

1463/1060

Pošnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.

BOGOSLOVNI VESTNIK

**IZDAJA
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XIV
ZVEZEK I**

LJUBLJANA 1934

KAZALO.

(INDEX.)

I. Razprave (Dissertationes):

Grivec, O teologiji A. S. Homjakova (De theologia A. S. Homjakov)	1
Lukman, Doslej neopažen spomin krstnega obreda pri Tertulianu (Allusio ad sufflatum in diabolum in ritu baptismali apud Tertullianum)	25
Turk, Imenovanje Hrena za kanonika leta 1588 (Thomae Hren ad canonicatum Labacensem promotio a. 1588)	28
Ehrlich, Magija primitivnih narodov (De Magia primitivorum)	34

II. Praktični del (Pars practica):

Odar, Versko-politična zakonodaja v kraljevini Jugoslaviji	49
Ujčić, Ali sme duhovnik pri javnih molitvah spreminjati cerkveno potrjene obrazce?	61
Odar, Ničnostna zakonska pravda radi zadržka različne vere	63
Premrl, Ob tridesetletnici Pijevega Motu proprija in ob nove tradicionalnega korala	68

III. Slovestvo (Litteratura):

a) Pregledi:

Zgodovina katoliške teologije (F. K. Lukman)	76
--	----

b) Poročila in ocene:

Jugie, Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium. Tom. II (F. Grivec) 81 — Jürgensmeier, Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik (F. Grivec) 82 — Acta VI. Conventus Velehradensis a. MCMXXXII (F. Grivec) 84 — Živković, Eugenika i moral (Ujčić) 86 — Quasten, Expositio antiquae liturgiae gallicanae Germano Parisiensi ascripta (F. K. Lukman) 86 — Djela sv. Terezije od Isusa prev. dr. F. Binički. zv. (Ujčić) 87.

IV. Razno (Miscellanea):

Katolicizem v Franciji (C. Potočnik)	88
Papeški misijonski zavod (Ujčić)	96

O TEOLOGIJI A. S. HOMJAKOVA.

(De theologia A. S. Homjakov.)

Dr. Franc Grivec.

Pregled: Uvod. — Iz življenja A. S. Homjakova str. 3. — Rusko slavjanofilstvo in mesijanstvo str. 8. — Vzhodno in zapadno krščanstvo str. 12. — Bogoslovni sistem A. S. Homjakova str. 17. — Zaključek str. 23.

Conspectus. — Introductio. In studiis de novis tendentiis in ecclesia Serbica saepe nobis occurrebant ideae russici theologi laici A. S. Homjakov. Eius vera magnitudo non in pugna contra ecclesiam catholicam, sed potius in eius vita christiana apparet. Inde eius theologia positivum quoque valorem habet.

Vita A. S. Homjakov. A. S. Homjakov (1804—1860) optima indole magnoque ingenio praeditus, in variis scientiis mire eruditus, inde a iuventute legem christianam vitamque honestam religiose observabat, non obstantibus pravis exemplis et irrisionibus sociorum. Tum contra catholicas cum contra areligiosas tendentias Russorum illius temporis »orthodoxiam« russicam vitae exemplo, disputationibus scriptisque strenue defendebat. Ita factus est dux slavophilorum, orthodoxiam russicam (slavicam) ut fundamentum cultus humani (culturae) russici propugnantium.

Slavophilismus et messianismus. Homjakov firmiter tenebat, post occasum Europae occidentalis orthodoxiam orientalem Russia duce a Deo vocatam esse, ut religionem christianam cultumque humanum salvaret et promoveret; Russiam esse quasi instrumentum Providentiae divinae.

De relatione inter occidentem orientemque christianum. Philosophia historiae, a Homjakov exculpta, essentielle elementum theologiae slavophilorum evenit. Homjakov docet, cum religione christiana convenire indolem »iranicam«, libertatis, activitatis, creationis. Religiones autem paganas regi indole »kušitismi« (Kuš filius Cham), necessitatis, servitutis, pantheismi, emanationis. Quo spiritu pagano kušitico ecclesia catholica religionem christianam corruptit, cum ipsa spiritui Romano kušitico succubisset; ecclesia quasi respublica terrena facta est, unitas vi et dominatione terrestri servatur, libertas amorque negantur. Protestantes vero, seditiosa, sed legitima progenies ecclesiae catholicae, libertatem contra »despotismum Romanum« defendentes, unitatem perdidierunt. Ecclesia autem orientalis unitatem cum libertate conciliavit vi amoris christiani. Ecclesia Byzantina quoque ex parte corrupta est kušitismo iuris Romani. Slavi vero puriorem servaverunt religionem christianam. Orthodoxia Russorum aliquibus quidem infecta est defectibus,

sed hi defectus accidentales sunt; defectus ecclesiae catholicae autem essentialia sunt, ex ipsis principiis fundamentisque ecclesiae catholicae provenientes. — Causa schismatis est »Filioque«, quod ecclesia occidentalis particularis arbitrarie symbolo inseruit, non audita sententia ecclesiae orientalis. Tales quaestiones dogmaticas non nisi ecclesia universalis, consensu charitatis coniuncta, solvere potest. Ecclesia occidentalis ergo hac additione gravissime violavit legem christiani amoris, fundamentalem legem ecclesiae. Ideo ecclesia catholica schismatica atque haeretica est.

Systema theologiae A. S. Homjakov. Veritates religionis christianae amore duce cognoscuntur servanturque, nempe consensu amoris universae ecclesiae. Ecclesia enim organismus est libertatis et amoris. Consensu fidelium et episcoporum regitur. Infallibilitas in rebus fidei et morum data est universo corpori ecclesiae, consensu amoris coniuncto. Catholici hanc legem amoris et consensus violaverunt atque eius loco auctoritatem unius hominis (papae) peccabilis posuerunt. Itaque veritatem infallibilitatemque ab amore christiano vitaeque morali separaverunt atque ita rationalismo iuridico et mechanico, haereditate pagana, ecclesiam depravaverunt. Catholicismus est rationalismus materialisticus, protestantismus vero rationalismus idealisticus. — Theologia, a Homjakov propugnata, non solum ecclesiae catholicae, sed etiam orientali separatae contraria est. Quapropter eius scripta theologica ab ecclesia Rusica a. 1879 demum approbata sunt, addita annotatione, in illis inveniri quaedam minus exacta. Sequaces huius theologiae affirmant, theologiam Russicam hac theologia ab influxibus catholicis et protestanticis liberatam esse. Ideo Samarin Homjakov, auctorem huius theologiae, doctorem ecclesiae proclamavit; Berdjajev vero dicit, Homjakov esse lumen theologiae orientalis, validissimum theologum orientalem post schisma. Idem vero Berdjajev concedit, Homjakov iniustum esse adversus ecclesiam catholicam; odium in ecclesiam catholicam magnum esse peccatum slavophilismi. Ultimis decenniis ecclesia theologiae Russica iam viam patefecerunt systemati theologico Homjakov.

Conclusio. Ultro concedimus in vita theologiae Homjakov positiva studio digna elementa occurrere. Ideo studium eius theologiae utile est, ut impediatur abusus detestandarum atque obsoletarum eiusdem theologiae partium.

V razpravljanju o novi smeri v srbski cerkvi in srbskem pravoslavju smo zadevali na sledove ruskih slavjanofilskih bogoslovnih idej in ugotovili, da se na jugoslovanska tla prenaša bogoslovni sistem A. S. Homjakova, voditelja ruskega slavjanofilskega bogoslovja¹. A kakor je ruski teolog P. J. Světllov² pred tremi desetletji opozoril, da slavjanofilsko bogoslovje na novejšo rusko bogoslovje vpliva samo s svojimi ne-

¹ BV 1931, str. 209—218; BV 1932, str. 105—136; BV 1933, str. 1—31. — Rezultat in pregled vse polemike je v BV 1933, str. 150—156.

² P. J. Světllov, Gdě vselenskaja cerkov (Sv. Troickaja Sergieva Lavra 1905), str. 13.

gativnimi stranmi, s slabostmi in grehi, tako se tudi v najnovejših srbskih poskusih odražajo predvsem negativne strani ruskega slavjanofilstva. Zato smo v raziskovanju o najnovejši srbski protikatoliški polemiki mogli Homjakova spoznati samo enostransko, namreč samo senčne strani njegovega bogoslovja. A ta ruski velikan ima tudi svetle strani in trajne vrednote. Zato je koristno, da po tako neprijetnih polemikah ogledamo tudi trajne vrednote Homjakovske teologije in našim vzhodnim bratom po možnosti pomagamo spoznavati vrednote vzhodnih in posebej ruskih verskih tradicij.

Aleksej Stepanovič Homjakov, veliki buditelj ruske pravoslavne samozvesti in tipični predstavitelj ruskega pravoslavja, je velik mislec, a še večji krščanski značaj, velik v teologiji, a še večji v življenju. Njegova veličina je v idealnem spajanju verske misli in odločno religioznega življenja. Njegova teologija je s te strani resnično življenjska in živa, ukoreninjena v globoki verski zavesti in v junaško krščanskem življenju; to je ne samo teorija, ampak tudi življenje, doživetje in notranje izkustvo. V tem je njegova nesmrtna veličina, v tem je trajna vrednost in modernost njegove teologije, v tem je poroštvo trajnega vpliva. Zato moramo tudi katoličani, posebno ob vzhodnih mejah, dobro poznati Homjakova in njegovo bogoslovno miselnost.

Teologija Homjakova je neločljiva od njegovega življenja. Zato pogledjmo nekoliko v njegovo življenje².

Iz življenja A. S. Homjakova.

Aleksej Stepanovič Homjakov je vzoren sin ruskega naroda. Zgodovina njegovega rodu je idealna. Sredi 18. stoletja je v okolici Tule samoval veleposestnik Kiril Ivanovič Homjakov. Pokopal je ženo in edino hčer ter ostal brez potomstva. Svojih kmetov, več vasi

² Glavna dela o življenju in teologiji A. S. Homjakova so:

V. Z. Zavitnevič, Aleksěj Stepanovič Homjakov. Tom I. Kijev 1902. Dve knjigi (z eno paginacijo) skupno XVI + 1422 + VIII strani.

V. Ljaskovskij, A. S. Homjakov. Moskva 1897. Vel. 8^o. Str. 176. Dober pregleden življenjepis in kratek pregled spisov.

N. A. Berdjajev, A. S. Homjakov. Moskva 1912. Str. 250. Bistroumna študija v duhu pisateljevega modernističnega novokrščanstva. Po boljševiški revoluciji je krenil Berdjajev nekoliko na desno; danes bi o Homjakovu pisal nekoliko zmerneje. A bistveno je še vedno brezdogmatično in nadkonfesionalno modernistično usmerjen.

Dr. Dušan Stojanović, Ruski problemi filosofije i religije 19. veka. Beograd 1932. O Homjakovu na str. 115—175.

v tulskem okraju in hiše v Petrogradu ne bi rad zapustil slabemu človeku. Zato je sklical zbor svojih kmetov in jim naročil, naj izberejo gospodarjevega naslednika po svoji volji, a iz rodu Homjakovih. Iskali so daleč okoli in izbrali mladega gardnega nižjega oficirja Fjodora Stepanoviča Homjakova, daljnega nečaka svojega gospodarja. Kiril Ivanovič je spoznal, da so izbrali dobrega in pametnega človeka; njemu je zapustil vse premoženje. Naš Aleksej Stepanovič Homjakov je bil ponosen na to zgodovino svojega rodu. Zavedal se je krvne in duhovne zveze s predniki in z ljudstvom. Čutil se je spojenega z rusko zemljo in z ruskim ljudstvom. Zemljo je smatral za ljudsko last, ki jo mora veleposestnik upravljati v splošni blagor ljudstva.

Do njegovega očeta je njegov rod že opešal. Oče Stepan Aleksandrovič je bil sicer dober človek, a imel je mnogo veleposestniških slabosti. V angleškem klubu je zaigral nad milijon rubljev. Upravo premoženja je prevzela Aleksejeva mati Marija Aleksejevna iz rodu Kirejevskih, energična žena, vdana svojemu narodu in pravoslavni cerkvi. Rešila je premoženje in izvrstno vzgojila otroke.

V tej družini je bil rojen naš Aleksej l. 1804 v Moskvi. Z vso dušo je vzljubil pravoslavje. Bil je trden v veri in v nravnem življenju. Mati je od svojih sinov zahtevala, da morajo do ženitve živeti vzdržno in čisto, kakor se to zahteva tudi od deklet. Aleksej je kot mladenič materi s prisego potrdil to obljubo. To prisego je zvesto in skrupulozno držal do 32. leta, ko se je oženil z idealno ženo. Kot dijak in kot konjeniški oficir je sredi lahkomišelnih tovarišev brez strahu točno izvrševal svoje verske dolžnosti in živel čisto. V družbi dam se je obnašal tako sramežljivo in previdno, da se je lahkajšim tovarišem včasih zdel neznosen. Verske dolžnosti in stroge poste je izvrševal celo na popotovanju. L. 1826 je ves veliki post preživel v Parizu v hotelu, a se je strogo postil; veliki petek pa se je vzdržal vsake jedi. Tudi v poznejšem življenju je točno izvrševal verske dolžnosti, se rad udeleževal službe božje, se postil in mnogo in goreče molil. Svoji cerkvi je bil zvesto vdan, dasi jo je včasih kritiziral. Krščanska vera mu je bila življenje; prešinjala je vse njegovo življenje. Z globoko krščansko vdanostjo je mirno prenašal težke preizkušnje življenja, smrt prvih otrok in prezgodnjo smrt (l. 1852) nad vse ljubljene soproge. Žalost in krščansko vdanost ob smrti prvih otrok je izlil v globoko občuteni pesmi »Otrokom« (1839), v kateri se spominja kako se je ljubko igral z njima, ju rad prekrizheval in molil, da bi ju spremljala božja milost in ljubezen. Prosi ju:

Molite za tistega, ki je molil za vas,
za njega, ki vas je rad s križem zaznamoval;
molite, da bo i z njim milost,
ljubezen vsemogočnega Boga.

V svojih pismih se nežno spominja pobožne matere, ki ga je naučila, da se je z vsem srcem udeleževal bogoslužnih molitev⁴.

⁴ Sočinenija VIII, 320.

Svojo globoko religioznost in junaško vdanost v voljo božjo pa je najlepše pokazal po smrti ljubljene žene. Prijatelju Palmerju piše: »Dne 26. januarja (1852) mi je umrla žena in z njo vsaka nada na zemsko srečo. Zgodi se volja Gospodova! Skušam biti hvaležen... Ljubila sva se brezmejno... Sedaj vzajemno drug za drugega moliva, kakor sva se prej ogovarjala z besedami ljubezni.«⁵ — »Praznik in sončni žarki so izginili. Toda ne godrnjam. Za njo je bolje, veseliti se v večnem blaženstvu; zame pa je bilo očitvidno koristneje, da mi je odvzeta prejšnja sreča... Sreča je odsev onstranskega blaženstva, kakor je zemška ljubezen, edini vir zemске sreče, samo odblesk nebeške ljubezni.«⁶ Še lepše piše kazanskemu nadškofu Gregoriju: »Te dni sem po volji božji pokopal v 16. letu najinega zakona ženo mlado, prekrasno, dobro, kakor sploh more biti človek dober, edino ljubezen mojega življenja in največjo srečo, ki jo more dati zemsko življenje. Pred vestjo izjavljam, da se ne drznem svoje srčne bolečine, svoje neozdravljive rane primerjati z duhovnim trpljenjem Palmerjevim.«⁷ Anglikanec Palmer, oxfordski teolog, je namreč takrat obupaval o možnosti zedinjenja s pravoslavno cerkvijo in trpel težke duševne boje. Kako nazorno je Homjakov izrekel, da je duša in verska resnica več nego vsa zemška sreča!

Tako globoko krščansko je mislil, krščansko živel in krščansko trpel. V osebnem občevanju je bil ljubezniv, vedno jasno veder in radosten, krotek, skromen, dober, preprost. Torej resnično krščanska osebnost, krščanski značaj. Odtod tolika moč njegove osebnosti, da je krščanstvu priboril ugled in vpliv med tedanjo rusko inteligenco. O tem piše sam: »Pomnim čas, ko je bilo pravoslavlje v družbi predmet zasmeha in prezira. Bil sem vzgojen v religiozni družini in se nikoli nisem sramoval strogega izvrševanja verskih dolžnosti; s tem sem si nakopal očitek licemerstva in sum, da sem tajen privrženec latinske cerkve; takrat namreč nihče ni priznaval združljivosti pravoslavja z izobraženostjo. Videl sem, kako je rastla in se razvijala moč pravoslavja.«⁸

Okoli Homjakova se je zbral krog ruskih izobražencev, ki so cenili rusko krščanstvo, rusko pravoslavlje, slovansko pravoslavlje. Tako je nastal slavjanofilski krožek, slavjanofilska kulturna in verska smer. Homjakov je bil najmočnejša osebnost tega krožka, voditelj in glavni teolog slavjanofilstva.

To je sončna stran Homjakova in njegovega krščanstva. A s tem je spojena tudi njegova senčna stran. Slavjanofilstvo je bilo namreč bistveno polemično in protikatoliško usmerjeno. Vprav Homjakov je izoblikoval to polemično smer, ki je očitno pristranska, krivična, navdahnjena z neko mračno nekrščansko mržnjo. Težko je pojasniti, kako je mogel Homjakov svoje nekrščansko protikatoliško stališče spajati s tako krščanskim življenjem in mišljenjem, s praktičnim iz-

⁵ O. c. 373.

⁶ O. c. 387—388.

⁷ O. c. 471.

⁸ O. c. 353.

vrševanjem in teoretičnim naglašanjem krščanske ljubezni. Ta neprijetna disharmonija se more nekoliko pojasniti iz njegove neomajane trdnosti v pravoslavju. Že kot enajstleten deček se je v Petrogradu, kjer se je bal za svojo vero, trdno odločil, da rajši pretrpi vse muke, kakor da se izneveri pravoslavju. Tako ga je vzgojila njegova mati, ki je svoje otroke hotela zavarovati proti nevarnostim tedanjega svobodomiselstva in katoliškega gibanja med rusko inteligenco⁹. Homjakov je pravo krščanstvo in krščansko življenje vedno brezobzirno odločno istovetil s pravoslavjem. Že v zgodnji mladosti je molil, da bi se vsi kristjani zedinili s pravoslavjem; v tem smislu je umeval liturgično (mašno) molitev za »zedinjenje vseh«¹⁰.

Z globokim krščanskim življenjem in mišljenjem se je v Homjakovu spajala izredna energija, vztrajnost, spretnost, vsestranska nadarjenost in izobrazba, načitanost in čudovit spomin. V razgovorih in disputacijah je bil živahen, spreten in tako vztrajen, da je mogel neutrudljivo disputirati od mraka do zore; razumljivo je, da je bil neugnan in da je mnoge pridobil za svoje ideje.

Zgodaj se je vnel za osvoboditev balkanskih Slovanov in Grkov izpod turškega jarma. Kot sedemnajstleten mladenič je zbežal z doma, da bi se kot prostovoljec boril za osvoboditev krščanskih Grkov. A so ga med potjo prestregli in poslali domov. V vojaški službi je po špartansko prenašal trpljenje in bolečino; bil je izvrsten jahač, odličen borec in neprekosljiv strelec. V rusko-turški vojni 1828/9 se je odlikoval v mnogih bojih s »hladno blestečo hrabrostjo«, kakor trdi službena izjava.

Kot posestnik je bil izvrsten gospodar, dober in usmiljen do kmetov. Kmetje so plakali na njegovem grobu. Otrokom je zapustil bogato premoženje. Obenem je bil iznajdljiv tehnik in mehanik. Izboljšal je razne gospodarske in tovarniške stroje, iznašel je nov sejalni stroj, za katerega je dobil angleško odliko; izumil je puško, ki je nesla dalje nego tedanje puške. Kot homeopat je iznašel zdravilo proti koleri in je mnogim rešil življenje, a sam je umrl za kolero.

Prvi spisi Homjakova so bile pesmi. Kot sedemnajstleten mladenič je opeval grške osvobodilne boje (1821) in želel preliti svojo kri za svobodo krščanskih bratov. Iz mladostnih pesmi odsevajo notranji boji z »valovi življenja« in proti »ognju strasti«. V pesmi iz »Saadi« (l. 1830) poje:

⁹ Kako vplivno je bilo takrat katoliško gibanje, se vidi iz življenja mnogih Rusov, ki so v »oni dobi prestopali v katoliško cerkev in iz »filozofskih pisem« P. Čadajeva. Homjakov sam to potrjuje, ko omenja, da je bil zaradi vestnega izvrševanja verskih dolžnosti osumljen za tajnega pristaša katoliške cerkve. Mladostna pravoslavna gorečnost Homjakova in skrbnost njegove matere nekoliko spominja na petnajstletno kneginjo Elizabeto Galicin, ki je v strahu pred katoliško vero z vsakdanjo jutranjo in večerno molitvijo združevala prisego, da se ne bo izneverila pravoslavju. Gl. D. Rothenthal, *Konvertitenbilder* III, 2 (Regensburg 1893) 61.

¹⁰ Sočinenija II, 320.

Greh sovražni mi je dušo težil...
 K nebu dvigam oči s prošnjo,
 greh oblivam z gorečo solzo.
 Potem pogledam v srce: Tam je božji pečat
 greh moj pokrila je Stvarnikova blagodat.

Spesnil je nekoliko lepih religioznih in domoljubnih pesmi. Navdušeno je opeval mesijansko poslanstvo Rusije za rešitev Slovanov in za prenovitev sveta.

V mladeniških letih je dobil vstop v najodličnejše moskovske literarne krožke, v katere sta med drugimi prihajala Puškin in Mickiewicz. Puškin je priznaval pesniški talent Homjakova. A Homjakov se je sam zavedal, da ni in ne more biti velik pesnik že zato ne, ker je hotel ostati predvsem mislec in je v pesmih bolj gledal na ideje nego na pesniški polet. Sam je o sebi izjavljal, da je bolj stihotvorec nego pesnik.

V pesmih jasno odseva velika osebnost Homjakova, njegovo notranje življenje, njegova globoka religioznost, vsa njegova duša in njegov življenjski program. Dve leti pred smrtjo je po mnogih težavah in po mnogoterem razočaranju posebno značilno pel o idealnem delavcu (*»Truženik«* 1858), ki v trudu in znoju vrši težavno poslanstvo, obkrožen od divjega sovraštva in že utrujen od boja. Toda pogleda naj pred se, koliko je neizoranega polja, na katero ga je poklical Gospod, Gospod, ki ga je odrešil z dragoceno krvjo. To navdaja delavca z novim pogumom. Ne bo kot leni hlapec vrgel pluga, ne bo zapustil Gospodove njive, dokler je ne razorje za Gospodovo setev. — Lep življenjski program, odsev plemenitega značaja!

Bližnji tovariši so visoko cenili svojega duhovnega voditelja in občudovali njegove izredne zmožnosti¹¹. A tudi nasprotniki so mu priznavali sijajne zmožnosti. Tako n. pr. bistrourmni revolucionar A. Hercen, ki je v moskovskem literarnem krožku mnogo disputiral s Homjakovom. Jako neugodno pa ga je ocenjal veliki ruski historik S. M. Solovjev, oče filozofa Vladimirja Solovjeva: »Homjakov — nizke grbaste postave, črnkast, s cigansko fizionomijo, z blestečimi talenti, samouk, zmožen govoriti brez prestanka od jutra do večera in v prepiru pripravljen za vsak ovinek in vsako laž; izmisliti si dejstvo in citirati mesto pisatelja, ki ga nikoli ni bilo, — Homjakov je bil tudi tega zmožen... Umevno je, da je med našim zelenim občinstvom, ki ni imelo sredstev za pravilno oceno resničnega znanja, vestnosti in skromnosti, Homjakov zaslovel kot genij; to je napihnilo njegovo samoljubnost, ga napravilo razdražljivega, trmastega, zavistnega, zlobnega.«¹² To je pristranska krivična sodba. Trezni in objektivni historik, vaje stroge znanstvene metode, je pač opazil metodične nedostatke, historične netočnosti in neosnovane drzne aprioristične konstrukcije v spisih in disputacijah Homjakova, a sodil ga je preostro.

¹¹ Med drugimi je bil veliki pisatelj N. Gogolj poseben prijatelj Homjakova in krstni boter njegovemu sinu Nikolaju.

¹² Zavitnevič, 5—7.

Homjakov je imel velik vpliv in ugled med sodobniki. A službena pravoslavna teologija ga je odklanjala; velika večina inteligence ga je obsojala. Po njegovi smrti (1860) in po prvi izdaji njegovih spisov (1861—1873) je njegov vpliv toliko bolj rasel, kolikor bolj je napredovala pravoslavna religiozna orientacija ruske inteligence, zlasti po ruski revoluciji leta 1905. V zadnjih desetletjih 19. stoletja mu je odprla vrata tudi službena pravoslavna teologija; odločilno je vplival na rusko apologetično in polemično bogoslovje.

Rusko slavjanofilstvo in mesijanstvo.

Peter Veliki je odprl vrata tedanji svobodomiselni evropski kulturi in s tem postal nekak začetnik ruskega svobodomiselnega zapadništva. V začetku 19. stoletja se je med rusko inteligenco pojavilo katoliško gibanje, katoliško zapadništvo odličnih ruskih konvertitov in osamljenega Petra Čaadajeva (1794 do 1856). To gibanje se ni moglo ukoreniniti v ruskem narodu. Odličnejši ruski katoličani so iz ostrega protikatoliškega ruskega ozračja in izpod protikatoliškega državnega pritiska po večini zbežali na zapad, kjer so se še bolj odtujili domovini. Zato je v Rusiji tem bolj uspevalo svobodomiselno zapadništvo.

Proti temu dvojnemu zapadništvu se je pod vodstvom Homjakova izoblikovalo in utrdilo slavjanofilstvo, ki je zahtevalo samostojen narodni razvoj, naglašalo ruske narodne in verske vrednote, a odločno obsojalo zapadno svobodomiselstvo in katolištvo. Svobodomiselni zapadniki so svoje nasprotnike ironično nazivali slavjanofile. Ta naziv etimološko znači prijatelje Slovanov in A. S. Homjakov je s ponosom naglašal, da ljubi Slované kot svoje brate po značaju, rodu in po večini tudi po pravoslavju (to mu je najvažnejše); zato rad sprejme ta naziv, dasi je zasmehljivo mišljen¹³. A. Košelev, goreč somišljenik in prijatelj Homjakova, odločno izjavlja, da ljubezen in simpatije do Slovanov nikakor ne tvorijo bistvene podlage slavjanofilskega mišljenja¹⁴. Slavjanofilski naziv torej dejansko znači pristaše ruske pravoslavne ali slovanske pravoslavne smeri. Ivan Kirějevskij (1806—1856), prvi akademski oblikovalec slavjanofilske ideologije (iz krožka Homjakova), je svojo kulturno smer primerno nazival pravoslavno-slovansko¹⁵ v nasprotju s katoliškim in svobodomiselnim zapadom, a tudi v

¹³ Sočinenija I, 96—97.

¹⁴ O. c. VIII, 126.

¹⁵ Полное собрание сочинений I. V. Kirějevskago (Red. M. Geršenzon. Moskva 1911) I, str. 63 i. dr.; II, 253 i. dr.

nasprotju z bizantinskim pravoslavljem, ki po mnenju slavjanofilov ni tako čisto krščansko kakor rusko-slovansko.

A slavjanofili po značilnem ruskem nagnjenju k skrajnostim niso zadovoljni z ugotovitvijo, da ima razvoj ruske kulture ugodno podlago v ruskih narodnih in verskih tradicijah, marveč gredo še dalje in proglašajo, da ima ruski narod po svojih narodnih in verskih prednostih pred drugimi narodi visoko poslanstvo, da na čelu slovanstva in krščanstva vodi vse narode v novo krščansko bodočnost. Ruskim slavjanofilom je svojstveno posebno pojmovanje svetovne in cerkvene zgodovine, posebna zgodovinska filozofija, in s tem v zvezi neko rusko-pravoslavno mesijanstvo. To ponosno mesijanstvo ima svoje korenine v bizantinskem ponosu in v ideji tretjega Rima, ki se je v Rusiji pojavila po padcu Carigrada (1453): »Dva Rima sta padla, tretji — Moskva stoji, a četrtega ne bo!« Padec Carigrada so proglašali za kazen božjo, ker so Grki podpisali florentinsko unijo. Moskva je poslednja in nepremagljiva trdnjava pravoslavja!

To slavjanofilsko filozofijo zgodovine in rusko mesijanstvo je Homjakov zanosno opeval v svojih pesmih, dokazoval v svojih razgovorih in v spisih.

Najiskreneje in najneposredneje je te misli izlil v svojih pesmih¹⁰. Že kot deček se je navduševal za osvoboditev Srbov in drugih Slovanov. V prvi mladeniški pesmi (1821) je opeval osvobodilne grške boje. Potem je slavil slovansko pravoslavno vzajemnost pod vodstvom Rusije.

V duhu gleda novo slovansko dobo, ko ponosno nad veseljstvom, do svoda sinjega nebes, orli slovanski vzletavajo s širokimi drznimi krili, a močno glavo priklanjajo pred starejšim severnim Orlom. Trdna je njihova zveza v soglasju in miru (Oda 1831). — Severni Orel, ki si je visoko postavil gnezdo in visoko pod nebo vzletel, naj ne pozabi mlajših bratov, zaslužjenih pod tujim jarmom. Hrani jih s hrano duhovnih sil, z ljubeznijo jih ogrevaj! Njih čas pride: ojačijo se njih krila, mladi krempļji zrastejo, vzkriknili bodo in verige nasilja z železnim kljunom razkljuvali (Orel 1832). Rusija naj osvobodi Slovane in zedini v eni veri. — Slovanski narodi že vstajajo, okovi razpadajo... Kako svetle in radostne so luči bodočih vekov! (1853).

Vmes se že oglašča pristna slavjanofilska ideja o velikem poslanstvu Rusije za vodstvo sveta — v imenu vzhodnega pravo-

¹⁰ Objavljene so v zbranih spisih (Sočinenija IV, str. 189—420). Novo izdajo je priredil praški ruski slavist Franc ev v založbi praškega Slovanskega Ustava 1934. V obeh izdajah so pesmi razvrščene kronološko. Zaradi značilnosti za razvoj idej Homjakova citiram povsod letnico pesnitve.

slavja nad propadajočim zapadom. Zapadu priznava velike zasluge za krščanstvo in prosveto, priznava sedanjo visoko kulturo, a ta kultura je brez notranjega soglasja, brez krščanstva in — brez bodočnosti. Zapad je »strana (dežela) svjatyh čudes«. (Ta misel se večkrat ponavlja pri slavjanofilih in pri Dostojevskem.) Na zapadu so svetile velike luči, sijalo je sonce modrosti, plamtela živa vera. Nikoli še ni videl svet tako plamenčih luči. Toda gorje! Doba je minula, s smrtnim pokrovom je zagrnjen zapad v globokem mraku. Posluhni glas usode, zazári v novem siju, prebudi se, dremajoči vzhod! (Sen [Mečta] 1834.)

Na vzhodu pa se odlikuje ruski narod po preprosti veri in ponižnosti, zato ima veliko poslanstvo, da prenovi ves svet. Rusija se mu zdi podobna skriteму neusahljivemu studentu v gozdni tišini. Tihi, svetli vir, skrit, a mogočen, lije žive vode. Človeške strasti ne kalé njegove kristalne globine, kakor tudi hlad tuje oblasti (Mongolov) ni zakoval njegovih valov. Neusahljivo teče, kakor tajna življenja neviden in čist, svetu tuj, znan samo Bogu in svetnikom božjim. A ne bo vedno zaprt v ozkih mejah. Prišel bo čas, ko se bo kot reka pretakal in na sinje nebo pogledal in vse nebo v sebi objel. Široko so se razlile njegove vode po zelenih dolinah, tuji narodi so se združeno zbrali k njegovemu bregu. Po njegovih valovih se pomikajo ladje z bogastvom misli. Sonce jih obseva in ves svet je ožarjen v žarkih ljubezni, svetosti, miru (Vir [Ključ] 1835).

Rusiji priporoča, naj se ne da zavesti oholosti zaradi svojega visokega poslanstva, prirodnega bogastva in moči. Saj je bil Rim še večji, a je propal, in mogočna Anglija že trepeti nad prepadom. Brezploden je duh ponosa, varljivo je zlato in krhko je jeklo. Močen je samo jasni duh svetišča (pobožnosti), silna je roka molilcev.

In glej Rusija, ker si ponižna, preprosta in molčeča, te je Stvarnik izvolil in ti dal visoko poslanstvo, da svetu ohranjaš visoke žrtve in čista dela, ohranjaš sveto bratstvo narodov, živo posodo ljubezni, bogastvo ognjevitve vere in pravice. Tvoje je vse, kar posvečuje duha in kar razodeva glas nebes. Spomni se visokega poslanstva. Poslušaj glas tega poslanstva, objemi vse narode s svojo ljubeznijo, povej jim skrivnost svobode in razlij na nje vere žar. In povzdignjena boš nad vse narode, liki nebesni svod, prosojni zastor višnjega Boga (Rusiji 1839).

Kot religiozen človek je vedel, da preveč grešno orodje ni zmožno za tako poslanstvo. Zato je v pesmi brez naslova l. 1846 opominjal Ruse, naj nikar ne mislijo, da niso deležni velikih grehov ruske zgodovine. »Grehi vaših očetov (bratomorni kajnski boji, neiskrenost Moskve, uzakonjena razuzdanost, temni greh naših časov) so večno z vami, zrasli z vašimi srci, mrtvimi za ljubezen. Zatorej kesajte se, molite in plakajte pred Bogom usmiljenja, da vam grehe odpusti.«

Pred krimsko vojno (1854) je zopet opozarjal Rusijo, naj se kesa svojih grehov, da se bo mogla boriti za svobodo krščanskih bratov. Gorje! Rusija je polna grehov, z jarmom sužnosti zaznamovana, polna brezbožnosti, laži in podlosti, torej nevredna visokega poslanstva in božje izvolitve. Najprej naj se umije s solzami kesanja, potem pa naj krepko drži krščanski prapor in božji meč (Rusiji 1854). Ta pesem politično ni bila oportuna. Pesnika so klicali na odgovor. Zato je istega leta »Skesano Rusijo« pozival, naj se bori za krščanske brate, in ji obetal sijajno slavo.

Podobno iskreno tudi v nekaterih pismih razodeva svojo vero v poslanstvo Rusije, na pr. v pismu A. N. Popovu dne 17. marca 1848: »Avstrija razpada, papeštvo je oslabelo, srednjeveška moč papeštva spada v historični arhiv. S tem pada katolištvo. Na vrsti je pravoslavje, torej slovanski rodovi. Bomo li mogli izkoristiti velike trenutke? Nevarnost je velika. Posebno Čehi in Poljaki so pokvarjeni po nemško-rimskih vplivih; manj pokvarjeni Slovani, n. pr. Slovaki, Kranjci(!), se bolj nagibljejo k Rusiji. Naša naloga je, da Slovane pravilno usmerimo. Korenina vsega je religija in pravoslavje. Padec papeštva nam odpre pot; protestantstvo pa je že padlo.«¹⁷

V pesmih neposredno, iskreno in preprosto izpoveduje vero v visoko poslanstvo Rusije. To vero utemeljuje pred vsem pozitivno z idealizacijo ruskega naroda in ruskega pravoslavja. Za polemiko in negativno obsojanje zapada v pesmih ni mnogo prostora. Kar kratko omenja, da je doba zapada minula, ker je ostarel in ohol. Obširneje more svoje rusko mesijanstvo dokazovati v prozaičnih spisih, ki so polni ostrih, krivičnih in neosnovanih obsodb katoliške cerkve in zapada sploh.

¹⁷ Sočinenija VIII, str. 178. — L. 1826 se je Homjakov z zapada skozi Italijo in skozi slovensko ozemlje (Ljubljana) vračal v Rusijo. L. 1847 se je iz Anglije in Francije vračal skozi Prago. Zato je imel stike s Slovani.

Vzhodno in zapadno krščanstvo.

Vsa teologija in filozofija slavjanofilstva je po bistvu posebno gledanje svetovne in cerkvene zgodovine, neka filozofija svetovne in verske zgodovine. Vsi spisi Homjakova so bolj ali manj tako usmerjeni, pred vsem njegovi »Zapiski o svetovni zgodovini« (Zapiski o vseмирnoj istorii). To je obširen spis, ki v tretji izdaji (1900) njegovih spisov obsega cele tri zvezke (5, 6, 7), skupno nad tisoč strani. Delo je pisal dvajset let, od l. 1839 pa do smrti l. 1860. To ni sistematično delo, ampak ogromno nepredelano gradivo, zapiski brez sistema. Zapiski so nastali po nujnem, skoraj nadležnem in nasilnem nagovarjanju prijateljev, ki so pri sestankih in razgovorih občudovali ogromno načitanost in bistroumnost Homjakova¹⁸. Ideje »Zapiskov« se ponavljajo tudi v drugih spisih Homjakova.

Po Homjakovu je religija vodilna ideja vse zgodovine. Poglavitni gibajoči sili zgodovine pa sta kušitstvo (Kuš Kamov sin; Etiopija) in iranstvo. Iz kušitstva izhaja religija nujnosti, panteizma, emanacije, magizma (žensko načelo); iz iranstva pa religija svobode, tvornega duha, stvarjenja in stvariteljnosti (moško načelo). Ti dve načeli, iranstvo in kušitstvo, sta proizvedli brezkončno različnost religij.

V poganskih religijah je zmagoval kušitski element. Iranski duh pa je najbolj izražen v judovski religiji in je končno zmagal v krščanstvu, religiji svobode in tvornega duha; s tem so bile premagane religije nujnosti in magije.

Na zapadu, v evropski kulturi in v katoliški cerkvi, je zmagalo kušitstvo in pokvarilo krščanstvo. V katoliško cerkev je prešel kušitski duh starega Rima. Tudi na Bizanc je nekoliko vplivalo kušitstvo. Pristni iranski krščanski duh je ohranjen samo v slovanskem, pred vsem v ruskem pravoslavju. Zato imajo Rusija in slovanski narodi visoko poslanstvo, da priboré zmagó iranstvu in pravemu krščanskemu duhu.

Stari grško-rimski svet ni bil zmožen za popolno prerojenje po krščanstvu. A ima velike zasluge za krščanstvo, ker mu je dal umsko obliko in posodo, da se je mogel izoblikovati in opredeliti krščanski verski nauk, dogme. To so izvršili vzhodni misleci, dediči helenske prosvete; to je velika zasluga Bizanca,

¹⁸ V. Z. Zavitnevič je v svojem obširnem delu o Homjakovu (Kijev 1902) podal podrobno analizo teh zapiskov z obširnimi citati (str. 379 do 507); pričujoči pregled »Zapiskov« sem povzel po Zavitneviču.

ki je vsej Evropi dal krščansko luč razuma in krščansko versko pravilo.

