

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 pravoslavje 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 pravoslavje, slovansko pravoslavje. 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 skritemu 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-carigrajskemu 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 m r t v o 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 zavladala 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 nehote 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 samosvestjo 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 povzemal.

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 naglašja, 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 kapitljskem 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 kapitljsko 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 Aichēsi 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 ponovitve 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 bivoles⁵, 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 praočeto 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 solnca, matriarhalna kultura pa lastnosti lune na praočeta.

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

Kozmogonija. 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 balzimirajo 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 izgredev 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 izgredi²⁷, ki naj služijo očitvidno 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 pravo*², 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 sekti 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 sponiral, 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 naštetni 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 naštetni 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 naštetni 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 zedinjene 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 pričajučem 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 onečašujočega 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 arhieraja⁴⁴, 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 poštne 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 obležje 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 bogoslovni 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 nekristjanom 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. Orgljanje — 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, kastanje, 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, orglanje, 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 vatikanska. 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 ritmi 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 prosvetljenske 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 močnejše kazale na disciplinarnem in cerkvenopolitičnem polju. V teološkem mišljenju se opaza 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 novejšje 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 zboreh. 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 zборе 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^o, 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 poštteni, 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^o, 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) Martènovi 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-

boko premissljevanje jo je privedlo do visoke stopnje popolnosti, da je kot mistična pisateljica zaslužila v brevirju toliko pohvalo. Njena avtobiografija *Libro de la Vida* nam opisuje silno naravno, nežno in nazorno njena doživetja, vse prepleteno z opisovanjem religioznih stvari. Iz njenega glavnega dela »Camino de perfección« nam veje nasproti pravi španski duh, ki zahteva spričo herezij in skrunjenja zakramentov, naj zvesto sledimo evangeliju: to bo duhovna reconquista, novo zavzetje. »El castillo interior« je nekaka »summa« njenih del, kjer vidimo Terezino mistično življenje in teženje. S tem pa smo omenili le nekatera njenih del.

Ne moremo reči, da bi imeli v slovenščini ali hrvaščini preveč prevodov klasičnih nabožnih pisateljev; zato moramo tembolj pozdraviti, da nam je »Duhovna biblioteka« oskrbela ta prevod. Dr. Binički je mož, ki nam že njegovo ime jamči, da je prevod v jezikovnem in teološkem oziru na višini.

Za uvod bi si čitatelj želel pregledno sliko kulturnega, političnega in religioznega življenja XVI. stoletja v Španiji; v takem zgodovinskem okviru bi nam Tereza stopila bolj konkretno pred oči.

Tak zgodovinski pregled bi bil tembolj na mestu, ker je španska literatura večini čitateljev res — »španska« ...

Na koncu bodi recenzentu dovoljena še mala pripomba, ki se ne tiče publikacije kot takšne, temveč njene finančijelne strani. Vsi trije zvezki bodo stali 180 Din. Ne rečem, da je to samo po sebi preveč, a za mnoge pomeni danes tak znesek vendarle »kapital«. Ali ne bi bilo kazalo izdati »antologijo« iz del sv. Tereze, ki bi obsegala najlepše odlomke, nekaj zgodovine XVI. stol. in malo »introdukcijo« v njena dela? Ko bi taka knjiga stala 80 Din, bi bil, mislim, knjigotržni in s tem tudi ideelni uspeh večji.

»Istini« pa želim, da bi to njeno lepo izdanje našlo pot do mnogih, mnogih katoliških izobražencev.

Ujčić.

RAZNO.

KATOLICIZEM V FRANCIJI.

O katoličanih v Franciji, posebej še o katoliški renesansi, ki se je tam začela, ko je l. 1906 prišlo do ločitve med Cerkvijo in državo, se slišijo zelo različne sodbe. Nekateri v resnici vidijo v tej državi mnogo obetajočo versko pomlad. Pri tem se radi sklicujejo na velike žrtve, ki so jih katoličani položili na oltar katoliške vere v zadnjih tridesetih letih. S ponosom omenjajo svetovna božja pota: Lourdes, N. D. de la Salette, Paray-le-Monial, prav v zadnjem času tudi Lisieux, kjer se tako zelo časti sv. Terezija Deteta Jezusa. Seveda tudi ne pozabijo številnih svetih oseb, ki so živele v Franciji in jih je Cerkev prištela med blažene ali svetnike. Naj omenim le kanonizacije pod Pijem XI. Tudi pri nas so znana imena Jeanne d'Arc, Jean Baptiste Vianney, Marie-Madeleine Postel, Sophie Barat, Jean Eudes, Marie-Marguerite Alacoque, Thérèse de l'Enfant Jésus, Bernadette Soubirous, Jeanne Anth. Thouret, Louise de Marillac. — Spet drugi pa nad državo, ki jo je sedanji sv. oče imenoval »Ecclesiae filiam primogenitam«, obupujejo, zlasti

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 Etudes 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, Études 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 (sanskr., 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.

Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.

BOGOSLOVNI VESTNIK

**IZDAJA
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XIV
ZVEZEK II**

LJUBLJANA 1934

KAZALO.

(INDEX.)

I. Razprave (Dissertationes):

Turk, Kje je umrl in bil pokopan Tomaž Hren (De loco obitus et sepulcri Thomae Hren episcopi)	97
Od ar, Avstrijski konkordat (De concordato austriaco inito die 5. Iunii 1933)	106

II. Praktični del (Pars practica):

Versko-politična zakonodaja v kraljevini Jugoslaviji. 4. Ustava srbske pravoslavne cerkve. — A. Odar	132
Fakultete izpovednikov v izrednem svetem letu 1934—1935. — F. Ušeničnik	163
O Katoliški akciji. — F. U.	169
Odloki sv. stolice: 1. O uporabi prevodov sv. pisma v cerkvi. — 2. Navodilo o binaciji za svečenike bizantinskega obreda. — 3. Prepoveduje se pobožnost, ki jo imenujejo štiriinštiridesetih maš. — F. U.	171

III. Slovestvo (Litteratura):

a) Pregledi:

Orientalia Christiana, 1933. Vol. XXIX—XXXII (F. Grivec)	173
--	-----

b) Poročila in ocene:

Bea, Institutiones biblicae I, 1: De Pentateucho ² (M. Slavič)	176
Rembold, Der Davidpsalter des Römischen Breviers (M. Slavič)	177
S. Laurentii a Brundusio Opera omnia II, 3 (J. Turk)	178
Bihlmeyer, Kirchengeschichte III ⁸⁻⁹ (J. Turk)	178
Zbornik znanstvenih razprav X (A. Odar)	179.

KJE JE UMRL IN BIL POKOPAN TOMAŽ HREN.

(De loco obitus et sepulcri Thomae Hren episcopi.)

Dr. Josip Turk.

Summarium. — In sequente dissertatiuncula demonstratur Labacensem episcopum Thomam Hren (Chrön) 10. februarii 1630 in oppidulo Gornji grad (Oberburg) obiisse corpusque eius in crypta, quam a. 1612 ibidem in ecclesia erexerat, repositum esse. Errores hac de re, qui auctoribus J. G. Dolničar (Thalnitscher) et P. Radics in complures recentiores libros irreperunt, corriguntur eorumque origo ostenditur.

Vprašanje, kje je umrl in bil pokopan Tomaž Hren, potrebuje kritičnega pojasnila. Kakor bomo videli, sta v tej zadevi povzročila veliko zmedo Janez Gregor Dolničar in Peter Radics.

V svojem spisu *Historia cathedralis ecclesiae Labacensis* (Zgodovina ljubljanske stolnice) poroča Dolničar v 6. poglavju *De monumentis et inscriptionibus veteris basilicae*, da je Hren umrl v Ljubljani. Navaja tudi njegov epitaf.

Tekst¹ se glasi:

»Sub sacello omnium Sanctorum exstat crypta, cuius pavimentum sectili marmore stratum, reconditur insignis supradictus Praesul Thomas IX episcopus Labacensis, Carnioliae amor et delictum, qui sumo cum planctu obiit Labaci 10 februarii 1630. Epitaphium vero sic sonat.

HAC IN TVMBA | REQVIESCO POST LABORES THOMAS | CRÖN, EPISCOPVS LABAC : S : C : M : CONSILIA-
RIVS, AC REDEMPTOREM | MEVM HIC EXPECTO, CARNIS |
RESVRECTIONEM, ET VITAM | VENTVRI SAECVLI AMEN.
| ANNO. M. D. C. IX.

Hoc sibi vivus composuit humili pena, cum sumum meruisset elogium. Omnia quasi monumenta, quae Oberburgii exstant, Antistitum Labacensium ille propriis sumptibus confici

¹ Tekst navajamo po rokopisu (= rks), ki se hrani v arhivu stolnega kapitlja v Ljubljani, ker je Koblarjeva objava rokopisa (Labaci 1882) kritično nerabna.

curavit, licet alibi ii conditi sint, ut Balthasoro Radlitio, Labaci vita functo et Joanni Tautscher, Graecii condito« (rks str. 50, 51).

V 9. poglavju, ki ima naslov *De palatio episcopali* in govori tudi o vrsti ljubljanskih škofov ter navaja epitafa, ki jih je v Gornjem gradu postavil Hren svojim prednikom Sigismundu Lambergu, Radliču in Tavčarju (rks str. 85, 87), pa izrečno poudarja, da je bil Hren pokopan v ljubljanski stolnici: »Obiit vir apostolicus plenus dierum 10 feb. An. 1630. Sepultus Labaci in Cathedrali Basilica« (rks. str. 87).

V svojem spisu *Cypressus Labacensis* (Ljubljanska cipresa) hoc est *Epitaphia nec non inscriptiones publicae memorabiles* navaja v 1. knjigi (Lib. I. *Epitaphiorum Labacensium ad D. Nicolauum cathedrali ecclesia*) Hrenov epitaf v ljubljanski stolnici takole²:

Hac in tumba | Requiesco post Labores Thomas Crön | Episcopus Non : Laba : S : C : M : consiliarius | ac Redemptorem meum hic expecto | carnis resurrectionem, et uitam uenturi | saeculi amen. Anno M. D C : IX (rks str. 6).

Radics, ki je ta Hrenov epitaf objavil iz Dolničarjeve Ljubljanske ciprese³, je pripomnil sledeče:

Dieser Grabstein war also lange vor des Bischofs Tode aufgerichtet, denn er starb erst 1630. — Er starb am 10. Febr. 1630 auf der bisthum-laibacherischen Herrschaft Oberburg in der Steiermark. Zuerst wurde sein Leichnam in die von ihm bestimmte Gruft (Kapelle Allerheiligen) des hiesigen Domes beigesetzt (Thalberg, Epitome p. 70); 1701 aber beim Niederreißen der alten Kathedrale nach Oberburg überführt, wo er allen seinen Vorgängern hatte Monumente errichten lassen. (*Historia Cathedralis*, p. 51.)⁴

To je bila prva Radicseva objava Hrenovega ljubljanskega epitafa v Mittheilungen des historischen Vereins für Krain leta 1860. Kot gost ljubljanskega škofa Vidmarja v Gornjem gradu pa je imel Radics priliko ogledati si tudi gornjegrajske epitafe ljubljanskih škofov. Te je zbral in že naslednje leto 1861

² Citiramo zopet po rokopisu, ki se hrani v semeniški knjižnici v Ljubljani. V *Mittheilungen des hist. Vereins f. Krain* (= MHK) 1860, 47—53 je P. Radics nekatere nagrobne napise iz tega Dolničarjevega rokopisa objavil, a ne brez napak.

³ MHK 1860, 51.

⁴ MHK 1860, 52.

objavil v članku Grabdenkmale zu Oberburg in der untern Steiermark v dunajskih Mittheilungen der k. k. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale VI str. 243—46. Na str. 244/5 opiše Hrenovo gornjegrajsko grobno ploščo z napisom. Sliko ohranjene plošče in napis nam nudi Gruden v svoji Zgodovini slovenskega naroda str. 872. Na popis plošče, ki jo nudijo Mittheil. d. Centr.-Commission, je pri Radicsu vplival poskus, kako naj Hrenov ljubljanski epitaf skombinira z gornjegrajskim, ki se glasi:

EGO AVTEM HIC EXPE
CTO RESVRRECTIO
NEM MORTVORVM ET
VITAM VENTVRI SAECVLI
LIBERA ME DOMINE

Nad tem napisom je v posebnem polju z arabskimi številkami vsekana letnica 1609, nad njo pa na levi strani grb z dvo-glavim orlom, v sredi škofovsko palica z mitro, na desni pa Hrenov grb. Zgoraj označeni gornjegrajski epitaf je Radics v Mitth. d. Centr.-Comm. ponatisnil tako, da ni mogoče dobiti o njem zadosti jasne slike. Potem pa si je mislil, da se je pod tem napisom moral nahajati še en del grobne plošče, na katerem je bil napis, ki ga nam nudi Dolničar v svoji Ljubljanski cipresi. Ta ljubljanski epitaf Radics v Mitth. d. Centr.-Comm. ponovno ponatisne s starimi in novimi napakami. Končno pripomni o prevozu Hrenovih ostankov isto, kar je pripomnil že v Mitth. d. hist. Ver. f. Kr. Le v eni točki je njegova pripomba v Mitth. d. Centr.-Comm. bolj jasna kot v Mitth. d. hist. Ver. f. Kr., namreč, da se na Dolničarjevo Zgodovino ljubljanske stolnice (str. 51) sklicuje ne morebiti v pogledu na epitafe, ki jih je Hren dal postaviti v Gornjem gradu svojim prednikom, temveč v pogledu na prenos Hrenovih ostankov iz Ljubljane v Gornji grad.

Na prvi pogled je čudno, da Dolničar ne omenja Hrenovega epitafa v Gornjem gradu, ko vendar navaja gornjegrajske epitafe drugih škofov, najsi tudi je ta ali oni umrl in bil pokopan kje drugje. Ali ni bilo v Gornjem gradu nobenega Hrenovega epitafa, ko je Dolničar pisal svojo Zgodovino ljubljanske stolnice? Ali so morda ljubljanski epitaf pozneje prenesli v Gornji grad? Toda ljubljanski epitaf, kakor ga navaja Dolničar, se razlikuje od gornjegrajskega, poleg tega pa ponavlja nekatere

besede v takšni zvezi, da bi se na isti grobni plošči težko ponavljale. Potem pa Dolničar sam niti ljubljanskega epitafa ne navaja dvakrat enako. V njegovi Ljubljanski cipresi je dodatek Non(us), ki ga v njegovi Zgodovini ljubljanske stolnice ni.

Ali si je Hren res dal napraviti v ljubljanski stolnici tak epitaf, kakor ga navaja Dolničar? To se nam zdi izključeno. Ne glede na to, da se Hrenov epitaf, ki ga navaja v Zgodovini stolnice razlikuje od onega, ki ga navaja v Ljubljanski cipresi, vsebuje epitaf, kakor ga Dolničar navaja na obeh mestih, nekaj, česar si Hren leta 1609 nikdar ni mogel dati zapisati, namreč S. C. M. t. j. *Sacrae Caesareae Maiestatis consiliarius*. Tedaj Hren še ni bil cesarski svetnik. Leta 1609 se imenuje *Serenissimi Archiducis Ferdinandi etc. consiliarius*⁵. Istotako se imenuje leta 1607⁶, leta 1611⁷ in leta 1612⁸. Leta 1618 pa se že imenuje »Ferdinandi Regis etc. consiliarius⁹. Leta 1622 pa čitamo »Sac. Caes. Mtis consiliarius«¹⁰.

Ali si je Hren dal napraviti v ljubljanski stolnici sploh kak epitaf? Samo po sebi bi bilo to mogoče in celo verjetno. Kajti dejstvo je, da si je bil dal napraviti dve grobnici, eno v ljubljanski stolnici, eno pa v gornjegrajski cerkvi, da bi bil tedaj lahko položen k večnemu počitku na pripravljen kraj, bodisi da umrje ali v Ljubljani ali pa v Gornjem gradu. Že v njegovem koledarju iz leta 1607¹¹ čitamo beležko k 18. decembru, da se je pogodil s slikarjem Guettsolzom za 600 fl. »ratione sepulchri nostri depingendi et inaurandi«, vendar ni razvidno, za katero grobnico je tedaj šlo.

V njegovem škofijskem protokolu je popisana posvetitev njegove ljubljanske grobnice. O njej čitamo tole:

Crypta Thomae Chrönni in Ecclesia cathedrali Labaci.

Consecratio cryptae, sacelli et altaris s. Thomae apostoli, s. Floriani martyris et omnium Sanctorum, quae fundavit et erexit in memoriam et sepulturam sui ac successorum (qui grati fuerint) Labaci in cathedrali ecclesia ad S. Nicolaum Thomas

⁵ Vol. I PPP 225 (= *Primi Protocolli Pontificalium* v škof. arh. v Ljubljani kot kopiji).

⁶ Vol. I PPP 193, 198, 200.

⁷ Vol. I PPP 310, 328.

⁸ Vol. II PPP 1; prim. dalje istotam str. 36, 37, 106, 129, 132, 136, 140.

⁹ Vol. II PPP 197; prim. še istotam str. 207, 210, 215, 223, 225.

¹⁰ Vol. II PPP 289.

¹¹ V ljublj. kapit. arhivu.

nonus episcopus Labacensis iniquissimo reipublicae tempore, plura factururus, ni vires ac nervi aedificiorum pecuniae defuissent.

Anno Dni MDCXI. Mensis Maii, die 29, quae fuit Dominica et Festum SSS. Trinitatis, indictione nona et pontificatus Sanctissimi in Christo Patris et D. N. Dni Pauli Papae V. anno septimo: Ego Thomas, nonus episcopus Labacensis consecravi sacellum, cryptam et altare hoc in honorem Dei omnipotentis et gloriosissimae Virginis Mariae ac totius Curiae coelestis ad nomen et memoriam s. Thomae apostoli, s. Floriani martyris et omnium Sanctorum Patronorum et infrascriptas Reliquias sacratissimas (ki jih takoj našteje dolgo vrsto) in eo inclusi.¹²

Ljubljansko grobnico je torej posvetil 29. maja 1611. Gornjegrajsko grobnico pa je posvetil 18. novembra 1612. O tem nam priča Hrenov zapissek, ki se glasi:

Consecratio sacelli nostri et arae s. Martini episcopi Virginisque Annuntiatae nec non cryptae pro sepultura nostra et episcoporum Labacensium in aede Mariana Oberburgensi 18. Novemb. Anno 1612. Nato sledi podoben protokol kot zgoraj za ljubljansko kapelo sv. Tomaža, sv. Florijana in vseh svetnikov¹³.

Ko govori o beneficijih, ki jih je bil ustanovil pri raznih kapelah, omenja zopet gornjegrajsko kapelo z grobnico¹⁴ prav tako kot ljubljansko. Zapissek o zadnji je važen zato, ker nam pove, zakaj si je bil dal napraviti dve grobnici; pravi namreč: »in qua pariter cryptam sumptuosam et alia (pro sepultura nostra, si Labaci moriemur) construximus«. ¹⁵ O obeh grobnicah govori Hren še na raznih drugih mestih¹⁶.

¹² Vol. I PPP 321—23.

¹³ Vol. II PPP 18.

¹⁴ Vol. II PPP 323.

¹⁵ Vol. II PPP 324.

¹⁶ O ljubljanski grobnici govori v svojem poročilu na papeža iz leta 1616 (ljubl. kap. arh. fasc. 57, 26) in potem zopet v poročilu iz leta 1628 (ibid. fasc. 57, 40). O gornjegrajski grobnici piše leta 1617: hic Oberburgi in collegiata Mariana ecclesia et sacello meo eidem Annuntiatae Virgini super omnia benedictae dicato (in quo etiam requiem et sepulturam corpusculo meo, donec aliquando in voce archangeli ac tubae novissimae de terra resurgat, mihi constitui) pontificale sacrum... peregrimus (ibid. fasc. 157, 39 fol. 63r). V njegovem koledarju leta 1611, 22. aprila je zapisano, da je gornjegrajsko grobnico poslikal Höbtner in da je decembra leta 1611 dobil za svoje delo 190 fl. (MHK 1862, 87; Blätter aus Krain 1865, 43; Orožen, Das Bisthum und die Diocese Lavant II/2, 8).

Možno je torej, da je dal Hren napraviti epitaf tudi v ljubljanski stolnici in ga je potem Dolničar napačno čital in površno zapisal, kakor je to delal tudi v drugih primerih.

Neresnična pa je Dolničarjeva trditev, da je Hren umrl in bil pokopan v Ljubljani. Kako je mogel kaj takega trditi? Saj je vendar poznal Valvasorja, ki ga sicer v drugih primerih navaja in ki poroča, da je Hren umrl in bil pokopan v Gornjem gradu¹⁷. Tudi Dolničarjev sodobnik stolni dekan Jurij Andrej Gladič ve, da je Hren umrl v Gornjem gradu¹⁸. Ali ga je zavedlo dejstvo ljubljanske grobnice do tega napačnega sklepa? Toda zakaj ga ni potem dejstvo gornjegrajske grobnice zavedlo k podobnemu sklepanju, da je Hren umrl in bil pokopan v Gornjem gradu? Sumimo, da je Dolničarja zapeljal njegov napačni lokalni patriotizem, ki je bil pri njem zelo razvit. Zato si je brez trdnih zgodovinskih dokazov po svoji nevestni površnosti upal trditi, da je Hren umrl in bil pokopan v Ljubljani, da bi mogel reči o Hrenu »ad excitandam veteris urbis Labacensis gloriam«¹⁹, kar je dejal o prvem ljubljanskem škofu Lambergu: »Hoc itaque thesauro faelix et fortunata civitas gloriatur,«²⁰ zlasti še, če mu je Hren »Carnioliae amor et delictum«²¹. Ko govori o napisih v stari ljubljanski stolnici, pravi, da so po porušenju stolnice znamenite napise spravili na varno²². Kaj se je zgodilo s Hrenovim epitafom, nič ne pove. Ali mar molči zato, da bi epitafa, kakršnega navaja on, ne bilo mogoče kontrolirati? Tudi o prenosu Hrenovih ostankov iz Ljubljane v Gornji grad nikjer ne govori in se Radics brez vsakega razloga sklicuje nanj²³.

¹⁷ Die Ehre des Herzogthums Krain VIII, 671: Endlich ist er bey grauen Jahren und Haaren zu Oberburg den 10. Februar Anno 1630 dieser Zeitlichkeit entnommen und allda seinen Vorfahren beygesetzt worden.«

¹⁸ Relatio historico-poetica de memorabilibus Carnioliae ob robu proti koncu X. poglavja »Oberburgi obiit 10 feb. 1630« (rks v semeniški knjižnici v Ljubljani).

¹⁹ Historiat cathedr. eccl. (rks) str. 67.

²⁰ Istotam str. 50.

²¹ Istotam str. 51.

²² Monumenta conspicua illustrissimarum familiarum alio reposita, ne pessumdarentur. Istotam str. 101.

²³ Tudi epitafa škofa Lamberga Dolničar ne navaja enako. Lambergov ljubljanski epitaf v Zgodovini ljublj. stolnice (rks str. 50) se glasi drugače kot v Ljubljanski cipresi (rks str. 5). Iz Ciprese je Radics ta epitaf zopet slabo ponatisnil v MHK 1860, 51. A tudi gornjegrajskega epitafa, ki ga je Hren postavil Lambergu, v isti zgodovini ljublj. stolnice ne navaja na dveh mestih enako (rks str. 50, 85).

Na misel o prenosu Hrenovih ostankov je prišel šele Radics. Po njem bi bilo treba misliti celo na njih dvakraten prenos: najprej iz Gornjega grada v Ljubljano neposredno po Hrenovi smrti, ker pravi, da je Hren umrl v Gornjem gradu; potem pa iz Ljubljane v Gornji grad. Najbrž je Radics prezrl dejstvo, da si je dal Hren napraviti dve grobnici, in za razlog, zakaj si ju je dal napraviti. Vsekakor je skušal gornjegrajski

V njej poroča (rks str. 41), da je dal Hren v stari ljubljanski stolnici poslikati več sten, o čemer da je pričal napis iz leta 1597 nad oltarjem sv. Andreja, ki ga navaja na str. 42. Lahko da je dal Hren stene poslikati leta 1597 in da je svoje delo označil s kakim napisom. Toda napis, ki ga navaja Dolničar, ne more biti iz leta 1597. Kajti v napisu se Hren imenuje svetnik Ferdinanda II., kar je mogel biti šele, ko je nadv. Ferdinand postal cesar. Dalje se Hren imenuje per Carniollam universam, comitatum Goritiae et inferiore Styriam reformator. To pa je Hren postal in se tako imenoval od leta 1600 dalje; tudi ni bil Hren reformator per comitatum Goritiae, ampak Cileiae.

Neenotno sporoča Dolničar tudi epitaf ljubljanskega kanonika Adama Sontnerja v Ljubljanski cipresi (rks str. 9) in v Zgodovini stolnice (rks str. 55). A na obeh mestih se trdi, da si ga je dal postaviti sam l. 1611, ko je bil star 30 let; potem pa se nedosledno omenja, da je umrl l. 1641, ko je bil 44 let star.

V zgodovini ljublj. stolnice (rks str. 49) poroča, da so odprli Lambergov grob v ljubljanski stolnici leta 1674, ko je on ta del svoje zgodovine pisal, v istem spisu (rks str. 85) pa zopet pravi, da so isti grob odprli leta 1678.

Historia cathedr. eccl. ima v naslovu Labaci MDCCI, a poroča dogodke do leta 1713. Cypressus Labacensis ima v latinskem naslovu, da je tiskana v Ljubljani pri Mayru leta 1688, v nemškem naslovu pa, da je tiskana pri istem tiskarju leta 1691. V resnici ni bila nikdar tiskana.

Vse te ugotovitve so važne za sodbo o Dolničarju kot zgodovinarju. Že Radics, ki je Dolničarja zelo cenil, je priznal, da je Dolničarjeva *Epitome chronologica* (Labaci 1714) »wenig kritisch« (MHK 1860, 49). O Dolničarju je izrazil ostro kritiko Klun v MHK 1857, 49, ki jo je Radics zavračal v MHK 1862, 42. Velik prepir je povzročil tudi epitaf Natesije, ki ga sporoča Dolničar v Zgodovini ljublj. stolnice (rks str. 187) in ki je ohranjen celo v kamnu, vzdanem v semeniško poslopje v Ljubljani. Že Mommsen ga je leta 1873 (CIL III, Nr. 197) proglasil za potvorbo. A. Müllner (Emona, Laibach 1879, 325/6) je skušal dokazati, da ga je potvoril Dolničar. Njegovemu mnenju se je pridružil tudi A. v. Premmerstein v *Jahreshefte des österr. archäol. Instit.* Band V (1912) v članku J. G. Thalnitschers *Antiquitates Labacenses*, v katerem ugotavlja »die geringe Gewissenhaftigkeit Thalnitschers als epigraphischen Gewährsmannes«; večino napisov da je interpoliral iz lokalnega patriotizma. V zadnjem času je pristnost epitafa Natesije dokazoval Iv. Lunjak v Glasniku Muzej. društva za Slovenijo X (1929) 17—21. A iz njegovega članka sledi le to, da je Dolničar pač dobro poznal antično literaturo, epigrafični pomisleki pa niso ovrženi.

epitaf iz leta 1609 spraviti v zvezo z Dolničarjevim ljubljanskim epitafo iz istega leta in mislil, da so tudi ljubljanski epitaf prenesli v Gornji grad, kjer se je ohranil v okrnjeni obliki.

Radicsu je najprej sledil Orožen²⁴. Iz skupnih napak vidimo, da je povzel iz obeh epitafov kombinirani epitaf po Radicsevi objavi v Mitth. d. Centr.-Comm. Od Radicsa se Orožen razlikuje po tem, da je ljubljanski epitaf postavil pred gornjegrajskega in ga okrnil tako, da se iste besede ne ponavljajo. A na to svojo kombinacijo je Orožen brž pozabil in z Radicsem nedosledno zapisal, da se je od grobne plošče ohranil le zgornji del.

Radics je zapeljal tudi Stegenška²⁵, Grudna²⁶ in končno Pirjevca²⁷. Vsi ti trdijo, da so Hrena pokopali v ljubljanski stolnici, po porušenju stare stolnice pa prepeljali v Gornji grad. Da je Hren umrl v Ljubljani, je leta 1900 zapisal tudi Steska²⁸.

Za to, da je Hren umrl in bil pokopan v Gornjem gradu, imamo trdne pozitivne dokaze, na katere pa se še nihče ni skliceval.

Iz nekega pisma Hrenovega brata Andreja, ki se v prepisu hrani v kapiteljskem arhivu v Ljubljani²⁹, izvemo, da se je Andrej mudil v Ljubljani, ko je okoli polnoči prispel v Ljubljano sel z žalostno novico, da je škof Tomaž v Gornjem gradu umrl. Andrej se je nato brž napolil v Gornji grad k pogrebu (zur Begräbnis dahin) svojega brata.

Hrenov neposredni naslednik na ljubljanskem škofovskem sedežu Scarlichi je takoj po nastopu svoje službe vizitiral ljubljansko škofijo in o vizitaciji sestavil zapisnik, ki se hrani v ljublj. škofijskem arhivu³⁰. Dne 21. novembra 1631 je vizitiral gornjegrajsko cerkev in postavil v zapisnik tudi tole:

A cornu Evangelii est capella B. Virgini annunciatae ac s. Martino dicata, in qua est altare consecratum omnia habens necessaria, restaurata a pie defuncto Illustrissimo, qui etiam hic sibi criptam posuit in eaque sepultus est.³¹

²⁴ Das Bisthum und die Diöcese Lavant II/2 str. 24.

²⁵ Cerkveni spomniki lavantinske škofije. I. Dekanija Gornjegrajska, Maribor 1905, str. 139.

²⁶ Zgodovina slov. naroda 870.

²⁷ Slovenski možje. Izd. Mohorjeva družba leta 1927.

²⁸ Izvestja muz. društva za Kranjsko 1900, 154.

²⁹ Fasc. 50, 21.

³⁰ Visitatio generalis prima dioecesis Labacensis in Carniola 1631. Škofijski protokol št. 4.

³¹ I. c. str. 383. Orožnova objava (I. c. 12) je pomanjkljiva.

Hrenov drugi naslednik škof Buchheim je k Hrenovemu poročilu za Rim iz leta 1628, kjer se omenja tudi Hrenova grobnica v ljubljanski stolnici, ob robu pripisal opombo: Sed dein A^o 30 in altera Oberburgi... collocatus fuit.³²

Dne 12. junija 1742 je v Gornjem gradu umrl ljubljanski škof Sigismund Feliks grof Schrattenbach. Pokopan je bil 14. junija v gornjegrajski cerkvi in sicer v kripti, v kateri je bil pokopan Tomaž Hren. Ko so odprli kripto, so našli od Hrenovih ostankov kosti, ki so še bile nekako sklenjene. K Schrattenbachovemu pogrebu je bila povabljena duhovščina iz bližnje okolice; v njeni navzočnosti je bil sestavljen in podpisan naslednji protokol o otvoritvi Hrenove kripe:

Antequam autem exanime corpus atefati gratiosissimi Pastoris terrae mandaretur, conclusum est ab infrascripto et tunc praesente clero illud in sacello S. Ursulae ibidem in cryptam reponendum esse, in qua felicis memoriae Thomas Chrön, episcopus Labacensis quiescit haecque in praesentia infra nominatorum sacerdotum prima vice sine omni praeiudicio reclusa est, prout attestatum ab iisdem officio capitulari datum exhibet estque sequens.

Anno MDCCXXXII. die 14. Junii hora media tertia pomeridiana adstantibus, idipsum approbantibus ac sub fide sacerdotali contestantibus ex dioecesi Labacensi sequentibus sacerdotibus reclusa est crypta beatae memoriae celsissimi ac reverendissimi S. R. I. principis ac episcopi Labacensis Thomae Chrön, ut celsissimi ac reverendissimi S. R. I. principis ac episcopi Labacensis Sigismundi Felicis e S. R. I. comitibus de Schrattenbach in eandem venerandae reponerentur exuviae, qua in crypta praeter ossa utut articulatim juncta, aliqua pars ex parte sinistra stollae, ac vitta supra calvariam ex violaceo holoserico contexta nihil repertum, quod ipsum absque omni praeiudicio reclusae cryptae in omnem eventum fide sacerdotali ac juramento eodem die, anno et hora subscribunt, roborant ac propria manus subscriptione solidatum confirmant sequentes: Carolus comes Barbo de Waxenstein, canonicus cathedralis ecclesiae Labacensis, testis — Joannes Jacobus a Toperzer, comissarius Frasslaviensis — Sigismundus Sibenacher, testis, vicarius Lauffensis — Josephus de Graffhaiden, commissarius Scalensis — Philippus Renalotschnig, vicarius

³² Kapit. arhiv v Lj. fasc. 57, 40.

Praspergensis — Thomas Francus de Battisti, celsissimi principis Sigismundi Felicis pie defuncti capellanus aulicus et secretarius — Franciscus Blasius Saulzin, altefati celsissimi principis Sigismundi Felicis pie defuncti capellanus aulicus — Joannes Michael Treppan, alumnus — Ferdinandus Zeplagk, testis — Josephus Werendler — Josephus Fridericus Weiß, cooperator Praspergensis — Matthias Josephus Mullej, curatus Xaverianus — Joannes Josephus Roth, cooperator in Riez — Matthaeus Enzi, cooperator ad S. Paulum penes Praewald, testis — Antonius König, cooperator in Schwarzenbach — Joannes Ludovicus Umeck, parochus et commissarius Oberburgi.³³

Vsi ti dokazi so bili razlog, zakaj sem že v svoji biografski skici o Hrenu³⁴ postavil trditev, da je Hren umrl in bil pokopan v Gornjem gradu.

AVSTRIJSKI KONKORDAT.

De concordato austriaco inito die 5 Iunii 1933.

Dr. Al. Odar.

Summarium. Dissertatiuncula praesens dividitur in duas partes. In prima continetur brevis descriptio relationum inter Ecclesiam et societatem civilem in statu Austriaco tum antiquo tum novo a tempore imperatricis Mariae Theresiae (medio saec. XVIII) usque ad diem hodiernum. Ex tribus fontibus profluunt nempe normae, quibus praefatae relationes usque ad novissimum concordatum veteri austriaco concordato de anno 1855 sub inani praetextu a parte Status anno 1870 denunciato regebantur; qui sunt apostolica privilegia antiquis temporibus Austriae concessa praesertim circa nominationes ecclesiasticas, systema Iosephinismi nec non principium libertatis religiosae. — In secunda parte illustratur momentum novissimi concordati in comparationem adductis et aliis concordatis postbellicis praesertim italico et germanico.

I. Historični uvod.

Novi avstrijski konkordat, ki je bil letos prvega maja ratificiran na Dunaju, je tretji izmed konkordatov, ki so v tesni zvezi s tem mestom. Prvi je tako zvani dunajski konkordat¹ iz leta 1448., ki sta ga sklenila papež Nikolaj V. in Friderik III. Uredil je ta konkordat po zgledu tedanjih knežjih konkordatov le dvoje večjih vprašanj, namreč papeške dajatve in papeške rezervate, vendar je bil njegov pomen za ureditev cerkvenopolitičnih vprašanj v Nemčiji velik. V znanih, še danes branja vrednih »študijah o avstrijskem konkordatu z dne 18. avgusta 1855« je pisal ob drugem avstrijskem konkordatu o prvem tedanji profesor cerkvene zgodovine in cerkvenega prava

³³ Protokol v škof. arhivu št. 58 (stara št. 51) str. 630—632.

³⁴ Tomaž Hren. Ljubljana 1928 str. 1, 4.

¹ Tekst pri: Mercati, Raccolta di Concordati, Roma 1919, 177—185.

na dunajski univerzi, Fessler, da je ostal več kot tri sto let trdna podlaga mirnega in dobro urejenega razmerja do katoliške cerkve v Nemčiji². Veliko pomembnejši tako po vsebini kakor tudi po zgodovinskem pojavu pa je bil nedvomno znani avstrijski konkordat, ki sta ga sklenila po dveletnih³ pogajanjih papež Pij IX. in cesar Franc Jožef I. leta 1855. Zato ni čuda, da si je ob njegovem postanku literatura od njega zelo veliko obetala, prav tako pa je tudi umevno, da ga je nasprotna literatura naravnost besno napadala⁴. Razmere pa so bile v sredi 19. stoletja v Avstriji take, da se konkordat za dolgo časa ni mogel obdržati. Cesar je sicer 12. aprila 1856 izjavil škofovski deputaciji: Was ich im Concordate versprochen habe, werde ich mit jener Treue erfüllen, die dem Mann und dem Kaiser ziemt⁵, toda napadi liberalnih in protestantskih krogov so bili vedno silnejši in uspešnejši. Že v začetku šestdesetih let so se začela pogajanja za spremembo konkordata⁶, ki pa so bila brez uspeha. Ustavni zakon iz leta 1867⁷ zlasti pa majski zakoni iz leta 1868⁸ so

² Archiv f. kath. K. R. I, 1857, 220.

³ Cfr. A. f. k. K. R. I, 1857, 184. Pogajanja so se prav za prav vlekla pet let, kot je omenjeno v Motivenberichtu k zak. z dne 7. V. 1874, d. z. št. 50 (Burckhard, Gesetze u. Verordnungen in Cultussachen 1887, 99). Prim. odlično delo: Hussarek, Die Verhandlungen des Konkordats vom 18. August 1855 (Sonderabdruck aus dem Archiv f. österr. Gesch., 109 Bd. 2. H., Wien 1922).

⁴ Cfr. Huber, Die Literatur des österr. Concordates (A. f. k. K. R. I, 1857, 180—186; 218—225; 365—374).

⁵ Iz govora gališkega škofa dr. Litwinowicza v avstrijskem parlamentu 12. maja 1862 (A. f. k. K. R. VIII, 1862, 263).

⁶ Vering, Der österreichische Reichsrath und das Concordat (A. f. k. K. R. VIII, 1862, 234—235). Na predlog poslanca v. Mühlfelda je bil ustanovljen (leta 1861) med odseki, ki bi se bavili z ustavnimi pravicami, tudi poseben odsek za konfesionalne zadeve. Ta odsek je sestavil zakonski osnutek v 71 paragrafih, »womit die Grundsätze und Vorschriften in betreff der Religionsverhältnisse überhaupt und der Kirchen- und Religionsgesellschaften insbesondere für die durch den engeren Reichsrath vertretenen Königreiche und Länder festgestellt werden.« Ta osnutek je bil zloglasni »Mühlfeld'sches Religionsedict«.

⁷ Z dne 21. decembra. Konkordatu so nasprotovali čl. 1 (vse sodstvo se izvršuje v cesarjevem imenu), čl. 6, odst. 2 (omejitve za »mrtvo roko«), čl. 15 (ki je ponovil § 2 patenta iz leta 1849 s to omejitvijo, da je slednji garantiral cerkvi svobodo v njenih zadevah, cit. čl. 15 pa v njenih notranjih zadevah); potem čl. 16 (o neosvojenem veroizpovedanju) in čl. 17 (o svobodi pouka in o državnem nadzorstvu vsega pouka in vzgoje) (cfr. Vering, Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts³, Freiburg 1893, 124—126).

⁸ Z dne 25. maja, a) št. 47, b) št. 48, c) št. 49.

- a) Gesetz wodurch die Vorschriften des zweiten Hauptstückes des allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuches über das Eherecht der Katholiken wiederhergestellt, die Gerichtsbarkeit in Ehesachen der Katholiken den weltlichen Gerichtsbehörden überwiesen und Bestimmungen über die bedingte Zulässigkeit der Eheschließung vor weltlichen Behörden erlassen werden (II. pogl. o. d. z. se upostavi; svetno sodstvo v zakonskih pravnih; zasilni civilni zakon).
- b) Gesetz, wodurch grundsätzliche Bestimmungen über das Verhältniß der Schule zur Kirche erlassen werden.
- c) Gesetz, wodurch die interconfectionellen Verhältnisse der Staatsbürger in den darin angegebenen Beziehungen geregelt werden.

bili stvarno konkordatu že močno in v bistvenih točkah nasprotni. V konzistorialnih alokucijah z dne 22. junija 1868 in 25. junija 1869 je papež Pij IX. te zakone obsodil. Ko pa je bila na vatikanskem cerkvenem zboru leta 1870, proglašena dogma o papeževi nezmotljivosti, je tedanji avstrijski kultni minister v. Stremayer predložil cesarju Francu Jožefu, naj proglasi konkordat za odpravljen (als tatsächlich durch Proclamirung des Unfehlbarkeitsdogmas aufgehoben) iz razloga: der Compaciscent sei ein anderer geworden; an Stelle der alten historischen, limitirten Kirchengewalt sei eine neue, unbeschränkte und unbeschränkbare getreten⁹. Cesar se je vdal in minister za zunanje zadeve v. Beust, je dobil nalog, da je v gornjem smislu javil sv. stolici odpoved konkordata.

Pomen avstrijskega konkordata je bil v tem, da je bil z njim prelomljen stari jožefinski sistem državnega cerkovništva. Danes se težko vživimo v jožefinska iura circa sacra. Jožef II. je namreč pred 150 leti javno povedal, da je stvar svetnega vladarja skrbeti za zunanje cerkvene zadeve. Pojem externa religionis pa so raztegnili do skrajnih mej, dvorni dekret z dne 19. decembra 1781 na primer »an alle Gegenstände, welche nicht dogmatische, die Seele allein angehende Dinge betreffen«. Državni birokratizem se je vtikal v povsem cerkvene zadeve. Jožefov naslednik Leopold II. je moral sicer že nekoliko omiliti nekatere odredbe, a vendar je še hudo tlačila jožefinska policijska država Cerkev prav do srede devetnajstega stoletja, čeprav je že Leopoldov naslednik Franc I. (v pismu z dne 28. februarja 1835) priporočal na smrtni postelji svojemu nasledniku Ferdinandu, naj vrne Cerkvi svobodo. Šele prva avstrijska ustava z dne 4. marca 1849 je v načelu začela odstopati od jožefinizma. Postavila se je v § 2 na stališče, da ima vsaka zakonito priznana cerkev in verska družba pravico javno izvrševati božičastje, urejati in samostojno upravljati svoje zadeve, posedovati poslopja, ustanove in fonde, namenjene v njene verske, šolske in dobrodelne namene, je pa pri tem, kakor vsaka druga družba, podvržena splošnim državnim zakonom. Cesarski naredbi z dne 18. aprila in 23. aprila 1850 sta citirani paragraf deloma izvedli; prva govori o razmerju katoliške cerkve do državne oblasti in druga o odnosih katoliške cerkve do javnega pouka. Razmerje, ki ga je uvedla cit. ustava iz leta 1849, po načelih katoliškega cerkvenega prava za Cerkev nikakor ni bilo idealno, absolutno govorjeno še celo ugodno ne, v Avstriji pa je pomenilo veliko osvobojenje Cerkve izpod neznošnega jožefinskega jarma in zato ni čuda, da so na cerkveni strani z zadovoljstvom sprejeli omenjeno razmerje; celo konkordat iz leta 1855 so njegovi zagovorniki tolmačili kot logično posledico navedenega ustavnega člena in cesarskih naredb¹⁰.

Če imamo pred očmi jožefinski sistem iz konca 18. in iz prve polovice 19. stoletja nam postane razumljiv člen 4. avstrijskega konkordata iz leta 1855, ki bi se zdel v drugih okoliščinah povsem odveč.

⁹ A. f. k. K. R. XXIV, 274 nsl.; Vering, o. c. 134.

¹⁰ Cfr. Huber, Die Literatur des österr. Concordates (A. f. k. K. R. I, 1857, 180—186).

Po drugi strani pa nam prav ta člen pokaže v polni luči jožefinsko varuštvo nad Cerkvijo. Takole namreč opisuje svobodo avstrijskih škofov: Archiepiscopis et Episcopis id quoque¹¹ omne exercere liberum erit, quod pro regimine Dioecesium sive ex declaratione, sive ex dispositione sacrorum Canonum iuxta praesentem et a S. Sede adprobatam Ecclesiae disciplinam ipsis competit, ac praesertim: a) Vicarios, Consiliarios et adiutores administrationis suae constituere ecclesiasticos, quoscumque ad praedicta officia idoneos iudicaverint. b) Ad statum clericalem assumere et ad sacros Ordines secundum Canones promovere, quos necessarios aut utiles Dioecibus suis iudicaverint, et e contrario quos indignos censuerint a susceptione Ordinum arcere. c) Beneficia minora erigere, atque collatis cum Caesarea Maestate consiliis, praesertim pro convenienti reddituum assignatione, parochias instituere, dividere vel unire. d) Praescribere preces publicas aliaque pia opera, cum id bonum Ecclesiae aut Status populivae postulet; sacras pariter supplicationes et peregrinationes indicere, funera, aliasque omnes sacras functiones, servatis quoad omnia canonicis praescriptionibus, moderari. e) Convocare et celebrare ad sacrorum canonum normam Concilia provincialia et Synodos Dioecesanarum, eorumque acta vulgare¹².

V vseh naštetih zadevah škofje za jožefinizma niso bili svobodni. Bil je ta sistem v resnici neznosen; dušil je v kali vsako cerkveno delovanje, ki se ni zdelo policijski državi koristno.

Po svoji vsebini nam kaže avstrijski konkordat, da ga je sklenila država, ki je še bila katoliška; razodeva pa nam še vedno zelo tesno in naravnost pretesno zvezo med Cerkvijo in državo. Tudi največji njegovi zagovorniki, kot n. pr. že zgoraj omenjeni Fessler¹³, so morali priznati, da je država ozir. krona dobila odn. ohranila s konkordatom izredno velike predprave, tako zlasti glede imenovanja škofov, kanonikov in župnikov. V vsebinskem pogledu je bil ta konkordat¹⁴ zelo bogat¹⁵. V več točkah je bil Cerkvi in njenim zahtevam

¹¹ V prejšnjem čl. 3 je namreč zasigurano svobodno občevarje škofov z verniki. V pismu kardinala Rauscherja, cesarjevega zastopnika, kardinalu Viale Prela, nunciju in pooblaščenca sv. stolice, ki vsebuje dostavke k čl. 3, 4, 7, 8, 17, 22, 24, 28 avstrijskega konkordata, in ki jih je papež omenil v pismu avstrijskim škofom z dne 5. novembra 1855 (cfr. dokumente k avstrijski konkordatu pri Mercatiju, o. c. 829—844), se glasi dostavek k zgoraj omenjenemu čl. 3: In pontificia instructione dicetur Episcopis, ut eodem tempore, ac sua publicabunt acta, eorum exemplar Gubernio notitiae causa transmittant.

¹² V dostavku k čl. 4 je bilo za točko sub e) rečeno: Instructioni pontificiae inseretur, ut Episcopi Gubernium de Synodis celebrandis certius reddant, ac eidem decretorum exemplar notitiae causa communicent.

¹³ Cfr. A. f. k. K. R. I, 1857, 225.

¹⁴ Tekst gl. v Mercatijeve zbirki, str. 821—844; cesarski patent z dne 5. novembra 1855, »womit das ... zu Wien abgeschlossene Übereinkommen (Konkordat) kundgemacht und angeordnet wird«, z latinskim in nemškim konkordatovim besedilom je priobčen v A. f. k. K. R. I, 1857, str. II—XIX.

¹⁵ Čl. I govori o priznanju cerkve; čl. II je odpravil placetum regium; čl. III in IV določujeta svobodo škofov; čl. V—VIII o verski vzgoji in pouku ter šolstvu; čl. IX o cerkveni cenzuri; čl. X o pristojnosti cerkvene oblasti

zelo pravičen. Tako n. pr. že v čl. 1, ki se glasi: *Religio catholica Apostolica Romana in toto Austriae Imperio, et singulis, quibus constituitur, Ditionibus sarta tecta conservabitur semper cum iis iuribus et praerogativis, quibus frui debet ex Dei ordinatione, et canonicis sanctionibus*. Nadaljni členi seveda niso vsi odgovarjali temu načelnemu stališču. Poleg očitka, ki je bil v zvezi z navedenim čl. 1, češ da so drugoverci s tem konkordatom v Avstriji močno prikrajšani in da so postali naravnost brezpravni¹⁶, so nasprotniki zamerili zlasti še one odredbe, ki so se tikale šolstva ozir. vzgoje in zakona. Glede prvega so bili kamen spodtike zlasti čl. 5, 7 in 8. Čl. 5 se je namreč glasil: *Omnis iuventutis catholicae institutio in cunctis scholis tam publicis quam privatis conformis erit doctrinae religionis catholicae*. Episcopi autem ex proprii pastoralis officij munere dirigent religiosasam iuventutis educationem in omnibus instructionis locis et publicis et privatis, atque diligenter advigilabunt, ut in quavis tradenda disciplina nihil adsit, quod catholicae religioni, morumque honestati adversetur. V čl. 7 se je zdela nekaterim neznosna določba, ki jo je vseboval prvi njegov stavek, ki se je glasil: *In gymnasiis et omnibus, quas medias vocant, scholis pro iuventute catholica destinatis, nonnisi viri catholici in professores seu magistros nominabuntur et omnis institutio ad vitae christianae legem cordibus inscribendam pro rei, qua tractatur, natura composita erit*. Čl. 8 je govoril o osnovnem šolstvu in o učiteljstvu na osnovnih šolah: *Omnes scholarum elementarium pro catholicis destinatarum magistris inspectioni ecclesiasticae subditi erunt. Inspectores scholarum dioecesanos Maiestas Sua Caesarea ex viris ab Antistite dioecetano propositis nominabit. Casu quo iisdem in scholis instructioni religiosae haud sufficienter provisum sit Episcopus virum ecclesiasticum, qui discipulis cathechismum tradat libere constituet. In ludimagistrum assumendi fides et conversatio intemerata sit oportet. Loco movebitur qui a recto tramite deflexerit*. Te določbe v šolstvu, ki so zato obširneje navedene, da je bolj razvidna razlika med njimi in odgovarjajočimi določbami v novem avstrijskem konkordatu, so s stališča, ki ga zavzema do vzgoje katoliška Cerkev, povsem razumljive; prav tako pa je umevno, zakaj jih je

v zadevah: quae fidem, sacramenta, sacras functiones, officia ac iura ministerio sacro adnexa respiciunt; čl. XI—XIV o sodstvu in kazenskih zadevah klerikov; čl. XII o patronatu; čl. XV o imuniteti svetišč; čl. XVI o spoštovanju vere in klera; čl. XVII o semeniščih; čl. XVIII o ustanavljanju škofij; čl. XIX o cesarski nominacijski pravici; čl. XX o prisegi škofov; čl. XXI o oporočni sposobnosti duhovnikov; čl. XXII o imenovanju kapitelskih dignitet; čl. XXIII o škofovi pravici imenovati kanonika penitenciarija in teologa; čl. XXIV o župnem konkurzu; čl. XXV o imenovanju kanonikov in župnikov na beneficije pod verskozakladnim patronatom; čl. XXVI o ureditvi kongrue; čl. XXVII o kanonični umestitvi; čl. XXVIII o redovništvu; čl. XXIX o cerkveni imovinski sposobnosti; čl. XXX o upravi cerkvene imovine; čl. XXXI o verskem zakladu; čl. XXXII o upravljanju izpraznjenih beneficijev; čl. XXXIII o odkupu desetih; čl. XXXIV o priznanju kanonskega prava za one cerkvene zadeve, ki niso v konkordatu urejene; čl. XXXV in XXXVI o končnih odredbah.

¹⁶ Tožbe so bile brezpredmetne, zakaj cesarski patent z dne 8. aprila 1861 (cfr. A. f. K. R. VI, 1861, 216—216 d) je priznal protestantom veliko več pravic, kot so jih imeli n. pr. v protestantski Prusiji.

liberalna miselnost, ki je bila v drugi polovici 19. stoletja v razmahu, zelo temperamentno napadala.

Čl. 10 je v načelu priznal pristojnost Cerkve in njenih sodišč zlasti v verskih zadevah in tudi nad zakonom¹⁷.

Navedeni členi so bili za Cerkev ugodni; še več pa je bilo v konkordatu takih členov, kjer je morala Cerkev dati državi koncesije. Razlogov za to je bilo več; odločila pa sta zlasti dva, ki sta bila oba historičnega porekla, namreč stari privilegiji in jožefinska miselnost. Nominacijske pravice, pripadajoče kroni, ki zlasti karakterizirajo omenjeni avstrijski konkordat, so bile v glavnem stari privilegiji, ki jih je naklanjala sv. stolica avstrijskim Habsburžanom za usluge, ki so jih ti izkazali Cerkvi v verskih bojih. Te privilegije, ki so zašli v konkordat in ga preživeli in ostali tudi po razpadu v novi državni formaciji, čeprav je upravičeni nosilec odpadel, in so končno-veljavno prenehali šele z novim konkordatom, so v Avstriji tudi na državni strani, kot dobro naglaša Hussarek¹⁸, smatrali za privilegije, podeljene od sv. stolice, in jih tako razlikovali od zgoraj omenjenih jožefinskih iura maiestatica circa sacra. Drug razlog za koncesije s cerkvene strani državi je bila že opisana jožefinska miselnost, ki se nikakor ni dala na enkrat premagati. Na državni strani so se neprestano bali, da ne bi bila Cerkev preveč osvobodjena in odtegnjena državni kontroli. Nekaj zgledov za to so nam nudili že zgoraj omenjeni dostavki k členoma 3 in 4 konkordata. Med koncesijami in omejitvami, ki jih je morala Cerkev priznati v avstrijskem konkordatu, bi bilo omemiti poleg obširnih nominacijskih pravic krone (čl. 19, 22, 25) še odpoved privilegiju fori (čl. 12—14), državni pristanek za teritorialno spremembo cerkvenih distriktov (čl. 4, 18) in za uvajanje redovništva (čl. 28) in končno še obširno državno ingerenco v cerkvenih imovinskih zadevah (čl. 30, 32).

Stara Avstrija je torej priznala pravico Cerkve v šolstvu in nad zakonom, zahtevala pa je zase odločevanje v cerkveni upravi. Čez pol stoletja pa so se razmere skoro docela spremenile. Moderne države namreč si več ne prilaščajo pravice odločevati v cerkvenih upravnih zadevah, toda laizirale so šolstvo in zakon.

V že zgoraj omenjenem Motivenberichtu k zak. z dne 7. maja leta 1874, d. z. št. 50 se trdi, da je bil v avstrijskem konkordatu izražen glede razmerja med Cerkvijo in državo koordinatni sistem, ki je bil moderen sredi 19. stoletja¹⁹; prav tam se ta sistem imenuje tudi dualistični, kar da pomeni »Parität der Staats- und Kirchengewalt«²⁰.

¹⁷ Člen se glasi: Quum causae ecclesiasticae omnes, et in specie quae fidem, sacramenta, sacras functiones, nec non officia et iura ministerio sacro adnexa respiciunt, ad Ecclesiae forum unice pertineant, eisdem cognoscet iudex ecclesiasticus, qui perinde de causis quoque matrimonialibus iuxta sacros Canones et Tridentina cum primis decreta iudicium feret, civilibus tantum matrimonii effectibus ad iudicem saecularem remissis. Sponsalia quod attinet, auctoritas ecclesiastica iudicabit de earum existentia et quoad matrimonium impediendum effectibus, servatis quae idem Concilium Tridentinum et Apostolicae litterae, quarum initium Auctorem fidei, constituunt.

¹⁸ Grundriß des Staatskirchenrechts², Leipzig 1908, 24.

¹⁹ Burckhard, o. c. 100. — ²⁰ Burckhard, o. c. 106.

Že zgoraj sem omenil, da se je vnela proti avstrijskemu konkordatu divja gonja, ki je trajala vseh petnajst let²¹, dokler ni bil konkordat leta 1870 enostransko odpovedan iz razloga, ki je bil iz trte izvit. Dobro je označil tožbe proti konkordatu v. Mo y v recenziji Fesslerjeve knjige *Die Revision des Concordates*; takole namreč pravi: »Allein jene Klagen, wo sie nicht gegen einzelne Bestimmungen der Staatsgesetzgebung gerichtet sind (resne in utemeljene pomsleke je vzbujalo le vprašanje, kako je po konkordatu s privilegiji ogrske krone), die im Concordat ihren Anlaß, aber keineswegs ihre Begründung haben, sind eigentlich nur Klagen über das Fortbestehen der katholischen Kirche und ihrer Grundgesetze und Gesetzgebung, und treffen das Concordat nur in so ferne, als dieses die Anwendung dieser Gesetze in Österreich neuerdings gesichert und durch die Wiederherstellung der bischöflichen Jurisdiktion die katholische Kirchendisziplin wieder aufgerichtet und gekräftigt hat²².

Z odpovedjo konkordata je nastala v Avstriji nujna potreba, da se razmerje do katoliške Cerkve znova uredi. O tem je značilno mesto v Motivenberichtu k zak. z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50, ki se glasi: »Mit der Lösung des Concordates kamen die staatsrechtlichen Verhältnisse der katholischen Kirche in eine auf die Dauer nicht haltbare Lage. Da nämlich die Convention vom 18. August 1855 nicht als solche, sondern nur in Folge ihrer Publication mit dem Patente vom 5. November 1855 in gesetzlicher Kraft stand, so wurde durch die im internationalen Wege erfolgte Lösung der Convention die auf derselben basirte Gesetzgebung zwar nicht direct berührt, es war aber damit das Motiv weggefallen, welches bisher in dem Bestande der Convention für die Aufrechthaltung der auf derselben basirten Gesetzgebung lag. Die Lösung der Convention hatte somit nur die Folge, daß die staatliche Gesetzgebung für eine neue Ordnung der äußeren Rechtsverhältnisse der katholischen Kirche freie Hand erhielt, allein so lange diese Gesetzgebung nicht zu Stande kam, bestand zwar nicht mehr das Concordat, wohl aber das Patent vom 5. November 1855 fort²³. Tej motivaciji seveda ni mogoče pritrditi, ako jo motrimo s stališča koordinatnega sistema, ki je bilo stališče konkordatne ureditve, s stališča tedaj modernega paritetnega sistema z državno superiornostjo nad Cerkvijo pa je seveda umljiva. Cesar je 30. julija 1870, prav istega dne, ko je bila odpoved konkordata javljena sv. stolici, poveril kultnega ministra, naj pripravi nov zakon »zur Regelung der katholischen Kirchenverhältnisse in Österreich nach Massgabe der Staatsgrundgesetze und mit Rücksicht auf die

²¹ Podatki o boju za avstrijski konkordat in proti njemu so v A. f. k. K. R. zlasti v letnikih I, VI, VII, VIII (1857—1862). V boju proti konkordatu je povzročil največ govorjenja poslanec dr. Giskra s svojim demagoškim in zelo plitvim govorom v spomladnem zasedanju l. 1862; proti Cerkvi in konkordatu je nagromadil neverjetne očitke.

²² A. f. k. K. R. 1861, 181, cfr. Hussarek, *Die Krise und die Lösung des Konkordats vom 18. August 1855. Ein Beitrag zur Geschichte des österr. Staatskirchenrechts* (Sonderabdruck aus dem Archiv f. österr. Geschichte 112 Bd., 2 H., Wien 1932).

²³ Burckhard, o. c. 103.

historisch gegebenen Verhältnisse». Zakon o zunanjih zadevah katoliške Cerkve v Avstriji, kakor se je imenoval, je bil izdan 7. maja 1874, d. z. št. 50 in je ostal v veljavi ves čas v stari in novi Avstriji, dokler ni bil po šestdesetih letih z novim avstrijskim konkordatom stvarno, z dodatkom k njegovemu dvaindvajsetemu členu pa tudi formalno odpravljen. Bil je ta avstrijski zakon, ki je pri nas v Sloveniji še vedno veljaven, svojevrstna posebnost. Cesar je naročil ministru, kakor je bilo omenjeno, naj izdela zakon v skladu z državnimi ustavnimi zakoni in z ozirom na historične razmere. V Motivenberichtu k cit. zakonu se široko in zelo odkrito popisuje²⁴, da je imel zakonodavec izbirati predvsem med trojno možnostjo, ko je znova urejal razmerje do katoliške Cerkve: ali da sprejme stari jožefinizem, ali koordinacijski sistem iz konkordatne dobe ali pa sistem ločitve od države. Jožefinizem so odklonili, ker ne odgovarja moderni pravni državi. Prav tako pa so odklonili koordinacijski sistem, kot času neprimeren. »Die heutige politische Auffassung erkennt im Staate keine andere Souveränität an, als die des Staates, sie zählt auch die Kirche nur zu den Lebenskreisen der Individuen und sie erkennt ihr daher wie allen diesen zwar Freiheit und Selbstbestimmung auf dem besonderen eigenen Gebiete, aber keine vom Staate unabhängige Macht zu.«²⁵ Sprejeli tudi niso sistema ločitve Cerkve od države in sicer iz dveh razlogov, prvič, ker tega sistema v Evropi, kot se izraža Motivenbericht, ni mogoče »theoretisch zu rechtfertigen, historisch zu vermitteln, praktisch durchzuführen«²⁶. Se bolj zanimiv je drugi razlog, namreč z ločitvijo bi postala Cerkev preveč svobodna. »In unseren Tagen drängt insbesondere seit den Beschlüssen des Vaticanums, Alles nicht nach einer Verminderung, sondern nach einer Vermehrung²⁷ des staatlichen Einflusses auf die kirchlichen Verhältnisse. Es soll zwar der Josephinismus nicht wieder aufgerichtet, aber ein beträchtlicher Theil jenes Einflusses zurückgewonnen werden, welchen die liberalisirenden Bestrebungen der letzten Jahrzehnte in gänzlicher Verkennung des großen Unterschiedes zwischen mächtigen Kirchen und kleinen Privatgesellschaften leichtfertig aufgegeben haben. Nun ist aber die öffentliche Stellung der Kirchen das vorzügliche Medium, durch welches der staatliche Einfluß auf die kirchlichen Verhältnisse vermittelt wird. Die Zurückdrängung der Kirchen in das Privatrecht würde daher praktisch nicht als eine Reducirung der kirchlichen Macht, sondern nur als Schwächung der staatlichen Aufsicht empfunden werden.«²⁸ Citirana motivacija je menda zadosti jasen dokaz, da bivša monarhija katoliški Cerkvi ni bila preveč naklonjena. Zakon z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50 je tako sprejel v načelu stališče paritetne države, toda žal samo v načelu. Cerkev je bila pač priznana kot javna korporacija,

²⁴ Burckhard, o. c. 106—113.

²⁵ Burckhard, o. c. 106.

²⁶ Burckhard, o. c. 111.

²⁷ Oba izraza sta podčrtana v izvirniku.

²⁸ Burckhard, o. c. 112—113. V luči te avstrijske miselnosti je razumljiva trditev nekaterih katoličanov, pri nas dr. Kreka, da je za Cerkev boljša ločitev od države kot dosedanje stanje.

priznana ji je bila pravica urejati lastne notranje zadeve. V ustavi iz l. 1849 je bilo rečeno, da Cerkev svobodno ureja svoje zadeve; zanimiv je *passus* v *Motivenberichte* o tem, zakaj da je bilo treba dostaviti *notranje* zadeve in kako da je ta izraz umeti. »Jožefinizem je zamenjal cerkveno območje z verskim območjem in tako priznal le tiste zadeve za cerkvene, »welche den Glauben oder die Seele betreffen«, nasprotno pa je bil v konkordatu obseg cerkvenih zadev preveč po cerkvenem umevanju določen in je zato n. pr. tudi zakonodajo in sodstvo v zakonskih zadevah in nadzorstvo nad javnim poukom in tako dalje obdelaval kot cerkveno zadevo.« Ker je glede pojma notranja cerkvena zadeva neprestan spor med cerkvijo in državo, določa država v formalnem oziru povsem suvereno, katere zadeve so notranje in katere so zunanje²⁰. Poleg načelnega priznanja paritetnega sistema in pravic, ki iz njega običajno za Cerkev izvirajo, pa je ohranil zakon vse tiste privilegije, ki jih je dobila avstrijska dinastija odnosno država za usluge, izkazane Cerkvi v historiji, kakor tudi tiste, ki so jima bili podeljeni s konkordatom. Vrh tega pa je obdržal zakon jožefinsko cerkveno nadzorništvo nad Cerkvijo, ki se je izražalo zlasti pri nastavljanju cerkvenih funkcionarjev, v minucioznem vtikanju v cerkvene imovinske zadeve in v policijskem nadzorovanju klera. Iz trojnega vira so torej potekali pravci zakona z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50, ki je ostal odločilen za cerkvenopolitično razmerje prav do novega konkordata, in sicer: iz načela paritetne države, iz starih cerkvenih privilegijev in iz jožefinskega državnega cerkovništva. Zato pa je samo po sebi umevno, da je bil omenjeni zakon v načelnem pogledu pravi konglomerat. Redkokdaj se je cesarsko naročilo tako točno izpolnilo kot pri izdelavi tega zakona, čeprav je bilo jasno, da se zakon ne da enotno izdelati tako, da bi bil »v skladu z državnimi ustavnimi zakoni in z ozirom na historične razmere«, ker sta si nakazana vidika med seboj močno nasprotovala. Bil je zato ta zakon poln zgodovinskih reminiscenc in značilen dokument tedanje liberalne dobe. Za razumevanje tega zakona je bilo potrebno poznati razvoj avstrijske cerkvenopolitične zakonodaje iz časa sto let pred njim. Prav tako je mogoče umeti pomen novega avstrijskega konkordata, ki je v mnogih stvareh odpravil ostanke starega jožefinizma in popolnoma abrogiral omenjeni zakon le v zvezi z avstrijsko cerkvenopolitično zakonodajo od Marije Terezije dalje.

Zakon z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50, je imel nadomestiti odpovedani konkordat; zato je urejal tiste cerkvene zadeve, ki so bile predmet bivšega konkordata, v kolikor že niso bile drugod urejene, n. pr. v ustavi iz l. 1867 in v majskih zakonih iz l. 1868. Zakon ima osem oddelkov: v prvem je govor o nastavljanju cerkvenih nameščencev in o pogojih, ki se pri njih zahtevajo (§§ 1—13), v drugem o izvrševanju cerkvene oblasti in dušnega pastirstva (§§ 14—29), v tretjem o zavodih za izobrazbo duhovnikov (§ 30), v četrtem o redovniških združenjih (§ 31), v petem o cerkvenem patronatu (§§ 32—34), v šestem o župnih občinah (§§ 35—37), v

²⁰ Burckhard, o. c. 107.

sedmem o cerkvenem imovinskem pravu (§§ 38—59) in v osmem o državnem nadzorstvu cerkvene uprave (§ 60).

Partikularnemu cerkvenemu pravu je dal ta zakon prav posebno »avstrijsko« obiležje. Nenavadno se zdi, a je vendar resnično, kar priznava sam Hussarek³⁰, da je bila namreč v Avstriji od vseh priznanih konfesij najmanj svobodna katoliška. Sicer se pa to dejstvo prav dobro ujema z zgoraj citiranim naziranjem, izraženem v Motiven-berichtu, da velika družba ne sme imeti toliko svobode kot brez-pomembna privatna družba. Drugod je običajno tako, da vera, ki ima absolutno večino v državi, uživa posebne svoboščine, v katoliški Avstriji je bilo pa obratno.

V podrobnosti se pri navedenem avstrijskem zakonu kakor tudi v druge avstrijske cerkvenopolitične zakone ne spuščam, ker nam gre v tej zvezi le za načelno usmeritev stare avstrijske cerkvenopolitične zakonodaje. Podal pa je to zakonodajo v strnjeni obliki Hussarek v že zgoraj citiranem delu Grundriß des Staatskirchen-rechts. V novi republiki se smer cerkvenopolitične zakonodaje do novega konkordata ni spremenila³¹. Omenim naj le, da je čl. 7 zvezne ustave z dne 1. oktobra 1920 priznal enakost vseh državljanov pred zakonom, nezavisno od veroizpovedi; po čl. 10 istega zakona so spadale kultne zadeve v pristojnost »Bundesstaata«. Na tihem so bile opuščene cesarske patronatne pravice.

Cerkvenopolitične določbe obsegajo tudi čl. 63, 66, 67, 68, 69³² St. Germainске pogodbe z dne 19. septembra 1919, ki jih je kot obvezne sprejela po določbi čl. 62 iste pogodbe zgoraj citirana avstrijska ustava v čl. 149.

V novi avstrijski ustavi, ki se pričenja takole: *Verfassung 1934. Im Namen Gottes, des Allmächtigen, von dem alles Recht ausgeht, erhält das österreichische Volk für seinen christlichen, deutschen Bundesstaat auf ständischer Grundlage diese Verfassung*, razpravljajo o razmerju države do religije in konfesij predvsem čl. 27 do 30. Čl. 27 zagotavlja svobodo vere in vesti; čl. 28 govori o nepriznanih konfesijah; čl. 29 in 30 pa o pravicah priznanih konfesij in posebej o katoliški cerkvi.

Čl. 29 se glasi: *Die katholische Kirche und die anderen gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften genießen öffentlichrechtliche Stellung.*

Jede gesetzlich anerkannte Kirche und Religionsgesellschaft hat für ihre Religionsangehörigen das ausschließliche Recht der öffentlichen gemeinsamen Religionsübung; sie ordnet und verwaltet ihre inneren Angelegenheiten selbständig; sie bleibt im Besitz und

³⁰ O. c. 25.

³¹ Prim. Badii, *Ius canonicum comparatum*, Romae 1925, 439—441.

³² V čl. 63 se je Avstrija zavezala, da bo nudila vsem svojim državljanom zaščito življenja in svobode, brez ozira na vero. Vsi bodo mogli javno in privatno izpovedovati vero, ako obredi ne nasprotujejo javnemu redu ali morali. V čl. 66 je zajamčena popolna enakopravnost brez ozira na vero. Verske manjšine imajo po čl. 67 pravico ustanovljati s svojimi sredstvi dobrodelne ustanove in šole in jih upravljati; če so manjšine znatne, imajo pravico do podpore iz javnih sredstev, namenjenih v verske namene (čl. 68).

Genuß ihrer für Kultus-, Unterrichts-, und Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonds. Ihr Eigentum sowie ihre anderen Vermögensrechte sind gewährleistet. Hiebei sind unbeschadet der Bestimmungen des Artikels 30 die für alle geltenden Gesetze anzuwenden.

Jede gesetzlich anerkannte Kirche und Religionsgesellschaft ist berechtigt, Abgaben einzuheben, die zur Erfüllung ihrer kirchlichen (religionsgesellschaftlichen) Aufgaben dienen. Zur Hereinbringung dieser Abgaben und sonstiger Leistungen ihrer Mitglieder wird der staatliche Beistand gewährt, sofern sie im Einvernehmen mit der Staatsgewalt auferlegt wurden oder aus sonstigen Titeln zu Recht bestehen.

Citirani člen izraža običajni paritetni sistem z nekolikšno prednostjo katoliške Cerkve.

Važen je naslednji čl. 30, ki se glasi: Die Angelegenheiten der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften, die auch die staatlichen Interessen berühren, werden besonders geregelt.

Hiebei können der einzelnen Kirche oder Religionsgesellschaft je nach ihrer Eigenart oder allgemeinen Bedeutung im Staate auch noch andere als die im Artikel 29 genannten Rechte zuerkannt werden.

Für die katholische Kirche erfolgt diese Regelung grundsätzlich durch Vereinbarung zwischen dem Bund und dem Heiligen Stuhle.

Die Artikel I, II, V, § 1, Absätze 1 bis 3, Artikel VI, § 1, Absätze 1 und 2, Artikel X, § 1, Absatz 1, Artikel XIII, § 1 und § 4, Artikel XIV, Satz 1 samt Absatz 1 des Zusatzprotokolls hiezu, Artikel XV, Absatz 1 und Artikel XVI, Absatz 1, des am 5. Juni 1933 unterzeichneten Konkordats zwischen den Heiligen Stuhl und der Republik Österreich haben mit dem Tage seiner Kundmachung die Kraft von Verfassungsbestimmungen.

Bei den anderen gesetzlich anerkannten Kirchen oder Religionsgesellschaften erfolgt diese Regelung nach geflogenem Einvernehmen mit ihnen durch Gesetz.

Citirani členi konkordata govore, kakor bomo videli iz naslednjega: o priznanju Cerkve kot javnopravne korporacije in o njenem svobodnem udejstvovanju (čl. I, II), o teoloških šolah (čl. V, § 1), o pravici Cerkve poučevati verouk v šolah (čl. VI), o svobodi redovništva (čl. X), o zaščiti cerkvene imovine (čl. XIII), o izpolnjevanju finančnih obveznosti države napram Cerkvi (čl. XV), o dušnem pastirstvu v državnih zavodih (čl. XVI).

II. Pomen novega konkordata.

Novi avstrijski konkordat so po dovršenih pogajanjih, ki so se začela 17. marca 1931, podpisali dne 5. junija 1933 v Rimu za sv. stolico kardinal državni tajnik Pacelli in za avstrijsko državo kancler Dollfuss in tedanji minister, poznejši kancler Schuschnigg. Konkordat je sestavljen v nemškem in italijanskem jeziku; ratificiran pa je bil

letos 1. maja³³ na Dunaju. Avstrijski konkordat je deseti³⁴ v vrsti konkordatov, ki so bili sklenjeni do sedaj za pontifikata Pija XI. in ki se nazivajo s tem nazivom pogodb; konkordatom slične pa so še štiri druge³⁵, ki so bile sklenjene v tej dobi, a teh ne imenujejo konkordate³⁶.

³³ Ratifikacije ni bilo toliko časa radi tega, ker je sv. stolica želela, da bodi konkordat sprejet v parlamentu kot druge meddržavne pogodbe po določenih avstrijske ustave. Razmere v avstrijskem parlamentu pa so bile l. 1933 take, da se je bilo upravičeno bati neljubih incidentov ob debati o konkordatu. Pozneje je bil parlament poslan na počitnice. Dne 1. maja 1934 pa je bila promulgirana nova avstrijska ustava in zvečer istega dne so bile izmenjane na Dunaju ratifikacijske listine. Kot druge meddržavne pogodbe tako se tudi konkordati običajno datirajo z onim dnem, ko so bili podpisani ne pa z dnem, ko so bile ratifikacijske izmenjave.

Za avstrijski konkordat so se vršila pogajanja od marca l. 1931 do junija l. 1933; nemški pa je bil podpisan po razmeroma zelo kratkih pogajanjih (le nekaj tednov) dne 20. julija 1933, zato je avstrijski konkordat starejši kot nemški. Iz tega sledi, da je napačno mnenje onih, ki so hoteli videti v avstrijskem konkordatu odgovor sv. stolice na ravnanje nemške države glede interpretacije nekaterih členov nemškega konkordata. (Cfr. Yves de la Brière, *Le concordat Autrichien, Études* z dne 5. junija 1934, 683).

Od študij o novem avstrijskem konkordatu omenim zlasti Perugini, *Inter Sanctam Sedem et Rempubicam Austriacam sollemnis conventio*, Apollinaris 1934, 193—219.

³⁴ V znameniti konzistorialni alokuciji *In hac quidem* z dne 21. novembra 1921 (AAS 1921, 521) je papež Benedikt XV. jasno povedal, da je Cerkev vedno pripravljena skleniti nove konkordate, ki spremenjenim časovnim razmeram bolje ustrezajo. S tem se je začela nova doba konkordatov, ki si sledijo v naslednji časovni zaporednosti: letonski z dne 30. maja 1922, bavarski z dne 24. januarja 1925, poljski z dne 10. februarja 1925, rumunski z dne 10. maja 1927, litvanski z dne 27. septembra 1927, italijanski z dne 11. februarja 1929, pruski z dne 14. junija 1929, badenski z dne 12. oktobra 1932, nemški z dne 20. julija 1933 in avstrijski z dne 5. junija 1933. — Moderni konkordati so sestavljeni običajno v francoskem jeziku; oni z nemškimi deželami pa imajo nemški in italijanski tekst.

Pri povojnih konkordatih se navaja različen datum, namreč ali dan sklenitve ali dan ratifikacije. — Teksti so objavljeni v *Acta Apostolicae Sedis*. Besedilo konkordatov iz povojne dobe do l. 1928 je s kratkimi uvodi vred objavil Giannini, *I concordati postbellici*, Milano 1928. Pred kratkim sta izšli v Rimu dve zbirki, ki obsegata vse povojne konkordate s kratkimi historičnimi in juridičnimi pripombami. Eno je izdal profesor na Gregorianski univerzi pater Restrepo pod naslovom *Concordata regnante Ssmo Dno Pio PP XI inita*, Roma 1934; drugo pa profesor kanonistične fakultete pri sv. Apolinarju v Rimu Perugini pod naslovom *Concordata vigentia notis historicis et iuridicis declarata*, Roma 1934.

³⁵ Modus vivendi s Češkoslovaško z dne 2. februarja 1928; sporazum s Francijo glede liturgičnih časti njenim predstavnikom v Orientu z dne 4. decembra 1926, sporazum s Portugalsko glede nekaterih cerkvenih razmer v Indiji z dne 15. aprila 1928 in sporazum s Portugalsko glede melioporske škofije v Vzhodni Indiji z dne 11. aprila 1929. Sem moremo šteti tudi dogovor z Rumunijo glede takozvanega Status Romano-Catholicus Transylvaniensis z dne 30. maja 1932 (cfr. BV 1933, 86, 88) in lateranski pakt z dne 11. februarja 1929, ki je v tesni zvezi z zgoraj omenjenim italijanskim konkordatom.

³⁶ Cfr. O d a r, *Ob povojnih konkordatih*, Čas 1933/34, 10—18; Kušej, *Katoliška cerkev in njeno pravo v povojni dobi* (posebni odtis iz Zbornika znanstvenih razprav jur. fakultete VII) 1930.