Na grškem vzhodu se je pod vplivom krščanstva človeški duh silno razmahnil. Koliko bogastvo in globina verske misli, razcvet cerkvene književnosti, koliko velikih svetih mož! V tej vsestranosti ni mogel zmagati suhi racionalizem. Helenu je bila vera last osebe, oseba pa podlaga cerkve. Cerkev mu je bila harmonično edinstvo vernikov, vesoljno krščansko občestvo, vesoljni krščanski organizem, v katerem se krščansko edinstvo spaja s svobodo s pomočjo ljubezni.

Rimljan pa je ustvaril najmočnejše cesarstvo in pravno vedo. Vero in cerkev je pojmoval pravno in državno, kot zakon, kot družabni in državni pojav, podrejen Kristusu, a obenem pojav, ki zahteva vidno državno edinstvo pod vodstvom škofa svetovne prestolnice — Rima. Juridični značaj rimskega sveta ni mogel razumeti zakona ljubezni, zato ni mogel spojiti edinstva in svobode. Sprejel je načelo edinstva, a žrtvoval je svobodo ter jo nadomestil s pravnim formalizmom in nasiljem. S tem se je spojila še dediščina ponosa minule slave in oblasti. Tako je poganski, kušitski rimski element zapadnemu krščanstvu vtisnil svoj pečat. Krščanstvo ni moglo preroditi te močne poganske dediščine, marveč je še z višjo versko sankcijo potrdilo poganske rimske elemente, pogansko državo, cesarstvo in pravo.

Mladi zapadni narodi niso mogli preoblikovati rimske dediščine. Germani bi po svojem značaju morali braniti svobodo. A Germani so se v zapadni Evropi pojavili kot nasilni osvojevalci in nasilniška državna aristokracija. Zato so v bistvu sprejeli rimska načela. Drugi narodi pa so bili preslabotni. Zato so zapadni narodi hoté ali nehoté sodelovali pri zgraditvi cerkve v državni obliki.

Tako je duh poganske rimske kulture zapadno cerkev z nujno doslednostjo pre naredil v duhovno državo in papeže skoraj brez njihove volje povzdignil na stopnjo cesarjev, ki so jo dosegli v dobi od 9. do 12. stoletja. Oblast rimskih papežev je tem bolj naraščala, čim bolj je slabel Bizanc. V verskih vprašanjih so bili papeži dolgo pod varuštvom helenskega vzhoda. Naposled je dozorel prelom, razkol.

Povod za razkol je dala ponosna, nevedna, razuzdana in nasilniška španska duhovščina, ista duhovščina, ki je približno v isti dobi(1) uvedla inkvizicijo. Nikejsko-carigraskemu simbolu je dodala »Filioque«, ne da bi to važno dogmatično vprašanje

predložila vzhodnim škofom. To je bil strašen zločin oholosti in domišljavosti proti osnovnemu načelu krščanske vesoljne ljubezni in občestvenosti. En del cerkve si je uzurpiral prava vesoljne cerkve; s tem grehom proti bistvu cerkve je zapad zakrivil razkol. Sodelovale so močne osebnosti na papeškem prestolu, tako posebno oblastni, spletkarski in drzni(!) Nikolaj I. Nezakonito postavljeni patriarh Fotij je začasno podlegel, a končno je zmačal, ko je vprašanje prenesel na pravilno, dogmatično polje. Zapadne novotarije so bile obsojene, rimska oblast zavržena, samostojnost vzhoda ohranjena, a cerkev razcepljena, duhovna edinost raztrgana.

Osamljeni zapad je končno podlegel kušitskemu duhu in bistveno pokvaril krščanstvo in cerkev. Cerkev se je pozunanjila. Na mesto vere je stopila obvezna religija (religare, obligare) kot obvezen zakon, namesto soglasja vernikov si je prisvojila oblast hierarhija. Cerkev se je spremenila v državno družbo hierarhičnih predstojnikov in podložnikov. Notranje življenje se je podredilo zakonom državnega ustrojstva. Juridični racionalizem se je razvil v sholastiko in dosegel svoj končni razcvet v protestantstvu in v nemški filozofiji.

Sveže in živahno protestantstvo je zapad začasno poživilo in rešilo propada. A tudi protestantstvo je bilo enostransko in je utonilo v racionalizmu.

Katoličani so zavrgli svobodo, da so rešili edinost, protestanti pa so zavrgli edinost, da so rešili svobodo.

Nasprotno pa je krščanski vzhod (Bizanc in za njim Rusija) v vsej čistoti ohranil načelo svobode in edinstva, spojeno z zakonom ljubezni. Vzhod se je po razkolu pomladil s pridobitvijo brezmejnih slovanskih pokrajin. Rusi in Slovani so najčisteje ohranili krščanska načela. Seme krščanske vere je pri njih padlo na deviška, nepokvarjena tla. Slovani so po svojem značaju posebno dovzetni za krščanstvo, so po naravi krščanski. Ker Homjakov krščanstvo istoveti s pravoslavljem, zato smatra katolištvo za tako nasprotno slovanstvu, da katoliški Slovani po njegovem mnenju niso pravi Slovani. Tako n. pr. v obširni poslanici Srbom (l. 1860) kategorično trdi: »Slovan ne more biti popolnoma Slovan zunaj pravoslavja. Sami naši bratje, zapeljani v zapadno laž, bodisi da so papisti ali protestanti, se z bolestjo tega zavedajo.«¹⁰

¹⁰ Sočinenija I, str. 386. Podobne trditve je v raznih oblikah večkrat ponavljal.

Bizanc je bil še obtežen po poganskih tradicijah in po rimskem pravu. Zato bizantinsko krščanstvo ni moglo prenoviti države in družbe, v kateri je vladal poganski duh rimskega prava. »Krščanstvo skoraj ni proniknilo v kameniti kapitolij juristov.«²⁰ Bizanc ni živel krščansko. Vsi idealnejši izbrani kristjani so bežali v puščave in samostane. Cerkev je skrbno čuvala m r t v o čistost krščanskih resnic, a ni gradila celotne duhovne zgradbe človeštva. A Bizanc je rešil čisto in celotno krščansko resnico, rešil jo tudi za Ruse in za vse človeštvo. V tej čistosti in celotnosti krščanskih resnic, v celotnosti krščanskega prosvetnega načela je odločilna prednost grško-slovanskega vzhoda nad enostranskim romansko-germanskim zapadom, nad zapadnim rimskim pravnim formalizmom in racionalizmom.

Rusi se visoko odlikujejo nad Bizancem. A kakor v Bizancu, tako je bilo tudi v Rusiji mnogo ovir za ostvaritev in izvajanje krščanskih načel v državi in družbi; krščansko načelo se je v javnosti izvajalo nedostatno in celo zmotno. A v Rusiji so bile te slabosti in razdvojenost samo slučajno dejstvo in n e s p o r a z u m l j e n j e, na z a p a d u pa zakonite, načelne, osnovane na duhovnih zakonih, na krivici in mržnji. Proti idealizaciji ruske preteklosti v spisih I. Kirejevskega priznava razdvojenost, nasilnost, krutost v pravu, obredni formalizem in druge slabosti stare Rusije. A vse to proglašja za slučajno in opravičljivo. V Rusiji je vedno imela pravico samo celotnost krščanskih načel, samo zveza načel edinstva, svobode in ljubezni. Ta načela so vedno živela v samostanih in v hierarhiji. Na zapadu, kjer je bilo razmerno manj omenjenih žalostnih pojavov, pa so bile te slabosti zakonite in načelne, torej neopravičljive!

Tako rešuje Homjakov najvažnejša historična in načelna krščanska vprašanja ter na tem gradi svojo teologijo in svojo oceno zapada in vzhoda.

Kritika. Ruski historik slavjanofil Gilferding trdi, da je Homjakov v historičnih vprašanjih o starih Slovanih n e b r z d a n o s v o j e v o l j e n²¹. Tako je tudi njegova filozofija cerkvene zgodovine nebrzdano svojevoljna. Homjakov je imel silno antipatijo proti Francozom in proti romanskim narodom. Visoko pa je cenil Angleže in deloma tudi Germane. A to je na ta

²⁰ Sočinenija I, str. 217.

²¹ Zavitnevič 573.

način spojil s svojimi vzhodnimi in slovanskimi teorijami, da je z neverjetno smešno filološko površnostjo dokazoval slovansko pokoljenje Angležev. Tako drzne neznanstvene konstrukcije so bile možne samo v družbi, ki ni bila zadosti historično izobražena, in v dobi, ko niti na zapadu niti na vzhodu ni bila zadostno razvita historična teologija. Poleg tega se te konstrukcije naslanjajo na površno opazovanje tedanjega časovnega položaja na zapadu. V sedanji dobi in zlasti po boljševiski katastrofi pravoslavne Rusije pa so te konstrukcije po očitnih dejstvih tako korenito ovržene, da nimajo nobenega videza upravičenosti.

N. Berdjajev, ki je v mnogem jako naklonjen Homjakovu, poudarja, da je stališče Homjakova do Bizanca zmedeno in skoraj protislovno. Nerazumljivo je, zakaj je za Homjakova Bizanc boljši nego Rim. Globoko zmotna je negacija krščanske podlage zapadne kulture. Zapadna kultura je celo bolj prežeta s krščanskim duhom nego bizantinska. Krščanski Rim ni bil nikoli tako suženjski nasproti državi kakor Bizanc. Ves odnos Homjakova do katoliške kulture in do katoliškega srednjega veka je historično in religiozno zmoten. Zmotna je konstrukcija o kušitstvu katoliške cerkve. Tako Berdjajev²². Homjakovsko pasivno in suženjsko kušitstvo nikakor ni značilno za katoliško cerkev, marveč prej značilno za vzhod. Splošno je priznано, da je zapad bolj podjeten, aktiven, tvoren in svobodoljuben; vzhod pa bolj pasiven, kvietističen, suženjski, fatalističen.

Homjakov mora sam priznati, da bizantinsko krščanstvo ni moglo prekvasiti države in družbe ter da je ohranjalo samo mrtvo čistost verskih resnic. Kje je tu iranska tvornost in svoboda? Nič ne pomaga izgovor o vplivu rimskega prava. Zelo zanimivo je, da velike vzhodne in ruske slabosti proglašajo za slučajne, manjše zapadne pa za načelne. Očividno nehistorično je, kar pripoveduje o papeštvu, o papežu sv. Nikolaju I., o vzhodnem helenskem verskem varuštvi nad zapadom, o razkolu. Fantastična apriornost in svojevoljnost je tu tako očividna, da je ni treba podrobno zavračati. Preočitna je pristranost, s katero vse historične slabosti človeškega elementa v jako pretirani meri pripisuje katoliški cerkvi, idealno krščanstvo in idealno cerkev pa istoveti z vzhodnim in pred vsem ruskim krščanstvom.

²² N. Berdjajev, A. S. Homjakov (Moskva 1912), str. 171—175.

Kričečo fantastičnost, svojevoljno apriornost, neznanstvenost in nehistoričnost teh konstrukcij je treba tem bolj naglasiti, ker so bistveni del slavjanofilske teologije. Kdor hoče slepo ponavljati slavjanofilske teorije in metode ter jih prenašati v naš čas, ne sme prezreti, da so te teorije v svojih bistvenih sestavinah zastarele, očitno protislovne in zmotne.

Bogoslovni sistem A. S. Homjakova.

V drznih konstrukcijah o smislu cerkvene zgodovine, o značaju zapadnega krščanstva in o visokem poslanstvu ruskega pravoslavja smo srečali že osnovne ideje in gonilne sile Homjakovske teologije. Poglejmo še celotni sistem njegove teologije na podlagi njegovih teoloških spisov.

Izmed bogoslovnih spisov Homjakova je bil samo najstarejši (»Cerkve je ena«) prvotno spisan v ruskem jeziku (okoli 1845); objavljen je bil šele l. 1864, torej štiri leta po pisateljevi smrti. Vsi drugi bogoslovni spisi so bili prvotno objavljeni v francoskem jeziku, največji bogoslovni spis, namreč pisma V. Palmerju pa so bila spisana v angleškem jeziku. Zbrani bogoslovni spisi so v ruskem prevodu izšli najprej v Berlinu l. 1867; v Rusiji takrat niso mogli iziti, ker jih ruska cerkvena cenzura ni odobrila. Ruska sinoda je šele l. 1879 dovolila, da se je smel ta zvezek širiti v Rusiji. Še v 4. izdaji l. 1900 (v zbirki »Sočinenij Homjakova« je to 2. zvezek) je na naslovni strani po ukazu sinode tiskano: »Čitatelje moramo opozoriti, da nedoločenost in netočnost v nekaterih izrazih izhaja odtod, ker pisatelj ni strokovno bogoslovno izobražen.«²³ Ruska službena cerkev je torej dobro vedela in več desetletij razglašala, da teologija Homjakova ni popolnoma pravoslavna. To je treba dobro pomniti.

Homjakov je iskal novih potov za filozofsko utemeljitev religije in razodetja. Jedro njegove verske filozofije je sledeče: Za pravilno spoznavanje je potrebno spajanje razuma in vere; potreben je razum, soglasen z vsemi živimi in nравstvenimi močmi duha. Polna resnica je dostopna samo umu, ki je v popolnem nравstvenem soglasju z božjim umom; to soglasje z božjim umom je vera. Z razumom mora sodelovati volja. Glavna nравna sila, ki mora voditi um k spoznanju pa je ljubezen. Krščanska resnica ni stvar razuma, marveč milosti in žive

²³ Podrobneje o tem je na str. 90 istega zvezka.

vere; verska resnica se spoznava in ohranja s pomočjo ljubezni, v ljubezni cerkvenega občestva, v skupnem (soglasnem) mišljenju, ki ga spaja ljubezen. Latinstvo pa je namesto ljubezni zmotno postavilo avtoriteto²⁴.

Cerkev ni avtoriteta, kakor Bog in Kristus nista avtoriteta, marveč resnica in življenje. Cerkev je duhovni organizem svobode in ljubezni, duhovna zveza vernikov, zedinjenih v milosti božji in pokornih milosti; je telo Kristusovo, bratstvo v Kristusu, in ima organsko osnovo ljubezni. Kdor ni pokoren milosti in z njo ne sodeluje, ni v cerkvi²⁵.

Ker je cerkev živ organizem ljubezni in svobode, more imeti vrhovno cerkveno oblast samo soglasje njenih pastirjev in vernikov. Cerkev je torej bistveno zborna (soborna), vladati jo mora soglasje vernikov in škofov, ne pa oblast enega človeka, papeža. Tako sta cerkev po božjem navdihu umevala sv. Ciril in Metod, ki sta v prevodu nikejsko-carigrskega simbola *katholiké* prevela s *sobornaja*. Cerkveni zbori, ki so torej pojav vrhovne cerkvene oblasti, nimajo moči neodvisno od občestva vernikov, marveč so samo izraz občnega mnenja in skupne vere. Škofje so predstavitelji vere (pravičnih, pobožnih) vernikov. Hranitelj pravovernosti je celo telo cerkve, verniki, ki ohranjajo pravo vero včasih celo proti papežem in patriarhom, kakor uči okrožnica vzhodnih patriarhov l. 1848. Nezmotnost ni dana samo hierarhiji in ne poedinim vernikom, marveč vsem vernikom, zedinjenim v vzajemni ljubezni vesoljne cerkve. Nezmotnost je bistveno spojena s svetostjo cerkve, a svetost cerkve je v svetem življenju vernikov; sredstvo za nezmotno ohranitev verske resnice je molitev, sveto življenje, svetost vzajemne ljubezni v Kristusu. V cerkvenem organizmu mora biti popolno edinstvo, bratstvo in enakost, kakor uči sv. Pavel²⁶.

Homjakov ostro obsoja katoliški nauk o papeževi nezmotnosti. V cerkvi so v vseh dobah bili in bodo sveti verniki, svetost cerkve nikdar ne preneha. A posamezni verniki so grešni. Ker je nezmotnost bistveno spojena s svetostjo, s svetim življenjem, zato more biti nezmotnost samo v edinstvu in ljubezni vseh vernikov, samo v vesoljni cerkvi, prešinjeni s Sve-

²⁴ Sočinenija I, str. 263—284; II, 8—10 i. dr.

²⁵ Sočinenija II, 3; 53—54; 58—60 i. dr.

²⁶ Sočinenija II, 58—64; 307—314 i. dr. — Glej mojo »Cerkev« (Ljubljana 1924) 215—217; 247 i. dr.

tim Duhom in združeni s Kristusom. Rimska cerkev pa prisvaja monopol nezmotnosti in navdihnjenja enemu samemu grešnemu človeku, papežu, in izrečno uči, da je nezmotnost neodvisna od svetosti papeževega življenja. S tem je katoliška cerkev nezmotnost odtrgala od verskega življenja in od svetosti vesoljne cerkve; verski nauk je ločen od svetosti, milosti in ljubezni. Na mesto nezmotnega soglasja vernikov, zedinjenih v ljubezni in svetosti vesoljne cerkve, je stopila avtoriteta, dvomljiva avtoriteta enega človeka, um grešnega človeka. Prej je bil kristjan član cerkvenega organizma svobode, ljubezni in bratstva; sedaj pa je postal podložnik. Razodeta verska resnica, ki je prej živela v vesoljnem cerkvenem organizmu ljubezni in svetosti, je sedaj podrejena vnanji oblasti in vnanjim umskim zakonom, umu grešnega človeka. V cerkvi je zavladata vnanja avtoriteta in oholi juridični racionalizem. Papeževa nezmotnost nima podlage niti v njegovi razumnosti niti v svetosti, torej ima značaj čarovniškega preroštva; papež je stroj (mašina), ki nehotе izreka prerokbe²⁷.

Zabloda papeževe nezmotnosti je logična posledica razkola in »zločinskega« dodatka Filioque. Ko je zapadna cerkev brez soglasja vzhodne cerkve dodala Filioque, je bratomorno prekršila svetost vzajemne ljubezni v Kristusu. Pokrajinsko mnenje je v verskem vprašanju z racionalistično svojevoljnostjo poseglo proti vesoljni veri. Velikost bratomornega zločina proti bratski ljubezni vesoljne cerkve ni toliko v vprašanju o zmotnosti Filioque, kolikor v dejstvu, da partikularna zapadna cerkev (najprej španska, potem še rimska) tega vprašanja ni prej predložila vzhodni cerkvi, da bi se rešilo v vzajemnem soglasju ljubezni. Partikularna cerkev si je zločinsko prisvojila sodbo o verskih resnicah vesoljne cerkve. To je nravno bratomorstvo.

To je smisel velike zapadne herezije proti bistvu cerkve in krščanstva, herezije, ki veri jemlje njeno nravno podlago. S tem je zapadno krščanstvo bistveno izkvarilo krščansko vero, izgubilo milost vere in življenja. Katoliška cerkev sploh ni več del cerkve, ampak grešna družba²⁸. V despotizmu rim-

²⁷ Te napade Homjakova sem zavrnil v »Cerkvi« str. 214—218. Homjakov je tukaj jako nedosleden in v nasprotju s pravoslavjem. Pravoslavna cerkev namreč uči, da so škofje po božjem pravu in po božji uredbi nositelji nezmotnega učiteljstva in da hierarhična oblast ni odvisna od osebnih svojstev.

²⁸ O. c. 9—12; 50—68; 88; 105—107; 333 i. dr.

ske cerkve, ki uporablja lažnjive »dekretale« za utemeljitev papeževe oblasti, laž kot železna veriga oklepa duše, ki jih muči žeja resnice; v rimski cerkvi se kvarijo najsvetlejšje duše, n. pr. Bossuet²⁹.

Katoliška cerkev je s pomočjo papeštva, s pomočjo avtoritete in despotizma ohranila edinstvo, a zavrgla je krščansko svobodo in krščansko ljubezen. Obenem je podlegla racionalizmu. S tem je z logično doslednostjo izvala in tako rekoč rodila protestantstvo, ki je sicer uporno, a zakonito dete katoliške cerkve. Latinstvo samo se je že ob postanku pojavilo kot protestantizem, kot uporniško prisvajanje pravice samolastnega reševanja verskih vprašanj, kot svobodno raziskovanje poedine cerkve in enega človeka (papeža). Protestanti pa so pravico reševanja verskih vprašanj v imenu svobode zahtevali za vsakega vernika; vsak protestant je nekak papež. Upor protestantov proti rimski cerkvi je logična posledica rimskega upora proti vesoljni cerkvi, protestantski racionalizem je nujna posledica katoliškega racionalizma. Protestanti so torej nekakšni kryptokatoliki, kryptopapisti. A protestanti so idealnejši nego katoličani. Katolištvo je racionalizem v materializmu, protestantstvo pa racionalizem v idealizmu. Protestantstvo s svojo svobodo brez edinstva zavaja človeka v puščavo, osamljeni protestant je podoben nestalnemu pesku na tleh; katoličan pa je obdan s trdno ograjo, kakor opeka, vložena v zid na stalno mesto³⁰.

Rimska cerkev je pretrgala edinstvo zemske cerkve, ki ima podlago v dolžnosti vzajemne ljubezni; odtrgala je človeka od bližnjega in od Boga, uničila občestvo molitve in izkazila vse duhovno bistvo krščanstva. Namesto ljubezni in organskega edinstva v Kristusu vlada utilitarizem in asociacija. Katolištvo ima pečat utilitarističnega juridičnega racionalizma, je s pečatom utilitarističnega materializma maskirani protestantizem. Tehta dolžnosti in zasluge, grehe in molitve; trguje z Bogom in veruje v neko srednje stanje duš po smrti (čistilišče). V cerkev se prenaša poslovanje banke, mehanizem in materializem. To so ostanki poganstva in dediščina poganske modrosti. Nevera prodira v notranjost³¹. — Rimska misijonska gorečnost ne izhaja iz krščanskih nagibov:

²⁹ O. c. 78.

³⁰ O. c. 51—68; 75—78; 113—118.

³¹ O. c. 22; 53; 130—132 i. d.

podobna je mohamedanski gorečnosti; vzgajala je in je zmožna vzgajati prej preganjalce nego mučence³².

Kritika. Iz kratkega pregleda Homjakovske teologije vidimo, da je omejena pred vsem na nauk o cerkvi in na verske razlike med pravoslavno in katoliško ter med pravoslavno in anglikansko (protestantsko) cerkvijo. Glavnih dogmatičnih vprašanj o Bogu, Kristusu, odrešenju i. dr. sploh ne razpravlja. Po večini je apologetično in polemično usmerjena. Zavitnevič, somišljenik Homjakova, v svojem obširnem delu naglašja, da v filozofskih spisih Homjakova ni enotnosti in doslednosti v formi in mislih, ni metode, ni stroge logike in preciznosti³³. Istotako je v teologiji Homjakova mnogo nedoslednosti in neenotnosti; zelo pogrešamo sistematičnost in preciznost.

J. Samarin v uvodu k prvi izdaji Homjakovskih bogoslovnih spisov naglašja veliko samostojnost in veliko zaslugo Homjakova, da je rusko teologijo rešil protestantskih in katoliških vplivov, jo rešil omahovanja med protestantstvom in katolištvom; slavi ga, da je prvi med ruskimi teologi pogledal na protestante in katoličane odzgoraj, samostojno³⁴. Na to odgovarjamo, da je Homjakov res prvič tako odločno samozavestno in z viška naglašal izključno pravilnost pravoslavja proti zapadnemu krščanstvu. A ta ponosna samozavest še ni dokaz, da je njegova teologija najbolj pravoslavna in pravilna. Saj jo je celo službena ruska cerkev do l. 1879 odklanjala.

J. Samarin je Homjakova na koncu svojega uvoda drzno imenoval cerkvenega učitelja. Berdjajev je bolj kritičen in vidi mnogo slabih strani v teologiji Homjakova, a ga vendar jako slavi. Homjakov mu je prvi samostojni ruski teolog, začetnik samostojne ruske teologije, genialen teolog, največji teolog pravoslavnega vzhoda v 19. stoletju; od dobe starih cerkvenih učiteljev pravoslavni vzhod ne pozna tako silnega teologa³⁵. V njem se je izrazilo versko izkustvo ruskega naroda in živo izkustvo pravoslavnega vzhoda. Veličino Homjakova vidi pred vsem v tem, da je razkril organsko, nadkonfesionalno bistvo cerkve; navdušuje se za njegov boj proti intelektualizmu, za njegov pragmatizem v duhu katoliškega modernizma. Ber-

³² O. c. 341—342.

³³ Zavitnevič o. c. 1410 sl.

³⁴ Samarinov uvod je ponatisnjen tudi v poznejših izdajah spisov Homjakova; v izdaji l. 1900 so te trditve na str. XX—XXXII.

³⁵ Berdjajev 11—12 in 79—83.

djajev sam je bistrroumen mislec, a jako soroden brezdogmatičnemu in brezkonfesionalnemu modernizmu. Zato s svojo hvalo indirektno potrjuje, da teologija Homjakova ni čisto pravoslavna.

Berdjajev jako bistrroumno razkriva kričeče protislovje v Homjakovu, ki tako lepo piše o nadnaravnem bistvu cerkve, organizma ljubezni in svobode, a obenem tako krivično in sovražno napada katoliško cerkev. Kako je to združljivo z »nadkonfesionalnim«³⁶ bistvom cerkve in s tolikim naglašanjem ljubezni? V čudni mržnji proti katoliški cerkvi vidi Berdjajev glavno napako in veliki greh slavjanofilstva. To ni duh mističnega vzhodnega pravoslavja, marveč to je protestantstvo. Kako bi mogli trditi, da je mržnja in protest proti katoliški cerkvi bistvo pravoslavja? Ta črta bistveno kazi pravoslavno obličje Homjakova³⁶. A ne samo v tej nekrščanski mržnji, marveč tudi v pozitivni vsebini Homjakovske teologije je mnogo protestantskih potez.

Homjakov se brez uspeha trudi, da bi nadvladal katoliško in protestantsko veroizpoved. Bistvo njegove teologije omahuje med katolištvom in protestantstvom. Ko proti katoličanom naglašča cerkev kot organizem svobode in ljubezni, se nagiblje k protestantskemu pojmovanju nevidne cerkve brez božjepravne hierarhije in brez objektivne avtoritete. Ko pa proti protestantom brani razodetje in cerkev, božjepravno svečeništvo in hierarhijo, pa se približuje katoliškemu pojmovanju. Masaryk³⁸, ki je po svoji religiji sam zelo soroden protestantizmu, Homjakovsko teologijo pravilno označuje kot nestalno omahovanje med katolištvom in pravoslavjem. Homjakov ni mogel rešiti vprašanj o odnosu poedinih vernikov do cerkve, o razmerju svobode in avtoritete, vernikov in hierarhije. Protislovja v njegovi teologiji so tako očitvidna in kričeča, da jih ni treba v podrobnostih navajati in zavračati.

V dopisovanju z anglikanskim teologom Palmerjem je zaradi svojih drznih nedoslednosti in protislovij prišel večkrat v zelo mučen položaj. Zavitnevič, vnet somišljenik in apologet Homjakova, mora priznati, da je ta spretni borec pod udarci Palmerjevih dokazov včasih skoraj prisiljen pasti na kolena in prositi milosti³⁷.

³⁶ Berdjajev 87.

³⁸ T. G. Masaryk, *Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie* (Jena 1913) I, str. 227 i. dr.

³⁷ Zavitnevič 1250.

A nobeno protislovje ni omajalo njegove vere v edino pravilnost pravoslavja. S trdno vero v pravoslavje je zakrival notranje slabosti svojega dokazovanja in budil pravoslavno versko zavest med rusko inteligenco.

Z ognjevitostjo pravoslavno samosvestjostjo in borbenostjo je Homjakov zelo ojačil stališče pravoslavne apologetike in polemike. Bistroumno je skonstruiral globok prepad proti katoliškemu zapadu in odličnost pravoslavja nad katolištvom. Tradicionalne napade proti katoliški cerkvi je bistroumno sestavil v celoten sistem in proglasil, da je katoliška cerkev po vsem svojem bistvu nasprotna duhu krščanstva in pravoslavja. S tem je bistveno olajšal in poglobil pravoslavno polemiko proti katoliški cerkvi. A to je dosegel za ceno krščanskih načel in bogoslovnih tradicij. Samo laik in genialen diletant je bil zmožen za tak prevrat v bogoslovju proti vzhodnim tradicijam. Zato je razumljivo, zakaj je ruska cerkev toliko časa odklanjala njegovo teologijo; a razumljivo je tudi, da je naposled sprejela njegove usluge in mu odprla vrata v službeno in šolsko pravoslavno teologijo. A prav tako je očitno, da je njegova polemična teologija bistveno navezana na ozračje absolutistične Rusije, ki je zatirala vse nepravoslavne veroizpovedi; očitno je, da je bistveno naslonjena na tedanje časovne razmere in slabosti katoliške cerkve in teologije. Vse te razmere so se že bistveno premenile. Zato je slepo prenašanje Homjakovske polemične teologije v našo dobo nedovoljen in neodpušljiv anahronizem.

Zaključek.

V Homjakovu in v njegovi teologiji smo odkrili mnogo lepega, pozitivnega in modernega. Trajno vrednost imajo njegove misli o notranjem bistvu nadnaravnega cerkvenega organizma; trajno vrednost ima njegovo naglašanje velike važnosti verskega življenja za spoznavanje verskih resnic, važnosti iskrenega življenja po veri, življenja s cerkvijo. V nauku je večkrat nepravoslaven, a v življenju je bil verno vdan svoji cerkvi. Nad vse lepo je njegovo junaško dosledno krščansko življenje. Zato v njegovi teologiji često srečujemo odseve globokega krščanskega življenja, krščanskega doživljanja in občutja. V tem je prava veličina Homjakova in moč njegove osebnosti, v tem so trajne vrednote njegovega dela in teologije. Zato je imel tolik vpliv na sodobnike in na poznejšo rusko inteligenco

Vladimir Solovjev je bil pod trajnim vplivom njegove filozofije in še na poti h katoliškemu edinstvu je priznaval zasluge slavjanofilstva in posebe Homjakova za globlje pojmovanje cerkve v duhu apostola Pavla³⁹. Pri Dostojevskem srečujemo polno sledov Homjakovskih idej in teologije. Homjakova cenijo bistroumni ruski novokristjani: S. Bulgakov, N. Berdjajev i. dr. Celo med katoličani ima Homjakov zaradi svojih trajnih vrednot vnete pristaše. Francoski abbé Morel († 1905) je imel stike z idejami Homjakova in živahne zveze z njegovim sinom; Homjakovske ideje je posredoval francoskim modernistom, Abbé Gratieux pa je pozitivne strani Homjakovske teologije priporočal na Velehradskih kongresih kot pot za pospeševanje cerkvenega zedinjenja⁴⁰. — Homjakovu je zagotovljen trajen vpliv. Zato ga morajo poznati tudi katoličani, posebno ob vzhodnih mejah.

Nerazumljivo pa je, kako je mogel Homjakov s tako krščanskim življenjem in mišljenjem spajati toliko krivičnost, drzno ponosno samozavest in mržnjo proti katoliški cerkvi. To je zagoneten pojav onih kričečih protislovij in skrajnosti, ki se često tako nerazumljivo spajajo v ruskem značaju. To so morebiti ostanki mračnih potez bizantinstva in moskovščine iz dobe Ivana Groznega.

Negativne strani Homjakovske protikatoliške polemike bodo ohranile privlačnost za površno pravoslavno polemično bogoslovje in za časnikarsko versko polemiko. To toliko bolj, ker jih je umetniško izrazil Dostojevskij v svojih velikih romanih, ki se mnogočitajo. Sploh je laglje posnemati slabosti in grehe nego globlje ideje in versko življenje. Uspešno sredstvo proti obnavljanju in zlorabi zastarelih negativnih strani Homjakovske polemike je pozitivno proučevanje Homjakova in njegove teologije s katoliške strani.

Homjakov je katoličanom rad očital mržnjo, oholost, poganstvo, materializem in podobna nekrščanska svojstva; rad je suponiral, da katoličani delajo mala fide. Mi v tem ne pojdemo po njegovih stopinjah. A tudi vsak srednje izobražen in religiozen član pravoslavne cerkve mora uvideti, da se v naši dobi in v naših razmerah ne morejo in ne smejo obnavljati

³⁹ Sobranie sočinenij Vl. S. Solovjeva (Petrograd 1905) str. 223.

⁴⁰ Acta II. Conventus Velehradensis 1909, str. 68—74. — O Morelu in Gratieuxu bom še pisal.

negativne strani Homjakova, o katerih celo Berdjajev, njegov občudovalec, trdi, da so veliki greh slavjanofilstva in v nasprotju z duhom vzhodnega krščanstva.

V kratki razpravi nisem mogel vsestransko predstaviti Homjakova in njegovih trajnih vrednot. K njegovi teologiji se hočem še povrniti.

Iz pričujočega pregleda teologije in dela Homjakova je jasno, kako nesrečno, nekrščansko bi bilo, ako bi kdo hotel obnavljati zastarele grehe slavjanofilske teologije in Homjakova posnemati v tem, kako je pljuval na katoliško cerkev. Ta ne bi spadal v našo dobo krščanske obnove; škodil bi sebi in onim, katerim bi s tem hotel služiti. Proučujmo torej pozitivne strani Homjakova, posnemajmo ga v krščanskem življenju, obnavljajmo trajne vrednote njegovega življenja in dela.

DOSLEJ NEOPAŽEN SPOMIN KRSTNEGA OBREDA PRI TERTULLIANU.

(Allusio ad sufflatum in diabolum in ritu baptismali
apud Tertullianum.)

Dr. F. K. Lukman.

Summarium. — F. J. Dölger in libro quem inscripsit: »Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze« (Münster in Westf. 1919) de actibus symbolicis tractat, qui in ritu baptismali complurium ecclesiarum orientalium abrenuntiationem diabolo comitabantur: de extensione vel elevatione manus (caesione), de sufflatu et sputatione in diabolum. In occidentalibus ecclesiis sputationem in os diaboli in ritu baptismali mediolanensi saec. IV. exeuntis invenit (textu S. Ambrosii in lib. De mysteriis 2, 7 feliciter restituto) et in Ordine ecclesiastico codicis rescripti Veronensis a cl. Hauler edito, qui Hippolyti Romani »Traditionem apostolicam« refert, sputationem suspicatur. In praesente dissertatiuncula ostenditur Tertullianum in lib. De paenitentia 7, 7 probabiliter ad sufflationem in diabolum alludere hisce verbis: »tunc plurimum accenditur, dum extinguitur.«

Besede, s katerimi se katehumen pred krstom odpove hudiču, so v stari cerkvi često spremljala simbolična dejanja: splošna je bila navada, da je katehumen odpoved govoril obrnjen proti zapadu, kraju teme; na vzhodu po nekod je katehumen dvignil ali stegnil roke, kot da suva ali peha hudobca od sebe, ali pa je pihnil ali tudi pljunil v obraz hudiču, ki si ga je mislil nevidno pričujočega. O vseh teh simboličnih

dejanjih, ki niso bila povsod vsa v navadi, je na široko razpravljal F. J. Dölger¹; njegovih izvajanj ne bom povzegal.

Domovina teh obredov je na vzhodu². Na zapadu je Dölger našel pljuvanje hudiču v obraz v milanskem krstnem obredu na koncu 4. stoletja, ko je s srečno konjekturo spravil v red besedilo v Ambrozijevi knjigi *De mysteriis* 2, 7³; misli pa, da je prišlo v Milan z vzhoda⁴. Z veliko verjetnostjo je Dölger pihanje hudiču v obraz dognal v cerkvenem redu veronskega palimpsesta, ki ga je l. 1900 izdal E. Hauler⁵. Ta cerkveni red je latinska predelava spisa rimskega Hippolyta († ok. 235) *Αποστολική παράδοσις*, kar je prvi spoznal E. Schwartz⁶ in jasno dokazal R. H. Connolly⁷. Drugih primerov na zapadu Dölger ne pozna.

Zdi pa se mi, da je bil običaj, pihniti pri odpovedi v hudiča, na meji 2. in 3. stoletja znan v Afriki. V tem zmislu razlagam v Tertullianovem spisu *De paenitentia* 7, 7 besede, ki dobe plastičnost, kakršna sodi v ves kontekst, šele tedaj, ako se nanašajo na kakšno dejanje v okviru krstnega obreda, s katerim se hudič ugasi, »upihne«.

V 6. poglavju imenovanega spisa je Tertullianus končal razpravo o pokori pred krstom. Nerad in z notranjo nevoljo je v 7. poglavju načel vprašanje o »drugem, da, zadnjem upanju«, o »drugi pokori«, ker se je bal, da bi beseda o njej mogla komu biti potuha za lahkomiselnost. Ko je besede o drugi pokori z resnim opominom zavaroval proti lahkomiselnemu umevanju, pove, zakaj je Bog sploh »pustil še nekaj odprto«.

¹ Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgesch. Studie zum Taufgelöbniß (Liturgiegesch. Forschungen H. 2. Münster in Westf. 1919) 1—24.

² Dviganje rok, pihanje in pljuvanje na hudiča v današnjem krstnem obredu pravoslavne cerkve gl. M. Malcev, Tajinstva pravoslavnoj katoličeskoj vostočnoj cerkvi (Berlin 1898) 40—41; L. Mirković, Pravoslavna liturgika. II. Svete tajne i molitvoslovlja (Beograd 1926) 43—44.

³ Ambros., *De myst.* 2, 7: *Ingressus igitur, ut adversarium tuum cerneret, cui renuntiando in os sputaret.*

⁴ Op. cit. 14.

⁵ E. Hauler, *Didascalie Apostolorum fragmenta Veronensia latina*. Lipsiae 1900.

⁶ E. Schwartz, *Die pseudoapostolischen Kirchenordnungen* (Schriften der wissenschaftl. Gesellschaft in Straßburg 6. — Straßburg 1910) 38—40.

⁷ R. H. Connolly, *The so-called Egyptian Church Order and derived documents* (London 1916). *Prim. C. Mohlberg v Theol. Revue* 19 (1920) 134—137.

»čeprav so zaprta vrata odpuščanja in zadelana s ključavnico krsta«: zato, ker je v naprej videl »strup« hudičev, t. j. njegov trud in njegove zvijače, da bi človeka, ki se mu je pri krstu izvil iz oblasti, zopet dobil v svoje kremplje. To hudičevo delo opisuje Tertullianus zelo plastično takole:

»foda ta od sile vztrajni sovražnik nikdar ne da miru svoji zlobi. Takrat najbolj zbesni, ko začuti, da je človek popolnoma osvobojen; tunc plurimum accenditur, dum extinguatur. Kajpada, on mora žalovati in stokati, da je z odpuščanjem grehov toliko smrtnih del v človeku porušenih, toliko prejšnjih vzrokov za pogubljenje izbranih. Boli ga, da bo njega in njegove angele Kristusov hlapec, tisti grešnik, sodil. Zato zalezuje, napada, oblega, če bi mogel ali s kakšno meseno poželjivostjo udariti oči ali s posvetnimi vabami omrežiti duha ali s strahom pred zemeljsko oblastjo izprevrniti vero ali z narobe nauki obrniti z varnega pota: ne onemaga ne s spotikami ne s skušnjavami.«⁸

Besed, ki menim, da merijo na pihanje v hudiča, nisem prevedel. Res je, same po sebi bi se dale umeti na splošno, da namreč krst »ugasi« hudobca in njegovo moč nad krščencem. Pa to je nekam medlo in vrhtega podoba »accenditur — extinguatur« vendarle nenavadna, četudi Tertullianus za metafore ni z lepa v zadregi. Podobo je prenesel od plamena, ki više švigne, ko ga upihneš. Najbolj preprosta razlaga je ta, da je ta podoba pisatelju prišla na misel ob spominu na simbolično dejanje katehumena, ko pri odpovedi pihne v hudiča, ga tako »ugasi«. Vprav to pihanje pa hkratu posebno »vžge« hudiča, da začne besneti, žalovati, stokati, ker je njegov suženj dosegel svobodo, ker so izbrisani »pravni naslovi« (tituli), ki je menil, da je z njimi človek za vedno zapadel pogubljenju, ker bo prav ta grešnik, sedaj Kristusov hlapec, sodnik njemu in njegovim angelom; to pihanje ga »vžge«, da začne krščeneza zalezovati, napadati, oblegati, mu metati spotike pod noge in vzbujati skušnjave.

Besede, ki jih prej nisem prevedel, slovenim takole: »Takrat najbolj zbesni, ko začuti, da je človek popolnoma osvobojen; takrat se najhuje vžge, ko se⁹ ugasi.«

⁸ De paenit. 7, 7—9.

⁹ V slovenščini bolje aktivno: »...ko ga (krščeneza) ugasi.« — Zelo medlo je besede ponemčil K. A. Kellner: »...dann wird er am heftigsten erregt, wenn seine Macht ausgelöscht ist« (Tertullians Ausgewählte Schriften

Pihanje v hudiča ob odpovedi pri krstu bi za Afriko ne presenečalo. Tertullianus je napisal knjižico *De paenitentia* med l. 200 in 206¹⁰. Nekako 15 let kasneje je najbrž¹¹ omenil ta obred rimski Hippolytos v cerkvenem redu, ki ga je sestavil, ko je l. 217 po izvolitvi Kallista za papeža stopil na čelo svoje »cerkve«. Afriška cerkev pa je živahno občevala z rimsko.

IMENOVANJE HRENA ZA KANONIKA L. 1588.

(*Thomae Hren ad canonicatum Labacensem promotio a. 1588.*)

Dr. Josip Turk.

Summarium. — Quattuor documenta Thomae Hren promotionem ad canonicatum Labacensem spectantia hic publicantur: 1. Dicti Thomae libellus supplicis ad archiducem Carolum (a. 1588). — 2. Archiducis Caroli litterae d. 9. Maii 1588 ad Joannem Tavčar, episcopum Labacensem, datae de indole et dignitate Thomae sciscitantes. — 3. Joannis episcopi responsum — canonicatum, quem Thomas Hren desiderat, non esse vacantem, alium tamen canonicatum, a P. Trubar olim occupatum, liberum esse atque ab Archiduce Thomae, iuveni probo ac honesto, conferri posse. — 4. Archidux Carolus d. 24. Jul. 1588 canonicatum Labacensem vacantem Thomae Hren confert.

V ljubljanskem kapiteljskem arhivu se hranijo štirje dokumenti, ki se nanašajo na imenovanje Hrena za kanonika ljubljanskega stolnega kapitlja. Na dva izmed teh je svoj čas opozoril že Radics¹ v obliki čisto kratkih regestov; bliže pa nas z njima ni seznanil.

Hren še ni bil duhovnik, ko je že zaprosil za kanonikat pri ljubljanski stolnici s prošnjo, naslovljeno na avstrijskega nadvojvoda Karla, ki je kot deželni gospod imel patronatno pravico podeljevati ljubljanske kanonikate. Kdaj je Hren prošnjo sestavil, ni čisto natančno razvidno. V arhivu (fasc. 109, 7) je ohranjen papirnat list navadne pisarniške velikosti, ki je že blizu nevarnosti, da razpade. Popisan je na eni strani in še

I [Kempten & München 1912] 238 f.). Krepko jih je pofrancozil P. de Labriolle: »...c'est lorsqu'on l'éteint qu'il s'enflamme davantage« (Tertullien, *De paenitentia*, *De pudicitia* [Paris 1906] 35).

¹⁰ P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*² (Paris 1924) tableau No. 3. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur II*² (Freiburg i. B. 1914) 417 je za l. 203.

¹¹ Dölger, op. cit. 21—24.

¹ Mittheil. des hist. Ver. f. Krain 1861, 73.

tu le do polovice. Besedilo nam v Hrenovi lastnoročni pisavi predstavlja popravljeni koncept njegove prošnje za kanonikat (št. 1). Datuma nima. Na zunanji strani je Hren lastnoročno označil dokument z besedami: »Copia supplicis libelli ad Sere-nissimum Carolum pro canonicatu 1588«. V besedilu samem se prosilec z imenom nikjer ne navaja. Izvemo samo to, da je bil sin ljubljanskega meščana. Zato je škof Buchheim, ki je točno pregledoval akte kapiteljskega arhiva, pripisal na hrbtu k besedi »canonicatu«: »Jac. Eridii, vic. in Aich,« na koncu pa označil prosilca s »Th. Crön« in uspeh njegove prošnje za Eridijev kanonikat z besedami: »sed non obtinuit.«

Iz teksta je razvidno, da je Hren vložil svojo prošnjo po smrti župnika v Dobu in po odhodu ljubljanskega kanonika Jakoba Eridija iz Ljubljane na to kapiteljsko župnijo v lastnosti dušnopastirskega naslednika pokojnega župnika. Zakaj je kanonik Eridij šel na to mesto? Možno je pomanjkanje duhovnikov ali pa pomanjkanje dohodkov ljubljanskega stolnega kapitlja, ki je po poročilu škofa Tavčarja iz naslednjega leta² prav težko izhajal. Dalje izvemo, da je bil Hren tedaj diakon in blizu ordinacije za presbiterja. Da je kanonik Eridij iz Ljubljane odšel na deželo, je Hren zvedel najbrž po svojih sorodnikih, ki so bivali v Ljubljani; kajti Tomaž Hren je tedaj v Gradcu študiral teologijo. Motil pa se je, ko je mislil, da je po Eridijevem odhodu iz Ljubljane njegov kanonikat že prost.

V tej zmoti se priporoča nadvojvodu Karlu za Eridijev kanonikat. Svojo prošnjo podpira z dvema razlogoma. Prvi se nanaša na njegovo osebno sposobnost in vrednost, ko naglaša, da je že prejel dva višja redova, red mašništva pa da bo v kratkem prejel in da si je pridobil znanje, ki za odlično duhovsko službo ni čisto neprimerno. Drugi razlog pa je čisto zunanji, češ, da je sin ljubljanskega meščana in da imajo Ljubljančani, kakor se sodi, pri podelitvi kanonikatov neko prednost pred zunanjimi prosilci. V njem se čisto jasno izraža Hrenova meščanska zavest; naziranje, ki se nanj sklicuje, pa nima nobene cerkveno-pravne podlage. Končno podpira svojo prošnjo z obljubo, da bo deloval v korist Cerkve in domovine v toliki meri, da se Karlu uslišanja njegove prošnje ne bo treba nikdar

² V poročilu za Rim 27. okt. 1589, v vatik. arhivu (arch. Concil. Visit. Labacen. fol. 106—108).

kesati. Obljube se nanašajo na bodočnost. Zgodovina, ki gleda in sodi preteklost, mora priznati, da je Hren zares ostal zvest svoji obljubi in jo izpolnil z velikimi zaslugami za Cerkev in domovino.

Da je nadvojvoda Karel Hrenovo prošnjo dobil v roke, nam priča njegovo pismo (št. 2), ki ga je 9. maja 1588 poslal ljubljanskemu škofu Janezu Tavčarju s priloženo Hrenovo prošnjo. V arhivu (fasc. 109, 7) se hrani prepis tega pisma, ki je po zunanosti podoben konceptu Hrenove prošnje. Pozneje ga je Hren sam imel v roki in ga je na zunanji strani lastnoročno označil z besedami: »Beuölchs Copi propter canonicatum ex Laxenburg pro informatione ad episcopum Labacensem.« Iz njega je razvidno, da je nadvojvoda upošteval Hrenovo meščansko poreklo, se zanesel na njegovo poročilo, da je Eridijev kanonikat prost, in želel od škofa Tavčarja dobiti informacije le o sposobnosti in vrednosti Hrenove osebe, češ, da ga škof Tavčar pozna pač bolje od vseh drugih.

Nadvojvodu je Tavčar odgovoril s pismom (št. 3), katerega prepis v kapitelskem arhivu (fasc. 109, 7) nima datuma; tudi kraj ni naznačen. Vendar je posredno razvidno, da ga je moral pisati v Gradcu, kjer je Tavčar opravljal službo vladnega namestnika. V pismu omenja »tukajšnjo univerzo«, na kateri je Hren študiral teologijo. Ta pa ne more biti druga kot jezuitska univerza v Gradcu. Tudi na hrbtu tega prepisa je pozneje Hren lastnoročno označil njegovo vsebino z besedami: »Copi Herrn Joannis Bischouen von Laybach mein Thomae Chrönnns diaconi petition pro canonicatu Labacensi betreffend.« Z drugim pismom je pozneje še pripisal: »Memoriale Dei. Laurentius memoria Dei. Qui secundum propositum vocati sunt sancti.«

Tavčar odgovarja, da je Eridijev kanonikat še vedno zaseden, čeprav se je Eridij podal na kapitelsko župnijo Dob, češ, da zaradi tega kanoniki še niso dolžni odpovedati se svojemu kanonikatu. V tem pogledu primerja ljubljanske kanonikate z navadnimi beneficiji brez dušnega pastirstva. Zato se kanonik Eridij, ki se svojemu kanonikatu ni odpovedal, kakor vsak drug kanonik v njegovem položaju, vedno lahko povrne k stolnici nazaj. V pravnem pogledu se sklicuje na navado, ki so se je kanoniki držali izza ustanovitve ljubljanskega kapitlja. Hrenov naslednik škof Buchheim je ob robu te pripombe dvakrat zapisal: NB. Ker si je torej tudi kanonik Eridij pridržal

pravico, da se zopet povrne k stolnici, nadvojvoda tega zasedenega mesta ne more Hrenu podeliti.

Vendar je škof Tavčar želel ustreči nadvojvodu in Hrenu. To dokazuje, da je Hrena dobro poznal in ga tudi zelo cenil. Daje mu spričevalo velike sposobnosti, poštenosti in vrednosti in namiguje, odkod ga tako dobro pozna. Imel ga je kot dijaka ljubljanske škofije nekaj časa pri sebi za gojenca, potem pa ga je poslal na graško univerzo študirat dobro začete teološke nauke. Zdi se, da ga je po kronologiji Hrenovih postojank moral imeti škof Tavčar pri sebi kot gojenca le v Gradcu l. 1586; možno je, da se na pravkar ustanovljeni graški univerzi še niso vse stvari do kraja uredile in da ga je prav zaradi tega imel nekaj časa pri sebi. Pa bodi že karkoli, Tavčar ve, da je Hren sedaj na koncu svojih studij, in upa, da mu bo v škofiji lahko veliko koristil, zlasti tam, kjer je nastala bolestna praznota. Nadvojvodu predlaga, naj mu podeli kanonikat, ki ga je svoj čas imel poznejši predikant nesrečnega spomina Primož Trubar († 1586), pa je po njegovem odpadu do sedaj ostal prazen.

Nadvojvoda Karel je to tudi storil. Dne 24. julija 1588 je izdal pergamentno pismo (št. 4), naslovljeno na ljubljanskega škofa, v katerem podeljuje Tomažu Hrenu tisti ljubljanski kanonikat, ki je ostal »ob ultimi illius possessoris degenerationem Primi Truberi Apostatae ad praesens« prazen. Na hrbet tega dokumenta (fasc. 6, 8), ki danes nima več privešenega pečata, je Hren pozneje lastnoročno zapisal: »Praesentatio et collatio Serenissimi Archididucis Caroli, benefactoris benignissimi piae memoriae, ad canonicatum Primi Truberi infaustae memoriae apostatae in cathedrali ecclesia Labacensi impie desertum Thomae Chrönn diacono facta. Die 24. Julii anno 1588.«

Iz vsega tega je jasno še nekaj drugega. V literaturi o Hrenu se večkrat čita³, da je bil Hren najprej župnik v Sekovi. Za to nimamo prav nobenega dokaza. Zgodovinarji so v tem pogledu slepo sledili Valvasorju⁴. Valvasor pa je, kot se zdi, zamenjal Hrenovo posvetitev s službo. Resnica je namreč le ta, da je bil v duhovnika posvečen v Sekovi. Posvetil ga je s Tavčarjevim dovoljenjem sekovski škof Brenner.

³ Mittheil. des hist. Ver. f. Krain 1852, 35; 1854, 42; 1858, 13; Argo 1894, 141; Glaser, Zgod. slov. slovstva I (1894) 147.

⁴ Die Ehre des Herzogthums Krain VIII, 668.

Dokumenti.

Št. 1.

1588. Tomaž Hren prosi nadvojvoda Karla za kanonikat pri ljubljanski stolnici.

Ihs

Serenissime ac illustrissime princeps.

Postquam non ita pridem reverendo parochio Aichensi in Carnia fatis erepto eique^a clarissimo domino Jacobo Erydio canonico et ecclesiaste Labacensi suffecto canonicatus eiusdem per Serenissimam Celsitudinem Vestram alteri conferendus uacet, ego uero animo divinis^b admoto susceptisque sacris ordinibus ipsi iam limini presbyteratus insistens^c in studiis non modo non indignos^d penitus sacerdotali eminentia^e / dicam absque ostentatione / profectus fecerim, sed et^f ciuis Labacensis / quibus ad canonicatus^g loci illius euadendi prae externis praerogatiuam aliquam esse censetur^h / filius sim, quocirca Serenissimae Celsitudini Vestrae pro canonicatu antedicto humillime supplico, eumⁱ me futurum deditissime offerens, in quem ob nauatam et Ecclesiae^k et patriae pariter dulcissimae salutarem operam nunquam collati beneficii Serenissimam Celsitudinem Vestram poeniteat. Christus optimus maximus Serenissimam Celsitudinem Vestram eiusceque coniugem sobolemque augustissimam gloriae et immortalitati, quam sibi propriam uendicat, aeternum conseruet. Cuius^l benignitatis et clementiae pedibus supplex me aduoluo.

Št. 2.

1588, 9. maja. Laxenburg. Nadvojvoda Karel prosi ljublj. škofa Janeza Tavčarja za informacije o Hrenu.

Carl von Gottes gnaden Erzherzog zu osterreich, Herzog zu Burgund, Graue zu Tyrol.

Erwürdiger, lieber, andechtiger. Waßmassen vnns Thomas Chrön von Laybach pürttig wegen seines schierist durch Priester Jacobum Exidia (!) Thuembherrn alda zu Laybach verledigten Canonicatsverleichung gehorsambist angelangt vnd gebetten, werdet Ir ab eingeschlossner seiner diemietigisten Supplication mherers Inhalts zuuernemben haben. Wan Euch dan sonders Zweifels nit allain die Person, sonnder auch derselben qualitet, Thuen vnd lassen vor andern bekhannt, demnach so ist hiemit vnnser genediger beuelch,

^a preotno et (in locum eius), nato inque locum (eius), nato eique domino

^b preotno sacris

^c pre. insistens non modo

^d pre. indignos sacerdotali

^e eminentia profectus

^f et Labacensis

^g canonicatus euadendi

^h creditur

ⁱ talem

^k patriae

^l Cuius me

das Ir vnns hierÿber Ewern fürderlichen bericht vnd rädliches guetbedunckhen erthailen vnd zuekhomben lassen, damit wir Euch dan vonder wollgenaigt. Geben zu Laxenburg, den neindten May A^o achtundachzig. An herrn Bischouen zu Laybach.

Št. 3.

1588. *Ljubljanski škof Janez Tavčar odgovarja nadvojvodu Karlu na pismo z dne 9. maja 1588.*

Durchleuchtigster Erzherzog, gister Herr vnd Landtsfürst.

Auf E. F. D. an mich vom 9. May nädsthin zu Laxenburg gegebenen gisten beuelich derselben, mein ber Thomae Chrön Diaconi gehorsamistes anlangen die vacirende Priester Jacoben Eridii Canoniciatstel bericht vnd rätliches guettbedunckhen zuekhumben zulassen, füege Eur Für. Dur. Ich hiemit gehorsamblich zuberichten, das obwol der gemelte Herr Jacob Eridius sich auf die Pfar Aich dem Capitl alda zu Laybach gehörig alberaith gezogen, so sein die Cannonici doch Ire Canoniciat sowenig als etwo ein gemains simplex beneficium, so kein seelsorg an sich tregt, zuuerlassen oder zu resigniren ex consuetudine nit schuldig, sonder steht Innen all- vnd Ir Lebzeit beuor wider ad residentiam canonicatus sich zubegeben. Weillen dan mhergedachter Herr Jacob Ime sollichen regressum vorbehalten vnd solliches von der Foundation hero also obseruiert, so mag dem supplicanten dise vnuacirende vnd ersezte stel nit verlihen werden. Damit aber sein gehorsamistes anlangen nit ohne Frucht abgehe, in ansehen das Er ainer gar gnuegsamem vnd in vill andern wünschenden geschiklikhait, auch sonnst erbarn vnd ruebigen wandls ist, dene Ich auch als meines Bisthumbs vnd districts studiosum ein Zeithero bey mir als ein alumnum gehalten, hinfüran aber auf E. F. D. Vniuersitet vnd Collegio alhie den wolangefangnen Theologicis studiis desto füeglicher abzuwarten, verlegen will, so mögen E. F. D. des Primusen Trubers Luterischen Predicantens vnsäliger gedächtnus abgeledigte Canoniciat, welliches bisshero vnersezt verbliben, g.ist Ime eruolgen lassen. Vnd wil hiemit E. F. D. Ich nichts fürgeschriben, sonder nur auf derselben gisten beuelich gehorsamb- und rätlich bericht, vndero mich vnderthänigklich zu Landsfürstlichen gnaden beuolhen haben.

Št. 4.

1588, 24. julija. *Gradec. Nadvojvoda Karel podeli Tomažu Hrenu kanonikat Primoža Trubarja.*

Carolus Dei gratia archidux Austriae, dux Burgundiae, Styriae, Carinthiae, Carniolae ac Wirtembergae ec. comes Tyrolis et Goritiae etc. Venerabili deuoto nobis dilecto Joanni episcopo Labacensi et consiliario nostro intimo eiusue in spiritualibus vicario seu officiali generali, aut illi uel illis, ad quem uel ad quos ius inuestiendi ad infrascriptum canonicatum pertinet, salutem, gratiam nostram et omne bonum. Cum canonicatus in Ecclesia Vestra cathedrali dictae nostrae civitatis Labacensis ob ultimi illius possessoris degeneratio-

nem, Primi Truberi Apostatae, ad praesens uacet, Nos uolentes illi rursus de alio idoneo canonico prospectum esse, pro iure patronatus nobis tanquam duci Carniolae competente, praesentandum uobis duximus honestum deuotum nobis dilectum Thomam Chrönn, quem admodum eum hisce nostris literis in Dei nomine praesentamus et pro sufficienter praesentato haberi uolumus, dummodo habilis et idoneus repertus fuerit, vos gratiose requirentes, ut dictum Thomam Chrönn de memorato canonicatu inuestiatis et canonice ut moris est instituatis dando illi omnem possessionem realem cum fructuum et emolumentorum omnium perceptione. In contrarium facientibus non obstantibus quibuscunque. Harum testimonio literarum, manu nostra subscriptione et sigilli nostri appensione munitarum. Datae in civitate nostra Graz vigesima quarta die Iulii anno millesimo quingentesimo octuagesimo octauo.

Carolus

Wolfg. Schranz.

MAGIJA PRIMITIVNIH NARODOV.

(De Magia primitivorum.)

Dr. Lambert Ehrlich

Summarium. — Theorias evolutionismi, quae originem religionis ex primitiva magia deducunt, optime refellit methodus historica primitivae culturae. — I. Ex conceptu magiae iam patet eam esse areligiosam, irrationalem et amorem; proinde praecise sub hoc triplici aspectu distinguitur a religione. Magia latissime diffusa influxum nefastum in plurimos populos exercebat, praesertim illa, quae — II. innixa mythologiae astrali superiori aequiparabat patrem generis humani vel soli vel lunae eidemque tribuebat vires quasi-divinas, quibus modo analogo quo sol vel luna in cosmogoniam et anthropogoniam influxum exercuisset. — III. Magia solaris praecise in eo est, ut homo symbolice imitetur actiones fictas patris generis humani, quem mythi dicunt per profusionem seminis et coitum vegetationem in natura, multiplicationem animalium et sanitatem sibi longamque vitam acquisisse. Persuasio de effectu talis foecundationis inde oritur, quod mythologia astralis major relationem matrimonialem inter »dominum« solem et »dominam« terram statuit. Plurima afferuntur ex ethnologia exempla ad rem illustrandam.

Med teorijami, ki razlagajo izvor verstev psihološko-evolucionistično, je dapes magizem ali magični preanimizem najbolj razširjen. Zadostujejo imena: Frazer, Hopkins, Marett, Hortland (Angleži); Beth, Preuss, Vierkandt, Gtto, Wobbermin (Nemci); Durkheim, Hubert, Mauss, Lévy-Bruhl (Francozi); Söderblom (Šved), ki vsi zagovarjajo časovno prednost magije pred religijo in razvoj religije iz magije¹.

¹ Cfr. W. Schmidt, Ursprung und Werden der Religion (Münster 1930), 114 ssq.

Eni trdijo: V začetku je bil človek v »predlogičnem« stanju; vodili so ga slepi goni ali iracionalna čuvstva (Preuss imenuje to stanje »Urdummheit«). Ko se je polagoma prerinil do neke zavesti, si je skušal razlagati vnanje dogodke tako, da je imel njih povzročitelje (solnce, grom itd.) za osebnosti, ki delujejo kakor on sam, in je skušal nanje vplivati z zakletvami in obredi (intelektualistična smer). — Drugi spet: Človek je začutil v sebi neko silo volje, ki jo je vzmetal na zunaj s simboličnimi kretinjami in reki, ter si domišljal, da s tem povzroča dež, porast narave (individualno-emocionalna smer). — Tretji pa: Magična sila, ki jo človek čuti v svoji močni volji in s katero skuša obvladati potek zunanjih dogodkov, je sugestivna sila, ki izhaja iz kolektivnih nastopov, iz množice (socialno-emocionalna smer).

Vsi soglašajo v razlagi postanka religije, češ: povzročitelje izrednih pojavov (solnce, luna, grom, vulkane itd.) je človek polagoma imel za nositelje podobne magične sile, kakor jo je sam imel, in gledal v njih osebnosti podobne sebi. Toda, ker teh fenomenov ni mogel s svojo lastno silo obvladati, je začel iskati s temi nositelji močnejših magičnih stikov in jih začel klicati na pomoč: s tem je stopila religija na plan.

Kritično preizkušnjo teorije magizma nam more nuditi le etnološka analiza magije (in religije), ki se opira na kulturno-historično metodo.

Jasen nam mora biti pa predvsem pojem magije, kakor se nam prikazuje v življenju primitivnih narodov.

I. POJEM MAGIJE².

Treba je ločiti med *p r a v o* in *n a v i d e z n o* magijo.

Navidezna magija n. pr. je skušala spreminjati razne rude v zlato (alkimija); ali pa nekateri verniki mislijo z izvestnimi formularji molitev (večkratna točna ponovitev kake molitve, »Kolomonov žegen« itd.) prisiliti božanstvo, da jih usliši, uverjeni so pa, da je božanstvo samo določilo to molitev.

Prava magija hoče biti umetnost, ki daje človeku izvenaravno tajno moč, s katero človek neodvisno od božanstva nezmotno in brezhibno povzroča učinke, ki očitno presegajo vsa uporabljena sredstva.

² Cfr. Fréd. Bouvier, *Magie et magisme*. Semaine d'Ethnologie religieuse, 1912 (Louvain) 129.

Magija je po svojem bistvu: a) *arreligiozna*, ker hoče delovati brez božanstva ali tudi proti njemu; njeno geslo je: *eritis sicut dii*; b) *iracionalna*, ker izvira iz bolestne radovednosti, ki hoče vse vedeti, in iz strastne želje, ki hoče nedovsino od višjih bitij vse dogajanje v naravi obvladati. Ta strast goni človeka, da vsled pomanjkljivega empiričnega znanja napak aplikira logična načela vzročnosti in pripisuje brezpomembnim dogodkom ali rekom magično vzročnost, ki naj ustvarja zaželeno učinke. Ni pa magična miselnost predlogična, kot bi vzrokov sploh ne iskala; išče jih le v napačni smeri³. Zavajata jo pa strast in čuvstvo do napačnega sklepanja. Prava magija je c) *amoralna*, ker skuša doseči svoj cilj brez ozira na kakršnekoli moralne kriterije.

Navedene oznake ločijo na celi črti magijo od religije. Ta se opira na umsko spoznavanje Najvišjega bitja kot zadnjega vzroka vsega; zato se podreja Bogu in ga prosi pomoči. Magija ne pozna ponižne molitve, ampak slepo zaupa v svoje praktike, »*le tout est de savoir*«, znati je treba; zato je ohola. — Vera ima za predmet svojega kulta vedno osebnostna višja bitja, magija hoče usužnjiti višje sile, brez ozira na to, ali so osebne ali brezosebne, duhovne ali fizične. Religija prepušča uspeh svojega posredovanja volji višjega bitja, ki je hkrati tudi moralni zakonodajec; zato ne sme kršiti njegovih moralnih zakonov; magija hoče utešiti svojo strast brez ozira na moralne zakone.

Ista razlika je med magičnim in verskim obredom. Salomon Reinach, Hubert in Mauss, zagovorniki magizma, neznanstveno mešajo oba, ker naj v obeh, v zakramentih kakor v magičnih obredih, deluje tajna nadčloveška moč, v obeh naj izhaja učinek *ex opere operato*. Toda videz enakega zunanjega ustroja jih zavaja v zmoto. Saj je zakramentu bistveno, da je vnanje znamenje Kristus določil in da je Bog glavni činitelj milosti, podeljene po zakramentu, magični obred pa hoče biti sam po sebi zadostni, tvorni vzrok učinka. Zakrament pospešuje moralno svetost človeka, magija naj da zgolj uspeh.

Magija se je v raznih oblikah silno razširila med narodi in je imela zelo kvaren vpliv na njih življenje. Dosledno je izpodrivala religijo in moralo. Zakrivil je ni umski, ampak moralen defekt (strast, pohlep) in afektivna sugestija ter ritualna tra-

³ Cfr. Lindworsky, *Das kausale Denken und die Primitiven*. Semaine d'Ethnologie religieuse IV (Paris 1926) 61.

dicija. Spoznanje resničnega dogajanja v naravi in njega pravih vzrokov ter brezuspešnosti magičnih obredov bo primitivne narode polagoma odtegnilo magiji.

Glavni namen magije je telesno zdravje, dolgo življenje, posmrtnost, plodnost ljudi, živali in narave. Ta svoj namen hoče magija doseči s tem, da radi pomanjkljivega empiričnega znanja in naivne lahkovernosti pričakuje zaželene učinke od nezadostnih vzrokov. Njeno splošno načelo je: Če — točno ali vsaj deloma — simbolično posnemam zaželene pojave ali udeleževanja in zunanost njih povzročiteljev, ustvarjam že učinke same. Prva (točno posnemanje) je analogna, druga (delno posnemanje) je simpatetična magija. V bistvu je načelo isto.

Dokler se magija ozira zgolj na posnemanje vnanjih, vidnih dogodkov, je enostavna in preprosta. Tako skušajo posnemati brazilski Indijanci v svojih plesih divjačino⁴ in severnoameriški Sioux s plesom v bivolskih kožah bivolet⁵, da jih na lovu obvladajo. Pueblo-Indijanci so s posebnimi pipami puhali dim in tako simbolično proizvajali oblake in z brnjljami simbolizirali nevihto. Zuni si skušajo zagotoviti lovski uspeh z ilovnatimi živalskimi figurami, v katerih tičijo puščice⁶. Tudi Čukči in Eskimi vršijo enako magijo. V Braziliji Indijanci (Karaibi) pijejo v vodi ptičje oči. Prazgodovinska umetnost je vsaj deloma magična. Dostop do slik v votlinah je težaven in slike so skrite v zadnjih predelih na takih mestih, da jih človek le leže ali v zelo nerodni poziciji lahko gleda. Mnogo naslikanih živali ima puščice v telesu; živalske figure iz kamna ali ilovice so preluknjane⁷. — Očividno je tu magična miselnost delovala, kakor jo še danes opažamo med primitivnimi narodi: slika ali figura živali naj da moč nad živaljo samo.

II. ASTRALNA MITOLOGIJA, GLAVNI VIR MAGIJE PRIMITIVNIH KULTUR.

Bolj komplicirana in kvarna postane magija, če se opira na višjo astralno mitologijo, ki pripisuje na eni strani solncu in luni božanske sile, s katerim vplivata na anorganski in organski svet,

⁴ Koch-Grünberg, *Zwei Jahre unter den Indianern*. Stuttgart 1921.

⁵ Buschan, *Illustr. Völkerkunde I* (1922) 123.

⁶ Buschan o. c. 152.

⁷ Bégouën, *La magie aux temps préhistoriques* (1924) 422.

na drugi strani pa istoveti z njima prvega človeka, praočeta, tako, da tudi on razpolaga z onimi umišljenimi silami in se vrine na mesto Najvišjega bitja. Magija se polasti teh zmot astralne mitologije in si domišlja, da z dramatičnim obnavljanjem astralno-mitoloških dejanj praočetovih znova obuja božansko silo praočetovo in s tem ob vsakem času obvladuje dogajanja v naravi in človeškem življenju. Razni kulturni krogi so izgradili posebne sisteme astralno-mitološke magije.

Da moremo vez magije z astralno mitologijo točno analizirati in ugotoviti, je treba poznati mitologijo primitivnih narodov, predvsem astralno.

Mitologija je dvojna, nižja in višja.

1. Nižja mitologija.

Nižja mitologija je poizkus primitivnega človeka, da tolmači pojave in dogodke v naravi. Radi pomanjkljivega empiričnega znanja si razlaga pojave naivno kakor otrok. Če bog Kari vali kamenje po nebesnem svodu, tedaj grmi, pravijo Semang na Malaki. Južno polarno luč razlagajo avstralski zamorci za požar, ki ga zaneti Mungangana na nebu. V vulkanih, ki izmetavajo ogenj, sedijo kovači; ostro izoblikovani skalni vrhovi so okameneli lovci itd. Vsekako izpričuje ta mitologija človekov nagon, da povsod in za vse išče vzroke. Predvsem se je bavila mitologija z astralnimi pojavi solнца in lune, nekoliko tudi z drugimi zvezdami (n. pr. Orionom, Venero i. dr.).

Tako gleda solarna mitologija⁸ v dnevno vzhajajočem solncu mladostnega junaka, polnega življenja in lepote, ali junaka, ki preganja temo, ozir. demone teme, ali lovca, ki sledi zvezdam in jih požre ali ki ob robu zemlje pada pošastim v žrelo in se spet dvigne k novemu življenju itd. Pa tudi v živalski obliki slikajo narodi solnce. Solnce je orel, sokol, lev, konj. Kot žareča krogla se dviga solnce iz morja ali od zemlje in se spet vanjo pogrezne. Premikanje solнца proti severu ali jugu, solnčni žarki, solnčni mrk, pojevanje solnčne toplote, so motivi za mitološko snovanje.

Toda solarni motiv nima posebne vloge v mitologiji, ker je ves potek solarne dogajanja preprost in vedno isti, posebno

⁸ Cfr. P. Ehrenreich, *Die allgemeine Mythologie* (Leipzig 1910) 111 ss.

v tropičnih deželah⁹. Nadalje primitivni narodi niso polagali posebne važnosti na svetlobo in toploto, ki po našem gledanju spadata k bistvu solnca; v naivni nevednosti so svetlobo in toploto celo pripisovali drugim vzrokom: solnce je n. pr. operjena žoga (radi žarkov), Pima-Indijanci ga imajo celo za ledeno tvorbo, luč in toplota sta šele pozneje prišla v solnce.

Šele odnos solnca do lune in drugih zvezd daje več motivov za mitologijo. Solnce požre, mori, kuha ali stopi luno, ali je njen soprog ali njena žena.

Veliko važnejšo vlogo ima v mitologiji luna. Luna namreč neprestano potuje in se menjava. Kot ščip premeri ponoči ves nebesni svod od vzhoda do zahoda, kot prvi krajec in polmesec se nagiba ob večerih in ponoči zahodnemu horicontu. Toda zdi se, da se pomika tudi od zahoda proti vzhodu, ker stoji naraščajoča luna vsak večer višje na nebu, dokler končno ne vzide zvečer na vzhodu izza horiconta. Nadalje se luna vedno menja, zdaj je temna, zdaj svetla, zdaj narašča, zdaj pojema.

Za vse te pojave išče primitivni človek svojih razlag in primer. Kot človeška osebnost mu je luna junak, pastir, lovec, gologlavec, žena solnca, mlada devica, stara žena, čarovnica. Kot žival mu je orel, vrana, mrjasec (radi ščetin in čekanov), govedo, kozel, jelen (radi rogov), jež, zajec, medved (ker pridejo iz zemlje ali brloga), tigar, jaguar (ker menjata dlako), kača (ker menja kožo), pajek (ker prede iz sebe mrežo, kakor temna luna preprede vso svetlo luno), labod, gos, raca, vrana (radi vratu), riba, kuškar, jegulja (radi podobnosti z luninimi krajci). Na oceanskih otokih je svetla luna bela svinja, bela žena, bel petelin, temna luna pa temnorjava svinja, vrana, pes¹⁰. Kot stvar je luna žoga, srp, srpast meč, lok, nož, kost, rebra, kamen (pojemajoča luna), zob, lobanja (temna luna), glava (ščip), čaša, ki se napolnjuje z vodo in se spet izpraznjuje, kotlič, čevelj, kolo, podkev, glavnik, ladjica, bumerang, školjka, košara itd.

Lunine faze in spremembe so dale pobudo za neštete mitične razlage. Naraščanje in pojemanje lune je porod junaka, ki nasilno predre iz materinega telesa ali iz lupine. Luna je junak, ki se razkroji, razpade, raztrga, ali ki ima pege na obrazu, kože po telesu. Zadnji lunin krajec je zakrivljen meč, s katerim je bil obglavljen narodni junak. Mlaj ali temna luna je junak,

⁹ P. Ehrenreich, o. c. 110; G. Peckel, *Das Zweigeschlechterwesen*. *Anthropos* 1929, 1016.

¹⁰ Cfr. G. Peckel, *Anthropos* 1929, 1018.

ki zbeži v daljno deželo itd. Svetla in temna luna se predstavlja kot junak svetlobe in demon teme ali kot dva sovražna si brata. Bajke o boju z zmaji in o večglavih zmajih in junakih, katerim glave znova zrastejo, so lunarno-mitološke.

Odnos lune do solнца se slika kot ljubimsko razmerje, kot zgodba ljubimcev z begom, zasledovanjem, ločitvijo, svidenjem, odgrnjenjem zakritega obraza. Vsi narodi sveta, primitivni in višje kulturni, so prinesli nove snovi in nove oblike za lunarno mitologijo. O lunarno-mitološkem značaju omenjenih simbolov in mitov, so si danes vsi etnologi na jasnem.

Mitologija, katero smo doslej obravnavali, je tako zvana nižja astralna mitologija, ki nam predstavlja primitivni svetovni nazor, kakršnega si naivni človek ustvarja za razlago naravnih, zlasti nebesnih pojavov. Predvsem poosebuje vnanje dogodke in ponazaruje neposredne čutne vtise. Ta mitologija je profanega značaja in se ne vmešava v verstvo.

2. Višja astralna mitologija.

Ta je povzročila pravi verski preobrat. Kult Najvišjega bitja se je pod njenim vplivom umaknil kultu človeka v obliki praočeta in prednikov.

Višja astralna mitologija gleda v solncu in luni višje sile, ki vplivajo na postanek sveta, človeka, sploh življenja na zemlji. Polagoma je prešla v religiozno sfero in postala glavni vir politeizma, to pa po sledeči poti:

1. Človek je v tej mitologiji polagoma identificiral Najvišje bitje prakulture s solncem in luno.

2. Na drugi strani je identificiral solnce in luno s praočetom, in sicer prvo v totemistični, drugo v matriarhalni kulturi.

3. Prenesel je na praočeta umišljeni vpliv solнца in lune na postanek človeka in zemlje, na plodovitost in življenje na zemlji.

4. Tako je stopil lunarni ali solarni praoče v stik z Najvišjim bitjem prakulture in prevzel njegove božanske poteze in njegov kult; prav tako tudi drugi veliki predniki, njegovi potomci. Tako je nastal kult božanstvenih herojev-bogov.

Ad 1. Prakulturni narodi si predstavljajo, da prebiva Najvišje bitje nekje v nebesnih višavah, da usmerja poti zvezdam, da grmi, da daje svetlobo ... Alakaluf¹¹ pravijo, da je vsaka

¹¹ Na primere, ki sledijo, me je opozoril večinoma g. prof. dr. A. Gahs, kateremu izrekam tu toplo zahvalo.

zvezda del Najvišjega bitja; Jurak-Samojedi^{11a}, da sta sonce in luna njegove oči. Tako je Najvišje bitje že v neki nevarni zvezi s solncem in luno. — Pri rodovih Narrinyerri (Avstralija), Baining (Neupommern), Algonkin, Ainu^{11b} je sonce Najvišje bitje. Baining^{11c} pravijo, da je sonce postavilo prvi človeški par na zemljo in ga naučilo govoriti.

Ad 2. Praoče je že pri nekaterih prakulturnih narodih imel višje mesto pri Najvišjem bitju, navadno kot srednik, kulturni heros, ker ga je po njihovih mitih Najvišje bitje za to določilo; celo kot pomočnik Najvišjega bitja večkrat nastopa. Tem laže ga je istovetila fantazija primitivnih narodov s solncem in luno, ki je že nižja astralna mitologija oba personificirala. Tako pravijo Jamana (Ognjena zemlja), da je sonce živelo kot lovec na zemlji in kot takšen skrbelo za ljudi; to je praoče. Andamanci pravijo, da je prvi človek Tomo postal sonce^{11d}. Uitoto (Južna Amerika) menijo, da so prastarši potomci lune^{11d}, Juin^{11e} pravijo, da pomeni Daramulun »nogo na eni strani« in da je praoče (vsaj pri sosednjih plemenih).

V matriarhalni kulturi stopi na mesto praočeta pramati in se istoveti z luno, navadno s temno luno, ali z zemljo in podzemljem, ker se prvi lunin krajec pojavi na zahodu nizko nad zemljo, kot bi se dvigal iz zemlje ali podzemlja. Jakudn (Malaka) in Kubu (Sumatra) pravijo, da sedi pramati Nenek Bonko s praočetom v luni in prede^{11f}; to je pa na zahodu blizu podzemlja (prav zato, ker se dviga dozdevno prvi krajec iz zemlje). Nekateri rodovi Nove Guineje častijo pramater Bimbajo in pravijo, da je istovetna s polno luno; lunin srp je njena ladja. Sakaj (Malaka) pravijo, da praoče in pramati bivata na zahodu, v svetu mrtvih; praoče je pri nekaterih narodih vladar mrtvih. Marind (Nova Guineja) trdi^{11g}, da je pramati Sabra z mnogimi moškimi potomci prišla iz podzemlja (kakor lunin krajec iz

^{11a} A. Gahs, Kopf-, Schädel- u. Langknochenopfer bei den Rentier-völkern. Festschr. f. P. Wilh. Schmidt (1928) 240.