Ob študiju razvoja povojnega konkordatnega prava se pokažejo ne le načela³⁷, ki vodijo Cerkev v modernem času pri pogajanjih z državo, temveč je očit tudi nekak tehnični napredek, da tako rečem. Besedilo v konkordatu postaja vedno bolj precizno in konkretno in terminologija vedno bolj fiksna³⁸. Zanimiva je v tem pogledu primerjava italijanskega, nemškega in avstrijskega konkordata na eni strani z drugimi starejšimi na drugi strani. Seveda s tem nikakor ne negiram razlik med konkordati v geografskem in partikularnem pogledu³⁹. Ker so historične, kulturne in verske prilike v posameznih državah različne, je jasno, da se razlikujejo tudi dogovori o njih med Cerkvijo in državo. Tako moremo govoriti s cerkvenega stališča kljub skupni ideološki usmeritvi o boljših in slabših konkordatih. Pod nakazanimi vidiki spada avstrijski konkordat med najboljše povojne konkordate; pomeni velik uspeh katoliške Cerkve že samo s svojim obstojem in je dokaz katoliške močnatosti odgovornih avstrijskih državnikov. Upoštevati pa je seveda treba tudi dejstvo, da je v Avstriji velikanska večina prebivalstva katoliška; po štetju iz leta 1931 je bilo katoličanov 93,7%.

Na splošno karakterizira novi avstrijski konkordat⁴⁰ troje: močno naglašanje pravic, ki pripadajo Cerkvi (priznanje pravne osebnosti katoliške Cerkve; svoboda redovništva; uradno priznanje kanonskega prava za cerkvene zadeve); katoliškemu naziranju zelo pravična rešitev šolskega vprašanja in priznanje katoliškega nauka o zakonu. Oziraje se na posebne avstrijske razmere pa prinaša konkordat Cerkvi osvobojenje od zadnjih ostankov jožefinskega državnega cerkovništva.

Ce primerjamo avstrijski konkordat, ki je poleg italijanskega in nemškega najtočnejši povojni konkordat, z drugimi povojnimi konkordati, bi mogli razlikovati tri vrste določb. Nekateri, n. pr. o kleru in hierarhiji, so skupne vsem povojnim konkordatom, drugim je bil za zgled italijanski konkordat, n. pr. glede določb o zakonu, oziroma nemški, n. pr. glede šolskega vprašanja; tretje pa so take, ki urejajo

³⁷ Giannini, I concordati postbellici, Milano 1929, 32 in nsł.

³⁸ Naj navedem le en zgled. V srbskem konkordatu (leta 1914) in črnogorskem konkordatu (leta 1886) je bilo določeno, da more državna oblast sporočiti sv. stolici, iz katerega političnega ali civilnega razloga ne želi predlagane osebe za škofa (... per conoscere se vi siano fatti o ragioni di ordine politico o civile in contrario). Po vojni so dostavek »in civilnega« opustili; du point de vue politique se glasi n. pr. v čl. 4 letonskega konkordata; de caractère politique v čl. 11 poljskega konkordata in v čl. 11 litvanskega konkordata. Politični razlog pa mora biti »allgemein-politischer, nicht aber partei-politischer Art«, pojasnjuje čl. 3, odst. 2 badenskega konkordata in to besedilo je zašlo tudi v čl. 14 nemškega konkordata in v čl. 4, § 2 avstrijskega konkordata.

³⁹ Cfr. kar piše Yves de la Brière o nemškem konkordatu v Études z dne 5. septembra 1933, str. 610—614.

⁴⁰ Uradni tekst je italijanski in nemški. Italijansko besedilo je bilo najprej priobčeno v l'Osservatore Romano z dne 2. maja 1934. Italijansko in nemško besedilo konkordata in dodatka je pod skupnim naslovom Inter Sanctam Sedem et Rempulicam Austriacam Sollemnis Conventio inita die 5 Iunii 1933 priobčeno v sedmi številki letošnjih Acta Apostolicae Sedis z zgodovinskim datumom 2. maja.

posebne avstrijske zadeve, n. pr. odpravljajo sledove jožefinske cerkvenopolitične zakonodaje.

Avstrijski konkordat šteje 23 členov⁴¹. Kakor je nemškemu konkordatu dodan obširni *protocollo finale*, ki dopolnjuje od 34 členov 13, tako je pridružen avstrijskemu konkordatu poseben *protocollo addizionale* (*Zusatzprotokoll*), ki vsebuje 18 dodatnih določil in pojasnil k omenjenim členom.

Konkordat moremo razdeliti v naslednjih 10 oddelkov: 1. o b č - n e n o r m e (čl. 1, 2, 22, 23, 14 in dost. k čl. 14); 2. c e r k v e n e p r o v i n c e (čl. 3); 3. h i e r a r h i j a i n k l e r (čl. 4, 5, 8, 11, 12, 17, 18, 19, 20, 21 in dostavki k čl. 4, § 2, čl. 5, §§ 2 in 4; čl. 8, § 1; čl. 11, § 1); 4. š o l s t v o (čl. 6 in 4 dostavki k čl. 6); 5. z a k o n (čl. 7 in dostavek k čl. 7); 6. p r a z n i k i (čl. 9 in dostavek k čl. 9); 7. r e d o v n i š t v o (čl. 10 in dostavek k čl. 10, § 3); 8. i m o - v i n s k e z a d e v e (čl. 13, 15 in dostavki k njima); 9. v e r s k i z a k l a d (čl. 15, § 9); 10. d u š n o p a s t i r s t v o p o d r ž a v n i h z a v o d i h (čl. 16).

V naslednjem naj podam vsebino navedenih oddelkov in omenim pri tem posebnosti avstrijskega konkordata⁴².

Stari konkordati, zlasti oni s katoliškimi državami, a tudi srbski iz leta 1914, med povojnimi pa poljski in italijanski in litvanski se začenjajo v imenu presv. Trojice; avstrijski konkordat pa se ne začinja tako.

1. O b č n e n o r m e. V čl. 1 in 2 je zajamčena svoboda Cerkve in njenega delovanja. Čl. 1 ima pet paragrafov in zelo precizno izključuje kakršnokoli omejevanje ali otežkočevanje izvrševanja cerkvene oblasti in javnega kulta. »Avstrijska republika zasužura sveti rimsko-katoliški Cerkvi v njenih različnih obredih svobodno izvrševanje njene duhovne oblasti in svobodno ter javno izvrševanje kulta«, se glasi § 1 v prvem konkordatovem členu. Primeri zgoraj nav. čl. 1 iz avstrijskega konkordata iz l. 1855. Država prizna Cerkvi v mejah njene pristojnosti pravico izdajati obvezne določbe; pri izvrševanju te pravice je ne bo ovirala ali ji delala težav. Pri izvrševanju svoje duhovne službe so duhovniki od države zaščiteni (§§ 2 in 3 čl. 1).

Podobno, dasi ne tako energično določbo vsebuje tudi čl. 1 nemškega konkordata in konkordati vobče. V tej točki sta avstrijskemu konkordatu najbolj podobna čl. 1 v poljskem⁴³ in čl. 1 v italijanskem konkordatu⁴⁴. Duhovnikom kot verskim funkcionarjem nudi državno zaščito tudi čl. 5 nemškega in čl. 1 italijanskega konkordata.

⁴¹ Ostali povojni konkordati imajo členov: badenski 13, pruski 14, bavarski 16, letonski 22, rumunski 24, poljski 27, litvanski 28, nemški 34 in italijanski 45.

⁴² Omenil bom tudi vzporedne določbe v ostalih konkordatih.

⁴³ Glasi se: *L'Eglise Catholique, sans distinction de Rites, jouira dans la République de Pologne d'une pleine liberté. L'Etat garantit à l'Eglise le libre exercice de Son pouvoir spirituel et de Sa juridiction ecclésiastique, de même que la libre administration et gestion de Ses affaires et de Ses biens, conformément aux Lois divines et au Droit Canon.*

⁴⁴ *L'Italia, ai sensi dell' art. 1 del Trattato (to je 1. čl. lat. pakta, ki se glasi: L'Italia riconosce e riafferma il principio consacrato nell' articolo*

Sv. stolica svobodno občuje z avstrijskimi škofi, duhovniki in verniki, prav tako škofje in škofijska oblastva z duhovniki in verniki (§ 5 čl. 1). Podobna določba je običajna v povojnih konkordatih. Nekakšno izjemo nudita rumunski in italijanski konkordat. Po čl. 8 rumunskega konkordata morajo škofje splošne pomembne odloke predložiti hkratu tudi ministru za vere, tako je bilo določeno n. pr. tudi v starem avstrijskem konkordatu. Čl. 2, odst. 4 italijanskega konkordata pa določuje jezik, v katerem morajo biti odloki spisani in sicer morejo biti odloki sv. stolice objavljeni v poljubnem jeziku, škofijski odloki pa nasprotno morajo biti v italijanskem ali latinskem, ob italijanskem tekstu sme cerkvena oblast dodati prevod v katerem drugem jeziku.

Čl. 2 avstrijskega konkordata priznava katoliško Cerkev kot javnopravno korporacijo⁴⁵. Njene obstoječe pravne osebe so take tudi po avstrijskem pravu. V bodoče bodo cerkvene pravne osebe dobile pravno osebnost za državno področje, ako bodo nastale ob sodelovanju državne oblasti, kakor je predvideno v tem konkordatu.

Ostali konkordati (cfr. čl. 13 nemškega, čl. 16 poljskega, čl. 16 litvanskega, čl. 29 italijanskega konkordata) priznavajo običajno pravno osebnost za državno področje poedinim cerkvenim pravnim osebam. Posebnost pa pomeni v tem oziru prvi odstavek čl. 9 v rumunskem konkordatu, ki se glasi: *L'Etat reconnaît à l'Eglise Catholique, représentée par ses légitimes autorités hiérarchiques, la personnalité juridique, selon le droit commun du pays*. V interpretaciji tega odstavka pa se je kmalu pojavil spor⁴⁶. Čl. 1 v letonskem konkordatu je pa premalo jasen, da bi mogli sklepati na priznanje pravne osebnosti Cerkvi kot taki. Glasi se namreč: *La religion catholique sera librement et publiquement exercée en Lettonie et la personnalité juridique avec tous les droits, que le Code civil de Lettonie reconnaît aux autres personnes civiles, lui sera reconnue*. Cerkev polaga veliko

1º dello Statuto del Regno 4 marzo 1848, pel quale la religione cattolica, apostolica e romana è la sola religione dello Stato) assicura alla Chiesa Cattolica il libero esercizio del potere spirituale, il libero e pubblico esercizio del culto, nonchè della sua giurisdizione in materia ecclesiastica in conformità alle norme del presente Concordato.

⁴⁵ Die katholische Kirche genießt in Österreich öffentlich-rechtliche Stellung. Italijansko besedilo je jasnejše: La Chiesa Cattolica è riconosciuta in Austria come società di diritto pubblico.

⁴⁶ Prim. zadevno korespondenco med zunanjim ministrom Titulescujem in papeškim nuncijem Dolciem, ki je priobčena pod naslovom: *Conventionem integrant epistolae quae sequuntur takoj za konkordatom v AAS 1929, 452—455*. Zunanji minister se izraža v pismu na nuncijski z dne 20. julija 1928 o cit. čl. 9 konkordata takole: *Que, en ce qui concerne la personnalité juridique, dont il s'agit à l'art. 9 du Concordat, l'Eglise Catholique, en dehors des organisations énumérées dans l'art. 9 (Paroisses, Archiprêtres, Monastères...), ne pourra pas jouir de la personnalité juridique ni posséder des biens*. Nuncij je odgovoril v pismu z dne 22. oktobra 1923: *Cet article est très clair dans ses termes et dans sa substance. En conséquence, si le Gouvernement déclare au cours des discussions parlementaires ou à toute autre occasion, que en vertu de cet article l'Eglise Catholique en Roumanie, en dehors de ses organisations énumérées dans l'art. 9 ne pourra pas exercer sa personnalité juridique au sujet dela possession des biens, le Saint-Siège, de son côté, déclare ne pas soulever d'objection*.

važnost na to, da država v meddržavni pogodbi prizna pravno osebnost katoliški Cerkvi in njenim poedinim pravnim osebam. Po načelih kanonskega prava ni to priznanje konstitutivno, torej podelitev, temveč le priznanje že obstoječega dejstva.

Med občne norme spada tudi čl. 14 odst. 1 avstrij. konkordata, ki ugotavlja Cerkvi pravico urejati upravne zadeve cerkvenih društev (*kirchliche Verbände, società ecclesiastiche*), zlasti pa pravico nalagati takse⁴⁷.

Zlasti pa sta zanimiva z načelnega vidika prva dva določila k čl. 14 avstrijskega konkordata; v njima so podane določbe o Katoliški akciji; prvi govori namreč o svobodi društev s pretežno verskimi nameni, drugi pa o tisku. Prvi odstavek se glasi: *Der Bund (il Governo Federale) räumt den Vereinigungen, die vornehmlich religiöse Zwecke verfolgen, einen Teil der katholischen Aktion bilden und als solche der Gewalt des Diözesanordinarius unterstehen, volle Freiheit hinsichtlich ihrer Organisation und Betätigung ein. Der Bund wird dafür Sorge tragen, daß die Erhaltung und Entfaltungsmöglichkeit der seitens der zuständigen kirchlichen Oberen anerkannten katholischen Jugendorganisationen geschützt werde und daß in vom Staat eingerichteten Jugendorganisationen der katholischen Jugend die Erfüllung ihrer religiösen Pflichten in würdiger Weise und ihre Erziehung in religiös-sittlichem Sinne nach den Grundsätzen der Kirche gewährleistet werde. Svoboda takozvanih katoliških društev in mladinskih še posebej je v citiranem besedilu močno naglašena. Isto zadevo obravnava znani čl. 31 nemškega konkordata, ki se pa radi intolerantnosti ne more pravilno izvesti. Deli pa ta člen katoliška društva v dve vrsti. V prvi vrsti so taka društva, ki se bavijo z izključno verskimi, čisto kulturnimi in karitativnimi nameni. V drugo vrsto pa spadajo taka društva, ki imajo poleg navedenih namenov še socialne ali strokovne naloge. Ali spada konkretno društvo v prvo ali v drugo vrsto, bosta določila sporazumno nemška vlada in nemški episkopat. Društvom iz prve vrste obljublja nemška država svoje varstvo brezpogojno; društvom iz druge vrste pa le v toliko, sofern sie Gewähr bieten, ihre Tätigkeit ausserhalb jeder politischen Partei zu entfalten (čl. 31, odst. 2). Kakor v zgoraj navedenem odstavku k čl. 14 avstrijskega konkordata, tako je tudi v čl. 31 odst. 4 nemškega konkordata zasigurana svoboda verskega udejstvovanja katoličanom v državnih sportnih in mladinskih društvih. »Insoweit das Reich und die Länder sportliche oder andere Jugendorganisationen betreuen, wird Sorge getragen werden, daß deren Mitgliedern die Ausübung ihrer kirchlichen Verpflichtungen an Sonn- und Feiertagen regelmäßig ermöglicht wird und sie zu nichts veranlaßt werden, was mit ihren religiösen und sittlichen Überzeugungen und Pflichten nicht vereinbar wäre;« se glasi zadevna določba v nav. členu nemškega konkordata.*

⁴⁷ Bei Vorschreibung von Umlagen wie überhaupt in allen jenen Fällen, in denen staatliche Interessen berührt werden, wird im Einvernehmen mit der staatlichen Gewalt vorgegangen (čl. 14 avstr. konk.).

Razlika med avstrijskim in nemškim konkordatom v obeh določbah tako glede katoliških društev kot glede katoličanov v državnih društvih je očitna in načelnega pomena. Nekak praecedens za te vrste določb nudita čl. 37⁴⁸ in 43⁴⁹ italijanskega konkordata; načelno pa tudi že čl. 25 latvijskega konkordata.

Drugi odstavek zgoraj navedenega dostavka k čl. 14 avstrijskega konkordata se glasi: »Die Presse wird hinsichtlich der Vertretung katholischer Lehrsätze keinen Beschränkungen unterworfen werden.« Določba je novum v konkordatnem pravu.

Čl. 22 avstrijskega konkordata prizna za vse cerkvene zadeve (alle auf kirchliche Personen oder Dinge bezüglichen Materien), ki niso s konkordatom urejene, določbe veljavnega kanonskega prava. Enaka določba je bila v čl. 34 avstrijskega konkordata iz leta 1855. Čl. 33 nemškega konkordata ima ob podobni določbi dostavek »für den kirchlichen Bereich«. Razlika je očitna. Pravkar omenjeni določbi, zlasti ona v avstrijskem konkordatu, sta velikega pomena; pričata namreč o vsaj delni recepciji kanonskega prava; o pomenu te recepcije za rešitev evropske kulture primeri, kar piše dunajski kanonist H o h e n l o h e v *Grundlegende Fragen des Kirchenrechts*, Wien 1931 zlasti v predgovoru (str. IV—VI) in v zaključku (str. 158 do 169).

Težkoče ob interpretaciji konkordata bosta pogodbenici reševali sporazumno (čl. 22, odst. 2 avstr. konk.), kakor je določeno tudi v drugih konkordatih, n. pr. v čl. 34 nemškega konkordata. Avstrijski konkordat dostavlja, da se bodo prav tako sporazumno reševale one cerkvene zadeve, ki zadevajo tudi državno območje, pa niso v konkordatu omenjene (čl. 22, odst. 2 avstr. konk.).

Avstrijski konkordat je stopil v veljavo, ko so bile po ratifikaciji zmenjane listine (čl. 23). S tem so razveljavljeni tudi vsi zakoni in naredbe, ki nasprotujejo konkordatu (čl. 22, odst. 3); med drugimi v polnem obsegu tudi zakona z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50⁵⁰ in 51⁵¹, kakor izrečno omenja dostavek k cit. čl. 22, odst. 3. O odpovedi konkordata ni v konkordatu določbe, pač pa imata tako določbo čl. 20 letonskega in čl. 23 romunskega konkordata.

V očitanih občnih normah je splošno pravno stališče katoliške Cerkve jasno označeno; močno se naglaša svobodno delovanje Cerkve.

⁴⁸ »I dirigenti delle associazioni statali per l'educazione fisica, per l'istruzione premilitare, degli Avanguardisti e dei Ballilla, per rendere possibile l'istruzione e l'assistenza religiosa della gioventù loro affidata, disporranno gli orari in modo di non impedire nelle domeniche e nelle feste di precetto l'adempimento dei doveri religiosi.«

⁴⁹ »Lo stato italiano riconosce le organizzazioni dipendenti dall'Azione Cattolica Italiana, in quanto esse, siccome la Santa Sede ha disposto, svolgano la loro attività al di fuori di ogni partito politico e sotto l'immediata dipendenza della gerarchia della Chiesa per la diffusione e l'attuazione dei principi cattolici.«

⁵⁰ To je znani zakon o zunanjih zadevah katoliške Cerkve v Avstriji, ki sem ga zgoraj omenil.

⁵¹ To je zakon »mit welchem behufs Bedeckung der Bedürfnisse des katholischen Cultus die Beiträge zum Religionsfonde geregelt werden«, kot pravi naslov.

2. Cerkvene province. V tem odstavku so izražene iste smernice kot vobče v poveljih konkordatih⁵². Sprememba škofijskih mej in razmejevanje cerkvenih distriktov vobče razen manjših sprememb, ki jih narekujejo dušnopastirski interesi, se bo izvršilo po sporazumu med cerkveno in državno oblastjo. Vobče ostanejo sedanje meje (čl. 3). Da je Cerkev svobodna pri »manjših teritorialnih spremembah«, je praktično velika pridobitev. Sv. stolica bo po možnosti skrbela, da se bodo meje redovniških provinc ujemale z državnimi mejami (dost. k čl. 10, § 3).

Sv. stolica in država sta se v načelu sporazumeli, da se povzdigne sedanja apostolska administratura »Innsbruck-Feldkirch« v škofijo s sedežem v Innsbrucku in s posebnim generalnim vikariatom za vorarlberški del škofije s sedežem v Feldkirchu. Prav tako se povzdigne apostolska administratura v Burgenlandu v praelaturo nullius⁵³ s sedežem v Eisenstadtu (čl. 3).

3. Hierarhija in kler. O tem razpravlja 10 konkordatnih členov, ki se bavijo v glavnem z nastavljanjem cerkvenih funkcionarjev, s privilegiji duhovnikov in s teološkimi zavodi; velika večina določb je med njimi takih, ki so običajne v poveljnem konkordatnem pravu⁵⁴. Glavne določbe so naslednje:

Škofe in pomožne škofe z nasledstveno pravico imenuje sv. stolica. Pred imenovanjem sporoči zaupno ime kandidata zvezni vladi, če ima kakšen splošno političen razlog proti njemu (*prae-notificatio officiosa*). Ako zvezna vlada v 15⁵⁵ dneh ne odgovori, se smatra, da ugovora ni, in sv. stolica bo razglasila ime novega hierarha. Ako pa zvezna vlada razlog sporoči, se bosta pogodbenici poskušali sporazumeti; ako do sporazuma ne pride, sv. stolica svobodno imenuje kandidata. Za primerne škofovske kandidate zve sv. stolica tako, da sporoče po konkretni upravitvi škofijskega sedeža vsi avstrijski škofje tekom meseca vsak zase listo imen sposobnih kandidatov. Salzburški metropolitanski kapitelj je ohranil volilno pravico. Sv. stolica mu sporoči terno predlog in izmed teh treh kandidatov izvoli kapitelj v svobodni in tajni volitvi novega nadškofa⁵⁶. Kapiteljske dignitete in kanonikati se podeljujejo po kanonskem pravu, prve podeljuje torej sv. stolica, druge škof, ko zasliši kapitelj. Ohranjene pa so seveda patronatne pravice (čl. 4 av. konk.).

Vojnega vikarja⁵⁷, ki bo imel škofovsko dostojanstvo, imenuje sv. stolica na neobvezen predlog zvezne vlade. Proti kandidatu ne sme biti splošno političnih razlogov. Vojne duhovnike imenuje vojni vikar v soglasju z zveznim vojnim ministrom. Vojni duhovniki (*die Militär-*

⁵² Cfr. čl. 11—13 nemškega konkordata.

⁵³ Število teh distriktov raste.

⁵⁴ Cfr. čl. 6—10, 14, 16, 30, 32 nemškega konkordata.

⁵⁵ Vnemškem konkordatu je rok 20 dni (čl. 14); v drugih konkordatih n. pr. letonskem (čl. 4), poljskem (čl. 11), litvanskem (čl. 11), bavarskem (čl. 14) rok ni določen.

⁵⁶ Tudi v nemškem konkordatu so ostale pravice kanoniških kapitljev neokrnjene (čl. 14 in čl. 2).

⁵⁷ Cfr. čl. 27 nemškega konkordata.

kaplāne) imajo pod jurisdikcijo vojnega vikarja v armadi delokrog župnikov (čl. 8).

Nižje cerkvene beneficije oddaja cerkvena oblast. Iz kanoničnih naslovov izvirajoče prezentacijske pravice ostanejo v veljavi. Pri beneficijah, kjer ima prezentacijsko pravico država (Bund, Stato federale) ali javni fond, predloži škof terno predlog⁵⁸. Škof sporoči imenovanje novega župnika nemudoma (sofort) vlad⁵⁹ (čl. 41).

Podelitev cerkvenega zvanja velja od dne, ko se je izvršila collatio officii; ta datum se sporoči državnemu božičastnemu uradu (čl. 12, § 1). Primeri čl. 27 avstrijskega konkordata iz leta 1855.

Za župnike in vse cerkvene funkcionarje, za katere je predvidena dotacija (kongruino dopolnilo) iz državnih sredstev, se zahtevata dva pogoja: a) avstrijsko državljanstvo in b) dokončane teološke študije, ki so trajale vsaj tri leta na avstrijskem ali papeškem bogoslovnem zavodu ali na teološki fakulteti z nemškim jezikom⁶⁰. Po dogovoru je možna izjema glede pomožne duhovščine (čl. 11).

V sedisvakanci se upravljajo beneficiji po kanonskem pravu⁶¹. Če stoji beneficij pod verskozakladnim patronatom, tečejo dohodki ta čas v verski zaklad (čl. 12, § 2).

Vse našete določbe so v skladu z obćim cerkvenim pravom; pravice državne oblasti temelje na finanćni podpori države Cerkvi.

V čl. 17 do 21 avstrijskega konkordata so našeti nekateri privilegiji oziroma predpravitve klera, kot je obićajno v povojnih konkordatih.

Službeni prejemki duhovnikov so zaščiteni do iste višine kot prejemki državnih uradnikov (čl. 17)⁶². Duhovniki so izvzeti od porotništva in varuštva⁶³ (čl. 19). Službena tajnost duhovnikov je zasigurana⁶⁴ (čl. 18). Zloraba duhovniške in redovniške obleke je sankcionirana kot zloraba vojaške uniforme⁶⁵ (čl. 21). V primeru kazenskega postopanja proti duhovniku je treba nemudoma obvestiti pristojnega škofa; kar najhitreje se mu mora sporoćiti tudi rezultat preiskave ter sodba tako prvostopna kot prizivna. Ob aretaciji in zaporni kazni »soll der Geistliche (Ordensperson) mit der seinem Stande und seinem hierarchischen Grade gebührenden Rücksicht behandelt werden«⁶⁶ (čl. 20). Duhovniku, ki je bil radi zloćina pravnomoćno in brezpogojno

⁵⁸ Kakor dosedaj.

⁵⁹ Dosedaj se je sporoćalo ime kandidata (der Bischof hat die ... auserlesene Person der Landesbehörde anzuzeigen) (§ 6 zak. z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50). Rok je bil 30 dni.

⁶⁰ Cfr. čl. 14 nem. konkordata. — § 2 zak. z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50 je zahteval: a) avstrijsko državljanstvo; b) v nravnem in državljskem oziru neoporećno življenje; c) tisto usposobljenost, ki jo za doloćeno službo zahtevajo državni zakoni (n. pr. maturo, konkurzni izpit).

⁶¹ Po § 59 zak. z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50 so dohodki vseh upravnjenih svetnih beneficijev tekli v verski zaklad.

⁶² Cfr. čl. 8 nemškega in čl. 6 ital. konkordata.

⁶³ Cfr. čl. 6 nemškega, čl. 4 italijanskega, čl. 5 poljskega in čl. 9 letonskega konkordata.

⁶⁴ Cfr. čl. 9 nemškega in čl. 7 italijanskega konkordata.

⁶⁵ Čl. 10 nemškega, čl. 28, odst. a) italijanskega, čl. 17 poljskega, čl. 17 litvanskega konkordata.

⁶⁶ Cfr. čl. 8 italijanskega, čl. 22 poljskega, čl. 20 litvanskega konkordata.

obsojen, bo vlada ustavila dotacijo, ako mu ordinarij ni odvzel službenega mesta (čl. 20 zad. odst.).

O semeniščih in teoloških šolah podajajo določbe štirje paragrafi čl. 5 in trije dostavki k njim.

Znanstveno izobrazbo dobivajo duhovniški kandidati ali na katoliških teoloških fakultetah, ki jih vzdržuje država, ali na teoloških učiliščih, ki jih ustanovi pristojna cerkvena oblast (an den vom Staate erhaltenen katholisch-theologischen Fakultäten oder an den von den zuständigen kirchlichen Stellen errichteten theologischen Lehranstalten [čl. 5, §1]). Vrhovna državna šolska uprava in pristojni škofje bodo določili, iz katerih teoloških učilišč je med študijem (während des Studienganges) dovoljen prestop na teološko fakulteto pod pogojem, da so izpolnjene zahteve, ki se vobče terjajo za priпуск k vseučiliškemu študiju. Sv. stolica pa bo oziraje se na to skrbela, da se bo študijski načrt na teoloških učiliščih po možnosti ujemal z onim na fakultetah (dost. k § 1 čl. 5).

Semenišča in drugi zavodi za vzgojo duhovnikov zavise le od cerkvenih oblasti. O notranji ureditvi teoloških fakultet določa konkordat naslednje: Die innere Einrichtung sowie der Lehrbetrieb der vom Staate erhaltenen katholisch-theologischen Fakultäten wird grundsätzlich nach Maßgabe der Apostolischen Konstitution »Deus scientiarum Dominus« vom 14. Mai 1931⁶⁷ und der jeweiligen kirchlichen Vorschriften geregelt werden. Jene Durchführungsmaßnahmen, die sich hiebei im Hinblick auf den besonderen Charakter dieser Fakultäten bzw. ihre Stellung im Universitätsverbande als notwendig erweisen, werden jeweils im Einvernehmen mit der zuständigen kirchlichen Behörde getroffen (čl. 5, § 1 odst. 3). Innsbruška teološka fakulteta ohrani svoje posebnosti zlasti glede proforskega zbora (čl. 5, § 1, odst. 4). Slične določbe glede teoloških fakultet in semenišč so v čl. 19 in 20 nemškega konkordata⁶⁸.

Profesorji in docenti na teol. fakultetah bodo imenovani s pristankom cerkvene oblasti (čl. 5, § 3). Profesor, o katerem bo izjavila cerkvena oblast, da ni več sposoben za stolicu, bo odstranjen. Tak odstavljeni profesor bo dobil kako drugo državno službo ali pa bo upokojen po številu službenih let »jedensfalls aber des Mindestruhegenusses, sofern er nach Maßgabe der sonstigen staatlichen Vorschriften nicht überhaupt den Anspruch auf Ruhegenuss verwirkt hat«⁶⁹ (dost. k čl. 5, § 4). Isto velja o veroučiteljih na državnih zavodih.

Doktorati iz teologije, ki jih podeljujejo rimske papeške univerze, so v Avstriji priznani v cerkvenem in državnem območju⁷⁰; doktorati iz posameznih delov teološke znanosti veljajo »insoweit, als es sich nicht um die Ausübung eines weltlichen Berufes handelt« (čl. 5, § 2 in dostavek).

⁶⁷ Cfr. B. V. 1932, 169—179.

⁶⁸ Iz povedanega sledi, da Cerkev energično zahteva ureditev teoloških fakultet v smislu gornje konstitucije.

⁶⁹ V določbi moremo zreti zgodovinske reminiscence v znanih aferah z odstavljenimi profesorji.

⁷⁰ Cfr. čl. 40, odst. 1 ital. konkordata.

4. Šolstvo. Že za nemški konkordat so bile posebno značilne določbe o šolstvu⁷¹, ki odgovarjajo čl. 3—9 bavarskega konkordata, o katerem je znano, da je bil v tej zadevi Cerkvi zelo pravičen, med tem ko v pruskem konkordatu kljub obljubam z državne strani in protestu nuncija Pacellija ni bilo določb o šolstvu. Nemški konkordat, kakor dokazuje Schröter v članku *Das katholische Schulideal und die Bestimmungen des Reichskonkordats*⁷², se dobro ujema z določbami cerkvenega zakonika v kan. 1372 do 1384, ki govore o šolstvu. Nemški konkordat je znova dokazal, da zahteve cerkvene šolske politike tudi v moderni dobi niso iluzorne. Še vse bolj pa velja povedano o avstrijskem konkordatu, zakaj pomniti je treba, da pomenijo določbe o šolstvu v nemškem konkordatu za Cerkev le ohranitev status quo, med tem ko so vzporedne določbe v avstrijskem konkordatu pozitivna pridobitev za Cerkev⁷³. Zadevne določbe, ki jih podaja obširni čl. 6 avstrijskega konkordata in trije dostavki k temu členu, se tičejo verskega pouka in verskih vaj, dalje verske usmeritve šolstva in končno privatnih šol; določbe so v kratkem naslednje:

Cerkev ima pravico podajati, voditi in nadzirati verski pouk in določati verske vaje za katoliške učence osnovnih in srednjih šol; k srednjim šolam spadajo tudi industrijske, umetnostne, poljedelske, trgovske, gozdarske in podobne šole. Veroučne programe določa in veroučne knjige potrjuje cerkvena oblast. Verouk uče duhovniki, v potrebi laični učitelji in drugi laiki; vse te osebe morajo imeti kano-nično misijo. Verski pouk in verske vaje so obvezne in sicer v dose-danjem obsegu. Glede stroškov za ta pouk ostane dosedanja ureditev. Na željo škofov se more obseg verouka zvečati; škofje bodo za ta namen stopili v stik z državno oblastjo. V tako zvečanem obsegu je verouk tudi obvezen; stroške zanj pa nosi Cerkev; če se gospodarske razmere izboljšajo, je možna sprememba.

Škofje imajo pravico, da se obrnejo na državno oblast glede nedostatkov v versko moralnem življenju katoliških učencev ali če bi šola kvarno na učence vplivala, zlasti če bi se žalilo pri pouku njih versko prepričanje ali bi bila žaljena verska čuvstva; državna oblastva bodo nedostatke odpravila. Cerkvi ostanejo v osnovnih in srednjih šolah vse dosedanje pravice, ki so v skladu z državnimi zakoni. Če se organizacija šolskih oblasti v državi ali v katerem njenem delu spremeni, se bo poskrbelo, da bo mogla Cerkev svoje interese uveljavljati kot dosedaj.

Cerkev, redovi in kongregacije imajo ob pogoju, da izpolnijo splošne šolske zakone, pravico ustanoviti osnovne in srednje šole in jih voditi; te šole imajo, dokler izpolnjujejo omenjeni pogoj, pravico javnih učnih zavodov. Takim šolam je priznana pravica do državne podpore, ako je njih frekvenca tolikšna, da so radi tega zmanjšani državni stroški za analogne šole. Zadevni § 4 v čl. 6 se glasi: »Wo solche Schulen eine verhältnismäßig beträchtliche Frequenz aufweisen

⁷¹ Odar, Cerkev kot družba, Čas 1933/34, 140—141.

⁷² Stimmen der Zeit 1933, 145—154.

⁷³ Od drugih konkordatov primer. čl. 35 in 36 v italijanskem; čl. 13 v poljskem in čl. 13 v litvanskem konkordatu.

und infolge dessen den Bestand, die Erweiterung oder Errichtung öffentlicher Schulen gleicher Art in einer Weise beeinflussen, daß der betreffende Schulerhalter eine finanzielle Entlastung erfährt, haben sie aus dem hiedurch ersparten öffentlichen Aufwand nach Maßgabe der Besserung der wirtschaftlichen Verhältnisse angemessene Zuschüsse zu erhalten.«

V načelnem oziru je zelo zanimiv zadnji odstavek cit. čl. 6, ki se glasi: »Te določbe⁷⁴ naj bi podprle katoliško šolstvo v Avstriji in ustvarile tako predpogoje za razvoj javne katoliško konfesionalne šole«⁷⁵. Konfesionalne šole v Burgenlandu so izrečno priznane kot javne šole (dost. k čl. 6, § 2).

V ureditvi šolskega vprašanja kakor tudi zakonskega se v jasni luči pokaže katoliški značaj avstrijskega konkordata; še pred kratkim se je zdela taka ureditev skoro nemogoča.

5. **Zakon.** Vprašanje o zakonu je v modernem času tudi pod vidikom, ali spada v cerkveno ali državno kompetenco, zopet na dnevnm red. V razpravi o značaju zakona v italijanskem konkordatu⁷⁶ sem omenil, da sta se do l. 1932. dva konkordata bavila s tem vprašanjem, namreč litvanski in italijanski. Sedaj morem dostaviti, da imata določbe o zakonu tudi nemški konkordat iz l. 1933 in avstrijski. V Nemčiji je uzakonjen obvezni civilni zakon. Civilna poroka se mora izvršiti pred eventualno cerkveno. Čl. 26 nemškega konkordata pa določa, da se more izvršiti v nujnih primerih cerkvena poroka brez civilne. Uvaja pa se člen s klavzulo, da s to določbo zakonsko vprašanje ni definitivno rešeno. Nemški konkordat se torej le nekoliko dotika zakona, vse drugače pa avstrijski konkordat. Sledi namreč v zadevnem čl. 7 italijanskemu konkordatu, ki je v čl. 34 rešil to vprašanje na način, ki se zdi v naših časih najboljši⁷⁷. Ker sem že v zgoraj citirani razpravi pisal o načelnem stališču Cerkve do zakona kakor tudi o duhu dosedanjega avstrijskega oziroma slovensko-dalmatinskega zakonskega prava zlasti pa o rešitvi tega vprašanja v italijanskem konkordatu, zato tega ne bom ponavljal.

Določbe nav. čl. 7 avstrijskega konkordata in pripadajočega določba so v kratkem naslednje: Avstrijska republika (podobno kot italijanska država) prizna civilne učinke zakonom, sklenjenim po kanonskem pravu. Prav tako prizna, da spadajo ničnostne zakonske pravde kakor tudi zadeve glede dispenc super matrimonio rato et non consummato in glede pavlinskega privilegija v pristojnost cerkvenih oblastev. Glede ničnostnih zakonskih pravn je določeno po tem konkordatu naslednje postopanje: definitivno sodbo prejme vrhovno cerkveno sodišče, apostolska signatura, ki jo preizkusi glede na sodne presupozite (kompetenco, tožbeno legitimacijo) in jo potem

⁷⁴ Namreč o privatnih šolah in o njihovi podpori.

⁷⁵ Če primerjamo s temi določbami zgoraj navedene določbe v starem avstrijskem konkordatu in načelni zakon z dne 25. maja 1868, d. z. št. 48, se pokaže velika razlika v državni šolski politiki; po dobrih šestdesetih letih se Avstrija počasi vrača h katoliškemu konfesionalnemu šolstvu.

⁷⁶ BV 1932, 50—67.

⁷⁷ O. c. 66, 67.

pošlje vrhovnemu avstrijskemu sodišču. Sodba dobi učinke za civilno področje takrat, ko vrhovno državno sodišče v tajni seji izreče, naj se sodba izvrši.

Ločitvene pravde spadajo po konkordatu pred državna oblastva.

Zakoni se oklicujejo po določenih kanonskega prava; avstrijska država pa si je pridržala pravico urediti tudi civilne oklice. Državna in cerkvena sodišča so si dolžna izkazovati pomoč v mejah svoje pristojnosti.

Kakor je čl. 10 starega avstrijskega konkordata iz l. 1855, ki je govoril o zakonu, sledila znana *instructio pro judiciis ecclesiasticis quoad causas matrimoniales*, tako predvideva tudi dostavek k čl. 7 novega konkordata sub n. 3, da bo sv. stolica izdala posebno instrukcijo, ki bo za vse avstrijske škofije obvezna⁷⁸.

Dvotirni sistem zakonskega prava v Avstriji je s tem za katoličane oziroma točneje za katoliške župnike prenehal.

6. **Praznični dnevi.** Po čl. 9 se z državne strani priznajo vse nedelje in zapovedani prazniki, razen praznika sv. Jožefa, kot praznični dnevi. Državne določbe, ki določajo tudi druge dneve počitka (*Ruhetage, giorni di riposo*), niso s tem prizadete (dost. k čl. 9)⁷⁹.

7. **Redovništvo.** Za avstrijske razmere pomeni čl. 10 s pripadajočim dostavkom precejšnjo osvoboditev. Jožefinska cerkvenost zlasti pa skrb liberalne miselnosti za »svobodo« vsakega državljana in bojazen pred razširjanjem redovništva, so namreč uvedle v Avstriji glede redovništva več omejitev⁸⁰, ki so sedaj radikalno odpravljene.

Redovniška združenja se morejo v Avstriji naseljevati brez kakršnekoli omejitve z državne strani glede na število članov ali glede kvalitet članov. Redovniška združenja dobe pravno osebnost v bodoče takrat, ko pri zveznem kulturnem ministru predlože potrdilo pristojnega škofa o ustanovitvi. Redovniki morejo študirati na svojih bogoslovnih učiliščih ali na papeških zavodih.

Avstrijsko državljanstvo se zahteva pri dosmrtnih predstojnikih v hišah, kjer je ukazana *stabilitas loci*, in pri provincialnih predstojnikih, ki rezidirajo v Avstriji. Provincialni predstojniki zunaj države, morejo vizitirati hiše v Avstriji, čeprav so inozemci⁸¹.

Zanimiv je dostavek k § 3 čl. 10 avstr. konkordata, ki nam odkriva tudi dušnopastirsko organizacijo v Avstriji; glasi se: *Die Bundesregierung nimmt die vom Heiligen Stuhle angeregte Frage einer Neuregelung der Pfarren, die im Gebiet der Republik Österreich geist-*

⁷⁸ Tudi za italijanske škofije je izdala sv. stolica kot nekako izvršilno naredbo k čl. 34 ital. konkordata posebno instrukcijo z dne 1. julija 1929, priobčeno v AAS št. 8 z dne 8. julija 1929.

⁷⁹ Cfr. čl. 11 ital. konkordata.

⁸⁰ Cfr. § 31 zak. z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50; ministrski odlok z dne 13. junija 1858 (*Burckhard, o. c. 176*) in razni drugi ministrski odloki in dvorni dekreti (cfr. *Haring, Grundzüge des katholischen Kirchenrechtes*², Graz 1916, 767).

⁸¹ Cfr. čl. 15 nemškega konkordata, ki določa glede redovništva: a) organizacija in delovanje je svobodno; b) predstojniki morajo biti nemški državljan; c) po možnosti redovniške hiše v Nemčiji ne bodo spadale pod province zunaj države; č) zunanji provincialni in generalni predstojniki imajo pravico vizitirati, četudi niso nemški državljan.

lichen Orden und Kongregationen inkorporiert oder von solchen verwaltet sind, zur Kenntnis und wird, namentlich soweit es sich um einen Austausch einiger Regularpfarren gegen Säkularpfarren handelt, an einer solchen Aktion der zuständigen kirchlichen Behörden im Rahmen der finanziellen Möglichkeiten des Bundes mitwirken.

8. Imovinske zadeve. Samo po sebi je umevno, da je jožefinsko pobarvana avstrijska zakonodaja v imovinskopravnih zadevah zelo omejevala svobodo Cerkve. V zak. z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50 so vsebovali določbe o cerkvenem imovinskem pravu §§ 38 do 59. Novi avstrijski konkordat prinaša v tej materiji za Cerkev marsikatero olajšavo, dalje pa zagotavlja Cerkvi finančno podporo. Ker zavise imovinske zadeve Cerkve v veliki meri od historičnih in krajevnih prilik⁸², je razumljivo, da tudi konkordati rešujejo cerkveno imovinsko vprašanje zelo različno⁸³.

Zadavne določbe v čl. 13 do 15 avstrijskega konkordata s pripadajočimi dostavki so v kratkem naslednje: Cerkev je upravičena pridobivati in posedovati premično in nepremično imovino kakor drugi. Njena imovina je nedotakljiva kot kakšna druga in prav tako zaščitena. Imovino cerkvenih pravnih subjektov upravljajo in predstavljajo pristojni organi. Redovniško imovino zastopajo lokalni predstojniki, oziroma višji predstojniki, če gre za pravne posle višjih združb. Dosedaj so veljale v tem pogledu svojevrstne določbe, ki se niso menile za redovniško eksempcijo izpod škofove oblasti. Uprava cerkvene imovine se vrši pod nadzorstvom pristojnih cerkvenih oblasti. Brez njihovega pristanka se taka imovina ne more obremeniti ali odsvojiti. Dostavek k čl. 13, § 2 še določa: »Der Heilige Stuhl wird die Diözesanordinarien anweisen, bei intabulationspflichtigen Rechtsgeschäften auf der Urkunde nach vorheriger Überprüfung eine Klausel beizusetzen, daß gegen die bürgerlich einzutragende Berechtigung oder Verpflichtung kirchlicherseits kein Anstand obwaltet und daß die Vertreter der kirchlichen Rechtssubjekte, welche das Rechtsgeschäft abgeschlossen haben, hiezu berufen waren.« Za odsvojitev ali obremenitev osnovne imovine je potrebno v primeru, da bi imela za posledico obremenitev javnega fonda, še dovoljenje državnega oblastva; škof mora biti predhodno zaslišan. Cerkvene ustanove urejajo in upravljajo cerkveni organi. Cerkvem pravnim subjektom se ne morejo naložiti davki in dajatve, ki bi se terjale le od njih⁸⁴.

Glede finančnih sredstev, ki jih nudi ali zagotavlja država Cerkvi, vsebuje devet paragrafov v čl. 15 in eden pripadajoč dostavek precej podrobne določbe. Republika bo izpolnjevala vse finančne obveznosti napram Cerkvi, ki so osnovane na zakonu, pogodbah in partikularnih pravnih naslovih. Garantira duhovniške plače in penzije v dosedanji višini, dokler ne bo nove sporazumne ureditve. Cerkvem dostojanstvenikom, ki nimajo od drugod zadostnih dohodkov, bo dajala država

⁸² Cfr. O d a r, Vprašanje o cerkvenih davkih, B. V. 1933, 61.

⁸³ Cfr. le čl. 18 nemškega konkordata in čl. 24 poljskega konkordata.

⁸⁴ Skoro vsak stavek v navedenem odstavku pomeni novo osvobojenje Cerkve; podrobneje se ne morem spuščati v vprašanje, ker bi bilo treba očrtati vse cerkveno imovinsko pravo v avstrijskih pokrajinah.

po dogovoru s sv. stolico gmotne prispevke. Dajala bo po možnosti vsaj v dosedanji izmeri podpore za vzdrževanje katedral, ki nimajo od drugod dohodkov; v mejah budžetne možnosti bo dajala prispevke za vzdrževanje škofijskih pisarn. Podpirala bo semenišča kot dosedaj. Cerkevni oficiji, pri katerih se računi na kongruino dopolnilo, se morejo ustanoviti le s pristankom državne oblasti; ostale ustanavlja cerkvena oblast sama. Državne stavbe in zemljišče, ki aktualno služijo cerkvenim namenom, ostanejo za te namene.

Že iz nakazanega kratkega poročila se razvidi, da je država rešila vprašanje o finančni podpori Cerkvi blagohotno. Dosedanje podpore vse ostanejo.

Omenim naj v tej zvezi še, da rešujejo spore o bremenih patronov državna oblastva; sporna vprašanja o obstoju patronata ali o tem, čigav je, pa rešujejo cerkvena oblastva; če pa se v sporu o patronatnih bremenih osporava patronat sam, more državno oblastvo tudi o tem odločiti, ako še ni definitivne cerkvene odločbe in je nevarnost radi dosedanje mirne posesti. Obe označeni pravici državne oblasti se omenjata kot koncesiji s cerkvene strani (der Heilige Stuhl stimmt zu) (dost. k čl. 12).

9. Verski zaklad. Kakor je znano, je verski zaklad ustanova iz jožefinske dobe. Čl. 31 avstrijskega konkordata iz l. 1855 je imel o njem naslednjo znano določbo: Bona, quae fundos, uti appellant, Religionis et studiorum constituunt, ex eorum origine ad Ecclesiae proprietatem spectant et nomine Ecclesiae administrantur. — Reditus fundi Religionis, donec collatis inter Apostolicam Sedem et gubernium Imperiale consiliis fundus ipse dividatur in stabiles et ecclesiasticas dotationes, erunt erogandi in divinum cultum, in Ecclesiarum aedificia et in Seminaria et in ea omnia, quae ecclesiasticum respiciunt ministerium. Jasno se razvidi, da smatra konkordat versko zakladno imovino za cerkveno imovino. Po naziranju Jožefa II, h kateremu se je zopet vrnil zak. z dne 7. maja 1874, pa naj bi bil verski zaklad del državne imovine, namenjen za vzdrževanje kulta⁸⁵. Od povojnih konkordatov izrečno omenjajo verski zaklad trije: rumunski, italijanski in avstrijski. Po § 4 čl. 13 rumunskega konkordata je verski zaklad samostojna pravna osebnost, upravlja ga svet škofov. Italijanski konkordat določa glede verskega zaklada v čl. 29, e) samo to, da se upravlja po mešani komisiji, v katero pošlje Cerkev polovico članov.

Novi avstrijski konkordat pa ima v verskem zakladu naslednjo določbo: Den Religionsfonds kommt kirchlicher Charakter zu; sie sind juristische Personen und werden bis auf weiteres wie bisher im Namen der Kirche vom Bund verwaltet. Im Verhältnis zwischen Religionsfonds und Bundesschatz, namentlich auch hinsichtlich der finanziellen Ergänzungspflicht des Letzteren, tritt keine Änderung ein (čl. 15, § 9). Ako imamo pred očmi dejstvo, da je avstrijski pokonkordatni kakor tudi jožefinski zakonodaji najboljše odgovarjalo mnenje, da so verski zakladi javni v bistvu državni fondi in da je v tem smislu avstrijsko državno sodišče zanikalo pravno osebnost verskih za-

⁸⁵ Cfr. BV 1933, 85—87.

kladov⁸⁶, je rešitev starega prepornega vprašanja o pravnem značaju verskega zaklada, kakor jo prinaša nav. člen novega avstrijskega konkordata, tem bolj zanimiva. Verski zakladi so torej v Avstriji pravne osebe; opravlja jih do nadaljnjega država v imenu Cerkve; da pa bi bil vsak dvom izključen, se še dostavlja, da imajo cerkven značaj.

10. Dušno pastirstvo po državnih zavodih. Taki zavodi so državne bolnišnice, jetnišnice in podobni. O dušnem pastirstvu v takih zavodih določa čl. 16: Krajevni župnik ali pooblaščen duhovnik ima svoboden dostop vanje, da svobodno vrši svoj duhovni posel. Če ima tak zavod lastnega dušnega pastirja, bo ta vedno imenovan v soglasju s pristojnim škofom.

Avstrijski katoličani morejo imeti utemeljeno upanje, da bo novi avstrijski konkordat, ki sta ga kontrahenta sklenila »zum Besten des kirchlichen und religiösen Lebens«, kot pravi uvodno besedilo, veliko pripomogel k obnovitvi katoliškega življa v Avstriji, ako znamenja ne varajo. Konkordat je Cerkev osvobodil⁸⁷ in rešil glavni moderni pereči vprašanja, namreč vprašanje o zakonu in vzgoji na način, ki je Cerkvi pravičen⁸⁸.

V zanimivi, že zgoraj omenjeni knjigi »Grundlegende Fragen des Kirchenrechts«, ki naj bi po avtorjevi zamisli⁸⁹ »kot filozofska, juri-

⁸⁶ Cfr. BV 1933, 86.

⁸⁷ Konkordat ne zahteva, da bi morali škofje ob nastopu službe podati prisego v roke državnemu poglavarju, kot to zahtevajo čl. 16 nemškega, čl. 20 italijanskega, čl. 12 poljskega in čl. 12 litvanskega konkordata, ki predpisujejo tudi besedila prisega.

Avstrijski konkordat ničesar ne določa o političnem delovanju duhovščine; pač pa imata tako določbo nemški konkordat v čl. 32 in v dveh dostavkih k nav. členu, ter italijanski konkordat v čl. 43, odst. 2.

⁸⁸ Pogrešamo pa kot Slovenci v avstrijskem konkordatu določb o narodnih manjšinah. Povojni konkordati se namreč bavijo tudi s tem. Tako določa čl. 21 litvanskega konkordata: Les Ordinaires veilleront à ce que tous les fidèles aient l'assistance religieuse dans leur langue maternelle, selon le règles de l'Eglise. Čl. 23 poljskega konkordata ima naslednjo določbo: Aucun changement à la langue employée dans les diocèses de Rite latin pour les sermons, les prières supplémentaires et les cours, autres que ceux de sciences sacrées dans les Séminaires, ne sera fait que sur une autorisation spéciale donnée par la Conférence des Evêques de Rite latin. Z določbo pa manjšine niso bile zadovoljne (cfr. Giannini, o. c. 127—128). V rumunskem konkordatu določa čl. 22, § 1, da se bo verski pouk v šolah vršil v materinem jeziku (»cette instruction religieuse leur sera donnée dans leur langue maternelle«). V italijanskem konkordatu obsega zadevno določbo čl. 22: Non possono essere investiti di benefici esistenti in Italia ecclesiastici che non siano cittadini italiani. I titolari delle diocesi e delle parrocchie devono inoltre parlare la lingua italiana. Occorrendo, dovranno essere loro assegnati coadiutori che, oltre l'italiano, intendano e parlino anche la lingua localmente in uso, allo scopo di prestare l'assistenza religiosa nella lingua dei fedeli secondo le regole della Chiesa. Izrečno pa razpravlja o narodnih manjšinah čl. 29 nemškega konkordata. Določa namreč, da bodo nenemške narodne manjšine uživale glede verskega pouka, službe božje in društvenega življenja iste ugodnosti, kot nemške manjšine v njihovi domači državi. Dostavek k čl. 29 v končnem protokolu pa obljublja, da se bo sv. stolica v bodočih konkordatnih pogajanjih držala glede nemških manjšin istega načela, ki ga je sprejela Nemčija.

⁸⁹ O. c. 158.

dična in historična propedeutika uvajala v študij cerkvenega prava, poleg tega pa naj bi »v znamenju lateranskih pogodb⁹⁰ opozarjala na socialno pomembnost priznanja cerkvenih zakonov s strani držav«, piše avtor Konstantin Hohenlohe, da more edino to priznanje rešiti Evropo propada, v katerega jo tirata pravni pozitivizem in pravni relativizem⁹¹. Den kirchlichen Gesetzen, — pravi dalje⁹², ko dokazuje svojo tezo — Anerkennung leihen, bedeutet Schule, Ehe, Familie, Armen- und Krankenfürsorge auf Grund der christlichen Wahrheiten aufbauen. Es bedeutet aber auch, dem Gesetzgeber einen Maßstab leihen über den wesentlichen Unterschied von Gut und Böse, von sittlich und unsittlich, über die Grundlagen von Jugenderziehung und die Grundlagen des Strafrechts, das ja die öffentliche Moral darstellt. Ja, was noch mehr ist, selbst die Grenzen der Staatsgewalt sind den kirchlichen Gesetzen zu entnehmen, welche uns lehren, wo göttliches Recht beginnt, das durch ein weltliches Gesetz nicht abgetan werden kann, wie sich die deutschen Rechtsquellen des Mittelalters ausdrückten. Die Scheidung des geistigen Reiches vom irdischen, das ist ja die Großtat des Christentums, welches die ewigen Wahrheiten von allen Utilitäts- und Machtfragen unabhängig macht, Recht an Stelle von Gewalt setzt.« Lateranski pogodbi pomenita že velik korak naprej v tem priznanju. Še bolj pomemben pa je v tem pogledu novi avstrijski konkordat. V šoli, v zakonu in družini je priznal cerkveno oblast. V imovinskopravnih vprašanjih je Cerkev osvobodil, da bo mogla svobodno vršiti karitativno delo, česar v Avstriji od Jožefa II. dalje ni mogla. S čl. 22 je končno priznal kanonske določbe za vse zadeve, ki se tičejo »cerkvenih oseb ali stvari«. Iskreno sodelovanje Cerkve in države je za prospeh tako prve kot druge v Evropi nujna zahteva. »Nur Staat und Kirche, auf dogmatischer Grundlage vereint, vermögen der Welt den sozialen Frieden und den Völkerfrieden zu schenken.«⁹³ Iz novega avstrijskega konkordata proseva načelo resnega sodelovanja obeh družb, zato je ta konkordat za katoličane in svet v resnici velik dogodek.

PRAKTIČNI DEL.

VERSKO-POLITIČNA ZAKONODAJA V KRALJEVINI JUGOSLAVIJI

(Nadaljevanje.)

4. Ustava srbske pravoslavne cerkve.

19. Ze zgodaj je bilo omenjeno, da predvidevajo verski zakoni posebne verske ustave. Tako omenja tudi zakon o srbski pravoslavni cerkvi z dne 16. novembra 1929 v čl. 5, 24 in 26 »cerkveno ustavo o celokupni ureditvi srbske pravoslavne cerkve in vseh

⁹⁰ Namreč lateranski pakt in italijanski konkordat iz l. 1929.

⁹¹ O. c. 160-1.

⁹² O. c. 163.

⁹³ O. c. 169.

cerkvenih samoupravnih oblastev«. Čl. 24 nav. zak. določa, da sklene ustavo sveti arhijerejski zbor (zbor škofov srbske prav. cerkve) in jo predloži ministru pravde, ta pa jo predloži, potem ko si jo je osvojil, kralju v zakonitev. Ustavo je kralj uzakonil 16. novembra 1931, št. 134.880, »na dan velikega mučenca Đorda (jesenskega)«. Objavljena je bila ustava v Služb. Nov. z dne 24. novembra 1931, št. 275/LXXVI/603 in je s tem stopila v veljavo in dobila obvezno moč. Slovensko besedilo je prinesel Službeni list z dne 20. januarja 1932, kos 5, na str. 121 do 146.

Čl. 265 ustave srb. prav. cerkve¹ določa, da se mora izvesti organizacija oblastev in organov, kakor jo predvideva ta ustava, v roku dveh let od dneva, ko je stopila ustava v veljavo; in sicer izvede organizacijo po določbi čl. 267 iste ustave sveti arhijerejski sinod²; le arhijerejska namestništva, cerkvene občine in parohije organizira, kot določa isti člen, v vsaki eparhiji njen arhijerej z eparhijskim cerkvenim sodiščem³ v roku, ki mu ga določi arhijerejski sinod; predložiti pa mora slednjemu zadevne odločbe v odobritev. V smislu nav. čl. 267 ust. srb. pr. c. je izdal arhijerejski sinod obširno izvršilno naredbo k ustavi dne 29. decembra 1931, sin. br. 4507, priobčeno v Glasniku, službenem listu srbske pravoslavne patrijarhije z dne 28. februarja 1932 na str. 49 do 63. Zakon in ustavo srbske pravoslavne cerkve z omenjeno izvršilno naredbo in s kratkim komentarjem sta izdala v Zbirki crkvenih zakonov njena urednika dr. Vojislav Janić in Milenko M. Janošević (Beograd 1932); za uvod je dodana priložnostna poslanica arhijerejskega sinoda.

20. Ustava šteje 280 členov in razpada v 6 delov, nekateri od teh so dalje razdeljeni na oddelke in pododdelke. Omenjena izvršilna naredba ima 72 paragrafov, ki so razdeljeni prav tako kot ustava na 6 delov in vsebujejo deloma pojasnila k nekaterim ustavnim členom, deloma pa izvršilne naredbe k njim.

Prvi del ustave ima naslov temeljne določbe in šteje čl. 1—45.

Drugi del se glasi ustroj oblasti, teles in organov srbske pravoslavne cerkve s čl. 46—207; razpade pa na 14 oddelkov z naslovi: patrijarh (čl. 46—49), sveti arhijerejski zbor in sveti arhijerejski sinod (čl. 50—61), veliko cerkveno sodišče (čl. 65 do 75), patrijarhijski svet (čl. 76—85), patrijarhijski upravni odbor (čl. 86—94), eparhijski arhijerej (čl. 95—108), eparhijsko cerkveno sodišče (čl. 109—130), eparhijski svet (čl. 131—136), eparhijski upravni odbor (čl. 137—150), arhijerejski namestnik (čl. 151—155), paroh (čl. 156—171), cerkveno-občinski zbor (čl. 172), cerkveno-občinski svet in upravni odbor (čl. 173—200), predstojnik in samostansko bratstvo (čl. 201—207). Omeniti moram, da uporabljam oblike in pravopis, kakor je uporabljen v Službenem listu; na žalost pa si

¹ Ustavo citiram ust. srb. pr. c.

² Arhijerejski sinod sestavljajo patrijarh in štirje eparhijski arhijereji (rezidencialni škofje).

³ Arhijerejska namestništva odgovarjajo našim dekanatom; eparhijsko cerkveno sodišče pa naši škofijski kuriji.

Službeni list v tem ni dosleden, včasih n. pr. piše arhirerejski, včasih pa arhijerejski. Čeprav Službeni list ni noben obnarodovalni organ, se držim v njem poslovenjenih izrazov, da ne nastane zmeda.

Naslov tretjega dela je cerkvena kazniva dejanja in kazni (čl. 208—220), četrtega cerkvena prosveta (čl. 221 do 229), petega cerkvena imovina (čl. 230—264) in končno pri naša šesti del prehodne odredbe in končne določbe (čl. 265—280).

O nazivu ustava se izraža zgoraj omenjeni komentar k čl. 1 ust. srb. pr. c.: »Naziv Ustav nije zgodno upotrebljen za ovaj zakon. Pre bi se Zakon o Srpskoj pravoslavnoj crkvi mogao nazvati Ustavom. Ustav znači osnovni zakon, iz koga proističu svi ostali zakoni.« Razmerje med verskimi zakoni, ki sem jih zgoraj opisal, in med verskimi ustavami, ki jih prvi predvidevajo, v resnici ni preveč jasno, zlasti še, ker imajo obojni obliko zakona. Toda če imenujemo (državno) ustavo, kot pravi Pitamic v Državi (str. 176), »najvišja izmed organizatornih državnih pravil, ki določajo najvišje organe v državi, njih delovanje in medsebojno razmerje, s tem pa obliko države«, pripade po analogiji tudi »verskim ustavam« dosti dobro naziv ustave, ker vsebujejo tudi one najvišja organizatorna pravila in najvišje organe ter njih delovanje in razmerje. Prof. dr. Lapažne se izraža o naših verskih ustavah v razpravi »Razvoj in sedanje stanje našega državlanskega prava« (Ljubljana 1934) takole: »Najrazširjenejši teh konfesij (cerkev) so dobile s posebnimi zakoni svoje statute: Srbska pravoslavna cerkev z zak. z dne 16. XI, 1931... (na osnovi čl. 24 zak. z dne 8. XI, 1929 i. t. d.)« (str. 11). Prvi izmed navedenih zakonov je ustava srbske prav. cerkve in drugi je zakon o srbski pravoslavni cerkvi.

V formalnem pogledu je ustava srbske pravoslavne cerkve po zapadni terminologiji cerkveno-političen zakon, torej zakon, ki ga je izdala država v cerkvenih zadevah. Pravim po zapadni terminologiji, ker na zapadu, ki je stal pod vplivom srednjeveške, na svojski način organizirane in manifestirane cerkve, dobro razlikujemo med cerkvijo in državo, bodisi da motrimo cerkev kot popolno družbo ali ne, ali smo za sodelovanje obeh družb ali ne. Le v tej miselnosti je n. pr. možna zahteva po ločitvi cerkve od države. Na vzhodu pa so že iz bizantinskih časov pojmovali razmerje med cerkvijo in državo drugače. Poudarjali so tako tesno sodelovanje med obema družbama, ki sliči že stapljanju; ena nekako prehaja v drugo. Le cerkveni nauk in uprava bogoslužja in zakramentov v najožjem pomenu besede je zgolj cerkvena zadeva, vse ostalo, nad čimer si lasti n. pr. katoliška cerkev izključujočo pravico, spada na vzhodu pod pojem zunanja cerkvena zadeva in zato v pristojnost sodooločujoče države. Zato je umevno, da na vzhodu ni bilo toliko kompetenčnih sporov med cerkvijo in državo, kot na zapadu, kar štejejo pravoslavni kanonisti za veliko prednost vzhodne cerkve. Prav tako pa je lahko razumeti, da je ta vzhodna miselnost čisto drugače formirala cerkveno zakonodajo in upravo, kot smo navajeni videti v katoliški cerkvi. V učinkih je podobna omenjeni vzhodni miselnosti

protestantska zamisel o državni cerkvi, kot je n. pr. izražena tudi v ustavi nemške evangelijsko-krščanske cerkve v krajevini Jugoslaviji z dne 19. septembra 1930 in v ustavi reformirane krščanske cerkve kraljevine Jugoslavije z dne 11. maja 1933, ki ju bom v naslednjem poglavju na kratko orisal, in znana državna cerkovnost cesarja Jožefa II.

V Srbiji in Črni gori je bila pravoslavna vera državna vera, zato je bila tesna zveza med cerkvijo in državo še lažje izvedljiva. Pokazala se je omenjena vzhodna miselnost o tesnem sodelovanju med državo in državno cerkvijo zlasti v srbskem državnem zakonu o cerkvenih oblasteh vzhodno-pravoslavne cerkve z dne 27. aprila 1890, ki točno karakterizira, kakor bom še omenil, organizacijo pravoslavne cerkve v predvojni Srbiji. Ta zakon je v veliki meri vplival na novo ustavo srbske pravoslavne cerkve.

Naša kraljevina je z vidovdansko ustavo, kakor je bilo že zgoraj omenjeno, sprejela sistem paritetne države. S tem je pravoslavna cerkev izgubila položaj državne cerkve. Na organizacijo srbske pravoslavne cerkve pa ta sprememba nikakor ni v toliki meri vplivala, kot bi z zapadnega stališča motreč pričakovali. Stoletna miselnost se ne da čez noč predruščiti. Nova ustava srbske pravoslavne cerkve nam razodeva še vedno tako tesno zvezo med cerkvijo in državo oziroma tako velik vpliv in poseganje države v cerkev, kot si ga na zapadu v moderni dobi skoro predstavljati ne moremo. Univerzalna cerkev stoji pač v drugačnem razmerju napram državi kot pa nacionalna in državna cerkev v pomenu omejena na narod in državo. Ako hočemo razumeti ustavo srbske pravoslavne cerkve, moramo imeti povedano pred očmi; spominja pa nas omenjena ustava zopet na dejstvo, da so sistemi o načelni ureditvi razmerja med cerkvijo in državo zelo relativni, ter da je sistem moderne paritetne države le tedaj kolikor toliko uporabljiv, če se postavi na načelo: vsaki religiji svoje, popolnoma zgrehen pa, če se izrazi v unifikacijski obliki: vsem religijam enako.

Če z očrtano ustavo srbske pravoslavne cerkve v vsebinskem pogledu vzporedimo *codex iuris canonici*, se takoj pokaže velika razlika. V našem kodeksu ni razlikovanja med ustavnimi določbami in raznimi zakoni oziroma zakoniki, temveč je v njem podano celokupno obče (postavljeno) pravo zapadne katoliške cerkve, razume se da v letu 1917. Ustava srbske pravoslavne cerkve pa nima namena, kot že ime pove, podati vsega prava, temveč le bolj določbe o organizaciji cerkve, o zunanjih cerkvenih zadevah v pravoslavnem pomenu besede. Kakor je razvidno iz zgoraj podanega pregleda, je najboljše drugi del ustave, ki se bavi z ustrojem oblasti, teles in organov srbske pravoslavne cerkve. In sicer podaja ustava za nekatere organe zelo podrobne predpise; pri drugih pa samo okvirne, ali pa se dotakne le nekaterih strani. Značilen je v tem pogledu n. pr. prvi stavek čl. 49, ki se glasi: »patrijarh ima kot vrhovni poglavar srbske pravoslavne cerkve razen pravic, ki mu jih dajejo kanoni in cerkveni predpisi, še te-le...« ki se nato naštevajo v 13 točkah. Podobno je formuliran prvi stavek čl. 102, namreč: »razen pravic in

dolžnosti, ki jih ima po cerkvenih in kanonskih predpisih, eparhijski arhijerej v svoji pristojnosti...» Videti je, kako se v navedenih členih navajajo pravice oziroma dolžnosti obeh hierarhov, v kolikor gre za zunanje organizatorične cerkvene zadeve. Pravice in dolžnosti svetega arhijerejskega zbora⁴ in sinoda⁵ pa so nasprotno skoro taksativno naštetje. Prav tako se v cerkveni ustavi taksativno naštevajo cerkvena kazniva dejanja in cerkvene kazni⁶; začrtana je tudi v tem oziru kompetenca med cerkveno in državno kompetenco⁷. Iz povedanega je tudi razumljivo, zakaj manjkajo v ustavi določbe o zakramentalnem pravu⁸, o procesnem pravu⁹, o redovniškem pravu¹⁰ in končno o tem, kar razpravlja Codex iuris canonici v prvi knjigi¹¹ in v drugi pod naslovom de clericis in genere, izvzemši določbe o privilegijih.

21. V naslednjem naj podam kratek sistematičen vsebinski pregled ustave srbske pravoslavne cerkve. Poudariti hočem zlasti bistvene točke v organizaciji te cerkve in tako nakazati glavne ustavne razlike v organizaciji katoliške in pravoslavne cerkve. Taka primerjava se mi zdi tudi iz tega razloga važna, ker se pri nas pojmi in določbe pravoslavne cerkvenega prava večkrat srečajo tudi na področjih državne zakonodaje in uprave; tako se n. pr. vzporejajo pravoslavni arhijerejski sabor in konferenca katoliškega episkopata, arhijerejski sinod in predsedništvo škofovskih konferenc, zadužbine in cerkvene ustanove. Vnaša se v upravo vzhodna miselnost o razmerju med cerkvijo in državo in tako dalje. Ker bo na koncu orisana tudi obojna ustava protestantskih cerkva, ki pa razodevata en tip, bodo tako v tem sestavku nakazane posebnosti treh tipov, ki jih tvorijo ustave glavne krščanskih cerkva v naši državi.

Ustava srbske pravoslavne cerkve se v dveh temeljnih točkah, kar naj takoj omenim, razlikuje od ustave katoliške cerkve. Prva razlika je v tem, da je srbska pravoslavna cerkev urejena zborno,

⁴ Cfr. čl. 63 ust. srb. pr. c., ki v 31 točkah opisuje njegov delokrog; točka 32 v cit. členu pa se glasi: vrši tudi druge posle, ki spadajo po tej ustavi in po drugih cerkvenih predpisih v njegovo pristojnost, pa niso tu naštet.

⁵ V 35 točkah čl. 64 ust. srb. pr. c.

⁶ Čl. 208 in 210 ust. srb. pr. c.

⁷ Čl. 213 ust. srb. pr. c.

⁸ V čl. 63, t. 13 je omenjeno samo to, da spada izdajanje predpisov o zakonskih zadevah v pristojnost arhijerejskega zbora; čl. 64, t. 19 pa določa, da daje pojasnila v spornih vprašanih arhijerejski sinod. Bračna pravila je sprejel arhijerejski zbor 9. junija 1933; objavljena so v »Glasniku« z dne 7. septembra 1933, str. 514—529 (cfr. »Bog. Vestnik« 1933, 265—277 in Kušej, Bračna pravila srbske pravoslavne cerkve, Zbornik znanstvenih razprav jur. fakultete X. letnik, Ljubljana 1934, 79—112).

⁹ Arhijerejski zbor je na podlagi čl. 63, t. 12 ust. srb. pr. c. na 25. redni seji 12. junija 1933 osvojil postopek za sodišča v srbski pravoslavni cerkvi, ki je objavljen v »Glasniku« z dne 8. decembra 1933, št. 44 in 45, str. 705 do 745.

¹⁰ Čl. 207 ust. srb. pr. c. določa, da predpiše arh. zbor posebno uredbo glede notranjega in vnanjega redovniškega življenja; cfr. tudi čl. 27—30; 201—206 ust. srb. pr. c.

¹¹ Temeljne določbe v ustavi srb. prav. cerkve so povsem nekaj drugega, kot *normae generales* v prvi zakonovi knjigi (Codex I. Canonici).

katoliška pa monarhično¹². Izražena je ta poteza ustave srbske pravoslavne crkve v njenem čl. 8, ki se glasi: »Celokupna organizacija srbske pravoslavne crkve temelji na popolni enakosti in ravnopravnosti.« S tem seveda ni izključena težnja za centralizaciju, ki je v novi ustavi precej močno poudarjena, saj je n. pr. pristojnost zapadnega rezidencijalnega škofa veliko širša kot pa pristojnost eparhijskega arhijereja, kakor bomo videli pozneje. Z načelom zbornosti je izraženo le to, da so glavni organi urejeni kolegijalno. Druga temeljna razlika, ki globoko posega v celokupno organizaciju, je v tem, da je katoliška crkev urejena hierarhično¹³, med tem ko je »ureditev srbske pravoslavne crkve, kot določa čl. 7 njene ustave, crkveno-jerarhijska (hierarhična) in crkveno-avtonomna«. Slednja se tiče zadev, ki spadajo v zunanjo crkveno upravo¹⁴. Ustava srbske

¹² Sicer se tudi v organizaciji katoliške crkve večkrat pojavi zborni princip, n. pr. v ureditvi kardinalskih kongregacij, v ustanovi koncilov, pri avtonomnih korporacijah, v sodstvu, vendar prevladuje v upravi in v zakonodaji monarhično načelo, medtem ko prevladuje v organizaciji ostalih kršćanskih crkva v naši državi zborni princip.

¹³ Veljavno katoliško crkveno pravo v novi kodifikaciji imenuje Stutz po pravici »fast ausmähmlos Geistlichkeitsrecht« (Geist des Codex Iuris Canonici 1918, 83), kar je pač umevno, ker je privatnopravnih določb v njem zelo malo. Vendar je znani stavek, ki ga beremo na prav isti strani, in ki je postal že krilatica, namreč: »Die Laien nur mehr als Schutzgenossen und allein die Kleriker als Vollgenossen erscheinen«, močno pretiran in malo srečen kot trdi po pravici Prümmer. Laični element ima kljub temu, da ni direktno pozvan k vodstvu Crkve, velik vpliv v njej, ki prihaja v moderni dobi vedno bolj do izraza v Petrovi misli o obćenem svećeništvu in v zamisli Katoliške akcije.

¹⁴ Po mnenju srbskega kanonista Milaša je pravoslavna crkev glede vprašanja o udeležbi laikata pri vodstvu in upravi crkve ohranila pravo sredo med pretiranim katoliškim klerikalizmom z ene strani in prav tako pretiranim protestantskim laicizmom na drugi strani. Pravoslavno učenje o razmerju med laiki in hierarhijo razlaga avtor v knjigi Pravoslavno crkveno pravo (izd. Kazimirović-Kisić, Beograd 1924) na stranicah 230—240. Kar zadeva učiteljsko funkciju (Milaš pozna trodelno crkveno oblast: učiteljsko, posvećevalno in vodstveno), se to učenje ujema s katoliškim. Glede posvećevalne oblasti pa je avtor nekoliko nejasen, piše namreč: »Vlast svećenodještvovanja pripada samo i isključivo jerarhiji. Ali u crkvi svi su vjerni članovi njeni sveti i živi udi tijela Hristovog, te kao takvi svi vjerni svetovnjaci zajedno sa jerarhijom sastavljaju jedno svećenstvo; oni molitvama svojim pri bogosluženju ulaze u tajanstvenu stranu svećeničke službe, uzglasom svojim zajedno sa svećenikom prizivlju na liturgiji, da sidje Duh sveti na prinesene darove, uzglasom svojim zajedno sa episkopom mole se, da na dotičnog, koji se rukopolaže, sidje blagodat nebeska, jednom riječju, vjerni svetovnjaci sudjeluju u svakom općem svećenosluzbenom činu u crkvi, te tijem učestvuju aktivno i u ovoj grani crkvene vlasti, za koju su posebno pozvani članovi jerarhije« (str. 233). Bolj jasan je v tem oziru Mitrović: »Glavna razlika (namreč med klerom in laiki) ogleda se u tome, što se jerarhija po božanskom pravu javlja u svećenoradnjama kao aktivna, a svjetovnjaci — kao pasivna strana« (Crkveno pravo², Beograd 1921, 82). Glede učiteljske in posvećevalne oblasti ni torej prave razlike med pravoslavnim in katoliškim naziranjem; pač pa glede vodstvene oblasti. »Najviše pak — piše zopet Milaš — učešće vjernih svetovnjaka crkva je svagda priznavala u poslovima, koji se tiču treće grane crkvene vlasti, koja je povjerena jerarhiji, naime vlasti upravljanja spoljašnjim životom crkve. Ovo se učešće pokazivalo osobito u upravljanju crkvenom imovinom«

pravoslavne cerkve je torej dvodelna; izražena pa je omenjena dvo-delnost v celotni zgradbi cerkve; javlja se namreč v vseh treh edinicah, ki sestavljajo organizacijo te cerkve tako pri cerkveni občini kot pri eparhiji in patrijarhiji. Podrobneje bo o vsem tem govor pozneje.

V omenjenih dveh točkah se ne razlikuje le ustava katoliške cerkve od ustav pravoslavnih cerkva, temveč se tudi te med seboj prav po njih razlikujejo; zlasti razmerje med hierarhično in cerkveno-autonomno ureditvijo je značilno za ustavo posamezne cerkve. Zato se mi zdi potrebno, da pred opisom nove ustave, orišem še ustave tistih pravoslavnih cerkva, ki so se združile v srbsko pravoslavno cerkev. Iz pregleda teh ustav¹⁵ bomo tudi mogli razbrati, odkod je zajela nova ustava srbske pravoslavne cerkve svoje sestavne dele.

22. S kraljevim ukazom z dne 17. junija 1920 je bilo po predhodnih cerkvenih sporazumih izvedeno zedinjenje pravoslavnih cerkva v naši državi. Zedinilo se je šest cerkva, od teh so bile tri povsem avtokefalne, tri pa deloma samostojne (tako imenovane avtonomne), vendar še v cerkveno-upravnem in sodnem pogledu zavisne od drugih cerkva. Avtokefalnost cerkve obstoji po Milašu v smislu cerkvenih kanonov v naslednjem: a) u nezavisnosti jerarhije jedne crkve od druge; b) u jerarhijskim pravima i povlasticima jednih crkava pred drugima; c) u pravima mjesnoga zakonodavstva i nezavisnoga suda i č) u osobitosti mjesnih običaja i obreda crkvenih¹⁶. Omenjene

(str. 233—234). Mitrović pa se tako izraža: »Uopšte, razlika između sveštenih lica i svetovnjaka bezuslovna je samo u oblasti javnog bogoslužnja. U poslovima crkvene uprave učešće svetovnjaka može biti: a) u pravu biranja kandidata za sve crkveno-jerarhijske položaje; b) u upravi crkvenom imovinom (str. 82—83).

¹⁵ Povzel sem ga po Milašu, Mitroviću, Suvorovu, Učebnik cerkovnağa prava, Moskva 1902 in Hudalu, Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche, Graz 1922.