^{11b} A. Gahs, Religija prakulture. Bogosl. Smotra 1926, 169.

^{11c} P. Bley, Sagen der Baininger Südsee. Anthropos 1914, 196.

^{11d} Brown, The Andaman Islanders (1922) 195.

^{11d} A. Gahs, Religija prakulture. Bogosl. Smotra 1925, 221.

^{11e} L. Ehrlich, Origin of Australian Beliefs (1922) 68.

^{11f} P. Schebesta, Orang-Utan, Bei den Urwaldmenschen Malayas und Sumatras (1928) 199.

^{11g} P. Wirz, Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea (Hamburg 1922, 1925).

zemlje); praoče Gebe se pa je napotil na luno, njegove pike in lise so še zdaj na luni.

Poseben povod za identificiranje lune s praočetom so dale njene vedno se menjajoče faze, ker so narodi videli v njih primeren simbol človeškega življenja. Kakor mesec narašča do polne lune, potem pa polagoma pojema, »medli, šepa in se stara« ter popolnoma izgine, tako tudi človek zori v polno moško dobo, se stara, boleha, umira. V matriarhalni kulturi, ko ima pramati isto vlogo kot praoče, se praoče istoveti s svetlo, pramati s temno luno; ko pa pramati stopi v kulturi na mesto praočeta sploh, potem se pramati istoveti z luno sploh, kakor prej praoče.

Ad 3. Pod vplivom astralne mitologije si ustvarja človek naivno filozofijo o naravi. Vs a dogajanja v človeškem življenju, tako fizičnem kot duševnem, pa tudi v naravi si razlaga s tem, da jih pripisuje umišljenim vplivom ali solnca (ki baje spolno oploja zemljo in je neizčrpen vir življenja v naravi in vir vitalne, moške sile v človeku) ali lune (ki se vedno spreminja, raste, se razkraja, izginja in spet nastaja in zato vse zna in vse zm ore ter je pravir plodnosti v naravi in človeku). Solarno mitologijo je izoblikovala posebno ona kultura, ki jo nazivajo etnologi totemistično, lunarno pa predvsem matriarhalna. Ker so pa istočasno, kot že omenjeno, primitivni narodi istovetili luno in solnce s praočetom, oz. s pramaterjo, je prenesla totemistična kultura umišljene božanske lastnosti s o l n c a, matriarhalna kultura pa lastnosti l u n e na praočeta.

Umišljeno božansko delovanje solnca in lune, oziroma solarnega in lunarnega praočeta, se kaže v kozmogoniji, antropogoniji, razlagi početka vegetacije in v eshatologiji.

K o z m o g o n i j a. Solarna mitologija pravi, da so svet, nebo in zemlja nastali iz prajajca, ki se je razdelilo. Tako Viradjuri (v Avstraliji)^{11h}, zahodni Tibetanci. — Lunarna mitologija govori o neizmernem pramorju (simbol ščipa), na katerem se pojavi skala ali košček zemlje, ki jo prinese kdo iz morske globine in ki se na morski gladini polagoma razraste v zemljo (simbol temne lune, ki polagoma pregrne svetlo luno). Taki lunarni miti so razširjeni od srednje Azije preko vse severne Amerike.

^{11h} W. Schmidt, Ursprung der Gottesidee I (Münster i. W. 1912) 371.

Antropogonija. Solarna mitologija sanja o večnem, brezsmrtnem življenju človeka, ker je solnce simbol neizčrpne življenjske sile in svetlobe, zlasti v tropičnih deželah. Zato balzamirajo totemisti trupla rajnih in jih izpostavljajo na solncu, da se človek trajno ohrani. Morda je v idejni zvezi s to solarno mitologijo panteistični monizem, ki trdi, da se človek končno stopi z božanstvom. Tako je bramanizem učil, da se človeški atman razblini v božanskem bramanu. — Lunarna mitologija govori o večnem razvoju človeka, ki nastane iz smrti in razkroja. Kakor polna luna pojema, se razkraja in izgine, a spet znova nastaja, tako se praoče v zemlji razkraja, iz njegovega trupla (iz srca, jeter) pa raste ves človeški rod, kakor iz temne lune nastaja svetla luna. Ta lunarni motiv je izražen v mnogih pripovedkah o človeškem drevesu, ki priraste iz človeškega trupla in ima devet vej ali popkov. Prav ta številka je lunarnega značaja, kajti kaže na devet luninih faz. Lunarni motiv o drevesu človeškega rodu najdemo na ozemlju od Avstralije do severne Azije.

Pri iniciacijah plemena Juin v Avstraliji^{11j} se položi v pripravljen grob odrasel mož in na navidezni grob se vsadi drevo. Hipoma se pred začudenimi kandidati mož iz groba dvigne, kot bi vstal k novemu življenju. — Altajski Tataři pripovedujejo: ko je nebesni bog Tengere Kaira-kan pregnal prvega nepokornega človeka Kiši v podzemlje, je dal pognati iz zemlje drevo z devetimi vejami in pod vsako vejo je ustvaril po enega človeka; ti so postali praočetje deveterih človeških rodov^{11j}. — Jasno vez med Juin in Tataři tvori otok Nias v vzhodno-indijskem otočju, kjer najdemo mit, da je Najvišje bitje ustvarilo človeka, iz čigar srca je priraslo drevo z 9 popki, iz katerega izvirajo tisoči ljudi^{11k}.

Nekateri miti pripovedujejo, da je človek sam nastal. To je v duhu lunarne mitologije, ker se luna spreminja, nastaja, izginja. Tu prevzame vlogo Najvišjega bitja (Daramulun v Avstraliji, Tsuigoab pri Hotentotih sta Najvišje bitje in lunarni praoče obenem: ranjena na nogi!)^{11l}. Lunarni mitološki

^{11j} W. Horwitt, *Native Tribes of S. E. Australia* (1904) 517.

^{11j} Radloff, *Das Schamanentum u. sein Kultus. Sonderabdr. aus Sibirien II* (1885) 1.

^{11k} A. Gahs, *Opfer bei den altaischen Hirtenvölkern. Semaine d'Ethnologie religieuse IV* (1925) 221.

^{11l} L. Ehrlich, *Bogovi. BV* 1925, 233.

motiv, da se iz razkrojenega človeka porodi nov človek, je dal pobudo za idejo večnega prerajanja (metempsihoze); kakor se luna večno obnavlja, tako se človek sam vedno znova preraja (Samsara). Materialistični monizem (Samkija-filozofija) je s tem v zvezi: zaključeni krog prerojevanja izključuje Boga.

Isti motiv je podlaga šamanstva in njegove duhovne magije. Šaman predstavlja praočeta in mora v sebi doživeti njegovo usodo, mora umreti, biti obglavljen, se razkrojiti itd. S takimi praktikami naj se obnovi življenjska sila človeškega rodu. Namesto šamana samega stopi potem kaka žival, ki jo šaman daruje. V prvem primeru imamo človeške, v drugem živalske žrtve.

Početek vegetacije. V luni, ki se razkraja in razpada, so videli primitivni narodi tudi vir plodnosti v naravi. Kakor iz lune nastajajo razne faze in končno polna luna, tako iz človeka, ki je v zemlji in je gospodar podzemlja, nastaja vse rastlinstvo. Samo iz te lunarne mitologije si moremo razlagati nekatere mite. Sakaj n. pr. pripovedujejo, da sta Peluig in Karej hotela pra gozd iztrebiti in zemljo obsejati. Peluig je peljal sestro Asu tja, ji razparal prsi in razlil njeno kri, iz katere je nastala rastlina skoe. Po drugi verziji je Peluig zgorel na iztrebljenem prostoru in posamezni deli njegovega trupla so se izpremenili v žitne rastline. Peluig je nadalje razparal svoje prsi in razlil svojo kri, iz katere sta nastala skoe in riž^{11a}. Podobne mite pripovedujejo Irokezi in Algonkin v Ameriki. Marind pripovedujejo, da sta kokos in areka (palmi) nastali iz ubitih prednikov, banana, sago in ogenj pa iz perversnih spolnih orgij prednikov^{11b}. Ta drugi mit je umljiv iz solarne mitologije, v kateri se pripoveduje o praočetu ali o prednikih to, kar se pripisuje solncu, namreč iz spolnega akta nastane vsa vegetacija na zemlji.

Eshatologija, dualizem zlega in dobrega. V luni se neprestano borita svetloba in tema; pri pojemanju lune temna luna bolj in bolj pobija svetlo. Tako je tudi lunarizirani praoče izvor dobrega in slabega, življenja in smrti, zdravja in bolezni, kreposti in greha. Vsled tega notranjega razdora se večkrat praoče cepi v dve osebnosti. Tako imamo v Sibiriji mite o belem in črnem knezu, ki imata po 7 ali po 9 sinov, imamo tam bele in črne šamane. Miti pripovedujejo o dveh herojih; kar

^{11a} P. Schebesta, o. c. 62. 63.

^{11b} P. Wirz, o. c.

eden dobrega napravi, drugi pokvari. — Bolezni, nesreče itd. nastajajo tudi iz praočeta, in sicer izhajajo iz njega kot zli duhovi. Mit z otoka Nias, ki smo ga že omenili, pripoveduje, da iz ust umrlega praočeta, ozir. iz njegovega diha, zraste dvovrstno drevo, popki odpadejo in se razvijejo v bolezni. Iz njegovih pljuč pride dih kakor zlat prah. V praočetu je torej životvorni duh življenja in smrt povzročujoči duh bolezni. Ideja duha kot takega pride od drugod, namreč od manizma.

Ad 4. Lunarizirani in solarizirani praoče stopi v stik z Najvišjim bitjem, prevzame njegove poteze, ga ali popolnoma prežene ali stopi z njim v sorodstvo. Solarni praoče navadno postane sin, lunarni pa brat Najvišjega bitja. Pri solncu je s tem bolj izražena mladostna sila.

Bolj se pa komplicira razmerje, če nastopi lunarna pramati. Ona kot identična z luno je potem mati Najvišjega bitja in praočeta (svetle in temne lune). Praoče se je v tem primeru radi svoje dvojne narave razdvojil na dobrega in slabega praočeta po analogiji svetle in temne lune, dobri praoče se je stopil z Najvišjim bitjem v eno bitje.

V drugi kombinaciji je pramati žena praočetova; ta se istoveti s svetlo, ona vedno s temno luno. Praoče se nadalje spoji z nebesnim Najvišjim bitjem, pramati se istoveti z zemljo (temna luna) in je zdaj žena Najvišjega bitja. Tako pride Najvišje bitje do žene. Na ozemlju Altajcev se pojavljajo povsodi 3 božanstva, mati boginja in 2 moški božanstvi kot brata, eden na nebu, drugi v podzemlju, iz enega izhaja življenje, iz drugega smrt.

III. ASTRALNOMITOLOŠKA MAGIJA.

Ideologija, ki je pripisovala praočetu, bodisi solarnemu ali lunarnemu, božanske sile v kozmo- in antropogoniji, vegetaciji in človeškem življenju, je stopila korak naprej, češ, božansko silo praočeta je treba vedno obnavljati, in s tem se tudi obnavljajo sile v anorganskem in organskem svetu. To se doseže z dramatičnim predstavljanjem praočetovih dejanj.

Potemtakem je ta magija dvojna: A. solarna (ali stvarna ali fizična), B. lunarna (ali duhovna ali šamanska).

A. Solarna (stvarna ali fizična) magija.

Naslanja se na solarno mitologijo in deloma na totemizem. V slogu solarne mitologije deluje človek s svojo spolno moško

silo na porast, življenje, napredek pri sebi in v naravi, kakor solnčni junak oploja zemljo.

a) Pri sebi.

V ta namen služijo totemistične iniciacije s spolnimi izgredi. Kandidata rdeče pobarvajo, mu izpulijo lase, da je enak jutranjemu solncu, ki je brez žarkov, in se tako ohrani oplojevalna sila solнца. Operacije (subincisio, incisio, perforatio priapi) ob solnčnem vzhodu naj dvigajo spolno silo, ozir. naj omogočijo spolno udejstvovanje. Tako vršijo obrezo nad fanti ob solnčnem vzhodu Pita-Pita-zamorci v severno-vzhodni Avstraliji¹² in Sulu v Afriki. Isti namen imajo spolni izgredi na južnih Novih Hebridih, Novi Guineji, v vzhodni Indiji, vzhodni Afriki, v severozahodni Braziliji (Rio Negro in Japura)¹³. Morda spada sem prazgodovinska slika na steni v Cogulu, kjer 8 žensk pleše okrog moškega^{13a}.

b) V naravi.

1. Oploditev živalstva in rastlinstva.

V to naj služi:

a) Magični coitus (realis vel symbolicus) hominis cum natura. Tako si moramo razlagati falične ples v severozahodni Braziliji¹⁴, pri katerih maskirani plesalci držijo umetno povečani pennis v rokah, da bi s tem tako rekoč oplojali naravo, živalstvo in rastlinstvo, kakor to razlaga Koch-Grünberg¹⁵. Tudi v Mehiki naj falični plesi in dramatična predstava spočetja in rodnje turščice oplajajo naravo¹⁶. Morda smemo tako tolmačiti tudi prizor na prazgodovinski stenski sliki v Cogulu (Španija), ki nam predstavlja nagega moškega z močno vidnim pennisom, stoječega pred čudno živalsko figuro, ki bi jo mogli tolmačiti kot coitus samca in samice¹⁷.

b) Coitus symbolicus animalium. Srednjeavstralska plemena (Aranda itd.) prakticirajo redno t. zv. obred Intichiuma.

¹² III. Semaine d'Ethnologie religieuse 360.

¹³ Cfr. Koch-Grünberg, Zwei Jahre unter den Indianern.

^{13a} Gl. op. 17.

¹⁴ Weule, Leitfaden der Völkerkunde, Tafel 52, 3, p. 49.

¹⁵ Koch-Grünberg, op. cit.

¹⁶ G. Buschan, Illustrierte Völkerkunde I, 192.

¹⁷ Hoernes, Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa (Wien 1915) 154.

Dva kamna, ki naj predstavljata dva kenguruja, samca in samico, se oškropita s človeško krvjo, z namenom, da se zaplodi kenguru¹⁸. V zahodnem Tibetu je ohranjena slika kozla in kože na kamnu, ki očitno simbolizira coitus, kakor nakazuje kozliček, ki tiči v zadnjem delu kože¹⁹. Analogno smemo tolmačiti nekaj naslikanih ali upodobljenih prizorov iz prazgodovine. Tako sta našla brata Bégouëna v votlini Tuc d'Audoubert v Pirenejih dve figuri bizonov iz ilovice, predstavljajoči samca in samico²⁰. Bodalce v Bruniquelu kaže dvojico severnih jelenov. V obeh primerih je bržkone hotel umetnik označiti pojanje²¹.

Tipičen primer za omenjeno magijo nam nudijo še danes Čukči v severovzhodni Aziji: divjega jelena-samca, ki slučajno zaide v čredo udomačenih severnih jelenov, skušajo s čarovnicami pridržati v čredi, da jo oplodi. Po 8 do 10 dnevih ga ulove in potem pokrije določena žena zvezanega jelena s svojo suknjo, poleg nje pa polože mlado udomačeno samico, ki naj predstavlja njegovo ženo. Obe živali potem zakoljejo²².

c) Coitus humanus (realis vel symbolicus). Najboljši primer nudi dravidsko pleme Oraon v pokrajini Čota-Nagpur v Indiji, ker se pri tem obredu izrazito poudarja solarno-mitološki pomen spolnega dejanja. Jezuit Dehon opisuje v svoji knjigi (*Religion and the Customs of the Uraons*) takole²³: »Uraonci letno praznujejo poroko med boginjo-zemljo in bogom-solncem, s tem namenom, da ju »nagibajo k plodnosti in obilni proizvodnji«. Ženina (solnčnega boga) predstavlja selski šaman, nevesto (zemljo) pa njegova žena. Najprej pa se vrši simbolični poročni obred med belim petelinom (simbolom solнца) in črno kokošjo (simbolom zemlje). Oba sta rdeče pobarvana, prav tako tudi zemlja, kakor se to zgodi pri navadni poroki. Ta obred bi bil primer za magični coitus, kakor smo ga slikali gori pod b). Potem gre slovesni poročni sprevod k hiši šamana in tam se vrši poroka šamana z njegovo ženo, ter se oba rdeče pobarvata, da tako simbolično ponazorita mistično poroko solнца z zemljo. Šaman nato obhodi vse hiše, kjer ga čakajo gospodinje z dvema

¹⁸ L. Ehrlich, *Origin of Australian beliefs* (Vienna 1922) 9.

¹⁹ A. H. Franke, *Tibetische Hochzeitslieder* (1923) 26—27.

²⁰ Bégouën, *La Magie aux temps préhistoriques* (1924) 432.

²¹ O. Menghin, *Weltgeschichte der Steinzeit* (1931) 162.

²² W. Bogoras, *The Chukchee*, *Jesup Exp.* VII. 379.

²³ Frazer, *The Worship of Nature* (1926) 380.

posodama; v eno naliva šaman čarovniško vodo, s katero polivajo žene semena, iz druge pa okuša rižno vino, ki mu ga žene ponujajo, da se končno opijani. Popivajo pa tudi drugi in potem sledijo orgije, ki se ne dajo popisati, vse z namenom, da bi solnce in zemlja bila plodna.«

Tako pravi p. Dehon. Bolj jasno se astralno - mitološki, čarovniški značaj spolnih izgrediv ne da označiti.

Tudi za to magijo najdemo vzporedno sliko v prazgodovini, in sicer v Cogulu (Lerida v Španiji). Osem žensk v zvončastih krilih z maskami na glavi pleše okrog nagega moža z dolgim penisom²⁴. Bržkone gre za magični obred.

Obredi s spolnimi akti, simboličnimi ali resničnimi, v svrhu oploditve zemlje se vršijo v mnogih delih južne Azije. Tako se bori skupina fantov proti skupini deklet s tem, da natezavajo vrv in jo vlečejo vsak na svojo stran²⁵. Plemena Lušej, Dayak, Toradža v južnovzhodni Aziji mislijo, da služi magično spolno dejanje tudi za vstop v deželo mrtvih²⁶. V Prednji Indiji so pri plemenih Dravida-Munda v navadi pomladanski obredi s spolnimi izgrediv²⁷, ki naj služijo očitno oploditvi zemlje.

V zvezi s tem je v Indiji kult Linga (fallos) in Šiva-Šakti. Bog Šiva deluje s pomočjo njemu lastne sile Šakti, ki velja za njegovo žensko polovico; je to mati-boginja, s katero se istovetijo htonske (zemske) matere-boginje Indije, ki so tipični izraz matriarhalne kulture. Člani sekte Virasaivas ali lingaiats nosijo »linga« (fallos) kot amulet boga Šive in gojijo falični kult. Človek naj se po raznih obredih spremeni v Šivo, kakor se šamani v severni Aziji spremenijo v praočeta, in naj se združi s Šakti po občevanju z ženskami, ki vsaka predstavlja Šakti. Šakti se časti pod podobo nage ženske. V tej obliki je kult Šiva-Šakti bržkone v zvezi s solarno magijo totemizma, ki izvira iz predarijske dobe. Pojavlja se pa v istem kultu tudi še druga magija, ki hoče vplivati na porast zemlje in človeško življenje s krvavimi daritvami ljudi in živali in ki izvira iz lunarne magije, kakor bomo videli²⁸.

²⁴ Menghin, op. cit. 177, Tafel 19.

²⁵ Buschan, Völkerkunde II, 910; omenjeni obred simbolizira spolno dejanje.

²⁶ Buschan, op. cit. 922.

²⁷ Op. cit. 547.

²⁸ Op. cit. 514—515 in Bertholet-Lehmann, Lehrbuch der Religionsgeschichte II (1925) 178.

2. Magija za uspešen lov.

Pri raznih narodih (n. pr. pri Jukagirih in Eskimih) so predpisani za lovca in njegovo družino razni tabu. Posebno veljajo razne prepovedi za ženske. Tako ne smejo uživati ulovljenih severnih jelenov, ob času menstruacije se ne smejo dotikati orožja, nič spraševati, itd.²⁹ Tudi ta magija spada bržkone v totemistični kulturni krog in bo v zvezi s solarno mitologijo, ker izraža neko prednost moškega spola prav v zmislu totemistične kulture.

(Nadaljevanje v 2. zv.)

PRAKTIČNI DEL.

VERSKO-POLITIČNA ZAKONODAJA V KRALJEVINI JUGOSLAVIJI.

1. Ustavna določila.

1. Oziraje se na razmerje države do konfesij je kazala naša kraljevina ob svojem postanku zelo pestre sisteme¹. Drugačno je bilo to razmerje v Sloveniji in Dalmaciji kot na Hrvaškem in v Slavoniji; drugačno v Bosni in Hercegovini kot na teritoriju ogrskega prava, drugačno zopet v Srbiji in Črni gori². Vidovdanska ustava iz l. 1921, ukinjena pozneje s kraljevim manifestom z dne 6. januarja 1929, je sprejela sistem paritetne države. V njenem čl. 12 je uvodoma sprejeto načelo svobode vere in vesti. Osvojene in priznane vere je ustava priznala za enakopravne in je v načelnem oziru uredila razmerje med državo in cerkvijo oziroma veroizpovedjo. Za priznane in osvojene so bile proglašene v odst. 3 navedenega člena vse tiste vere, ki so že imele zakonsko priznanje na katerem teritoriju naše države. Te vere so bile katoliška rimskega, vzhodnega in armenskega³.

²⁹ Jochelson, The Koryak, Jesup exp. IX, 77 in Rasmussen, Thulefahrt (1926) 141.

¹ Cfr. Kušej, Cerkveno pravo², 1927, 69—75; Gross-Schuel-ler-Novak, Udžbenik crkvenoga prava Katoličke crkve, 1930, 73—82.

² Javljala se je ta različnost v raznih področjih. Tako sta Srbija in Črna gora poznali pravoslavno vero kot državno vero, v ostalih delih naše države je vladala med verami enakopravnost. Verska pripadnost otrok kakor tudi prehod iz vere v vero sta bila po raznih teritorijih različno urejena. V Sloveniji in Dalmaciji po interkonfesionalnem zakonu z dne 25. maja 1868, d. z. št. 49, na Hrvaškem in v Slavoniji po zakonu z dne 4. januarja 1906 (Zbornik 1906, Kom. III, br. 8), v Vojvodini po zak. členu XXXII/1894 in XLIII/1895, v Bosni in Hercegovini po uredbi deželne vlade z dne 9. julija 1891, broj 52.694/I (Zbornik zakona i uredaba za B. i H. 1891, br. 71). V ostalih delih države pa takih določil sploh ni bilo. Znani so dalje pestri sistemi zakonskega prava v naši državi; bistveno različno izvajanje državnega nadzorstva nad cerkveno imovino in državno poseganje v cerkvene zunanje zadeve.

³ Po § 6 zak. čl. XLIII/1895. Ima eno župnijo v Novem Sadu (Gross-Schuel-ler-Novak, o. c. 78).

obreda, dalje pravoslavna vera, evangelska vera augsburške in helvetske veroizpovedi⁴, židovska in mohamedanska vera. Pozneje je bila priznana še starokatoliška vera na osnovi čl. 12 vidovdanske ustave z odlokom ministrstva za vere z dne 18. decembra 1923, št. 3389. Vprašanje o formalni veljavnosti tega priznanja⁵ pustimo ob strani.

Spomladi leta 1925 je bil predložen narodni skupščini načrt »zakona v verskih zajednicah in njih medsebojnih odnosih«⁶. Po čl. 3 tega osnutka bi bile osvojene za celo državo ne glede na to, ali so imele na sedanjem državnem teritoriju kako versko občino ali ne, sledeče vere: vzhodno pravoslavna, katoliška obeh obredov, islamska hanefitskega⁷ obreda, evangelska vera augsburškega in helvetskega izpovedanja, evangelska bratska cerkev⁸, starokatoliška cerkev, baptisti⁹ in menoniti¹⁰, židovska vera šafardskega in eškenskega obreda¹¹. Omenjeni osnutek interkonfesionalnega zakona je vlada pozneje umaknila.

Čl. 12 vidovdanske ustave ni bil nikoli izveden.

2. V sedaj veljavni ustavi z dne 3. septembra 1931 razpravlja o odnosu do konfesij čl. 11, čigar prvih sedem odstavkov se z malo razliko ujema z zgoraj omenjenim čl. 12 vidovdanske ustave. Tudi po veljavni ustavi je naša kraljevina paritetna država. Svoboda vere in vesti je zajamčena (čl. 11, odst. 1). Vere se dele v priznane in nepriznane¹². Priznane vere so med seboj enakopravne in morejo svoj »verozakon«¹³ javno izvrševati (čl. 11, odst. 1). Priznane vere samostojno vrše svoje notranje verske¹³ posle in upravljajo svoje

⁴ Izraz veroizpoved v tem pomenu ni istoveten z izrazom cerkev. V državi imamo dve cerkvi augsburške veroizpovedi (slovaško in nemško), kot bo omenjeno pozneje.

⁵ Vprašanje je namreč, kako spraviti v sklad omenjeno priznanje, ki se je izvršilo z ministrskim odlokom, z ustavno določbo, da se morajo nove vere priznati le z zakonom.

⁶ Cfr. Kušej, o. c. 70.

⁷ Ime po Abu Hanifa (699—767), ki je ustanovil poseben sistem v logični in pravni smeri (Wetzer-Weltes Kirchenlexikon² VI, 994).

⁸ Znana je tudi pod imenom Herrnhuter (cfr. Algermissen, Konfessionskunde 1930, 540—546).

⁹ Cfr. Algermissen, o. c. 571—589. Vseh baptistov je c. 33 milijonov, od teh 80% v Ameriki. Tvorijo razne sekte, ki so združene od leta 1905 v rahli baptistični svetovni zvezi (o. c. 579).

¹⁰ Ime je dal sekto odpadli župnik Menno Simonis (1492—1559); v Holandiji se imenujejo tudi mennisti; je skrajno spiritualistična sekta, ki je znana po tem, da zameta prisego in vojsko. Vseh menonitov je okrog pol milijona (Algermissen, o. c. 526—532).

¹¹ Veljavni zakon o verski zajednici židov z dne 14. decembra 1929 razlikuje ortodoksne verske občine in ostale (§ 2), rabine ortodoksne verske smeri in ostale (§ 14).

¹² Načelo svobode vere ni v opreki z delitvijo ver v priznane in nepriznane. Zakaj s svobodo mišljenja ni istovetna pravica javnega izražanja svojih misli (cfr. Pitamic, Država 1927, 210). Nepriznane vere imajo pač pravico privatno izvrševati svoje obrede (tako zvani exercitium religionis privatum), ne pa pravice vero javno izpovedovati, zlasti v obliki skupne udeležbe pri javnih verskih obredih.

¹³ Izraza notranji in zunanji verski posel je menda prvi uvedel Hugo Grotius.

ustanove in fonde v mejah zakona (čl. 11, odst. 3). V dvomu, kaj je notranji verski posel, odloča po načelu paritetnega sistema država sama¹⁴. Priznane vere morejo vzdrževati zveze s svojimi vrhovnimi verskimi poglavarji tudi izven državnih mej, kolikor to zahtevajo predpisi posameznih veroizpovedanj¹⁵. Način, kako se te zveze vzdržujejo, se uredi z zakonom (čl. 11, odst. 5). V odst. 6 omenja čl. 11 nav. ustave državno gmotno podporo. Podpora, v kolikor jo določa državni proračun, se mora deliti med posamezne priznane vere sorazmerno s številom njih vernikov in z dejanski dokazano potrebo¹⁶.

Druga skupina določb v nav. čl. 11 ustave razvija načelo svobode vere in vesti, ki je postavljeno na začetek tega člena. Nihče ni dolžan svoje versko prepričanje javno izpovedovati. Dalje ni nihče dolžan sodelovati pri verozakonskih dejanjih¹⁷, svečanostih, obredih in vajah, razen ob državnih praznikih in svečanostih, in kolikor odredi zakon za osebe, ki so podložne očetovski, varstveni in vojaški oblasti (čl. 11, odst. 4). Uživanje državljskih in političnih pravic je nezavisno od veroizpovedanja. Nihče se ne more oprostiti svojih državljskih in vojaških dolžnosti, sklicevaje se na predpise svoje vere (čl. 11, odst. 2).

V tretjo skupino moremo šteti odst. 7 in 8 v čl. 11 ustave. Odst. 7 prinaša namreč tako zvani Kanzelparagraph; ustanova sama je znana izza kulturnega boja v Nemčiji v sedemdesetih letih preteklega stoletja tudi pod imenom *lex Lutzeana* (po bavarskem kultnem ministru v. Lutzu, ki je stavil predlog za famozni § 130 a k nem. kaz. zakoniku). Glasi se omenjeni odst. 7, ki mu odgovarja zadnji odstavek čl. 12 vidovdanske ustave: »Svoje duhovne oblasti ne smejo verski predstavniki pri bogoslužju ali s sestavki verskega značaja ali drugače pri izvrševanju svoje službene dolžnosti uporabljati v strankarske namene.« Odst. 8 čl. 11 ustave pa določa, da ni nikomur dovoljeno vršiti v molilnicah ali ob verskih shodih in manifestacijah vobče kakršnokoli politično agitacijo. V vidovdanski ustavi takega določila ni bilo.

2. Izvedba ustavnih določil.

3. Čl. 12 vidovdanske ustave ni bil nikoli izveden, kakor je bilo zgoraj omenjeno. Tudi k čl. 11 ustave z dne 3. septembra 1931 še nimamo občnega izvršilnega zakona; s tem pa seveda nikakor ni

¹⁴ Zgodovina je pokazala, da je pojem zunanji verski posel zelo raztegljiv. Tako je n. pr. raztegnil izraz *externa religionis* dvorni dekret Jožefa II. z dne 19. decembra 1784 »an alle Gegenstände, welche nicht dogmatische und innerkirchliche, die Seele allein angehende Dinge betreffen«. Kaj pomeni beseda *innerkirchliche* v citirani zvezi je lahko umeti. Jasno je, da je Cerkev v vseh sistemih, ki izhajajo s stališča državne superiornosti, državi oziroma njenim organom izročena na milost in nemilost.

¹⁵ Določba zadene zlasti katoliško cerkev.

¹⁶ Določba abstrahira od vprašanja, ali je podpora stalna ali ne, in omenja le ključ, po katerem se mora eventualna podpora deliti.

¹⁷ Znano je, da se je o obširnosti te določbe razvilo mnogo sporov. Če bi zrl na njo s historičnega vidika, bi jo laže pravilno umeli. Določba se namreč prepisuje iz ustave v ustavo.

rečeno, da omenjeni člen vsaj delno ni izveden. V podrobnosti je glede izvedbe navedenega člena omeniti tole:

Kazensko sankcijo k odst. 7 čl. 11 ustave prinaša § 400 k. z., ki se glasi: »Verski predstavniki, ki uporabljajo v strankarske namene svojo duhovno oblast po verskih molilnicah ali s sestavki verskega značaja ali drugače v izvrševanju svoje poklicne dolžnosti, se kaznujejo z zaporom do dveh let ali v denarju.« Za umevanje obeh zadevnih zakonskih tekstov je treba pomniti, da dajanje občnih smernic o veri in morali ni z njima prizadeto¹⁸. Prav v tem smislu se pojasnjuje v Schlußprotokollu nemškega konkordata z dne 20. julija 1933 čl. 32 nemškega konkordata, ki prepoveduje kleru in redovništvu politično delovanje. Pojasnilo se namreč glasi: »Das den Geistlichen und Ordensleuten Deutschlands in Ausführung des Artikels 32 zur Pflicht gemachte Verhalten bedeutet keinerlei Eingung der pflichtmässigen Verkündung und Erläuterung der dogmatischen und sittlichen Lehren und Grundsätze.« Pač pa zagreši v § 400 k. z. označeno kaznivo dejanje verski predstavnik tedaj, kadar svojo duhovno oblast uporablja v to, da daje smernice za politično udejstvovanje v politični stranki. Po zakonovem besedilu more to storiti na več načinov: z govorom, s spisi verskega značaja ali drugače. Pod tem drugače je mislil zakonodavec zlasti spoved. Ker je individualna in tajna spoved v navadi predvsem v katoliški Cerkvi, je imel zakonodavec nedvomno pred očmi zlasti katoliško spoved. Omenjeno kaznivo dejanje duhovnik zagreši, ako sporoča svoje misli ali smernice javno ali tajno; tudi nasproti enemu samemu verniku (n. pr. pri spovedi) more storiti označeno kaznivo dejanje. Delikt je storjen, ko je vernik zaznal za duhovnikovo misel, četudi sporočitev ni imela uspeha ali je imela celo nasprotni uspeh. Poskus sam ni kazniv. Kazen je zapor do dveh let (od sedmih dni dalje) ali samostojna kazen v denarju (od 25 dinarjev dalje).

Ker je razlaganje občnih moralnih smernic neredko navezano na konkretne primere oziroma ker se ob konkretnih primerih velikokrat pojavi vprašanje o moralni smernici, ki je kot taka sicer občna, tako se vrši zlasti pri spovedi, zato bo neredkokrat zaviselo od interpretacije sodnika, ali je spovednik prestopil mero svoje upravičenosti, ali je ni. Vsakemu uvidevnemu človeku mora biti jasno, da mora biti dajanje moralnih smernic takšno, da ima za življenje kakšen pomen. Zgolj teoretično, na vseh straneh s klavzulami podprto in od življenja odtrgano moraliziranje je popolnoma brezplodno, zlasti še za dušnopastirsko delovanje. Zakonodavec je hotel kazensko sankcionirati le zlorabo duhovne oblasti ne pa praktično uporabo. Če se torej ravna duhovnik povsem po določenih svoje vere, ki je priznana in osvojena, ni mogoče predpostavljati, da v smislu citiranih zakonov zlorablja svojo oblast.

4. Ob pravkar raztolmačeni besedi »drugače« se bo nedvomno marsikateri duhovnik spomnil na stroge določbe de sigillo sacramentali v kan. 889 in 890, ki mu prepovedujejo ne le razodeti spo-

¹⁸ Cfr. Dolenc, Tolmač h kazenskemu zakoniku kraljevine Jugoslavije 1929, 584.

vedenčev greh, temveč tudi na kakršenkoli način uporabiti v spovedi pridobljeno znanje, ki bi vsaj indirektno razodelo spovedani greh. Citirana člena ustave in kazenskega zakonika pričata, da je zakonodavec suponiral, da more spovednik pri spovedovanju zagrešiti zgoraj omenjeno kaznivo dejanje. Odveč je omenjati, da obtoženi spovednik sodniku oziroma upravni oblasti ne more odgovarjati glede tega, kar mu na osnovi božjepravne ustanove zakramenta sv. pokore najstrožje prepovedujejo govoriti cerkveni zakoni. Ostane le še vprašanje, ali sme po državnem zakonu zaslišati državni sodnik oziroma državna oblast vobče spovednika glede spovedovanja, to se pravi glede kaznivih dejanj, ki jih je zagrešil, ko je spovedoval. Po § 168 zak. o s. k. p.¹⁹ se kot priče ne smejo zaslišati, in če so bili zaslišani, pričevanje ne velja: verski predstavniki o onem, kar jim je bilo spovedano ali drugače zaupano ob pogoju uradne duhovne molčečnosti. Podobno predpisuje § 89, točka 2 zak. o ob. u. p.²⁰, da se kot priče ne smejo zaslišati duhovniki o tem, kar jim je bilo zaupano pri spovedi ali sicer kot tajnost duhovske službe. Obe citirani določbi, ki ju dopolnjujeta § 170 zak. o s. k. p. in § 90 zak. o ob. u. p. izvezemata torej spovednika le kot pričo, ne pa spovednika kot obdolženca. Oba zakona ščitita le spovedenca in mu jamčita, da spovednik ne bo izdal, kar mu je bilo pri spovedi zaupano. Ker po modernih pravnih redih obdolženci vobče nimajo dolžnosti dati sodniku na njegovo vprašanje odgovor, zakonodavec ni imel povoda, da bi se bavil s problemom, ali sme sodnik zaslišati spovednika kot obdolženca. Prof. Dolenc je v razpravi Zakonita zaščita spovedne tajnosti izrazil mnenje²¹ »da — radi analogije s predpisi o pričah — sodišče duhovnikov, tudi če niso priče, ampak obdolženi kakšnega zločina, ne sme vprašati o stvareh, ki jih krije spovedna tajnost«. V praksi pa prevladuje, kakor se zdi, nasprotno mnenje. Z vprašanjem, ali je možno zaslišati spovednika obdolženca, pa se seveda ne krije vprašanje, ali je možno spovednika kaznovati.

5. V zvezi z zgoraj očrtanimi odstavki čl. 11 ustave bodi še omenjeno, da je javni verski mir kazensko zaščitena dobrina. Zato določa § 162 k. z.: »Kdor javno preklinja Boga ali vero, priznано z zakonom, ali javno smeši obrede ali običaje bogoslužja, se kaznuje z zaporom do enega leta.« S tiskom storjeno omalovaževanje ali žalitev vere spada pod čl. 50 zak. o tisku, ki se glasi: »Kdor s tiskom zlonamerno omalovažuje ali žali eno priznanih ver, se kaznuje z zaporom do treh mesecev«. Dalje določa § 163 k. z.: »Kdor prepreči ali vznemiri bogočastje ali opravljanje obredov priznanih ver ali oskruni ali izpostavi posmehu ali preziranju ikone ali druge svetniške slike in kipe ali druge stvari, ki so namenjene službi božji, v času, ko služijo te stvari za rabo po svoji namembi, se kaznuje z zaporom do enega leta ali v denarju do 10.000 dinarjev.«

Predstavniki priznanih ver uživajo zaščito kot uradne osebe.

¹⁹ Zakonik o sodnem kazenskem postopanju z dne 16. februarja 1929.

²⁰ Zakon o občnem upravnem postopanju (Sl. Nov. kralj. Jugoslavije z dne 25. novembra 1930, št. 271—XCIII/571).

²¹ Bogoslovni Vestnik 1928, 36.

zato se njih razžaljenje kot kvalificirano kaznuje po § 302 k. z. in po členu 54 tisk. z. Po drugi strani pa je prav njih položaj obteževalna okoliščina pri deliktu telesne združitve z zaupano osebo (§ 275 k. z.) in pri deliktu primoranja z zlorabo službe (§ 395 k. z.). Končno bodi omenjen še § 398 k. z., ki prinaša kazensko določbo o nepravilnem vpisavanju v matrike in § 399 k. z., ki kazensko sankcionira nezakonito poročitev.