¹⁶ O. c. 321. Pojem avtokefalne cerkve, čeprav je za pravoslavne cerkve in pravoslavno kanonistiko osnovnega pomena, ni pojasnjen in tako nesporen, kot bi kdo iz Milaševega teksta sklepal. Troicki navaja za to v razpravi Suština i faktori avtokefalije (Arhiv za pravne i društvene nauke, I Beograd 1933, 186—200) kričeče primere. Troicki sam definira avtokefalno cerkev takole: »Avtokefalna je crkva takva, koja ne dobija svoju vlast od druge crkve, nego od samog Osnovaoca crkve Isusa Hrista preko hirotonije svoj poglavitice i ostalih svojih episkopa od svojih episkopa« (o. c. str. 192). Troicki ne pozna missionem canonicam kot samostojen vir cerkvene oblasti (vodstvene) poleg zakramenta sv. reda, ki podeljuje posvečevalno oblast. Ujema se pri tem Troicki s Cankovom (Die Verfassung der bulgarischen orth. Kirche, Zürich 1918, str. 102). Ker je po mnenju teh avtorjev bistvo avtokefalne cerkve samo v tem, da si sama konsekrira škofe, zato je umevno, da je možna popolna in manj popolna avtokefalija, kakor je pač konkretna cerkev bolj ali manj samostojna v vodstvu cerkvenih poslov. Faktorji, ki povzročijo avtokefalnost konkretne cerkve, so, kot piše dalje Troicki, o. c. 197—200, trije nosilci cerkvene oblasti, namreč apostoli, episkopat vesoljne cerkve in episkopat posamezne avtokefalne cerkve. Tako morejo škofje dveh avtokefalnih cerkva svoji cerkvi strniti v eno, in obratno morejo škofje ene avtokefalne cerkve to razdeliti v dve.

Izčrpno literaturo o tem vprašanju, ki ga pa pravoslavni kanonisti še niso zadosti obdelali, med tem ko je za katoliške in protestantske kanoniste

avtokefalne cerkve so bile arhiepiskopije srbska, črnogorska in v Sremskih Karlovcih. Zavisne cerkve pa so bile: metropolije v Bosni in Hercegovini, metropolije v Stari Srbiji in Macedoniji ter episkopija dalmatinsko-istrska, ki so jo smatrali nekateri za avtokefalno, in boko-kotorska¹⁷. Naštete metropolije so bile zavisne od carigradske cerkve, episkopiji pa od bukovinske metropolije.

Za organizacijo pravoslavne cerkve v kraljevini Srbiji¹⁸ je bil najpomembnejši zakon o cerkvenih oblasteh vzhodno-pravoslavne cerkve v kraljevini Srbiji z dne 27. aprila 1890. Zakon je našteval naslednje administrativne oblasti: arhijerejski zbor, metropolita, eparhijskega episkopa, okrožna protoprezbitera¹⁹, okrajne namestnike²⁰, parohijske duhovnike, cerkvene občine in samostanske predstojnike²¹. Laiki so bili udeleženi pri volitvi metropolita in so vodili upravo cerkvene imovine.

Za črnogorsko cerkev sta bila važna zakon o organizaciji sv. sinoda z dne 30. decembra 1903 in zakon o organizaciji konzistorija z dne 1. januarja 1904²². Vrhovni cerkveni organ je bil sv. sinod, čigar člani so bile le duhovne osebe²³. Vsaka eparhija je imela konzistorij, ki so ga sestavljali le duhovniki. Vpliv laikov je bil omejen le na upravo cerkvene imovine²⁴.

Za organizacijo karlovške metropolije²⁵, ki je podana zlasti v tako zvanem uredenju eparhija (potrjeno leta 1871), uredenju mitropolitsko-crkvenog i narodno-školskog savjeta (potrjeno l. 1871) in saborskem ustroju (potrjeno l. 1875), je značilen izredno velik

manjšega pomena, navaja Troicki, o. c. 189. Med katoličani sta pisala o tem zlasti Jugie (*Nationalisme et pyletisme dans l'Eglise greco-russe*, *Echos d'Orient* 1925, 226—240) in Janin (*Relations entre les Eglises orthodoxes*, *Echos d'Orient* 1926, 185—200; 320—327).

V nasprotju z mnenjem, ki smatra za tvorca cerkvene avtokefalnosti samo cerkveno oblast, pa trdijo druge teorije, da morejo tudi drugi faktorji osamosvojiti konkretno cerkev in sicer ali država, na katere teritoriju se nahaja dotična cerkev, ali carigradska cerkev (o tem bo še govor pozneje) ali druge pokrajinske cerkve razen cerkve matere. Nekateri avtorji tvorijo tudi različne kombinacije teh faktorjev. Primeri informativni članek Troicki, *Državna vlast i crkvena avtokefalija* (Arhiv za pravne i društvene nauke II, 1933, 472—486).

¹⁷ Milaš, o. c. 846—847.

¹⁸ Cfr. Zbornik pravila, uredaba i naredaba arhijerejskog sabora, Beograd, 1900, 245—309.

¹⁹ V Beogradu in Nišu. Po novi ustavi sta odpadla.

²⁰ Sedaj arhijerejski namestniki, naši dekani.

²¹ Kratak pregled o organizaciji srbske prav. cerkve (pred novo ustavo) podajata Hudal, o. c. 61—65; Milaš, o. c. 163—164. Obširneje razpravlja Palmov, *Cerkovnoe ustroistvo, sudoustroistvo i sudoprizvodstvo u Srbiji po zakonu 1890 god.*, Petrograd 1893.

²² Cfr. § 35 a v Milaševem *Pravoslavnem cerkvenem pravu* (izd. Pessič, nemški prevod iz leta 1905); Hudal, o. c. 65—69.

²³ Namreč: 3 arhijereji, 2 arhimandrita, 3 protopresbiteriji in tajnik. Arhijereji in arhimandrita so imeli odločujoč glas. Sv. sinod ni bil permanenten. Nova ustava srb. pr. c. porablja izraz sinod v drugačnem pomenu.

²⁴ Hudal, o. c. 66—67.

²⁵ Milaš, o. c. 149—154; Hudal, o. c. 69—74.

vpliv laikov²⁶. Najznačilnejši organ te cerkve je bil srbski nacionalno-cerkveni kongres, v katerem so imeli laiki večino²⁷. Ta kongres je volil metropolita, upravljal cerkveno imovino in konfesionalno šolstvo. Tekoče posle je opravljala stalni kongresov odbor, v katerem je bilo polovica svetnih članov. Vrhovna instanca za disciplinarne in zakonske zadeve je bil stalni metropolitanski cerkveni svet, vanj je nacionalni cerkveni kongres imenoval tudi tri laike. V eparhijah (škofijah) je bil najvplivnejši organ eparhialna skupščina, v kateri sta bili dve tretjini laični; skupščina je volila upravni odbor, v katerem so laiki zopet imeli dvetretjinsko večino. Protoprezbitere (dekane) in župnike so volili; tudi med volilci protoprezbitrov so imeli laiki večino.

Organizacija dalmatinske cerkve je bila v velikem urejena s sinodsko ustavo z dne 21. avgusta 1884²⁸. Vrhovni organ je tvorila metropolitanska sinoda²⁹, ki so jo sestavljali pod predsedstvom metropolita iz Černovic³⁰ dalmatinski škofje. Vpliv laikov je bil omejen le na upravo cerkvene imovine, ki jo je upravljal cerkveno-občinski svet, čigar organ je bilo tutorstvo. Cerkvene nastavljenice je deloma imenoval monarh, deloma pa škof v sporazumu s konzistorijem.

Izrazito dvodelno organizacijo je imela pravoslavna cerkev v Bosni in Hercegovini³¹; normiral jo je vladni dogovor s carigradskim patrijarhom z dne 28. marca 1880 in statut z dne 13. avgusta 1905. Njena najvišja instanca je bila patrijarhijska sinoda v Carigradu. Vsaka izmed štirih metropolij je imela cerkven organ, nazvan eparhijsko sodišče, ki so ga sestavljale samo duhovne osebe, in po zgledu carigradske cerkve še mešano korporacijo — eparhijski upravni in šolski svet — z laično večino. Za vse metropolije pa je kot druga instanca poslovalo v Sarajevu cerkveno nadsodišče, ki so ga sestavljale le duhovne osebe, in vrhovni upravni in šolski svet, kjer so imeli laiki večino. Za ustavo bosansko-hercegovinske pravoslavne cerkve je bilo poleg opisane dvodelnosti, ki kaže močen vpliv laikov, še to značilno, da so organe volili.

Srbska pravoslavna cerkev v Stari Srbiji in v Macedoniji je imela metropolita v Skoplju in štiri episkope. S

²⁶ Za »duhovne crkvene poslove« je bila vrhovna instanca škofovska sinoda, katere člani so bile le duhovne osebe. V zunanjih cerkvenih zadevah je fungirala ta sinoda kot posvetovalen organ napram nacionalno-cerkvenemu kongresu.

²⁷ Sestavljali so ga vsi škofje in 75 izvoljenih članov, od katerih je bilo 50 svetnih oseb.

²⁸ Milaš, o. c. 161—163; Hudal, o. c. 74—76.

²⁹ Cfr. še konzistorijski ustav iz leta 1870 in parohijsko ustrojstvo iz leta 1853.

³⁰ Škofija v Černovicah je bila s cesarskima odločbama z dne 30. septembra 1783 in 26. aprila 1786 podrejena karlovški metropoliji; leta 1870 pa je bila povzdignjena v samostojno metropolijo in leta 1873 sta ji bili podrejeni (radi državne razdelitve v avstrijsko in ogrsko polovico) obe dalmatinski škofiji, ki sta spadali pod karlovško metropolijo (Hudal, o. c. 45, 48).

³¹ Milaš, o. c. 144; Hudal, o. c. 76—82).

propadom stare srbske patrijarhije (leta 1766) je prišla popolnoma pod jurisdikcijo carigradske cerkve in je ostala do l. 1920.

Od vseh očitanih ustav sta bili najbolj hierarhični ustavi črnogorske in dalmatinske cerkve. V Srbiji je bil vpliv laikata že občutnejši, vendar je še odločal kler. V ustavi bosansko-hercegovinske cerkve je bil vpliv laikov, ki so imeli v upravnem in šolskem svetu močno večino, že odločilen. Povsem laična, da tako rečem, pa je bila, radi za njo tako značilne ustanove kongresa, karlovška metropolija.

Kar se tiče razmerja teh cerkva do države, bodi omenjeno, da je bila pravoslavna cerkev v Srbiji in Črni gori državna cerkev; v delih avstro-ogrske monarhije je vladal paritetni sistem. Imele pa so tu pravoslavne cerkve, zlasti karlovška metropolija, zelo široko avtonomijo.

Po zedinjenju je dobila srbska pravoslavna cerkev začasno ustavo dne 23. oktobra 1920, ki jo je še izpopolnil zakon z dne 24. decembra 1920. Pravice hierarhije so bile že v tej ustavi bolj poudarjene kot v nekaterih ustavah naštetih pokrajinskih cerkva. Podrobneje omenjenega interimističnega ustroja srbske pravoslavne cerkve ne bom opisoval. Preidemo k očrtu veljavne ustave, ki si jo oglejmo zaporedno po poglavjih in oddelkih, v katere je razdeljena.

23. Temeljne določbe. Srbska pravoslavna cerkev je avtokefalna z dostojanstvom patrijarhije. Z drugimi pravoslavnimi cerkvami vzdržuje dogmatsko in kanonsko edinstvo³² (čl. 1 in 2 ust. srb. pr. c.). Srbska pravoslavna cerkev je episkopalna³³; upravno tako v hierarhičnem kot cerkvenosamoupravnem oziru se deli na eparhije³⁴. V teritorialnem oziru obsega celo kraljevino, ki je razdeljena na 21 eparhij³⁵. Izvršilna naredba podaja v § 2 točne meje eparhij, ki se navadno ujemajo z mejami državnih srezov oziroma banovin. Slovensko ozemlje n. pr. spada v zagrebško eparhijo, ki obsega poleg tega še iz Savske banovine naslednje sreze: Belovar,

³² To tako zvano duhovno edinstvo obstoji v tem, da avtokefalne cerkve »priznavajući za glavu crkve Is. Hrista, i da je episkopstvo jedno, u kome svaki ima jednaki punio dio«, obćujuje med seboj ne sicer v posameznih zadevah, »nego da zajednički i općim glasom izreku sud svoj v važnijim poslovima, koji se mogu sve crkve ticati« (Milaš, o. c. 225). Poleg ohranjanja duhovnega edinstva mora avtokefalna cerkev paziti, da ne žali pravic drugih cerkva, da ne uvaja novih nauk in novosti, ki nasprotujejo starim kanonom, in končno mora varovati tradicijo.

Mitrović primerja medsebojne odnose avtokefalnih cerkva med državnim odnosom. Obstoje pa v glavnem: 1. sve sveštenoradnje, koje izvrši zakonita oblast jedne crkve priznaje im se vrednost u svima pravoslavnim crkvama; 2. viša vlast svake crkve smatra se u svojim predelima za apsolutnu i suverenu; 3. uzajamni odnos održava se: a) preko naročitih punomoćnika više crkvenoupravne vlasti; b) preko predstavnika državne vlasti u kojoj je dotična crkva; c) uzajamnom prepiskom izmedju predstavnika crkvenih kao zakonitih organa više crkvenoupravne vlasti pojedinih samoupravnih crkava (str. 104).

³³ Določba ima smisel le, če se hoče opredeliti značaj srbske pravoslavne cerkve nasproti protestantskim težnjam.

³⁴ Izraz eparhija za našo škofijo je na vzhodu star. V kan. 9. antijskega koncila iz l. 341 n. pr. pomeni eparhija isto kot metropolija.

³⁵ Čl. 12. ust. srb. pr. c. Par eparhij so opustili.

Čakovac, Čazma, Dugo Selo, Garešnica, Đurđevac, Grubišno Polje, Ivanec, Klanjec, Koprivnica, Križevci, Kutina, Ludbreg, Novi Marof, Pisarovina, Pregrada, Prelog, Samobor, Sv. Ivan Zelina, stubiški, jastrebarski, siseški, draganički, varaždinski, zagrebški, zlatarski, z mesti: Belovar, Zagreb, Koprivnica, Križevci, Sisek in Varaždin.

Zunaj kraljevine pripadajo k srbski pravoslavni cerkvi v duhovnem in hierarhičnem oziru še: pravoslavna češka eparhija s sedežem v Pragi, srbska pravoslavna cerkev v Zedinjenih državah Amerike in Kanade s sedežem v Čikagu, muhačevsko-prjaševska pravoslavna eparhija v Podkarpatski Rusiji v Češkoslovaški republiki s sedežem v Muhačevcu, srbska pravoslavna eparhija s sedežem v Zadru in srbski pravoslavni vikarijat s sedežem v Skadru³⁶.

Pravkar omenjeni čl. 13 ustave srb. prav. cerkve, ki našteva podložne eparhije zunaj kraljevine, je vzbudil v nesrbskem pravoslavnem svetu precej nasprotovanja. Službeni list aleksandrijske patrijarhije Pantainos z dne 17. marca 1932 je n. pr. prinesel oster nasproten članek, ki ga je priobčil v srbskem prevodu Troicki³⁷; tudi bolgarski list Pastirsko djelo je prinesel omenjeni članek v bolgarskem prevodu.

Vprašanje namreč, v čigavo jurisdikcijo spadajo pravoslavni verniki zunaj avtokefalne cerkve, je med pravoslavnimi teologi in predstavniki cerkva sporno. Tako sodijo predstavniki grških cerkva po svetovni vojni, zlasti odkar je postal atenski metropolit Meletij carigrajski patrijarh (8. februarja 1921), takole, kot piše Troicki v razpravi Crkvena jurisdikcija nad pravoslavnom diasporom, priobčeni v Glasniku, službenem listu srbske pravoslavne patrijarhije: Cela pravoslavna diaspora u čitavom svetu mora biti potčinjena vlasti samo jedne i to Carigradske crkve, pri čemu se pojem diaspore uzima u širokom smislu i u njega se uključuje ne samo pojedini i parohije, nego čitave eparhije, t. j. uopšte sve pravoslavno stanovništvo van granica te države, gde se nalazi centralna vlast dotične autokefalne crkve.³⁸ Zanimive podatke v tem oziru prinaša knjiga d'Herbigny-Deubner, *Evêques russes en exil* (Orientalia christiana vol. XXI) Roma 1931. Po načelu »tous les orthodoxes de ces territoires barbares (zapadne in centralne Evrope) dépendent du patriarche de Constantinople« je patrijarh Meletij podvrget vse pravoslavne v teh pokrajinah »patrijarhovemu nunciju«, ki ga je imenoval 5. aprila 1922 pri anglikanski cerkvi v Londonu^{39a}. To grško naziranje se sklicuje na kan. 2 I. carigr. cerkvenega zbora, na kan. 8 I. efeškega koncila in na kan. 28. kalcedonskega cerkvenega zbora. Nasproti temu pa dokazuje Troicki v zgoraj navedeni razpravi, da grško naziranje ni pravilno: sklicevanje na navedene

³⁶ Čl. 13 ust. srb. pr. c. V cerkveno-samoupravnem oziru so torej te cerkve popolnoma osamosvojene.

³⁷ V razpravi »Crkvena jurisdikcija nad pravoslavnom diasporom«, priobčeni v Glasniku, službenem listu srbske pravoslavne patrijarhije, l. 1932; prevod je na str. 213 in 214.

³⁸ Glasnik 1932, 196.

^{39a} D'Herbigny-Deubner, o. c. 194.

kanone, da ničesar ne dokazuje; mnenje samo da je le izraz grške pretenzije, ki pa je v nasprotju s cerkveno zgodovino. Tretji protivni razlog pa izvaja avtor iz »crkvene ikonomije«: carigradska patrijarhija je izgubila na teritoriju in na ugledu ter zato ne more uspešno vršiti nadzorstva v diaspori. Zanimiv je zaključek, do katerega pride Troicki. Sklepa namreč takole: »Pravilno rešenje pitanja o pravoslavnoj diaspori treba tražiti ne u potčinjenju te diaspore Carigradu, nego u drugom pravcu. Dok nema mogućnosti organizovati u misionerskim zemljama nove autokefalne crkve na teritorialnom načelu, koje je pitanje (ma da na nepravilan način) već pokrenuto u Americi, pravoslavne misije moraju, da po zavetu Osnovaoca crkve, uče narode, t. j. da imaju nacionalni karakter³⁹. A za pitanje o jurisdikciji nad slovenskom diasporom potreban je pomesni sabor slovenskih i rumunskih crkava, pod predsedništvom Srpskog patrijarha (usled političkog položaja u Rusiji), a nisu potrebne međupravoslavne komisije i prosinodi sa svojom veštački stvorenom grčkom hegemonijom.«⁴⁰ Kakor so l. 1908. rešili Grki to vprašanje (na nekaterih narodno mešanih otokih) v medsebojnem sporazumu ne oziraje se na Slovane, tako naj store tudi Slovani.

Na konkretno vprašanje, kako je dobila srbska pravoslavna cerkev jurisdikcijo nad cerkvenimi distrikti zunaj državnega teritorija, ki so naštetih v nav. čl. 13 ust. srb. pr. c., odgovarja Troicki v kratkem takole⁴¹.

Partikularna cerkev more dobiti na določenem teritoriju jurisdikcijo ali na originaren ali na derivaten način. Na prvi način jo dobi nad territorium nullius, ki torej še ni pripadal kaki drugi cerkvi in zato fit primi occupantis. Na drugi način pa dobi cerkev jurisdikcijo po dogovoru ali z zastaranjem. Avtor deli oziraje se na način, kako je srbska pravoslavna cerkev dobila jurisdikcijo nad omenjenimi izvendržavnimi distrikti, te na tri dele. »U jednom delu — u srpskoj eparhiji u Americi imamo sticanje originarno, u drugom — u eparhijama Budimskoj, Zadarskoj i Skadarskom vikarijatu — derivativno i naposletku u eparhijama Češkoj i Muhačevskoj imamo elemente jednog i drugog⁴² sticanja.«⁴³ Najbolj sporno in komplicirano je vprašanje o jurisdikciji nad češkim pravoslavjem⁴⁴.

V čl. 15 ust. srb. pr. cerkve je določeno, da odloča o ustanovitvi, ukinitvi in arondaciji eparhij srbske pravoslavne cerkve arhijerejski zbor v sporazumu s patrijarhijskim svetom; ker je slednji mešana korporacija z laično večino⁴⁵, je tako poudarjen vpliv laikata pri teritorialni razdelitvi cerkve.

³⁹ Podčrtal jaz.

⁴⁰ Glasnik 1932, 263—264.

⁴¹ Glasnik 1932, 264; 276—279; 294—297; 313—314.

⁴² Tudi po zastaranju (neka parohij je bilo že dolgo pripadalo metropoliji v Karlovcih) poleg misijonskega dela (osvojenje).

⁴³ Glasnik 1932, 278.

⁴⁴ Literatura za in proti navaja Troicki, o. c. 297. Cfr. tudi Mišaš, o. c. 866—874.

⁴⁵ Prim. čl. 77 ust. srb. pr. c.

Posamezna eparhija se deli na arhijerejska namestništva, ki odgovarjajo našim dekanatom. O ustanovitvi in spremembah na arhijerejskem namestništvu odloča eparhijski arhierej (po našem škof) sporazumno z eparhijskim cerkvenim sodiščem (naša škof. kurija) in eparhijskim upravnim odborom ter po odobritvi arhijerejskega sinoda, podani v soglasnosti s patrijarhijskim upravnim odborom⁴⁶. Oba omenjena upravna odbora sta mešani korporaciji z laično večino. Arhijerejsko namestništvo sestoji iz več cerkvenih občin⁴⁷.

Cerkvena občina obsega eno ali več parohij. Parohija šteje najmanj 300 in največ 500 pravoslavni domov, to je pravoslavni družin ali polnoletnih oseb s samostojnim položajem in poklicem⁴⁸. Parohije v enem kraju tvorijo eno cerkveno občino; če pa je v kraju nad 50.000 pravoslavni vernikov, se more izjemoma ustanoviti več cerkvenih občin. Parohije ustanavlja in izpreminja eparhijski arhierej v sporazumu z eparhijskim cerkvenim sodiščem in eparhijskim upravnim odborom.

Parohija ima svojo parohijsko cerkev; more pa imeti več parohij eno parohijsko cerkev; v tem primeru obstoji le en parohijski urad. Izjemoma more služiti tudi samostanska cerkev za parohijsko. Veliko trdnjšo organizacijo zahteva za župnijo kan. 216, § 1. Vernik pripada tisti parohiji, v kateri je naseljen najmanj šest tednov⁴⁹.

Če vzporedimo z očitanimi ustanovama cerkvene občine in parohije ustrezne institute iz organizacije katoliške cerkve, se pokaže globoka razlika med obema cerkvama. Cerkvenih občin v nakazanem pomenu v katoliški cerkvi ni. Zato pa gre zapadni župniji veliko večja vloga kot vzhodni parohiji. Monarhični in hierarhični značaj katoliške cerkve se kaže tudi tu na zadnji edinici — župniji, ki je predstavnica vsega cerkvenega poslovanja na tem teritoriju, in ima v njej župnik vodstveno funkcijo. Srbska pravoslavna cerkev pa nasprotno pokazuje dvodelnost svoje organizacije tudi v razlikovanju med cerkveno občino in parohijo, dalje so zunanji cerkveni posli izvzeti iz župnikove pristojnosti in izročeni drugim organom. Zato je umljivo, da je srbska parohija veliko bolj gibljiva kot naša župnija.

V čl. 27 do 30 razpravlja ustava srbske pravoslavne cerkve o samostanih. Samostan opisuje kot posvečen kraj s hramom in z drugimi zgradbami in bivališče oseb meniškega reda, ki so se, združene v bratsko zajednico, s svečanimi obljubami obvezale živeti po meniških pravilih v zdržnosti, uboštvu in pokorščini. Samostani služijo določenim duhovnim in dobrotelnim namenom⁵⁰. Poleg samostanov se omenjajo še samostanske pristave oziroma podružnice, ki jih imenujejo z grškim izrazom metoh (μετόχιον), plural metosi; v karlovški metropoliji so imeli »filijalne manastire«, ki se bodo vnaprej po čl. 8 izr. naredbe k ustavi srb. pr. c. imenovali metosi. Samostane

⁴⁶ Čl. 18 ust. srb. pr. c.

⁴⁷ Čl. 17 ust. srb. pr. c.

⁴⁸ Pred nekaj leti so pri vprašanju o dokladah, ki jih prejema dušno-pastirska duhovščina, hoteli tudi na katoliške župnije aplicirati načelo, da se merijo župnije po številu domov oziroma vernikov.

⁴⁹ Čl. 19—26 ust. srb. pr. c.

⁵⁰ Čl. 27 ust. srb. pr. c.

ustanavlja in jih združuje arhijerejski zbor. — Na zapadu je poudarjen bolj personalni značaj, zato govorimo primarno o redovniških združenjih, ne pa o samostanih.

24. Ustroj oblasti, organov in teles. Po zgoraj omenjenem čl. 7 ustave je ureditev srbske pravoslavne cerkve dvodelna: hierarhična in samoupravna. Srbska pravoslavna cerkev ima za to dvojne organe, v prvih je ostvarjena hierarhična stran cerkve, v drugih pa samoupravna stran. Kaže pa se ta že večkrat omenjena dvodelnost na vseh treh organskih stopnjah pravoslavne cerkve: v cerkveni občini oziroma parohiji, v eparhiji in avtokefalni cerkvi.

K hierarhični ureditvi srbske pravoslavne cerkve spadajo od zgoraj navzdol naslednji organi: patrijarh, sveti arhijerejski zbor, sveti arhijerejski sinod, veliko cerkveno sodišče, eparhijski arhijerej, eparhijsko cerkveno sodišče, arhijerejski namestnik, paroh in samostanski predstojnik s samostanskim bratstvom.

Organi samoupravne ureditve pa so: patrijarhijski svet in patrijarhijski upravni odbor, eparhijski svet, eparhijski upravni odbor, cerkveno-občinski zbor, cerkveno-občinski svet in cerkveno-občinski upravni odbor.

Organi samoupravne ureditve so mešane korporacije. Nikakor ni mogoče trditi, da bi bili bistveni za pravoslavno cerkev. Ko so jih po zgledu carigradske cerkve v drugi polovici 19. stoletja začele uvajati tudi pokrajinske pravoslavne cerkve, je zavzel do njih znani kanonist Milaš⁵¹, kakor bom še omenil, odklonilno stališče, češ da je z njimi prepuščen laikom prevelik vpliv na cerkveno upravo, tako da se več ne sklada z osnovnimi nauki pravoslavne cerkvenega prava. S tem vprašanjem se tu ne moremo baviti, le to naj poudarim, da so telesa in organi samoupravne ureditve za ustavo srbske pravoslavne cerkve značilni.

25. Patrijarh. »Na čelu srbske pravoslavne cerkve — se glasi čl. 10 ustave — je srbski patrijarh kot njen vrhovni poglavar. Patrijarhov naslov je: Arhiepiskop pečki, mitropolit beogradsko-karlovški in patrijarh srbski.«⁵² V svoji eparhiji je patrijarh arhijerej; upravlja jo po vikarnih episkopih⁵³. Pravice in privilegije patrijarha kot vrhovnega cerkvenega poglavarja našteva čl. 49 ust. srb. pr. c.

⁵¹ O. c. 351.

⁵² Čl. 10 ust. srb. pr. c.

⁵³ Čl. 47 ust. srb. pr. c. Vikarni episkop odgovarja našemu škofu koadjutorju. V titul dobi vikarni episkop opuščeno pravoslavno škofijo. »Uслов za predjel, kojega naslov nosi jedan vikarni episkop mora podležati pravoslavnoj vlasti, kak u crkvenom, tako i u političkom odnošaju, ovaj uslov smatra se osnovnim i prvim, te prema tome, ovi vikarni ili kao što se još zovu naslovni episkopi, sasvim so drugo od zapadnih episkopa in partibus infidelium«, piše Milaš, o. c. 412, op. 8. Vikarni episkop zavisi pri poslovanju od eparhijskega arhijereja; v tem je podoben škofu koadjutorju, ki je personae datus; vendar vikarni episkopi niso v tem smislu škofovi pomočniki, da bi vršili le posle, ki bi jim jih arhijerej poveril, zakaj »imaju ona prava i dužnost, koja im posebno propisuje viša crkvena vlast prema značaju njihovom, kao pomoćnika eparhijskih episkopa« (Milaš, o. c. 412). V ustavi srb. pr. c. (čl. 97) se vikarni episkop imenuje tudi vikarni arhijerej. Imeti mora iste pogoje kot eparhijski arhijerej in se tudi prav tako postavlja (čl. 97—99 ust. srb. pr. c.).

Patrijarh predstavlja cerkev tako nasproti drugim avtokefalnim cerkvam kot nasproti državi; vzdržuje edinstvo med hierarhijo; posvečuje arhijereje, vikarne episkope in sv. miro (srbska pravoslavna cerkev je postala avtokefalna že leta 1879, vendar si je pridržala carigrajska patrijarhija pravico posvečevati za njo sv. miro do upostavitve nove patrijarhije); dovoljuje dopust arhijerejem; podeljuje nekatera cerkvena odlikovanja; upravlja cerkve in misijonska področja zunaj države, kjer ni organizirane srbske pravoslavne eparhije; imenuje po ustavi cekvene uslužbenice. Patrijarh ima naslednje častne in liturgične pravice: naslov Svjetjejši in svetost; nosi belo panakamilavko z briljantnim križcem in panagijo vseh srbskih svetnikov; arhijereji ga morajo omenjati pri arhijerejskih liturgijah.

Patrijarh predseduje arhijerejskemu zboru⁵⁴ in arhijerejskemu sinodu⁵⁵, nadzoruje patrijarhijsko pisarno, ki opravlja posle obeh omenjenih korporacij⁵⁶; sklicuje patrijarhijski svet⁵⁷ in patrijarhijski upravni odbor ter jima predseduje⁵⁸.

Če bi moral arhijerejski zbor ali arhijerejski sinod radi nujnosti in neodločljivosti posla izdati kak cerkveno-zakonski predpis, kako uredbo ali načelno odločbo za cerkev v odsotnosti patrijarha, se mora to naknadno predložiti patrijarhu na vpogled in pristanek. Če patrijarh pristanka ne da, se zadeva vrne arhijerejskemu zboru, da o njej razpravlja in odloča pod patrijarhovim predsedstvom⁵⁹. Če je patrijarh uverjen o kaki odločbi patrijarhijskega upravnega odbora, da nasprotuje odločbam cerkvenih kanonov ali obstoječim predpisom ali je v nasprotju z načeli pravoslavne cerkve, je upravičen izvršitev odločbe ustaviti in odrediti novo razpravo. Če ne pride na tej do sporazuma, predloži patrijarh zadevo patrijarhijskemu svetu. Izjemoma v nujnih primerih more patrijarh predložiti zadevo arhijerejskemu zboru, ki izda končno odločbo, ko se prepriča, da je zadeva nujna⁶⁰. Če izreče patrijarhijski svet odločbo, ki po mnenju arhijerejskega sinoda nasprotuje cerkvenim kanonom ali ni v skladu z načeli pravoslavne cerkve, zadrži patrijarh izvršitev take odločbe in vrne zadevo patrijarhijskemu svetu v novo razpravo. Če patrijarhijski svet vztraja pri svoji odločbi, predloži patrijarh zadevo, ko jo je pregledal arhijerejski sinod, arhijerejskemu zboru, ki jo je upravičen razveljaviti, če se uveri, da nasprotuje pravilom in načelom srbske pravoslavne cerkve⁶¹.

Primeri, ki so v prejšnjem odstavku omenjeni, so z načelnega stališča zelo zanimivi, ker nam kažejo po eni strani vrhovno nadzorstveno funkcijo patrijarha, ki sam sicer ne more v zadevah, ki se tam navajajo, odločati, pač pa mora skrbeti, da ne bodo odločbe zlasti mešanih korporacij, ki imajo, kakor je bilo že povedano, laično

⁵⁴ Čl. 50 ust. srb. pr. c.

⁵⁵ Čl. 52 ust. srb. pr. c.

⁵⁶ Čl. 61 ust. srb. pr. c.

⁵⁷ Čl. 78, 80 ust. srb. pr. c.

⁵⁸ Čl. 91 ust. srb. pr. c.

⁵⁹ Čl. 56 ust. srb. pr. c.

⁶⁰ Čl. 90 ust. srb. pr. c.

⁶¹ Čl. 82 ust. srb. pr. c.

večino, nasprotovale splošnim predpisom in verskim načelom. Tudi v takih primerih, ki bi nasprotovali predpisom in učenju pravoslavne cerkve, ne more patrijarh zadeve sam definitivno rešiti, temveč zadrži le izvršitev odloka, zadevo samo pa vrne ali isti korporaciji ali njej nadrejeni, kakor pač določa ustava. Ako si nasprotujeta patrijarh in arhijerejski zbor, obvelja mnenje arhijerejskega zbora, oziroma točneje povedano njegove večine. Drugo, kar nam omenjeni primeri javljajo, je superiornost najvišjega hierarhičnega organa — arhijerejskega zbora — nad najvišjim organom cerkvene samouprave, namreč nad patrijarhijskim svetom. V skrajnem slučaju more namreč arhijerejski zbor odločbo patrijarhijskega sveta razveljaviti, ako se uveri, da to nasprotuje pravilom in načelom srbske pravoslavne cerkve.

Patrijarh dobiva končno po čl. 48 ust. srb. pr. cerkve od države na račun stroškov za reprezentacijo mesečnih 35.000 Din, avtomobil in prevozna sredstva, odgovarjajoča njegovemu dostojanstvu.

Patrijarh se izvoli; postopek za te volitve je urejen s posebnim zakonom z dne 6. aprila 1930. Člani volilnega kolegija so tudi nekateri laiki. Volilni kolegij sestavljajo namreč: vsi eparhijski arhijereji, protojereji iz mest Belgrada, Peč in Sr. Karlovcev, dvorni protojereji, načelnik pravoslavnega oddelka v ministrstvu pravde, referent za pravoslavno veroizpoved v vojnem ministrstvu, rektorji bogoslovij, predsedniki svečeniških in redovniških združenj, sedem najstarejših članov velikega upravnega sveta (po novi ustavi patrijarhijskega sveta), dalje predsednik ministrskega sveta, aktivni ministri, predsednik državnega sveta, kasacijskega sodišča, glavne kontrole, rektorji univerz, vsi pod pogojem, da so pravoslavne vere. Arhijerejski zbor izbere med eparhijskimi arhijereji šest kandidatov za patrijarha; od teh izbere volilni kolegij tri in od teh treh potrdi kralj enega za patrijarha.

Srbski patrijarh je, da kratko povzamem, vrhovni reprezentant in nadzornik cerkve. Izraz vrhovni poglavar, ki ga o njem rabi zgoraj nav. čl. 10 ustave, je treba torej umeti tako, kot ga tolmači opisani čl. 49 ustave.

26. Sveti arhijerejski zbor. Že zakon iz leta 1836, imenovan načertanije duhovnoj vlasti, ki je bil prvi ustavni zakon v na novo restavrirani srbski cerkvi, je poznal kot vrhovni organ srbske cerkve arhijerejski zbor (sabor), čigar člani so bili vsi arhijereji. Po novi ustavi sestavljajo arhijerejski zbor prav tako vsi eparhijski arhijereji pod patrijarhovim predsedstvom. Arhijerejski zbor je vrhovno hierarhično predstavništvo, zakonodajno oblastvo v zadevah vere, božje službe, discipline in notranje ureditve cerkve; vrh tega je še sodno oblastvo in kot tako sodi v prvi in zadnji instanci: o nesporazumih med arhijereji in arhijerejskim sinodom; med arhijereji in patrijarhom; o kanonsko kaznivih dejanjih patrijarha; v drugi in zadnji stopnji pa sodi o vseh zadevah, o katerih je sodil v prvi stopnji arhijerejski sinod⁶². Že iz povedanega sledi, da v srbski pravo-

⁶² Čl. 51 in 63, t. 31 ust. srb. pr. c.

slavni cerkvi sodstvo ni ločeno od uprave; in tako ni samo v zadnji stopnji, temveč tudi na najnižji, kakor bomo videli pozneje. V katoliški cerkvi je obratno sodstvo vobče ločeno od uprave; izjema je le pri sv. oficiju in deloma pri redovniški kongregaciji. Papež Pij X. je nameraval sicer sodstvo popolnoma ločiti od uprave, a se ločitev v tem obsegu ni vzdržala.

Arhijerejskemu zboru, kakor je bilo omenjeno, predseduje patrijarh; če je ta zadržan, najstarejši metropolit⁶³ oziroma episkop⁶⁴. V zboru odloča večina glasov; ob enaki razdelitvi glasov dirimira predsednik⁶⁵.

Čl. 63 ustave popisuje v 32 točkah zelo podrobno delokrog arhijerejskega zbora. Arhijerejski zbor tolmači cerkveni nauk, kanonske predpise, tako splošne kot posebne; urejuje notranjo in zunanjo misijo cerkve; predpisuje sporazumno z ministrom za prosveto in v mejah zakonov veroučne programe; urejuje obredna vprašanja; ustanavlja bogoslovne in meniške šole; predpisuje kvalifikacijo kandidatov za vse cerkvene službe; ustanavlja zavode za razne cerkvene potrebe; kanonizuje svetnike; predpisuje disciplinske uredbe za duhovnike in druge organe, dalje predpisuje kleriško obleko, cerkvenosodni postopek, bračna pravila, navodila izpovednikom, pravila za sinodalni fond, lastni poslovnik. Arhijerejski zbor »si prizadeva, da se uredi razmerje med cerkvijo in državo in medsebojni odnošaji ver in veroizpovedi v državi pravilno in brez škode za pravoslavno cerkev«. Dalje je pridržano arhijerejskemu zboru več upravnih poslov: odloča o ustanavljanju in spreminjanju samostanov, ustanavlja dobrodelne ustanove, nastavlja listo arhijerejskih kandidatov in izmed njih voli arhijereje in vikarne episkope, voli člane velikega cerkvenega sodišča, rektorje pravoslavnih bogoslovij in upravitelje meniških šol, glavnega tajnika arhijerejskega zbora in sinoda; nadzira delo arhijerejskega sinoda, izdaja odločbe o posebnih nakladah na dohodek cerkvenih občin, samostanov in eparhij; skrbi s patrijarhijskim svetom, da se uredi imovinske zadeve cerkve; odobruje pravila verskih združenj; rešuje spore o pristojnosti med hierarhičnimi in cerkveno-samoupravnimi organi; znižuje kazni, ki jih je duhovnikom naložilo veliko cerkveno sodišče; končno vrši tudi druge posle, ki mu pristojne po tej ustavi.

Iz povedanega se razvidi, da je delokrog arhijerejskega zbora zelo širok in za naše pojme zelo neenak. Saj vrši arhijerejski zbor po eni strani zakonodajo, tolmači cerkven nauk, kanonizira svetnike, po drugi strani pa ustanavlja posamezne zavode za razne cerkvene potrebe, znižuje kazni in podobno. Centralizacija je v nekaterih zadevah v srbski pravoslavni cerkvi precej močnejše poudarjena kot v katoliški cerkvi. Za posle, ki spadajo v delokrog arhijerejskega

⁶³ Mitropolit je v srbski prav. cerkvi samo časten naslov. Čl. 12, zad. odst. ust. srb. pr. c. določa, da imajo arhijereji črnohorsko-primorske, skopljanske, dabro-bosanske in zagrebške eparhije po svojem položaju naslov mitropolita.

⁶⁴ Čl. 55 ust. srb. pr. c.

⁶⁵ Čl. 54 ust. srb. pr. c.

zboru, so v katoliški cerkvi pristojni različni organi; za nekatere, n. pr. za zakonodajo, za kanonizacijo svetnikov je pristojen papež; za druge posamezne kardinalske kongregacije in rimska kurija vobče; v pristojnost teh centralnih organov bi spadala večina zgoraj navedenih poslov; za nekatere posle pa je pristojen krajevni škof, n. pr. za imenovanje rektorja v bogoslovju, za ustanavljanje dobrodelnih ustanov, za partikularno zakonodajo in za spreglede od partikularnih zakonov.

27. Sveti arhijerejski sinod. Izraz sinod se rabi v vzhodnih cerkvah v različnem pomenu. Pomeniti more periodičen ali trajen cerkven zbor. Po novi ustavi srbske pravoslavne cerkve⁶⁶ je arhijerejski sinod, čigar člani so patrijarh in štirje eparhijski arhijereji, ki jih izvoli arhijerejski zbor na dve leti⁶⁷, najvišje izvršno in nadzorstveno oblastvo, poleg tega pa v mejah svoje kompetence tudi sodno oblastvo⁶⁸.

Kot sodno oblastvo sodi arhijerejski sinod v prvi stopnji o zakonskih sporih kralja in članov kraljevskega doma; o medsebojnih nesoglasjih arhijerejev; o kanonsko kaznivih dejanjih arhijerejev; o disciplinskih službenih kaznivih dejanjih svojih organov in o njihovih razprtijah⁶⁹.

Kot nadzorstveno oblastvo nadzoruje arhijerejski sinod življenje in delo v bogoslovnih in meniških šolah, ustanovah in zavodih za pripravljanje kandidatov za vse cerkvene službe; nadzoruje veroučiteljsko in pridigarско delovanje duhovnikov; delo arhijerejev in duhovniških ter verskih združenj⁷⁰.

Kot izvršno oblastvo ima arhijerejski sinod obširno kompetenco, ki po snovi sliči pristojnosti arhijerejskega zbora. Posebej omenim, da na zunaj vzdržuje dogmatsko in kanonsko edinstvo z drugimi pravoslavnimi cerkvami, da skrbi za zbližanje in zedinjenje krščanskih cerkva, da skrbi, da se vzdržujejo razmerje med cerkvijo in državo in medverski odnosi točno v smislu zakonov in brez škode za pravoslavno cerkev. V cerkvi sami varuje arhijerejski sinod čistost verskega in moralnega nauka, skrbi za širjenje pravoslavne vere ter upravlja posle notranje in zunanje misije.

28. Veliko cerkveno sodišče. Po zakonu iz leta 1890 se je v Srbiji to oblastvo imenovalo veliko duhovno sodišče; ta naziv je ostal do nove ustave⁷¹. Veliko cerkveno sodišče posluje kot vrhovno kazensko sodišče za kazniva dejanja obojnega klera in vernikov,

⁶⁶ Srb. prav. cerkev poprej ni poznala sinoda; tudi po zedinjenju in izvedeni centralizaciji iz leta 1920 ga še ni bilo. Črnogorska cerkev, dalmatinska cerkev in karlovska metropolija so imele sinod v pomenu periodičnega cerkvenega zbora.

⁶⁷ Čl. 52 ust. srb. pr. c.

⁶⁸ Čl. 53 ust. srb. pr. c.

⁶⁹ Čl. 64, t. 35.

⁷⁰ Čl. 64, t. 6, 7, 21, 31.

⁷¹ Druge cerkve so imele kot zadnjo instanco metropolitansko oziroma patrijarhalno sodišče; vršil pa je te posle večkrat najvišji upravni organ, n. pr. sv. sinod. Po veljavni ustavi srb. pr. c. vršita sodne posle v zadnji instanci arhijerejski zbor in veliko cerkveno sodišče.

dalje kot vrhovno zakonsko sodišče in končno je pristojno še za spore o notranji cerkveni upravi⁷², ki ne spadajo v pristojnost arhijerejskega zbora⁷³ ali sinoda⁷⁴.

Predsednik sodišča je arhijerej, ki ga izvoli arhijerejski zbor za dve leti. Člani so štirje in sicer dva arhijereja, ki ju določi iz svoje srede arhijerejski sinod, in dva svetna duhovnika, ki ju izbere arhijerejski zbor⁷⁵.

Veliko cerkveno sodišče proučuje, odobruje, izpreminja in razveljavlja v drugi in zadnji stopnji rešitve in rzsodbe eparhijskih sodišč in to ali po službeni dolžnosti ali pa na prijavljeno pritožbo. Po službeni dolžnosti se bavi z rzsodbami, ki razveljavljajo zakon, in z rzsodbami glede kaznivih dejanj duhovnikov, s katerimi se je izrekla izguba službe odnosno zvanja, dosmrtna prepoved duhovskih opravil, izguba duhovniškega čina in izguba duhovniškega čina z izključitvijo iz cerkvene zajednice, dalje z rzsodbami glede končne izključitve svetnih oseb iz cerkvene zajednice in končno s tistimi odločbami eparhijskih sodišč, ki mu jih predloži pristojni arhijerej. Ostale odločbe proučuje to sodišče le, če je prijavljena pritožba. Veliko cerkveno sodišče odloča tudi o izključitvi posameznega eparhijskega sodišča kakor tudi o kompetenčnih sporih med njimi; končno odloča tudi o izključitvi predsednika in članov velikega cerkvenega sodišča.^{76 77}

Organizacija sodišč je v katoliški cerkvi precej drugačna. Velikemu cerkvenemu sodišču bi odgovarjala Rimska rota pa tudi apostolska signatura in metropolitansko sodišče.

29. Patrijarhijski svet. Kakor je bilo že zgoraj omenjeno, ima srbska pravoslavna cerkev dve vrsti organov: hierarhične in samoupravne. Centralna samoupravna organa sta dva: patrijarhijski svet in patrijarhijski upravni odbor.

Patrijarhijski svet kakor tudi patrijarhijski upravni odbor spada med korporacije, ki jih srbski kanonist Milaš naziva mešani zbori⁷⁸. Najprej je tako mešano korporacijo uvedla carigradska cerkev (leta 1860), namreč tako zvani mešani svet (μικτὸν συμβούλιον), ki so ga sestavljali 4 arhijereji in 8 svetnih oseb. Mešani svet je skrbel za imovinske zadeve cerkve in vršil civilno sodstvo. Po tem carigraskem zgledu so tudi tri druge pravoslavne cerkve, namreč karlovska metropolija, sibinska metropolija in bolgarski eksarhat, uvedle take mešane korporacije, ki so se bavile s cerkvenimi imovinskimi zadevami. Milaš take mešane zbore odklanja⁷⁹.

⁷² Čl. 65 ust. srb. pr. c.

⁷³ Čl. 63, t. 31 ust. srb. pr. c.

⁷⁴ Čl. 64, t. 35 ust. srb. pr. c.

⁷⁵ Čl. 66 ust. srb. pr. c.

⁷⁶ Čl. 74, 75 ust. srb. pr. c.

⁷⁷ V § 9 nov. postopka za sodišča srb. pr. c. se navajata kot redni sodišči: eparhijsko cerkveno sodišče in veliko cerkveno sodišče. Na ta postopek sta vezani le omenjeni sodišči.

⁷⁸ O. c. 349—353.

⁷⁹ Češ da je z njimi prepuščen laikom prevelik vpliv na cerkveno upravo (o. c. 350).

Patrijarhijski svet po novi ustavi⁸⁰ srbske pravoslavne cerkve sestavljajo: patrijarh, štirje redni člani arhijerejskega sinoda, dekan pravoslavne bogoslovne fakultete, dva zastopnika samostanov, en rektor bogoslovja, po en svetni duhovnik iz vsake eparhije, podpredsedniki eparhijskih svetov in dvanajst svetnih oseb. Omenjena zastopnika samostanov in rektorja bogoslovja imenuje arhijerejski zbor na predlog arhijerejskega sinoda, isti imenuje tudi člane svetne duhovnike, a na predlog pristojnega arhijereja. Podpredsedniki eparhijskih svetov, ki tudi vstopijo v patrijarhijski svet, so laiki⁸¹; izvolijo jih eparhijski sveti izmed svojih članov; svetne člane eparhijskega sveta pa imenuje patrijarhijski upravni odbor na predlog pristojnega arhijereja. Zgoraj omenjenih dvanajst svetnih članov patrijarhijskega sveta imenuje kralj na predlog, ki ga poda minister pravde sporazumno s patrijarhom in s pristankom predsednika ministrskega sveta⁸². Patrijarhijski svet sestavlja torej 5 arhijerejev (patrijarh in štirje člani arhijerejskega sinoda), 25 duhovnih oseb (21 zastopnikov eparhij, 2 zastopnika samostanov, 1 rektor bogoslovja, 1 dekan teološke fakultete) in 33 laikov (21 podpredsednikov eparhijskih svetov in 12 od kralja imenovanih svetnih oseb). Patrijarhijskemu svetu predseduje patrijarh, ki ga tudi skliče. Patrijarhijski svet si izvoli podpredsednika izmed svetnih članov⁸³.

Po čl. 76 ust. srb. pr. c. je patrijarhijski svet vrhovno uredbo-dajno predstavništvo v zadevah zunanje cerkvene uprave. Njegova pristojnost je točno očitana v čl. 85 ust. srb. pr. c. Patrijarhijski svet izdaja s predhodnim pristankom arhijerejskega zbora uredbe o aktivnih in penzijskih prejemkih arhijerejev, klera in samoupravnih uslužbencev, izdaja pragmatiko za uradnike zunanje cerkvene uprave, uredbe o oskrbovanju, upravi in kontroli cerkvenih fondov; sodeluje z arhijerejskim zborom pri izpremambi in izpopolnitvi ustave; izdaja pravilnike za svoje delovanje in odobruje poslovnike nižjih organov; odloča sporazumno z arhijerejskim zborom o zadolževanju in odsojevanju cerkvene nepremične imovine, ki je namenjena za splošne potrebe cerkve, in odobruje take odločbe glede eparhijskih, samostanskih in cerkvenoobčinskih imetij — v obeh primerih, če vsota presega 1.000.000 dinarjev.

Podobnega organa katoliška cerkev nima.

30. Patrijarhijski upravni odbor. Sestavljajo ga: patrijarh, dva člana arhijerejskega sinoda, en zastopnik samostanov, trije svetni duhovniki in sedem svetnih oseb⁸⁴. V tej mešani korporaciji so torej 3 člani hierarhije, 4 duhovne osebe in 7 laikov. Predseduje patrijarh, podpredsednik je laik⁸⁵.

⁸⁰ Uredba o centralizaciji oblasti iz leta 1920 je poznala veliki upravni svet.

⁸¹ Cfr. čl. 133, odst. 2 ust. srb. pr. c.

⁸² Čl. 77 ust. srb. pr. c.

⁸³ Čl. 79 in 80. Podobno uredbo, da je namreč podpredsednik iz laičnih vrst, najdemo kot reden pojav pri samoupravnih korporacijah in organih srb. prav. cerkve.

⁸⁴ Čl. 87 ust. srb. pr. c.

⁸⁵ Čl. 89 ust. srb. pr. c.

Patrijarhijski upravni odbor je vrhovno izvršilno (upravno in nadzorstveno) oblastvo nad cerkveno-samoupravnimi organi in izvršilni organ patrijarhijskega sveta⁸⁶. V zadnji funkciji objavlja in izvršuje uredbe in odločbe patrijarhijskega sveta, kolikor spadajo v njegov delokrog, sestavlja proračun splošnih dohodkov in izdatkov za splošne potrebe srb. prav. cerkve; sestavlja zaključne račune, ki jih predlaga v odobritev patrijarhijskemu svetu; pripravlja in izdejuje poročila in predloge za patrijarhijski svet.

Kot upravni in nadzorstveni organ pa nadzoruje patrijarhijski upravni odbor samoupravne organe, odobruje proračune eparhij in cerkvenih občin, upravlja fonde, ki so namenjeni za cerkveno splošnost, odloča o zadolževanju in odsvajanju cerkvenih nepremičnih imetij v vrednosti do 1.000.000 dinarjev; odloča v zadnji instanci v zadevah, v katerih je na prvi ali drugi stopnji odločal eparhijski svet⁸⁷.

Iz opisane pristojnosti patrijarhijskega sveta in upravnega odbora je razvidno, da imajo samoupravni organi lastno hierarhično izvedeno ureditev; le v zadnji stopnji so podrejeni docela najvišjemu organu iz hierarhičnega reda, namreč arhijerejskemu zboru.

31. Eparhijski arhijerej⁸⁸. V teritorialnem pogledu je srbska pravoslavna cerkev razdeljena na eparhije. Eparhiji načeluje eparhijski arhijerej, ki ima, kot določa čl. 95 ust. srb. pr. c., po svojem nadpastirskem poklicu v soglasju s pravoslavnim naukom in cerkvenimi pravili polno jerarhijsko oblast v zadevah vere in npravnosti, dajanja svetotajstev in nadpastirskega prizadevanja v svoji eparhiji. Eparhijski arhijerej kot neposredni poglavar in predstavitelj svoje eparhije upravlja in v vsakem oziru vodi ob sodelovanju duhovništva in ljudstva celokupno, notranje in vnanjo versko in cerkveno življenje v eparhiji⁸⁹.

Njegov organ za sodstvo in notranje posle je eparhijsko cerkveno sodišče; kot predstavništvo v zadevah cerkvene samouprave fungira eparhijski svet, ki je mešana korporacija; kot izvršilno oblastvo v zadevah zunanje cerkvene uprave in kot izvršilni organ eparhijskega sveta pa posluje eparhijski upravni odbor⁹⁰. Izraz ob sodelovanju duhovništva in ljudstva v zgoraj navedenem čl. 96 ustave pojasnjujejo ustavni členi, ki določajo pristojnost pravkar naštetih organov.

V čl. 102 ust. srb. pr. c. se podrobno v 31 odstavkih opisuje pristojnost eparhijskega arhijereja. Poudarjajo se zlasti funkcije njegove učiteljske dolžnosti, naštevajo se njemu pridržani posli posvečevalne oblasti; omenjajo se njegove sodne pravice in nekateri administrativni posli v notranjih cerkvenih zadevah.

⁸⁶ Čl. 86 ust. srb. pr. c.

⁸⁷ Čl. 94 ust. srb. pr. c.

⁸⁸ Drugo ime, ki se v ustavi navaja, n. pr. v čl. 63, t. 19, je episkop; vendar se pretežnokrat v ustavi rabi izraz arhijerej, tako v zvezi eparhijski kot vikarni.

⁸⁹ Čl. 96 ust. srb. pr. c.

⁹⁰ Čl. 109, 131, 137 ust. srb. pr. c.

Te pravice in dolžnosti odgovarjajo pravicam in dolžnostim naših rezidencialnih škofov. Razlika med obojnimi poglavarji je v tem, da je pristojnost eparhijskega arhijereja precej bolj omejena kot kompetenca našega ordinarija. Razlogi za to so trojni: že večkrat srečno poudarjanje zbornega centralizma, razlikovanje med cerkvenimi notranjimi in zunanjimi zadevami in s tem skopčana vezanost nasproti kleru in laikatu. Podrobnejša primerjava obeh cerkvenih funkcionarjev bi presegla obseg in namen tega poročila.

Listo arhijerejskih kandidatov vodi in ugotavlja arhijerejski zbor. Za arhijereja more biti izvoljen, kdor izpolnjuje zadevne kanonske pogoje in je vrh tega dovršil srbsko pravoslavno akademijo ali bogoslovno fakulteto ter je državljan kraljevine Jugoslavije in si je z vestnim službovanjem kakor tudi z vzornim življenjem in požrtvovalnim delom v korist cerkve in za narodno in državno edinstvo stekel splošno priznanje⁹¹.

Arhijereje, tako eparhijske kot vikarne, voli arhijerejski zbor. Izvolitev potrdi kralj z ukazom na predlog ministra pravde. Arhijereju izda nato patrijarh gramato, ki jo podpišejo tudi člani arhijerejskega sinoda.

Odstaviti more eparhijskega arhijereja le arhijerejski zbor v štirih primerih: a) po kanonski obsodbi; b) v primeru dokazane onemoglosti; c) če odpade kateri izmed zgoraj naštetih pogojev, ki jih mora imeti arhijerej in č) na podstavi utemeljene prošnje za upokojitev⁹².

Izpraznjeno eparhijo vodi administrator, ki ga imenuje arhijerejski sinod. Za sedisvakance velja načelo nil innovetur⁹³.

Omenjene določbe se v glavnem ujemajo z odgovarjajočimi v katoliškem pravu. Izjema je le pri imenovanju. V naši kraljevini imenuje škofo sv. stolica; nominacijske pravice ni, ostala je le še praenotificatio officiosa.

Eparhijskega arhijereja nadomestuje v mejah danega pooblastila⁹⁴ arhijerejski zamenik⁹⁵; ta funkcionar odgovarja deloma zapadnemu generalnemu vikarju.

32. Eparhijsko cerkveno sodišče. Iz imena bi sklepali, da je eparhijsko sodišče samo sodno oblastvo; dejansko pa je skoro isto kot naša škofijska kurija. Po različnih vzhodnih cerkvah se ta organ različno imenuje; večkrat se je zanj rabilo ime konzistorij. V stari Srbiji so ustanovili prvi konzistorij l. 1822; v zakonu z dne

⁹¹ Čl. 97 ust. srb. pr. c.

⁹² Čl. 105 ust. srb. pr. c.

⁹³ Čl. 106 ust. srb. pr. c.

⁹⁴ Čl. 103 ust. srb. pr. c.

⁹⁵ Arhijerejskega zamenika je treba razlikovati od arhijerejskega namestnika, ki ima podoben položaj kot naš dekan, med tem ko prvi odgovarja generalnemu vikarju. Slovensko besedilo v »Službenem listu« ne razlikuje med obema izrazoma, ko prevaja zamenik z namestnik (cfr. čl. 103 in 104, ter čl. 151 nsl. ust. srb. pr. c.). Na tem mestu se zamenik ne more prevesti z namestnik; sicer so pa za nemški Stellvertreter rabili srbskohrvatski izraz zamenik med Slovenci, kot navaja Pleteršnik, že Janežič, Cigale, Državni zakonik.

27. aprila 1890 se je ime spremenilo v duhovni sud⁹⁶; to je ostalo tudi po zedinjenju prav do nove ustave, ki je ime premenila v cerkveno sodišče⁹⁷.

Eparhijsko cerkveno sodišče⁹⁸ sestavljajo po novi ustavi predsednik (eparhijski arhijerej ali njegov zamenik), dva člana-duhovnika, tajnik in potrebno število pisarjev in zvaničnikov. Člana in tajnika voli arhijerejski sinod na predlog eparhijskega arhijereja; pisarje in zvaničnike imenuje in odpušča eparhijski arhijerej, ki o tem obvešča arhijerejski sinod⁹⁹.

Eparhijsko cerkveno sodišče je organ eparhijskega arhijereja za cerkveno sodstvo in posle notranje cerkvene uprave¹⁰⁰. Kot sodišče sodi o kaznivih dejanjih duhovnikov in vernikov, rešuje zakonske pravde in odloča o prepirih med duhovniki, dalje o sporih radi parohijskih dohodkov in radi premične in nepremične cerkvene imovine, ki je duhovnikom prepuščena v uživanje.

Kot upravni organ pa eparhijsko cerkveno sodišče nadzoruje parohijsko duhovništvo, parohijske pisarne in arhijerejska namestništva; priobčuje in izvršuje naredbe in odločbe višjih cerkvenih oblastev; podpira eparhijskega arhijereja v vseh poslih eparhijske uprave in izvršuje njegove odredbe, ki spadajo v njegovo osebno pristojnost; končno skrbi za inventar episkopije, če se eparhijski sedež izprazni¹⁰¹.

Omenil sem že, da pri nas odgovarja eparhijskemu cerkvenemu sodišču škofijska kurija, ki pa je seveda bolj členovita, ker je sodstvo na prvi instanci ločeno od uprave. Nekateri posle eparhijskega cerkvenega sodišča vrši stolni kapitelj.

33. Eparhijski svet¹⁰². Predstavništvo v zadevah eparhijske samouprave se imenuje po čl. 131 ust. srb. pr. c. eparhijski svet; je to mešana korporacija z laično večino, ako ima eparhija štiri ali več arhijerejskih namestništev. Vanj vstopijo eparhijski arhijerej, člana eparhijskega cerkvenega sodišča, polovica arhijerejskih namestnikov iz cele eparhije, po en stalni paroh iz ostalih arhijerejskih namestništev, en menih-duhovnik in končno iz vsakega namestništva po dva svetna člana cerkvenoobčinskega sveta. Janić-Janoševićev komentar k zadevnemu čl. 132 ust. srb. pr. c. pravi sicer: »Ko čini većinu (namreč v eparh. svetu) teško je reći, jer to zavisi od broja namestništva u pojedinim eparhijama;« vendar ni dvoma, da bo redno laična većina, ker bodo pač imele eparhije vsaj po pet ali šest arhijerejskih namestništev.

⁹⁶ Cfr. Mitrović, o. c. 92.

⁹⁷ Cfr. Milaš, o. c. 851.

⁹⁸ Ta kolegialni organ odgovarja zapadni škof. kuriji. Že v tretjem stoletju se omenja zbor klerikov, ki je v mestu podpiral škofa. Razvoj pa je šel na zapadu drugo pot kot na vzhodu. Razvoj kanoniških kapituljev in razmah papeške kurije v 11. stoletju sta diferenco še povečala.

⁹⁹ Čl. 110, 111 ust. srb. pr. c.

¹⁰⁰ Čl. 109 ust. srb. pr. c.

¹⁰¹ Čl. 129 ust. srb. pr. c.

¹⁰² Podoben eparhijski svet (ἐπαρχιακὸν συμβόλιον) je imela carigrajska cerkev. Kako je bilo v karlovški metropoliji, je bilo že zgoraj omenjeno. Srbska cerkev ni poznala takega sveta.

Duhovne člane eparhijskega sveta imenuje arhijerejski sinod na predlog pristojnega eparhijskega arhijereja; svetne člane pa patrijarhijski svet prav tako na predlog eparhijskega arhijereja¹⁰³. Mandat traja eno leto.

Eparhijski arhijerej sklicuje eparhijski svet vsako leto vsaj enkrat na redno zasedanje; na izredno pa po potrebi. Podpredsednik eparhijskega sveta je laik, ki si ga izvoli svet sam¹⁰⁴.

Funkcija eparhijskega sveta je mutatis mutandis ista, ki jo ima patrijarhijski svet; bavi se torej v pretežnem delu z imovinskimi zadevami eparhije¹⁰⁵.

Podobne ustanove ustava katoliške cerkve ne pozna.

34. Eparhijski upravni odbor. Omenjeni organ ima prav tako nalogo v eparhiji, kot patrijarhijski upravni odbor v patrijarhiji. Je torej izvršilno (upravno in nadzorstveno) oblastvo v zadevah zunanje cerkvene uprave v eparhiji in izvršilni organ eparhijskega sveta¹⁰⁶. Sestoji iz enajst članov, ki so arhijerej, štiri duhovne osebe: en arhijerejski namestnik, dva paroha, en menih in šest svetnih oseb. Predsednik je arhijerej, za podpredsednika se izvoli laik¹⁰⁷.

Čl. 146 ust. srb. pr. c. v 18 točkah opisuje delokrog eparhijskega upravnega odbora, ki med drugim nadzira samoupravne organe, odobruje proračune, dovoljuje gradnjo novih zgradb in večja popravila v cerkvenih občinah. Obširno je našeta njegova pristojnost glede odsvajanja in obremenitve cerkvene imovine v eparhiji. O svojem delovanju oddaja poročila potom eparhijskega sveta patrijarhijskemu upravnemu odboru.

V sporazumu z eparhijskim cerkvenim sodiščem postavlja eparhijski upravni odbor pravobranilca za pravne posle v eparhiji, ki je za vsako eparhijo obvezen¹⁰⁸. Ta določba je novum.

Eparhijski upravni odbor more eparhijski arhijerej sklicati na skupno sejo z eparhijskim cerkvenim sodiščem¹⁰⁹.

V organizaciji katoliške cerkve se da primerjati eparhijskemu upravnemu odboru škofijski gospodarski svet in deloma tudi stolni kapitel, na čigar mnenje ali pristanek je škof v imovinskih zadevah večkrat vezan.

35. Arhijerejski namestnik. Podobne nadzorovalne organe, kot so naši dekani oziroma arhidiakoni, poznajo tudi pravoslavne cerkve. Bili pa so v rabi različni nazivi za te funkcionarje. V srbski cerkvi so poznali okrožne protojereje (v Beogradu in Nišu) in srezke namestnike, v Crni gori in Karlovški metropoliji protopresbiterje; v Rusiji so se imenovali blagočinniki in v bolgarskem eksarhatu arhierejski namjestnik¹¹⁰.

¹⁰³ Čl. 132 ust. srb. pr. c.

¹⁰⁴ Čl. 133—134 ust. srb. pr. c.

¹⁰⁵ Cfr. čl. 136 ust. srb. pr. c.

¹⁰⁶ Čl. 138 ust. srb. pr. c.

¹⁰⁷ Čl. 139—140 ust. srb. pr. c.

¹⁰⁸ Čl. 147 ust. srb. pr. c.

¹⁰⁹ Čl. 150 ust. srb. pr. c.

¹¹⁰ Cfr. Milaš, o. c. 425.

Po novi ustavi srbske pravoslavne cerkve mora biti eparhija razdeljena na arhijerejska namestništva, katerih vsako šteje praviloma 10 do 15 parohij; njegove meje naj se po možnosti ujemajo z mejami političnih srezov¹¹¹. Arhijerejske namestnike imenuje in razrešuje eparhijski arhijerej¹¹²; poročati pa mora o tem arhijerejskemu sinodu¹¹³. Arhijerejskemu namestniku more eparhijski arhijerej postaviti pomočnika¹¹⁴.

Arhijerejski namestnik ima napram duhovništvu v svojem namestništvu isti položaj kot pri nas dekan. Podobno kot dekan na pastoralne konference, sklicuje tudi arhijerejski namestnik duhovnike na »bratske razgovore, na katerih se razpravlja in razgovarja o potrebah in koristih cerkve, pastirskih dolžnostih, kakor tudi o tem, kako bi se med verniki okrepila pravoslavna vera, religiozno-nravnstveni čut, medsebojna ljubezen, rodoljubje, duševna prosveta in krščanske kreposti«. Poleg tega pa ima arhijerejski namestnik še naloge, ki jih naš dekan nima. Tako arhijerejski namestnik skrbi za čistost in okrepitev pravoslavne vere, pobija vse pokrete in dela, naperjena proti pravoslavju in interesom cerkve; skrbi za varstvo in nego dobrih običajev in za pobijanje in izkoreninjevanje škodljivih navad in slabih nagnjenj med ljudstvom; deluje, da se organizirajo dobrodelne in duhovno-prosvetne ustanove; spravlja sprte zakonske po predpisih in odloča o razveljavljenju ženitovanjskih izpraševanj; izreka podrejenim duhovnikom opomin ali ukor radi prekršitve službene dolžnosti¹¹⁵.

36. Paroh. Kaj je parohija in v kakšnem razmerju je do cerkvene občine, je bilo že zgoraj omenjeno. Na čelu parohije stoji paroh, ki po svoji dušnopastirski funkciji odgovarja našemu župniku. Parohove dušnopastirske dolžnosti našteva čl. 168 ust. srb. pr. c. V zadevah dušnopastirskega delovanja v ožjem pomenu besede (liturgija, pouk), je paroh samostojen, odgovoren le više stoječim hierarhičnim organom. Za ustanavljanje dobrodelnih ustanov in za organizacijo karitativnega dela vobče pa skrbi paroh sporazumno s cerkvenoobčinskim svetom. Cerkveno-imovinske zadeve ne spadajo v parohovo področje.

Paroh je začasen ali stalen. Prvega more eparhijski arhijerej premestiti tudi po službeni dolžnosti; drugega le na njegovo prošnjo ali z njegovim pristankom ali po razsodbi cerkvenega sodišča¹¹⁶.

V bistvu so zadevne določbe v katoliškem pravu enake.

Zasedanje parohij se vrši po natečaju. Za parohijo se more potegovati kandidat, ki je prebil vsaj tri leta v duhovniški ali diakonski službi in je opravil praktični izpit ali je bil tega oproščen¹¹⁷.

Versko dobrodelno skrbništvo. V vsaki cerkveni občini se mora ustanoviti versko dobrodelno skrbništvo, ki je zelo

¹¹¹ § 34 izvrš. naredbe k ust. srb. pr. c.

¹¹² Čl. 152 ust. srb. pr. c.

¹¹³ § 34 izvrš. naredbe k ust. srb. pr. c.

¹¹⁴ Čl. 153 ust. srb. pr. c.

¹¹⁵ Čl. 154 ust. srb. pr. c.

¹¹⁶ Čl. 164 ust. srb. pr. c.

¹¹⁷ Čl. 157 ust. srb. pr. c.

zanimiva ustanova. Zato naj navedem zadevni čl. 171 ust. srb. pr. c., ki se glasi: »Za širjenje verske in cerkvene zavednosti ter krščanskega usmiljenja kakor tudi za druge posle notranje cerkvene misije obstoji v vsaki cerkveni občini pod predsedstvom paroha in pod zaščito arhijereja versko-dobrodelno skrbništvo, ki ga postavlja eparhijski arhijerej, in to brez ozira na spol, in v katerem so po svojem položaju vsi duhovniki v tej cerkveni občini. Versko-dobrodelno skrbništvo ima svoj fond, ki se ustanavlja v prvi vrsti iz dohodkov svetega hrama in povečuje tako s temi dohodki kakor tudi s prispevki, darovi in zapuščinami ter z letno podporo iz cerkvenoobčinske blagajne. Podrobnejše določbe o delokrogu versko-dobrodelnega skrbništva izda sveti arhijerejski sinod v posebnem pravilniku.«¹¹⁸

37. Cerkevno-občinski zbor. Kakor smo našli cerkveno-samoupravne korporacije in organe pri patrijarhiji kot celoti in pri eparhiji, tako jih dobimo tudi pri najnižji organizatorični edinici, ki jo predstavlja cerkvena občina. V cerkveni občini so tri take ustanove; najširša med njimi je cerkveno-občinski zbor, ki ga sestavljajo pod predsedstvom predsednika cerkveno-občinskega sveta vsi polnoletni moški člani, ki plačujejo davek. V pristojnost tega zbora spada izdajati odločbe o cerkveno-občinski dokladi do 10% na državni davek¹¹⁹.

38. Cerkevno-občinski svet. Šteje 24 do 60 članov ter 12 do 30 namestnikov. Število se ravna po številu vernikov: do 2000 vernikov je 24 članov in 12 namestnikov, do 4000 vernikov je 30 članov in 15 namestnikov, in tako dalje¹²⁰. Svet volijo člani cerkveno-občinskega zbora, ki so izpolnili 24 let in niso izgubili volilne pravice. Čl. 174 ust. srb. pr. c. našteva v osmih točkah primere, ko volilec izgubi to pravico; med te spada n. pr., kdor se ne odlikuje s pobožnim in svetim življenjem; kdor ne izvršuje točno in vestno svojih cerkveno-verskih dolžnosti in ne spolnjuje svojih obveznosti napram svoji družini in cerkveni občini. Za člana sveta more biti izvoljen volilec, ki je star 30 let in je državljan kralj. Jugoslavije in stanuje najmanj eno leto v cerkveni občini¹²¹. Mandat traja šest let¹²². Cerkevno-občinski svet si izvoli predsednika, podpredsednika in tajnika. Paroh je častni predsednik¹²³.

Cerkveno-občinski svet skrbi za imovinske zadeve cerkvene občine. Sklepa o letnem proračunu, izdaja določbe o odsvajanju in zadolževanju cerkveno-občinske imovine, predlaga cerkvene doklade na državni davek, ustanavlja mesta za svoje uslužbence in jim določa

¹¹⁸ Opisana ustanova je nekak star organiziran diakonat. V zapadni cerkvi vsaj v naših krajih po krivdi jožefinske države take ustanove ni (cfr. BV 1933, 70 in 71). Nadomestno vrše te posle privatna in napol javna karitativna društva. Nekaj podobnosti je v delovanju Kat. akcije.

¹¹⁹ Čl. 172 ust. srb. pr. c.

¹²⁰ Čl. 176 ust. srb. pr. c. in § 48 izv. nar. k ust. srb. pr. c.

¹²¹ Čl. 177 ust. srb. pr. c.

¹²² Čl. 178 ust. srb. pr. c.

¹²³ Čl. 182 ust. srb. pr. c.

prejemke. Cerkveno-občinski svet stoji pod nadzorstvom eparhijskega upravnega odbora¹²⁴.

39. Cerkveno-občinski upravni odbor. Šteje 6 do 12 članov, kakor pač določi po številu članov v cerkveno-občinskem svetu in po drugih razmerah eparhijski upravni odbor. V cerkveno-občinski upravni odbor vstopijo predsednik in podpredsednik cerkvenoobčinskega sveta ter paroh; ostale člane voli cerkvenoobčinski svet iz svoje srede na 6 let¹²⁵.

Cerkveno-občinski upravni odbor varuje po svoji funkciji ugled in interese cerkve ter cerkvene občine, podpira cerkveno oblast pri religiozno-nravstvenem in kulturno-prosvetnem dviganju in vzgajanju ljudstva, pri varstvu in negi koristnih in lepih običajev kakor tudi pri izkoreninjevanju slabih in škodljivih navad; dalje je organ cerkveno-občinskega sveta in upravlja cerkveno imovino¹²⁶.

Paroh ima pravico pritožiti se proti odlokom cerkveno-občinskega sveta in cerkveno-občinskega upravnega odbora, ki bi bili proti cerkvenim predpisom ali v škodo cerkvenih verskih in npravstvenih interesov, kakor tudi proti odločbam, ki ne bi uvaževale njegovih obrazloženih predlogov glede pokritja potreb svetih hramov, pokopališč in drugih posvečenih krajev¹²⁷.

V organizaciji katoliške cerkve ni opisane cerkvene občine in v njej temelječih organov kot v srbski pravoslavni cerkvi. K upravi cerkvene imovine pa tudi katoliška cerkev pripušča laike in sicer je ponekod cerkveno predstojništvo, v katerem so župnik in nekateri laiki, imenovano, tako so n. pr. pri nas cerkveni ključarji, drugod pa je izvoljeno, n. pr. v Nemčiji.

40. Predstojnik in samostansko bratstvo. Samostojne organizacije redovništva, kot je razvita v katoliški cerkvi, z eksempcijo kot značilnim pojavom, v srbski pravoslavni cerkvi ni. V učinkih je pač nekoliko podobno zapadni eksempciji vzhodno patrijarhovo stavropegijsko pravo, kar pomeni patrijarhovo pravico, da si ob zidanju cerkve ali samostana v tuji eparhiji more to cerkev ali samostan podvreči na ta način, da pošlje vanj svoj patrijarhijski križ. Eparhijski arhijerej je vrhovni predstojnik in nadzornik vseh moških in ženskih samostanov v eparhiji¹²⁸. Ustava podaja o redovništvu oziroma točneje povedano o samostanih le nekaj splošnih določb, tako že v uvodu omenjene predpise o ustanavljanju samostanov kakor tudi predpise o samostanskem predstojništvu. Samostanski predstojnik je zastopnik samostana in v njem neposredno upravno in nadzorstveno oblastvo. Če so v samostanu več kot štirje člani, si predstojnika izvolijo; volitvi predseduje poslanec eparhijskega arhijereja; v ostalih primerih predstojnika eparhijski arhijerej sam imenuje. Uredbo glede notranjega in zunanjega samostanskega življenja predpiše arhijerejski zbor¹²⁹.

¹²⁴ Čl. 185—186 ust. srb. pr. c.

¹²⁵ Čl. 187—188 ust. srb. pr. c.

¹²⁶ Čl. 194 ust. srb. pr. c.

¹²⁷ Čl. 196 ust. srb. pr. c.

¹²⁸ Čl. 201 ust. srb. pr. c.

¹²⁹ Čl. 207 ust. srb. pr. c.

41. Cerkvena kazniva dejanja in kazni. V tem odstavku¹³⁰ začrta ustava pravico cerkve izrekat kazni in omeni vrhovna načela, ki se morajo pri tem upoštevati. Cerkvena oblastva sodijo naslednja kazniva dejanja duhovnikov obeh vrst: prestopke proti veri in naukom cerkve in proti cerkvenemu redu, obnašanje, ki ne pristaja duhovniškemu činu in položaju; zanemarjanje duhovniških dolžnosti in zakonitih odredb; žalitve duhovnikov; izsiljevanje nepredpisane nagrade za duhovniške posle; »prereševanje in kritikovanje cerkvenih in državnih zakonov kakor tudi naredb cerkvenih in državnih oblastev in njihovih ukrepov z besedami«. Pri vernikih pa sodijo cerkvena oblastva o prestopkih proti veri in naukom cerkve ter proti krščanski nravnosti¹³¹.

Cerkvene kazni so druge za duhovnike in druge za laike. Za duhovnike obeh vrst našteva čl. 210 ust. srb. pr. c. naslednjih 10 kazni: opomin, ukor, denarna kazen do 50% mesečnih prejemkov največ za eno leto, epitimija¹³² najdalj do 30 dni, premestitev na drugo službeno mesto, začasna prepoved duhovniških opravil, odvzem duhovniškega čina in odvzem duhovniškega čina z izključitvijo iz cerkvene zajednice. Za vernike so tri kazni: začasni odvzem poedinih pravic in počastitev v cerkvi, izključitev iz cerkvene zajednice za določeno dobo¹³³ in končna izključitev iz cerkvene zajednice¹³⁴.

Nekatere kazni nalaga eparhijski arhijerej, namreč opomin, epitimijo do 15 dni, prepoved duhovskih opravil do 30 dni, začasni odvzem počastitev; za ostale kazni je pristojno eparhijsko cerkveno sodišče¹³⁵.

Kazniva dejanja po državnih kazenskih zakonih sodijo državna oblastva; če uvedejo postopanje proti duhovniku, morajo o tem obvestiti pristojnega arhijereja, enako tudi o končni odločbi. Cerkvena oblastva dejanje prouče in odločijo, ali je obsojeni duhovnik z njim zagrešil kako duhovniško kaznivo dejanje, ter izrečejo proti njemu tudi kazen, ki je predpisana s to ustavo¹³⁶. Če gre za pohujšanje, more eparhijski arhijerej že pred razsodbo duhovniku prepovedati duhovniška opravila¹³⁷.

Splošna načela kazenskega prava srbske pravoslavne cerkve, ki so podana v zgoraj na kratko očrtanem predmetnem delu ustave se v glavnem ujemajo z vrhovnimi principi kazenskega prava kato-

¹³⁰ Čl. 208—220 ust. srb. pr. c.

¹³¹ Čl. 208 ust. srb. pr. c.

¹³² Epitimijo opisuje Mitrović (o. c. 120) kot »ograničenje slobode vršenja sveštenoradnji u svome mestu«. Po zak. z dne 27. apr. 1890 v Srbiji »osudjeni sveštenici izdržavaju epitimiju (najmanj 7 in največ 30 dni) u manastirima, koje Sabor odredi. Za vreme izdržavanja epitimije sveštenik uživa ceo bir i polovinu parohijskih prihoda, a druga polovina prihoda pripada njegovom zameniku.«

¹³³ To je stara excommunicatio minor. Obstoja v tem, da obsojeni ne sme prejemati sv. Evharistije.

¹³⁴ T. j. anatem.

¹³⁵ Čl. 211 ust. srb. pr. c.

¹³⁶ Čl. 213—214 ust. srb. pr. c.

¹³⁷ Čl. 213—215 ust. srb. pr. c.

liške cerkve, katere kazenski zakonik, ki ga vsebuje peta knjiga codicis iuris canonici je nedvomno bolj precizen in določen. Podrobno se v primerjavo obeh zakonikov ne moremo spuščati.

42. Cerkvena prosveta¹³⁸. »Srbska pravoslavna cerkev skrbi za prospah in razvoj cerkvene prosvete in cerkvene umetnosti ter ustanavlja in gradi v ta namen potrebne šole in zavode,« se glasi uvodni čl. 221 tega dela ustave. Za izobrazbo duhovništva skrbe višje in nižje bogoslovne in meniške šole. Vsaka izmed teh šol mora imeti internat. (Prim. internatska pravila za Srpske pravoslavne bogoslovije B. br. 9768 z dne 1. junija 1928, Sl. Nov. z dne 8. avgusta leta 1928, št. 181). Arhijerejski zbor predpiše za te šole uredbe, učne načrte in programe, voli rektorje bogoslovij in upravitelje meniških šol. Učiteljsko osebje pa izbere arhijerejski sinod na predlog pristojnega eparhijskega arhijereja. Končno določa čl. 229 ust. srb. pr. c.: »Za ustanavljanje in ureditev drugih cerkveno-prosvetnih šol in zavodov je pristojen: za splošne ustanove sveti arhijerejski zbor sporazumno s patrijarhijskim svetom, za eparhijske, cerkvenoobčinske in samostanske pa eparhijski arhijerej sporazumno z eparhijskim odnosno cerkveno-občinskim svetom odnosno s samostansko upravo in bratstvom — vse to z odobritvijo patrijarhijskega upravnega odbora, če obremenjuje vzdrževanje teh šol in zavodov proračun izdatkov in dohodkov za splošne cerkvene potrebe«.

Odstavku o cerkveni prosveti v ustavi srbske pravoslavne cerkve odgovarja titul de seminariis v zakoniku kat. cerkve, to so kan. 1352 do 1371, čeprav so tu podane določbe veliko obširnejše. Dalje pa ima codex iuris canonici poseben titul de scholis s kan. 1372 do 1383, ki mu zamañ iščemo paralele v ustavi srbske pravoslavne cerkve, le zadnji zgoraj navedeni čl. 229 bi se morda dal tolmačiti v tem smislu, a je premalo jaseñ.

43. Cerkvena imovina¹³⁹. S tem delom podaja ustava cerkveno-imovinsko pravo, ki ga bodo izpopolnile še razne uredbe in pravilniki, ki se tu predvidevajo. Ponove se določbe, ki jih vsebuje že zakon o srbski pravoslavni cerkvi (prim. odstavek 17 te razprave), in se v skladu z njimi dodajo še nove.

Vsako leto se morajo sestaviti proračuni in sicer posebej za izdatke in dohodke srbske pravoslavne cerkve, posebej za potrebe eparhij in posebej za potrebe cerkvenih občin in samostanov¹⁴⁰.

Viri dohodkov so različni. Naštevajo se in se morajo tudi upoštevati v tej zaporednosti: a) donosi cerkvenih posestev (ponekod zlasti v karlovški metropoliji so cerkvena posestva obširna); b) cerkvene takse; c) državno povračilo; č) državna podpora; d) cerkvena naklada na cerkvene dohodke (interni cerkveni davek); e) cerkvena doklada na neposredne državne davke in f) podpore samoupravnih

¹³⁸ Čl. 221—229 ust. srb. pr. c.

¹³⁹ Čl. 230—264 ust. srb. pr. c.

¹⁴⁰ Čl. 231 ust. srb. pr. c. Proračun sestavi: za cerkveno občino cerkveno-občinski svet (čl. 185 ust. srb. pr. c.), za samostan predstojnik s samostanskim bratstvom (čl. 206 ust. srb. pr. c.), za eparhijo eparhijski svet (čl. 136 ust. srb. pr. c.), za splošno cerkev pa patrijarhijski svet (čl. 94 ust. srb. pr. c.).

teles in drugih ustanov kakor tudi prostovoljni prispevki, darovi in zapuščine.

Cerkvena posestva, katerih donosi so prvi vir dohodkov, opisuje čl. 243 ust. srb. pr. c. kot premično in nepremično premoženje, ki je last cerkve kot splošna imovina srbske pravoslavne cerkve ali ki je last poedinih eparhij, samostanov, cerkvenih občin, hramov, zadužbin, samostojnih ustanov ali takih fondov. Fondi, ki se tu omenjajo, so po čl. 252 ust. srb. pr. c. tisti, ki so od srbske pravoslavne cerkve ali njenih sestavnih delov, zavodov ali ustanov osnovani ali ki bodo osnovani v določen namen za splošne potrebe srbske pravoslavne cerkve ali za posebne potrebe njenih sestavnih delov, zavodov ali ustanov. Za cerkvene zadužbine se pa smatrajo po čl. 253 ust. srb. pr. c. tiste, ki so jih ustanovili ali jih bodo ustanovili poedini dobrotniki v določen namen za verske, cerkvenoprosvetne, dobrotelne ali druge potrebe srbske pravoslavne cerkve ali poedinih njenih sestavnih delov, zavodov in ustanov. Cerkvene zadužbine pa so dalje tudi one, ki niso namenjene za cerkvene potrebe in namene, vendar so poverjene v upravo in oskrbovanje cerkvenim oblastvom, zavodom in ustanovam.

Fonde ustanavlja in zadužbine sprejema patrijarhijski upravni odbor¹⁴¹. O vsakem fondu in zadužbini morajo obstojati pravila, ki jih odobri patrijarhijski upravni odbor; če pravil ni, jih isti organ predpiše. Namen fondov in zadužbin se more spremeniti le tedaj, če postane neizvedljiv, ali če je prenehala potreba, za katero je bil ustanovljen. V tem primeru vloži patrijarhijski upravni odbor obrazložen predlog, odloča pa patrijarhijski svet sporazumno z arhijerejskim zborom. Odločbo glede izpremembe namena zadužbine odobruje kralj na predlog pristojnega ministra¹⁴².

Cerkvene potrebe se dele v splošne potrebe srbske pravoslavne cerkve in v posebne potrebe eparhije oziroma cerkvenih občin oziroma samostanov. Posebna uredba, ki jo izda patrijarhijski svet sporazumno z arhijerejskim zborom, predpiše, katere potrebe je smatrati za splošne in katere za posebne¹⁴³.

Za misijonske potrebe se ustanovi poseben sinodalni fond¹⁴⁴, ki ga upravlja arhijerejski sinod. V proračun splošnih izdatkov srbske pravoslavne cerkve se postavlja tudi kredit za sinodalni fond, ki ne more biti manjši kot 1% skupnih dohodkov.

Splošne potrebe cerkve se krijejo: a) z dohodki splošnih cerkvenih posestev; b) deloma z dohodki od cerkvenih taks; c) iz državnega povračila; č) iz državne podpore; d) iz dohodkov za splošne potrebe namenjenih fondov, zadužbin, prispevkov, darov, e) z dohodki od posebnih naklad na dohodke cerkvenih občin, samostanov, eparhij; f) deloma iz cerkvene doklade na neposredne davke¹⁴⁵.

¹⁴¹ Čl. 254 ust. srb. pr. c.

¹⁴² Čl. 254 ust. srb. pr. c.

¹⁴³ V imovinskem pravu srb. prav. cerkve je realizirana institutna teorija, kakor tudi v veljavnem zakoniku kat. cerkve.

¹⁴⁴ Tak fond imajo tudi v nekaterih katoliških pokrajinah, n. pr. v Nemčiji (cfr. BV 1933, 81).

¹⁴⁵ Čl. 238 ust. srb. pr. c.

Posebne potrebe eparhije se krijejo: a) z dohodki eparhijskih posestev; b) z dohodki v to določenih fondov, zadužbin, darov; c) z dohodki od posebnih naklad na dohodke cerkvenih občin in samostanov in č) deloma iz cerkvene doklade na neposredne davke¹⁴⁶.

Posebne potrebe cerkvenih občin se krijejo: a) z dohodki njihovih hramov in posestev; b) iz dohodkov v to določenih fondov, zadužbin, darov; c) delom iz cerkvene doklade na neposredne davke¹⁴⁷.

Posebne potrebe samostanov se krijejo z dohodki njihovih hramov, posestev, delavnic, rokodelstev, fondov, zadužbin in darov¹⁴⁸.

Glede zgoraj navedenih virov, iz katerih prejema pravoslavna cerkev svoje dohodke, prinaša ustava še naslednja določila:

Za posle cerkvenih oblastev, teles in organov se plačujejo le tiste takse, ki jih predpiše arhijerejski zbor s posebnim pravilnikom, odobrenim od ministra pravde sporazumno z ministrom za finance¹⁴⁹.

Posebna naklada, ki se zgoraj omenja, je notranji cerkveni davek. Nalaga se na dohodke cerkvenih občin, samostanov in eparhij. V kolikor se ta naklada porablja za splošne potrebe cerkve, izdaja o njej odločbe patrijarhijski svet sporazumno z arhijerejskim zborom; če se uporablja za posebne potrebe eparhije, je pristojen eparhijski svet, a njegove odločbe odobruje patrijarhijski upravni odbor sporazumno z arhijerejskim sinodom¹⁵⁰.

Odločbe o cerkvenih dokladah na državne neposredne davke izdaja patrijarhijski svet za splošne cerkvene potrebe, eparhijski svet za eparhijske potrebe in cerkvenoobčinski svet za cerkvenoobčinske potrebe. Odločbe postanejo izvršne, ko jih odobri minister za finance sporazumno z ministrom pravde. Če izda cerkvenoobčinski zbor z večino glasov, ki tvorijo 75% davčne moči v cerkveni občini, odločbo glede doklade do všteti 10%, je izjemoma njegova odločba izvršna, ko jo odobri patrijarhijski upravni odbor¹⁵¹. Cerkvene doklade pobirajo organi davčne uprave obenem z državnimi dajatvami ter jih izplačujejo v tromesečnih obrokih in sicer cerkvenoobčinske doklade cerkvenoobčinskemu upravnemu odboru, eparhijske doklade eparhijskemu upravnemu odboru, in doklade, ki jih je naložil patrijarhijski upravni odbor, pisarni pri patrijarhijskem upravnemu odboru¹⁵².

Glede namenov, v katere se sme uporabljati cerkvena imovina, določa končno čl. 263 ust. srb. pr. c.: S cerkvenimi sredstvi se morejo ustanoviti cerkvenofinančni zavodi, zavarovalni zavodi, tiskarne

¹⁴⁶ Čl. 239 ust. srb. pr. c.

¹⁴⁷ Čl. 240 ust. srb. pr. c.

¹⁴⁸ Čl. 241 ust. srb. pr. c. Dohodki od delavnic in rokodelstev so novum v pravoslavnem redovništvu.

¹⁴⁹ Čl. 258 ust. srb. pr. c. Pravilnik je arhijerejski zbor izdal 25. marca 1933; ministra sta ga odobrila 27. marca 1933, obj. v Sl. Nov. z dne 15. apr. 1933, št. 85/XXVI/261; Služb. list z dne 23. sept. 1933, kos. 77, str. 925—933. Cfr. tudi Sušec, Naše finančno pravo 1934, 305—309, kjer pa ni razvidno, da tam navedene takse ne veljajo za katoličane, ki se obračajo na oblastva katoliške cerkve.

¹⁵⁰ Čl. 259 ust. srb. pr. c.

¹⁵¹ Čl. 260 ust. srb. pr. c.

¹⁵² Čl. 261 ust. srb. pr. c.

in knjižarne kakor tudi zavodi in delavnice za izdelovanje sveč, cerkvenih potrebščin in drugih stvari, potrebnih za službo božjo.

Čl. 234 ust. srb. pr. c. našteva organe, ki so naredbodajavci glede cerkvenih proračunov (predsednik patr. upr. odbora, predsednik eparh. uprav. odbora, predsednik cerkveno-obč. uprav. odbora, samostanski predstojnik, oziroma teh namestniki), čl. 233 ust. srb. pr. c. pa omenja polagalice računov. Oboji so materialno odgovorni za delo, ki bi nasprotovalo predpisom; v primeru zlorabe odgovarjajo solidarno in to v moralnem, materialnem in kazenskem pogledu¹⁵³.

Opisana načela cerkvenega imovinskega prava srbske pravoslavne cerkve in rešitev cerkveno-imovinskega vprašanja za pravoslavne v naši državi so praktičnega pomena tudi za katoliško cerkev pri nas. Kodeks kot občni zakonik vse zapadne cerkve naravno ni podrobno rešil gmotnih vprašanj, ki močno zavise od partikularnih in zgodovinskih okoliščin posamezne cerkvene pokrajine. Cerkveno imovinsko vprašanje za katoliško cerkev v naši državi še ni zadovoljivo rešeno. Že drugod sem omenil¹⁵⁴, da bo treba pri reševanju tega nad vse nujnega vprašanja paziti na dvoje: prvič na vrhovna načela imovinskega prava katoliške cerkve in drugič na to, da je naša država preveč raznolika, da bi mogla enotna ureditev vsaj nekoliko zadovoljiti. Priporočljiva je torej le pokrajinska ureditev tega vprašanja. Opisano pravoslavno imovinsko pravo nam ne nudi le primera, kako se da to vprašanje urediti, temveč nam razodeva tudi načela, katera bo treba mutatis mutandis oziraje se na moderne prilike in zlasti na moderno državo pri tem upoštevati. Sicer pa so v tem pravcu rešene cerkveno-imovinske zadeve tudi po drugih modernih paritetnih državah, kjer je bila v preteklosti država prevzela razne imovinskopravne obveznosti bodisi radi različnih sekularizacij bodisi iz drugih razlogov.

A. Odar.

(Konec izide v 3. zvezku.)

FAKULTETE IZPOVEDNIKOV V IZREDNEM SV. LETU 1934—1935.

Izredno sveto leto, ki so ga ob devetnajststoletnici našega odrešenja 1933—1934 praznovali v Rimu, je papež Pij XI po konstituciji *Quod superiore anno* dne 2. aprila 1934 raztegnil na ves katoliški svet. Sveto leto se je začelo na belo nedeljo 1934 in se bo končalo na belo nedeljo 1935. Obenem je sveta penitenciarija 3. aprila 1934 izdala posebna navodila za izpovednike v tem sv. letu: *Monita de usu facultatum confessariis tributarum per annum sanctum ad universum catholicum orbem propagatum deque ratione indulgentiae iubilaei lucranda*.¹

Iz papeževega pisma in iz navodil sv. penitenciarije moremo posneti, kakšne pravice imajo izpovedniki v tem sv. letu in kako naj te pravice uporabljajo.²

¹⁵³ Čl. 236 ust. srb. pr. c. in čl. 62 izv. naredbe k ustavi.

¹⁵⁴ Cfr. Vprašanje o cerkvenih davkih (BV 1933, 61—89).

¹ AAS 1934, 138 ss., 149 ss.

² Fakultete so do malega iste kakor v sv. letu 1933/34; gl. BV 13 (1933), 189 ss.

A. Papeževo pismo veli:

I. Izpovednikom ostanejo neokrnjene vse pravice, ki so jih dobili od sv. stolice bodisi za stalno, bodisi začasno; v mejah, v katerih so jim te pravice bile dane, morejo tudi v sv. letu dajati odvezo in izpreglede ter dovoljevati premembe.

II. Redovnice in druge ženske osebe, ki je zanje po zakoniku za izpovedavanje treba posebne ordinarijeve aprobacije, si smejo za izpoved sv. leta izbrati kateregakoli izpovednika, ki je od krajevnega ordinarija potrjen za vernike obojega spola; izpovednik ima pri izpovedi, ki jo redovnica opravi za sv. leto, vse tiste pravice, ki jih ima po apostolski konstituciji tudi za vse druge vernike v tem sv. letu.

III. V sv. letu morejo izpovedniki v zakramentu sv. pokore odvezati katerekoli spokornike vseh cenzur in grehov, ki so po zakoniku udržani papežu ali ordinariju, pa tudi cenzur ab homine, vendar se odveza cenzure ab homine ne razteza na forum externum.

Izveti pa so ti-le primeri:

1. Izpovedniki ne morejo odvezovati spokornikov, ki jih veže cenzura udržana papežu osebno ali sv. stolici *specialissimo modo*. Če je sila, morejo dati odvezo po kán. 2254. Takisto ne morejo, razen po kán. 900, koga odvezati greha, ki o njem govori odlok sv. penitenciarije z dne 16. nov. 1928 (AAS 1928, 398)

Cenzuri, izobčenju, ki je sv. stolici prav posebe, *specialissimo modo*, udržano, zapade: 1. Qui species sacratas abjecerit vel ad malum finem abduxerit aut retinuerit. 2. Qui violentas manus in personam Romani Pontificis injecerit. 3. Absolvens vel fingens absolvere complicem in peccato turpi. 4. Confessarius, qui sigillum sacramentale directe violare praesumpserit. — Gl. o teh stvarih F. U., Past. bogosl.², str. 225.

Spokornika, ki bi ga bilo zadelo izobčenje radi katerega teh štirih grehov, bi mogel izpovednik tudi v sv. letu odvezati samo v sili, in casu urgentiori, po kán. 2254. Kedaj je taka sila in kako je tedaj ravnati, o tem gl. F. U., Past. bogosl.², str. 219 ss.

Po dekretu sv. penitenciarije z dne 16. nov. 1928 je sv. stolici udržan greh, ki bi ga naredil izpovednik, če bi dal zakramentalno odvezo penitentu, za katerega vé, da dejansko pripada k organizaciji »L'Action Française« in opozorjen organizacije noče zapustiti. — Gl. F. U., Past. bogosl.², str. 211 s.

2. Edinole po kán. 2254 more izpovednik odvezati prelate svetnega klera z redno jurisdikcijo za zunanji forum in višje poglavarje eksemptnih redov, ki bi si bili nakopali izobčenje udržano sv. stolici *speciali modo*.

O izobčenju, ki je udržano sv. stolici *speciali modo* gl. F. U., Past. bogosl.², str. 229 ss. — Med izobčenjem, ki je udržano *specialissimo modo*, in izobčenjem, ki je udržano *speciali modo*, je za izpovednika v sv. letu ta razlika: izobčenja *specialissimo modo* udržanega ne more po fakultetah sv. leta odvezati nobenega spokornika; izobčenja udržanega *speciali modo* pa ne more odvezati samo prelatov z redno jurisdikcijo in višjih poglavarjev eksemptnih redov; za te more torej tudi v sv. letu uporabljati samo kán. 2254.

3. Krivovercev in razkolnikov, ki so javno oznanjali verske zmote, naj ne odvezujejo, če se niso prej vsaj vpričo izpovednika odpovedali krivi veri ali razkolu in popravili pohujšanje, kakor treba, ali obljubili, da ga bodo popravili.

4. Takisto naj ne odvezujejo onih, ki so vpisani v prepovedane družbe, masonske ali druge družbe iste vrste, če tudi je stvar tajna: če se vsaj vpričo izpovednika ne odpovedó družbi ter ne popravijo pohujšanja in ne prenehajo dejansko sodelovati ali prepovedano društvo podpirati; če poznajo duhovnike ali redovnike, ki bi bili vpisani v družbo, jih morajo po kán. 2336 § 2 naznaniti; če imajo društvene knjige, spise, znamenja, jih morajo izročiti izpovedniku, ta pa naj jih čimprej pošlje sv. oficiju; ali pa naj spokorniki sami uničijo te stvari, če so za to upravičeni in tehtni razlogi; proti krivdi se jim naloži težka pokora in pogostna zakramentalna izpoved.

5. Onih, ki so si cerkveno imetje ali cerkvene pravice prisvojili brez dovoljenja, naj ne odvezujejo, dokler niso vrnili, kar je cerkvenega, ali prosili za poravnavo pri ordinariju ali sv. stolici, ali vsaj resno obljubili, da bodo to čim prej storili. To pa ne velja za one kraje, kjer je sv. stolica to stvar že drugače uredila.

6. Izpovedniki morejo v sv. letu vse privatne obljube, tudi take, ki so pridržane sv. stolici ali ki so s prisego potrjene, iz upravičenega razloga premeniti v druga dobra dela. Iz tehtnega razloga morejo v druga dobra dela premeniti tudi obljubo popolne in vedne čistosti, ki jo je kdo prvotno naredil javno v redu s prostimi ali slovesnimi obljubami, a je pozneje bil razrešen drugih obljub, ne pa obljube čistosti. Nikakor pa ne morejo izpovedniki razrešiti obljube čistosti tistim, ki jih po mašniškem posvečenju veže zapoved celibata, če tudi so prevedeni v laiški stan. — Ko bi bila prememba obljube komu drugemu na škodo, naj obljube ne preminjajo, če tisti, komur bi prememba bila na škodo, radovoljno in izrečno v to ne privoli. — Obljube, s katero se kdo zaveže, da ne bo več grešil, in drugih penalnih obljub naj ne preminjajo, razen v tako dobro delo, ki bo nič manj nego obljuba spokornika varovala greha.

7. Izpregledati morejo, toda samo pri izpovedi, iregularnosti *ex delicto*, če je pregreha docela tajna; tudi iregularnost *ex homicidio voluntario* aut abortu (can. 985, 4^o), toda samo za to, da more spokornik brez nevarnosti za osramočenje ali pohujšanje vršiti oprava že prejetih sv. redov.

Gl. o tej stvari F. U., Past. bogosl.², 222 s. Pri svetoletni izpovedi more izpovednik tudi za iregularnost *ex homicidio* aut abortu sam vse urediti in za penitenta ni obveznosti ad S. Poenitentiam recurrendi.

8. Da se neveljavno sklenjen zakon poveljavi, morejo, pa samo za forum vesti, pri izpovedi izpregledati tajen zadržek krvne sorodnosti v tretjem ali drugem kolenu (po štetvi pri katoličanih vzhodnega obreda v šestem ali četrtem kolenu) stranske vrste, tudi če se zadržek na drugi strani dotika prvega kolena (pri katoličanih vzhodnega obreda četrtega ali tretjega kolena), kadar izvira zadržek iz nezakonskega rodu; nimajo pa izpovedniki te pravice, ko bi kdo s tem zadržkom zakon šele hotel skleniti.

Izpovednik, ki je pri izpovedi dal izpregled pro foro interno, o zadevi nikamor ne sporoči in izpregleda ne označi v poročni knjigi. Ko bi tajen zadržek, ki je izpovednik zanj dal izpregled in foro sacramentali, postal javen, bi bilo treba posebe prositi izpregleda pro foro externo. Gl. F. U., Past. bogosl.², str. 367.

9. Naj je zakon že sklenjen ali se bo šele sklenil, izpovedniki morejo izpregledati tajen zadržek zločina (*occultum criminis impedimentum*), če le nobeden ni stregel po življenju zakonskega druga (*neutro machinante*). Če je zakon že sklenjen, se mora privoljenje v zakon privatno ponoviti po kán. 1135. Pokora, ki se spokorniku naloži, bodi težka in dolga.

Kako se privoljenje v zakon privatno ponovi, o tem gl. F. U., Past. bogosl.², str. 391.

10. Posameznim, ki iz upravičenega vzroka ne morejo obiskati štirih cerkva, kakor treba, morejo izpovedniki dovoliti, da namesto kake cerkve obiščejo, če je mogoče, drugo cerkev; morejo jim pa tudi število obiskov skrócić. Posameznim, ki radi bolezní ali drugega zakonitega razloga ne morejo obiskati določenih cerkva, naj te obiske premeñe v druga dobra dela. Vendar pa naj izpovedniki vedo, da bi obremenili svojo vest, ko bi nepremišljeno in brez pravega vzroka koga oprostili dolžnosti teh obiskov. Obisk cerkva se dá ločiti od molitve v papežev namen; zato pa izpovednik tistemu, ki mu je po pravici izpregledal obisk cerkve, ne more dovoliti, da bi opustil tudi molitev v papežev namen; le bolnikom more dovoliti, da molijo manj.

11. Izpovedi, ki je ukazana za sv. leto, naj izpovednik nikogar ne oprosti, tudi takega ne, ki se ne izpove stvari, ki bi bila »*materia necessaria*«. Neveljavna izpoved in zapovedana letna izpoved ne zadostuje za sv. leto.

12. Sv. obhajilo se ne more premeniti v drugo dobro delo, razen pri bolnikih, ki sv. obhajila nikakor ne morejo prejeti. Sv. popotnica velja za obhajilo sv. leta, ne pa velikonočno obhajilo.

13. Dovoljene fakultete morejo izpovedniki uporabljati za vse vernike zapadne in vzhodne Cerkve, ki pridejo k izpovedi z resnim in trdnim namenom, da se udeležé milosti sv. leta.

Morejo pa spokornika odvezati pridržanih grehov in cenzur in mu izpregledati iregularnosti samo enkrat, in sicer tedaj, ko se spokornik prvič udeleži odpustka sv. leta, in le tedaj, če ga ni že drug izpovednik v tem sv. letu odvezal grehov ter cenzur in razrešil iregularnosti.

Druge fakultete morejo izpovedniki za istega penitenta uporabljati večkrat. Večkrat mu morejo tudi število obiskov v cerkvah zmanjšati ali te obiske premeniti v drugo dobro delo.

Če je kdo z namenom, da se udeleži sv. leta, začel ukazana dobra dela, pa radi bolezní ne more opraviť vseh obiskov v cerkvah, tak je deležen odpustka sv. leta, če se je izpovedal in prejel sv. obhajilo.

B. Monita s. poenitentiariae določajo:

I. Izpovedniki naj dobro vedó, da morejo izredne fakultete uporabljati samo za one spokornike, ki pridejo k izpovedi z namenom in resno voljo, da dobé odpustek sv. leta. Vendar odveza cenzur, izpregled iregularnosti in zadržkov, prememba obljub ostane v moči, če se spokornik, ki se je izpovedal za sv. leto, pozneje premisli in

drugih dobrih del za odpustek ne opravi. Izvzet je primer, če je bil spokornik odvezan cenzure, pa »ad reincidentiam«, če ne bo izpolnil, kar mu je bilo naloženo.

Če za kako fakulteto ni posebe rečeno, da jo morejo rabiti samo pri zakramentalni izpovedi (in foro sacramentali), jo smejo rabiti tudi v notranjem nezakramentalnem foru (in foro interno etiam extra-sacramentali).

Samo v zakramentu sv. pokore morejo n. pr. odvezati spokornika cenzur, izpregledati mu iregularnosti, tajen zakonski zadržek krvne sorodnosti, tajen zadržek zločina (gl. papeževo pismo, št. III: 1—5, 7—9). Obljube, obiske v cerkvah morejo preminjati v druga dobra dela in foro interno etiam extra-sacramentali (gl. III: 6, 10, 12).

Župniki morejo obiske v cerkvah izpregledati, število obiskov zmanjšati, obiske premeniti v drugo dobro delo, ne samo svojim spokornikom, ampak tudi drugim posameznim vernikom in družinam svoje župnije.

II. Spokornika morejo pridržanih grehov in cenzur odvezati in iregularnosti mu izpregledati samo enkrat, in sicer tedaj, ko se spokornik prvič udeleži odpustka sv. leta, in le tedaj, če ga ni že drug izpovednik v tem sv. letu odvezal grehov ter cenzur in zagrešil iregularnosti.

Zato pa morajo izpovedniki vsakega spokornika, ki je zapleten v pridržane grehe in cenzure ter iregularnosti, vprašati:

1. če je v tem sv. letu že prejel jubilejni odpustek ali ne;

2. če je jubilejni odpustek v tem sv. letu že prejel, ali je bil odvezan pridržanih grehov in cenzur; in takisto naj vprašajo, če pride penitent, ki ga veže iregularnost.

Če je namreč spokornik v tem sv. letu že prejel odpustek, ali če je bil že odvezan grehov in cenzur ali razrešen iregularnosti, ne more zopet dobiti odveze in izpregleda.

III. Izpovedniki naj proučé in si zapomnijo vrsto grehov, cenzur, kazni, zadržkov, za katere po fakultetah sv. leta niso pooblaščen, da bi mogli dati odvezo ali izpregled. Če pride spokornik s takimi reči, mu ne morejo drugače pomagati kakor po kán. 2254, 2290, 1045 § 3.

Kán. 2254 govori o odvezi cenzur »in casibus urgentioribus«; kán. 2290 o odvezi vindikativnih kazni »in casibus occultis urgentioribus«; kán. 1045 § 3 pa o izpregledu zakonskih zadržkov »cum iam omnia parata sunt ad nuptias« (gl. F. U., Past. bogosl.², 219 s., 222, 366).

IV. Vsakemu spokorniku naj naložé primerno zveličavno pokoro, tudi takemu, za katerega po pravici sodijo, da bo v polni meri deležen jubilejnega odpustka.

V. Če si je kdo nakopal tajno cenzuro radi škode, ki jo je kakorkoli prizadel drugemu, naj ga ne odvežejo, dokler oškodovanemu ne da zadoščenja in ne popravi pohujšanja in škode; če zadoščenja ne more dati pred odvezo, pa mora vsaj resno obljubiti, da bo to storil, brž ko bo mogel.

VI. Kdor je po imenu bil kaznovan s cenzuro ali bil za takega proglašen, ne more dobiti milosti sv. leta, dokler na zunaj ne da zadoščenja, kakor treba. Če pa pri izpovedi odneha od svoje trdo-

vratnosti in se resnično kesa, se mu more dati odveza, da bo deležen dobrote sv. leta; poskrbeti pa treba, da za to ne bo pohujšanja, in penitent se mora obvezati, da bo tudi na zunaj čim prej storil, kar nalaža zakonik.

VII. Če je kdo zagrešil »falsam denuntiationem« po kán. 894, se mu odveza ne more dati, dokler krive obtožbe formalno ne prekliče in škode, ki je odtod sledila, po moči ne popravi; naložiti se mu mora huda in dolga pokora.

O tej stvari gl. F. U., Past. bogosl.², str. 210, 235 ss.

VIII. Spokorniku, ki bi bil izobčen po kán. 894, tudi če je stvar tajna, mora izpovednik sub poena reincidentiae prepovedati, da bi še hodil v zadevni samostan ali v tisto samostansko cerkev. V moči pa ostanejo kazni, ki jih določa ta kánon, n. 2^o.

Kán. 894 govori o kršenju samostanske klavzure. Gl. F. U., Past. bogosl.², str. 244.

IX. Redovnikov, ki so odpadli od reda (religiosi apostatae a religione), naj ne odvežejo izobčenja, ki jih je zadelo po kán. 2385, dokler ostanejo zunaj reda. Če imajo trden sklep, da se bodo vrnili v red v primernem, določenem jim času, jih morejo odvezati za notranji forum; a če se ne vrnejo v določenem času, jih zopet zadene izobčenje. Odvezati morejo tudi ubežnike, religiosum fugitivum, če se res kesa; vrniti pa se mora čimprej v samostan »sub reincidentiae poena«; in če je mašnik, ga veže suspenzija po kán. 2386, dokler ga redovni poglavar ne razreši te kazni.

X. Če treba preminjati obljube, smejo izpovedniki po svoji previdnosti premeniti obljubo tudi v manj zaslužno dobro delo.

XI. Onih, ki so čitali prepovedane knjige, zlasti take, ki so po kán. 2318 § 1 prepovedane pod izobčenjem, naj ne odvezujejo, če knjig, ki jih imajo, prej ne izročé ordinariju ali izpovedniku ali komu drugemu, ki ima pravico te knjige hraniti; če tega ne morejo storiti pred odvezo, pa morajo vsaj resno obljubiti, da bodo, brž ko bo mogoče, knjige uničili ali izročili, komur treba.

XII. Kadar izpovedniki preminjajo penitentom obiske v cerkvah ali jim dajo izpregled za te obiske, naj pazijo na te-le reči:

1. Če je kdo dobil izpregled za obisk te ali one cerkve, pa mu ni bilo naloženo, da mora v zameno obiskati kako drugo cerkev, ta mora druge cerkve obiskati tolikokrat, da bo vseh obiskov dvanajst. Zakaj če se komu izpregledajo obiski v kaki cerkvi, se mu s tem ne zmanjša število obiskov.

2. Če kdo prosi ne samo, da se mu izpregledajo obiski v kaki cerkvi, ampak se mu tudi zmanjša število obiskov, njemu mora izpovednik ukazati, da bo določene molitve odmolil tolikokrat, za kolikor obiskov se oprusti.

3. Če ima kdo namen obiskati cerkev in pride do cerkvenih vrat, pa so vrata zaprta ali je iz drugega vzroka dohod v cerkev oviran, lahko opravi ukazane molitve pred cerkvenimi vrati. Obiskati pa mora cerkev pobožno, to se pravi, z namenom, da hoče Boga častiti; ta namen naj se nekako kaže že v zunanjem spoštljivem vedenju.

4. Ustne molitve, ki so ukazane, se morejo moliti izmenoma z drugimi. Če je kdo nem, je dosti, če z drugimi, ki obenem na istem kraju molijo, dviga k Bogu misli in čustva; in če moli sam, je dosti, da moli v duhu in to na zunaj kaže v svojem vedenju, ali če molitve bere, da jih bere z očmi in z duhom spremlja (kán. 936).

XIII. Če izpovednik komu obiske v cerkvah iz pametnega razloga docela ali deloma premeni v drugo dobro delo, to dobro delo ne sme biti tako, ki ga je vernik že itak dolžan opraviti.

XIV. Verniki lahko opravijo svetoletno izpoved in prejmejo sv. opravilo, preden obiščejo cerkve, ali v času, ko obiskujejo cerkve, ali tudi pozneje. Potrebno je samo to, da bodo zadnje dobro delo, in to je lahko tudi sv. obhajilo, izvršili v stanu milosti (kán. 925 § 1). Ko bi torej kdo potem, ko se je izpovedal, zadnjega dobrega dela pa še ne opravil, iznova smrtno grešil, bi moral zopet iti k izpovedi, ko bi še ne bil prejel sv. obhajila; če pa je to sv. obhajilo že prejel, je dosti, če obudi popolno kesanje in se tako spravi z Bogom.

Fr. Ušeničnik.

O KATOLIŠKI AKCIJI¹.

Katoliška akcija je sveta vojska Kristusova. A delo svete vojske ne bo čisto uspelo, če je ne bodo vadili in vodili izkušeni možje. Voditi jo morajo pred vsem duhovniki; od njih je zavisna usoda zbranih množic.

Gotovo je, da se bodo mnogi odzvali klicu dušnih pastirjev in se zbirali v apostolsko vojsko; vendar je zlasti od početka treba paziti bolj na to, kakšni so oni, ki se zbirajo, nego koliko jih je (specialmente nel primo tempo si curi più la qualità che la quantità dei militi). Da bodo delavni in plemeniti pomočniki cerkveni hierarhiji, je potrebna skrbna in celotna vzgoja, ne samo religiozna in moralna, ampak tudi apostolska.

Zato pa morajo dobro umeti — mnogi verniki tega še ne vedo — da je apostolstvo izmed dolžnosti, ki so nujno združene s krščanskim življenjem. Med raznimi oblikami apostolstva je Katoliška akcija tista, ki najbolj ustreza potrebam sedanje dobe, tako razdejana in zastrupljena po splošni laizaciji.

Že pri sv. krstu in sv. birmi smo sprejeli poleg drugih dolžnosti tudi dolžnost apostolstva, ki nam vелеva, da duhovno pomagamo svojemu bližnjemu. Po sv. birmi smo postali vojaki Kristusovi. Vojak se trudi in bojuje ne toliko zase, ampak bolj za druge. Pa tudi že sv. krst nam nalaga dolžnost apostolstva. Po sv. krstu smo postali udje sv. Cerkve, udje mističnega telesa Kristusovega. Med udi vsakega organizma, torej tudi med udi mističnega telesa Kristusovega, pa mora biti solidarnost interesov in skupnost življenja (gl. Rom. 12, 5). Drug drugega moramo torej podpirati; vsak prejema, vsak mora tudi dajati. Vsak kristjan je prejel nadnaravno življenje, ki se pretaka po žilah mističnega telesa Kristusovega: zato pa mora to življenje dajati tudi

¹ Misli posnete po pismu papeža Pija XI. do kardinala patriarha v Lizaboni: Osserv. Rom. 12.—13. febr. 1934, N. 35.

onim, ki ga še nimajo ali v katerih je to življenje še slabotno ali samo navidezno.

Odtod pa je tudi jasno, da cilj Katoliški akciji ni materialen, ampak spiritualen. Zato je že v bistvu Katoliške akcije, kakor tudi v bistvu Cerkve, da je nad političnimi strankami in izven njih. Nje naloga ni, da bi čuvala posebne koristi te ali one skupine; nje skrb je blaginja duš: kraljestvo Jezusa Kristusa hoče širiti, kolikor je mogoče, v posameznikih v družinah, v družbi; vse vernike, ki jih je volja, da bi pomagali pri svetem apostolskem delu, hoče zediniti v popolni, urejeni slogi pod svojim praporom miru.

Vendar to ne brani katoličanom, da ne bi bili pri političnih organizacijah, če le njih program in njih delavnost daje potrebno poročstvo, da hočejo čuvati božje pravice in pravice vesti. Dà, še to treba reči, da je celó dolžnost socialne ljubezni, da se udeležujejo političnega življenja; zakaj vsak državljan mora, po svoji možnosti, delati za blaginjo svojega naroda.

Katoliška akcija torej sama ne posega v politiko, mora pa svoje člane pripravljati, da bodo vodili dobro politiko, nadahnjeno v vsem s krščanskimi načeli; saj samo ta morejo prinesiti narodom mir in blaginjo. Nikoli pa naj se ne bi dogajalo — kar je samo po sebi nestvor, pa se vendar dogaja in ne tako redko — da bi ljudje, ki se priznavajo za katoličane, imeli drugačno vest v svojem zasebnem življenju in drugačno v javnem življenju.

Je še mnogo drugo delo, ki se mu mora posvetiti Katoliška akcija; dà, nobeno delo, ki je možno in koristno krščanskemu življenju, se ne sme izključiti iz programa Katoliške akcije. A poleg vsega so nekatere naloge posebno nujne, one namreč, ki odgovarjajo bolj širokim in bolj občutnim potrebam. Med temi je danes pomoč delavskim slojem, ne samo duhovna pomoč — ki mora biti vedno prva — ampak tudi materialna pomoč. Pomagati jim moremo materialno po onih ustanovah, ki jim je poseben namen, da ostvarjajo načela socialne pravičnosti in evanĝelijske ljubezni.

Katoliške akcije bodi torej skrb, da bo snovala take ustanove tam, kjer jih še ni; in kjer so že, naj sodeluje pri njih, pa tako, da jim pušča svojsko svobodo in avtonomijo v čisto tehničnih in ekonomskih stvareh. Nje poglobitna naloga bo, da vdahne tem ustanovam katoliške načela in nauk sv. stolice, kakršnega nam oznanja papeževa enciklika »Quadragesimo anno«.

Glava sv. Cerkve je božji delavec iz Nazareta. Zato je Cerkev vedno imela materinsko skrb za delavce. Danes ima prav posebno skrb za najnižje med njimi. Vsi naj uživajo dobrine, kakor je prav in pravično. A Cerkvi ni samo za materialne dobrine, ampak hoče tudi odtegniti delavce nevarnemu in nad vse pogubljivemu vplivu komunizma, ki se z diabolsko zlobo prizadeva, da bi po vsem svetu ugasil luč sv. vere, delavce pa tira v nevarnost, da bodo prej ali slej zopet sužnji kakor nekdaj.

Zato pa Cerkev vabi vse svoje sinove, mašnike in laike, zlasti one, ki delajo pri Katoliški akciji, naj jo podpirajo v tej najbolj nujni zadevi in v tej grozeči nevarnosti rešijo duhovne in materialne

dobrote, ki jih je Kristusovo odrešenje prineslo vsemu človeštvu, zlasti pa nižjim slojem.

Da se množice ljudstva dajo tako zlahka zvoditi spretnim in zlobnim prevratnikom, tega je pogosto kriva nevednost v verskih rečeh. Zato pa je med prvimi nalogami Katoliške akcije, da se nje člani zbirajo okrog svojih dušnih pastirjev in jim pomagajo poučevati v temeljnih resnicah otroke, mladino in odrastle. K a t e h e t s k e m u a p o s t o l s t v u je odprto najširše polje za udejstvovanje.

Druga stvar, ki se mora zanjo Katoliška akcija zavzeti s posebno skrbjo, pa so dobre knjige in listi, zlasti dnevni listi. Za dobre se štejejo oni listi, ki ne samo ne nasprotujejo naukom sv. vere in načelom krščanske morale, ampak so tudi glasniki teh naukov in teh načel. Vsakdanja izkušnja priča, koliko vzgojno moč imajo dobri listi; priča pa nam to tudi neizmerno zlo, ki ga slabi listi sejejo zlasti med mladino. Zato pa je nujno potrebno, da se slabim listom ustavljamo z dobrimi.

Katoliška akcija naj skuša doseči, da se bodo v krščanske družine odprla vrata listu, ki je veren glasnik naukov sv. Cerkve. Dobro urejevan list in tak, ki naj bi izrinil močne nasprotne liste, pa zahteva v sedanjem času velikih sredstev. Zato moramo za dober list delati z združenimi močmi, viribus unitis. Združijo naj se plemenite sile vseh vernikov za prospeh obče koristi; če je treba, naj obči koristi žrtvujejo partikularne in krajevne interese; žrtvujejo naj vse, kar zahteva tako važna stvar, kakor je dober dnevnik.

Enoten načrt in združenje sil je nujen pogoj za uspeh vsega dela Katoliške akcije. F. U.

ODLOKI SV. STOLICE.

1. O uporabi prevodov sv. pisma v cerkvi (De usu versionum Sacrae Scripturae in ecclesiis). — Biblijski komisiji je bilo doposlano vprašanje: Ali se more dovoliti, da se ljudstvu v cerkvah beró liturgične perikope listov in evangelijev v prevodu, ki je narejen ne po stari latinski vulgati, ampak po izvirniku, bodisi grškem, bodisi hebrejskem? (Utrum permitti possit in ecclesiis populo praelegi pericopas liturgicas Epistolarum et Evangeliorum secundum versionem non ex veteri vulgata latina editione, sed ex textibus primigeniis sive graecis sive hebraicis?)

Biblijska komisija je k vprašanju odgovorila: Negative. Ne smejo se torej v cerkvah ljudstvu brati listi in evangeliji v prevodu po grškem ali hebrejskem izvirniku, ampak bere naj se javno prevod sv. pisma, ki je narejen po besedilu, kakršnega je Cerkev potrdila za sv. liturgijo (versio Sacrae Scripturae Christifidelibus publice praelegatur, quae sit confecta ex textu ab Ecclesia pro sacra liturgia approbrato).

Dne 30. aprila 1934 je papež Pij XI odgovor biblijske komisije potrdil in ukazal, da se odgovor objavi. (Pontif. commiss. de re biblica, decr. 30. apr. 1934: Oss. Rom., 2. maggio 1934, Nr. 101.)

Odlok ima tudi za nas praktičen pomen. List in evangelij javno beremo v slovenskem jeziku pred pridigo vse nedelje in praznike; letos smo z

dovoljenjem sv. stolice začeli tudi med slovesno mašo peti v slovenskem jeziku perikope listov in evangelijev. Odlok biblijske komisije veli, da mora biti prevod teh perikop narejen po tekstu, ki ga je Cerkev potrdila za liturgijo. To je tekst, kakršnega imamo v rimskem misalu. Po rimskem misalu morajo torej biti prevedeni listi in evangeliji, ki jih javno ljudstvu beremo ali pojemo. L. 1925 in 1929 smo dobili nov slovenski prevod svetega pisma novega zakona. Oni, ki so prevod priredili, pravijo v uvodu (I. del, str. VI): »To sveto pismo smo prevedli naravnost iz grškega izvirnika.« Po odloku biblijske komisije ne bomo smeli listov in evangelijev javno v cerkvi brati ali med sv. mašo peti po tej izdaji.

2. Navodilo o binaciji liturgije za svečenike bizantinskega obreda (*Instructio pro sacerdotibus byzantini ritus super liturgica binatione*). — Služiti liturgijo dvakrat na dan ni dopustno, razen če sv. stolica, ali sama ali po ordinariju, iz važnih razlogov pismeno to dovoli.

Svečenik, ki z zakonitim dovoljenjem isti dan dvakrat opravi sv. daritev, naj se drži teh-le navodil:

1. Ko je treba zaužiti, kar je ostalo svetih podob kruha in vina po obhajilu vernikov pri prvi liturgiji, naj svečenik to vzame naravnost s svetega diska ali pa marljivo zbere in obenem z drugimi drobtinami dene v kelih.

2. Potem naj skrbno in spoštljivo užije presv. Kri, pazi pa naj, da ne bo kaj ostalo ob robu ali na notranji strani keliha. Da se bodo kapljice, ki so se morda znotraj prijele keliha, laglje zbrale na dnu, naj postavi kelih na protezo in potem naj pogleda, če je kaj ostalo, kar treba zaužiti.

3. Če bo vršil svečenik drugo liturgijo z istim kelihom in v isti cerkvi, naj za purifikacijo pri prvi liturgiji ne vlije vina in vode v kelih in keliha naj ne obriše; ampak ga pokrije s purifikatorijem in velumom in ga tako pusti na protezi do druge liturgije. Ko je druga liturgija končana, kelih obriše, kakor je običajno. Potem umije z vodo prste in ustne; vodo izlije v čedno posodico, kovinasto ali stekleno, prav v ta namen odločeno, in jo shrani. Ablucije ne izpije, da ne prelomi zakramentalne teščnosti.

4. Če bo druga liturgija v drugi cerkvi ali če se bo rabil drug kelih, svečenik pri prvi liturgiji, kakor običajno, očisti ter obriše kelih, ustne in prste; ablucijo pa izlije v posebno posodo in jo nese s seboj, da jo bo zaužil z ablucijo druge liturgije.

Če ablucije ne more lahko s seboj nositi, jo izlije v sakrarij; ali pa vzame pavole, da pavola popije ablucijo, in pavolo, ko se je posušila, sežge.

5. Ablucijo prve liturgije more tudi drugi dan použiti v prvi cerkvi, če je bila druga liturgija v drugi cerkvi.

6. Ko je kelih, ki ga je rabil pri prvi liturgiji, očistil z vinom in vodo ter s purifikatorijem obrisal, ga lahko nese s seboj v drugo cerkev, če ta nima keliha.

7. Diakon sme le enkrat na dan prejeti sv. obhajilo. Če je navzoč, naj pri liturgiji, pri kateri je prejel obhajilo, zaužije tudi svete podobe kruha in vina, ki so ostale; očisti naj svete posode, ustne in prste in ablucijo zaužije, kakor velevajo rubrike; svečenik pa si očisti samo prste in ustne.

8. Svečenik naj se ne predrzne sprejeti dar za drugo liturgijo, da ne bo vzbujal suma umazanega dobička; liturgijo naj opravi za ljudstvo, ali v škofov ali v svoj namen. Sme pa kako povračilo sprejeti ex titulo extrinseco (n. pr. za pot, trud). (S. C. Orient, instr. 1. febr. 1933: AAS 1934, 181.)

3. **Prepoveduje se pobožnost, ki jo imenujejo štirinštiridesetih maš** (Praxis quam dicunt »quadragintaquatuor missarum« reprobatur). — Na Poljskem, v premiselski škofiji, so začeli neki redovniki (patres minores, quos Bernardinos vocant) uvajati novo pobožnost, ki jo nazivljejo pobožnost štirinštiridesetih maš. Pobožnost razširjajo po listkih, ki so bili natisnjeni brez pristojne cerkvene oblasti. Na listkih se bere: če se za dušo, dokler je še v telesu, opravi kakorkoli in kadarkoli 44 maš, bo, p o b o ž j e m r a z o d e t j u, tretji dan po smrti rešena iz vic.

Kongregacija sv. oficija je to novo pobožnost zavrgla in obenem prepovedala, da bi še kdo sprejemal ali zbiral mašne štipendije v ta namen. Mašnike, ki bi se drznili delati proti prepovedi, zadene ipso facto suspensio a divinis, laike pa privatio Sacramentorum. (C. S. Off., decr. 17. mart. 1934: AAS 1934, 233). F. U.

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

Orientalia Christiana. 1933. Vol. XXIX.—XXXII. Num. 83-89.

Papeški Vzhodni institut (Pontificium Institutum studiorum orientalium) izdaja od l. 1923 dalje zbirko »Orientalia Christiana« kot svoje glasilo. Vsako leto izidejo štirje zvezki (volumina) v več snopičih, skupno okoli tisoč strani. Naročnina 100 lir na leto (Roma 128, Piazza S. Maria Maggiore 7). Lansko leto (1933) so izšli zvezki 29—32, snopiči (Nr.) 83—89.

V teh zvezkih so izšle naslednje znanstvene razprave.

Mons. Giuseppe Beltrami, **La Chiesa Caldea nel secolo dell'Unione.** 283 str. (Vol. XXIX. Num. 83.)

Podaja kronološki pregled zgodovine nestorianskih Kaldejcev v Mezopotamiji in Malabarcev (Indija) v 16. stoletju, ko so se zedinili s katoliško cerkvijo. Polovica knjige obsega zgodovino, v drugi polovici pa so navedeni važnejši dokumenti.

Georg Hofmann S. I., **Griechische Patriarchen und römische Päpste.** III 1. Theophanes III. Patriarch von Jerusalem und Papst Urban VIII. 60 str. (Vol. XXX, 1. Num. 84).

Die beiden gewöhnlichen äthiopischen Gregorius-Anaphoren. Nach 5 bzw. 3 Handschriften herausgegeben von O. Löfgren; übersetzt und mit Anmerkungen versehen von S. Euringer. 142 str. (Vol. XXX, 2. Num. 85.)

I. Hausherr S. I., **De doctrina spirituali christianorum orientalium**. Quaestiones et scripta. 74 str. (Vol. XXX, 3. Num. 86.)

V tem snopiču je zbranih pet kratkih razprav. 1. Tri poglavja Evagrija Pontoškega o molitvi; sirski tekst in latinski prevod. 2. Razprava: Utrum S. Ephraem Mariam Marthae plus aequo anteposuerit. Za tem slede tri kratke francoske razprave: 3. Izvor orientalske teorije o osmih poglavitnih grehih. 4. Vpliv knjige sv. Hierothea. 5. Stoičen spis pod imenom sv. Antona Puščavnika.

I. Ortiz de Urbina S. I., **Die Gottheit Christi bei Afrahat**. 140 str. (Vol. XXXI, 1. Num. 87.)

Po kratkem uvodu o življenju in spisih sirskega pisatelja Afrata iz prve polovice IV. stoletja sledi podrobno dogemsko-historično razpravljanje o Kristusovem božanstvu po spisih tega pisatelja.

Za tem snopičem sledi razprava P. Spáčila, o kateri obširneje poročam na koncu tega pregleda.

De Oriente. Documenta, studia et libri. 294 str. (Vol. XXX. Num. 89.)

Vsako leto izide navadno en snopič literarnih pregledov, ocen in krajših razprav. Lansko leto je to gradivo izšlo v posebno obširnem zvezku. Najprej je pet krajših razprav: 1. O carigrajskih patriarhih (P. G. Hofmann S. I.). Kratke opazke, dokumenti in odlomki o raznih patriarhih od 15. do 17. stoletja (Jožef II, Metrofanos II. in III., Athanasios Patellaros, Kyrillos Kontaris, Kyrillos Lukaris). — 2. Georges Coressios, bizantinski teolog (1554—1641). — 3. De Ritu in Iure Canonico (E. Hermann S. I.). Vážna in razmeroma obširna razprava (96—158 str.). — 4. Zur Philosophie Wl. Solowjews (E. Ivánka). Filozofija Vladimira Solovjeva je po bistvu sorodna s patristično in Platonovo filozofijo. — 5. La Leggenda di S. Tomaso Apostolo (F. X. Rocca S. I.). Italijanski prevod malabarske legende o sv. Tomažu apostolu.

V drugi polovici knjige je obširno poročilo o staroruski in slovanski zgodovini (J. H. Ledit S. I., str. 180—227), poročilo E. Hermann S. I. o novi literaturi o vzhodnem cerkvenem pravu, posebno o kodifikaciji vzhodnega cerkvenega prava (str. 228—248); na koncu pa so krajše recenzije (str. 249—294).

Spáčil Theophilus S. I., **Doctrina theologiae Orientis separati de revelatione, fide, dogmate**. Pars prima: Doctrina theologiae Orientis separati exponitur. 8^a, 250 str. (Orientalia Christiana 1933, vol. XXXI, 2. — Num. 88.)

Priznani dogmatik Spáčil se je lotil nelahke naloge. Vzhodna in posebe ruska teologija je namreč vprav v teh vprašanjih najbolj nedosledna, nedoločena in skoraj površna. V teh vprašanjih se posebno očitno kaže, da novejša vzhodna teologija nima podlage v trdnem in doslednem sistemu krščanske filozofije. Glavni ruski in vzhodni dogmatiki razpravljajo o teh vprašanjih površno. Drugi pisatelji, ki so manj dogmatično usmerjeni, pa vprav zaradi nedogmatične usmerjenosti o teh osnovnih dogmatičnih vprašanjih ne morejo

zadosti sistematično razpravljati in ne morejo uspešno zavračati modernih zmot na tem polju.

V prvem poglavju prikazuje učenj pisatelj mnenja nove vzhodne teologije o religiji (str. 13—57). Tu srečujemo vse polno zmotnih ali nejasnih mnenj o spoznanju božjem in o dokazih za bivanje božje. Novejši vzhodni teologi po večini mislijo, da Boga in njegovo bivanje spoznavamo z nekim notranjim čutom ali po posebnem delovanju božjem na človeškega duha. Ker nimajo točnega pojma tega vprašanja, zato tudi nimajo jasnega nauka o religiji, o njenem vzniku in bistvu.

Podobno nedoločen je nauk vzhodne teologije o razodetju (str. 57—98). Posledica nejasnega in netočnega pojmovanja naravnega in nadnaravnega, naravnega in nadnaravnega razodetja je nejasnost in netočnost v nauku o razodetju, o možnosti in nujnosti razodetja in o znakih razodetja. O virih razodetja, o sv. pismu in tradiciji (str. 98—152) uče nekoliko točneje in bolj skladno s katoliškim naukom. A tudi v tem poglavju je mnogo nejasnosti, netočnosti in razlik.

V logični zvezi s pojmom religije in razodetja je pojem vere (fides divina, str. 153—191). Da je vera nadnaravna krepost, potrebna za zveličanje, to je soglasen nauk vzhodne teologije. Mnogo nejasnosti in nedoslednosti pa je v vprašanjih o pojmu, bistvu in o svojstvih vere, podobno kakor smo jih srečali v vprašanju o religiji.

Važno je poglavje o dogmi in o razvoju dogem (str. 192—235). To vprašanje je v tesni zvezi z razkolom in z vzroki razkola. Ločena vzhodna cerkev namreč pred vsem poudarja, da je katoliška cerkev izpremenila dogmo o Sv. Duhu in da je tudi sicer uvedla mnoge novotarije, nasprotno pa da je vzhodna cerkev neizpremenjeno ohranila verski nauk. Vzhodna teologija ima mnogo težav, ker ločena vzhodna cerkev po 9. stoletju ni imela nobenega vesoljnega cerkvenega zbora in se v tej dobi na vzhodu ni več uveljavljalo živo nezmotno cerkveno učiteljstvo.

Na koncu (str. 235—250) je kratko primerjanje pravoslavnega nauka o teh vprašanjih s katoliškim.

Ker je na rusko teologijo v teh vprašanjih znatno vplivala teologija Homjakova in njegove šole, bi smel pisatelj nekoliko obširneje predstaviti nauk te (slavjanofilske) teologije. A Homjakova omenja samo na podlagi razprav drugih ruskih teologov. Tudi na Vladimira Solovjeva bi se smel obširneje ozirati; Solovjev je mnogo razpravljal o razvoju dogem. Izmed zapadnih teologov je o ruskem nauku o tradiciji in razvoju dogem obširno pisal A. Palmieri ter zbral mnogo ruske teologije; Spáčil ga ne omenja. Na naslovni strani je omenjeno, da je pričujoča knjiga šele prvi del razpravljanja. Zato bo mogoče končno sodbo izreči šele, ko izide še drugi del.

P. Spáčilova knjiga se odlikuje po jasnosti, točnosti, preciznosti in preglednosti razpravljanja; to so odlike, ki so posebno svojske njegovim spisom. Povsod se razodeva dobro poznavanje zapadne in vzhodne teologije. Za knjigo mu je bogoslovna znanost tem bolj dolžna hvaležnost, ker je vprav o teh vprašanjih katoliška teologija še premalo razpravljala.

F. Grivec.

b) Poročila in ocene.

Bea Augustinus S. J., *Institutiones biblicae*. Vol. I, 1: De Pentateucho. Ed. II., Romae, E Pontificio instituto biblico, 1933., Lire 15.

Papeški biblični institut izdaja že deseto leto učbenike za biblični študij stare zaveze. L. 1925 je izšel zvezek De S. Scriptura in universum, kjer je nauk o kanonu in tekstu stare in nove zaveze, o zgodovini eksegeze in o hermenevtiki na 455 straneh (4. izd. 1933). L. 1929 je izšel zvezek De libris didacticis V. T. na 160 straneh. Zvezek o pentatevhu je izšel prvič l. 1928 na 188 straneh, v drugi izdaji pa na 245 straneh.

Ker so ti učbeniki publikacija bibličnega instituta, je važno vedeti, kakšno stališče zavzemajo v spornih bibličnih vprašanjih.

Učbenik o pentatevhu ima dva dela. V prvem razpravlja po kratki razdelitvi vsebine pentatevha o avtorstvu pentatevha, v drugem pa so eksegetične opombe o nekaterih važnih in težjih mestih v pentatevhu. Na 15 straneh se ugotavlja Mozesovo avtorstvo, kakor je v katoliških učbenikih običajno. V 2. izdaji je to novo, da se poudarja, da je Mozes avtor pentatevha »secundum substantiam suam« (str. 17, 21. 132). Kaj so ti »bistveni« deli, pa se potem določneje ne pove. Na 91 straneh se zavrača Wellhausenova teorija o postanku pentatevha brez Mozesovega sodelovanja. Ta del je zelo skrbno in izčrpno obdelan z navedbo obširne literature. Wellhausenizem se na celi črti in spretno odklanja. Na 22 straneh se h koncu še enkrat razpravlja, kako je Mozes avtor pentatevha. Ta del bi bolj ustrezal, ako bi bil obširnejši, ker ima ta sekcija napis *Expositio positiva de origine et compositione Pentateuchi*.

V drugem delu se drži Bea pri heksameronu novejši ali »naravne« teorije, da se poroča o postanku sveta v šestih dobah, kakor so si v avtorjevem času predstavljali, ne da bi se navajali znanstveni naravni zakoni: samo v toliko se strinja to poročilo z realnim redom, da prehaja od nepopolnejših reči do popolnejših.

Za Gn 2, 6 ima nov, menda boljši in pravilnejši prevod. LXX in vulgata tega mesta nista točno podali, zato je bilo to mesto nerazumljivo. V prvi izdaji si je Bea pomogel s tem, da je prevedel hebr. 'ed = megla za vulgatin fons. V novi izdaji pa je 'ed = voda kanala, in ves ta odstavek v temle prevodu:

4b Takrat, ko je Gospod Bog naredil zemljo in nebo —

5 Ni pa še bilo poljskega grma na zemlji, in poljsko zelišče še ni poganjalo: zakaj Gospod Bog ni bil dežil na zemljo in ni bilo človeka, da bi oddeloval polje

6 ali vodo kanala zajemal iz zemlje in namakal vso površino polja —

7 tedaj je naredil Gospod Bog človeka...

Pri bibličnem potopu odklanja geografsko vesoljnost, zagovarja pa antropološko vesoljnost, dasi antropološke omejenosti absolutno ne izključuje. Glede biblične kronologije v Gn pravi, da rodovniki ne izražajo tega, kar imenujemo mi kronologijo, zato se iz njih ne more določiti starost človeštva. Mnenje, da je bila Sodoma in Gomora pri izlivu Jordana v Mrtvo morje, mu še ni povsem gotovo. Glede izhoda Izraelcev iz Egipta se previdno nagiblje za l. 1448 pred Kr., za XIX. dinastijo (Tutmosis III. in Amenofis II.), dasi starejše hipoteze z XIX. dinastijo (Ramses II. in Merneftah) popolnoma še ne more zavreči. Protoevangelij 3, 15 b prevaja razen prvega ipse pravilno: Ipse (sc. semen, hū') conteret te (relate ad) caput, et tu (conteres =) vulnerabis eum (relate ad) calcaneum. Nepravilen pa je prevod Gn 3, 14: Et dixit ad serpentem: Quia fecisti hoc, maledictus (sis) tu plus quam omnia animalia et omnes bestiae terrae. Tak napačen komparativ ima že Luther v svojem prevodu »pred vso živadjo«. Gn 49, 10 razlaga šilô dobro s »čigar je« (namreč žezlo).

Ta učbenik je zanesljiv kašipot v težkih vprašanjih o pentatevhu.

M. Slavič.

A. Rembold S. J., *Der Davidpsalter des Römischen Breviers* (Lateinisch u. deutsch). Auf Grund der ältesten Befunde des biblischen Textes und im Einklang mit den Besserungsvorschlägen katholischer Exegeten wiederhergestellt und in sinngemäßer Gliederung gedruckt. 8°, 208 S. Paderborn, Schöningh, 1933. RM 3; vez. RM 4.80.

Kakor znano, imamo v vulgati in v breviju t. zv. psalterium gallicanum, psalme starolatinskega prevoda iz grške septuaginte. Septuaginta je zlasti psalme suženjski prevedla, suženjski tudi hebrejske perfekte in imperfekte; to suženjstvo je prešlo v istotako suženjski starolatinski prevod. Sv. Hieronim je sicer ta latinski prevod popravil po heksapli. Vendar je pozneje prevedel še nanovo psalterij iz hebrejskega izvirnika, psalterium iuxta Hebraeos, ki ga pa Cerkev ni sprejela v liturgično rabo, ker so ljudje že bili navajeni na staro besedilo. Radi nepopolnega, da ne rečemo pomanjkljivega prevoda, nam delajo psalmi toliko težav.

Poleg komentarjev so izšli v zadnjem času temeljiti prevodi; tako je prevedel v nemščino F. X. Wutz psalme na podlagi septuaginte, jezuit Zorell pa je prevedel v latinščino hebrejski izvirnik. Rembold gre v navedenem delu srednjo kritično pot. Podaje nov latinski in nemški prevod teksta, ki si ga sam konstruira na podlagi hebrejskega in vulgatinega besedila s pomočjo tekstne kritike. Ne drži se torej samo hebrejskega teksta, ker tudi ta ni nepokvarjeno ohranjen, ampak se naslanja na vulgatin tekst, ki ima preko grške septuaginte nekaj boljših, starejših tekstov kakor hebr. izvirnik. V latinskem prevodu tiska besede po hebrejskem izvirniku kurzivno. Napačne čase in druge manjše reči pa popravlja kar sproti. V nemškem prevodu je skoraj isto, tuintam pa kaka utemeljena inačica. Iz obeh prevodov skupaj se spozna zmisel in lepota tudi sicer težko umljivih psalmov. Za zgled nekaj verzov Ps 1:

Beatus vir, qui non ambulat ad consilium impiorum, et in via peccatorum non consistit et in consessu derisorum non sedet. Sed in lege Domini complacentia ejus, et mandata ejus meditatur die ac nocte.

Pri latinskem prevodu je gledal avtor zlasti na točnost, pri nemškem pa povrh še na lepoto in ritem poezije. Vsebinsko označuje z napisi za latinski in nemški prevod, tako da se oba spopolnujeta. Tako n. pr. ima Ps. 121, ki se v vulgati začneja: »Laetatus sum in his, quae dicta sunt mihi,« napis: »Canticum peregrinantium in Jerusalem« ter Heil dir, du heilige Gottesstadt!« Prevaja pa ta verz tako: »Laetatus sum, cum dixerint mihi,« kar je najbližje hebrejskemu besedilu, in »Freude bringen, die mir sagen«, kar je malo bolj prosto. Ta psalm vobče ni težko razumeti, vendar ima vulgatin tekst nekaj nerazumljivih »suženjskih« izrazov. Remboldov latinski in nemški prevod pa sta jasna ko beli dan.

Avtor nima za svoje prevode nikakih opomb. Prevodi so seveda razumljivi. Vendar bi čitatelj rad imel kratko utemeljitev za takšno in ne drugačno besedilo. Avtor sicer pravi, da se te utemeljitve najdejo pri katoliških avtorjih. Vendar bi bilo prijetno, če tega ne bi bilo treba drugod iskati. Za praktično razumevanje psalmov pa je to prav dobro in tehtno delo. M. Slavič.

S. Laurentii a Brundusio Ord. Min. Cap. **Opera omnia**. Vol. II: *Lutheranismi hypotyposis*. Pars III: *Hypotyposis Polycarpi Laiserii*. 4^o, XIV in 436 str., Patavii 1933.

Kapucini beneške province so z izdajo tega tretjega dela 2. zv. zbranih spisov sv. Lavrencija Brindiškega v celoti izročili javnosti tisto obširno delo, v katerem je sv. Lavrencij zavrnil pridigi lutrskega predikanta P. Laiserja, ki ju je imel v Pragi poleti 1607 in istega leta v jeseni v Leipzigu izdal kot odgovor na pridigarjski nastop sv. Lavrencija proti njima. Glej predzgodovino in oceno prvih dveh delov tega Lavrencijevega spisa v BV XIII (1933) 205—208.

Lavrencijevo delo dokazuje čisto jasno, da bi bila usoda protestantizma dokaj drugačna, če bi bili katoliški teologi in pridigarji na enak način in v čim večjem številu takoj od početka nastopili proti oznanjevalcem nove vere; seveda, če bi bili imeli Lavrencijevo temeljito izobrazbo, zgovornost in gorečnost. Lavrencijeva solidna in jasna, s patrističnimi in bibličnimi teksti podprta izvajanja se bodo vedno z zanimanjem in užitkom čitala. En del Lavrencijevega orisa lutrstva je že izšel pred kratkim v italijanskem prevodu. Izdajatelji so vso snov zelo pregledno uredili ter tekst opremili z obrobniimi izvlečki in kritičnimj pripombami. Kakor je Lavrencij v prvih dveh delih zavrnil Luthra, Laiserjev vzor, tako zavrača v tem delu Laiserja. Najprej nam splošno predstavi Laiserjevo osebo in njegovo knjižico, nato razpravlja o znakih heretikov in dokaže, da je Laiser pravi heretik. Nato zavrne Laiserjevo pridigo o dobrih delih in pridigo o opravičenju grešnika po sami veri brez dobrih del. Na koncu tega tretjega dela so izdajatelji priredili točen in izčrpen register za vse tri dele 2. zvezka Lavrencijevih spisov.

Na str. 345 v vrsti 28 je treba popraviti *eine* *keinige* v *keine* *einige*, kakor je razvidno iz priloženega faksimila.

Da izdajanje spisov sv. Lavrencija tako lepo napreduje, je treba izdajateljem samo čestitati.

J. Turk.

Karl Bihlmeyer, **Kirchengeschichte** auf Grund des Lehrbuches von F. X. von Funk. 8. u. 9. Auflage. Dritter Teil. Die Neuzeit und die neueste Zeit. 8^o, VI in 479 str., Paderborn 1932—1934. Verlag Ferdinand Schöningh.

Sedma izdaja Funkovega učbenika cerkvene zgodovine, ki jo je l. 1921 priredil Bihlmeyer, je vso snov obravnavala v dveh zvezkih na 1080 straneh in do l. 1918. Nova, 9. izdaja obsega tri zvezke, ki tvorijo vsak zase in vsi skupaj zaključeno celoto: I. zvezek (1931, X in 306 str.) obravnava krščanski stari vek, II. zvezek (1932, XVI in 384 str.) srednji, III. zvezek, ki je izšel v treh snopičih 1932—1934, pa novi vek. Nova izdaja je povečana za 89 strani.

Tretji zvezek obravnava cerkveno zgodovino po vsebinskem kazalu (str. VII) in po naslovu v začetku (str. 1) do l. 1931, v resnici pa do l. 1933 in smatra čas od l. 1914 do l. 1933 celo za novo periodo cerkvene zgodovine. Ker je vsebinsko kazalo izšlo v tretjem snopiču, bi bilo treba tudi v tem kazalu postaviti časovno opredelitev 1517 do

1933 (namesto 1931) in v opombi opozoriti, naj se 1931 na str. 1 popravi v 1933. Bihlmeyerjeva predelava Funkove cerkvene zgodovine se stopnjuje od zvezka do zvezka. Tretji zvezek predstavlja popolnoma novo in njegovo lastno delo. Od Funkovega teksta ni ostalo skoraj nič več. Kdor ve, kako se delo priznanega in v šole uvedenega avtorja praktično težko nadomesti z novim delom novega, še ne uvedenega avtorja, bo Bihlmeyerju in založništvu hvaležen, da sta izdala cerkveno zgodovino v novi, sodobnemu napredku odgovarjajoči obliki v zvezi s Funkovim imenom in tu in tam v zvezi s Funkovim tekstom. To je tudi najboljši razlog, zakaj iz pietete do Funka novega teksta nihče ne bo mogel odklanjati; dokazuje pa tudi, kako so iz te pietete prej mnogi prezrli nedostatke, ki so bili lastni Funkovemu učbeniku, ko si niso upali ali pa tudi niso znali izreči sodbe, da bi se moralo to in ono drugače in bolje obdelati.

Kakor kaže majhno število dodanih strani, ni šlo pri tej predelavi za plus v obsegu, temveč za zgodovinsko znanstveno poglobitev, čim naravnejšo stvarnost v analizi in sintezi in čim bolj izrazito preciznost. Kar se tiče obsega, je Bihlmeyer sam naziranja, da pri pouku ne gre za polihistorijo, temveč za poznanje bistvenega cerkvenozgodovinskega razvoja, ki naj ga obsežnejši oris samo olajša in obenem izključi mehanično uporabo učbenika tako pri učencu kakor pri učitelju.

Bihlmeyerjev učbenik se pred vsemi drugimi odlikuje po izbrani, najboljši in najnovejši bibliografiji in po upoštevanju najnovejših znanstvenih rezultatov in cerkvenozgodovinskih dogodkov.

K bibliografiji o Galileiju na str. 126 bi bilo treba dodati še delo Carlo Bricarelli, S. I., Galileo Galilei, Roma 1931. — Na str. 441 je treba črtati trditev, da so bili l. 1933 izgnani iz Jugoslavije jezuiti in njim sorodni redovi. Ali je krivda za to, da se Jugoslavija (na str. 440, 449, 476) smatra za Veliko Srbijo, na strani avtorja ali na strani Jugoslovanov? J. Turk.

Zbornik znanstvenih razprav. Izdaja profesorski zbor juridične fakultete. X. letnik 1933/34. V Ljubljani 1934. 60 Din.

Deseti letnik Zbornika obsega osem zanimivih razprav, ki obravnavajo vprašanja iz različnih pravnih disciplin. Nekaj razprav je takih, ki bodo zanimale tudi nejuriste. Od razprav so tri pravno-filozofske (Furlan, Maklecov, Spektorski), dve se bavita z domačimi pravnimi vprašanji (Dolenc, Lapajne), ena je cerkvenopravna (Kušej), ena obdeluje vprašanje iz rimskega prava (Korošec) in ena končno obravnava iz mednarodnega prava problem odvrnitve vojne (Tomšič).

Razprava prof. Dolenca, Osebno- in rodbinskopravna vprašanja in pravosodstvu slovenskih ljudskih sodnikov (str. 1—28) nam odkriva po zapisnikih o pravnih na ljudskih zborih zanimive preostaline slovenskega narodnega prava, ki so se uveljavile v zasebnem pravu med slovenskim ljudstvom od konca 16. do začetka 18. stoletja na osnovi gorskih bukev (l. 1543). — Boris Furlan piše

v Teoriji pravnega sklepanja (str. 29—53) o silogizmu in prepoznavanju v pravnem sklepanju. Pri pravnem sklepanju ni primaren silogizem, ampak prepoznavanje. Ne gre torej primarno za deduciranje iz zgornje premise (ki je pravno pravilo), temveč gre za to, katero pravno pravilo (zgornja premisa) se da primeniti na konkretno dejstvo (spodnja premisa). Silogizem pa je kljub temu koristen in potreben tako za kontrolo pravilnosti prepoznavanja kot za sporočitev spoznanega drugim. — Korošec razpravlja v Novih odlomkih Gajevih institucij (str. 54—78) o pomembnosti onih fragmentov navedenega dela, ki so jih našli l. 1933 v Kairu. — Teologe bo najbolj zanimala razprava prof. Kušēja Bračna pravila srbske pravoslavne cerkve (str. 79—112). V prvem delu oriše avtor razmerje nove kodifikacije do zakonskega prava, ki velja za državno področje v različnih teritorijih naše države; v drugem delu pa analizira novo kodificirano zakonsko pravo. — Prof. Lapajne podaja v razpravi Spori za mejo (str. 113—131) novo ureditev te zadeve, ki dosedaj še ni zadovoljivo urejena. — Vobče bo zanimala razprava prof. Maklečova O pojmu in nalogah kriminalne politike (str. 132—152). Glavni problem kriminalne politike, v kateri vidijo nekateri le praktično stran, »le tvorno delovanje države v njeni borbi zoper zločinstvenost«, drugi pa sodijo, da to praktično delovanje predpostavlja metodično in sistematično zgrajen nauk, je problem etiologije, to je nauk o vzrokih zločinstvenosti. Avtor razlikuje trojno smer v kriminalni politiki, namreč naturalistično-biološko, sociološko in etično smer; prva poudarja prirojeno nagnjenje, druga družbino okolje in tretja svobodno voljo in odgovornost za krivdo. Zanimivo je, da raste število avtorjev, ki poudarjajo važnost etičnih načel. — Pravni filozof Spektorskiij piše o Nastanku konstruktivne metode v pravoznanstvu (str. 153—177). Bistvo konstrukcije v ožjem pomenu je nastanek tipoloških obrazcev oziroma paradigem v nasprotju z interpretacijo, subsumpcijo in kazuistiko. Početek te metode je iskati v racionalizmu in deloma tudi v fizicizmu 18. stoletja. Avtor opisuje nadaljnji razvoj te metode. — Iz meddržavnega prava je končno Tomšičeva razprava O najnovejših naporih, da se vojna odvrne (str. 178—218); avtor govori vobče o zamisli, odvrniti vojno, potem o pravni prepovedi in odreki vojne in končno o pogodbah o nenapadanju. Obravnava zlasti tiste pogodbe, ki jih je sklenila oziroma podpisala tudi naša država. Al. Odar.

Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

Vsem našim publikacijam smo cene znižali za 20 do 25%. Starejše letnike BV (od tretjega letnika dalje) oddajamo po 40 Din. Od nekaterih publikacij je v zalogi le malo izvodov.

I. Dela:

1. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zvezek I: Spoznavno-kritični del. 8°. (XII in 504 str.) Lj. 1921. (Razprodano.)
2. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. II: Metafizični del. 1. sešitek 8°. (IV in 384 str.) Lj. 1923. 50 Din. 2. sešitek 8°. (234 str.) Lj. 1924. 50 Din.
3. knjiga: F. Grivec, **Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju**. 8°. (112 str.) Lj. 1921. 20 Din.
4. knjiga: F. Kovačič, **Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski**. 8°. (IV in 101 str.) Lj. 1923. 15 Din.
5. knjiga: F. Grivec, **Cerkev**. 8°. (IV in 320 str.) Lj. 1924. (Razprodano.)
6. knjiga: A. Ušeničnik, **Ontologija. Učbenik**. 8°. (60 str.) Lj. 1924. 25 Din.
7. knjiga: **Sveto pismo Novega zakona**. Prvi del: Evangeliji in Apostolska dela. Po naročilu dr. A. B. Jegliča, ljubljanskega škofa, priredili dr. Fr. Jerè, dr. Gr. Pečjak in dr. A. Snoj. Mala 8°. (XVI in 431 str.) Lj. 1925. V platno vezana knjiga 36 Din; boljše vezave po 50, 62 in 90 Din.
8. knjiga: **Acta I. Conventus pro studiis orientalibus anno 1925 in urbe Ljubljana celebrati**. 8°. (IV et 168 pag.) Lj. 1925. 25 Din; vez. 40 Din.
9. knjiga: **Sveto pismo Novega zakona**. Drugi del: Apostolski listi in Razodetje. 8°. (XVI in 349 str.) Lj. 1929. Cene kakor pri prvem delu.
10. knjiga: F. Grivec, **Vzhodne cerkve in vzhodni obredi**. 8°. (50 str.) Lj. 1930. 8 Din.
11. knjiga: J. Turk, **Breve Pavla V. Tomažu Hrenu z dne 27. nov. 1609**. 8°. (107 str.) Lj. 1930. 15 Din.
12. knjiga: A. Odar, **Sodbe Rimske rote v zakonskih pravedah**. 8°. (99 str.) Lj. 1934. 12 Din.