3. Verski zakoni.

6. Za izvedbo čl. 12 vidovdanske ustave je bil predložen, kakor je bilo zgoraj omenjeno, predlog za interkonfesionalni zakon. Ta predlog pa ni bil nikoli sprejet²²; tudi k čl. 11 nove ustave nimamo interkonfesionalnega zakona, pač pa so bili izdani v letu 1929 in 1930 štirje zakoni o posameznih verah oziroma cerkvah, in sicer zakon o srbski pravoslavni cerkvi z dne 8. novembra 1929²³, zakon o verski zajednici židov v kraljevini Jugoslaviji z dne 14. decembra 1929²⁴, zakon o islamski verski zajednici kraljevine Jugoslavije z dne 31. januarja 1930²⁵ in zakon o evangelijsko-krščanskih cerkvah in o reformirani krščanski cerkvi kraljevine Jugoslavije z dne 16. aprila 1930²⁶.

Po obsegu so naštetih zakoni²⁷ precej enaki: zakon o srbski pravoslavni cerkvi šteje 27 členov; ostali se dele na paragrafe in sicer ima zakon o evangelijsko krščanskih cerkvah in o reformirani krščanski cerkvi 32, zakon o verski zajednici židov 29 in zakon o islamski verski zajednici 27 paragrafov.

V vsebinskem pogledu so naštetih zakoni nekoliko podobni pri nas znanemu zakonu o zunanjih zadevah katoliške Cerkve z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50, vendar so precej manj podrobni; marsikatera zadeva, ki jo je urejal omenjeni avstrijski zakon, spada po omenjenih štirih zakonih v verske ustave, ki jih vsi predvidevajo²⁸, Veroizpovedi, ki o njih govorijo naštetih zakoni, imajo bistveno različne organizacije, zato je umevno, da se tudi zakoni med seboj razlikujejo. Jasno pa prosejajo iz njih osnovna načela, po katerih naša kraljevina kot paritetna država ureja svoje razmerje do veroizpovedi.

²² Izdani pa sta bili v tem času dve določbi, važni za zunanjo organizacijo pravoslavne cerkve in židovske verske zajednice. Tako so bile s kraljevim ukazom z dne 17. junija 1920 zedinjenje razne pravoslavne cerkve na teritoriju naše države v »avtokefalno zedinjeno pravoslavno cerkev Kraljevine Srbov, Hrvatov in Slovencev« in je bila obnovljena srbska patrijarhija. Leta 1921 so se združile židovske verske občine v »Zvezo židovskih veroizpovednih občin v Kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev«.

²³ Sl. Nov. kralj. Jugoslavije z dne 16. novembra 1929, št. 269/CIX, Uradni list z dne 18. januarja 1930, Kos 21, št. 94.

²⁴ Sl. Nov. z dne 24. decembra 1929, št. 301/CXXVII; Uradni list z dne 14. februarja 1930, Kos 31, št. 136.

²⁵ Sl. Nov. z dne 7. februarja 1930, št. 29/X; Uradni list z dne 22. februarja 1930, Kos 33, št. 148.

²⁶ Sl. Nov. z dne 28. aprila 1930, št. 95/XXXVII; Uradni list z dne 11. junija 1930, Kos 7, št. 21.

²⁷ Zakone citiram: z. o srb. pr. c.; z. o ev. c.; z. o žid. v. z.; z. o isl. v. z.

²⁸ Čl. 5, 24, 26 z. o srb. pr. c.; § 28 z. o ev. c.; § 27 z. o žid. v. z.; §§ 22, 26 z. o isl. v. z.

²⁹ O ustavah bo govor pozneje.

V pričujočem poročilu naj na kratko očrtam te principe, kakor so izvedeni v naštetih zakonih. Kljub vsemu pozitivizmu v interpretaciji teh zakonov pa je vendar treba imeti pred očmi organizacijo in samozavest posamezne veroizpovedi, na katero je država pri tej zakonodaji naletela, zlasti pa njeno apriorno načelno stališče do države, da je mogoče zakone pravilno umeti. Več določb je zato v teh zakonih, ki se nikakor ne morejo prenesti v eventualni zakon o katoliški cerkvi, ker ima ta pač bistveno različno ustavo in organizacijo. Poudariti je zato treba, da se načelo paritetne države nikakor ne more glasiti: vsem religijam isto, temveč le: vsaki religiji svoje.

7. Vsi našteti zakoni zagotavljajo svobodno javno izpovedovanje vere in vršitev bogoslužja, kakor je to storila že ustava³⁰. Cerkev oziroma verska zajednica v celoti (v mejah države seveda) kakor tudi nje sestavine in ustanove, kot jih bo določila zadevna verska ustava, so pravne osebe³¹. Obe navedeni določbi jasno označujeta sistem paritetne države.

8. Vere, razen pravoslavne, so v smislu teh zakonov organizirane v mejah države. Po § 1 z. o žid. v. z. n. pr. sestavljajo versko zajednico židov v kraljevini Jugoslaviji vsi pripadniki židovske vere, ki živijo v Jugoslaviji. Zakon sicer razlikuje med dvema vrstama židovskih veroizpovednih občin, namreč med navadnimi veroizpovednimi občinami, ki sestavljajo zvezo židovskih veroizpovednih družb, in med ortodoksnimi židovskimi veroizpovednimi občinami, ki sestavljajo združbo teh občin (cfr. § 2). Zveza in združba pa tvorita versko zajednico židov. Zakon o evangelijsko-krščanskih cerkvah in o reformirani cerkvi predvideva v § 1 tri cerkve: slovaško in nemško cerkev augsburškega veroizpovedanja ter reformirano cerkev. Prvi dve moreta ustanoviti medsebojno zvezo evangelijsko-krščanskih cerkva augsburškega veroizpovedanja. Vse tri cerkve pa so omejene na naš državni teritorij. Srbska pravoslavna cerkev nasprotno pa ni omejena po državnih mejah, temveč po narodnostnih; zato določa čl. 23 z. o srb. pr. c.: »Srbske pravoslavne eparhije in njih deli zunaj mej kraljevine Jugoslavije kot sestavni del srbske patrijarhije ostanejo glede organizacije proti srbski patrijarhiji v jerarhijskem in materialnem razmerju, v katerem so bile proti poedinim srbskim metropolijam, dokler se ne bi uredilo to razmerje drugače.« Sporna naziranja o diaspori bodo omenjena pozneje. Razlika med zak. o srb. prav. cerkvi in ostalimi zakoni se pokaže glede povedanega že v naslovu.

9. Za ureditev notranje organizacije predpisujejo zakoni versko ustavo oziroma v verski zajednici židov pravila. Ustavo morajo sestaviti pristojni verski organi in jo predložiti ministru pravde; če si jo ta osvoji, jo predloži kralju v uzakonitev³². V verski zajednici židov ima samostojna pravila vsaka veroizpovedna občina

³⁰ Čl. 1 z. o srb. pr. c.; § 2 z. o ev. c.; § 1 z. o žid. v. z.; § 1 z. o isl. v. z.

³¹ Čl. 3 z. o srb. pr. c.; § 4 z. o ev. c.; § 3 z. o žid. v. z.; § 6 z. o isl. v. z. Ker katoliška cerkev ni omejena oziroma razmejena po državah, bo vprašanje o priznanju pravne osebnosti katoliške cerkve morda zadevalo na težkoče.

³² Čl. 24 z. o srb. pr. c.; § 28 z. o ev. c.; § 22 z. o žid. v. z.

kakor tudi zveza oziroma združba; vsa ta pravila potrjuje minister pravde³³. § 8 z. o žid. v. z. našteva v 10 točkah osnovne odredbe, ki jih morajo obsegati pravila židovskih veroizpovednih občin. Za ustave ostalih veroizpovedi zakoni takih odredb ne določajo, čeprav fiksirajo v glavnem osnove dotične verske organizacije, ko predpisujejo, komu gre zakonodavstvo v cerkvi oziroma verski zajednici³⁴, kdo zastopa versko zajednico naproti državi³⁵, kdo zastopa imovinsko-pravne koristi³⁶ in podobno.

10. Podrobneje razpravljajo naštetí zakoni o postavljanju višjih in najvišjih verskih poglavarjev. Odredbe so za posamezne veroizpovedi precej različne. Tako določa čl. 7, odst. 2 z. o srb. pr. c., da se postopanje za patriarhovo volitev uredi s posebnim zakonom, postopanje za volitev eparhijskih arhierjev pa s cerkveno ustavo. Po § 16 z. o ev. c. se s cerkveno ustavo določi način, po katerem se volijo vrhovni duhovni starešine (škof, odnosno vrhovni senior), vrhovni prosvetni starešine kakor tudi drugi duhovni in cerkveno-autonomni uslužbenci. Po § 3 z. o isl. v. z. se postopanje za volitev reis-ul-uleme, članov ulema-medžlisa in muftij predpiše s posebnim zakonom, kolikor ni določeno z odredbo v § 21 nav. zak., ki določa, kako so se pro hac vice izbrali zgoraj naštetí muslimanski funkcionarji.

11. Posebej razpravljajo omenjeni zakoni o pristojnosti državne oblasti pri konkretni postavitvi verskega poglavarja. V pravoslavni cerkvi potrdi izvolitev patrijarha in eparhijskih arhierjev kralj na predlog ministra pravde, podan v soglasnosti s predsednikom ministrskega sveta³⁷. Po zakonu o evangelijsko-krščanskih cerkvah in o reformirani krščanski cerkvi potrdi izvolitev vrhovnih duhovnih starešin kralj z ukazom na predlog ministra pravde, ki je podan v soglasnosti s predsednikom ministrskega sveta. Izvolitev vrhovnih prosvetnih starešin pa odobruje minister pravde³⁸. V islamski verski zajednici postavlja reis-ul-ulemo, člane ulema-medžlisa in muftije kralj na predlog ministra pravde, podan v soglasnosti s predsednikom ministrskega sveta³⁹. Nekoliko drugačne so zadevne določbe za versko zajednico židov. Prva dva odstavka v § 13 njenega zakona se namreč glasita: »Duhovni poglavar verske zajednice židov v kraljevini Jugoslaviji je vrhovni rabin s sedežem v Beogradu. Postavlja se s kraljevim ukazom na predlog ministra pravde izmed treh kandidatov, ki jih izvolijo skupno glavni odbori zveze in združbe,

³³ § 2 z. o žid. v. z.

³⁴ Cfr. § 15 z. o ev. c.: Cerkevno zakonodajstvo vrši sinod vsake cerkve. Čl. 4 z. o srb. pr. c.: Cerkevna, cerkveno-disciplinska in cerkvenosodna oblast pripada po ureditvi srbske pravoslavne cerkve samo jerarhiji. — Episkopsko oblastvo ureja in upravlja v skupnosti z duhovništvom in narodom po svojih samoupravnih predstavnikih in organih imovinske, zadužbinske (zakladne), fondovske in druge posle, ki se določijo v cerkveni ustavi. — § 2 z. o isl. v. z. našteva organe islamske verske zajednice.

³⁵ Cfr. čl. 7 z. o srb. pr. c.; § 7 z. o isl. v. z.

³⁶ Cfr. čl. 4 z. o srb. pr. c.; § 7 z. o isl. v. z.

³⁷ Čl. 8 z. o srb. pr. c.

³⁸ § 16 z. o ev. c.

³⁹ § 4 z. o isl. v. z.

predsedniki veroizpovednih občin vseh verskih smeri v Beogradu, Zagrebu, Skoplju, Sarajevu, Novem Sadu, Subotici in Osijeku, kolikor niso zastopani v glavnih odborih, in vsi rabini, ki službujejo pri židovskih verskih ustanovah v kraljevini. — Če se izprazni mesto vrhovnega rabina, se morajo izvoliti v najdalje šestih mesecih kandidati za novega vrhovnega rabina. Dokler se ne izvoli novi vrhovni rabin, izvršuje njegove funkcije rabin, ki ga odredi minister pravde na predlog glavnih odborov zveze in združbe, podanem v sporazumu z obema rabinskima sinodama⁴⁰.

12. Zakoni prinašajo nekatere določbe o pogojih in pravicah duhovnikov in verskih nastavljenecv. Tako morajo biti obojni redno domači državljani. Po § 18 z. o ev. c. morajo duhovniki popolnoma obvladati jezik svoje verske občine; izjemo odobruje minister pravde. Inozemci morejo vršiti cerkveno službo, kot določata § 18 z. o ev. c. in § 18, odst. 2 z. o žid. v. z., le začasno in s predhodno odobritvijo ministra pravde. Ostala dva zakona o tem nimata določbe. Osebe, ki so obsojene ali v preiskavi radi kaznivih dejanj onečaščujočega značaja, kakor tudi osebe, ki pridejo v konkurz ali pod skrbstvo, ne morejo vršiti službe v versko-avtonomni službi⁴¹.

Duhovne osebe niso zavezane osebno vršiti onih javnih poslov, ki po določilih njih vere nasprotujejo duhovniškemu činu in poklicu⁴² (*immunitas personalis*).⁴³

Vsa državna oblastva, ki uvedejo po svoji pristojnosti kazensko postopanje zoper duhovne osebe, morajo o tem kakor tudi o končnem uspehu preiskave takoj obvestiti pristojno versko oblast (pri pravoslavnih pristojnega arhierija⁴⁴, pri evangeličanih vrhovnega duhovnega starešina⁴⁵, pri muslimanih pristojno muftijstvo⁴⁶) (nekakšen ostanek privilegij fori).

Naj omenim v tej zvezi še § 415, odst. 4 z. o s. k. p., ki se glasi: »Če se obsodi duhovna oseba na kazen, s katero se po zakonu izgubi duhovniški čin, se obrne predsednik sodišča predhodno na pristojno duhovno oblastvo, da ji odvzame duhovstvo najdlje v tridesetih dneh. Če duhovno oblastvo v tem roku ne odvzame duhovstva, se odredi izvršitev tudi brez tega.«

⁴⁰ Katoliška cerkev v moderni dobi ne dovoljuje vladarjem oziroma vladam nominacijske pravice. Povojni konkordati priznavajo le še uradno predhodno naznanitve kandidata (*praenotificatio officiosa*), da more državna oblast sporočiti, iz katerega političnega razloga, ne več civilnega, kot je bilo n. pr. še v črnogorskem konkordatu iz leta 1886 ali srbskem iz leta 1914, ne želi predlagane osebe na dotičnem mestu. Politični razlog mora biti »allgemein-politischer, nicht aber partei-politischer Art«, kot je bilo prvič izrečno pojasnjeno v čl. 3, odst. 2 badenskega konkordata iz leta 1932 in za njim v čl. 14 nemškega konkordata iz leta 1933.

⁴¹ § 19 z. o ev. c. in § 19 z. o žid. v. z.

⁴² Čl. 15 z. o srb. pr. c.; § 22 z. o ev. c.; § 17 z. o žid. v. z.; § 11 z. o isl. v. z.

⁴³ Povsem enake določbe se nahajajo v modernih konkordatih (cfr. čl. 6 nemškega konk.; čl. 3 ital. konk.; čl. 5 poljskega in čl. 9 letonskega konkordata).

⁴⁴ Čl. 16 z. o srb. pr. c.

⁴⁵ § 20 z. o ev. c.

⁴⁶ § 10 z. o isl. v. z.

V § 47 k. z. se našteva, da sestoji izguba častnih pravic med drugim tudi iz izgube pravic do »kakršnekoli druge (sc. nedržavne) javne službe«; sem spadajo tudi cerkvene službe. Kdaj se stranska kazen izgube častnih pravic izreče, določa § 46 k. z. Cfr. tudi § 84 zakona o volitvah narodnih poslancev za narodno skupščino z dne 10. septembra 1931.

13. Kot javnopravnim korporacijam nudi država po omenjenih zakonih zadevnim konfesijam tudi te-le ugodnosti:

Na zahtevo pristojnih verskih oblasti dajejo državna in samoupravna oblastva administrativno pomoč za izvrševanje pristojno izdanih naredb, določb in sodb⁴⁷ (brachium saeculare).

Poslopja, ki so namenjena za kult, za verske, za versko-prosvetne in dobrodne namene kakor tudi za stanovanja verskih nastavlencev v ožjem pomenu besede, dalje kulturno zgodovinski spomeniki so oproščeni vseh javnih davščin⁴⁸ (immunitas realis).⁴⁹

Službeno dopisovanje in denarna pošta vseh verskih oblastev sta oproščena plačevanja poštnine in brzoglavne takse⁵⁰. V tej zvezi bodi omenjeno, da določa zakon o evangelijsko-krščanskih cerkvah in o reformirani cerkvi, da se mora vršiti dopisovanje z državnimi oblastvi in z drugimi cerkvami v državi kakor tudi izdajanje dokumentov, namenjenih državnim oblastvom, izključno v državnem jeziku⁵¹.

14. O verskem pouku na osnovnih, strokovnih in srednjih šolah prinašajo vsi štirje zakoni stvarno skoro po vsem enake določbe⁵². Le zakon o islamski verski zajednici še dostavlja, da učenci islamske vere ne smejo sodelovati pri nobeni slavnosti, ki ima obelježje slavnosti izključno druge vere, in ji tudi ne prisostvovati bodisi v šoli bodisi izven šole. Glasi pa se n. pr. v zakonu o srbski pravoslavni cerkvi zadevni čl. 17 takole: »V vseh državnih in privatnih šolah se uči verski pouk soglasno s pristojnim cerkvenim oblastvom po odredbah zakona o teh šolah.

Učne načrte in programe za verouk predpisuje pristojni minister, upošteva potrebo verske vzgoje po predlogu svetega arhierejskega zbora. Za učne knjige o verouku veljajo predpisi zakona o učnih knjigah. Za vse učne knjige daje sveti arhierejski zbor svojo odobritev glede njih verske vsebine.

V državnih osnovnih šolah morajo učiti verouk kvalificirani parohijski duhovniki ali posebni veroučitelji po predpisih zakona o narodnih šolah. Kjer po zakonu ali sicer ni mogoče, da bi učil

⁴⁷ Čl. 6 z. o srb. pr. c.; § 13 z. o ev. c.; § 7 z. o žid. v. z.; § 7 z. o isl. v. z.

⁴⁸ Čl. 14 z. o srb. pr. c.; § 10 z. o ev. c.; § 10 z. o žid. v. z.; § 16 z. o isl. v. z.

⁴⁹ Obe omenjeni ugodnosti navadno garantira paritetna država; tudi v povojnih konkordatih se zadevi običajno na enak način rešujeta.

⁵⁰ Čl. 13 z. o srb. pr. c.; § 12 z. o ev. c.; § 11 z. o žid. v. z.; § 9 z. o isl. v. z.

⁵¹ § 11, odst. 2.

⁵² Čl. 17 z. o srb. pr. c.; § 23 z. o ev. c.; § 21 z. o žid. v. z.; § 17 z. o isl. v. z.

pravoslavni verouk duhovnik ali poseben veroučitelj, vrše ta pouk učitelji te šole, ki so pravoslavne vere.

Veroučitelje - duhovniške osebe na vseh narodnih šolah postavlja minister za prosveto izmed kandidatov, ki jih je predlagalo pristojno cerkveno oblastvo. Veroučitelje na ostalih državnih — srednjih in strokovnih — šolah postavlja pristojni minister izmed kandidatov, ki predlože odobritev pristojnega cerkvenega oblastva, da smejo učiti verouk na srednjih šolah. Vse veroučitelje premešča in razrešuje dolžnosti pristojni minister po odredbah šolskih zakonov.

Veroučitelje na vseh privatnih šolah postavlja in premešča uprava šole po odobritvi pristojnega arhiereja. Tudi za te veroučitelje veljajo predpisi šolskih zakonov.

Pristojno cerkveno oblastvo sme odtegniti že izdano odobritev onim veroučiteljem, ki ne uče verouka tako, kakor predpisuje pravoslavna vera, ali ki sicer z življenjem in delovanjem ne ustrezajo svoji veroučiteljski dolžnosti.«

15. O teoloških šolah razpravljajo vsi štirje zakoni⁵³. Oba zakona o krščanskih cerkvah imenujeta te šole cerkveno-autonomne duhovne šole; zakon o islamski verski zajednici ima izraz islamska verska avtonomna šola; zakon o židovski verski zajednici pozna židovski srednji teološki zavod. Te šole so v upravi in pod nadzorstvom verskega oblastva, ki tudi odloča o njih ustanovitvi, jim predpisuje učni načrt in program predavanj, skrbi za izobrazbo učiteljskega in vzgojteljskega osebja, ki ga postavlja in razrešuje. Minister za prosveto pa daje odobritev za ustanavljanje teh šol in za učni načrt ter vodi vrhovno nadzorstvo nad njimi.

16. Teološke fakultete omenjata zakon o srbski prav. cerkvi⁵⁴ in zakon o islamski ver. zajednici⁵⁵; slednji prinaša določbo o državni šerijatsko-pravni odnosno o islamski verski fakulteti le pogojno, za primer, da se taka fakulteta ustanovi. Stvarno se določbi v obeh zakonih povsem ujemata; zadevni čl. 18 z. o srb. pr. c. se glasi: »Sveti arhierejski sinod si prizadeva in skrbi, da se skladajo predavanja na pravoslavni bogoslovni fakultetah državnih univerz z nauki pravoslavne vere. Če se prepriča o nesoglasnostih, ukrene pri ministru za prosveto, česar je treba, da se odpravijo.

Profesorji in docenti na bogoslovnih fakultetah, ki se volijo po zakonu o univerzah, se postavljajo, ko se je ugotovila predhodno z oceno svetega arhierejskega sinoda tudi verska sposobnost kandidatov.«

17. Vsi štirje zakoni prinašajo več imovinsko-pravnih določb; v vsebinsekm pogledu v tej materiji med posameznimi zakoni ni razlike. Imovinsko sposobnost garantirajo zakoni cerkvi oziroma verski zajednici v celoti — pri židih zvezi veroizpovednih občin — in poedinim ustanovam, določenim v verskih ustavah.

⁵³ Čl. 19 z. o srb. pr. c.; § 24 z. o ev. c.; § 22 z. o žid. v. z.; § 18 z. o isl. v. z.

⁵⁴ Čl. 18 z. o srb. pr. c.

⁵⁵ § 20 z. o isl. v. z.

Izrečno se ugotavlja tudi pravica imeti nepremičnino⁵⁶. Imovina, ki pripada cerkvi oziroma verski zajednici in njunim ustanovam, služi samo namenom teh ter se ne sme v nikakšni obliki odvzemati in tudi ne uporabljati v druge namene, razen ob razlastitvi, določeni z zakonom⁵⁷.

Cerkev ali verska zajednica vrši samostojno kontrolo svojih dohodkov in razhodkov po postopku o cerkvenem računovodstvu, ki se posebej predpiše; pri tem spada po odredbi drugega odstavka čl. 2 zak. o glavni kontroli toliko pod vrhovno nadzorstvo glavne kontrole, da je ta upravičena kontrolirati potrošek dohodkov po izkazani potrebi s pregledi bodisi na zahtevo ministra pravde bodisi samih cerkvenih oblastev⁵⁸.

Vire dohodkov zakoni različno naštevajo⁵⁹. Načelno pa vsi zakoni določajo, da naj dobivajo konfesije potrebna gmotna sredstva iz naslednjih štirih virov, in sicer v zaporedni vrsti, kakor so naštet, namreč: iz dohodkov lastne imovine, iz verskih taks, iz državne podpore in iz davščin. Zakon o srbski prav. cerkvi pozna še dohodke od državnega povračila⁶⁰ in interne cerkvene davke (odmera na dohodke samostanskih in cerkvenih imovin)⁶¹.

Državna podpora veram, ki je po čl. 11 ustave le dovoljena, je po teh zakonih mišljena kot stalna; za osnovo je vzeta po čl. 21 z. o srb. pr. c., § 9 z. o žid. v. z in § 23 z. o isl. v. z. podpora v finančnem zakonu iz l. 1929/30, po § 6 z o. ev. c. pa podpora v finančnem zakonu iz l. 1930/31. Upoštevati se morajo pri določanju državne podpore pravoslavni cerkvi v Srbiji in Južni Srbiji tudi zneski bire, drugod pa dosedanje z zakonskimi uredbami določene doklade⁶². Prav tako se mora upoštevati pri določanju podpore islamski verski zajednici z zakonom določena bira v Srbiji⁶³. Te bire in doklade namreč odpadejo z državno podporo.

Glede verskih davščin, ki se odmerjajo kot doklade na državne davke, obsegajo omenjeni verski zakoni razen zakona o židovski verski zajednici, ki v tem nima posebnih določb, v glavnem naslednje:

a) Doklade se smejo razpisati le tedaj, če se razhodki ne morejo kriti z dohodki od drugod.

b) Doklade razpisujejo v verski ustavi za to določeni organi.

c) Za doklade, ki jih razpišejo versko-občinski zbori in sprejmejo predpisani predstavniki verske občine, kjer predstavljajo 75% davčne moči v občini, če so naložene na neposredni državni davek in ne presegajo 10% tega, ni potrebna odobritev državnega oblastva.

⁵⁶ Čl. 3 z. o srb. pr. c.; § 4, odst. 1 z. o ev. c.; § 6 z. o isl. v. z.; § 3 z. o žid. v. z.

⁵⁷ Čl. 2, odst. 4 z. o srb. pr. c.; § 4, odst. 2 z. o ev. c.

⁵⁸ Čl. 2, odst. 3 z. o srb. pr. c.; § 5 z. o ev. c.; § 4 z. o žid. v. z.; § 5, odst. 3, z. o isl. v. z.

⁵⁹ Čl. 9—12, 21, 22 z. o srb. pr. c.; §§ 6—9 z. o ev. c.; §§ 9, 12 z. o žid. v. z.; §§ 12—15 z. o isl. v. z.

⁶⁰ Čl. 22: Kot povračilo za terjatve, ki pripadajo srbski pravoslavni cerkvi v Srbiji in Črni gori proti državi.

⁶¹ Čl. 9 z. o srb. pr. c.

⁶² Čl. 21 z. o srb. pr. c.

⁶³ § 23 z. o isl. v. z.

V nasprotnem primeru odmeri sicer doklado pristojni cerkveni organ, a odločba postane pravomočna šele, ko jo odobri finančni minister skupno z ministrom pravde⁶⁴.

č) Verske doklade pobirajo organi državne davčne administracije obenem z državnimi davščinami in povsem po predpisih le-teh ter jih oddajajo v trimesečnih obrokih pristojnim cerkvenim oblastvom⁶⁵. Glede omenjene določbe o pobiranju verske doklade je dostavljeno v § 9 z. o ev. c.: če cerkve to zahtevajo.

18. Če na kratko obrazložene določbe štirih verskih zakonov v naši državi v načelnem oziru vzporedimo z ustavo in organizacijo katoliške cerkve, je takoj jasno, da so nekatere izmed njih take, ki se nikakor ne dajo aplicirati na katoliško cerkev, druge pa bi vzbujale vsaj nemajhne težkoče. Sporne točke so zlasti naslednje:

a) Predpis o verski ustavi.

b) Organizacija v mejah države.

c) Postavljanje hierarhov. Dalje ni v omenjenih zakonih določb o konfesionalni šoli, na katero polaga katoliška cerkev v pogajanjih z modernimi državami veliko važnost⁶⁶. Prav tako noben od zakonov ne spominja matrimonialne zakonodaje, glede katere je prav tako znano, da je večkrat predmet pogajanj med Cerkvijo in državo⁶⁷.

(Konec prihodnjič.)

A. Odar.

ALI SME DUHOVNIK PRI JAVNIH MOLITVAH SPREMINJATI CERKVENO POTRJEJE OBRAZCE?

Casus: Duhovnik Cajus meni, da naša »Zdrava Marija« v cerkvenem molitveniku ni povsem srečen prevod bibličnega besedila, ter ga a) začne pedantno popravljati po grškem izvirniku in b) dopoveduje vernikom, da obstoječi prevod ni točen. — Vpraša se: I. Ali sme duhovnik proprio marte spreminjati cerkveno potrjeje obrazce? II. Ali verniki, ki opravijo pri skupni pobožnosti (v kongregaciji, tretjem redu, po duhovnih vajah itd.) molitve po svojih nepotrjenih obrazcih, zadobijo odpustke?

Da morem odgovoriti na predloženi mi casus, ki je prav za prav pretežno juridičnega in liturgičnega značaja, moram predvsem omeniti sledeče:

»Liturgične molitve imajo določno obliko, in prepovedano je, to obliko kakorkoli preminjati... Če se molitve prevajajo na narodni jezik, morajo ordinariji skrbeti, da se molijo enako v vseh krajih, kjer se govori isti jezik.« Tako piše z vso

⁶⁴ Čl. 10 z. o srb. pr. c.; § 8 z. o ev. c.; § 14 z. o isl. v. z.

⁶⁵ Čl. 11 z. o srb. pr. c.; § 15 z. o isl. v. z.

⁶⁶ Cfr. v nemškem konkordatu iz leta 1933 čl. 21 do 25. Schröter, Das katholische Schulideal und die Bestimmungen des Reichskonkordats (Stimmen der Zeit 1933, 145—154).

⁶⁷ Cfr. čl. 15 litvanskega konkordata iz leta 1927 in čl. 34 italijanskega konkordata iz leta 1929. Odar, Značaj zakona v italijanskem konkordatu, B. V. 1932, 50—67. Dalje čl. 26 nemškega konkordata iz leta 1933, cfr. Čas 1933/34, str. 17—18, 52.

jasnostjo Fr. Ušeničnik, Katol. liturgika 1933, 33 ter se sklicuje na dekret C. Rit., 18. dec. 1906 št. 4196, ki je dan prav za naše kraje. Ne razumem torej, kako je v tej zadevi sploh mogel nastati dvom, ko je isti pisatelj učil prav isto načelo že v svojem Pastoralnem bogoslovju iz leta 1920 (II, 20).

Cemu neki imamo bogoslovne učbenike v slovenščini, če smejo nastati in praksi diskusije o tako jasnih stvareh?

Ker pa se Cajus sklicuje na biblični izvirnik, naj omenim sledeče:

»Zdrava Marija« ni za vernike predmet tekstno-kritičnega razpravljanja, temveč molitveni formular katoliške Cerkve. Cerkev pa sestavlja svoje molitvene formularje po svoji uvidevnosti in po potrebah vernikov. Da zajema misli in besede prav pogosto tudi iz sv. pisma, temu se ne bo nihče čudil, kdor pozna pomen sv. pisma za krščansko življenje; saj je sv. pismo božja beseda, vir božjega razodetja, in naj bi bilo prav tako tudi glavni vir naše pobožnosti. S tem, da Cerkev sprejme bibličen stavek v zbirko svojih molitev, postane uporabljeni biblični tekst del liturgične molitve; pri tej pa liturg ne sme spremeniti nič, kajti tu ne moli kot zasebnik, temveč kot zastopnik Cerkve; liturg je vezan na vsebino in na obliko cerkvene molitve.

Cerkev uporablja biblične tekste v svoji liturgiji z neko svobodo: daleč od nje je vsaka pedanterija! Duhovnik pa mora slediti Cerkvi. Kaj bi rekli n. pr. o profesorju bibličnih ved, ki bi začel pri maši kar sproti »popravlјati« liturgično besedilo, češ, da se prevod ne ujema s hebrejskim ali grškim izvirnikom? Kaj bi rekli o korarju, ki bi in festo ss. Trinitatis pri kapitlju ad Nonam prenehal sredi teksta, češ, drugi del besedila je »Comma Joanneum«, ki ni pristen. Mar ne uporabljamo v liturgiji še precej tekstov iz starolatinskega prevoda, četudi ima avtentična Vulgate drugačno besedilo? kateri duhovnik se bo drznil tukaj kaj spremeniti?

Pred vsem pa: še konsekracijska formula v liturgiji ni vzeta prav dobesedno iz sv. pisma; kajti besedilo pri konsekraciji hostije ima »enim«, ki ga v sv. pismu zastonj iščeš; in vendar bi bilo grešno izpustiti to veznico (Thom. III, q. 60, a. 8). Prav tako nikjer v sv. pismu ne najdeš besed »mysterium fidei«, ki jih je v slovo za konsekracijo keliha vstavila rimska liturgija (cf. F. Ušeničnik, Kat. lit. 196). Mislim, da resnemu mašniku še nikoli ni prišlo na um, da bi pri teh slovilih spremenil le besedico liturgične oblike, češ, da se ne strinja z bibličnim tekstom.

Po teh splošnih pripombah naj sledi odgovor na zgornji vprašanj.

I. Če je predpisana določna liturgična formula, jo moramo spoštovati in se moramo podvreči zakonu, čeprav bi po svojem okusu in svoji sodbi morda izbrali drugačno besedilo. Obljuba pokorščine pri mašniškem posvečevanju ne začne vezati šele tedaj, ko grozi škof, da bo zamahnil s pastirsko palico, temveč nas veže v vsakdanjem pastirskem delovanju, tudi ko nam samo kaže s prstom. Mlačen bi bil duhovnik, ki bi vedno čakal, ut episcopus in virga veniat ad nos, ali da zagrmí s suspensijo.

Cerkev pričakuje od duhovnika pokorščino tudi v manjših rečeh; Kristus hvali hlapca, ki je bil v malem zvest. Ko sem bil še gimnazijec, sem čital v neki nabožni knjigi, da je bolj zaslužno, ex oboedientia dvigniti slamico, kakor postiti se 40 dni ex propria voluntate. Takrat se mi je zdela ta primera zelo krepka, da, pretirana; danes razumem duha, ki veje iz nje. Danes vidim, da je večja popolnost, recitirati Zdravo Marijo po besedilu, ki so ga predpisali škofje, nego razpravljati o tem, kako »nepravilen« je prevod, ki so ga škofje potrdili. Mar pospešuje popolnost vernikov, kdor jih zavede v misel, da škofje niti angelovega pozdrava ne znajo pravilno prevesti!?

Svojih 30 let se — odkrito in javno bodi to enkrat povedano! — že razpravlja med Slovenci o besedilu te prelepe molitvice, in še zdaj, ko imamo uradni cerkveni molitvenik, ni edinosti. Kje je duh Nje, ki je rekla v Nazaretu: Zgodi se mi po tvoji besedi?

Iz vsega tega je menda jasno, da Cajus pri javnih molitvah ne sme spreminjati besedila, ki ga je potrdila cerkvena oblast.

II. Vprašanje, more li vernik zadobiti odpustke, ako ne recitira zapovedanih molitev po predpisanem besedilu, je rešeno v kodeksu. Can. 934 obravnava prav posebno primer, da je treba za odpustke opraviti posebno molitev, »peculiaris oratio«.

Ker v Rimu te oracije navadno objavijo v latinskem jeziku, je potrebno, da se priredé za posamezne narodnosti prevodi. Prevod »avtentizira« sv. penitenciarija ali kak škof tiste narodnosti. Ko je tak prevod enkrat podan, je zabranjena vsaka tudi najmanjša sprememba¹, in sicer tako strogo, da se odpustki ne dobijo, ako moli vernik po drugem obrazcu, nego ga je škof potrdil: indulgentiae penitus cessant ob quamlibet additionem, detractationem, vel interpolationem« (can. 934 § 2).

Navajati vernike, naj molijo drugače nego je škof predpisal, pomeni samo po sebi neko tiho revolucijo, ki ni prav nič boljša, ako se sklicuje na tekstno kritiko, o kateri verniki — et etiam quidam alii — nimajo pojma; obenem spravi tako počenjanje vernike v nevarnost, da ne zadobé odpustkov, et de hac re oneratur conscientia Caji!

Iz teh vrstic, upamo, da je Cajus spoznal, da v katoliški cerkvi obstoji še vedno oblast onih, quos Spiritus Sanctus posuit regere ecclesiam Dei. Če je kdo dolžan spoštovati to oblast, so jo dolžni spoštovati pač oni, ki drugim pridigajo krščansko popolnost. Ujčič.

NIČNOSTNA ZAKONSKA PRAVDA RADI ZADRŽKA RAZLIČNE VERE.

Primeri, kjer se izpodbija veljavnost zakona radi razdiralnega zadržka različne vere (impedimentum disparitatis cultus), so v cerkvenem sodstvu redki. Še v izkazu sodb Rimske rote v zakonskih pravadah se tak primer le redko najde. Tako izmed objavljenih sodb,

¹ Kot razlog zabrane navaja dekret s. Off. 22. junija 1916, da tako počenjanje »irreverentia et periculo non caret« in da more biti povod zlorabam, »abusibus ansam praeberere queat«.

ki so bile izdane po restavraciji Rimske rote leta 1908, samo dve obravnavata omenjeni zadržek, in sicer sodba z dne 30. junija 1910¹ in sodba z dne 13. junija 1911². Prva sodba obravnava naslednji primer: Katoličanka Aulina se je poročila po katoliškem obredu (z dispenzo) z nekrstjanom Vetilijem. Čez enajst let pa je žena vložila tožbo na proglasitev neveljavnosti, »vel quia nulla intercessit dispensatio ab impedimento disparitatis cultus; aut si concessa fuit, irrita dicenda est, utpote a se non expetita, atque concessa praetermissis necessariis cautionibus; eo magis quia eius persuasio et intentio fuit contrahendi cum baptizato, minime vero cum infideli«³. Rota je tožbo zavrnila, ker je bila dispensa podeljena, čeprav povsem in forma gratioza, a to zadostuje. Zmota, ki jo tožiteljica navaja, je k večjemu error concomitans, ne pa error redundans in errore personae. Druga od navedenih sodb se je bavila z naslednjo zadevo: Katoličan Janez de Breuil se je poročil z Marijo Denison-Winslav, ki je pripadala metodistični episkopalni cerkvi. Mož pa je pozneje vložil tožbo na neveljavnost zakona, češ da žena ni bila krščena in da je zato zakon radi nespregledanega razdiralnega zadržka neveljaven. Sodba je tožbo zavrnila, ker je govorila domneva za to, da je bila žena krščena, zakaj omenjena sekta, ki ji je žena pripadala, običajno veljavno krščuje.

Zanimiv je tudi primer, ki ga je obravnavala leta 1922 kongregacija sv. oficija. V misijonskem kraju je Thac, sin nekrščenih staršev, že v zgodnji mladosti zbolel na smrt. Katoliški zdravnik ga je ob tej priliki krstil, ne da bi kdo vedel za to. Otrok je ozdravel in bil pogansko vzgojen. Pozneje se je poročil s poganko Nam, ki pa jo je čez par let odpustil, ker je bila nezvesta. Nato je hotel Thac s svojimi starši vred sprejeti katoliško vero. Zdravnik je misijonarja poučil, da je Thac že krščen. Nastalo je vprašanje o veljavnosti omenjenega zakona. Misijonar je zadevo sporočil kongregaciji de propaganda in ta jo je prepustila sv. oficiju. Vprašanje se je glasilo: 1. An matrimonium a viro Thac contractum fuerit validum? 2. Si fuit validum, an possit rescindi vi privilegii Paulini, ita ut Thac possit, uxore interpellata negative respondente, aliud connubium cum muliere catholica inire? Sv. oficij je odgovoril 1. aprila 1922: hoc Thac-Nam matrimonium esse nullum ob impedimentum disparitatis cultus.⁴

V vsakem izmed treh opisanih primerov je bilo vprašanje o obstoju zadržka različne vere in od njega odvisne veljavnosti zakona drugače zastavljeno. V prvem je bila sporna dispensa, v drugem dejstvo in veljavnost krsta, v tretjem pa obseg zadržka.