II. Razprave:

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

Knjige se naročajo v Prodajalni Kat. tisk. dr. (prej H. Ničman), Ljubljana, Kopitarjeva ulica 2; knjige in razprave prof. dr. Grivca pa v pisarni Apostolstva sv. Cirila in Metoda, Ljubljana, Napoleonov trg 1.

»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/I. 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).

Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.

BOGOSLOVNI VESTNIK

**IZDAJA
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XIV
ZVEZEK III-IV**

LJUBLJANA 1934

KAZALO.

(INDEX.)

I. Razprave (Dissertationes):

Grivec, Iz teologije sv. Cirila in Metoda (Ex theologia ss. Cyrilli et Methodii)	181
Snoj, Grška predloga staroslovenskih evangelijev (Cui graecae recensionis versio palaeoslavica evangeliorum innitatur)	190
de Massiac, De sanguine Praecursoris in lipsana ex parte ad saeculum XIII pertinente	197
Ehrlich, Magija primitivnih narodov (De magia primitivorum)	213
Janžekovič, Dr. Vebrova pot do »Knjige o Bogu« (Le chemin de M. Veber jusqu'à son »Livre sur Dieu«)	233

II. Praktični del (Pars practica):

Problem duhovnega vodstva. — J. Bogovič	255
Versko-politična zakonodaja v kraljevini Jugoslaviji. (Konec). — A. Odar	278
Pokora za male grehe. — C. Potočnik	292

III. Slovstvo (Litteratura):

Lexikon für Theologie und Kirche VI (J. Turk)	295
Dictionnaire de Spiritualité. Fasc. III (F. K. Lukman)	296
Weingart, Ke dnešnímu stavu badání o jazyce a písemnictví církevněslovanském (F. Grivec)	296
Weingart, První česko-církevněslovanská legenda o sv. Václavu (F. Grivec)	298

IV. Razno (Miscellanea):

Ob 25 letnici papeškega bibličnega zavoda (A. Snoj)	299
Mednarodni pravniški kongres v Rimu (A. Odar)	301

IZ TEOLOGIJE SV. CIRILA IN METODA.

(De theologia ss. Cyrilli et Methodii.)

Dr. Franc Grivec.

Summarium latinum in fine dissertationis, additis adnotationibus ad librum doctoris Dvorník.

1. Prvi članek našega »Bogoslovnega Vestnika« (1920/21, str. 1—43) je bila razprava »Pravovernost sv. Cirila in Metoda«. V njej sem dokaze slavistov za historično verodostojnost staroslovenskih Žitij Konstantina - Cirila in Metodija (Ž. K. in Ž. M.) bistveno podprl z dokazom, da sta obe žitji tudi bogoslovno verodostojni, t. j. da sta verno ohranili pristne sledove bogoslovnega mišljenja in cerkvene usmerjenosti slovanskih apostolov. Posebej sem opozoril na prvo poglavje Ž. M. in izrekel misel, da so v njem ohranjeni fragmenti Ciril-Methodove teologije, bodisi po zapiskih Cirila (ali Metoda) samega, ali pa po zapiskih nekega njunega učenca na podlagi njiju bogoslovnega pouka. Po 14 letih ponovno izrekam to misel z novim poudarkom. Škoda, da v tako dolgi dobi noben teolog in noben slavist ni resno ocenjal ali dopolnil te hipoteze. Samo trezni praški slavist M. Weingart je nehote podprl mojo trditev z opazko, da se 1. poglavje Ž. M. po slogu presenetljivo (napadný) razlikuje od ostalega Ž. M.¹ Pod vplivom zmot, ki jih je glede tega poglavja zagrešil Fr. Dvorník², pa izreka Weingart hipotezo, da je bilo to poglavje dodano od druge osebe, morebiti od pisateljevega pomočnika, da bi se zadostilo tradicionalnemu okviru bizantinske hagiografije. Weingart s tem indirektno ponavlja Dvorníkovo hipotezo, da to poglavje posnema vzorce bizantinske hagiografije. A podrobno bogoslovno raziskavanje jasno dokazuje veliko originalnost tega poglavja.

Dvorník in za njim Weingart sta prezrla, da je treba vprašanje o občnem okviru bizantinskega hagiografskega sloga dobro ločiti od vprašanja, odkod je konkretna vsebina krepko originalnega uvoda Ž. M. Uvod Ž. M. ima namreč po vsebini in formi pečat tako velike originalnosti, da se nujno vsiljuje vprašanje, odkod ta vsebina, dikcija in slog. Očividno

¹ Byzantinoslavica (Praga 1933-34) V, str. 448.

² Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance. Praga 1933.

je, da to ni šablonsko posnemanje bizantinskih vzorcev, marveč vprav nasprotno. Uvod Ž. M. se bistveno razlikuje od tedanjega običajnega bizantinskega sloga in izražanja, deloma tudi od tedanje bizantinske miselnosti, vsaj toliko, kolikor zahteva prilagoditev misijonskim zahtevam med mladim narodom. Iz mnogih znakov moremo z veliko verjetnostjo sklepati, da so tu ohranjeni pristni sledovi Ciril-Metodove teologije.

Da bom mogel razpravljati na trdni podlagi, prinašam tu doslovni latinski prevod po nekoliko popravljenem Miklošičevem latinskem prevodu.

2. Vitae Methodii, archiepiscopi Moravici, caput I.

Deus benignus (blag) et omnipotens, qui creavit a nonexistentia in existentiam omnia visibilia et invisibilia et ornavit omni pulchritudine, quam si quis singillatim perpendit, ex parte potest intelligere et cognoscere eum, qui fecit talia opera mirabilia et multa; — e magnitudine enim et pulchritudine operum etiam parens eorum perspicitur (Rom 1, 20); — quem canunt angeli ter sancta voce, et omnes orthodoxi praedicamus in sancta Trinitate, videlicet in Patre et Filio et Spiritu Sancto, quae est in tribus hypostatis, quas possumus tres personas vocare, at in una deitate; — ante omnem enim horam et annum, supra omnem rationem et intelligentiam incarnationem, Pater ipse Filium genuit, sicuti dixit Sapientia: Ante omnes colles parturit me (Proverb. 8, 25), et in evangelio dixit ipsum divinum Verbum purissimo ore, caro factum ultimis temporibus nostrae salutis gratia: Ego in Patre et Pater in me (Io 14, 11); ab eodem Patre Sanctus Spiritus quoque procedit, sicut dixit ipse Filius divina voce: Spiritus veritatis, qui a Patre procedit (Io 15, 26); — hic Deus perfecit omnem creaturam, sicuti dicit David (Ps. 32, 6—9): Verbo Domini coeli firmati sunt, et spiritu oris eius omnis virtus eorum; quoniam ipse dixit, et facta sunt, ipse mandavit, et creata sunt.

Ante omnia creavit hominem, limum e terra suscipiens, a se animam vivificante inspiratione inflans et rationis intelligentiam et liberam voluntatem, ut intraret in paradysum. Praeceptum mandavit ei ad tentandum, ut, si observaverit id, et immortalis fieret, si vero transcenderit, morte moreretur sua ipsius voluntate, non autem iussu divino. Diabolus vero cum hominem ita honoratum videret atque erectum ad eum locum, de quo ipse superbia sua decidit, effecit ut transgrederetur mandatum; ac Deus e paradiso expulit hominem et ad mortem condemnavit. Et ab eo tempore exagitare coepit diabolus et tentare multis insidiis genus humanum.

Deus autem prae magna misericordia et amore hominem haud prorsus dereliquit, sed quovis anno et tempore elegit viros et ostendit hominibus opera et certamen eorum, ut illis similes se reddentes omnes ad bonum excitarentur. Eiusmodi fuit Henoch, qui primus ausus est appellare nomen Domini; Henoch vero postea Deo gratus translatus est. Noe iustus inventus est in generatione sua atque a diluvio in arca liberatus est, ut terra iterum divina creatura impleteret et ornaretur. Abraham post divisionem gentium omnibus errantibus, Deum cognovit et socius eius dictus est et promissionem accepit: In semine tuo benedicentur omnes gentes. Isaak ad imaginem Christi in montem ad sacrificium ductus est. Iacob idola vana delevit et scalam vidit a terra usque ad coelum, angelos vero Dei in illa ascendentes et descendentes, et in benedictionibus filiorum suorum de Christo praedixit. Ioseph in Aegypto homines nutriti, divinum se exhibens (manifestans). Iob Usiticum iustum, rectum et irreprehensibilem scriptura dicit, qui tentationem suscipiens ac perpassus benedictus est a Deo. Moyses cum Aarone inter sacerdotes Dei Deus Pharaonis appellatus est et Aegyptum cruciavit, Dei homines eduxit, interdum nube lucida nocte autem columna lucida, et mare divisit et transierunt per siccum, Aegyptios sub-

mersit, et in deserto arido (brezvodni) homines potavit aqua et pane angelico satiavit et avibus. Et locutus cum Deo facie ad faciem, quantum homo cum Deo loqui potest, legem hominibus dedit Dei digito scriptum. Iosue Nave hominibus Dei terram distribuit, debellatis hostibus. Iudices quoque multas victorias reportarunt. Samuel regem unxit et constituit dominico verbo. David lenitate (krotkost) populum rexit (salvavit?) et cantica divina docuit. Salomon sapientiam a Deo accipiens maiorem omnium hominum multa dicta bona edidit cum parabolis, licet ipse non perfecerit. Elias, postquam malitiam humanam fame castigavit et mortuum puerum resuscitavit, et igne de coelo verbo allato multos combussit, et sacrificia mirabili igne cremavit. Abominandos vero sacerdotes occidens ascendit in coelum in curru igneo et equis, discipulo duplicem spiritum largitus. Eliseus gratia accepta duplicia miracula fecit. Ceteri prophetae suo quisque tempore mirabiles res futuras praedixerunt. Ioannes, magnus post hos mediator inter vetus testamentum et novum, baptistes Christi et testis et praedicator vivis et mortuis fuit.

Sancti apostoli Petrus et Paulus cum ceteris discipulis Christi, qui tamquam fulgur totum orbem permearunt, illustrarunt universam terram. Post hos martyres sanguinibus suis maculam abluerunt, successores vero sanctorum apostolorum, reges baptizantes, multo certamine et labore paganismum destruxerunt.

Silvester venerandus cum 318 patribus magnum imperatorem Constantinum in adiumentum accipiens, synodo prima Nicaeae convocata Arium vicit et damnavit eum et haeresim eius, quam excitabat contra sanctam Trinitatem, sicuti Abraham olim cum 318 vernaculis reges percusserat et a Melchisedek rege Salem benedictionem accepit et panem vinumque; erat enim sacerdos Dei altissimi. Damasus vero et theologus Gregorius cum 150 patribus et cum magno imperatore Theodosio Constantinopoli confirmavit sanctum symbolum, id est credo in unum Deum et Macedonium excommunicatum damnarunt eum et blasphemiam eius, quam loquebatur contra sanctum Spiritum. Coelestinus et Cyrillus cum 200 patribus et cum alio imperatore Ephesi Nestorium vicerunt cum omni errore, quem pronuntiabat contra Christum. Leo et Anatolius cum orthodoxo imperatore Marciano et cum 630 patribus Chalcedone Eutychii amentiam et errorem damnarunt. Vigilius cum Deo grato Iustino et cum 165 patribus quinta synodo congregata... damnarunt. Agathon apostolicus papa cum 270 patribus et cum venerando Constantino imperatore in sexta synodo multas turbas oppresserunt expulsasque damnaverunt cum omnibus sociis [turbarum] his, videlicet Theodorum Pharanicum, Sergium et Pyrrhum, Cyrum Alexandrinum, Honorium Romanum, Macarium Antiochenum ceterosque adiutores eorum, christianam vero fidem ad veritatem constituentes confirmarunt.

Caput 2. Post hos omnes Deus misericors... erexit magistrum nostrum beatum Methodium etc.

3. Po splošni vodilni misli, da Bog iz usmiljenja do človeškega rodu v vseh dobah obuja svete može, se uvod Ž. M. strinja z uvodom Ž. K. A bistvena razlika je, da v tem splošnem okviru navaja zgoščen pregled krščanskega nauka o stvarjenju, o trojedinem Bogu, o odrešenju, pregled biblične in krščanske zgodovine. Po vsebini bi mogli uvod Ž. M. približno tako-le razčleniti:

1. Bog Stvarnik in trojedini Bog. 2. Stvarjenje človeka in izvirni greh. 3. Zgodovina odrešenja s pregledom biblične zgodovine. 4. Pregled krščanske zgodovine in seznam vesoljnih cerkvenih zborov.

Vsi deli tvorijo eno celoto. A verjetno je, da je pisatelj Ž. M. iz celote izpustil nekoliko stavkov, da uvod ne bi bil

predolg. Očividno je nekoliko stavkov izpuščenih pred seznamom cerkvenih zborov. Prehod ni niti miselno niti stilistično dosti gladek. Prav tako ni gladka zveza med tem uvodom in med začetkom Metodovega življenjepisa. Prehod je oviran po seznamu cerkvenih zborov. Staroslovenski pisatelj dela prehod na ta način, da Metoda primerja svetim možem, omenjenim v uvodu. To primerjanje mu je dalo povod in podlago, da je mogel navesti tako značilne odlomke iz Ciril-Metodove teologije, a zlasti z ozirom na seznam cerkvenih zborov je to primerjanje prisiljeno.

V vseh delih uvoda srečujemo iste značilne posebnosti v dikciji. Dikcija se menja samo toliko, kolikor se menja vsebina, ko iz dogmatične prehaja v historično. Pregled krščanskega nauka, biblične in krščanske zgodovine je sestavljen tako jedrnato in nazorno, da po vsebini in obliki spada med najlepše odlomke krščanske književnosti. Po nazornosti in živahnosti, po stilistični in idejni dovršenosti, po bogoslovni točnosti in izvirnosti se to poglavje lepo strinja z globoko bogoslovno in književno izobrazbo slovanskih apostolov, obenem pa je primerno misijonskim namenom med tedanjimi Slovani. V njem se razodeva globok teolog, spreten pisatelj in govornik, velik poznavalec bibličnega in liturgičnega sloga in duha. Globoke krščanske resnice in obširno biblično vsebino izraža z zgoščeno jedrnatostjo; za praktične misijonske namene dodeva kratke pesniške okraske zaradi nazornosti.

Mogoče je, da je to poglavje sestavljeno na podlagi starejših bizantinskih ali vzhodnih vzorcev za katehetski misijonski pouk. A v sedanji obliki in sestavi sta ga sestavila sv. Ciril in Metod ter ga izročila svojim učencem. Pisatelj Ž. M. je morebiti nekoliko stavkov izpustil.

Poglejmo nekoliko konkretnih stilističnih zgledov. V globokem dogmatičnem uvodu o trojedinem Bogu prevladujejo biblični in deloma liturgični citati; očividno se pozna vpliv nikejsko-carigrajske veroizpovedi. Vmes so vpleteni lepi okrasni po analogiji bibličnega in liturgičnega sloga, lahni kontrasti ali ponavljanje sinonimnih izrazov; podobno v pregledu biblične in krščanske zgodovine. N. pr. Bog blag in vsemogočen, dela čudovita (divna) in mnoga, velikost in lepota del, čas (= ura) in leto, nad vsak breztelesni um in smisel, po usmiljenju in ljubezni, leto in čas, dela in podvig (opera et certamen), s podvigom in trudom i. t. d. Iz liturgije je povzet stavek, da angeli slave Boga s »trikrat svetim glasom«. ³ Božja Beseda govori s »prečistimi usti« in z »božjim glasom«.

Biblična zgodovina starega zakona je izredno živahno posneta v nazornih, skoraj epično stiliziranih stavkih. Z ozirom na praktični katehetski pouk se obširneje pripoveduje to, kar je nazornejše. Zato se n. pr. o Eliju pripoveduje mnogo obšir-

³ τρισάκις φωνή v liturgiji sv. J. Zlatoustia.

neje nego o drugih prerokih. Veliki preroki Izaija i. dr. se niti z imenom ne omenjajo. Kako živahno je posneta Jakobova in Mozesova zgodovina; to je že skoraj pesniška epika. Apostoli pa se predstavljajo kot blisk, ki je preletel ves svet in ga razsvetlil.

Seznam vesoljnih cerkvenih zborov se po vsebini znatno razlikuje od prejšnjih oddelkov. Zato je tudi dikcija nekoliko različna. Splošno pa je tudi ta del po dikciji podoben prejšnjim. Nazorno se pripoveduje, da je papež Silvester premagal Arija in njegovo herezijo. Samo zaradi govorniške živahnosti se dodeva razmerno obširna primera z Abrahamom in njegovimi 318 hlapci; dikcija je tu podobna kakor v pregledu biblične zgodovine. Kakor pri prvem cerkvenem zboru, tako se tudi pri ostalih herezije niti ne navajajo, marveč se samo splošno obsojajo kot bogokletje, brezumje, zmote in zmešnjave. Tem bolj pa se skrbi za nazornost in živahnost.

Iz vsebine in dikcije Ž. M. 1. je jasno, da to ni veroizpoved (kakor zmotno misli D v o r n í k str. 308) marveč verski pouk. To je posebno očitno v pregledu biblične zgodovine. Resnično pa je, da se ta verski pouk nekoliko naslanja na veroizpovedne formule, v dogmatičnem uvodu na nikejsko-carigrajsko veroizpoved, na koncu pa na cerkvene zbore. Podobno se še danes katoliški katekizem naslanja na apostolsko, v vzhodni cerkvi pa na nikejsko-carigrajsko veroizpoved.

4. Razen originalnega uvoda Ž. M. se v obeh žitjih navajajo daljši posnetki Cirilovih disputacij ter krajše Cirilove in Metodove izjave. Vsi ti odlomki Ciril-Metodove teologije so po duhu, po dikciji in nazornosti sorodni z uvodom Ž. M. Že ruski historik A. V o r o n o v⁴ je opozoril, da se metoda Cirilovih disputacij po slikovitosti in živi konkretnosti globoko razlikuje od t e d a n j e formalistične bizantinske polemike. Ciril je dokazoval tako živo in slikovito, da so ga Hazari prosili: pritčami skaži nam (per parabolas explica nobis. Ž. K. 10). To je orientalski biblični slog, to je odsev jasne vzhodne prirode, odmev živih disputacij in deloma tudi vpliv mladostne slovanske miselnosti. Ciril je bil bistroumen teolog z veliko misijonarsko prakso. Teologija in religija mu ni bila priučena formalnost, marveč globoko doživetje. Zato je samostojno mislil in se samostojno izražal.⁵ Ohranjeni so nam samo posnetki praktičnih misijonskih disputacij in pridig. Tu ne moremo zaslediti vplivov drugotne bogoslovne literature, pač pa se poleg nazorne misijonarske originalnosti očitno kažejo sledovi prvih bogoslovnih virov, namreč sv. pisma in liturgije, vpliv bibličnega in liturgičnega sloga.

⁴ V o r o n o v, Glavnejšie istočniki dlja istorii sv. Kirilla i Methodija (Kijev 1877), str. 62.

⁵ Tako sem pisal v članku: Viri Ciril-Metodove teologije (Slavia, Praga 1923, str. 45—47).

V to smer je treba uravnati raziskavanje o virih Ciril-Metodove teologije. Ne smemo prezreti, da so mnoge misli povzete iz prvih virov krščanske vere in teologije, namreč iz sv. pisma, iz liturgije in iz skupne krščanske tradicije. Tako n. pr. tudi misel, da je hudobni duh sovražnik človeškega rodu in povzročitelj greha⁶; ta misel je iz skupne biblične in pr-krščanske tradicije.

Ako gledamo uvod Ž. M. v jasni luči krščanske tradicije in v okviru življenja in dela slovanskih apostolov, potem ne moremo prezreti, da mu je vtisnjen pečat Ciril-Metodove originalnosti. Ne moremo se sprijazniti z *Dvornikovo* hipotezo, da ima ta uvod po vsebini in obliki mnogo analogij v t e d a n j i bizantinski hagiografiji in je vprav zato pridejan k Ž. M., da bi to žitje dobilo bolj bizantinski značaj. *Weingart* v zmerni obliki ponavlja to hipotezo in izraža mnenje, da uvod ni delo pisatelja Ž. M.; žitju ga je istočasno dodal neki sodobnik in pomočnik pisatelja Ž. M., torej neposreden učenec sv. Cirila in Metoda. Toda s tem ni rešeno važnejše vprašanje, odkod je povzeta značilna vsebina tega poglavja. Ako je vsebina povzeta iz Ciril-Metodovih tradicij ali iz Ciril-Metodovega bogoslovnega (katehetskega) pouka na podlagi zapiskov sv. bratov ali katerega izmed učencev, potem je rešeno vprašanje, zakaj se ta uvod po slogu razlikuje od ostalega Ž. M.

Ako trdim, da je uvod Ž. M. povzet iz Ciril-Metodovega bogoslovnega pouka, s tem nikakor ne izključujem odvisnosti od s t a r e j š i h bizantinskih ali sploh vzhodnih vzorcev, kakor sem že odzgor omenil (št. 3). Tako je n. pr. seznam vesoljnih cerkvenih zborov v nekaterih stvareh odvisen od seznamov v bizantinskih cerkvenopravnih zbirkah⁷; a vprav ta seznam v Ž. M. ima posebno očitvidne znake Ciril-Metodove teologije.

5. Vzhodni kristjani so že od nekdaj naglašali cerkvene zборе kot stebre pravovernosti. Navajali so jih v veroizpovedih in v kanonskih zbirkah. Zato so bili tudi predmet bogoslovnega in katehetskega pouka. Nedvomno sta jih tudi sv. Ciril in Metod navajala v veroizpovedih, ki sta jih morala predložiti Rimu. O sv. Metodu papež Janez VIII. izrečno izjavlja (v pismu »*Industriae tuae*« 880), da ga je izprašal, »*si orthodoxae fidei symbolum ita crederet... sicuti... in sanctis sex universalibus synodis... promulgatum...*«

Seznam cerkvenih zborov v uvodu Ž. M. ima mnoge značilnosti Ciril-Metodove teologije. V duhu carigrajskih in izven-carigrajskih meniških tradicij jasno izraža papeževo prvenstvo nad vzhodnimi patriarhi in nad cerkvenim zborom. Kdor hoče pravilno presoditi razliko med tem seznamom in med navadnim bizantinskim naštevanjem papežev in patriarhov v seznamih

⁶ *Dvornik* (*Légendes*, 310) tu brez potrebe išče bizantinskih paralel.

⁷ *P. Lavrov*, *Kirilo ta Metodij* (Kiiv 1928), str. 55.

koncilov, mora poznati značilnosti bizantinske miselnosti o primatu. Bizantinsko (in često tudi sploh vzhodno) pojmovanje papeževega primata je bilo nekoliko zasenčeno s poudarjanjem papeževega predsedstva na koncilih. Papež se jim javlja pred vsem kot predsednik koncilov, kar samo po sebi še ne izraža zadostno prvenstva jurisdikcije, temveč se more vsaj deloma pojmovati tudi kot častni primat predsedstva. Tako se javlja primat v seznamih koncilov pri bizantinskih kronistih.

Vzhodna liturgija je historično resnico, da so papeži na vzhodnih koncilih predsedovali samo po legatih, namenoma teološko tako prestilizirala, da papeže predstavlja ne samo kot predsednike koncilov, temveč jim pripisuje vse delo in zasluge koncilov. S tem je naglašen primat jurisdikcije in papeževa oblast nad koncili. Podobno so zgodovinska dejstva dogmatično prestilizirana tudi v uvodu Ž. M. To je še tem jasneje, ker se s tem spaja še značilna Ciril-Metodova krščanska cesarska ideja. V duhu te ideje in v duhu Ciril-Metodovega bizantinskega patriotizma, ki ga v tej obliki dosledno srečujemo v Ž. K. in Ž. M., se poleg papeža navajajo bizantinski cesarji kot nekaki pokrovitelji cerkve. Posebno jasno je to izraženo pri nikejskem koncilu. To je očitiden znak, da je ta seznam povzet iz Ciril-Metodove teologije. Isto sem jasno dokazal⁸ z ozirom na priznanje samo šestih koncilov.

Dvornik tega ne vidi, ker je preveč pod vplivom tendence, da bi sv. Cirila in Metoda predstavil kot Fotijeva pristaša. Zgrešeno dokazuje, da se Ciril-Metodov seznam koncilov strinja s seznamami bizantinskih kronistov. Toda razlika je povsem očitna. Dv. (str. 301) hoče to razliko zabrisati s tem, da je na nedopusten način okrnil citate iz bizantinskega kronista Georgija Hamartola (PG 110, 705; 741; 749; 780; 892; 961). Vešči teolog more tudi v okrnjenih citatih opaziti bistveno razliko. Še očitnejša je razlika na podlagi neokrnjenega teksta. Bizantinski kronist objektivno opisuje historično dejstvo, navaja papeža, ki je vladal v dobi dotičnega cerkvenega zbora in papeževe legat, ki so predsedovali koncilu. Pri drugem in petem cerkvenem zboru navaja na prvem mestu takrat vladajočega cesarja, papeža pa na drugem mestu. To prevažno značilnost je Dv. zakril s tem, da je cesarjevo ime obakrat izpustil; pri petem koncilu pa je izpustil tudi vzhodne patriarhe, ki se navajajo kot predsedniki (voditelji). Poleg tega pa odločno naglašja, da se Ž. M. tukaj drži splošnega običaja. S tem zakrivanjem važne točke, bistvene za primerjanje, zavaja v zmoto vse tiste čitatelje, ki citatov in trditev ne bodo kontrolirali. Take metode v znanosti niso dopustne.

Seznam koncilov v Ž. M. je torej tako originalen, da je brez dvoma povzet iz Ciril-Metodovega bogoslovnega pouka.

⁸ Pravovernost sv. Cirila in Metoda, str. 14—16.

Ker tvori eno celoto z ostalim 1. pogl. Ž. M., smemo sklepati nazaj na Ciril-Metodovo izvirnost celega uvoda Ž. M. Vsa ta bogoslovna izvirnost pa zopet soglaša z originalno zamislijo slovanske liturgije in harmonično spada v okvir Ž. K. in Ž. M.

S tem je dana osnova za nadaljnje raziskave o slovanskih apostolih. Te znanstvene rezultate je treba še z drugih strani osvetliti, dopolniti in morebiti še korigirati. Zgrešeno in škodljivo pa je, ako hoče kdo te znanstvene rezultate z neosnovanimi hipotezami brez sorazmernih dokazov razdirati. Samo na podlagi dosedanjih rezultatov je mogoče dalje graditi.

Summarium. 1. In dissertationibus »De orthodoxia ss. Cyrilli et Methodii« (BV 1920/21) et »Doctrina Byzantina de primatu« (1921) probavi in 1. c. veteroslavicae Vitae Methodii (V. M.) propriam doctrinam ss. C. et M. contineri. Recentissime vero Dvornik et post ipsum Weingart proprietatem (»originalitatem«) huius capitis negantes affirmant, illud ad exemplar hagiographiae Byzantinae scriptum esse. 2. Versio latina 1. c. V. M. 3.—4. Analysis formae et idearum magna discrepantia a stylo mentisque Byzantina illius temporis atque eximia proprietas (originalitas) auctoris huius fragmenti probatur. 1. c. V. M. depromptum est e theologia vel traditione ss. C. et M., qui hoc caput componendo, antiquioribus exemplis Byzantinis vel orientalibus uti potuerunt. 5. Elenchus conciliorum in 1. c. V. M. propriam doctrinam ss. C. et M. exprimit; e quo elencho proprietas totius 1. c. deduci potest. Quae uberius in sequentibus adnotationibus explicantur.

Adnotationes ad librum doctoris Dvornik. In dissertatione »De ss. C. et M. ad Photium relatione« (BV 1933, 245—252) iam quaedam dixi de libro »Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance« (Prague 1933), sed pauca tantum, ne partium studiosus videret. Postquam alii (Lédit in commentario »Gregorianum« 1933, 540—563 et Weingart in Byzantinoslavica V, 424—451) graves errores methodicos et historicos huius libri notaverunt, iam liberius de libro existimare possum, cum iam satis constet, de gravi scientiae causa agi. Certe laudanda est magna auctoris eruditio magnaue moles materiae scientificae. Ast in quaestionibus essentialibus graves commisit errores methodicos, historicos theologicosque. De aliorum scriptis fructibusque scientificis saepe nimis subiective refert; aliorum fructus non satis distinguit a propriis. Aliorum solida argumenta negligit vel pervertit, accidentalialia parum ab essentialibus distinguit, accidentalialia et obiter dicta e contextu evellit eaque tamquam essentialia proponit in testimonium imperitiae aliorum.¹ Ita fructibus aliorum utens, audacter propria fert iudicia de quaestionibus, quas non investigavit. Qua perversa methodo ipse graviter impeditur in difficultium quaestionum per investigationem, minus periti vero in errorem inducuntur atque scientia turbatur. Quod praesertim dolendum est in libro gallico, patente multis rerum linguarumque slavicarum non sat peritis.

In quaestione fundamentali de relatione ss. C. et M. ad Photium et ad Ignatium gravem errorem methodicum et historicum commisit urgendo dilemma: aut cum Photio et contra Ignatium, aut cum Ignatio et contra Photium, non admittendo tertium: aut cum Ignatio, sed moderatissime et

¹ E. gr. de versione scripturae veteroslavica, de nominibus monachorum in Olympo (pg. 130—131), de apostolico (pg. 296—300), de 1. c. V. M. pg. 301—310). Similiter in »Les Slaves« pg. 178—180 e. a.

pacifice vitando pugnam contra Photium, vel in genere vitando rixas Byzantinas illius temporis. Quod tertium unicum concordat cum fontibus historicis, praepriis cum Vitis veteroslaviciis. Nam ss. C. et M. tempore patriarchatus Photii missiones ad Chazaros et Slavos susceperunt, sed simul primatum Romani Pontificis candide agnoscebant et fidem christianam cum approbatione R. P. in patriarchatu Romano annuntiabant. Neque contra Photium pugnant neque eius pugnam contra Ignatium et Roman approbabant. Hanc sententiam in primis meis dissertationibus de ss. C. et M. defendebam atque usque hodie firmiter teneo. Dixi quidem, ss. C. et M. factioni Ignatii patriarchae adhaesisse, sed dilucide expresseque monui, illos rixas Byzantinas vitasse nec contra Photium pugnassee. Multis argumentis ingeniosam (originalem) doctrinam ac proprium agendi modum ss. C. et M. probavi. Hodie terminum »factio« vito, ne quis eo abutatur; ss. C. et M. enim non erant factiosi, sed moderati et pacifici. Dv. vero contra clara Vitarum testimonia asseveranter affirmat, ss. C. et M. intimos Photii amicos atque Ignatii adversarios fuisse. Mihi vero contra clarum textum mearum dissertationum iniuste tribuit sententiam, ss. C. et M. factiosos Ignatianos atque hostes et inimicos Photii fuisse (Les Slaves 180; Les Légendes 308 e. a.).

Asseveranter urgendo sententiam de ss. C. et M. intima ad Photium relatione, negat distinctionem inter officialem Byzantinam atque orientalem monasticam doctrinam de primatu ecclesiae. Quae negatio equiparari potest negationi discrepantiae inter gallicanam atque Romanam (et monasticam) theologiam occidentalem. Extrema hypothese sua abreptus, testimonia propriae theologiae ss. C. et M. negligit iisque graviter et illicite mutilatas citationes opponit² aliosque errores saepe committit.

De usu substantivo »apostolici« (pro papa) in mea dissertatione de hoc titulo³ expresse notavi, usum substantivum huius tituli relative rarum fuisse (pg. 52). In difficillimis conditionibus (1920—1921) longe a magnis bibliothecis non potui omnia scripta et documenta perlustrare; sufficiebat generalis demonstratio, hunc usum relative rarum fuisse. Quapropter illa dissertatio ex parte historica supplenda et corrigenda est. Ideo gratus accipio, quae Dv. nova attulit. Sed Dv. substantiam quaestionis non investigavit, in parte vero historica gravissimum neglexit fontem, nempe »Librum diurnum Romanorum Pontificum«; perversa methodo accidentalia cum essentialibus confudit multosque errores historicos et methodicos commisit.⁴ De hac re iam nova paratur dissertatio, quae errores doctoris Dv. corriget.

De aliis quaestionibus cf. BV 1933, 245—252, »Gregorianum« 1933, 540—563 nec non dissertationem »Originalnost sv. Cirila in Metoda« in novo commentario historico Jugoslavo.

Inconcuessa quoad substantiam manent, quae in prioribus dissertationibus de theologia menteque propria ss. Cyrilli et Methodii dixi. Theologia ss. C. et M. ex parte cum theologia monachorum Byzantinorum cohaeret, ex parte vero cum traditionibus orientalibus extrabyzantinis, ex parte autem plane propria est. Ss. C. et M. agendo docendoque ingeniose orientem et occidentem connexuerunt.

² Citationes e Georgio Hamartolo graviter mutilavit (pg. 301), ut propria elenchi conciliorum in c. 1. V. M. negaret. Vide textum slovenicum nr. 5.

³ Doctrina Byzantina de primatu, pg. 44—56.

⁴ Permixtione accidentalium et essentialium atque minus accurata relatione de mea opinione Dv. praeter alios etiam professorem A. Brückner in errorem induxit, se demum contra me probasse occidentalem originem »apostolici«; item negatione distinctionis inter officialem Byzantinam et monasticam orientalem theologiam (Zt. f. slav. Philologie 1933, 466).

GRŠKA PREDLOGA STAROSLOVENSKIH EVANGELIJEV.

(Cui graecae recensio*n*i versio palaeoslavica evangeliorum
innitatur.)

Dr. Andrej Snoj.

Summarium. — 1. Philologi slavici ac theologi quasi uno ore docebant, versionem S. Cyrilli adornatam esse iuxta codices graecos recensio*n*is Byzantinae, aliquantulum permixtos lectionibus variantibus Alexandrinis et Occidentalibus. — 2. Recentiores investigationes peritissimi doctoris Vajs ostenderunt textum slavicum vetustissimum fere 50 % lectiones variantes extrabyzantinas continere atque hisce fructum dissertationum mearum (a. 1922) quoad substantiam approbaverunt (quae dissertationes investigationi codicum, non vero hypothesi de influxu theologiae orientalis monasticae, uti Dvornik vult, innituntur). — 3. Quia vero historia s. textus testante codices biblici saec. 9. ad normam recensio*n*is Constantinopolitanae diligentissime corrigebantur et lectiones variantes extrabyzantinae magna ex parte iam amotae sunt, constat hypothesim, textum veteroslavicum affinem esse textui Constantinopolitano mixto (iuxta Soden »Kompromisstext«) aut K^a affirmantem (Vajs), solido fundamento carere. — 4. Multa quidem in hac quaestione difficillima adhuc incerta manent (v. gr. relatio inter lectiones variantes Alexandrinas et Occidentales, quae frequenter coincidunt; origo codicum graecorum, quibus usus est S. Cyrillus, e. a.), attamen certum est, textum graecum, iuxta quem versio veteroslavica adornata est, non posse dici Byzantinum.

Staroslovenski prevod NZ je bil prirejen po grškem izvorniku. O tem vlada danes med teologi in filologi popolno soglasje. Ni pa še razčiščeno vprašanje, po kateri tekstni recenziji sta prevajala sv. Ciril in Metod.

V BV 1922 sem priobčil dve razpravi o tem vprašanju.¹ Razpravi sta dali praškemu slavistu prof. J. Vajsu povod, da je vprašanje ponovno preiskoval in o tem napisal več razprav.² Ker so njegovi končni zaključki nekoliko različni od mojih, hočem ob kratkem pojasniti sedanje stanje vprašanja.

¹ »Staroslovenski prevod evangelijev. Njegov pomen za kritiko in eksegezo svetopisemskega teksta.« BV 1922, str. 105—115. — »Staroslovenski Matejev evangelij« (izšlo kot Razprava BA II. Ljubljana 1922). — Prim. tudi »Veteroslavicae versionis evangeliorum pro critica et exegesi s. textus momentum« (Biblica 1922, pg. 180—187).

² »Evangelium sv. Marka a jeho poměr k řecké předloze« (Kritické studie staroslovanského textu biblického Č. 1). V Praze 1927. — »Byzantská recenze a evangelijní kodexy staroslověnské« (Byzantinoslavica 1929, str. 1—9; 1932, str. 1—12).

1. Kakor znano, so bili v dobi, ko so nastali staroslovenski evangelijski, rokopisi izvirnega bibličnega teksta precej različni. Glede na sorodnost rokopisov, ki se da dognati po enakovrstnih inačicah, razločujejo novejši tekstni kritiki tri velike rokopisne skupine, aleksandrijsko, palestinsko in antiohijsko-carigrajsko. Te skupine imajo svoj izvor v treh recenzijah bibličnega teksta, ki so nastale okrog l. 300 po Kr. z namenom, da se besedilo sv. pisma zboljša. Aleksandrijska recenzija se pripisuje Hezihiju, palestinska Pamfilu, antiohijsko-carigrajska Lukianu.

Aleksandrijska oblika teksta velja po splošni sodbi za najboljšo. Njen glavni znak je kratek, jednat slog, mnogi ljudski izrazi in redke variante. Rokopisi tega tipa so bili razširjeni v Egiptu; prepisovali so jih nekako do 10. ali 11. stoletja. Že od 5. stol. dalje so nekoliko pomešani z inačicami palestinske in carigrajske recenzije. — Palestinska oblika, katere začetki segajo v 2. stol., je nastala in bila razširjena v Palestini. Ker je bila za podlago latinskim prevodom pred vulgato, se imenuje tudi zapadni tekst. Po čistosti besedila zaostajajo rokopisi te recenzije daleč za aleksandrijskimi. V tekmi s carigrajsko recenzijo se je do 10. stol. močno mešala z variantami Lukianove recenzije. Od grških rokopisov 9. stol. jih nudi približno ena tretjina tak kompromisni tekst (mešanico palestinskega in carigrajskega).³ Po 10. stol. rokopisi s kompromisnim tekstom izginejo, carigrajska recenzija je na vsej črti zmagala nad palestinsko. — Carigrajska oblika teksta je razširjena večinoma v mlajših grških rokopisih. Lastna ji je velika jasnost in preglednost; tekst dopolnjuje z dostavki in teži po zenačevanju vzporednih mest; jezik je izlikan po pravih klasičnih grščine. Pojavila se je v 4. stol. v Antiohiji in postala v kratkem službeni tekst carigrajske cerkve. Naglo se je razširila po vsem krščanskem Vzhodu in izpodrinila najprej aleksandrijsko, nato še palestinsko recenzijo. Kmalu po 10. stol. se je v rokopisih in pozneje v tiskanih izdajah sama uveljavljala. Šele kritiki 18. stol. se je posrečilo omajati ji veljavo in na njeno mesto postaviti zanesljivejši tekst.

Ker je sv. Ciril začel prevajati v Carigradu, bi bilo najbolj naravno misliti, da je sprejel za podlago prevoda službeni tekst

³ Prim. H. v. Soden, *Griechisches Neues Testament* (Text mit kurzem Apparat). Göttingen 1913, str. XIX.

carigrajske cerkve. Res je bilo med teologi in slovanskimi filologi do najnovejšega časa to mnenje kar tradicionalno.⁴

Toda že Dobrovský⁵ (1753—1829) je dognal, da staroslovenski tekst ni čista carigrajska recenzija, marveč pomešana z zapadnimi in aleksandrijskimi variantami. Do istega zaključka sta prišla ruski filolog G. Voskresenski⁶ in J. Vajs⁷. Voskresenski⁶ prišteva staroslovenski tekst k čistemu bizantinskemu tipu, a priznava, da se tekst najstarejših slovanskih rokopisov včasih približuje aleksandrijski recenziji. Po njegovem mnenju se to dejstvo da tako razložiti, da tekst carigrajske recenzije v dobi sv. Cirila in Metoda sploh ni bil čist, ampak pomešan z inorodnimi inačicami. Aleksandrijske variante bi torej spadale k značaju carigrajske recenzije, kakor nam je ohranjena v grških rokopisih 9. stoletja. Tudi Vajs je že pri prvem poskusu, ko je preiskoval odnos staroslovenskega prevoda do grške predloge, dognal, da je v staroslovenskem tekstu število izvencarigrajskih variant večje, kakor se je vobče sodilo. Ne dvomi sicer, da staroslovenski rokopisi ohranjajo tekst carigrajske recenzije; vendar iz posebnega značaja staroslovenskega teksta sklepa, da kljub intenzivnemu raziskovanju zgodovine in razvoja izvirnega teksta sv. pisma v novejšem času še vedno premalo poznamo mlajšo sirsko-carigrajsko redakcijo in da bo vprav slovanski prevod pripomogel k boljšemu poznavanju carigrajske recenzije.⁸

2. Da bi ugotovil natančnejše razmerje med carigrajskimi in izvencarigrajskimi variantami, sem l. 1922 s pomočjo velikega Sodenovega variantnega aparata preiskal staroslovenski tekst evangelija sv. Mateja. Dognal sem, da komaj

⁴ Prim. n. pr. Cornely-Merk, *Introductionis in S. Scripturae libros Compendium*⁹ (Parisiis 1927) 215. — E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*². T. II (Paris 1913) 284. — C. R. Gregory, *Textkritik des N. T.* (Leipzig 1909) 734. — V. Jagić, *Zum altkirchenslavischen Apostolus I* (Wien 1919) 43. — Leskien, *Slavische Bibelübersetzungen* (Realencyklop. f. protest. Theologie u. Kirche III³, Leipzig 1897) 155. — M. Murko, *Geschichte der älteren südslav. Literaturen* (Leipzig 1909) 51.

⁵ Prim. J. Vajs, *Dobrovský a biblická kritika* (V Praze 1929) 12.

⁶ »Harakterističeskija čerty četireh redakcij slavjanskago perevoda evangelija ot Marka« (Čtenija v imperatorskom obščestvje istorii i drevnostej rossijskich I. Moskva 1896).

⁷ »Epistola sv. Judy apostola v překlade staroslověnskem« (Časopis kat. duch. 1918, str. 189—196 in 437—440).

⁸ O. c. 191. 437.

polovica vseh variant pripada carigrajski recenziji, medtem ko so ostale izvencarigrajske, predvsem aleksandrijske. Iz tega sem sklepal, da staroslovenskega prevoda evangelijev ne smemo prištevati carigrajski tekstni recenziji in da so se morali grški viri staroslovenskega prevoda nahajati izven Carigrada.⁹ Nenavadno veliko število aleksandrijskih inačic se mi je zdelo razložljivo le v zvezi z grškimi rokopisi aleksandrijske recenzije,¹⁰ ki so se mogli nahajati že močno carigrajsko pobarvani v biblioteki kakega carigrajskega ali olimpskega samostana.¹¹ V prepričanju, da za staroslovenski prevod ne moremo suporirati bizantinske predloge, me je poleg velikega števila izvenbizantinskih variant potrjevalo še dejstvo, da se biblični citati v spisih patriarha Fotija in bizantinskega pisatelja Teodora Studita († 826) ne skladajo popolnoma s citati staroslovenskega prevoda. Fotij in Studit sledita v citatih dosledno bizantinski recenziji, medtem ko staroslovenski prevod na istih mestih večkrat izkazuje izvenbizantinske inačice. To je tem bolj značilno, ker je bil Ciril nekdanj Fotijev učenec, spisi Teod. Studita pa so se v Ciril-Metodovi dobi mnogo čitali v grških samostanih.

⁹ »Staroslovenski Matejev evangelij«, str. 8.

¹⁰ Razmerja med palestinskimi in carigrajskimi variantami v staroslovenskem prevodu nisem preiskoval, ker vprašanje zapadne tekstne recenzije ni bilo takrat in ni še danes zadostno raziskano. Končno pa so odločilnega pomena aleksandrijske variante, ker tako veliko število vprav teh variant izključuje sorodnost Cirilove grške predloge s Sodenovo K^a in ker je še vedno mogoče, da so premnoge I-variente, ki se krijejo z aleksandrijskimi, dejansko aleksandrijske. A ker se oboje tolikokrat krijejo, se ne da trdno odločiti, koliko je aleksandrijskih in koliko palestinskih. Razumljivo je, da jih Vajs čim več šteje k palestinski recenziji.

¹¹ Zelo netočno referira o rezultatih mojega raziskovanja F. Dvorník v knjigi »Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance« (Prague 1933, str. 131—2). Trdi namreč, da moja izvajanja o izvenbizantinski predlogi staroslovenskega prevoda sv. pisma slone na hipotezi o izvenbizantinskih vplivih na teologijo sv. C. in M. To ni resnica. Moji dokazi so oprti na tekst staroslovenskih in grških rokopisov ter na biblične citate pisateljev Fotija in T. Studita. Pravtako prevrača D. smisel mojih izvajanj, ko mi podtika trditev, da so olimpski menihi ohranili aleksandrijsko biblično recenzijo in da je bila ta v splošni rabi (»courante«) na Olimpu. Glavni poudarek razprave je na tem, da prevod sv. Cirila ni carigrajska recenzija. Postranskega pomena je, kje je sv. Ciril dobil rokopise izvenbizantinske recenzije; izrečno sem omenil (Starosl. Matejev evangelij, str. 18), da jih je mogel dobiti tudi v Carigradu.

Iz teh razlogov sem se v nasprotju s tradicionalnim mnenjem teologov in slovanskih filologov odločil za hipotezo o izvenbizantinski predlogi staroslovenskega prevoda sv. pisma.

Ko je pričel prof. Vajs staroslovenski tekst glede na njegovo grško predlogo natančneje raziskovati, je o razmerju med carigrajskimi in izvencarigrajskimi variantami prišel do bistveno istih rezultatov. Primerjal je najstarejše rokopise staroslovenskega Markovega evangelija z grškim tekstom in tudi on dognal, da od vseh variant pripada približno polovica carigrajski, polovica pa izvencarigrajskim recenzijam (dobra petina zapadni, druga petina aleksandrijski).¹² Toda po njegovi sodbi tolika množina carigrajskih variant izključuje možnost izvencarigrajske predloge. Zato zagovarja mnenje, da je prevod sv. Cirila in Metoda prirejen po predlogi, ki je v jedru sirška (carigrajska), a jo je radi številnih izvencarigrajskih variant prištevati tako imenovanim kompromisnim tekstom.¹³ Razumljivo pa je, da V. dvomljive variante rajši prišteva k carigrajskemu nego k izvencarigrajskemu tekstu in s tem razmerje nekoliko premika v korist carigrajske recenzije.

Nadaljnje preiskovanje staroslovenskega teksta¹⁴ je Vajsa privedlo do zaključka, da spada grška predloga staroslovenskega prevoda v ono skupino bizantinskih rokopisov, ki jo v. Soden označuje kot K^a. Značilnost teh rokopisov (A K II i. dr.) je, da se radi njihovega izvora nahaja v njih mnogo zapadnih variant, a so bili po bizantinskih tekstih tako temeljito prekorrigirani, da so se od prvotnega značaja ohranili samo še ostanki v obliki variant.¹⁵

Tako V. vzdržuje tradicionalno mnenje slavistov, po katerem spada tekst staroslovenskega prevoda v carigrajsko recenzijo; ublaži ga le v toliko, da prišteva grško predlogo kompromisnim tekstom, t. j. neki skupini rokopisov carigrajske recenzije, ki se od drugih loči po mnogih zapadnih in aleksandrijskih variantah. Priznava pa, da staroslovenski prevod zaradi mnogih predsirskih (t. j. izvencarigrajskih) elementov zasluži enako pozornost kakor drugi rokopisi ali rokopisne skupine te vrste, n. pr. Ferrarjeva skupina i. dr.¹⁶

¹² Evangelium sv. Marka, str. 10—11. — Byzantská recense a evangelijní kodexy staroslověnské (Byzantinoslavica 1929) str. 4.

¹³ Evangelium sv. Marka, str. 3.

¹⁴ Byzantská recense a evangelijní kodexy staroslověnské (Byzantinoslavica 1929, 1932).

¹⁵ O. c. (Byzantinoslavica 1932, str. 11). ¹⁶ Evangelium sv. Marka 126.

3. Vajsove študije o staroslovenskem bibličnem tekstu pomenjajo glede na metodo raziskovanja kakor tudi glede na dosežene rezultate nedvomno velik napredek. Definitivno je dokazano, da je značaj staroslovenskega teksta v najstarejši redakciji nekako do polovice bizantinski, v ostalem pa ne-bizantinski. Na tem rezultatu tudi nadaljna raziskovanja ne bodo prinesla bistvenih sprememb.

Ni pa s tem še definitivno rešeno vprašanje o recenziji staroslovenskega teksta. V. imenuje tako recenzijo »v jedru carigrajsko«. Toda vprašanje je, če so se v 9. stol. v območju carigrajskega patriarhata mogli rabiti kompromisni teksti s tolikim odstotkom necarigrajskih, predvsem aleksandrijskih inacic, in če se tako pomešana recenzija (50% carigrajskih, okrog 30% zapadnih, okoli 20% aleksandrijskih variant)¹⁷ še more imenovati carigrajska.

V. se v svojih izvajanjih opira predvsem na nemškega tekstnega kritika Soden a. Toda Sodenovemu delu očita kritika kljub vsem vrlinam mnoge velike napake; posebno njegove teze o palestinski recenziji veljajo vobče za pogrešene.¹⁸

A tudi če se Sodenove teorije smejo vzdrževati, pri staroslovenskem prevodu ni mogoče govoriti o bizantinski recenziji. Po Sodenu so tako imenovani kompromisni teksti v glavnem mešanica carigrajske (K) in palestinske (I) recenzije. Nastali so radi konkurence obeh recenzij v 4. ali vsaj v 5. stol., a po 10. stol. hitro prenehali, ko je bizantinska recenzija na vsej črti zmagala.¹⁹ Izključeno je, da bi v 9. stol., ko je carigrajska recenzija že zmagala, rokopisi te recenzije izkazovali toliko množino izvencarigrajskih variant. Še bolj je izključeno, da bi bilo poleg palestinskih variant kar 20% aleksandrijskih.

¹⁷ Pravilno razmerje med zapadnimi in aleksandrijskimi variantami je težko ugotoviti, ker se mnoge zapadne in aleksandrijske variante krijejo in zato ni jasno, kje je njihov vir. Obojih skupaj pa je v najstarejših rokopisih tudi po Vajsovih računih do 50%.

¹⁸ Prim. A. Vaccari, *De textu graeco N. T.* (Instit. Biblicae I^a. Roma 1933) 235. — F. G. Kenyon, *Recent developments in the textual criticism of the greek Bible* (London 1933) 43. — Tudi o razdelitvi antiohijsko-carigrajske recenzije v poedine manjše skupine so se pričeli tekstni kritiki v novejšem času skeptično izražati, n. pr. Lagrange, Lake, Burkitt. Prim. L (a g r a n g e), *Critique textuelle du N. T.* (Revue Biblique 1934, str. 138).

¹⁹ Griechisches N. T. (Handausgabe) str. XVII—XIX.

Posebe o tekstu K^a pravi Soden, da je originalna zmes prvotne carigrajske (K¹) in zapadne (I) recenzije.²⁰ Izhodišče tvori zapadni (I) tekst, ki pa je bil po carigrajskem tekstu tako temeljito prekorrigiran, da ima tekst že povsem carigrajski značaj. »K (carigrajski tekst) je zmagoslavno prodirajoči, I (zap. tekst) izpodrinjeni tekst.«²¹ Po Sodenу predstavlja ta mešani tekst zmagujočo carigrajsko recenzijo z veliko večino carigrajskih variant. Samo zato ga on še prišteva carigrajski skupini. Torej prof. V. ni na trdnih tleh, ko Cirilovo grško predlogo istoveti s Sodenovo K^a, toliko manj, ker svojo hipotezo gradi na podlagi fragmentov, ki jih Soden navaja. Povrh tega pa še omalovažuje toliko število aleksandrijskih variant.

Gotovo je, da noben tekst, ki se je v carigrajskem patriarhatu rabil, v 9. stol. ni vseboval do 50% izven carigrajskih in ačic. Izven carigrajske biblične tekste so rigorozno popravliali, izločevali starejše (aleksandrijske, palestinske) variante in jih nadomeščali z bizantinskimi. To velja ne samo za izvirni biblični tekst, marveč tudi za prevode. S koliko naglco se je prodiranje službenega carigrajskega teksta vršilo v staroslovenskem prevodu, dokazujejo obilne korekture v korist carigrajske recenzije; v Markovem evangeliju ima n. pr. cirilsko pisani Ostromirov evangeliarij iz srede 11. stol. skoraj še enkrat toliko carigrajskih variant kot glagolski Assemanijev rokopis iz istega stoletja.²²

4. Veliko število zapadnih in aleksandrijskih variant v staroslovenskem prevodu je častitljiv ostanek starejših tekstnih recenzij, ki jih roke carigrajskih korektorjev niso dosegle. Kje je sv. Ciril dobil rokopise s tolikim številom izven bizantinskih variant, je ločeno vprašanje, ki tako trdnih pozitivnih rezultatov ne more omajati. Istotako trdnega pozitivnega končnega rezultata ne more spremeniti vprašanje, koliko izven bizantinskih variant je aleksandrijskih in koliko palestinskih, ker se oboje večkrat krijejo. Odločilno je, da je obojih skupaj do 50%.

Ako bi starejši slavisti poznali sedanje stanje biblične tekstne kritike, bi gotovo ne zapisali trditve, da je Cirilov prevod evangelijev prirejen po carigrajski grški recenziji. Navedeni rezultati že trdno dokazujejo, da se grška predloga Cirilovega prevoda evangelijev po načelih biblične tekstne kritike nikakor ne more nazivati carigrajska.

²⁰ Die Schriften des Neuen Testaments, Bd. I, str. 1162.

²¹ O. c. 1163. ²² Prim. V a j s, Evangelium sv. Marka str. 11.

DE SANGUINE PRAECURSORIS IN LIPSANA EX PARTE AD SAECULUM XIII PERTINENTE.

Fr. Ludovicus-Maria de Massiac, O. Carl., Pleterje.

Cartusia Throni Sanctissimae Trinitatis apud Pleterje Jugoslaviae conservat in thesauro Sanctarum Reliquiarum lip-sanam grandis momenti sextuplici de causa:

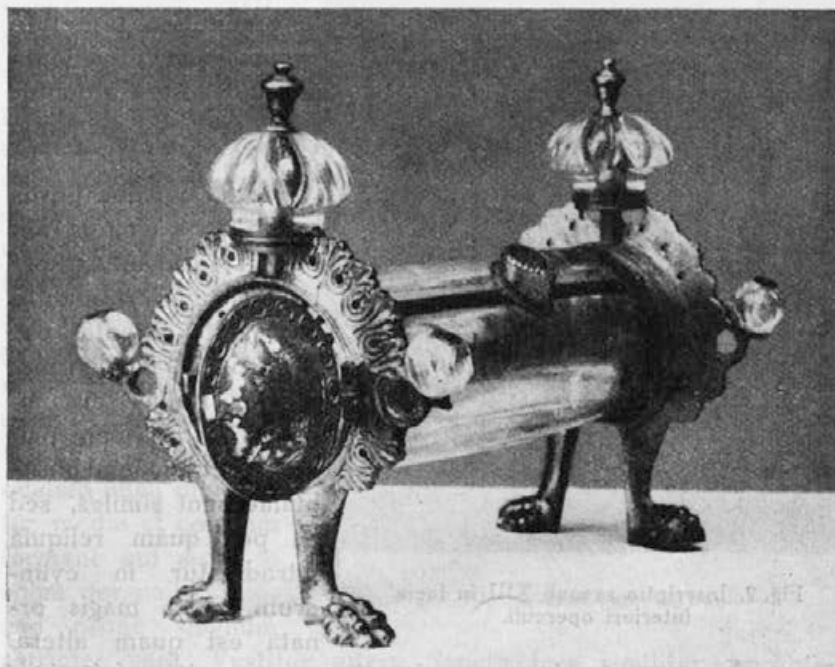


Fig. 1. Lipsana ex parte ad saeculum XIII pertinens.

I. Propter antiquitatem. — II. Ob egregiam artem. — III. Propter duas inscriptiones caelatas. — IV. Relative ad historiam vestimenti. — V. Quia est de rarissimis quae supersunt memoriis ex famosa Cartusia Lutetiae Parisiorum a sancto rege Ludovico fundata et in maxima perturbatione saeculi XVIII penitus destructa. — VI. Quia haec theca sanguinem includit sancti Joannis Baptistae cum relativa inscriptione et duobus testimoniis episcopalibus pro authenticitate.

I. Thecae antiquitas, descriptio.

Sermo fiat primum de antiquitate lipsanae.¹ Haec (Fig. 1) in sua majori mensura 19 centim. est et pluribus constat partibus diversi temporis.

Praebet ex vitro cylindrum solidissimum densitate unius centimetri. Lamellis tribus aeneis firmatur cylindrum, quod claudunt et sustinent duo postes ex auricalcho.

Stylus declarat duo postes pertinere ad saeculum XIII.

Aeneae lamellae necnon alia ornamenta de quibus infra, videntur pertinere ad saeculum XVII.

Stat quisque postis super duos leonum pedes et formam exhibet bullae cujus rotunditas non fuit obtenta per tornum, sed malleo mediante. Bullae circumdantur corona cum palmis minutis. Quoad plura, bullae sunt similes, sed ea per quam reliquia introducit in cylindrum multo magis ornata est quam altera.



Fig. 2. Inscriptio saeculi XIII in facie interiori operculi.

Etenim, praeter simplex operculum in quo appositum fuit sigillum episcopale, habet aliud cum verticula operimentum interius exteriusque decoratum.

Hoc operimentum est rotundum atque convexum; interius (Fig. 2) flore in campo arenae ornatur et inscriptione cujus litterae sunt 26 capitales romanae, duae unciales: m, a; una gothica: q.

Ecce inscriptio omnimode commendabilis:

SIS MICH/I DVL CIS/ TIBI QVI/ a SVM . FIDVS

¹ Tres imagines factae sunt in Novo Mesto per Hinko Dolenc. Gratias agimus Adm. R. D. Joseph Dostal et Doctori Francisco Stelè pro consilio utili.

Externe (Fig. 3) ornatur operimentum corona cum ovis, in cuius medio caelatura vitrea exhibet in campo rubro summa pectora duarum Sanctarum quae manibus erectis tenent laeva ramum, dextera florem. E caelo defluunt duae columbae, utraque versus dexteram partem capitis uniuscujusque personae. Una Sancta est coram facie spectantis. Ut altera conspiciatur, thecam vertere necesse est. Inter personas, ex latere nubes apparent duae colorum caerulei vivi, caerulei pallidi, albi, flavi et viridis pallidi.

Vestimenta sunt vere saeculi XIII. Sancta coram spectante posita gerit strophium seu thoracem corpori adhaerentem cum denudatione mediocri et fascia cadente in medio pectoris a summo usque ad zonam malleolis praeditam. Gerit insuper collare cum laciniiis. Velum deest. Capilli super laevum oculum linea dividuntur media et corulum formant qui sistit in spina dorsuali. Manicae prope pugnum astrictae sunt. Vestitur altera Sancta fere similiter, excepto quod laciniosum abest collare et manicae desinunt instita.



Fig. 3. Operculum cum verticula.

Ex utroque latere et in vertice cujusque postis exsurgit sphaera vitrea cum costis. Verisimile est illas quae ex latere adsunt pertinere ad saeculum XIII. Sphaerae autem superioris partis consistunt in anulo aeneo facto super tornum et certe temporis posterioris; pusillum vas aeneum in summo gerunt.

II. Ipsae reliquiae.

In cylindro custoditur os 126 millim. longitudinis, cum panno serico et aureo et charta cum inscriptione:

S. Clari, martyris.

Super una ex lamellis infixa est exigua capsula aenea cum operculo vitreo parvum includente textile quod ex sanguine Praecursoris madefactum fuit, si credimus inscriptioni quae caelata est cum litteris capitalibus in ipsa lamella:

EX SANGUINE S. JOANNIS BAPT.

III. Thecae origo.

Theca duas istas reliquias continens asservabatur in Cartusia Nanceiensi (Nancy) et advenit cum religiosus istius domus ad Cartusiam »Pleterje« initio saeculi praesentis. Advenit comitante testimonio authenticitatis dato ab Episcopo Nanceiensi, Carolo Turinaz, die 17. maii 1883.

Ut reliquiae tales exponi valerent in Cartusia Pleterje, necessaria erat earum ab Antitiste Labacensi recognitio, quam fecit 28. maii 1912 dilectus Pater Episcopus Jeglič et benigne licentiam concessit reliquias exponendi.

IV. Documenta pro authenticitate.

Sed valde gravis exsurgit quaestio: Super quo vel quibus documentis fundetur testimonium Episcopi Turinaz?

Documenta sunt duo:

1^o Inscriptio in lamella aenea, et quam retulimus.

2^o Codicillus cujusdam sacerdotis Cartusiae Parisiensis, scriptus in Cartusia quae dicitur de »Nancy« aut de »Bosserville«, quia in pago »Bosserville«, non longe a magna civitate Nanceiensi a fundamentis excitata est anno 1633 in honorem Immaculae Conceptionis Beatae Mariae Virginis. Ecce codicillus quem ex lingua gallica verto:

Bosserville, 1^a Decembris 1838.

Ego frater Joannes Baptista Cuny, Cartusiae Parisiensis professor declaro et testificor me in momento nostrae suppressionis ex manibus nostri sacristae Domni Brunonis recepisse praesentem Sancti Joannis Baptistae lipsanam quae erat sicuti est hodie. Tunc in tali statu consternationis et formidinis versabamur ut ne quidem cogitatio postulandi testimonium authenticum occurrerit menti meae. Sed nullo tempore etiam minimum dubium fuit mihi de authenticitate reliquiae. Illam ego ipse vidi publicae

venerationi expositam in eodem statu ac videtur hodie. Ab isto tempore illam semper conservavi ad usum meum.

fr. J. B^{te} Cuny Chartreux ind(ignus)

Visum et recognitum

Nanceii, die 5^a Julii 1882

† Carolus Franciscus

Ep^{us} nanc.

Critici severissimi possent objicere caelatam inscriptionem et codicillum Joannis Baptistae Cuny non aequivalere historiae veraci omnium translationum nostrae sancti Praecursoris reliquiae per undeviginti saecula.

Ad objectionem solvendam, videamus media diversa pro reliquiarum authenticitate stabilienda, quae versus duplex et duo verba continent: versus duplex in campo juris, duo verba in campo theologiae mysticae.

En versus duplex:

Aspectus, sculptum, testis, notoria, scriptum,
jurans, confessus, praesumptio, fama probavit.

Ecce duo verba in campo theologiae mysticae: Miracula, Revelationes.

Authenticitatis nostrae reliquiae probationes ostensurae sunt in octo considerationibus quae sequuntur:

1. *Praesumptio et sculptum.* Praesumendum est inscriptionem caelatam (seu sculptum) fundari super documentis antecedentibus. Quod haec praesumptio sit seria, statim apparebit in studio codicilli et inscriptionis caelatae.

2. *Scriptum et testis.* Testimonii scriptor de existentia cultus antiquae nostrae reliquiae, ex catalogo religiosorum Cartusiae Nanceiensi apud Pleterje asservato,² est testis valde gravis. Natus anno 1756, professus Cartusiae Parisiensis, e qua expulsus Magna Perturbatione in fine saeculi, statim ac audivit Cartusiam Nanceiensem de novo aperiri, festinus advenit in primis Vesperis Sancti Brunonis 5^a octobris 1836, licet octogenarius ac »totius parvae et novae communitatis admirationem excitavit sua pietate, fervore, fideli observantia in omnibus divinis Officiis, die ac nocte, usque ad mortem quae supervenit anno 1839«.

² Ms. 55, pag. 6.

3. Alia praesumptio desumitur ex hoc quod ab anno foundationis Cartusiae Parisiensis nunquam fuit interrupta vita religiosa, ideoque facilis copia dabatur traditiones conservandi.

4. Maxime quia haec domus non constabat quibusdam idiotis, parum curantibus de reliquiis et documentis, sed communiter viris valde piis, quorum Priores erant perpetui Visitatores trium Collegiorum Lutetiae celebrium de Montaigu, de Boissy et Scotorum; viri quorum facti sunt unus Episcopus, quinque Generales Ordinis inter quos Clarus de Fontenay primus, post Papam, mundi clericus vocabatur a pluribus;³ viri docti sicut Surius, Sutor et Beaucousin, Surius optime notus suis Conciliorum historiis, versionibus mysticorum latinis et vitis probatis Sanctorum; Sutor, qui plura edidit, maxime pro editione Vulgatae defendenda et adversus Lutherum;⁴ Beaucousin qui Parisiis »mundi devoti oraculum«, cum futuro Cardinali de Bérulle magnopere influit in mysticam vitam saeculi XVII.⁵

5. Sanctus rex Ludovicus Cartusiae Parisiensis fundator dedit Majori Cartusiae in egregia theca styli byzantini particulam ingentem Sanctissimae Crucis Domini Nostri Jesu Christi, qua incognita fuit auctori docto Rohault de Fleury,⁶ et quam conservat adhuc Majoris Cartusiae conventus e suo eremo expulsus, nunc residens in antiqua Cartusia prope »Lucca« erecta.⁷

6. Insuper, conventus Majoris Cartusiae in antiquo et pulchro ostensorio possidet de Corona Jesu Christi Spinam quae provenit a vicinis Dominis de Intermontes (d'Entremonts), quorum unus, anno 1214 natus, fuit insignis Cartusianorum benefactor cujus filius nomine Guillelmus ivit ad Terram Sanctam, de qua unam asportavit Sanctam Spinam a sancto rege Ludovico obtentam et in cujus honorem castellum erexit sub nomine Spinae (L'Epine).⁸ Destructum est castellum, sed tripliciter

³ Dorlandus, *Chronicon cartusiense*, Coloniae Agripp. 1608, p. 225.

⁴ D. Nicolai Molin, *Historia cartusiana*, Tornaci, Cartusiae stae Mariae de Pratis 1903, t. I, pp. 327—330.

⁵ Dom J. Huijbēn, O. S. B., *Aux sources de la spiritualité française*, in periodico: *La vie spirituelle ascétique et mystique*, 1930, p. [17] et fasciculi sequentes.

⁶ C. Rohault de Fleury, *Mémoire sur les Instruments de la Passion* de N. S. J. C. Paris, Lesort, 1870.

⁷ *La Grande-Chartreuse par un Chartreux*, 7^{ème} édition, Grenoble, 1930, p. 274. — Post octo incendia Majoris Cartusiae scriptis antiquis deficientibus in probationem authenticitatis adducitur traditio oralis in Ordine, quam confirmat reliquiarii stylus indicans saeculum XIII.

⁸ A. de Foras, *Armorial de l'ancien duché de Savoie*, Grenoble 1893, t. III, p. 67.

nomen remanet in pago (Lespin), in monte et in via perforata trans montem.

7. Infelix Neapolis Regina Joanna I^a interfecta anno 1382 dederat Cartusiae Neapolitanae aliam Spinam quae in pretiosissima theca usque nunc asservatur.⁹

8. In Reliquiarum thesauro Conventus Majoris Cartusiae usque ad recens tempus conservabatur exigua reliquia cum hac antiqua inscriptione resoluta nuper in frusta: Sanguis X^{ti}. Utrum data fuerat a Sancto Ludovico rege simul cum particula magna Sanctae Crucis Domini de qua superius locuti sumus? Absolute ignoratur. Imo episcopale de authenticitate testimonium deerat, quapropter non licebat publicae venerationi hanc reliquiam exponere. Qui cognoscebant aut viderant eam se in maximo dubio vel incredulitate versari profitebantur. Ideoque velut res minimi aut nullius pretii data fuerat alteri monasterio Ordinis cum pluribus Reliquiis authenticis. Verum die 1^a januarii 1919 praeter omnium expectationem reliquia ista tanquam sanguis vivissimus apparuit praecise in anniversario primae effusionis Sanguinis Christi, nempe in solemnitate Circumcisionis. Tale miraculum afferebat probationem super qua Episcopus, inquisitione apud testes peracta, testimonium praebere poterat authenticitatis. Dico: authenticitatis, non identitatis. Et quare? Quia sanguis apparens vivissimus in die Circumcisionis probat reliquiam esse miraculosam, non falsam, nihil autem amplius. Sed absolute probaretur identitas, sicuti fit saepe pro inventione publica et solemnii Corporum Sanctorum, si verissima prolata fuisset de identitate revelatio, maxime non post miraculum, sed antea. Sola enim revelatio praecisa et Ecclesiae iudicio authentica potest sequens dubium solvere: Utrum reliquia talis miraculosa sit de Christi Sanguine naturali non hypostatrice et in aeternum unito, sed perduto decursu Passionis, vel de Circumcisionis reliquia apud Sancta Sanctorum Romae asservata et super qua scripserunt Cardinales Toletus, Rasponus, insuper Petrasancta¹⁰ et Benedictus XIV, aut de Sanguine miraculoso proveniente ex quodam Crucifixo vel ex Imagine, Linteo sacro, Hostia consecrata?

⁹ Raffaele Tufari, *La Certosa die S. Martino in Napoli*, Napoli, Ranucci, 1854, p. 92.

¹⁰ Loca istorum auctorum ipse Benedictus XIV citat in opere: *De Servorum Dei Beatificatione...* lib. IV, p. 2, c. 24, n. 46.

Ex his considerationibus minime probatum est, sed possibile est Cartusienses recepissee authenticam reliquiam Sanguinis Sancti Joannis Baptistae, quemadmodum receperunt munitas signis authenticitatis plures particulas Sanctae Crucis et quinque Spinās de Corona Domini, duas supra memoratas, praeterea unam conservatam in Cartusia Villeneuve prope Avenionem et venientem a Summo Pontifice Innocentio VI qui hanc domum fundavit,¹¹ quartam in famosa Papiensi Cartusia¹² quintam in Cartusia Bononiensi.¹³

Concludendum : ex documentis habemus non probationes, sed serias praesumptiones de authenticitate reliquiae Sanguinis Sancti Joannis Baptistae et immemorabilem cultum talis reliquiae.

V. Probatio per miracula.

Utrum probari possit authenticitas nostrae reliquiae per aliam viam, nempe miraculorum?

In pretiosissima et ingenti collectione quae vocatur »Acta Sanctorum« et aliis collectionibus hujusmodi communiter videmus authenticitatem reliquiarum inventarum stabiliri per duas classes probationum: Id est, primo per visiones propheticas factas testibus omni exceptione majoribus, visiones revelantes ubi sunt abscondita Sanctorum corpora. Secunda classis comprehendit miracula quae statim et deinceps patrantur per istas reliquias Sanctorum inventas. Quaedam praesentemus exempla:

1. In documento quod vocatum est »pretiosum«¹⁴ sanctus Ambrosius inventionem narrat quam fecit ipse corporum Gervasii et Protasii martyrum. Ecclesiam dedicans nil sciebat neque cogitabat de his sanctis. Sed reliquias pro ecclesia vix dedicata exoptans, quemadmodum fassus est, »statim subiit veluti cujusdam ardor praesagii«,¹⁵ et »per visum,« ... »per somnium« »episcopo Ambrosio revelata« sunt »corpora martyrum Pro-

¹¹ E. de Ricard, *Biographie de Dom Joseph de Martinet*, 1870, Olive, Marseille, p. 66.

¹² »In theca ad modum crucis elaborata«. Ex documento anni 1593, apud D. Le Vasseur, *Ephemerides Ordinis Cartusiensis*, Monstrolii, 1891 t. III, p. 394.

¹³ Rohault de Fleury, *Mémoire sur les Instruments de la Passion de N. S. J. C.* Paris, Lesort, 1870, p. 209.

¹⁴ H. Leclercq, *Diction. d'archéol. chrétienne et de liturgie*, t. VI, col. 1233.

¹⁵ Migne, P. L., t. XVI, col. 1062 (editio 1880).

tasii et Gervasii», ut in scriptis duobus testatus est sanctus Augustinus,¹⁶ qui tunc familiaritate cum sancto episcopo Mediolani utebatur. Haud mora. In loco definito sanctus Ambrosius terram effodi jubet atque ibi apposite »signa convenientia« et corpora martyrum inveniuntur qui miracula faciunt subito et deinceps.

2. Dubitari nequit de authenticitate Sacri Sanguinis Christi Brugis in Belgio asservati, sive propter documenta originis huiusmodi Sanguinis, sive propter multitudinem miraculorum quae patrare non cessavit.¹⁷

3. Cum certitudine perfecta quoties festum Annunciationis incidit in Parasceve, quod recenter evenit annis 1910, 1921, 1932 et vice proxima eveniet anno 2005, miracula producuntur in Sanctis Spinis Coronae Domini Nostri asservatis in cathedralibus Aniciensi (Le Puy) in Gallia et Andriae in Italia meridionali. Sanguis operiens partem Spinarum et qui plerumque est coloris faeciei et pallidi apparet vivus, quasi recenter effusus, imo »tanquam carbo candens«.¹⁸

Anno 1910, miraculum factum est in ecclesia cathedrali Andriae coram ingenti multitudine potius hostili et tantopere manifestum fuit ut milites et officiales missi pro vigilantiae servitio lacrymas funderent, quidam impii sua subscriptione miraculi veritatem confiterentur et 70.000 personae participes essent processioni decretae in gratiarum actionem.¹⁹

4. Reliquia praecipua super qua scriptus est praesens articulus asseritur de sanguine sancti Joannis Baptistae. Praecise per multa miracula periodica probatur authenticitas particularum sanguinis beati Prodrumi quas possident Ecclesiae plures Neapoli:

1^o In conventu Monialium Sanctae Mariae, seu di Donna Romita, vasculum cristallinum continet sancti Joannis Baptistae sanguinem qui fit liquidus,

a) quoties in missa de festo duplici recitatur sancti Praecursoris oratio,

¹⁶ Confess., l. IX, c. 7, n. 16. — De Civit. Dei, l. 22, c. 8, n. 2.

¹⁷ De his tractat totus liber: L. Vanhaecke, *Le Précieux Sang à Bruges*, Bruges, 1900, 4^e édit.

¹⁸ L. Cavène, *Le miracle permanent d'Andria*, Paris, Bonne Presse, [1912], p. 67.

¹⁹ *L'Aurora del secolo del Sacramento*, giugno 1910, Milano, p. 180. — *Annuaire Pontifical catholique*, Paris 1911, p. 172.

b) quoties in missa de ipso sancto, alia quacumque die legitur evangelium,

c) quando coram peregrinis recitatur privatim evangelium.

2^o In ecclesia sancti Gregorii conservatur beati Prodrumi sanguis qui ebullit solum in festo Decollationis.

3^o In ecclesia sancti Jacobi de Carbonara est sanguis beati Praecursoris qui in ejus festo et octava factus fuit liquidus et spumans.

Praeter ista liquefactionis miracula, producuntur etiam alterius generis, id est prophetiae:

1^o Nam quoties ebullitio fit minor vel major vel diuturnior solito, verbi gratia durans per plures menses, calamitas annuntiatur cum certitudine perfecta, quam certitudinem Summus Pontifex Benedictus XIV post plures asserit pro sanguine sancti Nicolai de Tolentino.²⁰

2^o Sanguis prophetizat revelando conscientiarum secreta, eo ipso quod nunquam ebullitio fit, si adsunt haeretici aut catholici nimium increduli.

Usque ad saeculum VI ascendentes Turonensem sanctum episcopum invenimus Gregorium qui vocatur »antiquissimus et fidelissimus francorum historicus«²¹, »sincerus«²² et qui plura miracula refert per sancti Joannis Baptistae sanguinem patrata; declarat ad minus unum coram se operatum; quoad aliud non est testis oculatus, ideoque prudenter dicit: »Ferunt... in hoc oratorio a lycno oleum ebullire.«²³

Adhuc ascendamus ad saeculum IV.

Ex actis quae Bollandistae referunt²⁴, caput sancti Praecursoris tribus vicibus absconditum propter persecutiones aut bella, maxime sub imperatore Juliano apostata fuit inventum per revelationes factas tribus testibus seriis, archimandritis, quorum unus, »vir irreprehensibilis vitae,«²⁵ totam rem litteris consignavit.²⁶

²⁰ De Serv. Dei Beatif. et Beat. Canoniz., Bononiae, 1738, l. IV, p. 1, c. 31, n. 8.

²¹ Dom Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, Paris, Vives, 1862, t. 11, p. 397.

²² H. Leclercq, Diction. d'archéol. chrétienne et de liturgie, t. VI, col. 2576.

²³ Miraculorum libr. 2, c. 15 (Migne, P. L., t. 71, c. 12, 14, 15).

²⁴ Acta SS., t. IV Junii, p. 711—744.

²⁵ Tillemont, Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles, Bruxelles, 1706, t. I, p. 347.

²⁶ Acta SS., t. IV Junii, p. 724, 728.