Pri škofijskih sodiščih v pokrajinah, kjer je prebivalstvo po ogromni večini vse krščeno, so pravde te vrste, kakor je samo ob sebi umevno, naravnost izjeme. Zato utegne tem bolj zanimati za-

¹ Decisiones S. R. Romanae, vol. II, 219—237.

² Decisiones, vol. III, 258—266.

³ Decisiones, vol. II, 220.

⁴ Odgovor ni bil uradno objavljen; liste, ki so ga prinesli, našteva Knecht Handbuch des katholischen Eherechts 1928, 401.

deven primer, o katerem je trajal pri ljubljanskem škofijskem sodišču proces od leta 1930 do 1933. Je pa primer tudi radi tega pomemben in poučen, ker praktično dokazuje, kako je potrebna župniku največja previdnost, kadar ima opraviti z nekrščenimi osebami, in kako se rado maščuje, ako se kakšna določba, ki jo v ta namen predpisuje cerkveni zakonik, prezre oziroma vsaj premalo upošteva.

Tožiteljica Angela K., katoličanka, je sklenila leta 1922 v župniji K. v ljubljanski škofiji zakon z ruskim beguncem Aleksandrom G., s katerim se je seznanila leta 1919 v Odesi in sta skupno pribežala iz Rusije. Zenin je prišel k župniku brez potrebnih dokumentov, ko se je oglasil za poroko. Imel je le od naših oblasti izstavljeno dovoljenje, da sme začasno bivati v Sloveniji, in delavsko knjižico. Župniku je ženin povedal, da je pravoslavne vere; izrazil je željo, da bi bil sprejet v katoliško cerkev. Župnik je sporočil zadevo glede konverzije škof. ordinariatu; dobil je dovoljenje, da sprejme Aleksandra G. v katoliško cerkev. Ker je šlo za konvertita iz pravoslavne vere, zato se krst ni pogojno ponovil. Nato je župnik dobil potrebne spreglede radi pomanjkanja zahtevanih listin (krstnega lista, spričevala o samskem stanu) in spregled od dveh oklicev; ženin je podal razodetno prisego; potem se je vršila poroka. Pred poroko je bil ženin še pri spovedi in pri obhajilu. Zakon pa ni bil srečen. Začeli so se prepiri. Mož je začel sramotiti katoliško vero in krščanstvo sploh. Pred več pričami je izjavil, da je judovske vere. Ko ga je končno začela zasledovati še policija, je brez sledu izginil čez mejo. Žena se je obrnila na ruski konzulat v Trstu in zaprosila za rojstni list moža. Rojstni list, ki ga je izdal leta 1929 mestni matični urad v Odesi, priča, da je bil mož vpisan pri rabinatu v Odesi v rojstno knjigo pod lastnim imenom Burih in pod imenom očeta Icko (Izak) in matere Elizabete. Datum rojstva in imeni očeta in matere v omenjenem rojstnem listu se točno ujemajo s tem, kar je »Aleksander« izpovedal župniku. Ker je bil s tem sum o neveljavnosti zakona radi razdiralnega zadržka različne vere utemeljen, je žena Angela, kateri se je pridružil še promotor iustitiae, vložila tožbo na proglasitev neveljanosti zakona.

Po kan. 1070, § 1 je zakon, ki ga sklene katoličan z nekrščeno osebo, neveljaven. Znano je, da je novi zakonik obseg tega razdiralnega zadržka popolnoma spremenil. Poprej je namreč obstojal zadržek *disparitatis cultus* med krščeno in nekrščeno osebo in o tako umevanem zadržku govori pismo Benedikta XIV. *Singulari Nobis* z dne 9. februarja 1749⁵, ki zadržek odlično pojasnjuje in je naštetu med viri k zgoraj navedenemu kanonu v novem zakoniku. Da ne bi bili zakoni, ki jih sklepajo nekatoliški kristjani z nekrščenimi osebami neveljavni, je zakonik zadržek omejil na katoličane, podobno kot tudi določbe o obliki sklepanja zakona. S to omejitvijo pa so nastale nove težkoče, ker je krst eden⁶; nekaj teh težkoč je zakonik odpravil, ko pojasnjuje v kan. 1070, § 1, da je neveljaven zakon, ki

⁵ *Fontes iuris canonici*, ed. Gasparri, vol. II, 193—199.

⁶ Cfr. zgoraj omenjeno zadevo, ki jo je rešil sv. oficij 1. aprila 1922.

ga sklene nekrščena oseba s tako osebo, ki je bila v katoliški cerkvi krščena ali je konvertirala k njej iz herezije ali shizme. Ali je bil kdo v katoliški cerkvi krščen, se presoja po namenu krščenca pri krstu, ako je prejel krst v dobi, ko se je zavedal, sicer pa po namenu tistih, od katerih je bil v smislu cerkvenih določb baptizandus pravno zavisen, in končno od namena krstitelja⁷. V podrobnostih morejo nastati glede povedanega razni dvomi, ki pa v našem primeru ne pridejo v poštev. O konverziji nekrščenih oseb h katoliški veri brez krsta vode seveda ni niti govora. Za pravno pripadnost h katoliški cerkvi se krst vode ne more na noben način suplirati.

Zakon med Angelo in Aleksandrom je torej veljaven, če je bil Aleksander krščen; v nasprotnem slučaju je neveljaven. Če je bil Aleksander v pravoslavni cerkvi krščen, potem je bil vsaj pro foro externo sprejet v katoliško cerkev, kot je zgoraj povedano. Če pa je pri župniku konverzijo le hlinil, kar bi bilo treba dokazati proti nasprotujoči pravni domnevi, je bil zakon kljub temu veljaven, ker bi imeli v tem slučaju zakon med katoličanom in nekatoliškim kristjanom, ki ga prepoveduje le oviralni zakonski zadržek. Ker vprašanje o morebitni dispenzi od razdiralnega zadržka različne vere tukaj sploh ne pride v poštev, zavisí torej veljavnost zakona le od tega, ali je bil Aleksander krščen ali ne.

Prav tako v našem primeru ni spora o veljavnosti krsta. *Dubium iuris* o veljavnosti v pravoslavni cerkvi podeljenega krsta namreč vobče ni utemeljen. Zato oseb, ki so bile v pravoslavni cerkvi krščene, ob konverziji ne krščujemo, tudi pogojno ne. Jasno pa je seveda, da mora biti obstoj krsta dokazan; in čisto drugo je vprašanje, kdaj se smatra ta fakt za dokazan. Pri nas n. pr. zahtevajo za dokaz takega krsta krstni list župnega urada v pravoslavni cerkvi in to ob konverziji kakor tudi pri sklepanju mešanega zakona⁸. Dvom je torej v našem primeru le o faktu krsta.

Kako se krst dokaže, določa kan. 779, ki se glasi: *Ad collatum baptismum comprobandum, si nemini fiat praeiudicium, satis est unus testis omni exceptione maior, vel ipsius baptizati iusiurandum, si ipse in adulta aetate baptismum receperit*. Še bolj direkten dokaz je seveda krstni list (cfr. kan. 777 in 778). V našem primeru Aleksandrov krst pred konverzijo ni bil dokazan v smislu kan. 779, ker bi sicer to moralo biti omenjeno v spisih. Župnik je pisal v zadevni vlogi na ordinariat, da Aleksander nima nobenih listin, sam pa da je o njegovem krstu moralno prepričan; kako je prišel do tega prepričanja, ni povedano⁹. Župnik je pač verjel Aleksandrovemu zatrjevanju, da je pravoslavne vere, in si tako ustvaril moralno izvestnost; ordinariat se je pa zanesel na župnikovo moralno izvestnost in tako je bil sprejet Aleksander v katoliško cerkev brez kakršnegakoli

⁷ Cfr. Gasparri, *De matrimonio* I, 1932, 351—353.

⁸ Cfr. Ušeničnik, *Pastoralno bogoslovje* 1932, 119, 502.

⁹ Take izjave v moralni izvestnosti, ki ne navaja motivov, na katerih je ta izvestnost zgrajena, so brez veljave. Paziti bi bilo treba na to zlasti pri izjavah o moralni izvestnosti, ki jo zahteva kan. 1061, § 1, n. 3 kot pogoj za podelitev dispenze od oviralnega zadržka mešane veroizpovedi.

uradnega dokaza, da je krščen. Iz spisov, zlasti iz poročnega lista, je razvidno, da je Aleksander naznanil župniku, da je bil rojen kot sin pravoslavnih staršev, očeta Izaka in matere Elizabete. Zgoraj omenjeni rojstni list, ki ga je izdalo boljševiško oblastvo v Odesi, pa prča, da se je Aleksander rodil kot sin judovskih staršev. Nobenega dvoma ni, da se je dovolil sprejem v katoliško cerkev prenašlo in proti predpisom. Dalje se zahteva, da morajo nupturienti pred poroko predložiti župniku krstni list, če niso v tej župniji rojeni (kan. 1021, § 1). Samo v smrtni nevarnosti zadostuje, če ni mogoče dobiti drugih dokazil in ni nasprotujočih indicijev, pod prisego podana izjava zaročenca, da je krščen (kan. 1019, § 2). Če krstnega lista moralno ni mogoče dobiti, se mora krst dokazati na druge legitimne načine (cfr. naslov *De probationibus* v 4. zak. knjigi, kan. 1747 in naslednji ter zgoraj omenjeni kan. 779). Ako je tudi ta dokaz nemogoč, je aplicirati po smislu določbo sv. oficija z dne 1. avgusta 1883¹⁰, ki govori o domnevah krsta. V našem primeru tudi pred poroko kakšnih preiskav o krstu ni bilo, temveč je bil podeljen brez nadaljnje spregled od pomanjkanja potrebnih listin; ženin je podal samo še razodetno prisego, da mu ni znan noben zakonski zadržek. Celo razodetna prisega, da je krščen, se ni zahtevala. Vrh tega je bil podeljen še spregled od dveh oklicev, prošnja je bila vložena celo za spregled od vseh treh; razlogi, zakaj se je tako mudilo s poroko, v spisih niso navedeni.

Če se sedaj obrnemo k razpravljanju o veljavnosti zakona, ki sta ga sklenila Angela in Aleksander, je treba najprej omeniti, da govori proti temu, da bi bil Aleksander krščen, več stvari. Tako najprej zgoraj omenjeni rojstni list mestnega matičnega urada v Odesi. Iz te listine je razvidno, da je bil Aleksander rojen kot sin židovskih staršev, pred župnikom pa je izpovedal, da je bil rojen staršem pravoslavne vere. Drug indicij proti krstu so Aleksandrove izjave in obnašanje izza časa po poroki. V cerkev ni šel nikoli razen na poročni dan; bil pa je pred poroko pri spovedi in obhajilu. Ko so nastali prepiri, je večkrat sramotil krščanstvo. »Vaš bog je lesen — je govoril, kot so izpovedale priče — naš judovski je boljši.« Drugih dokazov ni bilo mogoče dobiti. Angela je poznala Aleksandra tri leta pred poroko, a o njegovi veri nista govorila nikoli, prav tako ga ni nikoli videla, da bi šel v kak bogoslužben prostor ali napravil kako versko znamenje. Mislila je sicer, da je Aleksander pravoslavne vere, a zanimala se za to ni. V delavski knjižici Aleksandra vera ni bila označena. Prič, ki bi ga bile poznale pred poroko, ni bilo mogoče dobiti razen nekaj najožjih Angelinih sorodnikov, ki pa so spoznali Aleksandra šele nekaj mesecev pred poroko. So pa te priče na slabem glasu. Pred poroko sta Aleksander in Angela izjavila pred župnikom, kot prča zapisnik, da sta se v Rusiji pravoslavno poročila; pri sodišču Angela pod prisego zanika, da bi se bila v Rusiji poročila, in izjavi, da je zapisnik narekoval mož sam. Župnik, ki je poročil Aleksandra in Angelo, ni izpovedal.

¹⁰ *Fontes iuris canonici* IV, ed. Gasparri, 413—415.

Zadeva je bila na vsak način precej zapletena, ko jo je tožiteljica preokrenila v drugo smer. Zvedela je namreč, da se je baje Aleksander na begu čez državno mejo smrtno ponesrečil, in je predlagala, da se ugotovi njegova smrt. Tako se je prvo postopanje ustavilo, ne sicer formalno, in se je začelo drugo. Zadevne preiskave pa so ostale brez uspehov; ko se je bližalo to postopanje h koncu, je pa tožiteljica nenadoma umrla; in tako se je nenavadna zadeva tudi na nenavaden način ustavila.

Zakon se proglasi neveljavnim le takrat, če se pozitivno dožene njegova neveljavnost. V dvomu se je odločiti za veljavnost zakona, kot določa kan. 1014. In v soglasju s to splošno določbo predpisuje o upoštevanju dvomnega krsta z ozirom na zakon kan. 1070, § 2 to-le: Si pars tempore contracti matrimonii tanquam baptizata communiter habebatur aut eius baptismus erat dubius, standum est, ad normam can. 1014, pro valore matrimonii, donec certo probetur alteram partem baptizatam esse, alteram vero non baptizatam. V dvomu glede krsta bodisi veljavnosti ali fakta se je odločiti za veljavnost zakona¹¹. V gornjem primeru bi bil najbrž ostal krst dvomen in bi se zato moralo sodišče odločiti po kan. 1070, § 2 za veljavnost zakona.

Al. Odar.

OB TRIDESETLETNICI PIJEVEGA MOTU PROPRIJA IN OBNOVE TRADICIONALNEGA KORALA.

Dne 22. novembra 1933 je preteklo trideset let, odkar je sv. oče Pij X. izdal svoj slavnoznani, velepomembni *Motu proprio* o cerkveni glasbi. Z motu proprijem je Pij X. dal cerkveni glasbi jasno določene smernice, ki naj se po njih v bodoče goji in razvija, in to bodisi v Italiji, ki je posebno potrebovala razčiščenja in izboljšanja, kakor tudi po drugih katoliških deželah. Hkrati je Pij X. že v tem motu propriju izrecno imenoval in poudaril tradicionalni koral, t. j. pristni, prvotni, po tradiciji in v najstarejših koralnih rokopisih ohranjeni koral kot edino pravi, avtentični in od Cerkve zaukazani¹.

Mislim, da bo prav in koristno, če si sedaj ob tridesetletnici pokličemo Pijevo znamenito okrožnico zopet v spomin in njeno vsebino nekoliko apliciramo na naše cerkvenoglasbene razmere.

¹¹ Vprašanje o razmerju med starim in novim pravom glede te domneve je med kanonisti sporno. Po Gasparriju je razlika v tem, da je bila omenjena domneva po starejši praksi rimske kurije *praesumptio iuris et de iure*, ki torej ni dopuščala nasprotnega dokaza, po mlajši praksi, ki jo je uzakonil tudi zakonik, pa je le *praesumptio iuris*, ki se mora umakniti nasprotnemu dokazu (o. c. I, 353—356). Drugi razlagajo tako, da je po starem pravu veljala domneva *pro valore baptismi*, v novem pa *pro valore matrimonii*.

¹ V 17. stoletju so namreč pravi gregorijanski koral reformirali, a ga reformirali na slabše. Medicejska izdaja gregorijanskega korala iz leta 1614 in 1615 je potvara pristnega korala. Rabila se je v začetku večinoma le v Italiji. Do splošne veljave pa je prišla, ko jo je Pij IX. proglasil za oficialno in podelil tiskarju Pustetu v Regensburgu leta 1870 za trideset let privilegij za tiskanje te izdaje.

I.

Kaj vsebuje in zaukazuje Pijev Motu proprio?

V uvodu opozarja sv. oče na žalostno stanje cerkvenega petja in cerkvene glasbe ter na dejstvo, da se kaže neko stremljenje, zapustiti pravo smer, ki je natančno podana v cerkvenih postavah, v naredbah cerkvenih zborov in v odlokih sv. stolice. Takoj pa sv. oče pristavlja, da ga veseli, kar se je v zadnjih desetletjih na polju cerkvene glasbe storilo v Rimu in v mnogih italijanskih cerkvah, pa tudi pri nekaterih drugih narodih. Toda ti uspehi še niso splošni. Zato sv. oče smatra za svojo prvo dolžnost, takoj povzdigniti glas in vse zavreči, kar nasprotuje predpisom Cerkev glede svetih opravil in bogoslužnih dejanj. Papeževa želja je, da bi zopet cvetel pravi krščanski duh in se ohranil v srcu vseh vernikov. Zato je treba skrbeti za svetost in dostojnost hiše božje. Koncem uvoda poudarja vobče, da je treba njegov Moto proprio vzeti kot najvišji zakon za cerkveno glasbo.

Uvodu slede predpisi glede cerkvene glasbe.

1. Splošna načela. Cerkvna glasba ima kot bistven del liturgične slovesnosti isti namen kakor liturgija vobče: čast božjo in vzpodbujanje vernikov. Cerkvna glasba mora biti sveta, lepa po obliki (umetna) in splošna.

2. Vrste cerkvene glasbe. Prvo mesto odkazuje Motu proprio gregorijanskemu koralu, ki ima lastnosti prave cerkvene glasbe v najvišji meri. Vsled tega naj velja kot vzor vsake cerkvene glasbe! Gregorijanski koral, in sicer tradicionalni, naj se pri službi božji pogosteje rabi, pa bodi tudi pri največjih slovesnostih. Koral naj se ukorenini zopet tudi med ljudstvom, da se bo ljudstvo zopet dejansko udeleževalo bogoslužnih opravil v cerkvi. — Na drugo mesto cerkvene glasbe stavi sv. oče klasično polifonijo, t. j. večglasne, umetno kontrapunktične in v posameznih glasovih samostojno vodene skladbe, in te zlasti rimske šole, ki je s Palestrino v 16. stoletju dosegla višek. Te vrste skladbe se najbolj približujejo gregorijanskemu koralu; zato naj se tudi bolj gojé, zlasti pri bazilikah, stolnicah, v semeniščih in cerkvenih zavodih. — Kot tretjo vrsto cerkvene glasbe dopušča Motu proprio tudi moderno. Cerkev je namreč vedno priznavala napredek umetnosti in ga podpirala s tem, da je vse, kar je moč duha lepega in dobrega ustvarila, tekom časa sprejela v bogoslužje, seveda v mejah liturgičnih pravil. Iz tega stališča se dopušča tudi moderna glasba v cerkvi, ker nudi tudi ona skladbe tolike lepote, resnosti in dostojnosti, da nikakor niso nevredne liturgičnih slovesnosti. Pač pa vobče opozarja, da bodimo pri rabi modernih skladb previdni. Samo takim skladbam bodi dovoljen vstop v cerkev, ki nimajo na sebi nič posvetnega in ki ne spominjajo na gledališke motive in ki

² Ljubljanski škofijski list, 1904, V., Synodus dioecisana Labacensis II. Prim. tudi Fr. Ferjančičevo »Cerkvenoglasbeno liturgiko« in dr. Fr. Ušeničnikovo »Katoliško Liturgiko«.

se tudi po zunanji obliki razlikujejo od posvetnih skladb. Posebno se je ogibati tistega gledališkega sloga, ki je v 19. stoletju zlasti v Italiji cvetel.

3. Liturgični jezik je latinski. Zato je pri slovesnih liturgičnih opravilih prepovedano petje v domačem jeziku. Peti je treba za dotično slovesno božjo službo določeno besedilo, ki se ne sme predružačevati, premetavati in po nepotrebnem ponavljati. Pri slovesni maši se sme samo Benedictusu dodati kak evharističen motet in po recitiranem ofertoriju peti še kaka primerna druga skladba.

4. Zunanja oblika cerkvenih skladb. Cerkevni skladatelji naj se v svojih skladbah ne oddaljujejo preveč od starih tradicionalnih oblik, kakor nam jih kaže v prvi vrsti gregorijanski koral. Sledé podrobna navodila za komponiranje latinskih maš in večernic.

5. Pevci. Vse liturgično petje, razen kar poje celebrant z asistenco, pripada prav za prav zboru levitov. Pevci, ki pojó v cerkvenem zboru, so torej zastopniki levitov in vršé radi tega liturgično opravilo. Vsled tega je ženskam prepovedano peti v koru ali pri pevskem zboru. Višje sopranske in altovske glasove bi potemtakem morali izpolniti dečki³. V pevski zbor naj se sprejemajo le pobožni in moralno neoporečni pevci.

6. Orgle in instrumenti. Prava cerkvena glasba je petje. Morejo ga pa spremljati orgle, v postavnih mejah tudi instrumenti. Orgle in instrumenti petje ne smejo preglasiti. Prepovedane so predolge za- in medigre. Orglanje — v kolikor nastopa tudi samo — naj bo primerno temu instrumentu in naj bo sveta glasba. Prepovedani so: klavir, razni ropotajoči instrumenti, n. pr. bobni vseh vrst, kastanjete, činele in drugi podobni. Godba na sama pihala oziroma trobila je v cerkvi pri službi božji prepovedana. Le izjemoma sme škof pri-pustiti tako godbo, če je skladno sestavljena in če igra cerkvi primerne skladbe. Pri procesijah so take godbe dovoljene, a ne smejo igrati posvetnih skladb.

7. Trajanje liturgične glasbe. Petje in glasba na koru ne smeta brez potrebe zavlačevati službe božje. Glasba se mora liturgiji podrediti in ji služiti, ne pa narobe.

8. Glavna sredstva za povzdigo cerkvene glasbe. Motu proprio podaja pet sredstev: a) Osnujejo naj se škofijske cerkvene glasbene komisije, da čuvajo nad cerkveno glasbo. b) V duhovskih semeniščih in drugih cerkvenih zavodih naj se pridno goji tradicionalni gregorijanski koral. c) Pri predavanjih za bogoslovce o liturgiji, morali in cerkvenem pravu naj se ne prezró oni deli, ki so v zvezi s cerkveno glasbo. Predava naj se tudi o estetiki cerkvene glasbe. č) Pri glavnih cerkvah naj se ustanavljajo pevske šole, kakor so bile nekdaj v navadi. d) Obstoječe višje šole za cerkveno glasbo je

³ V koliko ta določba tiče naše kore, o tem pozneje.

treba podpreti, oziroma pomagati jih nanovo ustanavljati. Cerkev sama naj prevzame skrb za izobrazbo cerkvenih pevovodij, organistov in pevcev.

9. Za sklep sv. oče še enkrat poziva cerkvene pevovodje in duhovščino, predstojnike semenišč, cerkvenih zavodov in redov, župnike, kanonike in zlasti škofe, da podpirajo to dobro premišljeno, davno zaželeno in od vseh strani enoglasno zahtevano preosnovo cerkvene glasbe.

II.

Kakšne so bile cerkvenoglasbene razmere na Slovenskem, ko je izšel Píjev Motu proprio? Kaj smo storili poslej? Česa nam še treba?

Motu proprio nas Slovencev ni našel nepripravljenih. Obnova cerkvene glasbe je bila v marsičem pač tudi pri nas potrebna, dasi gotovo manj kot marsikje drugje. Píjeva beseda v motu propriu, da ga veselijo uspehi glede cerkvene glasbe v nekaterih deželah, je veljala brezdvomno tudi nam. Saj se je pri nas hvala Bogu do takrat res tudi že mnogo storilo. Leta 1877 je bilo ustanovljeno Cecili-jino društvo za ljubljansko škofijo, ki si je postavilo cilj, delovati za preosnovo naše cerkvene glasbe v duhu določb svete Cerkve. Istega leta je bila ustanovljena orglarska šola Cecilijinega društva v Ljubljani z namenom, da vzgoji dobrih vnetih organistov in cerkvenih pevovodij. Leta 1878 je začel izhajati naš do sedaj edini cerkvenoglasbeni strokovni list »Cerkveni Glasbenik« kot glasilo Cecilijinega društva ljubljanske škofije. Cecilijino društvo je prirejalo cerkvenoglasbene tečaje. Naši skladatelji so zlagali in izdajali dobre cerkvene skladbe, latinske in slovenske. Med temi je bila velikega pomena Anton Foersterjeva »Cecilija« v dveh zvezkih. Cecilijino društvo in z njim mnogi naši duhovniki⁴ in organisti so se resno trudili, da bi se naša cerkvena glasba uravnala vedno bolj v smislu cerkvenoglasbenih določil, pa tudi, da bi se v umetnostnem oziru dvignil nivo naše cerkvene glasbe. Tudi naši škofje, pokrovitelji Cecilijinega društva: Ivan Krizostom Pogačar, Jakob Missia in Anton Bonaventura Jeglič, so krepko, odločno in učinkovito posegali v delovanje Cecilijinega društva in v razvoj naše cerkvene glasbe. Udeleževali so se društvenih občnih zborov, govorili na njih, v Škofijskem listu pa izdajali potrebna navodila in odredbe, kako naj se v praktičnem oziru zboljša naša cerkvena glasba⁵. V podrobnem je Cecilijino društvo v Ljubljani obrnilo svojo glavno pozornost na izpolnjevanje cerkvenoglasbenih določb, na pete maše, koral, orgljanje, na zbolj-

⁴ P. Hugolin Sattner je spisal knjižico »Cerkvena glasba, kakršna je in kakršna bi morala biti«. Cecilijino društvo jo je poklonilo svojim članom kot prvoletno darilo.

⁵ Primeri »Cerkveni Glasbenik« 1878 do 1903 in Spomin-sko knjižico ob petindvajsetletnici Cecilijinega društva v Ljubljani. Sestavil dr. Andrej Karlin, društveni tajnik. V Ljubljani 1902.

šanje repertoara slovenske cerkvene pesmi in naboljšanje okusa glede cerkvene glasbe sploh. Mislilo se je tudi že na gmotno stanje organistov in pripravljala njih stanovska organizacija. O ljudskem petju je prinesel »Cerkveni Glasbenik« prvo večjo razpravo iz peresa Fr. Kimovca leta 1901.

Iz Ljubljane se je obnova cerkvene glasbe širila tudi v sosedne slovenske škofije, zlasti v goriško in lavantinsko. V Gorici so ustanovili Cecilijino društvo že leta 1883, v Mariboru pa leta 1887. Kmalu potem je Karel Bervar otvoril orglarsko šolo v Celju. Tudi po posameznih dekanijah in župnijah so pričeli ustanavljati Cecilijina društva in pridno gojili dobro cerkveno glasbo. Več naših cerkvenih glasbenikov se je udeležilo cerkvenoglasbenih tečajev, ki so se vršili na Dunaju in v Regensburgu; nekateri pa so šli na cecilijanske občne zборе v razna inozemska mesta: v Augsburg, Briksen, Gradec, Regensburg in na evropski kongres za liturgično petje v Arezzo (1882), kjer je o koralu govoril benediktinec iz Solesmesa Dom Pothier.

Kljub vsemu temu čvrstemu delovanju naša Cecilijina društva v tem času niso mogla odpraviti vseh razvad in napak. Še marsikaj je ostalo nerešenega in nepopravljenega, zlasti glede petja pri slovesnih mašah, pa tudi glede petja v domačem jeziku in orgljanja. Ljudskega petja je bilo zelo malo, premalo se je gojil tudi koral. Koral — v kolikor se je gojil — je bil medicijski, torej ne pravi tradicionalni, temveč pokvarjeni, pristrženi. V semeniščih so bogoslovci uporabljali Haberlov, sam po sebi izvrstni »Magister choralis«, peli pa smo iz koralnih knjig medicijske oziroma Pustetove izdaje. Reforma naše cerkvene glasbe je šla sploh vstric z reformo cerkvene glasbe v Nemčiji. Mislili smo, da je središče cerkvenoglasbene obnove sploh v Nemcih in da hodijo tudi drugi narodi več ali manj k Nemcem v šolo. Toda gregorijanski kongres v Rimu leta 1904 nas je poučil, da se je na Francoskem razvilo gibanje za obnovo pristnega, po tradiciji ohranjenega gregorijanskega koral. Na čelu temu gibanju so bili solemski benediktinci, v prvi vrsti opata Dom Pothier in Dom Mocquereau. Ta dva učena glasbenika sta posvetila dolgo vrsto let preiskovanju najstarejših koralnih rokopisov v samostanskih in drugih knjižnicah. Sad njunega truda in vztrajnega dela sta bili slavni znanstveni deli: »Les mélodies grégoriennes« in »Paléographie musicale«. Za liturgično praktično uporabo pa je izšel od Dom Pothiera prirejeni »Liber gradualis«. Delo solemskih benediktincev za obnovo tradicionalnega koral je hvalno priznal že Leon XIII. Pij X. pa je tradicionalni koral priznal kot edino pravi, avtentični in za vso Cerkev obvezni ter l. 1904 zaukazal njegovo celotno novo izdajo, ki se po kraju prvega natisa imenuje vatičanska. Od l. 1905, ko je izšel Kyriale, pa do l. 1926 so bile dotiskane vse potrebne liturgične koralne knjige, vsebujoče tradicionalni koral. Tako smo tudi pri nas začeli polagoma izvajati koralne speve na tradicionalni način. Za študij tradicionalne notacije in tradicionalnega ritma smo se posluževali zlasti Birklejeve,

Vivellove, Dom Pothierjeve, Johnerjeve in več dr. Peter Wagnerjevih koralnih učnih knjig⁶. Naš »Cerkveni Glasbenik« je začel prinašati temeljite razprave o tradicionalnem koralu. Med najvažnejšimi so: dr. Fr. Kimovčeva »Gregorijanski koral« (1905), dr. Josip Mantuanijeva »Gregorijanski koral, njega postanek, razvoj in uporaba« (1909, 1910) in Fran Ferjančičeva »Razlika med koralnimi spevi v novem in starem misalu« (1908), »Tradicionalna psalmodija« (1914), »Kako se pojo lekcije in profecije« (1915), in »Lótimo se novih koralnih intonacij in napevov (1916, 1920 do 1923).

Da bi se preosnova cerkvene glasbe v ljubljanski škofiji čim bolj posrečila in pospešila, je knezoškof dr. Anton Bon. Jeglič izdal l. 1914 okrožnico o cerkveni glasbi, kjer je marsikaj podčrtal, kar vsebuje Pijev odlok, dodal pa še posebna navodila za ljubljansko škofijo. Ustanovil je poleg tega cerkveno-glasbeno komisijo, kakor jo zahteva Motu proprio, da čuva nad cerkveno glasbo v škofiji, zlasti da se izdajajo samo dobre cerkvene skladbe in postavljajo dobro disponirane orgle. Imenovani so bili tudi nadzorniki organistov za posamezne dekanije, ki naj od časa do časa nadzirajo kore in poročajo škofijstvu o njih stanju. Navodila za cerkveno glasbo sta dali tudi lavantinska sinoda iz l. 1883, 1896 in 1900 in II. ljubljanska l. 1908.

Pijev odlok kakor tudi nastopi naših škofov so v zadnjih desetletjih dali naši cerkveni glasbi mnogo pobude in dokaj čvrstega, svežega življenja. Slovenski organisti, tudi stanovsko organizirani in strokovno napredujoči, si prizadevajo izvajati na korih kar najboljše in najprimernejše skladbe. Ne manjka jim potrebne cerkvenoglasbene literature. Pevski zbori so se močno izboljšali. Dobili smo precejšnje število izvrstnih modernih orgel. Naš list »Cerkveni Glasbenik« se je povečal za polovico in vztraja v svojem delu kljub gmotnim neprilikam in težkim časom. V orglarski šoli v Ljubljani se je pouk razširil in poglobil. V bogoslovnih semeniščih, v naših orglarskih šolah in po mnogih korih se je vpeljal tradicionalni koral.

V razvoj cerkvene glasbe je l. 1928 posegel tudi sedanji papež Pij XI. s svojo znamenito konstitucijo, kako treba vedno bolj razvijati liturgijo, gregorijansko petje in sveto glasbo. »Cerkveni Glasbenik« 1931 ji je posvetil vso pozornost in v daljši razpravi obrazložil vse njene glavne misli⁷. Pij XI. je poudaril glavne točke iz Pijevega motuproprija, zlasti gojitev tradicionalnega koralu, ki naj se pridno goji v bogoslovnih

⁶ Naštetim koralnim učnim knjigam se pridružuje kot posebno izvrstna in temeljita Dom Gregor M. Suñolova: *Gregorianischer Choral* (po solemski šoli). V nemščino prevedel dr. Franz Kosch, učitelj koralu v dunajskem bogoslovnem semenišču. Knjiga je namenjena v prvi vrsti bogoslovcem. Razdeljena je v tri tečaje: 1. Splošna teorija tradicionalnega koralu; 2. koralni ritem in predavanje; 3. duhovnikovi mašni spevi, zgodovina koralu in cerkvenoglasbene določbe.

⁷ Stanko Premrl, Razmišljanje o apostolski odredbi Pija XI. glede cerkvene glasbe.

semeniščih, pa tudi že v gimnazijah in licejih, poudaril, da mora koralni oficij priti zopet do prvotnega sijaja, poudaril rabo koralnih knjig vatikanske izdaje, poudaril, naj goji koral pevski zbor in tudi ljudstvo, poudaril klasično polifonijo, ki naj se tudi čim več goji, naroča oživotvorenje deških šol, ter izjavlja, da Cerkev cerkvenega petja, spremljanega z glasbili, namreč z orkestrom ali posameznimi orkestralnimi instrumenti, ne smatra za bolj dovršeno, za boljšo, imenitnejšo in za bogoslužje primernejšo glasbo; graja nebrzdanost v rabi orkestra, kot se semtertja opaža, in odreja, naj se orkester pri bogoslužju rabi čim najmanj ali sploh ne.

Vsega, kar zahtevata Pij X. in Pij XI., pri nas res da še dolgo nismo izpolnili. A zastaviti hočemo vse sile, da bo naša cerkvena glasba sveta, umetna, splošna in urejena po določbah Cerkve.

Velik korak naprej smo zadnja leta storili z resno gojitvijo cerkvenega ljudskega petja. Skoraj pet in dvajset let smo že razmislili o tem vprašanju, ne da bi prišli v praksi do kakega večjega uspeha. Z odredbo knezoškofa dr. Gregorija Rožmana in † knezoškofa dr. Andreja Karlina pa se je ta prevažna cerkvenoglasbena in liturgična zadeva premaknila z mrtve točke. Danes že lahko govorimo zopet o resničnem — četudi ne še splošnem — ljudskem petju v naših cerkvah. Od tega ne bomo odnehali, če Bog da, temveč ga tudi izvedli do konca. Pri tem petju lahko vsi sodelujejo: moški in ženske. Kar se žensk tiče, smejo vsled spregleda, danega od Pija X. prejšnjemu ljubljanskemu knezoškofu dr. Ant. Bon. Jegliču, sodelovati ženske tudi v pevskih zborih.

Kar nam še manjka, da bomo zadostili odredbam Pija X. in Pija XI., bi bila predvsem boljša in enotnejša gojitev koralna od strani duhovščine, potem od pevskih zborov, in končno naj bi tudi ljudstvo začelo peti pri slovesnih mašah vsaj koralne odgovore. Zdaj, ko smo dobili slovenski obrednik za razne obrede izven sv. maše, skušajmo te speve čim najbolje izvajati. Naj preneha prejšnje — medicjsko — koralno petje in naj pride brez izjeme do veljave tradicionalni koral! Potrebni pa bi bili v ta namen duhovniški koralni tečaji!

Mešanica latinsko-slovenskih petih maš, kakor so svojčas že zelo prenehale, a se zadnja leta zopet prikazujejo, naj bi prenehala. Ta praksa je v očitnem nasprotju s splošno-cerkvenimi in škofijskimi cerkvenoglasbenimi določili in je nikakor ni mogoče zagovarjati. Slovenski obrednik, ki se nekateri danes nanj sklicujejo, ne podeljuje glede petih maš nobenih predprav. »Sveta maša se bo tudi nadalje opravljala samo v latinskem jeziku, da smo po enem in istem jeziku svete daritve zvezani z vsemi narodi katoliške cerkve na svetu,« pravi škof Rožman v svoji okrožnici dne 23. aprila 1933⁸. Brezdvomno je tudi v tem pogledu

⁸ Ljubljanski škofijski list, 1933.

možna kaka izjema, a na splošno naj se to nikakor ne prakticira, zlasti tam ne, kjer se to vrši le bolj iz neke komoditete in ker tako bolj ugaja. V lavantinski škofiji pa naj bi prenehale vsekako prepogoste pete maše s petjem v domačem jeziku. Saj nazadnje v takem slučaju tudi nobene razlike ni več med delavnikom in praznikom. Peta maša naj bo po manjših župnijah le ob največjih praznikih, takrat pa — če le mogoče — po cerkvenoglasbenih predpisih.

Orkestra ne uvajajmo na naše kore, kjer ga do sedaj ni bilo. Sploh se v tem oziru omejimo kar mogoče, in naj se gojita bolj vokalna glasba in petje z orglami. Pri procesijah naj že enkrat prenehajo posvetne koračnice, v kolikor in kjer še niso. Vsa glasba pri bogoslužju naj bo sveta in brez vsake posvetne primesi!

Skrbimo za dobre pevske zборе in za pevski naraščaj!

Pospešujmo na vso moč ljudsko petje!

. . .

Mnogi naši duhovniki se za cerkveno glasbo zelo zanimajo, mnogo zanje store in tudi gmotno zanje žrtvujejo. Nekateri se pa izgovarjajo, da niso pevci, da se na glasbo ne razumejo itd. A duhovnik bi moral vsak biti pevec, če ne prvovrsten, vsaj nekaj pevcu. Vsak duhovnik, zlasti dušni pastir, bi se moral brigati za cerkveno glasbo — saj spada k njegovi službi — bi moral paziti, kaj in kako se poje v njegovi cerkvi, bi se moral zanimati za kor in kaj se na njem vrši, iti semtertja med pevce in jim spregovoriti besedo priznanja ali vzpodbude, jih za njih delo včasih vsaj nekoliko nagraditi ali jim prirediti kak izlet ali jih malo pogostiti. Duhovnik-župnik naj bi skušal urediti v svoji župniji organistovsko vprašanje, naj bi skušal dobiti res dobrega, izšolanega organista, ga pri njegovem delu podpirati in ne ovirati, mu biti dober oče, mu po možnosti izboljšati gmotni položaj. Preskrbeti koru potrebnih muzikalij, dati orgle od časa do časa izprašiti, večkrat pa uglasiti. V mnogih cerkvah žrtvujejo velike vsote za to in ono reč, a za glasbo večkrat ni nikakih sredstev. Naj bi povsod in pri vseh duhovnikih izginila misel, da je cerkveno petje pri svetih opravilih postranska stvar. Liturgija je prvo, glasba drugo, potem šele pridejo ostale umetnosti.

. . .

In končno delujmo za prospeh naše cerkvene glasbe v večji vzajemnosti in tesnejšem stiku vsi duhovniki v ljubljanski kakor tudi v lavantinski škofiji! Družji naj se naš »Cerkveni Glasbenik«, ki mu bodimo naročniki in sotrudniki. Držimo se določb Pija X. in Pija XI. in pokorno sledimo odlokom naših škofov! Potem bo naša cerkvena glasba še lepša, boljša, popolnejša, kot je danes. Stanko Premrl.

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

Zgodovina katoliške teologije¹.

Knjiga, ki nam jo je lani okoli binkošti podaril prelat Martin Grabmann, je izpolnila veliko praznoto v današnji teološki literaturi kateregakoli jezika, zakaj pogrešalo se je delo, ki bi v zmernem obsegu pokazalo ne le literarno-zgodovinski razvoj teološke literature, marveč podalo tudi podobo idejno-zgodovinskega razvoja, odkrilo gonilne sile v razvoju teološkega razmišljanja, pokazalo njega različne struje in postavilo pred nas vodilne osebnosti, ki so, mnoge za stoletja, naravnale teološko delo v to ali ono smer. Dela, nekatera zelo obsežna, ki smo jih imeli doslej, so ali enostransko literarno-zgodovinska ali obravnavajo le omejena razdobja in posamezne dežele ali se bavijo le s to in ono strujo ali razpravljajo le o posameznih teoloških disciplinah. Zlasti se je živo pogrešala zgodovina srednjeveške teologije, ki bi povzela izsledke marljivega in globokega preučevanja te dobe v zadnjih 50—60 letih, odkar sta pokojni dominikanec Henrik Suze Denifle in še živeči kardinal Franc Ehrle S. J. s svojim zgledom, svojimi pobudami in svojimi uspehi zbudila zanimanje za ta duhovno tako bogati čas.

Da se je Grabmann lotil tega potrebnega in koristnega dela, je zaslug kardinala Ehrleja, ki je Herderjevemu založništvu nasvetoval, naj bi posebej izdalo pregled zgodovine teologije iz Scheebenovega priročnika katoliške dogmatike (*Handbuch d. katholischen Dogmatik I*, Freiburg i. B. 1879, 419—464), kajpada predelan in izpopolnjen. Scheebenov pregled je bil za čas pred 55 leti zelo dober. Ta odlični teolog, ki se k njegovim delom (zlasti *Natur u. Gnade, Die Mysterien des Christentums*) vprav v naših dneh zopet obrača pozornost, je dobro poznal velike sholastike srednjega veka, posebno pa pomembne teologe iz časa po tridentskem cerkvenem zboru. Kakor je njegovo znanje solidno, zajeto iz virov samih, je vendar nepopolno: sistematično in široko preučevanje srednjeveške teologije se takrat še niti ni začelo, pa tudi znanje o teologiji po tridentskem zboru je do danes napredovalo. Tako je n. pr. šele kardinal Ehrle (1884 in 1885 v časopisu *Katholik*, Mainz) odkril dominikansko teološko šolo v Salamanki, iz katere se je razcvela španska sholastika in začela tudi historična teologija; Melhior Cano, odličen zastopnik te šole, pisatelj klasičnega dela *Loci theologici* (prim. BV 1928, 317), je bil pač dobro znan, ne pa okolica, iz katere je zrastel, niti ne oče šole v Salamanki, Franc de Vitoria, ki je modro združeval pozitivno in spekulativno teologijo.

¹ Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*. Mit Benützung von M. J. Scheebens Grundriß dargestellt. (Herders Theologische Grundrisse.) 8^o, XIV + 368 str. Freiburg i. Br. 1933, Herder. M 9.20; vez. M 10.60.

Boljšim rokam, nego so Grabmannove, bi se delo, kakršno je zgodovina kat. teologije od patrističnih časov dalje, težko izročilo. Pred več ko 30 leti je stopil na pot, ki sta jo pokazala in začela utirati Denifle in Ehrle, in sam postal voditelj. V delu *Die Geschichte der scholastischen Methode* (2 zv.; Freiburg i. B. 1909, 1911) je, oprt na obsežne študije rokopisov, pokazal zvezo med patristično teologijo in srednjeveškim teološkim delom in opisal formalno plat in duha tega dela. V znani Göschenovi zbirki je podal zgodovinski obris srednjeveške filozofije (*Geschichte der Philosophie*, III. *Die Philosophie des Mittelalters*, Berlin u. Leipzig 1921; prim. BV 1923, 311). V dolgi vrsti knjig in razprav v časopisih in zbornikih (17 razprav je zbral v knjigi *Mittelalterliches Geistesleben*, München 1926; prim. BV 1927, 266—268) je raziskoval literarno-zgodovinske in doktrinarne probleme srednjeveške sholastike in mistike, segel pa tudi v kesnejšo dobo, na Suareza. Če so tako izvežbane in spretno roke prevzele predelavo Scheebenovega pregleda, ni čudno, da je nastalo prav za prav novo delo, ki je ohranilo od prejšnjega le daljša izvajanja o teologih in teoloških šolah po tridentskem zboru in o teologiji prosvetljene dobe, toda ta in ona v važnih stvareh izpopolnilo in popravilo.

Uvod podaje v § 1 (str. 1—15) značilne poteze v razvoju teologije in pregled virov in literature teološke literarne zgodovine. Lepo opozarja, da se je teologija v teku stoletij trikrat povzpela na viške: v stoletju po 1. nicejskem koncilu, v stoletju po 4. lateranskem cerkvenem zboru in v stoletju po tridentskem. V času prvega razcveta, v 4. in prvih štirih desetletjih 5. stoletja, se je teološko delo obrnilo na študij svetega pisma, utrjenje izročila in obrambo trinitarnih, kristoloških in antropoloških dogem proti poganstvu in herezijam; vršili so to delo v prvi vrsti nosilci cerkvenega učiteljstva, škofje. Doba po 4. lateranskem zboru, doba »visoke sholastike« je spekulativno in sistematski predalala izročeni verski nauk; to delo se je opravljalo na posebej urejenih teoloških šolah, v samostanih in na univerzah. Tretja doba razcveta po tridentskem koncilu je segla nazaj na prejšnji, porabila njiju uspehe, jih zbrala in uredila in s temi sredstvi in pripomočki vršila v novih razmerah nalogo prejšnjih dveh: obrambo in poglobitev. — V § 2 (str. 15—24) o pomenu patristike za srednjeveško teologijo opozarja pisatelj v bežnem pregledu zlasti na tiste očete, ki so na srednjeveško teologijo znatno vplivali; to so zlasti sv. Hilarij iz Poitiersa (s svojim delom o presv. Trojici), sv. Janez Zlatoust, sv. Hieronim, sv. Avguštin, sv. Fulgencij iz Ruspe (*De fide ad Petrum* pod imenom sv. Avguština), sv. Gregorij Vel., sv. Izidor Sevillski, sv. Janez Damaščan, t. zv. Dionizij Areopagit, Maksim Confessor in Boetij.

Prvi oddelek (str. 25—146) je namenjen zgodovini srednjeveške teologije. To je najsijajnejši del knjige. Pisatelj je tu na svojih domačih tleh, ki jih pozna na vse strani, in je zato tudi več vodnik; ne pokaže samo stez, po katerih je hodilo teološko razmišljanje, marveč se na lepih razglednih mestih ustavi, da s toplo besedo opozori na lepote, ki bi jih neizkušeno oko lahko prezrlo. V predgovoru piše: »To knjigo sem na ne redkih mestih pisal z notranjo

radostjo in ganjenostjo, čuteč duhovni stik s tolikimi velikimi in plemenitimi teološkimi osebnostmi vseh vekov, ki so o najvišjih in najvzvišenejših predmetih človeškega duhovnega življenja globoke misli mislile in zapisale» (str. X). To čuti čitatelj najbolj v tem oddelku. Doba teološkega dela v stolnih in samostanskih šolah s kontroverzama o evharistiji v 9. in 11. stol. in doba početkov sholastike v času borbe za cerkveno svobodo (borbe za investituro) in njenega razvoja v 12. stoletju je predmet 1. poglavja (str. 25—46). Prav to stoletje je položilo temelje sholastiki (sv. Anzelm, sv. Bernard) in začelo ustvarjati in izoblikovati teološko sistematiko v sentencah in sumah. Omenim le dve sentenčni deli. Hugo iz pariške šole pri Sv. Viktorju je s svojimi sentencami »De sacramentis (= skrivnosti) christianae fidei« v Avguštinovem duhu vplival na sv. Bonaventura in starejšo frančiškansko sholastiko in mnoge druge ter tudi pri sv. Tomažu imel veliko veljavo; najboljše sentenčno delo pa je v l. 1150—52 napisal Peter Lombard, ki ga G. na str. 41—42 razčlenja in ocenjuje. — Dolgo 2. poglavje (str. 47—92), najlepše v knjigi, govori o dobi zrele sholastike. Za razvoj in izoblikovanje sholastike v 13. stoletju so bili odločilni tile faktorji: ustanovitev pariške univerze, središča sholastičnih študij, ustanovitev obeh medikantskih redov, dominikanskega in frančiškanskega, dotok novega znanstvenega gradiva po prevodih aristotelskih, arabsko-judovskih in novoplatonskih spisov. Ocenivši vsakega teh faktorjev pojasnjuje G. literarne oblike, ki jih je razvita sholastika uporabljala; to so razlage svetih knjig, razlage Lombardovih sentenc v vpletenimi samostojnimi kvestijami v sistematični razporedbi, komentarji k Aristotelovim delom, zbirke teoloških in filozofskih monografij »quodlibeta« in »quaestiones disputatae«, »quaestiones quodlibetales«, in sistematične »Summae theologiae«, ki so jih učitelji sestavljali kot višek in krono svojega delovanja. »Te summae so ostale vse bolj ali manj nedovršene, kakor marsikatera gotska katedrala, in so vse izključno napisane v 13. stoletju.« Teologija 13. stoletja se razlikuje in odlikuje od prejšnje v tem, da popolneje zbira in razvija, kar je bilo že dano, da razširja obzorje in teži za večjo enotnostjo, da pravilneje zavrača razne zmote, da bolj porablja ne le Aristotelovo dialektiko, marveč tudi njegovo realno filozofijo, in stopa v bližji stik z grškimi očeti, da splošno in dosledno uporablja t. zv. sholastično obliko, t. j. da obravnava posamezna vprašanja posebič in rešuje razloge za in proti z argumentacijo, distinkcijo ali kratko diskusijo, da si prizadeva, izražati se preprosto, jasno in določno. Podavši pregled čez pariško šolo ob početku visoke sholastike in čez starejšo dominikansko šolo, predstavlja pisatelj pogloblitve osebnosti tega časa in mojstrski označuje njih delo, njega vrednost in pomen: Aleksandra Haleškega in od njega izhajajočo starejšo frančiškansko šolo; njegovega dediča in naslednika sv. Bonaventura in njegovo šolo, srednjo frančiškansko, v kateri se vedno ostreje kaže nasprotje med frančiškanskim avgustinizmom in aristotelizmom, smerjo, ki jo je započel sv. Albert Veliki in jo povedel do visoke popolnosti njegov učenec sv. Tomaž Akvinski, ki je »ustvaril globoko premišljeno sintezo Aristotela in Avgu-

ština«; Egidija Rimskega iz reda avguštinskih eremitov; Janeza Dunska Skota, bistrega kritika prednikov, zlasti Tomaža. G. je razlike med Skotom in Tomažem, ki so jih kesnejše šolske kontroverze hudo poostrile, jasno in pregledno očrtal. Odstavek o zastopnikih visoke sholastike iz vrst svetnega klera zaključuje to lepo poglavje. — Tretje poglavje (str. 92—122) obravnava pozno sholastiko 14. in 15. stoletja. »Sholastične teologije 14. in 15. stoletja, ki je v velikem obsegu še nenatisnjena, ne smemo imeti za dobo popolnega razpadanja in prepadanja; četudi ji je v mnogočem manjkalo velikih konstruktivnih idej in združujoče, oblikujoče sinteze, je vendar v raziskovanju posameznih problemov, zlasti na modroslovnem polju, dosegla uspehe.« Z višine klasične sholastike je zdrknila, ker se je zanemarljavo preučevanje sv. pisma in očetov, ker je začela bohotati dialektika in do dlakocepljenja stopnjevana subtilnost v filozofskem obravnavanju teoloških materij in ker se je pretrgala teološka tradicija z zgodnjo in visoko sholastiko. Vzbujajoči se duh kriticisma in skepticizma, ki se izraža v preobilju mnenj tudi v teoloških vprašanjih, je pripravil tla nominalizmu. Ta vplivna modroslovna smer, ki je kmalu posegla na teološko polje, je zlasti na novih nemških univerzah, včasih celo na pariški, kot »via nova« dobila premoč. Luthrova teologija je pod vplivom nominalistov frančiškana Viljema iz Ockhama (pri Londonu) in tübinskega profesorja Gabriela Biela, uda windesheimske kongregacije bratov skupnega življenja. Zadnji (8.) paragraf govori obširneje o nekaterih odličnih teologih tega časa, zlasti kard. Nikolaju iz Kuesa in Dioniziju iz kartuzije v Roermondu. — Četrto poglavje (str. 122—133) poroča na kratko, pa dobro, o srednjeveški mistiki, 5. poglavje (str. 133—142) o srednjeveški kanonistični literaturi, 6. poglavje (str. 142—143) omenja nekaj bizantinskih teologov, katoličanov in takih, ki so bili prijazni cerkveni uniji ali imeli stike z zapadno teologijo.

Drugi oddelek (str. 144—205) obdelava zgodovino teologije v novem veku do prosvetljske dobe sredi 18. stoletja. Na razvoj teologije tega časa so vplivali iznajdba tiskarstva, razcvet klasičnih študij in boljše spoznavanje grške patristike in nastop reformatorjev v 16. stoletju. Prvo in drugo je omogočilo podrobnejšo in uspešnejšo gojitev biblično-historične teologije, tretje jo je naravnost terjalo; obenem pa je odkritje novega gradiva oplodilo in poživilo teološko spekulacijo. Novi duh je zavel v Španiji, kjer v srednjem veku sicer ni bilo nobenega velikega središča visoke sholastike, kjer pa se nominalizem ni kdovekaj razširil in humanizem ni zašel v tako poganske struje kot drugje. Središča teološkega dela so bile univerze v Salamanki, Alkali, Evori in Coimbri; posebno prvo je odlikovala šola dominikancev, ki je harmonično vezala pozitivno in spekulativno teologijo. Visoko se je dvignila tudi univerza v Louvainu. Poleg mendikantov so nastopili znameniti teologi iz reformiranega karmeličanskega reda in iz Jezusove družbe. Zgodovino te dobe je G. razdelil na šest poglavij. V prvem opisuje pripravo za prenovitev teologije do konca tridentskega koncila (str. 147—154). Tu obravnava zlasti na novo odkrito šolo v Salamanki, kjer se je izšolalo tudi nekaj

najstarejših jezuitskih teologov. — V drugem slika višek oživele sholastične teologije od tridentskega zbora do ok. 1660 (str. 154 do 172), in sicer po vrsti predstavlja eksegete, polemike in kontroverziste, naposled spekulativne teologe tomistične in skotistične smeri in jezuitske šole, z jasno in bistro označbo vodilnih osebnosti. — Tretje poglavje (str. 172—179) prinaša pregled čez mistično teologijo 16. in 17. veka. — Četrto (str. 179—185) poroča o kazuistični moralki in cerkvenem pravu, — peto (str. 185—192) o sijajnem razcvetu patristično-historične teologije. — Šesto poglavje (str. 192—205) obravnava stoletje 1660—1760, ki je odmev in nadaljevanje prejšnje dobe, obenem pa čas počasnega razkrajanja; janzenisti in kartezijanci so imeli tu podobno vlogo kakor psevdomistični fraticelli in nominalisti v 14. in 15. stoletju. Patristično-historične študije se še živahno goje, gineva pa zanimanje za sistematično in spekulativno teologijo. Stare šole še obstoje, četudi ne v starih, trdnih oblikah; njim se pridruži še tako zvana avguštinska, zlasti v Louvainu, ki stoji v umevanju sv. Avgušтина nekako na sredi med starimi in janzenisti. Seveda tudi to stoletje ni brez odličnih mož, ki se visoko dvigajo nad svojo okolico, kot n. pr. Martin Gerbert, opat pri Sv. Blažu v Črnem lesu, Ludovik Muratori, Scipio Maffei, papež Benedikt XIV., sv. Alfonz.

Tretji oddelek (str. 206—281) obravnava zgodovino teologije v zadnjih štirih desetletjih 18. stoletja, v 19. in na začetku 20. stoletja. Prosvetljenstvo 18. stoletja je vplivalo tudi na katoliško teologijo, četudi so se prosvetljenske težnje močneje kazale na disciplinarnem in cerkvenopolitičnem polju. V teološkem mišljenju se opaža vpliv racionalistične in idealistične nemške filozofije in protestantske teologije. Ta vpliv, zlasti na nemško teologijo, zasleduje prvo poglavje (str. 206—218). Od srede 19. stoletja pa se je s splošno cerkveno restavracijo in okrepitvijo cerkvene zavesti in cerkvenega življenja dvignila tudi teologija. O tem poroča drugo poglavje (str. 218 do 281). Cerkevno učiteljstvo je ta obnovitveni proces krepko vodilo in podpiralo. Po splošnem pregledu obnove katoliške teologije v 19. stoletju in njenih disciplin (§ 1), poroča pisatelj o teološkem delu po raznih deželah: v Nemčiji (§ 2), na Ogrskem in v slovanskih deželah (§ 3), v Italiji (§ 3), v Franciji (§ 4), v Belgiji in na Nizozemskem (§ 5), v Španiji (§ 7), na Angleškem, Irskem in v Ameriki (§ 8).

Teologiji v slovanskih deželah je odmerjenih 47 vrst v tekstu. Informacije o teološkem delu pri Čehih in Poljaki so zelo pičle, o nas in Hrvatih pa jih sploh ni. Čitatelj se radovedno vpraša, odkod se je vzelo ime Simona Klančnika, ki je leta 1840—41 izdal slov. prevod pentatevha, knjig Jozueve, sodnikov, Rutine in kraljev ter kronike. Pisatelj, ki se je skušal povsod razgledati, da bi podal čim pravilnejšo podobo, bi bil tudi tu moral poiskati boljšega informatorja, saj bi ga ne bilo težko najti.

Veliko vreden je seznam specialne literature k posameznim poglavjem in paragrafom (str. 283—346). Slovstveni podatki o srednjeveški sholastiki in mistiki so bogatejši nego o teologiji novega časa, ker je danes raziskovanje srednjeveške teologije obsežnejše in živahnejše in ker je tukaj orientacija težavnejša. — Abecedno kazalo

osebnih imen napolnjuje celih 21 strani (347—368). Popravkom na str. 368 bi bilo še dostaviti, da se ima delo sv. Tereze Castillo interior v nemščini imenovati »Seelenburg« (ne »—berg«, str. 175).

Vrline, ki jih ima G.-ova zgodovina kat. teologije, so tako velike in vidne, da ji je uspeh zagotovljen.

F. K. Lukman.

b) Poročila in ocene.

Jugie Martinus, O. S. Aug. ab Assumptione, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*. Tomus II. De theologia simplici. De economia. De hagiologia. 8°, 826 pp. Parisiis 1933, Letouzey et Ané.

Po razvrstitvi je to 2. zvezek celega dela, a ker so trije zvezki že prej izšli, je s tem zvezkom veliko delo z ozirom na grško in rusko teologijo že dovršeno. Naslednji zvezek, ki se že tiska, bo obsegal teologijo vzhodnih nestorancev in monofizitov. Posebe bo izšla še Mariologia.

Pričujoči zvezek¹ ima kratek uvod o ruski in novogrški dogmatici, o njenih metodah, razdelitvi in o njeni nestalnosti. Potem sledo obširni traktati o Bogu, o Sv. Trojici, o stvarjenju, o angelih, o človeku, o učlovečenju, odrešenju in o milosti.

V traktatu De Deo uno obširno razpravlja o kontroverzi Gregorija Palama (14. stoletje) in o njegovem vplivu na poznejše vzhodne teologe (str. 47—183). Palamas je širil posebne teorije o pojmu Boga, o razliki med božjim bistvom ter med božjimi svojstvi in delovanjem; zlasti je na vzhodno teologijo in asketiko vplival s svojimi teorijami o naravi svetlobe na gori Tabor in o gledanju božje svetlobe (luči) s telesnimi očmi. Podrobno razpravlja o njegovih učencih in nasprotnikih, o njegovem vplivu na službeno cerkveno teologijo in askezo. Palamove teorije niso toliko važne po znanstveni vrednosti; bolj važne so po vplivu in po posledicah.

Najobširnejše je poglavje o izhajanju Sv. Duha (str. 296—536). Zbrana in ocenjena je vsa važnejša vzhodna teologija o tem vprašanju od začetka kontroverze do najnovejšega časa.

V naslednjih poglavjih ni tako velikih in odločilnih kontroverz, a povsod se srečujejo razne razlike in nesporazumljenja.

Kakor v prejšnjih zvezkih, tako se tudi tukaj razodeva obširno pisateljevo znanje, nenavadno poznavanje vzhodne bogoslovne literature, velika točnost v ocenjevanju nasprotnih mnenj in skrbna obramba katoliškega nauka. Pisatelju je bila na razpolago obširna literatura, vmes mnoge redke knjige, ki so malokomu dostopne. Zato je pisateljeva obširnost v navajanju in citiranju vzhodne bogoslovne literature tem bolj dragocena za zapadno teologijo.

V citacijah so mnoge nedoslednosti. Neprijetno je, da naslove nekaterih del, zlasti ruskih, citira samo v latinskem prevodu. A delo je tako ogromno in pisateljeve zasluge za bogoslovno znanost so

¹ Nekoliko izvodov te knjige ima po znižani ceni (130 Din) na razpolago ACM v Ljubljani, Napoleonov trg 1.

tako velike, da so mu zapadni teologi dolžni globoko hvaležnost. Zapadni teologiji je sedaj dana možnost, da se v vseh važnejših vprašanjih more ozirati na novejšo vzhodno bogoslovje. Pisatelju čestitamo in mu želimo, da bi mogel srečno dovršiti še oba dodatna zvezka.

Fr. Grivec.

Jürgensmeier, Dr. Friedrich, **Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik**. Aufbau des religiösen Lebens aus dem Corpus Christi mysticum. 8^o, 391 str. Paderborn 1933, Ferd. Schöningh. Broš. M 7.80, kart. M 8.—, vez. M 9.80.

V zadnjem desetletju je katoliška teologija začela z večjo pozornostjo razpravljati o nadnaravnem notranjem bistvu cerkve, o Kristusu, ki živi v cerkvi, o mističnem Kristusu, o mističnem telesu Kristusovem. Često se srečuje misel, da je to centralna verska resnica, središče dogmatike in središče verskega življenja. V francoski nabožni literaturi se je pojavila trditev, da je resnica mističnega telesa Kristusovega ontološka (dejanska) in objektivna podlaga verskega življenja; torej naj bo tudi podlaga teoretičnega nauka o bogoljubnem življenju, podlaga asketike, kakor je bila že pri sv. Pavlu, v patrističnem in v sholastičnem bogoslovju. Sistematično je to trditev prvi razvil J. Anger (gl. BV 1930, str. 340—342). Prvi poskus sistematične asketike na tej podlagi pa je pričujoče nemško delo. Teološka fakulteta v Münstru je to delo odobrila kot doktorsko disertacijo. A delo po vsebini in obsegu presega navadne nemške doktorske disertacije; sploh nima znakov začetniškega znanstvenega dela, marveč razodeva značaj zrelega moža.

Z veliko skrbnostjo je obdelana biblična, dogemsko-zgodovinska in dogmatična stran vprašanja. Ta del obsega nad eno četrtino cele knjige; tudi v specialnih asketično-teoretičnih poglavjih zavzemajo dogmatična razmišljanja še dosti prostora. Za tako obširno razpravljanje o dogmatični strani tega vprašanja govore važni načelni in metodični razlogi. Asketika je namreč uporaba teoloških resnic za osebno zveličavno teženje, življenjsko vrednotenje in uporablanje dogmatičnih resnic. Mistično telo Kristusovo, Kristus, ki še živi v svoji cerkvi in deluje po njenih zakramentih, mistični Kristus pa je centralna verska resnica, najodličnejša zveličavna resnica. Torej mora biti tudi središče in podlaga osebnega bogoljubnega življenja, podlaga osebne pobožnosti, kakor je dejansko podlaga liturgične cerkvene pobožnosti.

Še več. Mistično telo Kristusovo, včlanjenje v Kristusa po krstu in izpolnjevanje tega včlanjenja po drugih zakramentih, posebno po presveti evharistiji, združitev s Kristusom, vraščanje v Kristusa, zraščanje s Kristusom je objektivna, ontološka, dejanska pot in podlaga zveličanja; zato naj bo tudi osebno bogoljubno življenje v svestni skladnosti z objektivno resnico, zato naj si kristjan to ontološko podlago vzame tudi za subjektivno vodilo pobožnega življenja. Vse nadnaravno življenje prejemamo iz Kristusa, s katerim smo mistično spojeni po zakramentih svete Cerkve, kot udje mističnega telesa Kristusovega, kot mladike trte Kristusa. Vesoljno sredništvo nadnaravnega življenja izvršuje Kristus v obliki mističnega telesa.

V mističnem telesu Kristusovem je dejansko središče nabožnega življenja. Isto središče mora imeti tudi asketika (str. 110—122). Zanemarjanje te resnice ima za posledico, da asketika nima trdnega doslednega sistema (str. 108—109). Sele v luči mističnega telesa Kristusovega postane asketika organsko enotna (str. 123—124).

Ne samo za sistematično teoretično asketiko, marveč tudi za osebno versko življenje je velikega pomena, če se askeza zgradi na podlagi mističnega telesa Kristusovega, ki je ontološko temeljno dejstvo nadnaravnega življenja. Kakor se telesno organsko življenje vrši neodvisno od poznavanja življenjskih zakonov telesne strukture in rasti, tako se tudi nadnaravno življenje v verniku dejansko vrši na podlagi mističnega Kristusovega telesa, dasi morebiti vernik nič ne ve o tem. Toda asketsko življenje ni samo ontološki življenjski proces, marveč mora biti tudi svestno, subjektivno teženje. Zato je važno, da poznamo skrivnost mističnega Kristusovega telesa. Spoznanje te skrivnosti daje bogoljubnemu življenju trdnjšo podlago, globlji značaj in močnejše nagibe. Bog te skrivnosti ni zato razodel in je ni zato postavil za podlago in cilj reda zveličanja, da bi ostala skrita in vernikom prikrita. Zanemarjanje in preziranje te resnice je velika škoda za versko življenje. Plodovitost liturgičnega gibanja in poglobitev verskega življenja je bistveno odvisna od spoznanja te resnice (str. 156—162 i. dr.). V luči te resnice bi se tudi premostile razlike vzhodne in zapadne miselnosti; vesoljnost katoliške cerkve bi postala umljivejša in privlačnejša za vzhodne narode. O tem je podal pisatelj nekoliko zanimivih misli (str. 155).

Te osnovne načelne misli je pisatelj v naslednjih poglavjih (specialna asketika) podrobno in konkretno dokazal, razvil in praktično uporabil. Ontološko podlago in začetek asketičnega življenja daje sv. krst, a človek mora sodelovati z vero in molitvijo. Za rast in življenje v Kristusu so važne krščanske kreposti; zakrament rasti v Kristusu pa je presveta evharistija. V luči in okviru mističnega telesa se učinkovito pospešuje ljubezen do bližnjega, duh vzajemnosti in občestvenosti. Višek krščanske občestvenosti je evharistija kot občestvena daritev in kot zakrament mističnega telesa Kristusovega, zakrament krščanske edinosti. Za izgraditev mističnega telesa sta važna zakramenta sv. zakona in mašništva. Mistično telo Kristusovo pa s svojim notranjim teženjem vodi k Bogu in k ljubezni do Boga.

V dodatku je pisatelj pojasnil še češčenje Srca Jezusovega (343 do 349), češčenje svetnikov in Matere božje (350—367) v luči mističnega telesa Kristusovega.

Pisatelj te knjige je vse druge novejše pisatelje o tem vprašanju prekosil z vsestransko skrbnim zgodovinskim in dogmatičnim razpravljanjem o mističnem telesu Kristusovem ter z najmarljivejšo uporabo važnejše znanstvene literature. Prav s to skrbno marljivostjo se je izognil mnogim enostranostim drugih novejših spisov. Bolj kakor drugi pisatelji naglaša istovetnost mističnega telesa s cerkvijo, točneje opredeljuje vlogo zakramentov in neizbrisnega zakramentalnega znaka, dobro pojasnjuje zvezo evharistije z mističnim

telesom in podobna vprašanja. V poskusu sistematične asketike na tej podlagi pa sploh orje ledino in si je s tem pridobil še posebne zasluge. Razumljivo je, da ima knjiga kot prvi poskus te vrste še nedostatke.

Pisatelj večkrat naglaša bistveno istovetnost mističnega telesa Kristusovega in cerkve, govori o razliki med Kristusovo podobo vinske trte in Pavlovo analogijo mističnega telesa (str. 64—66), a ne zadosti jasno in točno. Splošno v knjigi pogrešamo prozorno jasnost in bistrejše preglednost globokih misli. Pri čitanju imamo večkrat vtis, da je pisatelj preveč odvisen od citirane literature in da ima knjiga sem in tja značaj kompilacije. V slogu se opaža nekaka težavnost; brez dvoma je to v zvezi z napornim oranjem ledine in z nemškim znanstvenim slogom.

Knjiga je vredna pozornosti strokovne katoliške teologije in duhovščine v dušnem pastirstvu. Veliko praktično vrednost in uporabnost knjige dokazuje dejstvo, da je po nekoliko mesecih doživela že drugo izdajo, še preden jo je strokovna bogoslovna kritika zadostno ocenila. Upam, da bom mogel v praktičnem delu BV našo duhovščino še večkrat opozoriti na lepe in važne misli te knjige.

Fr. Grivec.

Acta VI. Conventus Velehradensis a. MCMXXXII. 8°, 350 pp. Olomucii 1933.

Sesti Velehradski kongres leta 1932 je imel za znanstvena predavanja sistematično določen program: 1. Pojem vere in razvoj vere (dogem) v novejši vzhodni teologiji; 2. vesoljni cerkveni zbori, njih pomen za ohranjanje vere po nauku novejše vzhodne teologije; državna in cerkvena avtoriteta na vesoljnih cerkvenih zborih. K temu so se pridružila še nekatera sorodna vprašanja o liturgiji in aktualna vprašanja o delu za cerkveno edinost.

K sistematičnemu programu spadajo naslednja znanstvena predavanja:

Th. Spáčil: *Notio fidei et progressus fidei secundum conceptum theologiae Orientis separati* (str. 61—81). Jasen in točen pregled celega vprašanja z mnogimi važnimi podatki iz novejše ruske literature. Isto vprašanje je pisatelj obdelal v obširnem 88. snopiču »*Orientalia Christiana*«; zato se bomo k tej razpravi še povrnili.

P. Placid de Meester O. S. B.: *De liturgia ut principio conservationis et progressus fidei secundum conceptum theologiae Orientis separati* (91—110). Predavatelj je priznan poznavalec vzhodne liturgike in dogmatike. Nazorno in pregledno predstavlja liturgijo kot pričo vzhodne tradicije, obravnava njen pomen za razpravljanje o verskih vprašanjih, ki ločijo katoliško in nezedinjeno cerkev; katoliške teologe opozarja, naj ta skupni zaklad v svojih razpravah bolj uporabljajo.

P. Severijan Salaville: *Liturgia uti medium in actione unitatis ecclesiarum promovendae* (111—123). Priznani strokovnjak navaja praktične zglede za marljivejše uporabljanje dokazov in nagibov iz liturgije.

Dr. Fr. Grivec: *Ecclesia-corporis Christi et idea conciliorum* (sobornost), str. 124—133.

P. Mauritius Gordillo S. J.: *Concilia generalia ut principium conservationis fidei secundum conceptum Orientalium separatorum* (134—145). Pregled starejšega in novejšega vzhodnega nauka o vesoljnih cerkvenih zborih.

Dr. Fr. Dvornik: *De auctoritate civili in conciliis oecumenicis* (156—167). Na podlagi raziskav novejših bizantinologov dokazuje, da so vzhodne cerkvene zbore sklicevali cesarji kot nekaj cerkveni senat; opozarja na podobnost med senatom in med cerkvenimi zbori.

Dr. A. Salajka: *Fides et auctoritas ecclesiastica in conciliis oecumenicis* (168—186). Razpravlja o poglavitnih razlikah katoliškega in pravoslavnega nauka o vesoljnih cerkvenih zborih.

Mladi varšavski docent bogoslovja dr. A. Pawłowski je na konkretnem zgledu ruskega nauka o Brezmadežnem Spočetju pokazal razlike med katoliškim in ruskim naukom o razvoju dogem (187—195). Isti pisatelj je v poljskem jeziku izdal dobro monografijo o tem vprašanju.

Profesor lublinske katoliške univerze dr. M. Niechaj je podal dobro metodično razpravo: *Methodus ac valor argumentationis dogmaticae ex factis liturgicis* (195—205). Rektor ukrajinske bogoslovne akademije v Lvovu dr. J. Slipyj pa je predaval: *De septenario numero sacramentorum apud orientales uti vinculo unionis et conservationis fidei* (214—223).

Poleg tega je bilo še nekoliko predavanj splošnejše vsebine. Jako originalno in važno je predavanje P. Stanislava Tyškoviča: *Philosophia potentialis pravoslaviae* (82—90). Dobri poznavalec ruske duše in literature razkriva svojsko rusko miselnost v verskih vprašanjih, latentno filozofijo, ki se skriva v ruskih verskih in bogoslovnih nazorih. — Predsednik Papeškega vzhodnega instituta dr. E. Herman S. J. je podal pregled rimskih vzhodnih kolegijev in učnih zavodov (146—155). — Olomuški bogoslovni profesor dr. J. Vašica je podal skrbno izdelano zanimivo predavanje: *De relatione scriptoris russici N. V. Gogolj ad liturgiam orientalem et ecclesiam catholicam* (206—213). — Nadarjeni ruski publicist dr. V. Vilinskij je v predavanju »De philocatholicis motibus Russorum« (224—228) pregledno predstavil katoličanom prijazne struje ruskega pravoslavlja. Predavatelj je pravoslaven in med pravoslavnimi Rusi z veliko spretnostjo pospešuje prijateljsko razpoloženje do katoliške cerkve. — Msgr. A. Kwiatkowski iz Varšave je na podlagi prvih virov opisal metode protiverskega boja ruskih brezbožnikov (str. 229—244).

Ves čas kongresa so bile vsak dan molitve in meditacije za cerkveno zedinjenje. Lepe misli za te meditacije je podal M. Gordillo, profesor Papeškega vzhodnega instituta (str. 247—259).

Na koncu knjige so zbrana zanimiva poročila o poglavitnih podjetjih in zavodih za cerkveno zedinjenje in za vzhodno bogoslovje: o zavodu jezuitov vzhodnega obreda v Albertynu (Poljska), o ruskem semenišču dominikancev v Lilleu, o delovanju za zedinjenje v Vilnu,

o študiju vzhodnega bogoslovja v Varšavi, o vzhodnem semenišču v Dubnu i. dr.

Iz seznama predavanj in udeležencev je razvidno, da je bilo na kongresu navzočih izredno veliko število strokovnjakov. V tem je kongres prekosil vse prejšnje kongrese in dostojno proslavil 25 letni jubilej Velehradskih kongresov (1907—1932). Vse to dokazuje, da so Velehradski kongresi središče velikega verskega gibanja in ognjišče vzhodnega bogoslovja v katoliški cerkvi. V pričujočem poročilu o VI. Velehradskem kongresu je zbrana velika množina znanstvenega in praktičnega gradiva, ki je vredno največje pozornosti katoliških teologov. Za Slovence je važno, da se je na kongresu zadostno podarila (str. 20) idejna zveza kongresov z gibanjem, ki ga je povzročil naš A. M. S l o m š e k z Bratovščino sv. Cirila in Metoda.

Fr. Grivec.

Živković dr. Andrija, **Eugenika i moral.** 8°, 80 str. Zagreb 1933, Hrv. Bogoslovna Akademija. Din 25.—

»Evgenika« je že nekaj let sem parola. Trdi, da hoče izboljšati človeško »pleme«, seveda bolj pod biološkimi vidiki; včasih se poslužuje tudi kaj čudnih metod, kakršna je n. pr. sterilizacija na Nemškem, s katero hoče Hitler očistiti in regenerirati nemško »pasma«, pa je upravičen strah, da bo steriliziral nemško kulturo.

Akoravno »evgenika« pod vplivom materialističnih zablod govori o fizioloških rečeh na tak način, da »bolj uči, kako premeteno grešiti, kakor pa krepostno in čisto živeti« (Casti connubii 113), vendarle ne gre, da bi vse njene predloge odklonili kar en bloc. Evgenika lahko nasvetuje dobre naravne pripomočke; glede teh pravi sam sv. oče: »Nočemo reči, da bi se naravni pripomočki, če so poštene, morali nizko ceniti; početnik narave in milosti je namreč isti, Bog, ki je dobrine obojnega reda dal ljudem v rabo in korist« (Casti connubii 106). Če evgenika daje le nasvete, »kako bolje zagotoviti močen in zdrav rod, to seveda zdravi pameti ne nasprotuje« (Casti connubii 68); nesreča je le, da priporoča v dosego tega sicer pametnega cilja neredko sredstva, ki niso v soglasju z moralo (kakor n. pr. sterilizacija, neomalthuzianizem, abortus itd.).

Problem je kajpada tudi za duhovnega pastirja precej aktualen, tuintam naravnost akuten: tu potrebuje jasnih vidikov; nudi mu jih Živkovičeva razprava o »evgeniki in morali«.

Pisec jasno opisuje, kako je nastala evgenika in kako se je razvila; kateri so njeni nauki in cilji, ki si jih stavi; na to sledi pojasnitev in utemeljitev stališča, ki ga mora zavzeti katoličan do njenih zahtev.

Naj bi to knjigo, spisano v gladkem slogu, proučil vsak duhovnik; priporočamo jo pa tudi laikom, posebno danes, ko je postala beseda sterilizacija skoro krilatica.

Ujčić.

Quasten Joannes, **Expositio antiquae liturgiæ gallicanæ Germano Parisiensi ascripta.** (Opuscula et textus Ser. liturg. fasc. III.) 8°, 31 p. Münster 1934, Aschendorff. M 0.85.

Quasten, ki se je pred skoraj 4 leti javnosti predstavil s skrbno izdelano monografijo »Musik u. Gesang in den Kulturen der heidn. Antike u. christl. Frühzeit (Liturgiegesch. Quellen u. Forschungen, 25. Münster i. W. 1930), je v 3. zvezku liturgične serije Aschendorffovih *Opuscula et textus* izdal dva lista, ki prvi razlaga staro galikansko mašno liturgijo, drugi pa nekaj molitvenih obrazcev in liturgično obleko. Prvi list se izdaja za delo pariškega škofa sv. Germana (u. 28. maja 576), kar gotovo ni, ker so brez dvoma v obeh listih sledovi knjige *De ecclesiasticis officiis* sv. Izidorja Sevillskega, ki je nastala ok. l. 620. Lista je torej neki neznanec napisal v 7. stoletju ali celo v začetku 8. Liturgija, ki jo razlaga, ni pariška, temveč je bila najbrž last autunske cerkve (*Augustodunum*).

Izdaja je skrbno prirejena po Mignejevem ponatisu (PL 72) Martènovе prve izdaje. F. K. Lukman.

Djela sv. Terezije od Isusa, *preveo dr. Fran Binički, 3 zvezki. 8°, XIII + 292, 360 in 315 str. Zagreb 1933.