Secundum verba eruditissimi Tillemont, historia inventionis anno 453 factae, »videtur tam certa quam miraculosa, utpote scripta per illum quem Deus mirabilium suorum testem et ministrum constituere voluerit.«²⁷

Quoad reliquiam sanguinis sancti Joannis Baptistae asseruatam in Cartusia Pleterje, testimonia de miraculis ab ea patratris adsunt nulla.

VI. Probatio per revelationes.

Praeter probationes de authenticitate reliquiarum per documenta scripta vel per miracula remanet etiam iter aliud pro veritate detegenda.

Sunt enim diversae personae quibus convenit illud prophetae Balaam: »Dixit homo, cujus obturatus est oculus; dixit auditor sermonum Dei, qui novit doctrinam Altissimi, et visiones Omnipotentis videt, qui cadens apertos habet oculos,«²⁸ id est, qui infremens aut cadens sub actione spiritus, obturatos habet oculos naturales, scilicet apertos, sed non videntes, apertos autem quasi oculos mentis in mundum invisibilem, in abscondita, in secreta cordis culpabilia, in distantia et in futura.

Isti qui talia vident sunt: 1^o Daemones; 2^o per eos spiritae, sortiarum, pythonissae, magi; 3^o energumeni quos obsident vel possident daemones; 4^o sancti extatici, maxime illi utriusque sexus qui stigmatisati vocantur, in corpore stigmata quinque Passionis Domini Nostri Jesu Christi ferentes.

1^o Utrum sit licitum et prudens recipere a spiritibus mendacii testimonium vel rectius, confessionem de authenticitate reliquiarum?

Gravissime interdicitur veritatem quaerere a mortuis, daemones evocare, pacta explicita vel implicita cum eis inire.²⁹ Tamen si sponte se praesentant, eis loqui non est evocationem aut pactum facere et permittitur exorcistis eos interrogare vel eis respondere, secundum Ritualis Romani monita.³⁰

Sed quomodo expectanda sit ab angelis tenebrarum lux, a spiritibus mendacii veritas?

²⁷ Tillemont, op. cit., t. I, p. 177.

²⁸ Num XXIV, 15. 16.

²⁹ S. Thomas, 2 II, qu. 95, a. 3. 4.

³⁰ Rituale Romanum, Pustet 1925, Titulus XI, De exorcizandis obsessis a daemonio, c. 1, n. 4, 14, 15, 20.

Responsum dant praeter multos pater »Surin« et sanctus Thomas.

Pater »Surin«, pius, doctus exorcismos fecit innumeros apud civitatem »Loudun« in possessione Sororum Sanctae-Ursulae celebri quae duravit a septembri 1632 usque ad finem anni 1638.

Postquam declaravit »daemones esse fraudatores qui dissimulant et deludunt quantum possunt,« nihilominus addit: »Attamen observatum est semper eos nunquam defecisse in proclamatione veritatis, quoties ad hoc fuerunt coacti per auctoritatem Ecclesiae. Praeterea, quando jurant se veritatem dixisse, certum est eos non mentiri. Addo recognitum fuisse ab exorcistis ante adventum meum in civitatem »Loudun« daemones Matrem priorem possidentes non mentiri.«³¹

Vidimus patrem »Surin« affirmantem daemones sine ulla exceptione nunquam mentitos fuisse exorcistis praecipientibus in nomine Dei aut Ecclesiae.

Nunc Doctorem Angelicum audiamus. Quaestioni magis studuit in pluribus articulis de adjuratione, quorum compendium damus.³²

Adjuratio aliquem cogit ad faciendum aliquid in nomine Dei. Licitum est adjurare daemones, quia de suis discipulis Jesus Christus dixit: »In nomine meo daemones ejicient.«³³

Sed adjurandi modus est duplex: unus per deprecationem vel inductionem, alius per compulsionem. Primo modo non licet daemones adjurare, quia ille modus videtur ad quamdam amicitiam pertinere, qua non licet ad daemones uti. Secundo autem adjurationis modo, qui est per compulsionem, licet nobis ad aliquid uti, et ad aliquid non licet. Daemones adjurando per virtutem divini nominis licet repellere, ne nobis noceant spiritualiter vel corporaliter. »Non tamen licet eos adjurare ad aliquid addiscendum« vel obtinendum, »nisi forte ex speciali instinctu vel revelatione divina.«³⁴

Ergo directe et communiter non licet aliquid velle addiscere a diabolo.

Si tamen adjuratus in casu serio vel si juramentum affert, tunc dicit veritatem, quia non est amplius de vivis, sed inter

³¹ Le triomphe de l'amour divin ou histoire abrégée des Ursulines de Loudun... Paris, 1830, p. 88.

³² 2 II, qu. 90.

³³ Mc XVI, 17.

³⁴ 2 II, qu. 90, a. 2.

mortuos aeternos, non est in statu viae ad ultimum finem, sed in statu aversionis perpetuae ab ultimo fine et ideo libertate resistendi adjurationi et perjurium faciendi privatur. Miraculum verum est in hoc, non quod daemon respondet aut praestigium facit, sed quia cogitur obedire, veritatem fateri, exire ab obsessio et ad infernum redire, sub imperio divino exercito per *Medium* exorcistam, qui, de interrogationibus daemone faciendis vel omittendis iudex est, non nisi expresse ab episcopo delegatus.³⁵

Refert sanctus Gregorius Turonensis quod non longe a sua episcopali urbe inventio corporis sancti Solemnis (vulgo: saint Souleïn) episcopi Carnotensis facta fuit per daemone in nomine Dei revelantem cryptam et exuvias abscondita. Statim ac reperitur corpus, duo energumini sanantur et miracula multiplicari non cessant.³⁶

2^o Magi, spiritae, sortiarii cognoscunt vel cognoscere possunt per diabolum authenticitatem reliquiae; sed decipere vel decipi valent; insuper possunt resistere adjurationi et perjurium facere, quia viventes adhuc sunt, praediti libertate.

Insuper, nemo oblivisci debet sortiariis illicitum esse diabolum consulere, sed pro bono fine possunt uti cognitione prius obtenta a spiritu mendacii.

Tamen eorum assertiones sunt testimonia infamium; coram tribunali ecclesiastico vel civili pondus habent nullum nisi ad indicia praebenda et aliunde confirmanda.

3^o Ingens abyssus est inter magos infames et personas honestas a daemone obsessas, sicut fuerunt sancti plures, multae piaae personae, v. g. jam citatae moniales Sanctae Ursulae saeculo XVII^o, et recenter pia virgo *Hélène Poirier*.³⁷

Frequenter daemon eis proponit pactum et beneficia vel finem obsessionum quae respuunt, tanquam crimen.

Quandoque, dum, sicut Balaam, cadunt in statum angoris, horroris, fremitus, catalepticae passionis, extasis diabolicae, eo ipso vident secreta peccata, res absconditas, futuros eventus, non omnes, sed saepe multos; in hoc non sunt culpabiles, quoniam haud possunt non videre futura aut abscondita quae etiam

³⁵ Canon 1151.

³⁶ Migne, P. L. t. 71, col. 844.

³⁷ Champault, *Une possédée contemporaine*, (1834—1914) 2^{ème} édit., Paris 1924. Fere in toto libro infestationes diabolicae referuntur.

clausis aut obturatis oculis et pacto cum daemonibus recusato, clarissime perspiciunt.

Insuper, quia Rituale praescribit exorcistae interrogare obsessum circa media quae expertus est ipse obsessus magis proficua contra infernalem draconem, ideo conversationes, interrogationes cum daemone in obsesso licitae sunt exorcistae, dummodo sint necessariae vel utiles.

4^o Securiorē viam et magis honori congruentem invenimus prope sexus utriusque stigmatisatos, extaticos. Isti examinari possunt et interrogari, imo debent ab his quos Ecclesias regere posuit Spiritus Sanctus, scilicet antistites jurisdictione praeditos.

Mirabiles citemus inquisitiones factas apud stigmatizatam valde piam, Catharinam Emmerich. Statim quando ejus nomen adducitur, menti occurrit virum a secretis Clementem Brentano typis dando visiones Catharinae non semper indicasse ubi praedictae incipiunt et desinunt inter verba diversarum personarum. Sed in dissertatione praesenti minime sermo fiet de rebus dubiis aut valde controversis circa illam, loquemur tantum de factis ab episcopali Curia Monasteriensi judicatis. Nempe de mystica potestate qua pollebat Catharina distinguendi inter veras aut incognitas aut falsas reliquias. Auctoritate episcopi et vicarii generalis Monasteriensis post diuturnam et severissimam scrutationem³⁸ recognita fuit multoties maxima in virgine Emmerich potestas non solum distinguendi reliquias veras, sed quoties manu tenebat illas vel erat prope, in extasis, fuit, dico, potestas conspiciendi statim figuram, vestimenta, domum, civitatem, totam historiam vitae et martyrii quorum reliquiae aderant cum tali veritate ut archeologi absque praejudicio et odio veritatis non placentis legendo visiones Catharinae stupefacti fuerint de exactissimis ejus descriptionibus vestium, architecturae, monumentorum artis, et regionum.³⁹

Modum quo reliquias veras agnoscebat, ipsa Catharina explicavit: Quoties apparere video Sanctum quemdam cujus reliquia juxta me est, tum lux emanat ex osse et alia lux ex alto proveniens se jungit primae et in loco unionis

³⁸ K. E. Schmöger, *Vie d'Anne-Catherine Emmerich*, traduite par E. de Cazalès, Paris, 1868, t. I, p. VIII.

³⁹ *L'Ami du Clergé*, 1923, p. 765.

apparitio producitur. Sed quando reliquia Sancti non est juxta me, lux et apparitio veniunt solum ex alto.⁴⁰

VII. Probatio per ignem.

Ut ait Martène,⁴¹ »ad vitandam in re tandi momenti deceptionem, ubi de veritate sanctarum reliquiarum dubium aliquod subiisset, viri sancti eas igne probare solebant«. Concilium Caesaraugustanum anno 592 statuit »ut reliquiae in quibuscumque locis de Ariana haeresi inventae fuerint, prolatae a sacerdotibus in quorum Ecclesiis reperiuntur, pontificibus praesentatae igne probentur«.⁴²

Narrat Leo Marsicanus in Chronici Cassinensis libro 2^{do} ⁴³, quod cum monachi quidam ab Jerosolymis venientes, lintei particulam, cum quo pedes discipulorum Salvator extersit, monasterio suo obtulissent, et »cum a pluribus super hoc nulla fides adhiberetur, illi fide fidentes protinus praedictam particulam in accensi thuribuli igne desuper posuerunt, quae mox quidem in ignis colorem conversa, post paululum vero amotis carbonibus, ad pristinam speciem mirabiliter est re-versa«.

Aliud probationis exemplum affert Martène⁴⁴ ex Surio:

Beatus Meinwercius Paderbornensis episcopus se accin-gebat ad dedicationem monasterii quod construxerat, pro quo a Wolfango Aquileiensi patriarcha receperat cum duobus palliis corpus sancti Felicis. Volens hanc reliquiam probare, ingentem rogam in medio claustris iussit fieri, in quem cum tertio corpus misisset, totiesque in favillam redactus ignis fuisset, cum exultatione maxima omnium et laudum jubilatione corpus excipiens propriis manibus, super principale altare detulit.

In duobus manuscriptis ad saeculum XIII pertinentibus de monasterio Sancti Remigii Remensis orationes pro reliquiis per ignem probandis adsunt in quarum conclusione postulatur a Deo »ut pannus iste, vel filum istud, quibus involuta sunt ista

⁴⁰ Schmöger, op. cit. t. III. p. 355.

⁴¹ Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus, Rotomagi, 1702, t. III, l. 3, p. 495.

⁴² Labbei, Concilia, Lutetiae 1671, col. 1600.

⁴³ Op. cit., p. 496.

⁴⁴ Ibidem.

corpora Sanctorum, si vera non sint, crementur ab hoc igne; et si vera sint, evadere valeant». ⁴⁵

Sed propter quam causam liceant experimenta per ignem? Praeter multa exempla praecedentia, sanctum Thomam audiamus: »Dicit Glossa: Deum tentat qui habens quod faciat, sine ratione committit se periculo, experiens utrum possit liberari a Deo.« Sed quando »propter aliquam necessitatem seu utilitatem committit se aliquis divino auxilio in suis petitionibus vel factis, hoc non est Deum tentare«. ⁴⁶ Porro episcopus, iudex de fide, cultu et reliquiis approbandis, adhibitis primo naturalibus mediis, v. g. studio, inquisitione, sed frustra, agit propter necessitatem seu utilitatem, postulando super reliquias iudicium Dei secundum illud Paralipomenon (II, XX), quod citat Doctor Angelicus: »Cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui ut oculos nostros dirigamus ad te.«

VIII. Ratio ultima.

Relate ad sanguinis beati Joannis Baptistae reliquiam in Cartusia Ptererje asservatam desunt probationes per miracula sanationum in instanti, per coloris mutationem, per authenticas revelationes aut per ignem; testimonium Episcopi Turinaz fundatur solummodo in praesumptionibus aliunde seriis: inscriptione caelata quae videtur saeculi XVII, codicillo Joannis Baptistae Cuny et possessione cultus immemorialis. Ista, convenienter juri canonico, sufficiunt ad confirmationem cultus; nam Benedictus XIV dicit »quod Miracula in hoc Judicio [identitatis reliquiarum] prosunt, sed quod non sunt necessaria, quodque sola necessitas reducitur ad signa probabilia et ad identitatis probationes, ex quibus certitudo moralis desumatur«. ⁴⁷

Unum tamen extra controversiam stat, nempe inscriptio jam citata saeculi XIII, id est oratio pulcherrima quae sive Praecursori, sive cuilibet Sanctorum offerri potest, sive Reginae Angelorum, sive Regi regum et Domino dominantium:

SIS MICHI DULCIS TIBI QUIA SUM FIDUS.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ 2 II, qu. 97, a. 1.

⁴⁷ De Serv. Dei Beatif. et Beat. Canoniz., l. IV, p. 2, c. 24, o. 51.

MAGIJA PRIMITIVNIH NARODOV

(De Magia primitivorum).

Dr. Lambert Ehrlich.

(Nadaljevanje.)

Summarium. — Ad instar introductionis breviter describuntur phases culturae humani generis inde a statu culturae primitivae. Maior dissertationis pars de Magia lunari tractat eius originem e mythologia lunari patefacit formasque describit a) primitivas, b) crudeliores (1. homicidia ritualia, 2. magiam craniis humanis exercitam, 3. »cannibalismum, quem vocant, 4. usum ponendi homines in fundamentis aedificiorum exstruendorum).

Magija je bila tista usodna zmota, ki je mnogoštevilne primitivne narode polagoma odtujila od vere v suvereno in dobrohotno Najvišje bitje, kakor ga je priznavala prakultura.

Preden razpravljamo o drugi panogi magije, o lunarni magiji, si oglejmo v glavnih črtah potek kulturnega razvoja primitivnih narodov, da bomo spoznali, kaj je napotilo človeka do magije, ki je tisočletja vladala in pogubljala neštete narode v vseh delih sveta.

Pregled kulturnega razvoja.

Izsledki etnologije, prazgodovine in lingvistike izpričujejo, da je relativno najstarejši kulturni tip (prakultura, kakor ga nazivajo etnologi) bil po vsem svojem bistvu različen od poznejših kulturnih kompleksov, v katerih se javlja magija.

Nosilci prakulture so bili lovci-nomadi, ki so si preprosto osvajali, kar jim je narava nudila rastlinske hrane in divjačine. Edini družabni organizem je monogamna družina, ki priznava moža sicer za glavarja družine (zmeren patriarhat), a sloni na relativni gospodarski in socialni enakopravnosti moža in žene, ki si delita delo po naravnih zmožnostih. Socialnega in gospodarskega komunizma ni, kajti vsaka družina je zase socialna in gospodarska celica.

Verske ideje prakulture krožijo okrog edinstvenega suverena Najvišjega bitja, ki velja za stvariteljno prapočelo sveta in ljudi in je hkrati etični zakonodajec in čuvar nravnega reda. To verstvo je torej obenem racionalno in etično, ker sklepa z naivno ženialnostjo iz pojavov narave na nadsvetnega, vse-mogočnega tvorca sveta, ki je dobrohoten in ki odreja družin-

sko in družabno življenje ljudi, kajti njegove zapovedi nalagajo spoštovanje staršev in starešin, nesebično in pravično zadržanje do drugih, prepovedujejo pa umor, prešuštvo, tatvino in laž, tako da je prakultura že teoretično in praktično priznavala glavne ideje dekaloga.

Suverenost Najvišjega bitja so vedno iznova potrjevale molitve in prvenstvene daritve.

Vzgoja otrok je odgovarjala tej ideologiji. V dobi spolne godnosti so zbirali starešine mladež in jo pripravili v takozv. iniciacijah na poznejše življenje. Iniciacije so zaokrožen vzgojni sistem s teoretičnim in praktičnim poukom. Starešine izročajo mlademu rodu v slovesni obliki verske in socialne tradicije pradedov. Mladina izve stroge etične zapovedi Najvišjega bitja in se mora odločiti za resno izpolnjevanje družinskih in plemenskih dolžnosti. Resen pouk, grožnja s sankcijami Najvišjega bitja, dolg post in molk naj utrdijo mladino v dobrih sklepih.

Ta prakultura je bila razširjena po vseh kontinentih. V Avstraliji, Aziji, Afriki in Ameriki imamo še sedaj ob robovih kontinentov, v zatišju pragozda, v nedostopnih gorovjih rodove in plemena, ki so skrbno ohranili kulturni zaklad pradavnine, v Evropi pa nam izpričujejo prazgodovinske izkopanine, da so chellski, moustierjski in alpinski lovci, ki so v stari kameneni dobi živeli na ozemlju srednje Evrope, imeli isto kulturo kot današnji predstavniki prakulture.

Iz prakulture so se polagoma razvile nove kulture z drugo ekonomsko in duhovno orientacijo.

1. Morda se je kot prva pojavila nekje v južni Aziji kultura sistematičnega lovstva. Nomadski lovci prakulture se za stalno naselijo v določenem lovske revirju in stopijo z divjačino v mistično razmerje. Žival jim je neke vrste višji zaščitnik ali totem. Zato nazivajo etnologi ta kulturni tip *t o t e m i s t i č n o k u l t u r o*. Moški spol stopi enostransko v ospredje (pretiran patriarhat), ker je lov, ki je tu glavni vir življenja, predvsem *n j e g o v* poklic.

V tej kulturi polaga moški spol posebno važnost na materialno stran lova, na orožje, orodje, nakitje. Iniciacija se omejuje na fante in poudarja predvsem *t e l e s n o* kulturo in *s p o l n i* element, ker hoče gojiti fizično moško silo. V socialnem oziru se pojavljajo fantovske starostne zveže, ki se zbirajo v posebni fantovski koči. Fantje se zgodaj odtegnejo družini in

bivajo skupaj zase v posebni koči. Prav tako gojijo moški na škodo družinske skupnosti življenje v klanu, ki obsega ljudi z istim totemom.

2. Poljedelstvo je bilo podlaga za matriarhalni kulturni tip. Ime je odtod, ker je pri poljedelstvu stopila žena v ospredje, s svojim delom postala lastnica zemlje in kot glavna nositeljica gospodarstva zavladala tudi v socialnem življenju.

Umljivo je, da se v tej kulturi javlja posebna iniciacija deklet: v dobi prve menstruacije se v okviru družine za vsako posamno dekle vršijo posebni obredi (izolacija, post). V socialnem oziru se kot protiutež proti ženskovladu uveljavljajo tajna moška društva, ki skušajo z duhovno magijo na umeten način priti do veljave.

3. V prostranih stepah srednje Azije je nastal kulturni tip nomadske živinoreje. Tam se je človeku posrečilo udomaćiti severnega jelena, konja in velbloda in jih gojiti v velikih čredah. Tu so se razvili tipični nomadi, ker se selijo s svojimi čredami s kraja v kraj; hrano, obleko, opremo za šotore dobivajo od živine.

V socialnem oziru se izoblikuje patriarhalna veldružina, ker se more racionalno gospodarstvo vzdrževati samo ob velikih skupnih čredah. Sinovi ostajajo s svojimi družinami pri patriarhu.

Nomadska kultura je najbolj zvesto in čisto ohranila duhovne vrednote prakulture, predvsem njeno najbolj dragoceno osobino: vero v Najvišje bitje.

V totemistični in matriarhalni kulturi pa se pripravlja in polagoma vrši odpad od vere v Najvišje bitje, ki ga je častila prakultura. Praoč stopi na mesto Najvišjega bitja, njemu pripisujejo božanske lastnosti in ga častijo kot vsemogočno božanstvo.

Dve teoretični zmoti sta dali povod temu usodnemu malikovanju primitivnih narodov, kakor smo že videli v prvem članku o magiji primitivnih narodov (BV XIV, 34). V solncu in luni so gledali ti narodi pravir plodnosti in življenjskega porajanja na zemlji, bodisi v rastlinstvu in živalstvu, bodisi pri človeku, in s tem prenesli lastnosti Najvišjega bitja na solnce in luno. Obenem pa so začeli istovetiti solnce in luno s pračetom in tako umišljene božanske sile solнца in lune

pridevali praočetu. Enostranski gospodarski interesi lovstva in poljedelstva so potopili človeka v to materialistično miselnost.

Globlji psihološki razlog za te intelektualne zmote moramo iskati v starodavnem sebičnem pohlepu človeka po uživanju in čutni nasladi. Varljivim in zapeljivim sleparjem in čarovnikom, ki so mu obetali nadčloveške, božje sile, je rad verjel.

Totemisti so častili praočeta za Najvišje bitje pod vplivom solarne, poljedelci pa pod vplivom lunarne mitologije.

B. Lunarna (duhovna ali šamanska) magija.

Solarna magija sloni, kakor smo videli, na sledečih premisah: Solnce, neizčrpni vir življenja, oplaja zemljo. Solarni praoče ali sploh solarni predniki so po zgledu solnca s spolnim udejstvovanjem oplodili zemljo; tako n. pr. pleme Marind na Novi Gvineji razlaga postanek banane in ognja. Človek lahko vedno obnavlja božansko silo praočeta v sebi s tem, da iznova vrši mitološke čine praočeta. Tako se dajo mnogi obredi s spolnimi izgredi razlagati za magično oploditev narave in človeka.

Podobno argumentira lunarna magija. Lunine faze in spremembe delajo vtis, da luna vse zmore; ona se spreminja v najrazličnejše oblike, zdaj je podobna tenki igli ali kači ali dolgovratnemu labudu, zdaj zopet raste kakor človeška glava, potem zopet postane nevidna, oziroma temna luna požre svetlo luno itd. Luna je tako okretna, ima toliko življenjskih sil v sebi, da je vplivala na postanek sveta, kakor sama vedno znova nastaja, in nadalje tudi na plodnost zemlje in živalstva.

Luna je istovetna s človekom kot takim, praočetom, ker luna najbolje simbolizira človekovo usodo. Kakor se polna luna polagoma stara, zatemni in izgine, tako tudi praoče izgine, in sicer v črni zemlji; temna luna se istoveti z zemljo. Kakor pa luna zopet nanovo nastaja iz temne lune v devetih različnih fazah, tako se je tudi iz človeka, ki se je razkrojil kakor luna, razvilo novo življenje, nastal je nov človeški rod. Ako se ta mit dramatizira, to se pravi, ako se človek skuša spremeniti v lunarnega praočeta in posnemati njegova umišljena dela z namenom, da bi s tem vplival na vegetacijo, na plodnjo, na dolgo življenje itd., nastane lunarna magija.

Spoznati moramo najprej lunarno mitologijo, da potem razumemo njeno dramatizacijo, t. j. magijo. Nekaj teh lunarnih

mitov smo navedli že v prvem članku, sedaj jih je treba dopolniti.

Antropogonski, kozmogonski in biogonski lunarni miti.

Najprej bomo videli na dveh primerih, kako se je Najvišje bitje prakulture spremenilo v lunarnega praočeta, iz katerega nastajajo človeški rod, vegetacija, pa tudi zle in dobre sile.

a) Južnoameriški Indijanci Uitoto¹ (v severnozahodni Braziliji) imajo dve poročili o postanku sveta, eno teistično, drugo lunarno-mitološko. Prvo se glasi: Moma (oče), je brez žene in dece, nastal je sam od sebe in je ustvaril zemljo iz »naino«, nečesa, kar je samo v njegovih mislih in ima samo logično bit. To se pravi: Moma je razmišljal in hotel in tako je ustvaril; in to so izrazili simbolično z »naino«. Potem je ustvaril iz svojega pljunka vodo, v kateri raste drevje in rastlinstvo, prav tako je ustvaril vsa živa bitja.

Drugo poročilo se glasi: Moma sam nastane iz »naino« (kakor svetla luna iz temne), iz svojega telesa izločuje rastline, kačo, ki je bila potem praoče (kakor se iz temne lune polagoma razvija svetla luna, najprej lunin srp, »kača«). Zdaj živi Moma v podzemlju, odkoder pošilja dež, njegova duša se javlja vsako leto v rastlinah; po žetvi se vrne v podzemlje in tudi duše rastlin gredo v bivališče praočeta.

To poročilo je nastalo pod vplivom lunarne mitologije, kakor smo že označili. Ker se temna luna istoveti z zemljo, je Moma v podzemlju.

b) Še bolj značilen je primer z otoka Niasa (v vzhodno-indijskem otočju), ki ga navaja p. Wilhelm Schmidt².

Pri vsakem pogrebu se izvaja stara pesnitev; njen začetek je teističen, nadaljevanje pa v smislu lunarne mitologije: Najvišje bitje vidi v vodi lastno podobo, vzame mrvo zemlje in po svoji podobi naredi človeško figuro, v katero dihne svoj dih kakor zlat prašek. Človeška figura je govorila, je bila

¹ Preuss, *Mythologie der Uitoto*, Bd. I, 1921, str. 66—69, cit. A. Gahs, *Religija prakulture*, Bogoslovna smotra 1925, 221.

² P. W. Schmidt, *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen u. Mythologien d. austronesischen Völker* (Denkschriften d. kais. Akad. d. Wissenschaften, Wien 1910) 74—83.

človek in Bog ga je poslal na zemljo. Nadaljevanje pa je lunarno-mitološko. Iz ust umrlega človeka zraste drevo, čigar popki odpadejo in se razvijejo v razne bolezni; iz grla požene drugo drevo, od katerega pride veter kakor zlato, iz srca tretje drevo, od katerega izvirajo vsi ljudje. Iz praočeta prihaja torej ljudski rod kakor drevo iz zemlje, iz njega prihaja življenje (»veter kakor zlato«), pa tudi smrt (»popki, ki se pretvorijo v bolezni«).

Ta mit je nastal pod vplivom lunarne mitologije. V luni je moč teme in svetlobe, tako tudi v praočetu smrt (bolezen) in življenje; iz lune nastajajo nove faze, tako tudi iz srca praočeta človeški rod.

Druga verzija govori o dveh duhovih, eden je personifikacija životvornega diha Najvišjega bitja, drugi smrtonosnega duha praočeta. Prvi, ki je »sin« Najvišjega bitja, vdihne prvemu človeku življenje v usta, drugi žre sence (duše ljudi); njegovi potomci so zli duhovi in z njimi lovi človeške sence (duše) v svojo mrežo.

Dualizem življenja in smrti je sicer živo izražen, a prva verzija, ki pripisuje obojno silo praočetu, je izrazito lunarno-mitološka in je bržkone mlajša.

Tretja verzija pa trdi, da je bila v začetku tema ali megla, iz katere je nastala zemlja sama po sebi, iz zemlje drevo, iz drevesa praoče. Očividno je ta verzija nastala pod vplivom lunarne mitologije: kakor izhaja svetla luna iz temne lune, tako praoče iz megle in zemlje. Ta verzija je nekoliko podobna drugi verziji pri plemenu Uitoto.

Lunarna mitologija spravlja torej temno luno v zvezo z zemljo, z zlemi duhovi bolezni in smrti, ki žrejo duše, svetlo luno pa z življenjskimi silami, z oživelim praočetom, z dobrim duhom.

Mit o lunarnem praočetu, iz čigar razkroja nastaja novo življenje, se ponavlja v neštetih variantah širom sveta. Omenili smo že altajske Tatare, ki pripovedujejo o prvem človeku Kiši, da je pognalo iz podzemlja, kamor je bil pregnan, drevo z devetimi vejami in devetimi ljudmi, ki so postali praočetje človeških rodov (BV XIV, 43).

Kanaki na Novih Hebridih pripovedujejo, da so svinje (svinjereja je tam najvažnejša gospodarska panoga) nastale v

pradobi iz prednika Boe Rogrogo na ta način, da je bil umorjen in da so prišle svinje iz njegovega trebuha.³

Na Binkoštnem otoku Novih Hebridov je razširjena bajka, da so bila v začetku samó drevesa na zemlji. Kokosovo drevo se je razcvetelo in iz debelega cvetličnega stebila je izlezel prvi človek Barkulkul s petimi tovariši.⁴ Ta mit nas spominja na ono verzijo iz otoka Niasa, da je človek nastal iz zemlje.

V matriarhalni kulturi prevzame praočetovo vlogo pramati z istimi lunarnimi potezami (tako nam je že znan mit, ki ga pripovedujejo Sakaji na polotoku Malaki: iz razparanih prs in krvi pramatere Asu je nastala rastlina skoe, po drugi verziji pa iz krvi njenega brata Peluiga; BV XIV, 44).

Algonkini v Severni Ameriki pripovedujejo o Mihabazu, »velikem zajcu«, da ga je poslal »veliki Manitu« na svet in da se je »veliki zajec« takoj spremenil v človeka Mihabazo. Iz drobovja razparanega Mihabaza so nastale pitome rastline.⁵

»Zajec« je širom sveta tipičen simbol lune, ker se skriva v zemljo in spet pride na površje (»simbol velikonočnega vstajenja«).

Irokezi pripovedujejo, da je božanstvo vrglo pramater Ataentsik na zemljo, kjer ima dvojčka Joskeha in Taviskarona. Taviskaron (= »kresilnik«) se je v obliki kamenenega noža izrezal iz materinega telesa, tako da je mati umrla. Temu mitu je dalo povod dogajanje na luni: iz temne lune se preko luninega srpa (noža) razvije svetla luna. Joskeha in Taviskaron se pri oblikovanju zemlje in človeškega rodu med seboj borita; prvi je počelo toplote in svetlobe, drugi počelo teme in zime. S tem je označen boj med svetlo in temno luno. Taviskaron podleže v boju in iz njegovega trupla nastanejo gore.⁶

Peruanci pripovedujejo o Pahakamu, da je svojega starejšega brata raztrgal, da bi ustvaril iz njegovih razmetanih kosti pitome rastline. Oba sta sinova solnčnega boga.⁷

³ P. J. Suas, *Mythes et Légendes des Indigènes des Nouvelles Hébrides*, Anthropos 1912, 61.

⁴ Tattevin, *Mythes et Légendes du Sud de l'île Pentecôte*, Anthropos 1929, 984.

⁵ Ehrenreich, *Götter und Heilbringer*. Zeitschrift für Ethnologie 1906, 569.

⁶ L. c. 572.

⁷ G. Buschan, *Illustrierte Völkerkunde I*, 1922, 409.

Poleg lunarnega motiva, da se praoče (pramati) razkroji kakor luna, se pojavlja še motiv o njegovem obglavljenju. Luna (ali solnce), ki se zrcali v vodi, je napravila na primitivne narode vtis odsekane glave, ki plava na vodi.

Zelo poučen primer nam nudijo plemena Marind na Novi Gvineji. Po njihovih pripovedkah se imenuje Najvišje bitje Gebe (»tvorec«), ki biva sam od sebe, je neskončno bogat, stvarnik vsega in vladar vesoljstva. S svojo glavo sega daleč nad solnce, z nogami pa prav tako globoko pod zemljo, zemlja je njegov popek. Ko so fantje ribarili ob bregu, je Gebe večkrat skrivaj ugrabil nekaj fantov. Končno so ga pri tem zalotili in spoznali v njem v svoje začudenje boga Gebe; zato ga niso hoteli umoriti. Toda ženske so zahtevale njegovo smrt in pri našale vodo, da bi ga utopili v jami, napolnjeni z vodo. Toda Gebe je plaval z glavo vedno na površju vode. Zato so mu glavo odsekali in jo okrašeno razstavili na visokem ogrodju iz bambusa ter vso noč slesali okrog nje. Toda ob ranem jutru je glava v spremstvu dveh deklet odletela proti vzhodu in odtlej biva kot solnce na nebu. Marind so si pa truplo razdelili in iz njega so nastali drugi in drugi in še drugi Marind. Celo njihova dežela je nastala iz njegovega trupla in tudi vse, kar je v njej: iz vrhnjega dela trupla je nastala zemlja za prednike, iz srednjega zemlja sedaj živečih Marindov, iz stegen in meč zemlja za potomce.⁸

Ta primer nam jasno kaže, kako se Najvišje bitje pod vplivom lunarne mitologije spremeni v lunarnega praočeta. Misel, da Gebe lovi (oziroma požira) fante, da mu glava plava nad vodo, da iz trupla nastajajo ljudje, so posneli Marind od sprememb na luni (oziroma solncu). Važen je pred vsem motiv, da polna luna, ki se zdi kot odsekana glava, povzroča novo življenje.

V neki hrvatski narodni pesmi⁹ se pojavlja isti motiv. Katalina je razžalila svojo taščo, ki naroči zaradi tega svojemu sinu Iveku, naj »modri Katalini v širokem polju odreže z zlatim nožem plavolaso glavo«. Glava je potem plavala na Donavi, truplo pa je ležalo na bregu. Plavolasa glava je svetla luna, zlati nož je lunin krajec, glava, plavajoča na vodi, je temno-rdeča polna luna (saj glava ne plava na vodi).

⁸ J. V i e g e n, *Les Sociétés secrètes des Marind. Semaine d'Ethnologie Religieuse* III, 1923, 389.

⁹ V. Jagić, *Archiv f. slaw. Philologie* I, 309.

Široko polje je nebesna modrina in nebesni svod. Luna v obliki odrezane človeške glave se pojavlja v mnogih bajkah in basnih pri raznih narodih. V srbski narodni pesmi pridejo 40 let po bitki na Kosovem polju vojščaki ob luninem svitu k vodi, v katero je bila vržena glava padlega kralja Lazarja. Prvi pravi: »Glejte, kako se luna zrcali v vodi!« Drugi: »Brat, to ni luna, ki se tam sveti!« Tretji pa stopi k vodi in potegne »sveto glavo svetih srbskih knezov iz vode«. ¹⁰

V nekaterih mitih je lunarni praoče (ali lunarna pramati) skrit pod podobo kake živali, ki pa ima jasne lunarne poteze. Tako se pojavlja v stari iranski religiji vera v pragovedo, iz katerega je nastalo rastlinstvo in živalstvo, ko so ga ubili. ¹¹

Isti motiv se ponavlja v mitih Mitre: Mitra ulovi prabika, se bori z njim, mu zasadi nož v prsi in iz zaklanega bika nastanejo rastline, tudi žito itd. Zaklani prabik je pravir življenja. ¹²

Dramatizacija mita, oziroma lunarna magija.

Starodavna človekova želja, da bi se polastil božanskih sil (»eritis sicut dii«) in neodvisno od božanstva vladal naravi in večno obnavljal v sebi življenjske sile, je zavedla človeka do sklepa: ako se spremeni v praočeta s tem, da ga posnema po njegovi zunanosti ali v njegovih (umišljenih) mitoloških dejanjih in njegovi usodi, postane on sam nov vir življenja za ves svet, kajti vse sile so v lunarnem praočetu. Takšni poizkusi so se širom sveta vršili v najrazličnejših oblikah in tvorijo lunarno magijo, ki je največ pripomogla, da je človeški rod odpadel od prakulturne vere v Najvišje bitje.

a) Primitivne oblike lunarne magije.

Na otoku Nias, kjer smo našli mit o drevesu človeškega rodu, rastočem iz srca pokojnika, se vsadi v grob malo steblo, da bi mogel prilesti »pajek« iz srca pokojnika. Pajek in steblo simbolizirata luno, ki raste v razne faze, oziroma, ki prepreda temno luno. Tu znači pajek zametek, zalogo potomstva, ki zraste iz mrtvega praočeta. Nadalje sin skuša vdihavati iz ust umira-

¹⁰ M. Pancritius, *Aus Mutterrechtlicher Zeit. Anthropos* 1930, 892.

¹¹ E. Lehmann pri Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte II*⁴ (Tübingen 1925) 212.

¹² Van Crombrugghe, *Mystères de Mithra. Semaine d'Ethnologie Religieuse* 1923, 433.

jočega očeta zadnji življenjski dih, kot bi iz umrlega prišlo novo življenje (kakor iz temne lune svetla luna). Po smrti plešejo potomci okrog podobe pokojnika, naštevajo imena prednikov in ga prosijo blagoslova za otroke, poljedelstvo in svinjerejo.

Iniciacije prakulturnih narodov, pri katerih se pojavljajo začetki lunarne mitologije, vsebujejo poleg čistega kulta Najvišjega bitja tudi poteze lunarne magije. Značilen primer za to najdemo pri plemenih Murring v južnovzhodni Avstraliji, ki častijo Najvišje bitje Daramuluna (= noga na eni strani).¹³ S tem je izraženo, da je Najvišje bitje že spojeno z lunarnim junakom: pojemajoča luna se mnogokrat simbolizira s šepanjem. Starešine najprej razkladajo novincem, da je v starih časih bivalo na zemlji veliko bitje Daramulun, ki je sadilo drevesa, ustvarilo plemena Murring in jim dalo plemenske zakone. Potem pa naj trije simbolični prizori novincem pokažejo, kako bodo postali novi ljudje, oziroma bodo obnovili v sebi moč praočeta:

a) Mož leže v izkopan grob, ne da bi fantje to opazili; pokrit je z listjem in zemljo. Pred očmi začudenih novincev se mož nepričakovano dvigne iz groba. Ta mož predstavlja praočeta, kakor izhaja iz mita na otoku Nias; pri plemenu Aranda v srednji Avstraliji se novincem pripoveduje, da praoče obglavi novince in da strohnijo v zemlji in potem zopet oživijo. Pri plemenu Loritja v srednji Avstraliji se praoče sam umori in pokoplje; iz njega novinci vstanejo k novemu življenju. Vse te verzije pomenijo isto: smrt lunarnega praočeta se pri iniciaciji dramatično predstavlja, oziroma novinci jo morajo sami prestati, da dobijo novo življenje.

b) Starešine stojijo okrog podobe mravljiničarja (*myrmecophaga iubata*) in posnemajo šum in kretnje, ki jih dela ta žival, kadar se izkoplje iz zemlje. Žival predstavlja luno, oziroma lunarnega praočeta, ker prihaja iz temne zemlje na svetlo kakor svetla luna iz temne lune. Ta prizor naj magično vpliva na prepород novincev v praočeta.

c) Starešina (šaman) potegne iz svojih ust malo kačo, ki je kot podoba luninega krajca simbol lunarnega praočeta, pa tudi novega življenja, ker kača spreminja svojo kožo, kakor se spreminja luna.

Simbolični obredi umiranja in vstajenja so zelo izraziti v iniciacijah društva Kakian na otoku Ceramu v vzhodnem indij-

¹³ W. Schmidt, *Der Ursprung d. Gottesidee* I, 384.

skem otočju. Iniciacija se vrši na kraju, kjer baje biva mitični praoče Nitu Elak. Novincem pripovedujejo, da bo Nitu Elak odvedel njihove duše in jih pozneje spet oživil. Starešine posnemajo skozi pihala, ki jih držijo novinci v rokah, glas praočeta, da jih na ta način praoče obsede. Za spomin dajo starešine novincem palico, okrašeno s perjem kazuarja. Kazuar s svojim črnim, bohotnim perjem predstavlja temno luno in s svojimi dolgimi golimi nogami lunine krajece. Novinci morajo nekaj časa molčati in se na zunaj vesti kot bi bili obsedeni od praočeta, oziroma kot bi bili blazni.¹⁴ V Avstraliji se novinci mnogokrat pobelijo z apnom, kar je znamenje smrti, kajti to je barva žalovanja po umrlih in duhovi se prikazujejo živim v tej barvi. Duh praočeta je v novincih.

Pri iniciacijah na Novoirskem otoku v Oceaniji se vršijo dvojni obredi. Pri prvih se morajo novinci postiti, starešine jih tepejo, zgledajo boleštni in se predstavljajo kot ženske. Drugi obredi naj značijo, da je novinec postal polnomočen mož. Na ta način naj novinci preživljajo usodo lune, oziroma lunarnega praočeta, ki najprej hira in umira, potem pa spet oživi. Tudi obred izbijanja zob in obreza naj znači isto. Zob znači lunin krajec in zobje se tako obrusijo, da imajo podobo luninega krajca. Obreza se razlaga v nekem spevu takole: Luna sije svetlo, zaviha nazaj svojo kožo, se očisti in postane polna luna. Tako naj tudi fantje po obrezi postanejo spolno močni.¹⁵

b) Krute oblike lunarne magije.

Človek mora v resnici doživeti razkrajanje, smrt, trohnjenje, razparanje praočeta, če hoče obnoviti za sebe in za svet božansko silo praočeta. Treba je torej za to resnične človeške žrtve.

1. Obredni umor.

Že grški geograf Strabo omenja (Geogr. IV, 4, 6), da se je na Kavkazu duhovnik, posvečen boginji luni, celo leto pripravljaj na svojo daritev. V stari Galiji so bivale na otoku pred izlivom reke Loire samo ženske in vsako leto so na določen dan ob polni luni drvele kakor blazne okrog in raztrgale eno udeleženko. V divjem entuziazmu so nosile krvave kose nje-

¹⁴ Hutton Webster, *Primitive Secret Societies*, 1932², 39.

¹⁵ G. Peckel, *Das Zweigeschlechterwesen*, *Anthropos* 1929, 1030.

nega trupla okrog svetišča.¹⁶ To spominja na orgiastični Dionizijev kult pri Grkih, ko so ženske, odete v srnjakove kože, drvele v divjem plesu v gozd in tam raztrgale živega bika (simbol Dioniza, oz. praočeta), pile še toplo kri in jedle sirovo meso. — Slovanske vile, ki predejo in plešejo, strgajo moža, ki opazuje njihov ples.¹⁷

V Indiji je pleme Khond vsako leto boginji zemlji (isto kot luna) darovalo človeško žrtev, da bi si s tem zagotovilo dobro žetev in se varovalo bolezni in nesreče. Vsaka družina je dobila kos človeškega mesa, da ga je zakopala v svoje polje. V ta namen so kupovali otroke, ki so jih dolga leta gojili, in med tem časom je določena žrtev uživala splošno spoštovanje. Na določen dan so žrtev ovenčali, jo opijanili s palmovim vinom in jo navezali na drog, ki je predstavljal zemljo. Plesajoč okrog žrtve so vzklikali: »O božanstvo, mi ti doprinašamo to žrtev, daj nam dobro žetev in zdravjel« Žrtvi so pa dejali: »Mi te darujemo po stari šegi in smo brez krivde.« Potem so nesli žrtev in drog, okrašen s pavovim perjem (simbol zemlje, oziroma lune), v sprevodu okrog vasi in na določenem kraju zaklali svinjo in pustili njeno kri curljati v jamo, človeško žrtev pa vrgli v jamo in jo zadušili v okrvavljeni zemlji; z glasnim krikom in z godbo so zatopili zdihovalje umirajoče žrtve. Od trupla so odrezali kos mesa in ga zagreblili poleg idola, ki je predstavljal zemljo, oziroma luno. Potem so udeleženci rezali posamne kose od trupla in vsak je odnesel svoj kos v divjem teku v svojo vas in ga tam zakopal poleg vaškega idola, da bi se zemlja oplodila.¹⁸

V Bengaliji in Assamu, kjer je razširjen kult matere zemlje, so se vršile redne jesenske slovesnosti z okrutnimi človeškimi žrtvami, da bi se narava oplodila. Človeške žrtve so se doprinašale po vsej Indiji, posebno so rajas (knezi) darovali vojne jetnike malikom, da bi s tem oplodili zemljo.¹⁹

Na otoku Borneu so domačini navadno starega sužnja zvezali in obesili, potem plesali okrog njega in streljali vanj puščice, pri tem pa dajali umirajočemu naročila za rajne. To se je zgodilo celo l. 1920 ali 1921. Isto se je vršilo na otoku Formozi, kjer se je na isti način jetnik kot žrtev daroval in

¹⁶ M. Pancritius, o. c., 832.

¹⁷ Krauss, Märchen I, 303.

¹⁸ George Frazer, *The Worship of Nature* (London 1926), 387.

¹⁹ G. Buschan, *Illustrierte Völkerkunde* II (1923), 548.

vsaka puščica naj bi rajnim prednikom ponesla posebno prošnjo. Danes darujejo mesto človeka opico, in sicer na isti način.²⁰

V luči teh dejstev se dajo razložiti tudi slovite medvedje žrtve pri plemenih Ainu in Giljak ob izlivu Amurja in na otoku Sahalinu. Vsako leto ulovijo mladega medveda in ga preživljajo, zaprtega v kletki kakor ujetega sužnja. Medved je simbol lunariziranega praočeta (ker spi pozimi v brlogu in vstane tako rekoč k novemu življenju). Na dan svečanosti nagovori predstavnik plemena medveda z besedami: »Mi te hočemo ubiti in te poslati k božanstvu gozda, ti ga boš prosil, da nam pošlje veliko vider in soboljev pozimi, v poletnem času pa mnogo tulnjev in rib.« Medved naj torej sporoči na drugem svetu vse želje naroda lunariziranemu praočetu, oziroma prednikom. Posebno vlogo imajo pri teh žrtvah leseni idoli z izrezano človeško glavo na vrhu, ki se imenujejo Inao. Ti idoli predstavljajo majhna drevesca, ker so tako narezani in razklani, da visijo navidežno vejice od njih. Inao predstavlja drevo človeškega rodu, ki priraste iz umrlega praočeta (v zmislu lunarnega mita z otoka Niasa). Medved je privezan na drog, ki je okrašen z Inao. Odsekano medvedjo glavo okrasijo z Inao. Takšno drevo človeškega rodu, ki priraste iz praočeta, je znano v Južni in Severni Aziji in Oceaniji in je mitološki izraz potomstva lunariziranega praočeta. Plemena na Formozi izjavljajo, da so prvi ljudje nastali iz bambusa, in častijo ob setvi in žetvi na poseben način drevo, v katerem baje živijo duše prednikov. Prototip tega mita smo že ugotovili na otoku Niasu.²¹

Krvne žrtve, pri katerih se kaka žival kruto zaduši ali razpara in se ji iztrga srce, da se na ta način dramatizira mit o razkrojenem praočetu, iz čigar trupla priraste človeški rod, vegetacija itd., vršijo v Srednji in Severni Aziji šamani. Tako pri Jakutih zgrabi šaman v vzhičenosti kravo za rogove, ji odreže noge, prepara trebuh, iztrga utripajoče srce, ugrizne v krvaveče srce. Isto delajo šamani pri Samojedih na severni obali. Psu iztrgajo srce in še trepetajoče nataknejo na zaostreni konec idola, ki predstavlja praočeta. Kačinci ob reki Abakan na Altajskem gorovju darujejo na isti način spomladi in jeseni belo jagnje v čast zajcu, ki predstavlja praočeta. Zaklano jagnje

²⁰ A. G a h s, Kult lunariziranog praoca kod istočnih Paleosibiraca. Godišnjak sveučilišta u Zagrebu 1928, 73.

²¹ A. G a h s, o. c., str. 69, 76, 77.

nataknejo na idol zajca. Obred pa razlagajo, češ, da krmiyo zajca praočeta.²²

Pomen vseh teh žrtev je v tem, da se s simbolično obnovitvijo usode lunarnega praočeta obnovi življenje in plodnost v naravi. Te šamanske daritve so samo nadomestek za prvotne človeške daritve. Pri Votjakih v Rusiji se je še l. 1894 izvršila taka človeška daritev, da so se srce in jetra na spreten način iztrgala iz telesa.²³

Iste žrtve najdemo tudi v Severni Ameriki. Pri prierijskem plemenu Pani so obesili ujeto deklico na drog in jo s puščicami usmrtili, da bi zemljo oplodili.²⁴ Acteki v Stari Mehiki so nešteto jetnikov žrtvovali svojim božanstvom. Položili so jih viseče preko kamenite sohe in šaman jim je s kamenitim nožem prepiral prsi in iztrgal srce, kri pa je morala curljati na malika. Pri agrarnih slavnostih so jetniku najprej odrli kožo in šaman se je odel vanjo in jo nekaj časa nosil, da je vidno predstavljal praočeta in privzel njegove sile.²⁴ Pri Čibčih v Kolumbiji (Južna Amerika) so mladeniča sužnja dolgo časa prehranjevali in ga umorili s puščicami ter ga poslali kot srednika na drugi svet.²⁴

2. Lov na človeške lobanje.

Pri mnogih narodih južne in južnovzhodne Azije, obeh Amerik in Afrike je bil lov na človeške lobanje priljubljen kot magično sredstvo za poživljanje življenjske sile, oploditev narave itd. Še v 19. stoletju so plemena Garo, Naga in Kuki-čin v Assamu in Birmi, plemena na otokih Formozi, Luzonu, Celebesu, Sumatri, Niasu in na drugih otokih med Azijo in Avstralijo gojili lov na človeške lobanje. Kjer je zaradi kulturnih vplivov Indije in Kine ta šega izginila, se je ohranilo še mnogo navad in obredov, ki spominjajo nanjo. V Severni Ameriki so sloveli Indijanci zaradi svojega lova na človeške skalpe. Mesto cele glave so sneli kožo z glave in jo vzeli s seboj. V Južni Ameriki so mnoga poljedelska plemena v obrečju Amaconke in njenih pritokov umorjenim sovražnikom odrezala glave in jih prepirala kot mumije, ki so veljale kot poseben zaklad, n. pr. plemena Muntruku, Jivaros, Tupi. Take glave so potem natikali

²² A. G a h s, Blutige u. unblutige Opfer bei den altaischen Hirtenvölkern, *Semaine d'Ethnologie Rel.* IV, 1925, str. 224 ssq.

²³ L. c.

²⁴ G. B u s c h a n, *Illustrierte Völkerkunde* I, 123, 191, 356

na drogeve in plesali okrog njih. V Afriki so gojila kult človeških lobanj posebno plemena Bantu v obrečju Kongo.²⁵

Heine-Geldern je ugotovil, da je po mnenju primitivnih lov na človeške lobanje v zvezi z vegetacijo in z dolgim srečnim življenjem človeka: rast in žetev je odvisna od teh žrtev; celo za onstransko življenje imajo te žrtve pomen, kajti nekatera plemena so uverjena, da moški ne more priti v deželo mrtvih, če ni odsekal vsaj eno glavo.²⁶

Pri mnogih plemenih je odsekana glava sovražnika dokaz za možatost fanta in kot pogoj za ženitev: »Brez glave ni žene,« to načelo velja za plemena na Formozi. Mladeniči pijejo po poroki iz take lobanje.²⁷ Z ozirom na vegetacijo velja načelo: čim več glav, tem več plodnosti na polju. Bojevniki, ki so uropali človeške glave, so nosili posebna odlikovanja.

Ulovljenim glavam se izkazuje poseben kult. Glave so izpostavljene na posebnem ogrudju, okrog glav se vršijo plesi in pojedine, pri katerih se umorjeni simbolično pogostijo. Mesto človeških glav so se potem jemale glave divjačine.

Lov na človeške lobanje je bil v navadi tudi v stari Evropi. Flamska pesem opisuje, kako je kraljčina odsekala glavo Haleweinu, ki je bil znan morilec žená. Odsekano glavo je postavila kraljčina doma na mizo pri obedu. Gotovo je to ostanek staroevropske šege lova na lobanje, o kateri govorijo tudi rimski pisatelji, da so jo našli v Galiji.²⁸

Vsa plemena, ki gojijo lov na človeške lobanje, verujejo v magičen pomen lobanj. Mit pa, ki smo ga našli v Novi Gvineji pri plemenu Marind, nam pojasnjuje to magijo. Praoče Gebe je postal, ko so mu glavo odsekali, vir novega življenja. Okrog njegove glave so Marind plesali, kakor pravi mit. Isto delajo narodi danes, kakor smo videli. To mitično usodo praočeta naj lov na človeške lobanje vedno obnavlja, da človeški rod in njegova vitalna sila, plodnost v naravi in v živalstvu ne preneha. Lov na človeške lobanje smemo torej smatrati za posebno obliko lunarne magije.

²⁵ G. Buschan, *Illustrierte Völkerkunde* II, 931; I, 268, 452.

²⁶ O. c. II, 899, 931.

²⁷ A. Gahs, *Kult lun. praoča*, 71.

²⁸ M. Pancritius, o. c., 901.

3. Kanibalizem.

Kanibalizem je bil udomačen skoraj na vseh otokih Melanezije, v južnovzhodni Aziji, v Avstraliji, v osrednji in zahodni Afriki (v obrečjih rek Kongo in Niger in njenih pritokov); deloma je bil v navadi tudi v Severni in Južni Ameriki. Etnologi so skušali na razne načine pojasniti ta pojav. Ugotovljeno je, da uživanje človeškega mesa ni izviralo iz razlogov prehrane, kajti kanibalizem je razširjen predvsem v pokrajinah, ki se odlikujejo po svoji rodovitnosti in svojem poljedelstvu. Narodi sami nam izpričujejo, da je glavni povod kanibalizmu bila magična sila, ki so jo pripisovali temu početju.²⁹

Na otoku Nissanu so domačini slovesno zaklali mlade vdove glavarjev in jih zavžili, ker so mislili, da s tem krepijo svojo moč. Na otokih Novem Meklenburgu, Novi Kaledoniji, Novi Gvineji so zauživali meso lastnih rojakov in sovražnikov, ker so si hoteli osvojiti moč in duha umorjenih. Isti nagib navajajo kanibali Afrike, Amerike i. dr.

Pleme Kai na Novi Gvineji je zaužilo samo možgane sovražnikov, razni rodovi v južnovzhodni Aziji so pojedli jetra, srce, možgane, v Avstraliji je veljalo za posebno učinkovito čarovniško sredstvo, če je kdo zaužil jetra in mast človeka. V Severni Ameriki je bilo v navadi strašno mučenje vojnih ujetnikov. Posebno znani so bili v tem oziru Irokezi, ki so svojim žrtvam iztrgali srce in ga pojedli.³⁰ Ko so Irokezi l. 1649 mučili jezuita Brebeufa, so mu rezali koščke mesa s telesa, jih pražili na ognju in jih použivali; končno so tudi ugriznili v njegovo srce. Ta delni kanibalizem je dokaz, da je temeljna misel kanibalizma ista kot pri človeških in živalskih žrtvah, ki smo jih navedli pod točko 1. Treba je namreč obnoviti usodo praočeta, ki se je razkrojil v zemlji, da pride iz njega obnovitev življenjskih sil v človeku in v naravi.

Kanibalizem je v nekaterih dobah in v raznih deželah morda prešel v vsakdanjo navado narodov, tako da je človeško meso služilo za prehrano ali da je ljudožrstvo veljalo za poseben način maščevanja ali da je človeško meso podivjanim narodom veljalo za slaščico. Tako so znani narodi iz zahodne Afrike, ki so ubite sovražnike pa tudi svoje sužnje redno pojedli, a jih

²⁹ G. Buschan, o. c. II, 82, 120, 161, 189, 247, 38, 934; I, 442, 541.

³⁰ G. Buschan, o. c. I, 109.

prej še opitali; tako n. pr. rodovi Bamita, Maka, Fan, Budjo, Badinga.³¹

Toda iz vseh delov sveta imamo soglasna poročila, da velja človeško meso kot svojevrstno meso, ki ima magično silo. Nikakor ni upravičena trditev, da so najstarejši in kulturno najnižji narodi bili vdani kanibalizmu, in sicer zgolj iz animalističnega nagona, saj vprav Pigmejci in Bušmani, ki so zastopniki najstarejše kulture, ne poznajo kanibalizma. Nadalje nam kulturno-historična analiza kaže, da je kanibalizem v zvezi z razmeroma visoko kulturo matriarhalnega poljedelstva.

Da bomo mogli bistvo te magije jasno spoznati, si moramo predložiti konkretne primere iz raznih delov sveta.

Iz Afrike: Ašanti napadajo ob letni agrarni slovesnosti svobodnega rojaka, ga razrežejo in razdele: eden vzame prst, drugi roko, tretji nogo. Kdor dobi glavo, pleše v divjem veselju, jo poljubi na usta in jo obesi okrog vratu. Spet drugi dobi srce in ga opeče; v eni roki drži srce, v drugi pa kos kruha.³² Ako je v Kamerunu čarovnik (šaman) obsojen na smrt, ga razrežejo; posamezne dele razdele med družinske poglavarje, ki jih pojejo.³³ S temi primeri smemo primerjati navado Jukagirov v severni Aziji, ki umrlega šamana razrežejo in razdelijo med vse člane klana, ki nosijo kosti kot amulete. Glavo dobi starešina klana.³⁴

Dejstvo, da prav šamana razrežejo ali raztrgajo ali razdelé, nam priča, da gre za magijo, ki izvira iz lunarne mitologije. Šaman namreč, posebno v severni Sibiriji, predstavlja lunarne praočeta že po svoji opremi. Njegova maska in njegova zunanost ga prikazuje ali kot medveda ali jelena ali kako ptico, ki so vse simboli za luno. Tudi boben predstavlja lobanjo praočeta. Zato naj šaman preživlja usodo lunarne praočeta ter se naj razkroji. V začetku je res šaman sam, ker je bil »obseden« od praočeta, preživljal usodo praočeta. Tako nam poroča Strabo, da je imela boginja Luna pri vzhodnih Kavkazijcih mnogo pre-roško vzhičenih služabnikov, izmed katerih so enega prijeli, ga ukovali v verige in ga redili celo leto. S sulico so mu končno

³¹ P. M. Küsters, *Das Grab der Afrikaner*, *Anthropos* 1921/22, 186.

³² O. c., 184.

³³ O. c., 187.

³⁴ A. Gahs, *Opfer bei den altaischen Hirtenvölkern*, 230.

prebodli srce in se potem vsi udeležili daritve.³⁵ Pozneje so šamani mesto sebe žrtvovali živali; n. pr. pri Jakutih govedo, pri Ajnu pa medveda.

Lunarna mitologija iz otoka Niasa pojasnjuje te krvave žrtve, kakor smo že omenili. V severni Aziji ima šamanstvo še zelo značilne lunarno-mitološke poteze, v Afriki je ponekod lunarni mit že pozabljen, magični obred pa je ostal.

V Dahomeju je bila navada, da so pojedli človeško srce.³⁶ Ašanti so pili kri sovražnikov, da se opogumijo, Badagri so ponudili še toplo srce in kri najprej kralju in njegovemu spremstvu in potem vsem drugim, Bangala, zlasti njihovi glavarji, so zaužili srce ubitih nasprotnikov, da bi si osvojili njihov pogum. Bahololo imajo tajno sekto, ki pri sprejemu novega člana skupno zaužije srce umorjenega človeka. Zulu so sovražniku, ki je prvi vdrl v njih trdnjavo živemu preparali prsi in njegovo srce razdelili na drobne kosce in pojedli.³⁷

Avstralski zamorci v severnem Queenslandu ob reki Herbert so zaužili predvsem ledvice in ledvičjo mast, ker so smatrali ledvice za glavno življenjsko silo človeka in so s tem hoteli pridobiti njegovo moč.³⁸

Mongoli in Kinezi prakticirajo še danes to magijo. Tako so Mongoli l. 1912 iztrgali svojim kitajskim ujetnikom srce in s krvjo poškopili svoje zastave.

O Japoncih in Kitajcih je poročalo časopisje, da so v zadnjih bojih pri Šangaju semtertja izrezali nasprotniku srce in ugriznili vanje.

O Črnogorcih se poroča, da so v svojih dolgoletnih bojih s Turki uživali kri sovražnikov in tudi njihovo srce, da bi se tako polastili njihovih vrlin. Oblizali so krvav meč, ko so Turku ali Albancu odsekali glavo, »da jih ne bo dosegla kri« ubitega.³⁹ V srbski narodni pesmi »pogib Rovčanov« se pripoveduje, da je skaderski turški vezir Rovčane v Nikšiću pobil in glavo njihovega zastavonoše Čola Vučelića obesil na mestno obzidje,

³⁵ A. Gahs, o. c. 230.

³⁶ Ratzel, *Völkerkunde* II (1895), 39.

³⁷ Küsters, o. c., 184, 197, 193, 199.

³⁸ K. Lumbholtz, *Unter Menschenfressern* (1892), 317.

³⁹ M. E. Durham, *Some Tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans* (London 1928), 318.

Turkinje so skrivaj skuhale glavo in zaužile juho, da bi njihovi otroci postali hrabri.⁴⁰

V južnovzhodni Aziji je pri mnogih plemenih navada, da zauživajo jetra, srce, možgane in kri sovražnikov, da si osvoje njihove lastnosti.⁴¹

Primeri se dajo navesti z vseh delov sveta. Večinoma je mitični izvor te magije zabrisan, ker pa je magični obred do podrobnosti isti po vsem svetu in tudi motivacija ista, smemo sklepati, da je tudi mitični izvor isti. Gre za lunarno mitologijo, ki pripisuje novo življenjsko silo srcu lunarnega praočeta.

Vsi trije pojavi, ki smo jih obravnavali: človeške žrtve, lov na človeške lobanje in kanibalizem, se nahajajo večkrat skupaj in so očitno v najožji zvezi. Tako se v zahodni Afriki (obrečje Nigra in Konga) goji kanibalizem obenem s kultom in lovom človeških lobanj. Človeške lobanje služijo kot posode za pijačo ali kot okrasek na hišah in stenah notranjih prostorov. V Dahomeju je bila pot do »rezidence« glavarja Bosa Ahadija tlakovana s človeškimi glavami, prav tako so bile okrašene stene njegovega bivališča. Skoro vsako jutro so polagali na prag hiše nove človeške glave.⁴²

Maori na Novi Zelandiji so zbirali trupla pobitih sovražnikov in jim rezali skalpe. Glavarji so požrli sirove možgane in oči padlih, drugo so zaužili njihovi podaniki. Glave pa so natikali na droge okrog svojih koč. Glave lastnih glavarjev so mumificirali in jih častili kot talismane.⁴³

Plemena Kauka v obrečju Magdalene v severnovzhodni Kolumbiji so gojila lov na človeške glave in kanibalstvo. Glave sovražnikov, ki so njih trupla pojedli, so natikali na drogeve okoli svojega zbirališča.⁴⁴

Lov na človeške glave je cvetel pri Črnoгорcih še v 19. stoletju. Samo leta 1862 so poklali 13 do 14 tisoč sovražnikov in njihove glave natikali na kole po vseh selih. Da so v zvezi s tem tudi zavživali kri in srce sovražnikov, smo že omenili.⁴⁵

⁴⁰ Tih. Djordjević, Ljudožderstvo, Srpski etnog. zbornik I. 1925, 312.

⁴¹ G. Buschan, o. c. I, 934.

⁴² Ratzel, o. c. II, 38; Buschan, o. c. I, 452.

⁴³ Ratzel, o. c. I, 275.

⁴⁴ Buschan, I, 341, 346.

⁴⁵ Durham, o. c., 172.

Acteki v Mehiki, ki so toliko ljudi obredno zaklali, so bili obenem tudi kanibali; meso darovanih so uživali s pečeno koruzo. Častili so zemsko boginjo Kuatlikve, ki so jo upodabljali brez glave in ki je bila ovita s kačami in nosila ovratnico iz človeških src. Boginja je predstavljala pojemajočo luno. Tu najdemo združeno lunarno-mitološko podlago z magičnim obredom obglavljenja in zauživanja človeških src. Kanibalizem je še posebno izražen v mitu, kajti ta boginja je baje požrla solnce. Solnce pomeni tu očitno svetlo luno, katero temna luna polagoma požira.⁴⁶

4. Človeške žrtve se zazidajo v nove stavbe.

V Polineziji so zakopali v temelje svetišč človeško žrtev; prav tako so tudi pri zgradbi bojnih ladij smatrali človeške žrtve za potrebne.⁴⁷ V Grand Bassamu (novogvinejska obala) so pri ustanovitvi nove naselbine darovali človeka, srce, jetra in drobovje so spekli in razdelili med novonaseljence, ki so morali to zaužiti, da bi v prihodnjem letu ne umrli.⁴⁸ V Esumu (Kamerun) je glavar pri zgradbi nove hiše dal umoriti 50 ljudi in jih pojesti.⁴⁹

Črnogorci so polagali v temelje novih stavb in mest človeško kri in človeško truplo. Posebno dekleta so zazidavali v nove hiše. Tipičen primer nudi narodna pesem o zidanju Skadra. Kralj Vukašin in vojvoda Uglješa in Gojko so gradili Skadar na Bojani, a vila je ponoči vse podirala in rekla Vukašinu, da mora zazidati brata in sestro v temelje (Stolja in Stojan). Ker takih niso našli, je vila iz planine naročila, naj zazidajo tisto izmed njihovih žena, ki bo prinesla drugo jutro možu obed. Usoda je zadela ženo vojvode Gojka in zazidali so njo.⁵⁰

(Nadaljevanje bo sledilo.)

⁴⁶ Buschan, o. c. I, 192, 199.

⁴⁷ Ratzel, o. c. I, 275.

⁴⁸ Küsters, o. c., 183.

⁴⁹ O. c., 186.

⁵⁰ Durham, o. c., 171, Narodne pesme hrvatsko-srbske (Zagreb 1918), 38. — G. dr. Veselin Čajkanović, univ. prof. v Beogradu, mi je povedal, da so matere skrivale otroke, ko se je gradil most med Beogradom in Zemunom, češ, da bi utegnili ugrabiti in zazidati kakšnega otroka.

DR. VEBROVA POT DO »KNJIGE O BOGU«.

(Le chemin de M. Veber jusqu'à son »Livres sur Dieu«.)

Dr. J. Janžekovič, Maribor.

Résumé. — Monsieur François Veber, professeur de philosophie à l'Université Alexandre Ier de Ljubljana, auteur d'une douzaine d'ouvrages philosophiques en langue slovène, est un ancien élève et collaborateur de Meinong (cf. Ueberweg¹², IV, 1923, pp. 534—538), philosophe autrichien à Graz et fondateur de la »théorie de l'objet« (Gegenstandstheorie). Devenu professeur à l'Université slovène de Ljubljana, M. Veber a commencé par développer la théorie de son Maître.

Son attitude à l'égard de la religion a été plutôt hostile au début. Il a rejeté »l'hypothèse« de l'existence de Dieu, car, d'après la nouvelle philosophie, l'objet ayant la priorité logique sur le sujet, Dieu, loin de pouvoir être considéré comme créateur, serait lui-même dépendant du monde des objets et, pour ainsi dire, créé par lui.

Or, en réfléchissant, de son point de vue, sur la théorie de la connaissance, le philosophe slovène est arrivé à une tout autre conclusion sur ce point capital. Voici les articulations principales de sa pensée qui est allée se précisant d'ouvrage en ouvrage:

La réflexion sur la connaissance montre que les faits psychologiques se répartissent en deux classes. Pour prendre un cas particulier, les pensées, on remarque qu'il y en a qui sont vraies ou fausses, et d'autres qui sont en dehors de cette alternative. Appelons celles-ci des »simples suppositions« (reine Annahmen), celles-là des pensées »sérieuses«. Ni vraies ni fausses, les »suppositions« consistent uniquement à comprendre la pensée d'autrui ou à supposer quelque chose, sans prendre une attitude personnelle à l'égard de l'énoncé. Qu'est-ce qui distingue une pensée »sérieuse« d'avec une »supposition«? Est-ce l'objet? Evidemment non. Ce qu'un autre affirme, je puis le comprendre, et donc le penser, sans être obligé de l'affirmer ou nier à mon tour. C'est donc dans la pensée elle-même qu'on doit chercher la différence en question, c'est l'acte de penser qui est autre dans les affirmations et dans les suppositions.

Faudra-t-il donc dire que c'est uniquement le sujet qui, par son acte, fait qu'un énoncé soit vrai ou faux, ou en dehors de cette alternative? On doit le nier encore. Il ne dépend pas de moi que des affirmations comme celles-ci: »cette table existe«, »deux et deux font quatre«, soient vraies ou fausses. Cela ne dépend pas non plus de l'objet en tant que tel, d'après ce que nous avons vu. Quoi donc? On est obligé de supposer un facteur extramental, en connexion quelconque avec l'objet, mais qui, lui-même, n'est, ni ne peut être objet de pensée: il est simplement »atteint« ou »manqué« par l'acte de penser et non pas saisi dans le contenu de la pensée. Pour le désigner, forgeons un terme technique — la nouvelle philosophie ne se prive pas de ce plaisir — appelons le »facticité«.

Qu'est-ce donc que cette »facticité«? (En slovène »istinitost«, en allemand »Tatsächlichkeit« ou »Faktizität«; pour cette dernière expression cf. R. Eisler, Wörterbuch der Philosophischen Begriffe, 1927—1930.) C'est une réalité objective, sans contestation, car c'est par elle qu'un objet de pensée est en même temps un fait extramental, tandis qu'un autre ne l'est pas, qu'une affirmation est valable, une autre fausse. Mais, en elle-même, elle est inconnaissable, puisqu'elle ne peut être présentée, à la manière d'un objet, par le contenu de la pensée. Et voici l'inattendu: Le philosophe, après avoir rejeté l'ancienne conception de Dieu, conclut, que c'est cette inconnue, ce facteur éminemment réel et source de toute réalité, qui est l'objet du sentiment religieux, qui est saint, qui est divin, qui est — Dieu!

Cette conclusion, à laquelle M. Veber est arrivé dès 1923, et qui, en somme, n'était au début qu'une intuition hardie, le philosophe n'a cessé de l'approfondir. Aujourd'hui il en a fait le centre des deux premiers d'entre

les cinq arguments de l'existence de Dieu qui forment son grand »Livre sur Dieu«, paru pour Pâques 1934. Pourquoi deux arguments? Le philosophe c'est aperçu qu'il valait mieux traiter à part de ce facteur qui fait que certains jugements sont vrais ou »valables«, et réserver le terme »facticité« au fait d'être des objets du monde sensible. D'où deux preuves, l'une s'appuyant sur la »facticité« du monde sensible, l'autre sur la »valabilité« du monde des idées. En voici un bref résumé:

La »facticité«, nous l'avons vu, n'est pas objet de connaissance, elle n'ajoute aucune note intelligible à l'objet en tant que tel, elle est vide de sens. Considérée en elle-même, à part de ce qu'elle fait être, elle s'évanouit également. Rien du point de vue de l'objet, vide en elle-même! C'est pourtant par la »facticité« que se distingue ce qui est, de ce qui n'est pas. Enigme qui reste inexplicable, tant qu'on se tient sur le plan de l'objet. Pour en avoir la solution, il faut se tourner du côté du sujet, et finalement on est amené à concevoir un sujet transcendant qui n'est pas réduit, comme c'est le cas de l'homme à »atteindre« passivement la »facticité«, ou même, à la »manquer«, mais qui, par son acte, la crée et lui donne du contenu, en d'autres termes, qui, par son acte, rend réels certains objets à l'exclusion des autres. Cette source de la »facticité« — appelons la »archifacticité« — est évidemment en dehors du dualisme expérimental: »facticité« — non-facticité«, elle est »facticité« pure, les anciens l'appelaient »ens a se«, Dieu.

La voie de la »valabilité« est toute parallèle et se ramène en partie à celle de la »facticité«. Il est même difficile de dire, si M. Veber considère la »valabilité« — Saint Augustin disait »veritas« — comme un facteur original, irréductible, ou bien, s'il n'y voit qu'un aspect de la »facticités«. Ayant construit un argument spécial avec la »valabilité« pour base, il semble nous inviter plutôt à opter pour la première hypothèse, d'après laquelle il faudrait voir dans la »valabilité« quelque chose de ce que Saint Augustin voyait dans les vérités éternelles.

Remarquons en passant l'échec de la »théorie de l'objet« qui, par son partisan M. Veber, s'est avouée impuissante à construire une théorie de la connaissance sur ses bases propres, c'est à dire, en partant du seul fait psychologique et de l'objet en tant qu'il est contenu en lui. C'est donc en vain que Meinong s'est proposé de battre le psychologisme sur son propre terrain, en choisissant son point de départ. Avec sa »théorie de l'objet« il n'a jamais pu rejoindre le réel extramental. On ne fait pas sa part à l'idéalisme, comme le disait M. Gilson. Si on veut bâtir une noétique et donner un sens aux énoncés tels que: »ceci est«, »ceci n'est pas«, »ceci est vrai«, »ceci est faux«, il est nécessaire, M. Veber l'a reconnu, de quitter résolument le sujet et de faire appel à un facteur extramental, à la »facticité«, c'est à dire, à l'existence.

Kdor bi v Vebrovi Knjigi o Bogu¹ iskal teodiceje v običajnem pomenu besede, ta bi jo kmalu razočaran zaprl. Teodiceja zavzema v obsežnem delu izmed vseh modroslovnih panog morda najmanj prostora in bi se dala zgostiti na nekaj desetinah strani. Filozof nam je podal v resnici zopet vso svojo filozofijo in pokazal, kako je to pot zadela na več točkah na Boga. Dr. Veber namreč ni izmed tistih mislecev, ki stopijo pred javnost z dovršenim filozofskim nazorom, ki se nekako za stalno utabore v svoji osrednji zamisli ter iz te točke delajo izlete v vseh smereh na razna filozofska področja; knjiga za knjigo izhaja, toda povsod se javlja isti temeljni nazor, samo da si osvaja nove predmete; ud za udom se prikazuje izklesan in dovršen pred občinstvom, a duhovni lik, ki ga ti udje tvorijo, je bil zamišljen od vsega početka. Tako dela Bergson, tako je delal Kant v zreli dobi,

¹ F. Veber, Knjiga o Bogu. Družba sv. Mohorja v Celju 1934.

tako je delal Descartes. Jedro teh sistemov tvori ena sama začetna intuicija, ki se pa da nekoliko izraziti le v neštetih knjigah, kakor je dejal eden izmed njih. Dr. Veber ne pozna take osrednje zamisli, nima trajnega filozofskega doma, ne oblikuje svojega modroslovja uda za udom, ampak si seka od izhodne točke svojo pot naprej, ne da bi se povračal in ne da bi vedel, kam ga bo končno dovedla. Njegova filozofija postaja od knjige do knjige starejša, zato jo je treba vsakikrat znova podati vso, kajti noben ud ne sme ostati tak, kakor je bil svojčas, ko je bil ves organizem še mlajši. Filozofi prve smeri mirno lahko izdajajo na novo svoje prejšnje spise, ker so se jim nova dela samo pridružila, ne da bi karkoli preklicala; pri njih često vemo že vnaprej, kaj bodo še izdali, ker prehajajo pač po načrtu od področja do področja, kakor se nudi po vrsti očesu, ki se razgleduje z nepremične točke. Vebrova razgledna točka se pa premika, že davno obdelani problemi se prikazujejo z novega vidika v drugačnih obrih, vsak njegov spis je zopet cela njegova filozofija, ki preklicuje in popravlja prejšnja stališča. Gotovo bi mu bilo zelo težko izdati brez izpremembe kako knjigo iz prve dobe, kakor je težko naprej povedati, kaj nam bo še napisal. Skoraj vse dosedanje njegove knjige so prav za prav vedno novi »Uvodi«, vedno nekoliko spremenjen »Sistem filozofije«, da se zdi, kakor da je filozof včasih v zadregi za naslov. O dr. Vebrovi filozofiji velja še vedno, da je v razvojnem stadiju, kakor je dejal dr. Franc Kovačič². Tudi svoje zadnje izsledke bi bil filozof pripravljen »v celoti zavreči, ako bi to postala zahteva same resnice«³. Toda pri razvoju ima vsakokratno stanje poln pomen šele, če je upoštevamo obenem kot cilj prejšnjega gibanja in izhodišče poznejšega. Zato je pa zlasti pri taki filozofiji, ki vedno vsa raste, potrebno, da poznamo njen razvoj, ako hočemo razumeti njeno zadnje stanje.

Toda je-li sploh mogoče govoriti o eni poti, o istem organizmu, ki raste od početka? »Uvod v filozofijo« iz leta 1921 dokazuje »nesmiselnost vseh onih teorij, ki govore o nekem 'ustvarjanju' zunanjega sveta od strani boga kot najvišje 'osebe', vsaj kolikor se tudi 'bog' razumeva kot neka najvišja duševnost, torej kot neki najpopolnejši jaz... Tudi ta (najvišji) jaz — če eksistira — je brezčasno odvisen od faktične eksistence tega zunanjega sveta in ne narobe... Kdor bi pa hotel pripisovati bogu kako drugo, t. j. nefizikalno in nepsihološko naravo, temu mora biti 'bog' le prazna beseda, ki znanstveno ničesar ne pove in ki torej ne dopušča nobenega 'dokazovanja'«. ⁴ Knjiga o Bogu pa navaja pet znanstvenih dokazov za bivanje Stvarnika! Ali je možen prehod med dvema tako skrajnima točkama? Ali ni filozof kratkomalo opustil ene poti, ker se mu je izkazala brez izhoda, in poskušal v nasprotno smer? Prehod ali prelom? Organična rast, ali smrt enega sistema in rojstvo drugega? To

² F. K o v a č i č, Kritika (Maribor 1930) 79.

³ Iz razgovora z univ. prof. dr. Vebrom ob izidu njegove »Knjige o Bogu«. »Slovenec«, 31. marca 1934.

⁴ F. V e b e r, Uvod v filozofijo (Ljubljana 1921) 318/19.

vprašanje, ki bo brez dvoma zanimalo zgodovinarja filozofije, pa zahteva, da si ogledamo Vebrovo miselno pot od početkov do danes.

* * *

Dr. Veber izhaja iz predmetne teorije, kakor jo je zasnoval njegov slavní učitelj A. Meinong. Ta sam novo vedo takole opisuje: »Vsaka znanost se bavi z določenim predmetom. Toda nekatere velike in važne skupine predmetov doslej še niso našle mesta v nobeni priznani vedi. Razen tega se zanimajo te vede skoraj izključno za to, kar v resnici biva (Erkenntnis des Wirklichen), in vendar lahko postane predmet spoznanja tudi to, kar je neresnično, kar sploh ne biva, kar je le možno ali celo nemožno; za vse to se teoretično naiven človek zanima kvečemu tedaj, kadar se mu zdi, da bo na tak način lažje dosegel to, kar dejanski je. V nasprotju z vedami, ki so doslej povsod vsaj načelno dajale prednost temu, kar v istini biva, pa brez dvoma potrebujemo tudi tako znanost, ki bi se pečala s svojimi predmeti, ne da bi se izrečno omejila na njihovo eksistenco — ki je le poseben slučaj predmetnosti — tako da bi jo lahko v tem smislu imenovali neodvisno od eksistence (daseinsfrei). To vedo o predmetu kot takem ali o čistem predmetu sem nazval predmetno teorijo (Gegenstadtheorie).«⁵ Predmetna teorija je torej splošna veda o vsem, kar more nastopati kot predmet kakršnegakoli doživljanja. Na prvi pogled bi bila to pač samo nova filozofska disciplina, ki bi se bavila z onimi posebnimi lastnostmi in zakonitostmi, ki so skupne pojavom, kolikor so ti pojavi predmeti, veda, ki bi se pridružila kot enakopravna ostalim filozofskim panogam. Toda kmalu se je pokazalo, da zahteva čisto izjemno stališče. Kako naj tudi vedo, ki se peča s predmetom vobče, priredimo ostalim znanostim, ki imajo vsaka svoj poseben predmet? Ali jim ni že po svoji naravi nekako nadrejena? Ali ni že po svojem bistvu temeljna filozofska veda, ki vsebuje v kali vse ostale discipline, in splošna modroslovna metoda, ki se razteza na vsa področja?

Do istega zaključka pridemo še na drug način. Kaj je prav za prav skrita vzmet, ki je poganjala Meinongova razmišljanja? Dr. Veber kot njegov intimen učenec nam jo je dovolj jasno naznačil:⁶ Meinong je bil sprva psihologist. Toda uvidel je nevzdržnost tega monističnega nazora in iskal izhoda. Psihologist pozna samo doživljanje. Dobro, premagajmo ga z njegovim lastnim orožjem! Vzemimo za izhodišče doživljanj, saj je to res najbolj sigurna realnost, ki je noben skeptik ne more zanikati, ker jo neposredno dojemamo, tudi kadar dvomi. Analizirajmo doživljanj! Za vsak doživljanj je značilno to, da je naperjen na nekaj, kar ni ta doživljanj sam. Ako mislim na »deveto deželo«, moja misel, ki jo doživljam, seveda ni deveta dežela sama, ampak meri na njo: deveta dežela je njen predmet. Isto velja za vse temeljne vrste doživljanjev, za predstave, misli, čustva in stremljenja.

⁵ R. Schmidt, *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, I (Leipzig 1921) 103.

⁶ F. Veber, *Sistem filozofije* (Ljubljana 1921); cf. zlasti str. 60.

Zakon je splošen: Ni ga doživljaja brez predmeta. — Ali se nismo s tem izmotali iz psihologizma? Ali ne priča analiza doživljaja o dualizmu psihičnega čina in nepsihičnega predmeta? S tem smo pa obenem odkrili absolutno izhodišče za filozofijo: Primarni in nedvomni pojav je doživljaj. Ta nam posreduje zvezo z nepsihičnim svetom predmetov, ki tem doživljajem odgovarjajo. Začenjamo z lastnim neposrednim doživljajem kot izhodno točko, končamo v objektivnem svetu predmetov. Subjektivizem je premagan.

Predmetna teorija torej nikakor ni samo nova veda, kakor recimo eksperimentalna psihologija ali primerjalno veroslovje, ampak je nova filozofija. Gre v resnici za eleganten moderen poskus, kako najti Arhimedovo točko za modroslovje, poskus, ki ne zaostaja prav nič za genialno Descartesovo zamislijo. Ta je iskal absolutnega izhodišča v svojem »cogito« in iz njega izvajal dejanski svet, Meinong ga išče v doživljaju vobče in v njem odkriva objektivni predmet.⁷

Toda, kakor se je ponesrečil Descartesov poskus, ki je rodil moderni idealizem, tako se je kmalu izkazalo, da tudi Meinongova teorija ne vodi varno iz psihologizma. Kaj je končno »deveta dežela«, ki je predmet misli? Ali nima svoje bitnosti od doživljaja? Odkod bi jo sicer imela, ko je pa v resnici sploh ni? Ali ne sledi iz tega, da je tudi predmet nekaj psihičnega, kakor doživljaj? Morda je kratkoma isto vreten z vsebino doživljaja,⁸ in smo obtičali v psihologizmu! Meinong se bo branil: Res je, deveta dežela niti dejanski ne biva, toda bivajo dejanski razne dežele, odkoder smo povzeli gradivo, da smo si stvorili »deveto deželo«. »Deveta dežela« je predmet višjega reda, vsak predmet višjega reda pa temelji na predmetih nižjega in končno najnižjega reda, ki jih dojemamo potom tako zvanih občutkov, kot najnižjih doživljev, in ki »zahtevajo vsaj v svoji zakoniti celokupnosti tudi **eksistenco** zunanjega sveta v ožjem, to je prostorno dinamičnem smislu besede.«⁹ Da, da, ugovarja Meinongov učenec, toda s tem ste prisiljeni priznati, da so vsi predmeti končno osnovani na dejanskih predmetih, na predmetih, ki eksistirajo v navadnem pomenu besede. Na tak način ste pa izdali svojo lastno teorijo, ki hoče biti »daseins-

⁷ Iskanje absolutnega izhodišča je sploh značilno za moderno filozofijo. Spomnimo se le na sodoben Blondelov poskus v Franciji, ki opira vso svojo filozofijo na dejanje (l'action), ali zadnji čas na misel (la pensée). V Revue de Métaphysique et de Morale (1933 šte. 4, 1934 šte. 1) se trudi J. Nogué, da bi odkril tak »fait primitif«, ki bi služil za temelj filozofski zgradbi. Toda doslej se ti sicer elegantni poskusi niso obnesli. Vse kaže, da ima tomizem popolnoma prav, ko uči, da je treba takoj spočetka z zdravim človeškim razumom priznati dualizem subjekta in objekta. Kdor začenja s samim subjektom, redno obtiči v idealizmu. Tudi predmetna teorija je zadela na težave, ki so prisilile dr. Vebra, da se je v bistvenih točkah ločil od nje.

⁸ Vsak doživljaj je po Meinongovi analizi sestavljen iz dveh komponent, iz psihološke vsebine, ki meri na določen predmet in ki se torej menjava sporedno s predmetom, in iz psihološkega deja ali akta, po katerem se loči pristen doživljaj od nepristnega; obe komponenti sta psihološka pojava, dočim je predmet nekaj nepsihičnega. Glej o tem n. pr. Sistem, 94 sl.

⁹ Uvod, 315.

frei.¹⁰ Meinong bi lahko odvrnil, češ, predmetna teorija je samo ena izmed filozofskih disciplin, zato mirno lahko priznamo še drugo, res temeljno vedo, ki se peča z dejanskimi bitji. Toda značilno je, da se ni branil tako ne on ne njegovi učenci, ampak da so mrzlično iskali kake rešitve, ki bi jim omogočila, da bi s stališča predmetne teorije same končno premagali psihologizem in kako dosegli nepsihično dejansko realnost. S tem so jasno pokazali, da jim je predmetna teorija res temeljna veda in filozofija kat'eksohén. Zato se ni prav nič čuditi, da je nazval dr. Veber svoje delo — ki je prav za prav le uvod v predmetno teorijo, kakor dobro pravi Zimmermann¹¹ — Uvod v filozofijo. Predmetna teorija je nov filozofski sistem.¹²

Kdor nima tega pred očmi, temu bo ostalo Vebrovo prizadevanje nerazumljivo. Predmetna teorija hoče biti zaključen filozofski sistem in kot tak splošna veda o dejanskih, možnih in nemožnih pojavih. Izjavlja sicer, da je »daseinsfrei«, toda vprav to je njena slabost. Kot reakcija proti psihologizmu hoče in mora ven iz subjekta v svet objektivne realnosti. Ali so pa predmeti kakor »okrogel kvadrat«, »zaklad v Bogatinu«, »deveta dežela« sami na sebi dovolj »istiniti«, da zanesljivo pričajo za tako nepsihično veselje? Brez dvoma bo treba iskati varnejše podlage. Odtod temeljni problem že pri Meinongu samem, zlasti pa pri njegovih učencih: Kako doseči s stališča predmetne teorije pravo objektivno realnost, izvenumsko stvarno bitje?

Razmišljanje, kako bi na podlagi predmetne teorije zgradil celotno filozofijo, ki bi premagala psihologizem ter dosegla objektivno realnost, je značilno za vse Vebrovo dosedanje delo in tvori zelo nova in zanimiva poglavja v njegovih spisih. Že v prvi knjigi, v Sistemu, se bavi z »istinitostjo« kot skrivnostno neznanko, ki je pogoj vsega znanstvenega mišljenja, ki se pa odmika predmetni teoriji kakor mavrica radovednemu otroku. Povod mu je dalo poglobljanje spoznavne teorije, ki tvori po njegovi lastni izjavi »Ahilovo peto predmetne teorije, vsaj v kolikor hoče ta predmetna teorija podati tudi zadnjo predmetno utemeljitev spoznavanja«. ¹³ Poglejmo si ta izvajanja v Sistemu!¹⁴

Spoznavati ali dojemati kako dejstvo se pravi misliti nanj. Tudi predstava nam sicer omogoči stik s predmetom, toda v tem slučaju je predmet pač pred nami, medtem ko smo mi do njega še čisto pasivni. Šele z mislijo postanemo napram predmetu dejavni, zavzamemo do njega svoje osebno stališče, si ga duševno prisvojimo, ga v pravem pomenu besede spoznamo. »Predočevanje... je prav za prav le zadnji

¹⁰ »Celo Meinongov učenec Benussi mi je omenil, da se baš s tem pojmom (nam. »daseinsfrei«) ne more povsem zadovoljiti.« Sistem, 220.

¹¹ S. Zimmermann, Uvod u filozofiju (Zagreb 1922) 2.

¹² Meinong imenuje Vebrov Sistem filozofije »eine Einführung in die Gegenstandstheorie« (Die d. Phil. in Selbstdarst., I, 144).

¹³ Sistem, 208.

¹⁴ Glej zlasti str. 204—223 (problem spoznavanja), pa tudi str. 190—204 (kvalitativne in kvantitativne komponente miselske vsebine in miselskega deja.)

predpogoj za eventuelno dojetanje... potom misli.¹⁵ Kar velja za predočevanje, velja za čustva in stremljenja, ki tudi niso v pravem pomenu spoznavni čini, tako da ostanejo misli res edino sredstvo, da dojamemo resnico ali se motimo. Pa niti vse misli ne. Včasih imamo misli, ki jih »ne vzamemo zares«. Kadar n. pr. čitamo roman, samo »dopuščamo« okoliščine in dogodke, ki nam jih riše pisatelj, da lahko razumemo junakovo mišljenje in čustvovanje, dasi nočemo trditi, da bi kedaj živel tak človek v takih razmerah, pa tudi ne zanikati. Zato se tudi seveda ne moremo motiti. Čisto drugače pa čitamo kako zgodovinsko delo. Trditve zanesljivega zgodovinarja sprejemamo na svoj račun, tako da smo tudi sami prepričani, da je n. pr. Napoleon živel takrat in takrat. Ako so podatki napačni, se motimo, ako so pravilni, smo spoznali resnico. Takoj uvidimo, da so za pravo spoznanje odločilne samo te druge, imenujmo jih z Vebrom »pristine« misli, ne prve, »dopustitve«, ki so misli brez prepričanja, »nepristine misli«. Po čem se prav za prav loči pristna misel od nepristne? Morda po svoji vsebini? Nikakor. Dopuščam lahko ista dejstva, ki jih kdo pristno misli: oba misliva na isti predmet, pa vsak na svoj način. Ne vsebina misli, ki meri na predmet, ampak način misli, miselni akt ali dej je različen.

Resnica torej ni odvisna od predmeta, ki nanj mislim, ampak od mojega miselnega deja. Potemtakem je pa resnica nekaj zgolj subjektivnega? Presenetljiv zaključek, ki bi pokazal brezplodnost nove teorije. Morda bi se pa tej posledici lahko izognili in rekli, da je resničnost in neresničnost odvisna od istinitosti dejstev, češ, da samo istiniti predmeti omogočajo pristne misli, bolj ali manj možni pa le dopustitve. Tako bi resnico ali neresnico, ki je lastna samo pristnim mislim, končno vendar utemeljeval predmet sam s svojo istinitostjo. Nekaj podobnega je učil Meinong.¹⁶ Toda to je iluzija, ki jo globlje razmišljanje razblini v nič. Saj vendar lahko tudi istinita dejstva samo dopuščam, pa tudi možna pristno mislim in narobe. Vse pa, kar je pristnemu in nepristnemu dojetanju skupno, spada k predmetu. In res, kaj se pravi, dejstvo je istinito ali neistinito? Da je njegova možnost maksimum ali minimum. Istinitost, možnost, neistinitost so oznake za različne stopnje predmetne možnosti, pojmi torej, ki izražajo kolikostno stran miselne vsebine in odgovarjajočih predmetov. Naša istinitost ni nič drugega kakor kvantitativna komponenta predmeta, imenujemo jo zato »predmetno« istinitost. Resničnost in neresničnost je pa nekaj, po čemer se pristna misel vprav

¹⁵ Sistem, 199. Ta izvajanja so v glavnem v skladu s sholastično spoznavno teorijo, ki tudi uči, da se resnica izraža v sodbi, ne v pojmu. Cf. Kovačič, Kritika, 20—21. Toda pomniti je treba, da obsega Vebrova »predstava« sholastične »predstave«, »občute« in »pojme«.

¹⁶ »Tudi Meinong smatra sicer istinitost za maksimum, neistinitost pa za minimum možnosti, vendar obenem tako, da mu je ta istinitost ozir. neistinitost že kot taka obenem metafizično-transcendentna istinitost ozir. neistinitost, po kateri že se v dovoljni meri določa tudi resničnost ali neresničnost trditve v absolutno objektivnem smislu besede. ... to na noben način ne gre ...« Sistem, 195; cf. tudi 220/221.

loči od dopustitve, nekaj torej, kar je v zvezi s pristnim dojemalnim dejem, ne z miselno vsebino in predmetom. Zato predmetna istinitost, ki jo dojemajo pristne kakor nepristne misli, nikakor ne more utemeljevati resničnega spoznanja, ki je lastno le pristnim mislim.

Ali nam ta istinitost, ki jo lahko tudi samo dopuščamo, sploh jamči, da smo izšli iz subjekta in dosegli v njej objektivno realnost? Očividno ne. »Pojem spoznavanja namreč stoji in pade s pojmom stroge — 'objektivnosti' dotičnega 'spoznanega' predmeta, dočim vprav v smislu Meinongovega nauka ravno čista predmetna, t. j. zgolj predočevalna struktura nečesa še daleko ne jamči in ne more jamčiti za njeno 'objektivnost' v onem lojalnem smislu, ki je živec vsake spoznavne teorije.«¹⁷ O zgolj predmetni istinitosti se sploh ne da reči, »ali se v danem slučaju tudi v strogem smislu 'objektivno' nahaja ali ne...«,¹⁸ »od te istinitosti-možnosti kot take ne vede absolutno nobena pot ravno do tega ali onega miselnega deja«,¹⁹ t. j., ne nujno do pristne misli, ki je pravilna ali napačna, ne do nepristne, ki je izven te alternative, ampak lahko do ene kakor do druge. — Kratko, spoznavanje, razvidnost, resnica niso odvisni od miselske vsebine in preko te od predmeta, tudi ne od omenjene predmetne istinitosti, ki izraža le kvantitativno komponento predmeta, ampak od miselskega deja. »Vsako zgolj predmetno-teoretično utemeljevanje spoznavanja in resnice je vnaprej izključeno«,²⁰ predmetna teorija nas je pustila na cedilu.

Meinong torej ni našel poti iz subjekta, ampak je obtičal v psihologizmu, kajti objektova objektivnost ni objektivnost v lojalnem zmislu. Toda ali ni še mnogo bolj subjektivističen Vebrov nauk, ki se ne sklicuje niti na to senco istinitosti, kar je nudi predmet, ampak uči, da je spoznanje končno odvisno le od miselskega deja? Filozof vidi objekcijo in odgovarja, da je treba ločiti dvojne istinitosti, omenjene Meinongove zgolj predmetne istinitosti in take, ki so »obenem transcendentne, t. j. obenem objektivne istinitosti, oziroma možnosti v strogem, spoznavno-teoretičnem smislu besede.«²¹ Toda kaj je ta nova istinitost, objektivna in transcendentna, in kje je? Videli smo, da ni in ne more biti predmetna komponenta in je torej že načelno ne moremo spoznati, kajti spoznati se ravno pravi dojeti neki predmet. In vendar je le po njej predmet v resnici istinit, naše spoznanje pa resnično ali napačno. Kaj je torej s to skrivnostno neznanko. V Sistemu bi zastoj iskali odgovora na vsa ta vprašanja, filozof se rajši loti bistveno različnega in bolj praktičnega problema, namreč, katere

¹⁷ Sistem, 220.

¹⁸ *ibid.*

¹⁹ Sistem, 221.

²⁰ *ibid.*; cf. tudi 209, kjer pravi, da je »naravnost analitično dokazano, da je katerokoli utemeljevanje resnice ali neresnice in s tem obenem spoznavanja in razvidnosti od strani 'predmetne teorije' same v naprej izključeno.«

²¹ Sistem, 223.

izmed pristnih misli to transcendenco zadenejo ali zgrešijo²², problema, ki nas v tej zvezi ne zanima. Isto velja o Problemih²³, ki se sicer izrečno bavijo tudi s spoznavno teorijo, medtem ko pušča Uvod vsa ta vprašanja ob strani. Kakor da je filozof pozabil na čudne ugotovitve v Sistemu, kjer je našel neznanko, ki je bolj objektivna kakor objekt in bolj istinita kakor predmetna istinitost.

Toda Veber je preglobok filozof, da bi izpustil izpred oči problem, ki se mu je prikazal v tako zanimivi luči, in ki povrh še tako globoko posega v predmetno teorijo. V knjigi Znanost in vera zopet srečamo našo neznanko, ki tvori topot naravnost središče spisa²⁴, toda nahaja se v taki zvezi, da je spočetka sploh ne poznamo, zlasti ker nosi drugo ime. Filozof se bavi z religioznim čustvom in po pravici ugotavlja, da je to čustvo nekaj izvirnega in primarnega, kar se ne da izvesti iz nobenega enostavnejšega doživljanja. Kot vsak doživljaj mora imeti tudi to čustvo svoj predmet. Kaj je njegov predmet? Veber ga naziva »veliko neznanko«, »večno neznanko«, »nadempirično transcendentnost«, nekaj, »kar je v nasprotju z vsem empiričnim veseljstvom absolutno, nad vse vredno in v tem smislu transcendentno a obenem v vsakem vsebinskem smislu popolnoma neznano«.²⁵ Transcendentno, vsebinsko neznano! Nehote se spomnimo na istinitost iz Sistema. Toda ali ima ta transcendenca, ki je predmet religioznega čustvovanja, torej božanstvo, s transcendentno istinitostjo sploh kaj skupnega? No, tu bi bilo vsako ugibanje odveč, knjiga sama daje popolnoma jasen pritrdilen odgovor.²⁶ Treba je samo čitati strani 161—165, ki spadajo morda med najzanimivejše in najbolj dramatične, kar jih je izšlo izpod Vebrovega peresa.

Problem, ki ga obravnavajo te strani, nam je že znan, le da se je tukaj filozof brez vseh ovinkov lotil vprašanja, ki je nanj trčil v Sistemu, pa je krenil vstran, ne da bi ga bil sploh formuliral. Kakor tam, ugotavlja tudi tukaj, da razlike med spoznavanjem in zmoto ne moremo izvajati iz predmetov predstavljanja in mišljenja, ker so predmeti v pristnih in nepristnih mislih lahko isti, dočim je samo pristna misel resnična ali zmotna. Resničnost ali napačnost ni odvisna od miselne vsebine in od predmeta, temveč od miselnega deja. Torej storim jaz s svojim miselnim dejem, da je predmet istinit ali neistinit? Proti temu zaključku govore vsi dokazi, ki jih navaja filozof zoper idealistični monizem. Preočito je, da se mora ravnati misel po predmetu in ne narobe. Predmet sam mora biti torej v zvezi še s posebno bitnostjo, ki je merilo za resničnost in neresničnost mišljenja. Kaj je ta bitnost? Odgovor na to vprašanje je že načelno nemogoč,

²² Izraz »treffen« rabi že Meinong v zvezah »das Tatsächliche, das Mögliche, die Wahrheit treffen«; cf. Die d. Phil. in Selbstdarst. I. 114, 116. Veber se ga v Sistemu še sistematično ne poslužuje; naletimo ga v knjigi Znanost in vera (1965), v Knjigi o Bogu je pa naravnost značilen.

²³ F. Veber, Problemi sodobne filozofije (Ljubljana, 1923), 30—60; cf. pa str. 250—258.

²⁴ F. Veber, Znanost in vera (Ljubljana 1923), 162.

²⁵ ibid. 157—160.

²⁶ Sicer se pa filozof sam sklicuje na Sistem, gl. str. 205.

kajti vse, kar more biti predmet spoznanja, mora biti dano z miselno vsebino, našo neznanko pa zadene samo miselni dej. Odtod zaključek: »Kaj je ta transcendenca sama, ne vem; kakšno razmerje jo spaja z vsem predmetnim, t. j. vsebinsko znanim ali vsaj dostopnim vesoljstvom, ne vem; vem samo toliko, da jo moram predpostavljati, ako bodi vsaj pojem spoznavanja legitimen.«²⁷ Naj nikogar ne moti izraz »postulirati«, »predpostavljati«, češ, da gre le za logičen postulat. Brez te neznanke bi, kakor smo videli, imele pristne in nepristne misli enako veljavo, ne bilo bi razlike med resnico in zmoto, ne med dejanskimi, možnimi in nemožnimi bitji. Posledica bi bila skrajni psihologizem, subjektivizem, idealizem, vsekakor monizem, ki ga je dr. Veber uspešno zavrnil. Dokazi, ki pobijajo monizem, dokazujejo obenem dejansko bivanje naše neznanke. Toda, ker ostane neznanka, je ni mogoče dokazati v zmislu »pokazati«. Samo to hoče reči izraz »predpostavljati«.

Načelna neznanka! Toda že sv. Tomaž je zapisal, da o nobeni stvari ne morem trditi, da je, ako vsaj nekoliko ne vem, kaj je; vsako zanikanje temelji končno na neki trditvi. Gotovo nam je filozof svojo neznanko toliko opisal, da jo lahko ločimo od drugih neznank. Nekaj oznak smo itak že videli, zapomnimo si še zlasti, da je ona »edina načelna neznanka sveta in življenja.«²⁸ Marsikaj nam je sicer še neznano, toda vsaj načelno lahko postane kedaj predmet spoznanja, glede naše neznanke je pa to izključeno, ker sploh ni predmet, ker ji ni prirejena miselna vsebina, ampak miselni dej. Leto pozneje je izšel Očrt psihologije.²⁹ Zopet srečamo našo neznanko, tokrat pod starim imenom, in izvemo o njej, da ni nič subjektivnega, temveč da je »nepsihološki činitelj«, je »istinitost kot posebna in nepsihološka kategorija na objektih avtonomnega mišljenja.«³⁰ Vsa ta izvajanja najdemo še enkrat v zgoščenih obliki na strani 92: »Istinitost sama, iz katere edine smemo izvajati spoznaven značaj pristnega predstavljanja in mišljenja, ni, niti ne more biti objekt nikake predstave ali miselne vsebine, torej sploh nikak 'objekt' ali 'predmet' v navadnem pomenu besede, temveč gre pri njej za načelno vsebinsko neznanko sveta in življenja, ki pa jo moramo neobhodno predpostavljati, ako naj vsaj idejno velja razlika med 'spoznavanjem' in 'zmoto'. Zato lahko to istinitost zovemo tudi transcendenco v najstrožjem pomenu besede.« Na izraz transcendenca se nanaša pod črto opomba, ki pravi: »transcendo: prekorščim (v našem primeru: prek. vse vsebinsko dostopno).« Tudi Estetika iz leta 1925 je posvetila našemu problemu posebno stran³¹, zlasti

²⁷ ibid. 163.

²⁸ ibid. 163.

²⁹ F. Veber, Očrt psihologije (Ljubljana 1924).

³⁰ Očrt, 64. Avtonomna misel je prepričanje, čigar pristnost se ne da izvajati iz golih psiholoških činiteljev na subjektu samem, recimo iz kakih predsodkov — v tem slučaju bi govorili o heteronomni misli — temveč ima podlago v objektu.

³¹ F. Veber, Estetika (Ljubljana 1925), 162/63.

temeljito se pa bavi z njim »Problem predstavne produkcije«, ki prinaša že podrobnejšo skico za istinitostni dokaz³²; študija že tudi napoveduje knjigo o Bogu.³³

Ta mesta nudijo celo vrsto izrazov, ki z raznih vidikov osvetljujejo našo neznanko. Imenuje se »istinitost«, »transcendencija, t. j. obenem objektivna istinitost«, »načelna, vsebinska, nadempirična neznanka sveta in življenja«, »transcendencija v najstrožjem pomenu besede«, »stroga objektivnost«, »faktičnost«, »fakticiteta«, nasprotje praznega nič, nosilka svetostne vrednote, predmet religioznega čustvovanja, božanstvo, bog, Bog.

Na enega izmed teh nazivov moramo biti še posebej pozorni; kdor pozna knjigo o Bogu je uganil, da mislimo na istinitost. Kaj prav za prav znači ta izraz, ki se trdovratno ponavlja od Sistema dalje in ki je dal enemu dokazu svoje ime? Slovarki nas pri tem vprašanju seveda puste na cedilu, mislec da svojim strokovnim izrazom sam vsebino. Poglejmo si par mest, kjer se nahaja ta naziv!

V Sistemu naletimo takoj na četrti strani na sledečo opredelbo: »Istinitost in neistinitost sta predmetni lastnosti dejstev, ki kot taki učinkujeta, da je trditev vsakega istinitega dejstva resnična . . . , trditev vsakega neistinitega dejstva vselej neresnična . . .«³⁴ Kaj smatra avtor za »istinito« dejstvo? Vse, kar je predmet znanosti, dejstva v zunanjem, fizičnem svetu, kakor matematična dejstva.³⁵ Na splošno bi torej v Sistemu besedo istinitost lahko nadomestili z izrazom resničnost — pozneje bomo rekli veljavnost — kar je v skladu z običajnim pomenom besede, pa tudi z izrazom eksistenca, kar je Vebrova posebnost. Prvi pomen je pod vplivom predmetne teorije, ki hoče biti »daseinsfrei« mnogo običajnejši, a tudi drugi je tuptam dovolj jasno označen, n. pr. na straneh 170—173, kjer čitamo, da razpadejo predmeti predstav v dve vrsti: v predmete, ki bivajo v navadnem pomenu besede: to so realni predmeti, in v predmete, ki obstajajo: idealni predmeti. Istinitost prvih se naziva bivanje, eksistenca. Zato se bavijo z istinitostjo tako prirodoslovne, aposteriorne, kakor apriorne, recimo matematične vede. Naša neznanka bi se nam potem-takem odkrila v Sistemu kot resničnost + eksistenca, ne smemo pa pozabiti, da jo loči avtor v obojem pomenu od zgolj predmetne istinitosti.³⁶ Enako Uvod³⁷ in Etika.³⁸ V Problemih se zdi, kakor da se hoče pomen istinitosti zožiti: naletimo na zvezo »istinit ali faktičen«, ki se vztrajno ponavlja.³⁹ Istiniti pojavi so tisti, ki bivajo, existunt,

³² Razprave Z. D. H. V., IV, 1928; gl. zlasti str. 197—199.

³³ *ibid.* 194.

³⁴ Istinitost predmetna lastnost? S to formulacijo se pač avtor ni mogel več strinjati, ko je kakih 200 strani pozneje odkril proti Meinongu zgolj predmetno istinitost.

³⁵ Sistem, 44—52.

³⁶ Sistem, 220.

³⁷ Uvod, n. pr. 328.

³⁸ F. Veber, Etika (Ljubljana 1923); cf. str. 457, ki govori o razmerju med istinitostjo in resnico: istinitost je psihološka lastnost dejstev, resnica pa lastnost prepričanj.

³⁹ Glej register, ki istoveti oba izraza.

ki so torej v spoznavno-teoretičnem smislu transcendentni, noumenalni. Tvorbe človeške domišljije, kakor »steklen grad«, »zaklad v Bogatinu«, »zlata gora« so pa neistiniti in spoznavno imanentni pojavi.⁴⁰ Istinitost skoro dosledno pomeni eksistenco. Znanost in vera, delo, ki je nastalo med Uvodom in Problemi, ne rabi tega izraza, toda mislimo, da se ne bomo motili, ako trdimo, da neznanke, ki ji gre »v nasprotju z vsem empiričnim povsem nerelativen, objektiv in absoluten značaj, iz katerega edino črpa tudi vse empirično vesoljstvo svoj 'edinomožen' pomen in smisel«⁴¹, da »transcendence«, ki je »oni 'nad' celokupnim vesoljstvom vseh predmetov stoječi pojav«⁴², da te transcendence in te neznanke, kakorkoli jo bomo že imenovali, ne smemo iskati toliko v smeri resničnosti ali, s poznejšo terminologijo, veljavnosti recimo matematičnih odnosov, kakor v smeri eksistence stvarnih bitij. Analitična psihologija zopet rabi naziv istinitost za resničen in bivajoč⁴³, medtem ko veže Očrt izraza istinit in faktičen, kakor Problemi, trdi pa, da je tudi razlika med belo in črno barvo »v najstrožjem pomenu besede istinita ali faktična, naj sta barvi sami tudi istiniti ali pa ne«.⁴⁴ Izraz »istinita barva« v tej zvezi pač ne more ničesar drugega pomeniti, kakor barvo, ki stvarno biva ali eksistira in ni le plod domišljije, naj si že potem kdo predstavlja bivanje barve tako ali tako. Toda kako naj bo istinita razlika med barvami, ako barve, ki ji služijo za podlago, niso?⁴⁵ Isto najdemo v Estetiki, ki tudi pripisuje istinitost ali faktičnost realnim kakor idealnim predmetom.⁴⁶ Idejni temelji slovanskega agrarizma še bolj nagibajo k tolmačenju, da je istinitost ali faktičnost isto kar eksistenca⁴⁷, ravno tako Problem predstavne produkcije, ki rabi samo izraz faktičnost.

V vsej tej dobi torej pomeni istinitost ono neznanko na predmetih, ki stori, da nekateri izmed njih eksistirajo, drugi pa ne, da so nekatera načela pravilna, resnična, veljavna, druga pa ne, toda tako, da znači istinitost v nekaterih knjigah, zlasti spočetka, v prvi vrsti resničnost, veljavnost, v drugih pa predvsem eksistenco. Tej dvoumnosti je napravila konec Filozofija, ki je eno istinitost razčlenila v »dve vrhovni kategoriji«, v izkustveno faktičnost, eksistenco in v neizkustveno veljavnost, resnico.⁴⁸ Knjiga o sv. Avguštinu prevzema in pogloblja to distinkcijo: Vesoljstvo obsega prav za prav tri svetove: božje bistvo, izkustveno stvarstvo in svet brezčasnih ter splošno veljavnih načel. »Ta načela so svet záse, ki tvori ostro zakonito mejo

⁴⁰ Problemi, 250—258.

⁴¹ Znanost in vera, 161.

⁴² *ibid.* 163.

⁴³ F. Veber, Analitična psihologija (Ljubljana 1924), 18.

⁴⁴ Očrt, 34, 40.

⁴⁵ Po filozofiji, ki pozna podstati, kakor sholastika, spada »razlika« med relacije, ki so pritike. Pritika pa ne more imeti več istinitosti, kakor njena substanca. Tega mnenja je sedaj tudi dr. Veber, kakor bomo videli.

⁴⁶ Cf. s. 53.

⁴⁷ F. Veber, Idejni temelji slovanskega agrarizma (Ljubljana 1927) 195—197.

⁴⁸ F. Veber, Filozofija (Ljubljana 1931) 188.

med svetom vsega izkustveno danega stvarstva in pa med svetom božjega bistva; oba ta in samo oba ta svetova sta hkratu svetova prave, dejansko-bitne istinitosti, dočim je vmesni svet brezčasnih načel samo svet načelne veljavnosti.⁴⁹ Knjiga o Bogu je prevzela oba izraza kot strokovna izraza. Istinitost in veljavnost sta dve činjenici, ki po vzporednih poteh vodita k Bogu. Filozof nam daje sledeče definicije: »Pri izrazu istinitost gre za istinitost v najožjem in tudi najprvotnejšem pomenu besede. Splošno lahko to istinitost določim tudi kot istinitost vseh takih pojavov, o katerih tudi pravimo, da so vsaj načelno obenem neposredno vnanje ali notranje, zaznavni'. Sem spada n. pr. istinitost pokrajine, ki jo lahko neposredno vidimo', istinitost skale, ki se je lahko neposredno dotaknemo'... Brez dvoma je to najprvotnejši pomen istinitosti«, obenem pa tudi najosnovnejši, ker »bi brez tega pomena tudi istinitosti v kakršnemkoli drugačnem pomenu besede izgubile ono mesto, ki jim v sestavi vseh istinitosti dejanski gre. Tu mislim zlasti na vse take, istine', ki jih bomo v drugem poglavju imenovali góle veljavnosti.«⁵⁰ Iskati istinitosti, se pravi iskati dejstva, fakta, iskati veljavnosti pa pravila, načela.⁵¹ Kar ne more eksistirati, ne more biti v pravem pomenu istinito, pač pa je lahko veljavno⁵²; in ker lahko samo podstat eksistira, moramo reči, da je istinitost pritike ali pripadnosti, kakor jo naziva dr. Veber, »samo istinitost reči, ki ji te lastnosti tako ali drugače pripisujemo«.⁵³ Zato tudi razlika med dvema barvama ni več istinita, kakor smo brali v Očrtu in drugod, ampak veljavna.⁵⁴ Kratko, istinitost je eksistenca, veljavnost pa resničnost.⁵⁵

Da kratko povzamemo: Takoj v prvem svojem delu je filozof ugotovil, da to, kar stori, da so nekatere misli resnične ali neresnične, ni predmet kot tak. Pa tudi subjekt ne more poljubno učiniti, naj bo kaj resnično ali zmotno. O tem odloča poseben nesubjektivni faktor, ki sicer ni predmet, a je s predmetom v bistveni zvezi. Ta »vsebinsko neizrekljiv predmetni plus na dejstvih, ... nekak pravcati in vsebinsko neznan X«⁵⁶ je dobil takoj spočetka svoje ime: »istinitost«. Toda ali ni več takih činjenic, ki služijo za temelj resničnim sodbam? Kadar trdim, »ta miza biva« ali »ne biva«, odloča o resničnosti moje trditve istinitost, ki jo nazivamo tudi faktičnost ali eksistenca mize. Če pa pravim, da miza ni stol, da je celota večja nego njen del, da je $5 + 7 = 12$, je resničnost sodeb neodvisna od eksistence mize in stola, celote in dela, jabolka in hrušek, ki bi jih sešteval. Vse te trditve bi bile veljavne tudi, če bi Bog ne bil ustvaril sveta. Istinitost,

⁴⁹ F. Veber, Sv. Avguštin (Ljubljana 1931) 48, cf. tudi 149 ter še 42, 47, 52—57, 71—72, 95—96, 108—110, 149—151 etc. (knjiga nima stvarnega registra).

⁵⁰ Knjiga o Bogu, 6,

⁵¹ ibid. 71.

⁵² ibid. 162.

⁵³ ibid. 180.

⁵⁴ ibid. 69.

⁵⁵ Knjiga o sv. Avguštinu izrečno istoveti izraza veljavnost in resničnost ter veljaven in resničen; gl. s. 72.

⁵⁶ Znanost in vera, 205.

ki služi v tem slučaju kot merilo za resničnost, lahko nazivamo načelno istinitost ali veljavnost. Lahko pa tudi samo pravim, »ta miza biva«, in s tem recimo le ponavljam tuje mnenje, ne da bi se sam prepričal, je li resnično ali ne, in ne da bi sploh zavzel do njega kako svoje stališče. Taka gola dopustitev ni ne resnična ne napačna, a vendar se loči od dopustitve, »ta miza morebiti biva«. Predmet prve dopustitve je istinito, predmet druge samo možno dejstvo. Zopet istinitost, ki pa topot nima za posledico resnične ali neresnične sodbe, torej istinitost čisto posebne vrste: Sistem jo naziva, kakor smo videli, »zgolj predmetno istinitost«. Skupno torej tri vrste istinitosti: eksistenca, kakor jo imajo podstati, veljavnost, ki je značilna za načela, in zgolj predmetna istinitost, ki tvori kvantitativno stran predmetov.

Kakšen je odnos med to trojno istinitostjo? Je li res eksistenca temeljna istinitost, istinitost v najožjem pomenu besede, kakor to trdi Knjiga o Bogu?

Pred vsem je gotovo, da je zgolj predmetna istinitost, kakor se nam javlja v nepristnem mišljenju, zgrajena na istinitosti, ki jo zadevajo pristne misli. To sledi iz zakona o dvojnosti vsega doživljanja, ki pravi, »da je izključeno vsako nepristno predstavljanje brez prejšnjega odnosnega pristnega predstavljanja«. ⁵⁷ Kdor ni kedaj trčil ob kako eksistenco, ta ne more nepristno misliti, »ta miza biva«, kdor ni nikoli ničesar trdil, ne more veljavnosti samo dopuščati. Predmetna istinitost predpostavlja ali eksistenco ali veljavnost. O teh dveh istinitostih je pa zopet reči, da temelji veljavnost slednjič na eksistenci. Naše duševno življenje je namreč zgrajeno končno na tako zvanih občutkih, ki so naše najprimitivnejše pristne predstave, ter dejno in vsebinsko najnižji doživljaji ⁵⁸, tem pa odgovarja »neki faktično eksistentni zunanji (neduševni) svet kot končni predmet«. ⁵⁹ Tudi halucinacije, ki so sicer pristne predstave, zahtevajo, da je oseba, ki jih ima, doživela normalne pristne predstave »vsaj onih elementov, kojih kombinacija vede do omenjenih pojavov«. ⁶⁰

Logično in izkustveno so na počelu spoznavanja bitja, ki stvarno bivajo in ki jih naš spoznavni čin zadene. Na njih odkrivamo načela, ki absolutno veljajo, in samo, ker poznamo faktična bitja in mislimo na veljavna dejstva, si lahko tudi kaj nepristno predstavljamo, kakor da resnično biva, in kaj dopuščamo, kakor da je veljavno. Eksistenca je torej res temeljna istinitost in končno merilo vse resničnosti. Istinitost ni dvoumen pojem, ampak analogen izraz, ki meri predvsem na stvarno bivanje ali eksistenco, preko nje pa na veljavnost in še dalje, na zgolj dopuščeno faktičnost.

⁵⁷ Uvod, 295.

⁵⁸ *ibid.* 299.

⁵⁹ *ibid.* 317; glej zlasti zakon predmetnih podlag in najnižjih predmetov, Sistem, n. pr. s. 318, ki se strinja s sholastičnim načelom, »cognitio incipit a sensibus«. To načelo velja seveda za bitje, ki smo ga opazovali, da smo načelo ugotovili, namreč za človeka. Dr. Veber je pa svoj princip spočetka neupravičeno posplošil, kakor mu je očital dr. A. Ušeničnik v Bogoslovnem Vestniku (I, 323—325; glej Sistem 368) in v svojem Uvodu v filozofijo (Ljubljana II, 283—289).

⁶⁰ Uvod, 316.

Končno stojimo skoro malo razočarani pred zaključkom: Neznanka, ki smo ji sledili po tolikih ovinkih in ki bi naj bila nekaj božanskega, da, Bog, se nam je dala spoznati kot čisto vsakdanja eksistenca. Vsakdanja eksistenca? Res ni za nas nič bolj navadnega, kakor bitja, ki bivajo, toda bitek sam, čista eksistenca? Nekaj je gotovo in ne prazen nič, celo osnovna realnost mora biti, saj je vse, kar je, edino po njej realno, toda kakšna je sama na sebi? Vse, kar eksistira je to ali o n o in je. Kaj neki naj bo eksistenca sama, ki ni ne to ne o n o, ampak samo je? Na prvi pogled se nam je zdelo, da jo poznamo, pa je tudi nam neznanka. In zanimivo, največji geniji so videli v smeri te skrivnostne neznanke — Bogal V soglasju z velikimi srednjeveškimi sholastiki je sv. Tomaž ponovno zapisal: *Deus est esse suum*⁶¹, pa že mnogo pred njim je dejal sv. Avguštin: *Deum nihil aliud dicam esse, nisi idipsum esse*⁶², celo Bog sam si je pred Mozesom nadel ta naziv: *Ego sum qui sum*.⁶³ Ako nazivamo razmišljanja, ki so vedla Avguština, Tomaža in druge do takih zaključkov, dokazuje za bivanje božje, potem zaslužijo isto ime pač tudi Vebrova izvajanja, pa naj so bila spočetka še tako rudimentarna. Tudi Veber je s svojim sigurnim metafizičnim čutom odkril že v letih 1922/23 na svoji neznanki vrednoto svetost in jo smatral za predmet elementarnega religioznega čustvovanja⁶⁴, dasi ji sprva ni hotel nadeti običajnega naziva »Bog«. Zdelo se mu je pač, da bi bil preveč določen za njegovo načelno neznanko. Toda že v Očrtu, ki ga je hotel dati v roke mladini, je pustil te pomisleke in izpovedal, da vidi v istinitosti ali transcendenci — Boga.⁶⁵ Estetika se zopet izogiba tolike jasnosti in pravi samo, da je načelna a legitimna neznanka, ki je predmet hagiološkega čustva, religioznemu človeku božansko, bog (sic).⁶⁶ Čisto drugače pa govori Agrarizem, posvečen avtorjevi materi. Filozof je dokončno prišel do prepričanja, da polaga vernik v svoj izraz »Bog« vprav to, kar pripisuje on svoji neznanki že od knjige Znanost in vera sem, namreč »povsem nerelativen, objektivni in absoluten značaj, iz katerega edino črpa tudi vse empirično veseljstvo svoj 'edinomožen' pomen in smisel«.⁶⁷ To, do česar ga je dovedla logika sistema, se krije s tem, kar naziva naš narod z besedo »Bog«. Zato izpoveduje v Agrarizmu: »Pojem te metafizične aktivne duhovne realitete sovпада s splošno človeškim pojmom Boga. Pojem Boga dobi tako značaj edinovrstnega činitelja, brez katerega bi celokupno skustveno dano realno veseljstvo... ostalo že logično nezaključeno«.⁶⁸

S tem je bil glede tega vprašanja dr. Vebrov razvoj končan, — brez konverzije! Njegov prvi dokaz za bivanje božje se začenja v

⁶¹ N. pr. S. theol. I, q. 3, a. 4 c.

⁶² De moribus ecclesiae, XIV, 24; cit. v E. Gilson, Introduction à l'étude de saint Augustin (Paris 1931) 279.

⁶³ 2 Moz III, 14.

⁶⁴ Znanost in vera 161, 168 etc.

⁶⁵ Očrt, 92/93.

⁶⁶ Estetika, 169.

⁶⁷ Znanost in vera 161.

⁶⁸ Idejni temelji slov. agr. 309.

njegovi prvi knjigi, v *Sistemu*, v letu 1923 je že v glavnih potezah dovršen. V delu *Znanost in vera* je postavljen oltar »agnósto theô«, ki je pa isti in edini Bog, kakor ga oznanja Pavel.

Mogoče moti tega ali onega filozofov takratni agnosticizem. No, glede tega se nahaja Veber pač v častni družbi. Vsi misleci, ki so bili dovolj globoki, da se niso zadovoljili s puhlimi antropomorfizmi, so govorili o Bogu kot o veliki neznanki. Pri sv. Avguštinu je to tako očitno, da čuti dr. Veber dolžnost, da opraviči in razloži njegov »agnosticizem«. ⁶⁹ Pa tudi sv. Tomaž prav nič ne zaostaja za njim. O Bogu vemo, tako uči, da je, da je vzrok vsemu, da je neskončno vzvišen nad vse, kaj je pa prav za prav sam v sebi, nam ostane popolnoma neznano: *De Deo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum*. ⁷⁰ To ni agnosticizem, ker pride negacija na koncu, da pokaže, kako nezadostne so bile predhodne trditve: *Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione...*; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. ⁷¹ Pričeli smo s trditvami, ko smo po vzročnem načelu sklepali, da ima svet z vsemi popolnostmi svoj vzrok izven sebe. Nadaljnja razmišljanja kažejo, da so vse te popolnosti obistinjene v Bogu na najčistejši način in v najvišji meri, obenem pa zlite v nedoumljivo enoto. Toda, ko hočemo vse to vsaj nekoliko doumeti, nam naš um odpove. Na vprašanje, »an sit«, ki smo si ga stavili o Bogu, smo dobili siguren trdilen odgovor; na vprašanje »quid sit«, odgovarjamo z molkom: *Et propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, inquantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere*. ⁷²

Vebrov agnosticizem ne gre mnogo dalje in tudi ni zgolj negativen, kakor smo se prepričali. Pred vsem njegova neznanka realno biva, saj je vse, kar sploh je, le po njej istinito, to je, eksistentno in veljavno. Ta neznanka je dalje edina, je večna ⁷³, je načelna neznanka, kar je tudi božja lastnost: edino Stvarnik namreč že načelno presega moči ustvarjene spoznavne zmožnosti. Še več. S priprosto aplikacijo Vebrovih načel bi se dalo pokazati, da vsebuje ta neznanka vsaj toliko realnosti, kolikor predmeti, ki so po njej realni, dvigali bi se od bitja do bitja, od stvari do duševnosti in do osebnosti in nad njo. Toda Veber sam tega ne stori. Očividno mu spočetka ni bilo do tega, da bi tehnično dovršil dokaz za bivanje božje. In to je bila njegova glavna hiba, ne agnosticizem. Tudi Tomažu je Bog neznanka, — *illud quod Deus est*, a to neznanko skuša vsaj negativnim potom določiti, s tem da jo čim ostreje loči od znanih bitij. ⁷⁴ Znanost in vera pa vsega tega ne stori dovolj. Je li treba strogo ločiti istinitost od istinitega, ali naj pojmujebo božanstvo v panteističnem smislu? Tudi

⁶⁹ Avguštin, 148 sl. (op. 12).

⁷⁰ *Summa c. gentiles*, III, 49.

⁷¹ *De potentia*, 7, 5.

⁷² *De pot.* 7, 5, ad 14.

⁷³ Ako so že elementarna kajstva večna (Uvod, 333), je tembolj večna istinitost, po kateri so večno istinita.

⁷⁴ *Summa c. gent.* I, 14.

način, kako pripisuje svoji neznanki gotova pozitivna določila, ne zadovolji čitatelja. Zakaj bi bila vprav istinitost predmet religioznega čustvovanja? Samo zato, ker je neznanka? Filozof odgovarja, da zato, ker je sveta. Odkod pa vemo, da je ravno istinitost sveta? Zato, ker je vrednota kat'eksohén? Gotovo je istinitost najodličnejša vrednota, ker so vse druge vrednote le po njej istinite, toda ali je to isto kar svetost? Ali svetost ne pomeni nečesa drugega? Ali ni sveto v bistveni zvezi z etičnim? Dokler nismo sigurni, da je treba iskati istinitost v smeri osebnosti, tako dolgo ji ne moremo v pravem pomenu pripisovati svetosti.⁷⁵

Morda je radi teh nedostatkov, ki obstajajo deloma tudi še v razpravi o predstavi produkciji, Filozofija ta dokaz prezrla in iskala poti, ki vodijo do transcendentne osebnosti. Toda knjiga o Bogu ga je zopet prevzela, izpopolnila in izdelala do podrobnosti ter mu odkazala prvo mesto, ki mu gre razvojno, kakor tudi po njegovem pomenu v celokupni Vebrovi filozofiji, saj raste, kakor smo videli, prav iz njenih temeljev in datira iz dobe, ko se je filozof začel osamovajati napram svojemu učitelju Meinongu. Prvotna istinitostna pot se je v Knjigi o Bogu razdelila v dve sporedni: ena vodi preko istinitih bitij do praistinitosti, druga pa od veljavnih do praveljavnosti. Obe pa sta le končna dovršitev dokaza iz leta 1923.

Odprimo sedaj Knjigo o Bogu in oglejmo si oba dokaza drugega za drugim.

Ako motrimo z dušeslovnega vidika predstave, ki z njimi dojemamo sedaj istinite ali neistinite predmete, sedaj predmete, ki so izven te alternative, se izkaže, da se prvi in drugi po svoji vsebini sploh ne ločijo med seboj. Predstavljanje, ki daje pojavom videz istinitosti ali neistinitosti, in predstavljanje, ki pojavom tega videza ne daje, ni odvisno od tega, kar si kdo predstavlja, ampak od tega, kako si kdo karkoli predstavlja, od načina predstave. Istinitost, ki jo moramo znati tudi samo motriti in ne le v zvezi z istinitim, torej ni predmet predstavljanja, dasi jo dojemamo le ob predmetih: »istinitost je sestavno zavisna ali sestavno vezana činjenica«.⁷⁶ Zato pa tudi predmetom kot predmetom ničesar ne dodamo, ako jim pripisujemo istinitost. Koča, ki v njej prebiva Baba-Jaga, ima lahko v otroški domišljiji prav tako določeno obliko, prav tako streho, prav toliko oken in vrat, kakor bi jih imela, če bi v resnici kje stala: istinitost sama ni nobeno pravo določilo, ampak je vsebinsko prazna, ničnostna činjenica.⁷⁷ S tem je prišel dr. Veber po svoji poti do zanimive ugotovitve, da eksistenca, esse, Sein, — saj vemo, da ima istinitost od knjige o sv. Avguštinu ta ožji pomen — da eksistenca ne spada

⁷⁵ Da bi iskal istinitost v smeri transcendentnega subjekta, je brnilo Vebru njegovo takratno pojmovanje podstat in še posebej duševnosti. Šele »Filozofija«, ki vidi v duši pravo podstat, je odstranila bistven zadržek, da je lahko istinitostni dokaz dobil polno veljavo. — Razvoj Vebrovega pojmovanja podstat bi zaslužil posebno študijo.

⁷⁶ Knjiga o Bogu, 14.

⁷⁷ ibid. 16/17.

k bistvu kake stvari. Isto trde sholastiki, ko strogo ločijo bistvo od bitka⁷⁸, pa tudi mnogi drugi filozofi, kakor Kant, ki pravi n. pr.: »Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche«. ⁷⁹ — Sicer so nam pa vsa ta Vebrova izvajanja dobro znana in se od prvih njegovih spisov sem niso bistveno spremenila. Toda medtem, ko je spočetka bolj intuitivno slutil, da se skriva za neznanko-istinitostjo neizrazno božje Bitje, se je v knjigi o Bogu lotil dokaza z vso strokovno natančnostjo.

Prav za prav bi po dosedanjih ugotovitvah dr. Veber lahko krenil na starodavno, znano pot: Ker sta predmet (kajstvo, bistvo) in istinitost (bitek, eksistenca) dve različni stvarnosti, ker torej bistvo ni že samo po sebi, »a se«, istinito, je istinito po drugem in končno po takem bitju, ki je istinito samo po sebi, ker je istinitost njegovo bistvo. Toda tega filozof ni storil, ampak je šel svojo samostojno pot, ki ga je pa končno dovedla do istih zaključkov.⁸⁰ Medtem, ko si sholastiki stavijo vprašanje, kdo daje istinitemu istinitost, raziskuje Veber, kdo daje istinitosti vsebino.

Istinitost, kakor smo videli, ni nobeno pravo določilo. Prava ali sestavna določila so taka, ki označujejo podstat neglede na kake druge pojave in ki jih zaradi tega tudi lahko motrimo, kakor so sama v sebi. Predmet, ki je recimo okrogel ali oglat, je pač tak in ostane tak, pa najsi zgine tudi vse ostalo vesoljstvo. Ne bo pa več manjši, večji, sličen itd., ako ni ničesar, s čimer bi ga primerjali. Ta druga določila, ki jih nazivamo odnosna, so sicer prave realnosti, mislimo le na harmonijo, red, smotrenost, prijateljstvo, dasi ne morejo obstajati in se ne dajo umeti razen kot zveza med najmanj dvema pojavoma. Tudi istinitost je tako odnosno določilo, ki se nam razblini v nič, kakorhitro bi je skušali motriti samo zase. Kaj so temelji te posebne relacije, ki ji pravimo istinitost? Prva misel je, da jo morda istiniti predmeti sami zadostno utemeljujejo. Znani so razni načini, kako ena istinitost vključuje drugo, pred vsem pa se spomnimo na ono istinitostno vključevanje, ki se naziva vzročnost. Ali nismo s tem obrazložili vse skrivnosti eksistence, ako smo dognali, da jo bitja dobivajo drugo od drugega? Samo na videz. Vzročnost ne more biti zadnji temelj istinitosti, kajti ako je istinitost vsebinsko prazna činjenica, ni njena ničnost na vzroku nič manjša nego na učinku. Dokler jo motrimo s stališča predmeta, pa naj bo kakršenkoli, ostane brez vsebine, brez pomena. In vendar je nujno, da priznamo istinitosti objektivno bitnost, kajti brez nje bi se dejansko bitje ne ločilo od zgolj možnega, misel in odsotnost misli bi bilo isto, pred duševnim očesom bi zazijala nirvana, kjer bi utonila tudi spoznavna zmožnost sama. Mislim, torej istinitost je! Istinitost je temeljna činjenica vesoljstva.

⁷⁸ Cf. A. Ušeničnik, Uvod, I, 52 in F. Kovačič, Ontologija (Maribor 1930), 27—32, ki ima o vprašanju celo razpravo.

⁷⁹ Kritik der reinen Vernunft, 401 (izdaja pruske akademije); gl. tudi R. Eisler, Wörterbuch der phil. Begriffe¹ (Berlin 1930), pod besedo »Sein«.

⁸⁰ Knjiga o Bogu, 64.

Ni čuda, ako cele filozofske šole, videč, da predmeti sami niso zadnji razlog svoje istinitosti, trdovratno uče, da je njen končni temelj subjekt sam. Tudi naša lastna ugotovitev, da je z istinitostjo v zvezi subjektivni spoznavni dej in ne predstavna vsebina predočujoča objekt, nam kaže v to smer; zadnje utemeljitve istinitosti je treba iskati v deju nekega subjekta. Toda to ni človeški subjekt, ki je od istinitosti odvisen in jo lahko samo zadene ali celo zgreši. Istinitost zahteva drug, nadiskustven subjekt, ki jo tvori in ji s tem daje vsebino. In ta nadiskustveni subjekt, čigar dej je vir vse istinitosti, ali z drugo besedo, stvaritelj izkustvenega vesoljstva, imenujemo Bog.

Izkustveni svet je nadalje vezan na prostornost in časovnost. Kaj sta prav za prav prostor in čas? Ako mislimo res na prostor sam, na »tu« ali »tam«, ki ga zavzema kako telo, ali na čas sam, »sedaj«, »tedaj«, moramo reči, da tudi ti dve oznaki nista pravi določili. Pravi določili sta zunanja oblika in večje ali manjše trajanje, prostorne in časovne točke same pa niso ne okrogle, ne oglate, ne kratke, ne dolgotrajne; z njimi samimi ni mogoče določiti nobenih pojavov, ampak le njihov medsebojni vzporedni ali zaporedni odnos. Ako motrimo prostor in čas sama v sebi, goli »tam« brez vsega, kar bi naj tam bilo, goli »sedaj«, brez bitja, ki bi mu ta sedaj pripisovali, se nam prostor in čas razblinita v nič. Oba sta le odnosni določili in vsebinsko ničnostni činjenici, prav kakor istinitost. Prostor in čas sta le poseben odtonek istinitosti, poseben način eksistence pri skustvenih bitjih: »stvarna prostornost in časovnost je istinitost in obratno.«⁸¹ — Vesoljstvo zahteva torej še posebe radi ničnosti svoje prostornosti in časovnosti, da mu stvariteljni dej daje vsebino.

Ostane še en tehten ugovor. Nič ne more utemeljevati istinitosti, kar ni samo istinito. Istinito mora biti torej tudi božje bitje, da je lahko vir istinitosti, naše vprašanje o njenem temelju se stavi tudi glede božjega bitja samega. — Ugovor prezre, da istinitost, ki jo pripisujemo Bogu, ni istinitost v enakem pomenu, kakor ona, ki jo zadevamo na stvareh. Zakaj ne? Izkustvo nam nudi poleg istinitosti še neistinitost, ki jo tudi izkustveno ugotavljamo. Istinitost je torej polarna ali dvolična činjenica. Toda oba tečaja nista enakovredna. Kadar pravimo, da časa ni, obenem implicite izjavljamo, da smo dotični pojav že kako, bodisi le posredno došli. Tudi tukaj temelji zanikanje na predhodni trditvi, neistinitost izvira logično in psihološko-razvojno iz istinitosti. Take neenakomerne dvoličnosti nazivamo skrivljene dvoličnosti. O skrivljani dvoličnosti pa velja zakon, da temelji na posebnih činjenici, ki sama ni več dvolična in zavzema mesto prvega, pozitivnega člana.⁸² Izkustvena dvojica istinitost-neistinitost zahteva torej posebno istinitost, ki je izven vsakega nasprotja, imenujmo jo praitinitost. Že zato naše utemeljevanje istinitosti ni *circulus vitiosus*, ker razlagamo dvolično istinitost z enolično praitinitostjo. Še več. Omenjeni dvolični značaj istinitosti izvira odtod, ker v izkustvenih bitjih istinitost in istinito nista isto.

⁸¹ Knjiga o Bogu, 54.

⁸² *ibid.* 63.

Predmet kot tak je lahko istinit ali neistinit ali celo izven tega nasprotja, njegova zveza z eksistenco je zgolj zunanja. Naš zakon nam je pa pokazal, da praistinitost ne more biti dvolična činjenica. Praistinito že torej načelno ne more biti neistinito. Iz vsega tega pa nujno sledi, da praistinitost in praistinito sploh nista dve bitnosti, kajti kar je sestavljeno, bi lahko tudi ne bilo sestavljeno. V Bogu je torej istinitost isto, kar istinito in obratno. Bog biva, ne ker je istinit postal, ampak ker je istinitost njegovo bistvo: Bog je »ens a se«.⁸³ Istinitost sveta in božja praistinitost sta »dve bistveno različni činjenici«,⁸⁴ istinitost je analogen izraz, kakor vsi, ki smo jih ustvarili na podlagi izkustva, pa naj veljajo tudi za Boga. Ugovor je rešen.

Istinitostna pot je končana. Dovedla nas je do nadsvetovnega duhovnega subjekta, ki s svojim stvariteljnim dejem podeljuje istinitosti vsebino in čigar nedoumljivo bistvo še najprimerneje izrazimo z besedo praistinitost.⁸⁵

Cisto vzporedno teče veljavnostna pot, saj smo videli, da sta bili prvotno obe združeni. Čemu ji je filozof sploh ločil? Ali vsebuje veljavnost res kaj svojkega, ali je le odtenek istinitosti stvarnih bitij, v kolikor postanejo navzoča v spoznavajočem razumu? Zdi se, da glede te točke knjiga o Bogu ne prinaša popolne jasnosti. Mnoga mesta govore za to, da pojmuje avtor veljavnost prav tako kakor skolastiki. Tem je temeljna realnost istinito bitje (ens actualae). Bitje pa je to, kar je, nekaj popolnoma določenega in um, ki tako bitje spoznava, izraža to določenost v obliki načel, kakor: bitje je; bitje ni nebitje; bitje ne more obenem in v istem oziru biti in ne biti. Primarno bivajo istinita bitja ali še bolje, praistinito bitje, načela so nekaj sekundarnega in predstavljajo način, kako biva tako bitje v umu, ki je spoznava. Principi in ideje torej niso kak svet zase, da bi se bilo treba še posebej vprašati, ali je izkustveno vesoljstvo v skladu z njim, ampak so le odsev istinitega v spoznavajočem subjektu. Zato je o veljavnosti mogoče govoriti le tedaj, kadar stopi istinito v poseben odnos z umom: veritas est adaequatio rei et intellectus. To velja za bitje vobče, torej tudi za Božje bitje. Tudi Bog ne ustvarja resnice in ne dekretira zakonov, oboje je primarno v njem obistinjeno in postaja zato predmet njegovega spoznanja. Njegov razum, ki spoznava praistinitost božjega bistva kot resnično in dobro, ima logično prednost pred voljo, ki resnico hoče in dobro zapoveduje.⁸⁶ Da je dvakrat dve štiri in da je treba starše

⁸³ ibid. 64.

⁸⁴ ibid. 61.

⁸⁵ Skolastiki so pri tej ugotovitvi ostali: Hoc nomen, »qui est«, ... est maxime proprium nomen Dei (S. Theol. I, q. 13, a. 11 c.) Veber pa meni, da je »pravo in stvarno-bitno označevanje božjega bistva«, ako nazivamo Boga prapodstat in ne praistinitost (Knjiga o Bogu, 264).

⁸⁶ Kolikokrat se očita krščanski etiki »ekstrinsecizem« in »heteronomija«, češ, da po njenem nauku Bog poljubno tvori resnico in samovoljno določa, kaj naj velja za moralno dobro ali zlo. Toda ali ni protinaravno in nesmiselno vsiljevati komu zakone, ki niso imanentni zakoni njegove narave, in nemoralno, ako se kdo takim ukazom pokori? Toda kdor očita

spoštovati, to Bog spoznava in ukazuje, ker je to res in ker je tako prav, ne bilo bi pa pravilno reči, da je zato res in zato prav, ker Bog tako ukazuje.

Ves ta skolastični nazor bi lahko skoraj stavek za stavkom podprli s citati iz knjige o Bogu. Že kazalo nam pove, da stavi tudi Veber istinitost pred veljavnost, kot njen temelj, tudi njemu »zakoni niso nikak poseben del prirode same«, kajti »teh zakonov samih nikjer ni«. »Zakoni samo veljajo in sicer veljajo vprav za prirodo kot svoje torišče na eni strani in za onega, ki jih postavlja, kot svoje poprišče na drugi; kdor bi si torej skušal odmisлити vse osebne subjekte na zemlji, ... bi si neobhodno moral odmisлити tudi vse posebne 'zakone' prirode.«⁸⁷ Tudi za Vebrovo veljavnost je odnos med subjektom in istinitimi pojavi bistven. Filozof torej po pravici odklanja očitke, češ da neopravičeno sklepa iz veljavnostnega na istinitostni red, saj je veljavnost povzeta iz istinitega in »gredo misli samo tako daleč, kakor je to v skladu z istinitimi, izkustveno danimi pojavi sveta in življenja.«⁸⁸

Ako bi ostali samo pri ugotovitvi, da je veljavno ali neveljavno to, kar um povzame po istinitem, česar pa sicer »nikjer ni«, bi ne mogli govoriti o posebni veljavnostni poti, ampak bi nas veljavnost samo vodila do istinitosti, kjer ima svoj temelj, in šele ta do končnega cilja. Toda že od nekdaj so misleci poskušali tudi preko resnice same »po bližnjici« dospeti do Boga. To je seveda možno le s pogojem, da ne vidi filozof v veljavnosti zgolj tega, kar je potom abstrakcije povzel po istinitem izkustvu, kakor skolastiki, ampak da mu je veljavnostni svet nekaj svojskega, kar je poleg istinitega tako rekoč še posebe ustvarjeno. Tega mnenja je tudi dr. Veber, kakor bi sledilo iz nekaterih mest. Uči namreč, da istinitost ne utemeljuje dovolj veljavnosti,⁸⁹ ampak da priča ta še o posebnem božjem izvornem deju, čigar veljavnostno prikazovanje »veljavnost kratkoma malo stori in ni do nje v razmerju, da bi jo le 'zadelo' ali tudi 'zgrešilo'«. ⁹⁰

Zdi se, da stojimo pred neizbežno dilemo: Ali je veljavnost nekaj svojskega, kar zahteva poseben božji izvorni dej⁹¹ in kar ni obseženo v istinitem; v tem primeru je možno tudi na tej činjenici

krščanski etiki takšno heteronomijo, kaže samo, da je ne pozna. Krščanska filozofija dosledno uči, da je končni temelj vse resnice in dobrote bistvo božje, ne božja volja. In ker so vse stvari s človekom vred le snimek božjega bistva, je samo po sebi jasno, da n. pr. moralni zakon, ki je še posebe razodet — pa od istega Boga — ni nekaj od zunaj vsiljenega, ampak odgovarja popolnoma naši človeški naravi in se da vsaj deloma tudi z nje same razbrati. — Prim. nekdanje Vebrove očitke krščanski etiki (n. pr. Problemi, 140) in beri kot odgovor zanimivo poglavje: »Zadnji razlog možnih bitij« v Kovačičevi Ontologiji, 42—51.

⁸⁷ Knjiga o Bogu, 158.

⁸⁸ *ibid.* 136.

⁸⁹ *ibid.* 119—130.

⁹⁰ *ibid.* 98.

⁹¹ V tem smislu poseben, kakor se govori o posebnem ustvarjenju človeka, dasi je stvariteljni akt le eden. Toda v tem primeru bomo težko ubežali voluntarizmu, ki ga je nekoč Veber po pravici zavračal. Gl. op. 86.

zgraditi nov dokaz za bivanje božje, toda ni mogoče več trditi, da »gredo misli samo tako daleč, kakor je to v skladu z istinitimi, izkustveno danimi pojavi sveta in življenja«; ali je pa veljavnost do veljavnega v podobnem razmerju, kakor istinitost do istinitega, veljavno samo pa povzeto abstraktivnim potom po istinitem in vključuje na svoj način v idealnem primeru kvečjemu to, kar je obistinjeno v istinitem, pa že načelno ničesar več. Tedaj pa ne moremo govoriti ne o posebnem izvornem deju veljavnega, ne o samostojnem veljavnostnem dokazu. Veljavnost nas le opozori na posebno lastnost istinitosti in šele ta nas končno vede k Bogu.⁹²

Bodisi glede tega vprašanja kakorkoli, veljavnostni dokaz je čisto sporeden z istinitostnim. Tudi veljavnost je temeljna činjenica, ki šele omogoča misel, in vendar je, kakor istinitost, vsebinsko prazna. Ne dojemamo je kot predmet, temveč jo z miselnim dejem zadenemo ali zgrešimo. Tudi njenega izvora končno ne utemeljuje ne veljavno ne istinito, temveč ga moramo iskati v smeri subjekta, ki jo s svojim dejem tvori. In ker je tudi ona skrivljeno dvolična činjenica, zahteva edinstven izvor, ki je izven nasprotja in torej transcendenten: praveljavnost. Tako nas tudi ta pot pelje k Bogu, če že ne naravnost, pa zanesljivo preko istinitosti.

* * *

Istinitostna in veljavnostna pot sta res izviren dr. Vebrov dokaz, ki mu je vzrasel iz razmišljanj o predmetni teoriji. Že v spisu Znanost in vera je bil nakazan v grobih obrisih ter se odtakrat vztrajno prikazoval leto za letom v vseh važnejših publikacijah. Toda filozof mu ni posvečal posebne pozornosti. Sprva je samo v drzni intuiciji naznačil smer: istinitost — neznanka — Bog. V Knjigi o Bogu je pot res prehodil do cilja. Ločil je istinitost od istinitega, iskal zaman njenih temeljev v smeri objekta, nato uspešno v smeri subjekta, pokazal, da izvorno istinitost samo v analognem pomenu smemo tako nazivati, ker je nepolarna, nadizkustvena, v vsakem oziru transcendentna, kar naj izrazi beseda praistinitost. Nadalje je ločil od istinitosti golo veljavnost, dočim je prej obe činjenici, ki kažeta sicer veliko sorodnost, obravnaval skupno pod istim nazivom. V tem pogledu ni v Vebrovi filozofiji nobenega preloma, ampak dosleden in logičen razvoj, da, niti prevelik razvoj, kajti v svojem zadnjem velikem delu je le do potankosti dovršil to, kar je spočetka samo začrtal. Kdor je leta 1923 rekel z Vebrom A, je logično primoran, da reče sedaj B. — Gotovo je bilo dr. Vebrovo stališče do

⁹² Zelo zanimivo je, kako je skušal A. Ušeničnik rešiti »veljavnostni« ali ideološki dokaz (Uvod, II, 418—421) in ga je tudi rešil s tem, da ga je spremenil v kozmološkega. Izhaja sicer iz idej, toda te ga le opozoré na posebno lastnost vidnega sveta, da se namreč bitja razporejajo po rodovih in vrstah, iz česar izvaja zelo eleganten in nov dokaz za edinstven, umen in transcendenten vzrok vesoljstva. Za idealista bi bil tak dokaz nemogoč, ker se ne opira na lastnost idej, ampak na lastnot bitij, ki tem idejam odgovarjajo. Avguštinov dokaz, ki se opira na večnost, nespremenljivost in objektivnost resnice, je res ideološki, toda ne drži; Ušeničnikov dokaz drži, toda ni ideološki.

konfesije v letu 1923 drugačno, kakor je danes. Filozof je lahko tudi vernik ali pa ne, to je njegova osebna zadeva in stvar nadumskih, transcendentnih činiteljev. So pa resnice, ki so umska zadeva, in med take spada že od pradavnih časov sem tudi resnica, da je Bog. Glede te pa pri Vebriu od leta 1923 ni bilo bistvene spremembe. Kdor trdi drugače, ta Vebra ni bral. Istočasno, ko je v Uvodu z drzno roko rušil oltar svoje mladosti, je že snoval načrt za tempelj neznanemu Bogu. Zavrgel je svoje prvotno pojmovanje Boga, pa se je dokopal do globljega. Zopet se je potrdila beseda Tolstega: »Ako ne veruješ več v Boga, ki si vanj veroval doslej, je vzrok v tem, da je bilo v tvojem verovanju dosedaj nekaj sprevrženega; zato je se potruji, da boš bolje pojmoval to, kar imenuješ Bog. Ako je malikovalec prenehal verovati v svojega lesenega Boga, ne pomeni to, da Boga v resnici ni, marveč le, da Bog ni iz lesa.«

PRAKTIČNI DEL.

PROBLEM DUHOVNEGA VODSTVA.

Med problemi, ki se z njimi bavi sodobnost, je tudi problem duhovnega vodstva. Je bistven del vsakokratne kulturne problematike, aktualen pa še posebno dandanes, ko ustvarja samorastel, razbrzdani individualizem, bolešno razvit subjektivizem in cela vrsta neurejenih, iz nagonskih sfer se porajajočih teženj duševnega položaja, ki ga je vzgojno in dušeskrbno težko urejevati. Duhovno voditi sodobnega človeka je težje — kakor kedaj poprej. Vodstvo je že samo po sebi silno kompliciran problem. »Die schwersten religiösen, ethischen, gesellschaftlichen, psychologischen Fragen der menschlichen Gesellschaft treffen im Führerproblem zusammen.«¹ »Massenwille-Führertum, Laien-tum-Kompetenz ist das wichtigste Problem der kommenden Zeit.«² Duhovno vodstvo pa, ki mora voditi človeka v najvažnejših in najbolj kočljivih vprašanjih njegovega življenja, in to cooperative z njegovo svobodno voljo, pomenja vsekako višek problematike vodstva. Nič ni bolj težavno kakor pridobiti in voditi voljo sodobnega človeka. Vsaka doba zahteva svoj način duhovnega vodstva — potrebuje svoj tip duhovnega voditeljstva, ker ima vsaka doba svojstveno duševno dispozicijo,³ svoje probleme in tudi do večnostnih vprašanj časovno svojstvene odnose. Pravilen tip duhovnega voditeljstva je vedno statično-dinamičen, stalen v svoji vezanosti na dani, objektivni red, a razgiban, časovno modificiran v izvrševanju svojih voditeljskih funkcij.⁴ Med novim, kar klije in vstaja iz ruševin povojne

¹ F. W. Foerster, *Jugendseele, Jugendbewegung, Jugendziel* (München 1923) 170, 369.

² F. W. Foerster, op. cit. 171.

³ M. Pfliegler, *Die pädagogische Situation* (Innsbruck 1932) 74. — James A. Magner, *The spectre of anticlericalism. The Ecclesiastical Review* (Ecc. Rev.), Philadelphia, Febr. 1933, 161.

⁴ St. v. Dunin Borkowski S. J., *Tradition und Fortschritt. Stimmen der Zeit* (St. d. Z.), März 1930, 417.

dobe, je tudi zahteva: nov način duhovnega vodstva, nov tip duhovnega voditelja.

Ni pa tako lahko iz sodobnih razmer izoblikovati način duhovnega vodstva, kakor ga potrebuje sedanja doba. Različni poizkusi teoretičnega in praktičnega značaja nam to potrjujejo.⁵ V tej točki gredo tudi pri nas naziranja starejše in mlajše generacije zelo narazen. Eni so samo statični, drugi samo dinamični. Eni se drže krčevito oblik preživelega avtoritizma, ki ne upošteva duševnih svojstvenosti sodobnega človeka in izgublja vprav radi tega duhovno vodilni vpliv med mlajšo generacijo. Drugi zopet upoštevajo vse preveč trenutno, relativno miselnost in duševno dispozicijo sodobnosti, ne da bi jo kritično precenili v njenem odnosu do vekotrajnega objektivnega reda, ki ga duhovno vodstvo ne sme izgubiti nikoli izpred oči. Afimirati in enostransko zagovarjati vsa še tako napačna teženja pa je demagogija, ki se je izkazala še vedno za najbolj usodno obliko duhovnega vodstva.

Dejstvo je, da je duhovno vodstvo v sodobnem času silno komplicirano in težavna naloga. Posebno težavno je — priznajmo si čisto odkrito — duhovno voditi sodobno mladino. In vendar je nujno potrebno, da si ustvarimo o pomenu in pravilnem načinu duhovnega vodstva jasne pojme in da začnemo čisto odločno in dosledno priznavati in uveljavljati v našem skupnem delu vse to, kar pomeni pravilno, času primerno duhovno vodstvo. »Denn unhalbar ist der heutige Zustand, in welchem die Jugend trotz allem Religionsunterricht in ihren wichtigsten und folgenswersten Konflikten doch völlig sich selbst überlassen bleibt und daß die Führer der heutigen Intelligenz Bernhard Shaw, Freud, Bertrand Russel, André Gide, Nietzsche u. dgl. sind.«⁶

Oglejmo si najprej problem vodstva sploh v sodobnem kulturnem življenju, potem rešitev tega problema v luči krščanstva, način duhovnega vodstva, izoblikovan iz potreb sodobnosti in ob sklepu nekaj tipičnih primerov iz vrst duhovnega voditeljstva. Naslednja razmotrivanja bi hotela vzbuditi le nekoliko zanimanja za to važno vprašanje, ki sega globoko v problematiko sodobnosti in povzroča pri vzgojnem, dušeskrbnem, socialno obnovitvenem, splošno kulturnem delu mnogo zmed, konfliktov in neuspehov.

I. Vodstvo — kulturn problem sodobnosti.

Vodstvo je splošen kulturn problem, ki se z njim sodobnost mnogo bavi. Opozorili bi na zanimive razprave kakor: Voditelji sodobnega izobraženstva, tipi modernih voditeljev, borba za vodstvo mladine, lastnosti pravega voditelja, vzgoja voditeljstva, vloga duhov-

⁵ A. Thill, Um die religiöse Bildung der jetzigen jungen Generation. Jugendführung, Zeitschr. f. Pädagogik der reifenden männl. Jugend, Düsseldorf, XX, 65. — F. Charmot, L'exercice de l'autorité dans l'éducation. Études, Paris, 20 Mai 1932, 385.

⁶ F. W. Foerster, Religion und Charakterbildung (Zürich) 37. — F. W. Foerster, Freiheit und Gehorsam. Zeit, Organ für grundsätzliche Orientierung, 2. Juni 1930, 353.

nega voditelja pri izoblikovanju značaja — da omenimo le nekatere med Nemci, kjer je ta problem posebno aktualen. »Führerproblem« ga nazivajo.⁷ Tip voditelja in način vodstva, kakor ga je ustvarilo prusovstvo v vseh panogah narodnega kulturnega življenja, postaja nemškemu ljudstvu usoden. Zato se bo trudilo, da izoblikuje iz najboljših sil svoje duševnosti voditeljstvo, ki bi znalo zbirati najboljše kulturotvorne moči naroda in jih pravilno voditi.⁸

Zanimiv je tradicionalni tip voditeljstva med Francozi. Demokratičen, prožen, obdarjen z nežnim čutom za psihološko dispozicijo množice, vršec svojo voditeljsko nalogo v slogu velikih idej in ciljev kot socialno funkcijo v službi ljudstva, predstavlja vsekako tip Francoza-voditelja zelo posrečeno rešitev problema vodstva.⁹ V zadnjih desetletjih se preoblikuje ta tip toliko, da se vedno bolj oprasha svojstvenosti in dinamike velike revolucije in se ustalja v sintezi vseh življenjskih sil francoskega narodnega genija, ki ne prenese dolgo ozkosrčnega, nezmožnega, ljudske energije nasilno razmetavajočega vodstva. V povojni dobi se bije huda borba za vodstvo v kulturnem življenju med katoliško in svobodomiselno, laicistično Francijo, med tradicionalno in revolucionarno Francijo.¹⁰ Na verskem, etičnem, socialno-reformnem polju se uveljavlja počasi, a dosledno, tip voditelja univerzalno-katoliškega pogleda in značaja proti nacionalno-individualističnemu tipu. Action française, volonteurs du Pape, Société pour rependre l'enseignement de l'église, katoliški skavtizem, katolicizem, laicizem nudijo zanimive prizore in momente iz te borbe.