Dominikanska založba »Istina« v Zagrebu (Maksimir) je začela izdajati za širšo publiko »Duhovno biblioteko«, ter je v njej na prvem mestu priobčila v hrvatskem prevodu dela velike španske svetnice sv. Tereze. Da je ta prevod opravičen, za to nam jamči že pohvala, ki jo daje sv. Terezi kot pisateljici brevir: »*Multa caelestis sapientiae documenta conscripsit, quibus fidelium mentes ad supernae patriae desiderium maxime excitantur*,« dokaz da morejo v nabožni literaturi tudi ženske ustvariti kaj velikega.

Tereza je osebnost, kateri je pripadla zgodovinska naloga, da je, podobno kakor njen veliki rojak sv. Ignacij, privedla cerkvi idealnih borcev za pravo reformacijo. Oba imata — povsem v duhu španskega naroda — nekaj viteškega na sebi: ko pa dosega Ignacij uspehe na polju teološkega izobraževanja in zunanjega misijona, se koncentrira Tereza bolj na notranji misijon; Ignacij reformira svet in šole, Tereza samostane in notranje življenje... Seveda se pa ti reformi ne dasta tako ločiti, da bi bila res vsaka le zase, temveč vedno vpliva reforma enega dela cerkve tudi na drugi del: dobri samostani blagodejno vplivajo na življenje v svetu, dober svet daje samostanom zdrav naraščaj; saj smo v si skupaj eno telo.

Tereza je velik organizatoričen duh, ki pa kot ženska misli tudi na praktično stran življenja, na na oko male reči. Pri njej se idealizem in realizem harmonično združujeta v eni visoko razviti osebnosti.

Njej se je posrečilo, da je privedla karmeličansko življenje nazaj k prvotnim osnovam: k molitvi, k samoti in k pokori. Strog program, a povsod predira miloba in človekoljubnost, ker Tereza pri vsem svojem visokem poletu ne zgubi nikoli pogleda na stvarnost, ki je na zemlji, in ta »stvarnost« je včasih res slabotna. Le veliki duhovi znajo potrpeti s takšno slabotnostjo.

Tereza v svoji mladosti ni uživala morda strokovne teološke izobrazbe; pač je rada čitala sv. Hieronima, posebno pa Izpovedi sv. Avgušтина: to berilo, in predvsem lastno trpljenje in glo-

b o k o p r e m i š l j e v a n j e j o j e p r i v e d l o d o v i s o k e s t o p n j e p o p o l n o s t i , d a j e k o t m i s t i č n a p i s a t e l j i c a z a s l u Ź i l a v b r e v i r j u t o l i k o p o h v a l o . N j e n a a v t o b i o g r a f i j a *Libro de la Vida* n a m o p i s u j e s i l n o n a r a v n o , n e Ź n o i n n a z o r n o n j e n a d o Ź i v e t j a , v s e p r e p l e t e n o z o p i s o v a n j e m r e l i g i o z n i h s t v a r i . I z n j e n e g a g l a v n e g a d e l a »Camino de perfección« n a m v e j e n a s p r o t i p r a v i š p a n s k i d u h , k i z a h t e v a s p r i č o h e r e z i j i n s k r u n j e n j a z a k r a m e n t o v , n a j z v e s t o s l e d i m o e v a n g e l i j u : t o b o d u h o v n a r e c o n q u i s t a , n o v o z a v z e t j e . »El castillo interior« j e n e k a k a »summa« n j e n i h d e l , k j e r v i d i m o T e r e z i n o m i s t i č n o Ź i v l j e n j e i n t e Ź e n j e . S t e m p a s m o o m e n i l i l e n e k a t e r a n j e n i h d e l .

N e m o r e m o r e č i , d a b i i m e l i v s l o v e n š č i n i a l i h r v a š č i n i p r e v e č p r e v o d o v k l a s i č n i h n a b o Ź n i h p i s a t e l j e v ; z a t o m o r a m o t e m b o l j p o z d r a v i t i , d a n a m j e »Duhovna biblioteka« o s k r b e l a t a p r e v o d . D r . B i n i č k i j e m o Ź , k i n a m Ź e n j e g o v o i m e j a m č i , d a j e p r e v o d v j e z i k o v n e m i n t e o l o Ź k e m o z i r u n a v i š i n i .

Z a u v o d b i s i č i t a t e l j Ź e l e l p r e g l e d n o s l i k o k u l t u r n e g a , p o l i t i č n e g a i n r e l i g i o z n e g a Ź i v l j e n j a X V I . s t o l e t j a v Š p a n i j i ; v t a k e m z g o d o v i n s k e m o k v i r u b i n a m T e r e z a s t o p i l a b o l j k o n k r e t n o p r e d o č i .

T a k z g o d o v i n s k i p r e g l e d b i b i l t e m b o l j n a m e s t u , k e r j e š p a n s k a l i t e r a t u r a v e č i n i č i t a t e l j e v r e s — »š p a n s k a « . . .

N a k o n c u b o d i r e c e n z e n t u d o v o l j e n a Ź e m a l a p r i p o m b a , k i s e n e t i č e p u b l i k a c i j e k o t t a k š n e , t e m v e č n j e n e f i n a n c i j e l n e s t r a n i . V s i t r i j e z v e z k i b o d o s t a l i 180 D i n . N e r e č e m , d a j e t o s a m o p o s e b i p r e v e č , a z a m n o g e p o m e n i d a n e s t a k z n e s e k v e n d a r l e »k a p i t a l « . A l i n e b i b i l o k a z a l o i z d a t i »a n t o l o g i j o « i z d e l s v . T e r e z e , k i b i o b s e g a l a n a j l e p š e o d l o m k e , n e k a j z g o d o v i n e X V I . s t o l . i n m a l o »i n t r o d u k c i j o « v n j e n a d e l a ? K o b i t a k a k n j i g a s t a l a 80 D i n , b i b i l , m i s l i m , k n j i g o t r Ź n i i n s t e m t u d i i d e e l n i u s p e h v e č j i .

»I s t i n i « p a Ź e l i m , d a b i t o n j e n o l e p o i z d a n j e n a š l o p o t d o m n o g i h , m n o g i h k a t o l i š k i h i z o b r a Ź e n c e v .

U j č i č .

RAZNO.

KATOLICIZEM V FRANCIJI.

O k a t o l i č a n i h v F r a n c i j i , p o s e b e j Ź e o k a t o l i š k i r e n e s a n s i , k i s e j e t a m z a č e l a , k o j e l . 1906 p r i š l o d o l o č i t v e m e d C e r k v i j o i n d r Ź a v o , s e s l i š i j o z e l o r a z l i č n e s o d b e . N e k a t e r i v r e s n i c i v i d i j o v t e j d r Ź a v i m n o g o o b e t a j o č o v e r s k o p o m l a d . P r i t e m s e r a d i s k l i c u j e j o n a v e l i k e Ź r t v e , k i s o j i h k a t o l i č a n i p o l o Ź i l i n a o l t a r k a t o l i š k e v e r e v z a d n j i h t r i d e s e t i h l e t i h . S p o n o s o m o m e n j a j o s v e t o v n a b o Ź j a p o t a : L o u r d e s , N . D . d e l a S a l e t t e , P a r a y - l e - M o n i a l , p r a v v z a d n j e m č a s u t u d i L i s i e u x , k j e r s e t a k o z e l o č a s t i s v . T e r e z i j a D e t e t a J e z u s a . S e v e d a t u d i n e p o z a b i j o Ź t e v i l n i h s v e t i h o s e b , k i s o Ź i v e l e v F r a n c i j i i n j i h j e C e r k e v p r i š t e l a m e d b l a Ź e n e a l i s v e t n i k e . N a j o m e n i m l e k a n o n i z a c i j e p o d P i j e m X I . T u d i p r i n a s s o z n a n a i m e n a J e a n n e d ' A r c , J e a n B a p t i s t e V i a n n e y , M a r i e - M a d e l e i n e P o s t e l , S o p h i e B a r a t , J e a n E u d e s , M a r i e - M a r g u e r i t e A l a c o q u e , T h é r è s e d e l ' E n f a n t J é s u s , B e r n a d e t t e S o u b i r o u s , J e a n n e A n t h . T h o u r e t , L o u i s e d e M a r i l l a c . — S p e t d r u g i p a n a d d r Ź a v o , k i j o j e s e d a n j i s v . o č e i m e n o v a l »Ecclesiae filiam primogenitam«, o b u p u j e j o , z l a s t i

če premišlujejo podtalne protiverske toke, ki ob vsaki priliki bruhejo na dan in jasno kažejo, da sovražniki sv. Cerkve čujejo ter z budnim očesom zasledujejo, kaj se v njih domovini godi.

Skušajmo objektivno premotriti verske razmere v Franciji. Namenoma sem pri tem sestavku rabil poleg francoskega tudi nemško slovstvo, in več nemškega ko francoskega, da bo slika toliko bolj gotovo prava¹.

Fr. šteje danes 87 škofij, ki so razdeljene v 17 cerkvenih provinc, ter 2 eksemptni škofiji, to sta Metz in Strasbourg. Primas Galliae je še vedno lyonski nadškof, ne pariški. Fr. ima navadno šest kardinalov doma, eden pa je redno v kuriji v Rimu. Odkar je prišlo do ločitve med Cerkvijo in državo, so škofje mnogo bolj edini, kakor so bili prej. Vsako leto se zbirajo v Parizu k skupnim posvetovanjem, ki jim predseduje najstarejši kardinal.

Fr. so po veliki večini katoličani, čeprav število modernih poganov leto za letom raste. Njih točno število pa se ne dá ugotoviti, ker se pri ljudskem štetju vera sploh ne upošteva. Po štetju iz leta 1931 je štela Fr. 41.943.935 prebivalcev. Med njimi je protestantov, Judov in mohamedanov nekako 2,25%. Skoraj vsi drugi so katoličani. Francoz, ki je krščen, hoče imeti tudi cerkven pogreb, čeprav se v življenju za verske dolžnosti ni mnogo briga. Zato je tudi procentualno v drugih državah več formalnih brezvercev kakor v Fr. Tako jih šteje Nemčija 2,4%, Avstrija 3,2%, Čehoslovaška 10,23%; za Francijo — kakor rečeno, se število brezvercev ne dá ugotoviti, vendar ne bo veliko.

Ločitev Cerkve od države, ki se je izvedla leta 1906, se je dolgo časa pripravljala. V drugi polovici 19. stoletja se je že začelo očitno kazati, da sožitje ne bo več dolgo časa mogoče. Leta 1879 je vlada prepovedala duhovnikom dušno pastirstvo v bolnišnicah, naslednje leto 1880 je zabranila vojaško dušno pastirstvo. Leta 1881 je sekularizirala šole, iz njih so morale izginiti verske podobe in kipi. Mesto katoliškega verouka so vpeljali nekak moralen pouk. Leta 1882 so črtali v sodnijskih obrazcih za prisego besedo »Bog«; leta 1884 so vpeljali razporoko, leta 1886 so prepovedali redovnim osebam poučevati po državnih šolah, leta 1889 so uvedli obvezno vojaško službovanje za bogoslovce. Čez nekaj let so bili izgnani redovniki asumpcionisti, ki so posebno skrbeli za širjenje dobrega tiska.

Društveni zakon iz leta 1903, pod katerega so spadale tudi redovne družine, je bil tak, da je bilo njih nadaljnje bivanje v Fr. one-

¹ Prim. zlasti Philipp Hofmeister, Benediktiner der Abtei Neresheim, *Der Katholizismus in Frankreich*. Verlag der Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1933. Iz te knjige sem večinoma povzel statistične podatke. — Allemang v Buchberger, *Lexikon für Theologie und Kirche* IV, 105, 106. — Helmut Hatzfeld, *Religiöser Aufbruch im geistigen Frankreich von heute*. Herder, Freiburg i. Br. 1933. — Hermann Platz, *Der geistige Umbruch in Frankreich*. Verlag Otto Borgmeyer, Breslau 1932. — *Almanach catholique français* — več letnikov, Citiram AC. — *La Vie Catholique*. Verski informativni tednik, ki izhaja v Parizu, 3, rue Garancière.

mogočeno. Njih prošnje so bile odbite, redovniki izgnani, premoženje pa zaplenjeno. Dne 12. oktobra 1903 je bilo zaprtih 10.049 šol (od teh so jih katoliški laiki kasneje odprli 5839), druge so zapirali polagoma. Postava iz leta 1904 je prepovedala pouk še tistim redovnim osebam, ki ga jim je dotlej dovoljevala. Vsi šolski redovi naj bi novince odslovili, obdržati so jih smeli le oni, ki so vzgajali učno osebje za francoske kolonije. Ženske redovnice-učiteljice so se posvetile strežbi bolnikov ter so ostale še nekaj časa, šolski bratje pa so se po papeževem navodilu ali sekularizirali ali pa izselili.

Konec oktobra 1904 je vlada pod Combesovim predsedstvom odpovedala konkordat. Dne 11. decembra 1905 pa je bil podpisan zakon o popolni ločitvi Cerkve od države. V veljavo je stopil s 1. januarjem 1906. Po tem zakonu vlada ni več dolžna prispevati za bogoslužje. Cerkvene ustanove so izginile v državni blagajni. Cerkve so postale last občin; državni uradniki so dobili nalog, naj popišejo vse cerkveno premoženje. Zakon o ločitvi je določal, naj se ustanove »Društva za bogoslužje«. Energični papež Pij X. je to krivično postavo obsodil, senatorje in poslance, ki so zanj glasovali, pa izobčil. Borba je postajala čedalje ljutejša. Po ministrskem odloku iz leta 1906 bi morali katoličani božjo službo enkrat na leto kot javno zborovanje naznaniti županstvu. Seveda se niso vdali. Papež je prepovedal ustanavljati »Društva za bogoslužje« in vse proticerkvene postave obsodil. Gmotna škoda, ki jo je katoliška Cerkev trpela v teh bojih, je bila ogromna. Cerkevno imetje, ki si ga je prilastila država, cenijo na 332,619.000 frankov. Škofje so bili izgnani iz svojih stanovanj, bogoslovci iz semenišč. Zupnišča pa so večinoma pustili še dotedanjim stanovalcem, seveda za letno najemnino. Tako je morala Cerkev sama skrbeti za vse bogoslužje in za vse cerkvene osebe. Od države tudi danes ne dobiva nobene podpore. Hofmeister pravi v že citirani knjigi: »Überblickt man das alles, so kann man ruhig sagen, daß der französische Staat die Kirche bis zum letzten Heller ausgeraubt und dem Klerus nur die Augen zum Weinen gelassen hatte.« (Str. 18.) Da bi mogli kriti stroške za bogoslužje, so škofje vpeljali tako imenovani »bogoslužni vinar« (Denier du culte), ki so ga po vesti dolžni plačevati vsi katoličani sorazmerno premoženjskim razmeram. Dušni pastirji osebno pobirajo ta prispevek od svojih župljanov. Katoličani veliko žrtvujejo, vendar pa ne zberejo tiste vsote, ki jim je bila prej po konkordatu zagotovljena.

V začetku vojne se je razmerje med Cerkvijo in državo začelo boljšati. Ko je bil v pariški katedrali slovesni Requiem za umrlega papeža Pija X., je tedanji predsednik poslal svojega zastopnika. Veliko pozornost pa je vzbudilo dejstvo, da pri zahvalni božji službi, ki se je vršila za zmago v cerkvi Notre-Dame, francoska vlada ni bila zastopana, ko so vse druge države, ki so bile zvezane s Francijo, in celo one, ki so med vojno ostale nevtralne, poslale svoje odposlance. Nasplošno pa je francoska vlada po vojni postala bolj tolerantna in se izogiba konfliktov s Cerkvijo. Od leta 1921 je zopet

francoski poslanik pri sv. stolici in Vatikan ima svojega nuncijsa v Parizu.

Dobra posledica ločitve Cerkve od države je bila ta, da je Cerkev postala neodvisna od države zlasti pri imenovanju škofov. Po konkordatu iz leta 1801 je namreč državni poglavar predlagal papežu škofove, in to je imelo pogosto sila slabe posledice. Škofje so bili večkrat kot nekaki višji državni uradniki. Zato so morali marsikdaj opustiti svoje načrte, ki bi jih bili izvedli, ako bi bili zares svobodni. Sedaj je pa papež sam imenoval škofove. Sijajno so se izkazali ob prelomu z državo, ko so vsi do zadnjega zavrgli krivične zahteve državnih oblastnikov in so poslušali naredbe Pija X. S kakšno odločnostjo so se borili za pravice Cerkve, nam pričajo tudi njih pastirska pisma iz tiste dobe.

Gmotno pomanjkanje je imelo slabe posledice za duhovski naraščaj. Preračunano je, da bi za Fr. bilo potrebnih letno 1700 novomašnikov. Po prelomu z državo je to število začelo padati. Gotovo temu niso vzrok samo gmotne težave, vendar pa je bil to eden izmed glavnih faktorjev. Semenišča niso mogla vzdržavati gojencev, ki za vzdrževanje niso dosti prispevali. Tako je bilo leta 1910 le še 1124 na novo posvečenih duhovnikov, leta 1913 samo še 890. V svetovni vojni je bilo mobiliziranih 23.418 duhovnikov in bogoslovcev, od teh jih je padlo 3101. Po vojni se še vedno čuti pomanjkanje duhovnikov. Leta 1929 je bilo ordiniranih 890, leta 1930 800 duhovnikov. Vsako leto se število duhovnikov zmanjša za ok. 400.

Niso pa razmere po vseh krajih enake. V škofijah Luçon, Marseille, Quimper, Angers, Orléans ne čutijo posebnega pomanjkanja duhovščine. Zelo slabo pa je n. pr. v Nisi (Nice). V dekanatu Guillaumes je bilo leta 1900 v 19 župnijah še 11 duhovnikov, danes so samo še 4. Od 36.000 župnij je skoraj tretjina nezasedenih. Seveda je treba upoštevati, da so nekatere župnije zelo majhne. Štejejo manj kot 200 ljudi, tako da en duhovnik prav lahko upravlja dve ali tudi tri župnije. Dovoljena jim je ne le binacija ampak tudi trinacija. Najslabše je v tem oziru po mestih. V Parizu pride n. pr. na 10.000 duš duhovnikov 3,7, v škofijah Mende, Chambéry in Rodez pa na isto število duš 29, 26 in 25,2 duhovnikov. Pred preganjanjem je prišlo na 10.000 duš 14 svetnih duhovnikov, danes še 11,6². Da si laže ustvarimo pravo sliko, pogledajmo še v druge države. V Nemčiji pride povprečno na 10.000 katoličanov 10 duhovnikov, v Avstriji 8, v Španiji 15, v Belgiji 16,2, v ljubljanski škofiji pa 14 (če štejemo tudi redovnike in upokoјence).

Po načelu: *Faire un prêtre, c'est sauver des milliers d'âmes*, se škofje, duhovniki in požrtvovalni laiki silno trudijo, da bi povečali število duhovnikov. Poleg molitve, žrtev, individualne vzgoje prirejajo od leta 1925 dalje vsako leto shode, na katerih se razgovarjajo o vprašanjih, ki so v zvezi z duhovniškim

² Prim. *Les Diocèses de France* v AC 1931, 263—418. Podaja lep statističen pregled o številu duhovnikov in vernikov za celo Francijo, pa tudi za posamezne škofije.

naraščajem. Zadnji tak shod je bil novembra 1933 v Montpellierju. Da ideja ne zaspi, izdajajo poseben list *Le Recrutement sacerdotal*.

Redovniki še danes v Fr. uradno niso priznani. Leta 1903 je bilo od 16.900 samostanskih hiš zaprtih 14.000; njih nepremičnino v vrednosti ok. 500 milijonov frankov si je prilastila država. Hofmeister bi bil rad sestavil točno statistiko redovnih oseb, pa se mu ni posrečilo, ker se še danes več ali manj skrivajo. Vendar pa mu je katoliški laik dobro svetoval: »Točno statistiko redovnikov boste dobili samo pri vladi. Na tisto se lahko zanesete.« Preganjanje redovnikov Fr. ni prineslo prav nobene koristi, tudi če to vprašanje motrimo s političnega vidika. Nasprotno. Prineslo ji je veliko škodo. Redovniki niso več v takem številu odhajali v francoske kolonije in s tem se je vpliv francoske države vidno manjšal. Druge narodnosti so začele tam širiti Kristusov nauk in to Fr. ni bilo po volji. Leta 1926 se je obrnilo 40 profesorjev, ki niso bili vsi katoličani, pač pa so dobro poznali razmere v Ameriki, do ministrskega predsednika s prošnjo, naj vendar zopet dovoli, »avtorizira«, redovne družine v Fr., ker vpliv francoskega jezika stalno pada. In tako je bilo leta 1929 avtoriziranih 5 misijonskih družb. Še to naj spomnim, da so v Fr. nastale tri svetovne misijonske družbe: *Oeuvre de la Propagation de la Foi* v Lyonu, *Oeuvre de la S. Enfance* v Metz u, *Oeuvre de S. Pierre* v Caenu.

Ko je leta 1924 Herriot nastopil v zbornici proti redovnim družinam, so redovniki — bivši bojvniki — ustanovili *Ligue des droits du religieux ancien combattant* (skrajšano DRAC). V strnjenih vrstah so odkorakali v redovnih oblekah z Montmartra, kjer so imeli ustanovno zborovanje, v središče Pariza k Arc de Triomphe, da se poklonijo grobu neznanega vojaka. Liga je danes močna in tudi v javnem življenju mnogo pomeni.

Šolsko vprašanje sem že prej mimogrede spomnil. Za mladino se borita vera in nevera. Prostožidarji so po načelu: *Qui tient l'enfance, tient l'avenir* ustanovili že leta 1866 *Ligue de l'enseignement*; na katoliški strani pa v obrambo pravic krščanskih staršev: *Société d'éducation et d'enseignement*. Danes je seveda javna šola v F. laiška, to se pravi, da se v njej verouk sploh ne poučuje in da se na vero pri pouku ne ozira. V praksi je šola protiverska. Večina vseh učnih moči je brez vsake vere. Isti duh veje tudi v knjigah, ki so za šole predpisane. Nekatere izmed njih so morali škofje prepovedati, kot n. pr. *Histoire de France*, *Morale et instruction civique*, *Cours de morale*. Duhovniku je vstop v šolo zabranjen. Pastoralna duhovščina zbira otroke posebej ali v cerkvi ali v kakem drugem primernem lokal u, kjer jih poučuje krščanski nauk. Mnogo jih ostane brez pravega pouka. Ker katoličani vidijo, kam vodi šola brez Boga, zato se toliko trudijo za krščansko šolo. Leta 1909 so škofje v skupnem pastirskem listu poudarili, da je prav tako važno zidati katoliško šolo kakor zidati cerkev. Državne šole vzdržuje država. Šolanje v katoliških šolah pa je združeno z velikimi stroški. Zato v njih študirajo le taki,

ki te stroške zmorejo. Odtod menda tudi to, da je v Fr. razmeroma dosti katoliške inteligence, da pa je preprosto ljudstvo veri odtujeno. Komaj 20% vseh otrok obiskuje katoliško osnovno šolo. V katoliške srednje šole pa Fr. pošiljajo več kot 50% svojih otrok³. Država vzdržuje svoje šole tudi tam, kjer niso potrebne. V nekem departementu na vzhodu je bilo pred par leti 24 javnih šol brez vsakega učenca, 23 s tremi, 46 s petimi učenci. V škofiji Autun je na istem kraju 17 katoliških in 18 državnih šol; katoliške imajo 627, državne pa 113 učencev. Razen tega je katoliških dekliških šol 22, državnih dekliških 22; v katoliških je 472 deklic, v javnih 30. (Prim. Hofmeister str. 50.) Učitelji v katoliških šolah so res idealni. Plačani so komaj na polovico od tega, kar dobivajo njih tovariši na državnih šolah; dela pa imajo mnogo več. V okolici Lyona je precej učiteljc na javnih šolah odstopilo del plače onim, ki poučujejo na katoliških šolah.

Poleg tega imajo Fr. še pet katoliških univerz v mestih: Paris, Angers, Lille, Lyon in Toulouse. Ustanovljene so bile že leta 1876. Naslov univerza jim je vlada prepovedala in se imenujejo »katoliške fakultete« (Les Facultés catholiques) ali v Parizu »katoliški zavod«. Tudi to stane ogromno denarja. Največji pomen imajo katoliške univerze v tem, da vzgajajo izrazito katoliško inteligenco in izrazito katoliške znanstvenike. Poleg ljudskih šol, gimnazij in že omenjenih vseučilišč imajo še učiteljišča in razne strokovne šole.

Že v začetku sem spomnil, da so Francozi po veliki večini katoličani. Res pa je mnogo takih, ki pridejo s Cerkvijo v zvezo le pri krstu, pri poroki in pri pogrebu. Abbé Petitot, župnik v S. Louis d'Autin, je leta 1847 cenil med 32 milij. Francozov le 2 milijona takih, ki verske dolžnosti spolnjujejo. V zadnjem času pa je objavil statistiko Georges d'Avenil, in po njegovih podatkih je med 34 milijoni — mesto Pariz radi povsem drugačnih razmer ni všteto — 10 milijonov praktičnih katoličanov ali približno 30%, 50% je takih, ki pridejo tu in tam k božji službi, in kakih 7—8 milijonov ali 20% takih, ki s Cerkvijo, čeprav so krščeni, čeprav dajo svoje otroke krstiti in žele biti krščansko pokopani, nimajo skoraj nobene zveze. O teh velja, kar je v svojem pastirskem listu leta 1924 zapisal škof Landrieux: »Il y a dans la France catholique du paganisme, les larges zones contaminées des infiltrations, qu'il serait inutile et dangereux de dissimuler.«

V Parizu so pač velikomestne verske razmere. Kanonik Flyner je skušal sestaviti o verskem življenju statistiko za leta 1907—1924. Od leta 1907—1916 je prejelo 54% vseh novorojenčkov sv. krst. Od leta 1916—1919 63% in leta 1924 72%. Velikonočno dolžnost je opravilo v župniji St. Sulpice, ki šteje 39.000 duš, 12.000; v Chaillot od 25.000 10.000. Za veliko mesto še nekaj.

Za Fr. pravijo in bo tudi res, da po naravi niso organizatorji, vsaj taki ne, kakor n. pr. Nemci. Po vojni pa so se katoličani tudi v tej smeri že začeli zelo gibati. Najprej so se organizirali

³ AC 1932, 371.

v močno »Fédération nationale catholique«, ki je nastala iz župnijskih zvez. Leta 1925 je štela že skoraj 2 milijona mož. Načeluje ji general Castelnau, ki ga imenujejo ministra katoliške akcije. Glavni program te zveze je tale: 1. Delati na to, da se ukinejo zakoni proti redovom in kongregacijam. 2. Čuvati katoliške šole in vse moči zastaviti, da bo zanje prispevala tudi država. 3. Varovati katoličanom v Alzaciji - Loreni zagotovljene pravice. 4. Otežkočiti ločitev zakonov in podpirati družine s številnimi otroki. — Zveza ni politična, bori se le za verske pravice. Zato se na tem programu lahko združijo katoličani, ki politično pripadajo raznim strankam. Zveza uživa velik ugled in jo tudi država upošteva. S katoliško akcijo, kakršno hoče imeti papež, pa — se zdi — imajo tudi v Fr. precejšnje težave. Na vprašanje: Kaj je katoliška akcija, takole odgovarjajo: »L'A. C. F. est la coordination des oeuvres déjà existantes en vue d'organiser l'action de tous les catholiques, conformément aux directions pontificales, et dans le but de procurer à l'apostolat hiérarchique la coopération du laïcat.« (La Vie Catholique, 20. jan. 1934).

Tudi za socialno vprašanje se po vojni katoličani zelo zanimajo in študirajo, kako bi ga mogli za francoske razmere ugodno rešiti. Leto za letom prirejajo »Semaines sociales«, na katerih obravnavajo sodobna socialna vprašanja. Zrastlo je mnogo novih združenj, ki imajo namen pomagati pomoči potrebnim. Naj omenim le Unions professionnelles des agriculteurs, de Commerce, de Couture et Mode et Lingerie, d'Enseignements, des postiers catholiques, des Gens de service itd. Vse krščanske delavske organizacije so se združile v Confédération Française des travailleurs chrétiens. Leta 1927 je štela 145.000 članov. So še vedno v veliki manjšini v primeri z nekatoliškimi organizacijami, vendar se gibljejo in gre vedno na boljše. Leta 1923 je bilo razmerje med katoliškimi in nekatoliškimi 11 : 89. V Belgiji je nekaj bolje 20 : 80, na Španskem in v Avstriji je pa še slabše 9 : 91 ozir. 10 : 90.

Kaj pa mladina? Poleg splošnega tako imenovanega mladinskega gibanja, v katerem še vse kipi in vre in je težko napovedati, kako se bo to razvilo, imamo celo vrsto organiziranih mladih ljudi, ki v polni meri črpajo iz zakladov katoliške vere¹. Najbolj znane so Patronages des écoles, ki imajo namen, to, kar mladina sliši v šoli, poglobiti. Ustanovljene so bile na srednjih in njim sorodnih šolah že pred skoraj 50 leti. Njih geslo: Piété, Étude, Action. Leta 1930 je bilo vpisanih 150.000 udov. Pridno zasledujejo versko življenje in se boré za pravice Cerkve. O mla-

¹ Zanimivo, dasi ne dosti jasno, analizo mladinskega gibanja podaje Joseph Robinne v *Études* 1933, tome 217, str. 385—407 pod naslovom: *Présages d'un Climat nouveau. Le »Non conformisme« des Jeunes*. V članku navaja polno časopisnih izjav voditeljev tega gibanja, h katerim prištevajo one, ki imajo »moins de trente ans«. Sklene s temle besedami: »Il m'est avis que les jeunes n'y songent pas assez... Ils discutent trop. Words! Words! disait Hamlet, un jeune aussi, qui n'était peut-être pas, après tout, si fou qu'on le pense.«

dinskih delavskih organizacijah se je tudi že pri nas precej pisalo. Znani sta najbolj: Jeunesse Ouvrière chrétienne (JOC), na kratko žosisti. Njih glasilo Jeunesse ouvrière je štelu pred par leti že 100.000 naklade. Za dekleta La Jeunesse ouvrière féminine — 40.000. Omenim naj še Jeunesse Agricole Catholique (JAC) in Jeunesse des Étudiants Chrétiens (JEC). Izdajajo dva lista Appel in Écho. Vodilni fantje se tedensko shajajo. Odkrito nastopajo proti učiteljem, ki bi napadali nauk sv. Cerkve ali bi skušali preprečiti prejemanje sv. zakramentov. Število katoliških skavtov je v desetih letih naraslo od 200 na 25.000. Končno naj še spomnim katoliško mornarsko društvo: Jeunesse Maritime Catholique (JMC), ustanovljeno leta 1930; po par letih je štelu 1500 članov⁵.

Kaj pa časopisje? Znana je beseda kardinala Lavigérieja: Bolj potrebno je ustanoviti katoliški dnevnik kakor zidati cerkev. Kot menda skoraj povsod je tudi v Fr. katoliških časopisov mnogo manj kakor veri sovražnih ali indiferentnih. Katoliški dnevnik v dveh izdajah je La Croix, z naklado 250.000. Katoliški politični dnevnik pa L'Aube. Katoličanom niso nenaklonjeni: L'Ami du Peuple, L'Écho de Paris, Figaro, Le Gaulois, Journal des Débats. Provinca ima dobre katoliške časopise in vsaka škofija svoj verski tednik. Za ljudstvo izhaja v Parizu Le Pèlerin (naklada pol milijona); prav dobro je urejevan že omenjeni tednik La Vie Catholique, nekaj podobnega kot nemška Katholische Kirchenzeitung. Splošna znanstvena katoliška revija je Les Études, ki jo urejajo jezuiti in je l. 1930 štela 13.000 naročnikov. Važnejše teološke revije so: Le Canoniste, Etudes religieuses (izhaja v Belgiji), Recherches des Science religieuse, Revue Apologétique, Revue biblique, Revue d'ascétique et de mystique, La Vie spirituelle, ascétique et mystique. Za praktično uporabo duhovnikov sta pisani Prêtre et Apôtre in Ami du Clergé.⁶

Ce vse to, kar sem samo površno omenil, upoštevamo, smemo opravičeno verovati v renesanso katolicizma v Fr. Še vse globlji vpogled bi dobili v duše francoskih katoličanov, ako bi pogledali sodobno kat. literaturo, idejno usmerjenost uglednih mož, ki imajo na javno življenje velik vpliv. Če je proti koncu 19. stol. katera izmed osebnosti, ki so v svetu bila znana njih imena, našla pot k Cerkvi kot na pr. Verlaine, Coppée, Brunetière, Huysmans, so katoliki to proslavljali kot »une grande conquête de l'Eglise«.

⁵ Vse važnejše katoliške organizacije so našteje v AC 1928, 377—394.

⁶ Pregled vseh pomembnejših katoliških časopisov, listov in revij s točnimi naslovi uprave najdeš v AC 1928, 421—429 pod naslovom Le Catholicisme dans la Presse Française. — Številke, ki jih navaja Allemang v Lexikon für Theologie und Glaube pod besedo Frankreich za naklado listov La Croix in Pèlerin, so previsoke. Po njegovem štetju naj bi se tiskal dnevnik La Croix v 700.000, Pèlerin pa v več kot 1 milijon izvodih. Zgoraj sem zapisal prave številke, kakor jih navaja Janin v istem leksikonu pod besedo Assumptionisten.

Danes taki pojavi ne vzbujajo več posebne pozornosti. Narod, ki je toliko žrtvoval in toliko trpel za katoliško vero, narod, ki je toliko žrtvoval in še žrtvuje za to, da si ohrani katoliško mladino, katoliške duhovnike in katoliške cerkve, mora živeti. Vse cerkveno bogoslužje, vse cerkvene stavbe, duhovščino, katoliške osnovne, srednje in strokovne šole, kat. univerze, in kar je s tem v zvezi, vzdržujejo katoličani sami s prostovoljnimi prispevki. V škofiji Angers na pr. gre vsako leto samo za ljudske in srednje šole čez 3 mil. frankov. Ko so l. 1922 razpisali posojilo, da bi mogli popraviti porušene in poškodovane cerkve, so imeli v petih dneh zaprosenih 200 mil.; v naslednjih dneh se je nabralo novih 200 mil., ki so jih pa odklonili, ker je vsota 200 mil. zadostovala. Sklenem z besedami, ki jih je Fr. Ve uillot zapisal l. 1932 v AC: »De la France monte une prière ininterrompue, cependant que le ciel nous daigne prodiguer ses faveurs et ses bénédictions.«

C. Potočnik.

PAPEŠKI MISIJONSKI ZAVOD.

Kongregacija za semenišča in vseučilišča je z odlokom 1. septembra 1933 ustanovila poseben »Institutum missionale Pontificium«, ki mu je papež Pij XI. dal pravico, podeljevati tudi akademske naslove iz misiologije. Kdor hoče na tem zavodu študirati, mora imeti že za seboj redne teološke študije. Specialne študije na zavodu trajajo tri leta. Kandidat, ki je redno obiskoval predavanja, opravi po prvem letu usten strokovni izpit, po drugem letu more doseči licenciat, ako s pismeno nalogo pokaže sposobnost za znanstveno delo in opravi ustni izpit, na koncu troletja pa more biti promoviran za doktorja, ako izpolni pogoje. Ti so: natisnjena disertacija, ki mora ne le pokazati, da je kandidat sposoben za znanstveno delo na misijonskem polju, ampak pomeniti znanstven napredek; ustna obramba disertacije in poleg nje treh manjših tez iz specialnih strok, ali pa primerno javno predavanje.

Učni načrt obsega tri vrste disciplin: a) g l a v n e (principales): uvod v misiologijo, misijonsko dogmatiko, misijonsko pravo, misijonsko zgodovino in »misionografijo« (t. j. mis. geografijo in statistiko); — b) p o m o ž n e (auxiliares), n. pr. primerjalno veroslovje, ljudska naziranja v raznih misijonskih krajih itd.; — c) p o s e b n e (speciales), predvsem jezikovne tečaje (sanskrt, afriški jeziki, kitajski jezik, arabščina, angleščina itd.), potem predavanja o pisemstvu in umetnosti ljudstev v misijonskih pokrajinah.

Novi zavod je kajpada predvsem višja šola za misijonarje, ki naj gredo »in mundum universum«. Po svoji strukturi pa je obenem na prosvetnem polju znamenito delo, edino te vrste, da bi bila lahko nanj ponosna vsaka velika kulturna država.

Ujčič.

»Bogoslovni Vestnik«, publikacija Bogoslovne Akademije v Ljubljani, izhaja štirikrat na leto v celotnem obsegu do 20 tiskovnih pol.

Urednik: prof. dr. Franc Ksaver Lukman, Ljubljana, Frančiškanska ulica 2/l. Njemu naj se pošiljajo vsi dopisi, ki so namenjeni uredništvu.

Uprava: Prodajalna Kat. tisk. društva (prej H. Ničman), Ljubljana, Kopitarjeva ul. 2. Njej naj se pošiljajo naročila, reklamacije in podobno.

Naročnina: 50 Din za Jugoslavijo, 60 Din za inozemstvo.

Čekovni račun pri ljubljanski podružnici Poštne hranilnice, lastnica Bogoslovna Akademija, Ljubljana, ima št. 11903.

Oblastem odgovorna sta prof. dr. F. K. Lukman za uredništvo in izdajateljico, ravnatelj Karel Čeč za Jugoslovansko tiskarno.

Ponatisniti se smejo razprave in njih deli, ocene in drugi prispevki, ako se prej dobi dovoljenje uredništva in ako se v ponatisu navede vir.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur.

Pretium subnotationis extra regnum Jugoslaviae est Din 60.

Scripta quae sive ad directionem sive ad administrationem commentarii nostri spectant, inscribantur: »Bogoslovni Vestnik«, Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).

POZOR!

1. Vse čč. gg. dušne pastirje lavantinske in ljubljanske škofije opozarjamo na dovoljenje, ki sta ga dala oba šk. ordinariata, da smejo župni uradi naročati »Bogoslovni Vestnik« na cerkveni račun. Seveda morajo tako nabavljeni letniki ostati v župnem arhivu in se izkazati v inventarju.

2. Gg. naročniki, ki ne morejo plačati vse naročnine na enkrat, naj jo plačajo v dveh obrokih. Naročniki, ki so dolžni naročnino za eno ali več let nazaj, naj jo vendar poravnajo, vsaj v obrokih. Položnice so na razpolago.

3. Pri dopisih naj se pazi na naslov. Kar je namenjeno uredništvu, naj se naslavlja na prof. dr. F. Lukmana, Ljubljana, Frančiškanska ulica 2/I; kar zadeva upravo in ekspedicijo »Bogoslovnega Vestnika«, naj se pošilja upravi BV, Ljubljana, Kopitarjeva ulica 2 (Prodajalna KTD, prej H. Ničman); pošiljke in dopisi za Bogosl. Akademijo pa naj nosijo naslov: Bogoslovna Akademija, Ljubljana, Alojzijeвиšče.

V Ljubljani, dne 15. februarja 1934.

Tajnik BA.