V anglosaksonskih deželah se pravitako problem vodstva mnogo razmotriva. Skoraj v vsaki vodilni kulturni reviji naletimo na razprave o leader, leadership (voditelj, vodstvo), posebno pogosto v leadership in spiritual life, o duhovnem vodstvu. Ogromne naloge, ki jih mora reševati anglosaksonsko pleme na svetovnem pozorišču, zahtevajo, da posveča problemu voditeljstva vedno novo pažnjo. Na univerzah v Etonu in Oxfordu, kjer se vzgaja voditeljski naraščaj za vsa različna področja, je poseben institut za proučevanje tega problema, ki zbira in uporablja za vzgojo bodočih vodilnih osebnosti vse, kar bogata, preizkušena tradicija in globoka psihološka analiza sodobnosti nudita za pravilno rešitev tega problema.¹¹ Kako aktualen je problem vodstva v Ameriki, nam kažejo zanimivi eksperimenti na vzgojnem polju, kjer se bije v bistvu boj za tip vodilne osebnosti, ki

⁷ F. W. Foerster, *Politische Ethik und politische Pädagogik*¹ (München, 1913) 26, 36, 61, 170, 280. — R. Allers, *Das Werden der sittlichen Persönlichkeit* (Freiburg 1929) 297. — M. Pfliegler, *Pädag. Situation* 143.

⁸ F. W. Foerster, *Polit. Ethik u. Pädagogik* 155.

⁹ G. le Bon, *Psychologie des foules* (Paris) v poglavju: *Les meneurs des foules*.

¹⁰ P. Seipel, *Les deux Frances* (Genève). — B. Émonet, *En face de l'école unique. La politique laïcissante; attitude des catholiques*. Études 20 avril 1931, 129.

¹¹ E. Long, *Oxford, Mother of Anglo-Saxon Learning*. The National Geographic Magazine, Washington D. C., November 1929, 563.

bi najbolj ustrezala zahtevam in potrebam ameriške kulture.¹² V drugih deželah, kakor n. pr. v Italiji, Rusiji, so rešili ta problem kratkomalo nasilno in ljudstvu oktroirali tip voditeljstva avtokratskega značaja, ki uporablja nasilje kot najvažnejše sredstvo pri izvrševanju svojih funkcij.¹³

Že ti podatki nam kažejo, da je problem vodstva, posebno še duhovnega vodstva, aktualen kulturni problem, ki se z njim sodobnost mnogo bavi. Pogrešamo pravih vodilnih osebnosti, — voditelji niso kos svoji nalogi, — dajte nam pravih voditeljev: te in podobne glasove slišimo iz vseh različnih področij sodobnega skupnega delovanja.¹⁴

In če kdo resno razmišlja, zakaj se je začelo človeštvo v tej dobi demokracije, bolešno razvitega individualizma, osebnostnega avtonomizma, svobodnjakarstva in življenja na lastno pest zopet tako resno in intenzivno baviti s problemom vodstva, poudarjati pomen, potrebo vodstva na različnih poljih, uveljavljati dostikrat nasilno pravico voditeljstva, se mu nehote zazdi, da se tukaj vzbuja zdrav nagon samoohranitve in podzavestno iskanje rešitve in ohrambe skupnostnega življenja in dela pred popolnim razkrojem in propadom.

Ce pregledujemo sodobno življenje, opazamo silno ekspanzivnost na vseh poljih. Polno novih misli in načrtov, novih življenskih oblik in kulturnih tvorb, ki jih ustvarja gigantski napon sodobnega človeštva. Toda v vsej tej pestrosti in navideznem bogastvu sodobne kulture se opazi takoj na prvi pogled strahovita neurejenost, zmeda, anarhija. Ekspanzivne energije rastejo, koncentrativne sile pojemajo. Poročila zadnjih let o mednarodnih zborovanjih zastopnikov sodobne filozofije,¹⁵ raznih združenj inteligentov, znanstvenikov, izvedencev različnih strok, kulturnih delavcev, socialnih reformatorjev, državnikov, delavstva, mladine, poročila o verskih kongresih v Chicagi, Stockholmu, Lausanni, zadnjem kongresu anglikanizma v Lambethu (Londonu), mohamedanizma v Kairi in Meki, poročila o zborovanjih združenj za etično kulturo, socialno in ekonomsko reformo, tucati nasprotujočih si reform v vzgojeslovju¹⁶ — nam dokazujejo, da imajo tisti prav, ki govorijo o anarhiji v sodobnem kulturnem življenju. Nikdar še ni bilo toliko misli, toliko načrtov, nikdar toliko strokovnjakov, ekspertov, vodnikov, pa tudi malokdaj toliko razkosanosti,

¹² Tizia Leitch, Die Krise der amerikanischen Seele. Gral, Monatschrift für Dichtung u. Leben, November 1931, 131. — Upton Sinclair, Babbitt, Boston. A contemporary historical Novel (London, T. Werner Laurie). — J. Mainsard, Les Américains d'après Sinclair Lewis. Etudes, 5 avril 1930, 23.

¹³ Nitti, Gefangene Mussolinis. North American Review New York. Nemški prevod v Auslese, Berlin, März 1930. — Robert de Fraz, Ein Aufruf ohne Antwort. Revue de Genève, jan. 1930, nemški prevod v Auslese, Mai 1930.

¹⁴ M. Jeršič, Mladina, politika, politični katolicizem. Beseda o sodobnih vprašanjih, jan. 1933, 4.

¹⁵ G. Fessard, Le VIII^e congrès international de philosophie à Prague (2—7 sept. 1934). Etudes, 20 oct. 1934, 206.

¹⁶ Datin, Le sixième congrès mondial de l'éducation nouvelle. Etudes, 5 oct. 1932, 25.

needinosti, načelnih nasprotstev. Vsak hoče biti vodnik, vsak podati nekaj novega, vsak podaja svoje mnenje kot edino pravo modrost, vsak bi rad zapovedoval, nihče ne posluša in se podreja drugemu. Ni čuda, da se krha in ruši struktura družabnega življenja in nastaja babilonska zmešnjava. V vsem tem kaotičnem valovanju stoji najbolj trdno urejeno katolicizem s svojo večnostno rešitvijo zapletene problematike zemeljskega življenja.

Značilno je, da govorijo in pišejo dandanes različni kulturni reformatorji o katolicizmu kot o sili, življenje in kulturo urejajoči.¹⁷ V povojni dobi se je začela pojavljati tudi med katoličani tupatam neka nesigurnost in zmedenost v načelnih stvareh. Iskanje rešitve zamotanih problemov sodobnosti v centrifugalni smeri, paktiranje z idejami in metodami krščanstvu bistveno nasprotnega značaja, močan porast nezdravega subjektivizma in avtoriteto Cerkve izpodrivajočih težej, radikalizem, pesimizem,¹⁸ vsi ti pojavi nezaupanja v krščanstvo kot svet urejajočo in odrešujočo silo so upravičeno vzbujali mnenje, da se je splošni razkrojevalni proces začel tupatam tudi v naših vrstah. Da stopa mladina na plan in hoče odločno sodelovati pri obnovi sodobne kulture, je dobro, da pa hoče sama, po svoje reševati najgloblje in najtežje probleme sodobnega življenja postane lahko usodno.¹⁹ Zadnja zborovanja katoliške mladine v Nemčiji, Belgiji, Franciji, Italiji in povsod drugod po svetu,²⁰ odločna katoliško-akcijska usmerjenost kongregacijske mladine naznačujejo sicer v sodobnem mladinskem gibanju težnje, da se preмага samorasel, neoblikovan individualizem in se pri reševanju problemov sodobnega življenja začne uveljavljati odločno katoliško stališče, vendar pa je še tudi v katoliškem mladinskem gibanju mnogo neasimiliranih idejnih primesi, vzeti iz različnih svetovnih naziranj, ki se borijo za vodstvo v sodobnem kulturnem življenju.

Razkosanost, razrvanost in sredobežne težnje v življenjskem udejstvovanju današnjih dni imajo pa svoj globlji vzrok. Če motrimo kulturno dinamiko sodobnosti, sile, ki jo soustvarjajo, razmerje, ki je med njimi, opazamo, da sedanja doba ne more v pravilno skladje spraviti avtoriteto in svobodo, individualnost in občestvenost, vodstvo in individualno iniciativnost, odgovornost, disciplino, pokorščino.²¹ Vse te sile soustvarjajo kulturne razmere.

¹⁷ Ch. Demmig, *Der Katholizismus ein Ordnungsprinzip*. Gral, März 1930, 553. — F. Muckermann, *Die Heimkehr der Vitalen Kräfte in den Katholizismus*. Gral, Okt. 1930, 1.

¹⁸ A. Csávosy, *Macht und Ohnmacht des Katholizismus*, St. d. Z., Dez. 1931, 151. — M. Pribilla, *Psychologie des Radikalismus*. St. d. Z., April 1932, 33. — E. Przywara, *Katholizismus der Kirche und Katholizismus der Stunde*. St. d. Z., Jan. 1926, 260. — M. Pribilla, *Resignation und Radikalismus*. St. d. Z., April 1931, 1. — *Le lotte e i trionfi della chiesa fra gli errori di un secolo*. Civiltà cattolica, 1. ott. 1932.

¹⁹ F. W. Foerster, *Christentum und Klassenkampf* (Zürich) 218.

²⁰ Le XI. et XII. Congrès de Pax Romana, Fribourg 1931, Londres 1932. *Les amitiés cath. françaises dans l'étranger*, 15 sept. 1932. — P. Hörmann, *Katholische Jungarbeiterbewegung in Belgien*. St. d. Z., März 1931, 461.

²¹ F. W. Foerster, *Streiflichter zur gegenwärtigen Lage*. Zeit. 1. Mai 1930, 259, 261.

V skupnem življenju in delovanju je potrebna avtoriteta. Kjer te ni, nastaja anarhija, kaos, razpad. Zavarovana mora biti pa tudi svoboda. Kjer te ni, usahnejo in zamrejo najboljše kulturotvarne moči. Mora biti vodstvo, ki zahteva podrejenost, pokorščino, disciplino, potrebna je pa tudi individualna iniciativnost, živa zavest soodgovornosti posameznika. Zavarovane morajo biti pravice individualne, ki so v naravnem pravu zajamčene, pa tudi pravice skupnosti. Avtoriteta — svoboda, individualnost — skupnost, vodstvo — pokorščina, samoiniciativnost — sodelovanje: vse to mora biti v pravilnem razmerju med seboj, v harmonični skladnosti, sicer nastanejo med temi elementi kulturne dinamike napetost, borba, vsemogoči konflikti, ki razkrajajo skupno življenje. Ne smemo pretiravati ali zanemarjati ne enega ne drugega, temveč treba je iskati rešitve v pravilni sintezi. Dobro poudarja Foerster²² veliki socialni pomen pokorščine in stroge discipliniranosti. Povsod, kjer deluje — pravi — več ljudi za skupen cilj bodisi v cerkvi, državi ali v raznih oblikah socialne skupnosti, je pokorščina, disciplina nenadomestljiv pogoj za pravilno, uspešno skupno delo. Omalovaževanje podrejenosti, pokorščine, discipline je vedno znak družabnega razkroja in razpada. Nova doba je odkrila v naravi in v človeku silne kulturotvarne moči. Če hočemo, da bodo te sile ustvarjale urejeno življenje, da bodo sploh ustvarjale, ne pa razdirale, jih moramo organizirati, voditi. Z ekspanzijo mora napredovati tudi koncentracija. Živeti in delovati more le tista skupnost, ki ne goji le ekspanzivnih, temveč tudi organizatorne moči.²³ Družabna diferenciacija napreduje — socialna integracija pomena: razsuli! Delitev dela zahteva poglobljeno zavest delovne skupnosti. Značilno sodoben pojav je, da izginja zmisel za socialni pomen pokorščine in discipline, Pomen pokorščine za individualno življenje, ki hoče pravilno rasti in se razviti v urejen značaj, začenja odločno poudarjati novejša vzgojeslovja,²⁴ posebno značajseslovje, individualna psihologija in psihoterapija.

Nežno organizirane, čustveno močno razvite narave, postanejo navadno žrtev nagonskih teženj, čustvenih emocij in impulzov (psihastenija, geneza nervoze, histerije, patoloških značajev), če nimajo nikogar, ki bi jih krepko, odločno vodil ter potegnil iz spon zgolj nagonske in čustvene dinamike. Posebno velja to za žensko individualnost, ki je čustveno bogatejša in nežnejše organizirana ko moška. Stroga disciplina oprasha človeka prepotence in tiranije neurejenih subjektivnih razpoloženj. Nič ni bolj nevarno za pravilen razvoj osebnostnega življenja kakor tako zvani dobri predstojniki, ki ne zahtevajo ničesar odločno in neodjenljivo. Tako ima pokorščina, disciplina velik pomen za socialno in individualno življenje. Versko-nravne za-

²² Fr. Charmot, *L'ordre social et l'éducation*. Études, 5 sept. 1934, 577.

F. W. Foerster, *Schule und Charakter*¹² (Zürich 1914) 214, 245. — F. W. Foerster, *Christentum und Klassenkampf*. 106, 155.

²³ Chatterton Hiel, *Individuum u. Staat* (Tübingen 1913).

²⁴ A. Stonner, *Wende in der Pädagogik*. Jugendführung 1933, H. 6. — Mac Cunnig, *The Making of Character* (Cambridge 1901) v poglavju: Development involves repression.

blode in socialne krivice so v mnogem oziru plod tako zvane individualne avtonomnosti (individuelle Eigengesetzlichkeit), ki ne priznava ne objektivnega reda ne avtoritete ne pokorščine.

Toda bilo bi napačno, če bi hoteli v imenu avtoritete in pokorščine dušiti vsako javljanje individualnosti. V skupnem, tudi strogo organiziranem življenju imajo tudi svojstvenosti čisto individualnega značaja velik pomen. Individualna iniciativnost, samodejavnost, soodgovornost posameznika, individualna razgibanost, produktivnost, samostojnost so važne komponente pravilne kulturne dinamike. Zdi se, da sodobno življenje, kljub razpaslemu se individualizmu, prave kulturotvarne individualne svojstvenosti le premalo upošteva. Novejša stremjenja vzgojeslovja — delovna šola, vzgojni poizkusi v Ameriki, ki hočejo individualno samostojnost in aktivnost v sodobnem življenju stopnjevati, — so do gotove meje zdrava in potrebna reakcija proti kolektivni skupnosti, ki dostikrat brez glave mehanizira, šablonizira in uničuje s svojim nasilnim unificiranjem važne kulturotvarne sile.

Sodobnost torej uvideva, da so avtoriteta — svoboda, individualnost — skupnost, vodstvo — pokorščina in disciplina nenadomestljivi elementi kulturne dinamike, ne zna pa spraviti teh sil v pravilno skladnost. Je sploh znak sodobnosti, da ne zna ne v osebnotni strukturi ne v življenju ustvarjati pravilne sinteze. Imamo kulturo specializiranja, tejlORIZMA, a kulture s pravilno sintezo, univerzalnosti harmonično ubranih življenjetvornih moči je vedno manj. Kakor v sodobnem življenju enostransko prevladuje sedaj intelekt, sedaj samo čustvo, sedaj nagonstvo in je vedno manj življenjskih tvorb, porajajočih se iz univerzalistično urejenih osebnosti, tako je tudi v teh problemih.

Eni pretiravajo avtoriteto, drugi svobodo; eni hočejo individualnost do skrajnosti, drugi pokorščino in disciplino, kakor bi bil človek marioneta; tu je vodstvo, ki misli in dela za vse in proglašava vsako iniciativnost in samostojno kretnjo posameznika za upornost, tam zopet individualna stremjenja, ki se ne brigajo za nobeno vodstvo in se hočejo uveljavljati popolnoma svojevoljno. Tako nastajajo zmalicene življenjske oblike, konflikti brez konca. Zastopniki avtoritativnega načela dostikrat nočejo uvideti, da mora avtoriteta uveljavljati objektivni red, ne pa osebnostnih kapric in oblastnostnih nagonov. Avtoriteta mora zmožnosti osebnostnega življenja oplojati, organizirati, dvigati, ne pa uničevati. Avtoriteta, ki se ne drži svojih mej, ki gre preko kompetence, poverjene ji od objektivnega reda, ki nasilno šari v svetišču individualnega življenja, kompromitira samo sebe, dezorganizira, podira, zbuja divje instinkte ter jih tira v odpor. Tako avtoriteto sovraži posebno mladina, ki v svojih prvih pojavih individualne samostojnosti sploh težko umeva pomen avtoritete in vodstva za pravilno rast osebnostnega življenja. Napačnega avtoritatizma pa sploh ne prenaša, se bori zoper njega z vsemi silami ter dostikrat v teh borbah izgublja vsak čut za

avtoriteto, pokorščino, disciplino. — Najboljši naraščaj za anarhizem ustvarja prehudo napeta avtoriteta.²⁵

Destruktivno v osebnostnem in skupnostnem življenju vpliva pa tudi pretiravanje svobode. Svoboda, kakor jo pojmuje liberalizem, je kulturo uničujoč element.²⁶ Neovirani razmah vseh sil neizčiščene individualnosti je še vselej ustvaril anarhične kulturne razmere. Človek, ki ima bogato razvito subjektivno življenje, gotovo zabrede, če nima nikogar, ki bi ga vodil do prave svobode duha in najboljših svojstvenosti njegove individualnosti. Da nastaja prava osebnost, mora v človeku marsikaj umreti, kar kriči po svobodi. Kdor nima uvidevnosti in moči, da bi svoje individualno življenje samohotno urejal po objektivnem redu, za takšnega pomenita krepka avtoriteta in odločno vodstvo rešitev. Pretiran subjektivizem, ki uveljavlja svojo individualnost brez ozira na objektivni red in skupnost, kompromitira idejo svobode, povzroča v življenjskih razmerah nešteto zmed in nasilnega reagiranja avtoritete.

V dozorevanju in medsebojnem izenačevanju teh kulturotvornih elementov je jedro problematike sodobnosti. Če začenja današnja doba zopet poudarjati pomen vodstva, je to znak, da se v sodobni kulturni dinamiki sile, ki so avtoriteti, vodstvu, pokorščini, disciplini nasprotno, preveč uveljavljajo.

Psihološka analiza sodobne kulturne dinamike nam to tudi potrjuje.²⁷ Značilna poteza današnje dobe je samorastel individualizem, subjektivizem, avtonomizem, egoizem, zaničevanje avtoritete, intrigantstvo, astezija volje, patološko razdivjano čustvovanje, dominiranje revolucionarne podzavestnosti.²⁸

Geneza te duševne dispozicije sodobnosti in njene dinamike je dolgotrajen proces, ki ga upravičeno nazivajo sekularizacijo celotnega kulturnega življenja.²⁹ Naturalizem je izločil iz življenja praideje in vrednote nadnaravnega sveta, vzel človeštvu trdna tla objektivnega, absolutnega reda in vse večnostne like, ki bi se naj po njih orientiralo in izoblikovalo zemeljsko življenje. Človečanstvo s svojo kaotično ideologijo in neurejeno, po večini nažonsko dinamiko pa sankcionira vse, kar je zgolj človeškega. Počelo in merilo in cilj celotnemu življenju je postal človek in sicer nažonsko-dinamični človek.³⁰ Naturalistična življenjska filozofija je ustvarila tudi svojstven tip avtoritete, svobode, individualnosti, skupnosti, vodstva, podrejenosti, dala tem oblikam svojo vsebino, svojo dinamiko, ki je izoblikovala med temi elementi anarhično razmerje, kakršno opazamo dandanes. Tako postajajo avtoriteta, svoboda, individualnost, skupnost, vodstvo podrejenost po zaslugi naturalizma zgolj človeške funkcije

²⁵ R. de Castillon, *Clichy la rouge*. Etudes, 20 oct. 1929, 195.

²⁶ A. M. Weiß O. Pr. *Soziale Frage I*^a (Freiburg 1904) 76—102.

²⁷ Allers, *Werden der sittl. Persönlichkeit*, 53—65. — G. Chevrrier, *Pourquoi j'ai abandonné la théosophie*. Etudes, 5 août 1930, 265.

²⁸ F. W. Foerster, *Religion und Charakterbildung*, 38, 126.

²⁹ A. M. Weiß O. Pr., *Die Philosophie der Vollkommenheit*^a (Freiburg i. B. 1905) 457—464.

³⁰ F. W. Foerster, *Das kollektive Tier*. Zeit, 1. Juni 1930, 321. — E. Przywara, *End-Zeit*. St. d. Z., August 1930, 345—346.

z vsemi napakami tvorb človeka, ki se je osvobodil vseh vezi absolutnega reda. Avtoriteta postaja zgolj človeško nasilje, svoboda svobodnjakarstvo, individualnost prehaja v razbrzdanost, skupnost v kolektivizem, vodstvo v tiranijo, disciplina in pokorščina v človeka ponižujoče klečeplastvo in suženjstvo. Da se razvijajo v naturalistično pojmovanem življenju teženja po individualni avtonomnosti do nenormalnih oblik pretiranega subjektivizma, je znano psihološko dejstvo.³¹ Hipertrofija individualnosti, kakor se izživlja v oblikah sodobnega individualizma, je plod naturalizma.³²

Človeštvo išče rešitve vseh teh problemov, želi si vodnikov, pravih zanesljivih vodnikov na vseh poljih svojega kulturnega udejstvovanja.³³ Na zborovanju visokošolske mladine v Zürichu so govorili govorniki iz njenih vrst o strahoviti neorientiranosti in duševnem obubožanju individualistično usmerjene mladine. Živimo v strašni duševni krizi, so priznavali, dajte nam vodnikov, ki nas bodo znali voditi k bistvenostim življenja in večnostnim vrednotam.³⁴ Ljudje, ki so taval v problemih in krizah sodobnega življenja in se preborili v težkih borbah skozi omame in zablode avtonomne individualnosti do pravih rešitev, opozarjajo, da je rešitev problema voditeljstva, ki bi ustvarjalo pravilno sintezo avtoritete-svobode, individualnosti-skupnosti, vodstva-pokorščine, pereča zadeva v sodobnem kulturnem življenju.

II. Rešitev vodstvenega problema v luči krščanstva.

Tako stoji pred nami problem vodstva, posebno še duhovnega vodstva, kot važen kulturni problem sedanjosti. Sodobnost tega problema še dolgo ne bo rešila, pravi Foerster, in ga tudi rešiti ne more, ker nima zmisa in tudi ne moči, da bi ustvarila pravilno razmerje med avtoriteto-svobodo, individualnostjo-skupnostjo, vodstvom-pokorščino.³⁵ Duhovna sila, ki edina rešuje vse te probleme pravilno in uspešno, je krščanstvo, in sicer krščanstvo, kakršno je ohranjeno v katoliški cerkvi.

Katoliško pojmovanje avtoritete-svobode, individualnosti-skupnosti, vodstva-pokorščine omogočuje harmonijo med temi na prvi pogled nespravljivimi silami. Katolicizem dviga te elemente iz zgolj človeško-dinamičnih sfer v višine absolutne urejenosti in božjega bistva, kjer najdemo večnostne pravzore za rešitev tudi teh problemov. Bog je neskončna avtoriteta, pa tudi svoboda, neskončno popolna individualnost v posameznih osebah in harmonična skupnost v

³¹ O. Miller, *Der Individualismus als Schicksal, das Jahrhundert des Individualismus*. Gral, August 1934, 497. — F. W. Foerster, *Religion und Charakterbildung*, 19, 150, 177, 246.

³² F. W. Foerster, op. cit. 246.

³³ *Universitätsverödung. Tagung der freiheitlichen Hochschuljugend. Zeit* 1931.

³⁴ H. J. H., A priest leader. *Eccl. Rev.*, october 1929, 327. — W. J. Herby, The priest's resolutions and resolution. *Eccl. Rev.* 1929, 449.

³⁵ G. Neyron, La réforme et la révolution. *Études*, 20 nov. 1934, 425. — A. Bracculeri, In fondo alla crisi. *Civiltà catt.*, 20 ott. 1934, 137.

Trojstvu, neskončno popolna rešitev vseh problemov. Kristus, Bog-človek, Verbum caro factum, je silna avtoriteta, ki pa nikdar ne krati v absolutnem нравnem redu zajamčenih pravic svobodnih bitij. Kristus je izrazita, neskončno dovršeno urejena individualnost, a individualnost, ki vleče nase, zbira, ustvarja skupnost. On je vodnik, milijoni mu sledijo, samohotno se podreajo njegovemu vodstvu, so mu pokorni, če treba do smrti, a vendar čutijo v svojih globinah, da jih ta pokorščina osvoboduje, dviga do najlepših višin prave individualne samostojnosti. Kristus ni le avtoriteta-svoboda, individualnost-skupnost ustvarjajoča osebnost, temveč je tudi pokorščina »do smrti, smrti na križu«, kjer so bila premagana in pravilni urejenosti podrejena vsa teženja individualizma, ki razkrajajo osebnost in skupnost. Kristus, rešitev vseh problemov, je tudi najgloblja rešitev problema, kako naj se pravilno med seboj uredijo in med seboj spravijo avtoriteta in svoboda, individualnost in skupnost, vodstvo in pokorščina.³⁶

Zato je Kristusova cerkev, ki čuva te večnostne vzore za rešitev vseh problemov življenja, najučinkovitejša urejevalna sila v kulturnem življenju, duhovni regulator kulturotvornih sil, ki zbira, urejuje ustvarja skladnost in harmonijo. Ideje in vzgojna sredstva, ki jih uporablja katolicizem, so ustvarila že v nešteto primerih spravo, pravilno sodelovanje med avtoriteto in svobodo, individualnostjo in skupnostjo, vodstvom in pokorščino. Katoliška cerkev je vzgojila človeštvu nositelje silne avtoritete, toda nikoli tiranov; vzgojila je svobodne ljudi v najidealnejšem pomenu besede, zatirala je le svobodo zgolj animalskega izživljanja in subjektivne avtonomnosti, ki ruši objektivni red in uničuje pravo svobodo. Tako zvano svobodomiselnost je še vedno napravilo iz svobode karikaturu najgrše vrste. V okrilju katoliške cerkve se je razvilo pestro bogastvo najbolj izrazitih in izčiščenih individualnosti. Kar je odstranjevala z vso silo svojega vzgojnega vpliva, to so bili izrodki samopašnega individualizma, ki so še vselej udušili pravo individualnost. Katoliška cerkev je dala človeštvu vodnikov, ki so z veličino svoje urejene osebnosti znali nase pritegniti množice in jih varno voditi pri reševanju težkih problemov svojedobnega življenja, dala je pa tudi heroje pokorščine, discipliniranosti, ki so zrasi ob njeni avtoriteti in njenem vodstvu v nedogledne višine osebnostne dovršenosti in kulturotvornosti. Branila je v kulturnem življenju avtoriteto, čuvala svobodo, gojila individualnost, ustvarjala skupnost. Vodila je ljudstvo v težkih krizah in bila sama v izvrševanju svojega poslanstva vedno pokorna objektivnemu, absolutnemu redu, temu čudovitemu izrazu neskončne popolnosti božje. Krščanstvo, kakor nam je ohranjeno v katoliški cerkvi, je največji dogodek v zgodovini vzgojeslovja. Sprava med avtoriteto in svobodo, individualnostjo in skupnostjo, vodstvom in pokorščino je njegov vzgojni uspeh in predpogoj za rešitev problema vodstva. Le v luči krščanstva je ta rešitev jasna in možna.

³⁶ H. Rost, *Die Kulturkraft des Katholizismus* (Paderborn 1916) 372. — L. Bopp, *Die erzieherischen Eigenwerte der kath. Kirche* (Paderborn 1928) 525.

Kadarkoli je iskalo človeštvo rešitve svojih problemov v krščanstvu, kadarkoli se je orientiralo v krizah svojega življenja po teh večnostnih pravzorih in se trudilo, da izoblikuje svojo osebnostno in skupno življenje v bogopodobnost, je vsikdar našlo rešitev in izhodišče iz težkih zapletenih položajev. V kakšne zmete in zagate pa zabrede človeštvo pri reševanju bistvenih problemov svojega življenja, če zavrže vzore in moči nadnaravnega sveta ter začne črpati svojo modrost iz golega človečanstva in naturalizma, nam pa zunaj po svetu dovolj jasno kažejo zmaličene oblike avtoritete, lažisvobode, v razdirajoči subjektivizem se razraščajoče individualnosti, skupnosti v obliki kolektivizma in absolutizem vodstva s svojimi sadovi revolucionarne upornosti. Kadarkoli so začeli katoličani obupavati nad rešilno močjo svojih idej, so še vedno pogubili sebe in svojo dobo. Iz kompromisarstva in paktiranja z idejami in silami zgolj naturalističnega izvora se porajajo navadno najslabše rešitve. Ali bo premagalo krščanstvo sodobno politično in družabno paganstvo in reševalo po večnostnih likih probleme, ki tarejo sodobno človeštvo, ali pa bo paganstvo docela premagalo krščanstvo in potegnilo človeštvo v nerešljive zmede in propast.³⁷ Ta 'ali — ali' velja še prav posebno za problem avtoritete-svobode, individualnosti-skupnosti, vodstva-pokorščine, skratka, za rešitev perečega problema vodstva v celotnem sodobnem kulturnem življenju.

III. Način duhovnega vodstva izoblikovan iz psihološke dispozicije sodobnosti.

Če hočemo iz vodstvene problematike sodobnosti izoblikovati način duhovnega vodstva, ki bi kolikor mogoče pravilno reševal duhovno-voditeljske probleme sedanje dobe, moramo upoštevati sledeče.

Duhovni voditelj mora biti predvsem realizirana združitev subjekta in objekta, osebnost, ki je v svoji subjektivni duševnosti popolnoma asimiralna objektivno idejno vsebino, za katero hoče pridobiti druge.³⁸ Sodobnost zahteva na vseh poljih od voditeljev, da so realizacija — ali, če smemo rabiti ta izraz — inkarnacija idej, ki jih širijo in branijo. Voditelj sodobnosti ne sme biti le — teoretičen program; ne zadostuje, da bi zgolj umstveno obvladal ideologijo svoje voditeljske sfere.³⁹ Vsaka beseda, vsako dejanje njegovo mora bit izraz osebnostno doživete dinamike vsega tega, kar zahteva. Po tem tipu voditelja teži sodobnost, posebno še mladina, tudi v sferi duhovnega vodstva.⁴⁰

Vsaka neskladnost med njegovim subjektivnim življenjem in svetom objektivnih versko-etičnih vrednot ga diskvalificira in mu

³⁷ J. D'Souza et P. Doncoeur, *La vie et l'oeuvre de Rabin-drath Tagore. Études*, 5 et 20 déc. 1933, 513.

³⁸ St. Gogala, *O pedagoških vrednotah mladinskega gibanja* (Ljubljana 1931) 71—111.

³⁹ E. Roloff, *Lexikon der Pädagogik* (Freiburg i. Br. 1914) III, 1156: *Persönlichkeit des Lehrers*. — F. W. Foerster, *Jugendseele, Jugendbewegung, Jugendziel* 371, 172.

⁴⁰ *Ibidem* 173.

zmanjšuje duhovno-voditeljski vpliv, danes bolj kakor kdaj prej.⁴¹ Krinkanje motivov, prazna lažniva voditeljska poza, zgolj pravno uveljavljanje voditeljske funkcije brez osebnostne duhovno-voditeljske dinamike, odbija.⁴² Vloga duhovnega voditelja je danes vprav radi tega tako težavna, ker zahteva dovršeno religiozno-etično življenje, izoblikovano iz problemov in kriz sodobnosti. Močne duhovno-voditeljske osebnosti so vedno realizirane rešitve življenjske problematike svoje dobe. V bistvu doumevajo krize svoje dobe, jih rešujejo po večnostnih likih in podajajo te rešitve v življenjskem načinu, ki je nazoren, v življenju realiziran odgovor, na verska, etična, socialna vprašanja svoje dobe. Tako nastajajo kažipoti in duhovni vodniki vsake dobe. Vemo, da je težavno ustvariti osebnost duhovnega voditelja, ki bi v sebi pravilno ostvaril idejo svojega poklica. Oprostiti svojo individualnost zmot in napačnih teženj svoje dobe, izklesati iz sebe dovršen lik modernega duhovnega voditelja, ki čuti utrip in boleost svoje dobe, a se je sam dvignil iz vse kaotične problematike v višine, kjer se osebnost usovršuje v bogopodobnost, živeti nadnaravno življenje in razvijati aktivnost, ki duhovno-voditeljsko vleče nase ljudi, jih pretvarja in rešuje — to je težavna naloga, toda nujno potrebna.⁴³

Sodobnost zahteva od duhovnega voditelja, da pravilno spozna njene bolečine.⁴⁴ Duhovnemu voditeljstvu današnjih dni očita posebno mlajša generacija, da ne pozna svoje dobe, da ne doumeva problematike sodobnega življenja. Nekoliko resnice je na tem. Večnostni, absolutno nespremenljivi značaj razodete idejne vsebine, metodična svojstvenost teološkega studija ustvarja dostikrat tip statično neokretne, življenju odtujene duhovno-voditeljske osebnosti, ki zna pač zvesto čuvati tradicijo, ne razvija pa čuta za ritem življenja in vsakodobno posebnost duhovno-voditeljske problematike. Med evolucionističnim relativizmom, ki dogmatizira vsako efemerno potezo svoje dobe, in okamenelo stacionarnostjo, ki ne upošteva zakonov življenja in časovno svojstvenih modifikacij večnostnih problemov, ustvarja krščanstvo vedno pravilno sintezo. Je bistvena poteza pravega duhovnega voditelja, da zna sigurno ugotavljati časovno obeležje problemov, ki jih mora reševati. Hic et nunc mora vedno merodajno sodoločevati način duhovno-vodstvenega postopanja. Vsaka doba terja od svojih voditeljev, da jo vodijo iz njenih težav, da rešujejo njene probleme in njene krize. Veliki voditelji človeštva so vedno natančni poznavatelji svoje dobe in globoki psihologi. Vedno poudarjajo, da je pravilno reševanje duhovno-voditelj-

⁴¹ M. Pfliegler, Die pädag. Situation, 141 (Jugendführung an den höheren Schulen), 143—185, 81.

⁴² Ibidem, 143.

⁴³ G. Bichlmaier, Der übernatürliche Mensch. St. d. Z., Juni 1930, 169. — E. Böminghaus, Innerlichkeit und Tat. St. d. Z., Juli 1930, 241. — P. Lippert, Priesterleid in moderner Zeit. St. d. Z., März 1931, 401.

⁴⁴ A. Laub, Seelenabgründe (Freiburg 1932) 1. — F. W. Foerster, Religion und Charakterbildung 250. — E. Spranger, Psychologie des Jugendalters¹⁶ (Leipzig) 1.

skih problemov velika umetnost. *Ars artium regimen animarum*. To velja še posebno za našo dobo, ki stavi duhovnemu vodstvu nenavadno zapletene naloge. Duševna struktura sodobnega človeka je silno zmaličena in komplicirana. Njegova življenjska dinamika je kaotična zmes destruktivnih in konstruktivnih sil, ki jih je težko spraviti v meje in oblike pravilno urejene duševne strukturnosti. Intelktualna osamosvojitev, ki odklanja vsako zunanjo avtoriteto in se izživlja v raznih oblikah subjektivizma, razrvana neurejenost čustvenega dojemanja, nenavadno visoka napetost in eksplozivnost nagonske dinamike, oslabele zavestne kontrole, močen porast podzavestne emocionalnosti, prepotenca telesnih in materialnih vrednot, cela vrsta duševnih anomalij in bolešno razvitih kompleksov, kakor jih odkriva sodobna psihologija, — vse te poteze v duševni strukturi sodobnega človeka so težki problemi za duhovnega voditelja.

Sodobni človek ima polno glavo raznih eklektičnih idealizmov, toži pa venomer, da mu je življenje prazno in pusto. Pravi, da si je osvojil vse, da je njegovo vse, in vendar doživlja brezdomovinstvo in domotožje v pretresljivi tragiki. Hoče raztrgati prikovanost na zunanji materialni svet, dvignil bi se rad v metafizične sfere, a pada vedno globlje. Sedaj demonsko samozavesten in nadut, kakor bi bil absolutni gospodar vesoljstva, potem zopet zdvojen in obupan, ko se mu izjalovi poizkus za poizkusom, kako bi z lastno močjo rešil najgloblje probleme svojega življenja. Najhujše pa je dejstvo, da so zadnje dobe razvile v duševnosti človeka neki iluzionizem, neko varanje samega sebe, neko duševno slepoto in neki cinizem, ki dobiva v svojem psihološkem razvoju dostikrat značaj silno težko rešljivih duhovno-voditeljskih problemov.

Kdor hoče duhovno voditi sodobnega človeka, mora poznati vsebino in način njegovega mišljenja, čustvovanja in zamotanost njegovih duševno strukturnih plasti, poznati mora pa tudi idejno in dinamično vsebino kulturnega miljeja današnjih dni ter imeti zmožnost, da psihološko varno doumeva za raznimi tehničnimi, gospodarskimi, umetnostnimi in socialnimi oblikami sodobne kulture prastaro večnostno problematiko človeškega življenja.⁴⁵ Osebnost, ki črpa iz bogastva in pestrosti svoje lastne duševnosti, ki zbira vedno novih izkušenj v pravilnem reševanju konfliktov in kriz svojega življenja ter širokogrudno in z globokim razumevanjem motri individualno in skupnostno življenje, kako se izoblikuje v mnogoličnih odnosih do absolutnega reda, kako se dviga in pada v svojem razmerju do večnostne zakonitosti, osebnost, ki motri in doumeva v teh psiholoških globinah dogajanja in probleme svoje dobe, ima enega izmed tipičnih znakov duhovnega voditelja, kakršnega zahteva sodobnost.⁴⁶

Duhovni voditelj sodobnosti mora imeti dobro razvit čut za bitne probleme življenja in za realizem krščanske religije. Človeštvo sedanjih dni se izgublja v nebitvenostih. Bavi se s vsemi mogočimi stvarmi, rešuje vse mogoče probleme, za bitne zadeve svojega

⁴⁵ F. Muckermann S. J., *Technisches Zeitalter und Kultur*. Gral. Sept. 1930. 20, 26, 31, 38.

⁴⁶ F. W. Foerster, *Religion und Charakterbildung*, 352.

življenja pa nima ne časa ne zmisla.⁴⁷ Treba je samo nekoliko poslušati ljudi, ko se razgovarjajo o svojih življenjskih zadevah, ko odkrivajo svojo življenjsko vsebino in problematiko. Kaj jih zanima? Po čem stremijo, za kaj se borijo? Ali ni sodobni človek v vsem svojem delu, stremljenju in svojih borbah silno nebitven, periferičen, dostikrat smešno malenkosten? Bitne zadeve mu postajajo postranska stvar, malenkostne, postranske zadeve pa postajajo osrednji problemi in gibala življenja. Kje ostajajo bitni problemi življenja, tisti globoki, temeljni problemi o cilju, zmislu pravilnem usmerjevanju in oblikovanju življenja? Ali ne izginjajo vedno bolj iz interesne sfere sodobnega človeka? Vrednotoslovje nam odkriva v tem oziru pravcato anarhijo. Tu vidimo prav posebno, kaj izgubi človeštvo, če zavrže krščansko naziranje o življenju. Krščanstvo nam je pokazalo najglobljo vsebino življenja, nam odkrilo bistvo, jedro življenjske problematike. Krščanstvo kliče in vodi človeka od periferije v centrum, iz kroga prigodnih, malo pomembnih zadev v svet osrednjih, temeljnih problemov življenja. Kdor reši te, reši hkrati celo vrsto drugih, kdor pa ne reši teh, pa mu vse nič ne pomaga, naj se še tako muči in vara: problemi ostajajo v jedru, v bistvu nerešeni. In to je metoda sodobnega človeka.⁴⁸

Zdi se, da smo postali tudi v religioznem življenju vse preveč nebitveni, periferični in abstraktno idealistični. Objektivnost in bistvenost podlega tudi v religioznem življenju le premenogokrat subjektivizmu in nebitvenemu formalizmu. Zadovoljujemo se z oblikami brez vsebine. Zmehaniziranost in organizacijsko šablonstvo daje tudi religioznosti svoje značilne poteze. Sodobno religiozno življenje med preprostim ljudstvom, še bolj pa med izobraženstvom, nam nudi dokazov dovolj, da je mnogo resnice na tem.

Iz nebitvenosti se poraja še druga značilna poteza naše dobe. To je neka nerealnost, neki iluzionizem, ki ne pozna ne človeka ne življenja, kakor je v resnici! Moderni človek se je odtujil samemu sebi in resničnemu življenju, zato se je odtujil tudi krščanstvu, ki je resnica in realizem o človeku in življenju. Sodobni človek ne porablja svoje inteligence, da bi spoznaval in rešaval bistvene konflikte in probleme svojega življenja. Nima jasnih pojmov o tem, kaj je človek, kaj je življenje, živi v abstraktnih spekulacijah in teorijah, svet, zunanje življenje in človekova notranjost mu je knjiga, ki je ne razume, pa tudi ne čita. Tako je sodobnost, kljub svojemu realizmu in tehnokraciji, silno nerealna, zato pa tudi nezmožna, da bi dala solidne temelje sodobnemu življenju. Na iluzijah, samoprevarah, življenju odtujenih apriorizmov in teorijah ni mogoče zgraditi solidne življenjske skupnosti. Velik pomen krščanstva za človeštvo je tudi v tem, da nam je podalo pravo, realno sliko o človeku in življenju. To razliko med krščanskim realizmom in antičnim, pa tudi

⁴⁷ F. Muckermann S. J., *Der wesentliche Mensch*, Gral, April 1932, 484. — B. Jansen, *Die Wesensform des kath. Lebens*, St. d. Z., Okt. 1926, 14.

⁴⁸ F. W. Foerster, *Christus und das menschliche Leben* (München 1922) 109, 115, 137, 139.

modernim idealizmom je v novejši dobi posebno odločno poudaril francoski pisatelj L. Laberthonnière⁴⁹ v svoji knjigi »Krščanski realizem in grški idealizem«, ki je eno najboljših razmotrivanj, kar jih je bilo napisanih v zadnjih desetletjih o bistvu krščanstva. Bistvo krščanstva je, pravi pisatelj, realizem, bistvo grške filozofije idealizem. Grško modroslovje se ni bavilo z resničnimi problemi življenja, ne z materijo ne z individualnostjo, temveč z abstraktnimi konstrukcijami, z nekim duhovnim svetom, z neko večno bitnostjo visoko nad realnim življenjem. Človek se lahko kontemplativno dviga v ta svet, ne dobiva pa od njega za svoje bivanje na zemlji nobene pomoči. Ne kaže mu poti, ne daje mu energije, da bi spremenil svoje življenje. Samo statičen ideal je, ki ne posega v resničnost. Dvigamo se do njega s kontemplacijo, a ne z dejanji; ideal, ki nas navaja, da pozabljamo življenjske probleme, ne pa da jih zagrabimo in rešujemo. O Sokratu pravijo, da je hotel prinesti filozofijo in religijo iz nebes zopet na zemljo, toda ni se mu posrečilo. Moral je priti Kristus Bog-človek, da je rešil to nalogo. Krščanstvo ima po svojem izvoru in po svojih končnih ciljih metafizičen značaj. Vsa dogajanja v zemeljskem življenju premostriva sub specie aeternitatis, toda ne ostaja le v metafizičnem bitnem svetu, temveč stopa v življenje, da mu daje vsebino in obliko. Krščanska religija zanaša svoj idejni svet iz metafizičnih sfer v časovnost in skrbi za to božje seme, da se razvija v človeku in preoblikuje njegovo celotno življenje. Krščanstvo nam prikazuje večnost, kako se bori in uveljavlja v prahu in pepelu, kako daje vsemu minljivemu zmisel in pravi odnos do Stvarnika. V okviru grškega filozofskega mišljenja ostaja vse zemeljsko dogajanje zažetonetno, nedoumljivo, nezmiselno. Celo Zevs se mora pokoriti Mojri, temni, nedoumljivi usodi. Paganski filozofiji manjka »dopolnjeno je«, one duhovne zmage nad silami zemeljskih strasti, kakor nam jo podaja krščanstvo. Le združeni z močjo božjo, ki je prišla v Kristusu, moremo doumevati svojo nalogo in pravilno reševati probleme zemeljskega življenja. Kristus ni bil le oznanjevalec božjih nauk kakor drugi preroki, temveč nositelj božjega življenja v človeški podobi. Njegov nauk je najgloblji realizem življenja in najpopolnejša rešitev življenjske problematike. Tu stopa božje in človeško, večno in časovno, nebo in zemlja v medsebojno borbo, in daje življenju bitno vsebino. Religiozni človek pozna in najbolj realno doživlja vsebino zemeljskega življenja. On edini je nositelj moči, ki ustvarja pravo življenje. Vsaka res učinkovita obnova zemeljskega življenja je prišla še vedno od religioznega človeka.⁵⁰

Seveda mora imeti ta religioznost značaj in usmerjenost krščanskega realizma. V sodobnem življenju najdemo dostikrat tip religioznega človeka popolnoma v slogu antičnega idealizma, kakor ga opisuje Laberthonnière v zgoraj omenjenem delu. Religija mu je zgolj metafizičen pojav, idealen svet, ki nima z življenjem ničesar opraviti. Človek se dviga v ta svet, da o njem filozofira ali da se

⁴⁹ L. Laberthonnière, *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* (Paris).

⁵⁰ P. Lippert, *Der religiöse Mensch*. St. d. Z., Januar 1934, 217.

odtegne realnemu življenju, ne sprejema pa iz njega imperativov in moči za oblikovanje zemeljskega življenja. Religija ostaja v metafizičnemu svetu, pa ne oplaja in ne vodi življenja. Tako nastajajo religiozni ljudje, ki so kljub svoji religioznosti trdosrčni in odurni, ljudje, ki govoré in pišejo kakor pagani, ljudje, ki so naduti, farizejsko samozavestni, zavistni, maščevalni, ki poznajo le sebe in svoje zadeve. Manjka jim elementarne šole značaja, »abc« vestnosti, civilizacije in pokristjanjenja vsakdanjega življenja; nič ne vedó, kako rešuje religija konflikte vsakdanjega življenja, kako oblikuje s svojo dinamiko posameznika in skupnost. Religija ni prodrla v njihovo notrajnost in ni preoblikovala celega človeka, temveč je ostala le intelektualen proces. Neredkokrat se celo pripeti, da nekultivirani »jaz« docela premaga to zgolj intelektualno religioznost in jo uporablja potem za krinko svojim neurejenim teženjem. Tako nastaja tipičen pojav lažireligioznosti ali religioznega iluzionizma, ki se razvije navadno v težko ozdravljivo zaslepljenost in nemoralnost. Borba sodobne mladine velja tej laži-religioznosti. Največ dvomov, ugovorov in odpora proti religiji ji vstaja iz te razdvojenosti med religijo in življenjem. Naša verska vzgoja je usmerjena v ta enostranski verski intelektualizem, ki je še vedno uničil vsako zdravo religioznost. Duhovni voditelj sodobnosti stoji pred težko nalogo, da premaga to idealistično religioznost in vodi k religioznosti krščanskega realizma, da dobimo ljudi, ki bodo znali v duhu in moči religije reševati realne probleme življenja.⁵¹

IV. Duhovni voditelj — pedagog.

Da mora biti duhovni voditelj v sodobnosti močna vzgojna osebnost, ki res vzgaja, odrešuje in zbuja novo življenje, ni treba posebej poudarjati. Njegova bistvena, pa tudi najbolj težavna naloga je to. Sodobnost terja na vseh poljih ljudi sveže, pravilno urejene življenjske dinamike. Zato postaja človek osrednji problem vseh reformnih stremeljenj, ki hočejo res kaj pozitivnega doseči. Resni napor sodobnega vzgojeslovja⁵² in raznih socialnoreformnih pokretov nam to potrjujejo. Postaja pa tudi vedno bolj jasno, da naturalizem ter nasilne vzgojne in socialnoreformne metode marksizma⁵³ ne bodo ustvarile boljšega človeškega tipa, temveč ga le še bolj potvorile. Brez religije in njenih sredstev ni obnove človeka⁵⁴. Večno novi, mladostni in pravilni tip človeka je vedno strukturno in dinamično urejen po praliku vse pravilnosti, to je po Bogu, kakor se nam razodeva v Kristusu, učlovečenem Bogu. Katoliška cerkev rešuje problematiko sodobnega življenja in sodobne kulture v jedru, ko se bori z vsemi svojimi silami, da izoblikuje današnji dobi pravilno urejen tip člo-

⁵¹ F. W. Foerster, *Religion und Charakterbildung*, 330 (der moderne Intellektualismus und Religionspädagogik).

⁵² Congrès international d'éducation nouvelle. Études, 20 oct. 1932.

⁵³ Pedagogia e didattica bolscevistica dell'irreligiosità. *Civiltà catt.*, Luglio 1928. — K., *Die Komsomolzen*. St. d. Z., Sept. 1931, 406. — J. Schweißl, *Bolschewismus und Kultur*. St. d. Z., Febr. 1930, 388. — A., *Au pays des »sans Dieu«*. Études, 20 sept., 5 août 1934. p. 308.

⁵⁴ F. W. Foerster, *Religion und Charakterbildung*, 19.

veka. Individualistični kakor tudi kolektivistični človek sta potvori človeka. Ti tipi so destruktivni ali pa življenjsko dinamično manjvredni. Ti neuspeli poizkusi nam posebno dandanes potrjujejo, da je vzorni tip univerzalistično urejeni človek z duševno strukturo in življenjsko dinamiko, kakor jo urejuje in ostvarja krščanstvo⁵⁵. Res, da je ta ideal težko dosegljiv. Človeka urejajoče sile krščanstva morajo posebno dandanes premagovati nenavadno velike in odporne ovire. V življenjski dinamiki sodobnega človeka se v nenavadni izmeri uveljavlja nasilje materialnega sveta, telesnost, neukročeno nagonstvo patoloških oblik, hipertrofija zgolj človeškega. Motivi, emocije, inspiracije, enervativna dinamika, — vsa ta gibalna življenja se porajajo iz globin in sfer, ki so se v veliki meri odtegnile vplivu nadnaravnega sveta⁵⁶. Preoblikovati te globine v smeri krščanske življenjske dinamike je eden najtežjih psiholoških in vzgojnih problemov, ki ga z naravnimi sredstvi sploh ni mogoče rešiti⁵⁷. Duhovno voditeljstvo, ki tega ne upošteva in hoče kar čez noč preoblikovati ljudi in vzbuditi novo življenje, ne pozna svoje naloge in bo dosegalo vprav nasprotno. V zgodovini imamo dobe, ko dosega krščanstvo v preoblikovanju človeka razmeroma hitro velike uspehe. A vedno opazamo, da novo raste organsko in se razvija v strogo urejenem razmerju do vzrokov. Duhovno voditeljstvo ustvarja pravilno sintezo in kooperacijo božjih in človeških prerajalnih sil ter zna dajati svojemu delu pedagoško učinkovitost in plodnost, ki postaja rešilna za svojo dobo. Sicer pa opazamo tudi dandanes v nekaterih pokretili isti čudoviti pojav neizčrpne vitalnosti in življenjetvornosti krščanstva.

Na splošno je pa vendar značilno za duhovno-vodstveno delo naše dobe, da se govori in piše toliko o pedagoški pomanjkljivosti in neučinkovitosti kateheze in dušeskrbja, posebno med delavskimi sloji in izobraženstvom. Reforma dušeskrbnih metod, času primerno duhovno vodstvo je refren številnih sodobnih razprav. Četudi je marsikaj zapisano v slogu sodobne reformne manije, bo vendar do neke meje upravičena trditev, da duhovno vodstvo, če ga motrimo z vzgojnodinamičnega stališča, sodobnosti ni dorastlo. Nejasnost, nepreciznost v naziranjih o vzgojnih ciljih krščanstva, nezadosten vzgojni vpliv duhovno-voditeljskih osebnosti, neorientiranost pri uporabi vzgojnih sredstev in premalo razumevanja za odrešilne naloge krščanstva — so posebno značilni očitki.

Jasni, precizno očrtani cilji in dosledno smotrena urejenost duhovno-voditeljskega dela! Splošna neorientiranost, ki jo opazamo zlasti na svetnem vzgojnem polju⁵⁸, in mučna skrb za ureditev tostranskega življenja vpliva tudi na versko-nravno vzgojno delo. Neka nejasnost in nesigurnost v ciljih kljub precizno začrtanim smernicam vrhovnega vodstva cerkve, neko oklevanje in iskanje ciljev

⁵⁵ Ibid., 168.

⁵⁶ Rob. Woodworth, *Dynamic Psychology* (New York 1917) 167 (Drive and Mechanism in abnormal Behavior), 192 (Drive and Mechanism in Social Behavior).

⁵⁷ F. W. Foerster, *Religion und Charakterbildung*, 352.

⁵⁸ F. W. Foerster, *Schule und Charakter*, 37.

na lastno pest cepi in slabi vzgojni vpliv duhovnega voditeljstva. Skoraj bi lahko govorili o dveh diametralno si nasprotujočih usmerjenostih. Na eni strani nepravilen supranaturalizem, ki beži pred tostranskim življenjem in odklanja sodelovanje pri kulturnem razvoju in reševanju problemov zemeljskega življenja, na drugi strani naturalistična usmerjenost v tostranost, ki izgublja izpred oči končne, nadnaravne cilje človeštva ter uporablja krščanstvo čisto v duhu pragmatizma, evdajmonizma, progresizma kot sredstvo za dosego ciljev zgolj tostranskega življenja⁵⁹. V prvem kakor drugem primeru se odnos med naravo in nadnaravo in življenjem, med časovnostjo in večnostjo, med mišljenjem in udejstvovanjem, med duhom in materijo ne pojmuje krščansko in ni pravilne sinteze teh navideznih nasprotij⁶⁰. Krščanstvo ustvarja med temi sferami pravilno razmerje in sintezo, ki je vsekakor najgloblje spoznanje in edino pravilna rešitev problematike zemeljskega življenja. Jasno in precizno pokaže to sintezo Foerster v svoji knjigi *Christus und das menschliche Leben*⁶¹. Da ne bo napačnega razumevanja, navedemo njegove misli nekoliko obširneje.

Krščanstvo je religija in filozofija — pravi — ki združuje tostranski in onostranski življenjski cilj, tostranski in onostranski življenjski red in ju spravlja v pravilno urejeno razmerje med seboj, ne s spekulacijo, temveč z nadčloveškim dejem volje, ki podreja naravno popolnoma nadnaravnemu, moralo religiji, časovnost večnosti, materijo duhu. Na Golgoti so bili rešeni tudi temeljni problemi življenjske filozofije. Vsako naziranje o zemeljskem življenju, ki prezira in odklanja križ, se izgublja v neplodno besedičenje. Skoraj vsi heretiki so bili ljudje, ki niso dovolj realistično upoštevali vloge materialnega sveta v človeškem življenju, ker niso doumevali globokoumnega razmerja med duhom in materijo, kakor ga ustvarja krščanstvo. Napačna naziranja indijske in druge poganke življenjske filozofije o tem razmerju so neprestano udirala v krščanstvo. Bilo je treba silno bistro in globokoumne obrambe, da je bila očuvana bistveno krščanska življenjska misel — »sredi tega sveta, a vendar ne od tega sveta«. Krščanstvo se loči od drugih naziranj o zemeljskem življenju prav v tem, da ne uči bega pred materialnim svetom (*Weltflucht*) temveč prepajanje tega sveta (*Weltdurchdringung*). Tudi najbolj globoka in trajna krščanska asceza ni beg pred življenjem, temveč le zbiranje spoznanj in moči, da se zavarujejo tej penetrativni usmerjenosti bolj jasni cilji in učinkovitejša dinamika volje. Če motrimo nekrščansko življenjsko filozofijo, opazamo, da ima dostikrat vzvišene misli o življenju, a zmeraj v nekaki zvezi s svetobežnim razploženjem in usmerjenjem. Ta življenjska modrost

⁵⁹ F. W. Foerster, *Christentum und Klassenkampf*, 9 (die Stellung des Geistlichen zur sozialen Frage).

⁶⁰ F. Muckermann, *Reich Christi auf Erden, ein Gang durch die kath. Kirche der Gegenwart*. Gral, April 1933, 477. — A. M. Weiß O. Pr., *Natur und Übernatur, Geist und Leben des Christentums*⁴ (Freiburg 1907).

⁶¹ F. W. Foerster, *Christus und das menschliche Leben*, 51, 53, 95, 104, 107. — J. Huby, *Sagesse chrétienne et philosophie*. Études, 5 juin 1932, 513.

beži pred zemeljskim, človeškim, ali se pa udinja čisto hlapčevsko materialnemu svetu. Stoik se vzgaja in sili k apatiji do vsega, kar je zemeljsko-človeško, zatira v sebi vsako sočustvovanje, vsako sotrpjenje s svetom, prezira in zaničuje tragiko zemeljskega življenja. Buddha oznanja daleč proč od realnega sveta svojo svetobežno modrost. Kristus pa stopa v življenje, se bori z demonskimi silami tega sveta in sicer tam, kjer se naravno in nadnaravno, tostransko in onostransko, duh in materija, religija in življenje najljuteje boré za premoč. Kristus poišče trpljenje, da docela preмага demonske sile sveta in ponazori svoj nauk v tragiki resničnih življenjskih konfliktov. Grem v Jeruzalem — pravi — tam se bo izpolnilo vse, kar so napovedali preroki. Kristus ne beži pred zemeljskim življenjem, ga zmaguje in oblikuje po božje ter upostavlja pravilno sintezo med naravo in nadnaravo, med božjim in človeškim, ki dosega v Njegovi osebnosti najpopolnejšo usovršitev. Kristus ni Zavojevalec sveta (Welteroberer) temveč Zmagovalec sveta (Weltüberwinder), zato pa tudi nedosegljiv mojster in vzornik pri reševanju nalog zemeljskega življenja, edini, ki oživlja res novo življenje.

Nietzsche je formuliral svoje protikrščansko življenjsko načelo v besede: Ostanite zvesti zemlji! In vendar vprav na njem posebno jasno opazamo, kako malo moči in veselja imajo ti nadljudje, da bi stopali v najglobljo tragiko in pasijo zemeljskega življenja, da bi pogledali pogumno vsemu v obraz in se udeleževali vsega, kar spada k resničnemu, dejanskemu življenju. Tako ima Nietzsche strah pred sočustvovanjem, pred ljubeznijo, pred skupnostjo, ker ne čuti v sebi dovolj moči in smotrene sigurnosti, da bi ostal sredi konfliktov skupnostnega življenja samostojen in v svoji moči neomajan. Tako se obdaja krčevito s trdosrčnostjo, s brezčutnostjo in zablodi v življenjsko filozofijo popolne izoliranosti, ki dokazuje vso nezmožnost abstraktnega, življenju odtujenega duha, da bi stopil v razmere in trpljenje resničnega življenja in vendar ostal zvest sebi, kakor vidimo pri Kristusu. Tako opazamo v predkrščanski in nekrščanski življenjski filozofiji dostikrat neko vzvišeno duhovno resnobo, obenem pa neko bojazen duha pred dejanskim življenjem. Strah pred sočustvovanjem, pred naravo, pred telesnim delom, kratkomalo strah pred stikom in borbo z istinitostjo in realnostjo življenja. Duh si še ni v svesti svojih ciljev in svojih moči, ne pozna svojega bistva in svojega poslanstva, ne pravih pogojev svojega razmaha in usovršenja — zato tudi nima poguma, da bi prodiral v življenje, si ga osvajal in ga urejevalno oblikoval. Iz tega pa sledi dvoje. Prvič, dejansko, vsakdanje življenje ne dobiva blagodejnega vpliva najvišjih duhovnih sil, drugič duh sam se pa oropa s takim pretirano rezerviranim zadržanjem najboljših priložnosti, da svoje moči uri, izpopolnjuje, preizkuša in krepi. V starih egiptovskih svetiščih so bile zamrežene celice, v katere so se zapirali ljudje, da bi tako pretrgali vsak stik z materialnim svetom in ostali v bližini božanstva popolnoma čisti. Gotovo vzvišen izraz najglobljih stremljenj človeške duše obenem pa simbol svetobežne usmerjenosti nekrščanskih duhovnih stremljenj, ki so popolnoma nasprotni temu, kar nam

je pokazal Kristus, učlovečeni Bog. Krščanski mistik Rusbroek, ki ga opisuje Goethe v drugem delu svojega Fausta, si je izbiral v samostanu najpreprostejša, najnižja dela. — Vprav to stališče krščanstva do najnižjih življskih nalog nam razodeva njegovo božje-človeško miselnost. Dočim je poganstvo menilo, da postaja duh tem bolj samostojen in popoln, čim manj stika ima z umazanim materialnim svetom, je po krščanskem pojmovanju tem bolj plemenit in duhovno spopolnjen, čim bolj energično se loti oblikovanja in poduhovljevanja materije. Sv. Elizabeta, ki je stopila s kraljevega mesta, da je umivala gobavcem rane, je čudovito nazoren zgled, kako zažreba krščanstvo dejansko resničnost, kako prodirajo njegove najvzvišenejše duhovne sile v najbolj umazano bedo zemeljskega življenja. Krščanstvo hoče, da povečujemo Boga v reševanju nalog zemeljskega življenja, da bogatimo in spopolnjujemo z delom in trpljenjem svoje duhovno življenje. V krščanski religiji šele dobiva človeški duh moči, da more celotno vsebino svojega življenja pravilno doumevati, duhovno prepajati in zmagovati. Krščanstvo ustavi še le tisti beg pred resničnim življenjem, ki ga zgolj abstraktna metafizika in tostranska življenjska filozofija brez uspeha zadržuje. Tako je krščanstvo, če ga motrimo s tega višjega vidika, najsilnejša afirmacija življenja, je utelešeni duh namesto abstraktnega duha, je najožja skupnost s svetom, porajajoča se iz najožje skupnosti z Bogom. Seveda to prodiranje v svet in v življenje se ne sme vršiti v duhu Marte. Ni glavno, da se neprestano na zunaj nekaj ustvarja in ostvarja, temveč da doumevamo in si prilajamo Kristusovega duha v tihi samoti, zbranosti in borbah duhovnega življenja, da doumevamo Kristusove naloge in probleme v vsakdanjih, konkretnih slučajih svojega zemeljskega življenja. Le kar se rodi in v svetu izvrši iz tega duha, ima trajno vrednost, vse drugo je enodneven pojav v našem delu. Ta duh pa se poraja in razvija le *ex vita contemplativa*, iz introspekcije, iz odkritega spoznavanja samega sebe, iz preurejevanja in izčiščevanja lastne notranjosti, iz zmag nad svetom, telesnostjo in nad vsem tem, kar je premagal Kristus. Kjer tega ni, tam ostane versko-nravno obnovitveno delo in reševanje problemov zemeljskega življenja naiven dilantizem, brezploden, škodljiv reformizem, je vse zgolj zunanje gestikuliranje. Da postane Kristus v nas aktiven in po nas v svetu, moramo postati sem pa tje mi sami popolnoma pasivni. Le tako postane beseda: »Ne jaz, temveč Kristus živi v meni«, življenjetvorna sila.

Še bolj nevarna kakor kvietističen supranaturalizem je pa docela nasprotna naturalistična usmerjenost. Prosvetno krščanstvo, socialno krščanstvo, politično krščanstvo, sodoben krščanski etos v življenju in kulturnem udejstvovanju nosi mnogokrat znake naturalizma in usmerjenosti v samo tostranstvo. Ureditvev zemeljskega življenja, spopolnjevanje tostranske, dostikrat zgolj materialne kulture, borba za raj na zemlji postajajo pogosto primarni, avtarkični cilji in samonameni tudi pri našem delu. Nadnaravno, religija se utilitaristično uporablja kot sredstvo, ki naj bi pomagalo, da se dosežajo le cilji tostranskega življenja. Tu je docela obrnjen red, zlo-

raba, ki navadno postane usodna. Nadnaravni svet izgubi svoj primat, svoje odrešilne sile, naturalizem jih absorbira in preoblikuje po svoje, sekularizacija celotnega zemeljskega življenja in materializem, četudi pod religiozno krinko, je zadnja postaja te smeri.

Navedli smo te misli nekoliko obširneje, ker mnogi upravičeno poudarjajo, da se iz tega kolebanja, ki ne najde načelno pravilnega stališča med tema dvema ekstremoma, poraja največ neorientiranosti in neplodnosti pri vzgojnem delovanju duhovnega vodstva današnjih dni. V vseh teh težkih razmerjih med nadnaravo in naravo, med večnostjo in časovnostjo, med religijo in življenjem, med duhovnim in materialnim svetom, med delom za ta svet in za oni svet iščimo sinteze, kakor nam jo je podal Kristus in jo uveljavlja v sodobnem razrvanem življenju vrhovno vodstvo njegove cerkve. Iz okrožnice Pija XI. o družinskem življenju, o vzgoji mladine, o obnovi človeške družbe po evangelijskih naukah, o preoblikovanju notranjega človeka, o sodelovanju na raznih področjih kulture, kakor tudi iz pokreta katoliške akcije zveni poziv in odločna volja, da se v sodobnem življenju ustvari pravilno razmerje med nadnaravnim in naravnim, ki dosega svoj višek v harmonični, končnemu cilju služeči sintezi teh dveh navidezno nespravipljivih svetov.

Duhovno voditeljstvo, ki rešuje te bistvene naloge krščanstva, bo znalo ohraniti svojemu vzgojnemu delu tudi v tako kaotičnih dobah, kakor je današnja, pravilne cilje in smeri. Ogibalo se bo napačnega supranaturalizma, ki beži pred življenjem ter prepušča naloge zemeljskega življenja laicizmu, marksizmu in sličnim silam tega sveta. Mnogo očitkov o kulturni manjvrednosti in omalovaževanju socialno-reformnih moči krščanstva poteka iz te naše rezervirane neaktivnosti in bojazljive nesamostojnosti v borbah za urejevanje zemeljskega življenja.⁶² Ogibalo se bo pa tudi v tostranost usmerjenega naturalizma in bo znalo ohraniti dušeskrbnemu vzgojnemu in socialno-reformnemu delu bitne cilje in bitne moči krščanstva, ki zmagujejo in preoblikujejo svet tem bolj gotovo, čim bolj ohranjajo svoje svojstvenosti in svojo dinamiko.⁶³

Tako opazamo, da se v vseh pokretilih, ki hočejo v duhu in moči krščanstva obnoviti človeško družbo, uveljavlja načelo pravilne sinteze, med nadnaravnim in naravnim svetom. Primat nadnaravnemu, večnostnemu! Zato intenzivno vzgojno in dušeskrbno delo med mladino in odraslimi! Zbiranje in formiranje posebno vodilnih osebnosti; duhovne vaje, preoblikovanje in formiranje notranjega človeka, z vsemi sredstvi časa primerne pedagogike, pastoračije in duhovnega vodstva — se poudarja vedno bolj kot *unum necessarium*⁶⁴. Če hočemo, da bodo ljudje v duhu in moči krščanstva

⁶² F. Muckermann S. J., *Ecclesia militans*, Gral, April 1933, 479.

⁶³ M. Pribilla, *Siegen und Versagen des Christentums*, St. d. Z., Okt. 1929, 1. — P. Lippert, *Christus und der Geist des Abendlandes*, St. d. Z., August 1929, 321.

⁶⁴ Rev. W. Obering S. J., *The retreat movement and catholic action. A lesson from Canada*, *Eccl. Rev.*, Febr. 1931, 158.

Rev. Jos. P. Donovan, *Is this the long looked for church society*, *The legion of Mary*, *Eccl. Rev.*, March 1932, 244.

oblikovali zemeljsko življenje, morajo najprej imeti tega duha in to moč. In če hočemo, da bodo res znali ustvarjati pravilno sintezo med religijo in življenjem, da bodo res krščanski reformatorji življenja, potem jih vzgajajmo in oblikujmo vedno v stiku s problemi in nalogami konkretnega življenja, ki v njem živimo. Življenje v nas in izven nas je dandanes najvažnejši teren duhovno-vodstvenega, vzgojnega dela.

Duhovni voditelj pedagog, ki pozna psihološko zakonitost nortanje rasti in genezo njene učinkovitosti na zunaj, bo tudi v metodičnem oziru zadel to, kar je pravilno. Stavljal bo naloge, ki so moči in kompetenci prikladne, da nastajajo čisto v vsakdanjem življenju, v občevaranju z ljudmi, v poklicnem delu, v zasebnem in javnem delovanju krščanske življenjske oblike. Iz teh elementov raste struktura in dinamika skupnostnega življenja. Duhovno voditeljstvo, ki pri svojem vzgojnem delu tega ne upošteva, bo ustvarjalo nesolidne, v elementarnih nalogah življenja nezanesljive ljudi, ki pozneje v težjih in bolj kompliciranih nalogah življenja vedno odpovedo.

Dvig vzgojnega vpliva duhovno-voditeljske osebnosti je istotako važen problem v kompleksu vprašanj o času primernem duhovnem vodstvu. Kakšen magičen, preoblikujoč vpliv imajo nekatere vodilne osebnosti v sodobnem življenju! Res, da so voditelji teženji in borci za cilje, ki imajo čisto drug značaj. Upoštevati moramo tudi, da je vzgojni vpliv duhovno-voditeljske osebnosti silno komplicirana in težko dosegljiva dinamika. Najgloblje bistvo osebnosti odločuje tu navadno čisto skrivnostno, a vendar odločilno. Ali ni to poglavje, ki zasluži, da ga temeljito studiramo? V nešteti primerih bi se dal vzgojni vpliv duhovnega voditelja pomnožiti ter bi se čisto istemu delu in trudu dala zagotoviti mnogo večja učinkovitost. V čem je prodorna sila vzgojnega vpliva? Res, da so naravni darovi, ki se jih ni mogoče priučiti, toda globoka psihološka analiza vzgojnega vpliva nam kaže marsikaj, kar se da pridobiti posebno v duhovnem vodstvu. Kako si pridobim spoštovanje, ugled, avtoriteto, zaupanje, ljubezen, prenos moči in ves tisti tajni vpliv, ki ga izžarevajo velike duhovno-voditeljske osebnosti? To so problemi, ki jih vse premalo poznamo.

Sem spada tudi uporaba vzgojnih sredstev. Krščanstvo ima svojstvena vzgojna sredstva. Zajema jih iz svojih neizčrpnih zakladnic. S temi sredstvi je cerkev reševala in še danes rešuje vzgojne probleme, ki se zde svetni pedagogiki docela nerešljivi. Opozarjamo samo v novejši dobi na Don Bosca in na duhovne voditelje katoliških mladinskih pokretov na Holandskem, v Belgiji, pa tudi v Franciji in v novejši dobi v Angliji in Ameriki⁶⁵. Studij njihovega vzgojnega dela odkriva vse bogaštvo in vso učinkovitost krščanskih vzgojnih sredstev. Jasnost, dosledna smotrenost, ki ne izgublja pravih ciljev izpred oči, je tu spojena z vso tisto psihološko tenkočutnostjo in pedagoško pravilno sintezo v uporabi naravnih in nadnaravnih sredstev, ki dokazuje primat krščanstva tudi na vzgojnem polju. Nismo mi

⁶⁵ F. W. Foerster, *Religion und Charakterbildung*, 338, 401, 410, 418.

⁶⁶ R. M. S. Sheeny, *Reaching the unreachable*. *Eccl. Rev.*, March, 1932, 288.

v tem oziru dostikrat premalo samostojni? Ne da bi odklanjali resne pridobitve svetne vzgojne vede! Mogoče jih poznamo in uporabljamo še premalo! Nesamostojnost je v tem, da zapadamo dostikrat iluzijam laicistične moralne vzgoje, ki misli, da bo s svojo zunanjo pedagoško tehniko s svojim vzgojnim formalizmom, vzgajala značaje in življenjskim nalogam dorasle ljudi. Duh je, ki pretvarja in oblikuje!

Kar pa mora biti vzgojnemu delu duhovnega voditeljstva posebno svojsko, to pa je odreševanje.

Kristus in po njem njegova cerkev ne uči samo, tudi ne zaukazuje in prepoveduje samo, temveč oprašča in odrešuje človeka tistih sil, ki ga potvarjajo in ugonablajo. Kdor pregleda nekoliko izsleditve sodobne psihologije in značajeslovja in motri sodobne ljudi z življenjsko-dinamičnega stališča, bo moral priznati, da je vpliv materialnega sveta, telesnosti nagonstva, razdvojenosti, strukturne in dinamične zmaličenosti nenavadno močno narasel⁶⁷. Tu ne pomaga obsojanje ne nasilno zatiranje, ampak samo pravilna, temeljita terapija — odreševanje. Tega se zaveda tudi svetno vzgojno delo in se zavedajo psihološki poizkusi, kakor psihoanaliza, ki bi radi nadomestili odrešilno delo krščanstva. Toda tu je teren, ki ga naturalistična odrešilna tehnika absolutno ne obvlada. Tu se razodeva krščanstvo v vsej svoji globoki pedagoški resnosti in odrešilni učinkovitosti.

Če je dandanes toliko v naših vrstah neodrešenih, da zdvajajo nekateri nad odrešilno močjo krščanstva⁶⁸, potem je pač upravičeno, da se vprašamo, ali vrši sodobno duhovno voditeljstvo tisto odrešilno delo z onim globokim psihološkim razumevanjem in tisto spretnostjo v reševanju težko zapletenih dušeslovnih problemov, kakršno nam je pokazal Kristus⁶⁹ s svojo uporabo naravnih in nadnaravnih odrešilnih sredstev? Ali se ne poslužujemo v tem oziru dostikrat vse preveč sil in metod otrok tega sveta? Ali niso tu vzroki mnogih neuspehov duhovno-vodstvenega dela? Vsekako bi zaslužilo to važno poglavje duhovno-vodstvenega dela mnogo resnih razmotrivanj.

Če se oziramo v sodobnem življenju po vzorih duhovnega voditeljstva, po osebnostih, ki bi bile konkretne rešitve duhovno-vodstvenega problema tudi za današnjo dobo, potem najdemo tudi teh.

V nedosegljivi dovršenosti stoji pred nami v tem oziru Kristus Kralj. Kot vekotrajna, poosebljena rešitev tudi duhovno-vodstvenega problema⁷⁰. Studij njegove osebnosti z zgodovinskega, dogmatičnega, posebno pa s psihološkega, življenjsko dinamičnega stališča nudi vedno rešitve tudi najtežjih duhovno-vodstvenih problemov. Istotako nam nudi studij duhovnega vodstva najvišje cerkvene avtoritete, papešva, v sodobnem življenju vse polno primerov, kako je treba reševati duhovno vodstveni problem v sodobnosti. Okrožnice Pija XI.

⁶⁷ Psihoanaliza in krščanstvo; BV 1930, 160—174. — Psihološke dispozicije sodobne mladine. Vzajemnost 1933, zv. 9—12. — A. Adler, Menschenkenntnis⁴ (Leipzig 1931) 125—220.

⁶⁸ I. Wittig, Die Erlösten (Hebelschwendt-Verlag 1932). — M. Pfliegler, Die pädag. Situation, 44.

⁶⁹ F. W. Foerster, Religion und Charakterbildung, 383, 392.

⁷⁰ Il Christo Ré nella mostra internazionale di Barcelona. Civ. catt., 2. nov. 1929.

niso le vsebinsko, temveč tudi formalno psihološko fino pretehtani duhovno-vodstveni ukrepi⁷¹. Mogoče, da duhovno-vodstveno delo cerkve v sodobnosti prav s tega stališča premalo razmisljamo.

Važno duhovno vodstveno ulogo imajo dandanes ljudje globokega notranjega življenja, ljudje velikih notranjih borb, zmag in izkustev. Ljudje so siti intelektualizma, hočejo rešitev, in sicer konkretnih, življenjskih rešitev problemov, kriz in konfliktov svojega notranjega in zunanjega življenja. Kdor jim prinaša ali obeta to, tega poslušajo. Zato so zlasti osebnosti in delovanje modernih konvertitov zelo hvaležen studij za usposabljanje in spopolnjevanje duhovno-voditeljskih osebnosti⁷².

Da nudijo svetniške osebnosti neizčrpen vir primerov za pravilno reševanje duhovno-vodstvenih problemov, ni treba še posebej omenjati⁷³.

V dobi, ko se bori Kristusova cerkev za vodstvo človeštva v najglobljih in najbolj dalekosežnih zadevah njegovega življenja⁷⁴ in ko se uveljavlja na ruševinah kulturnega življenja in zdrave demokracije tip voditeljstva in način vodstva, ki postane lahko usoden, je izredne važnosti, da podaja duhovno voditeljstvo s svojim delom dokaze, da razumeva svoj čas in da zna oblikovati iz duha in moči krščanstva oni način duhovnega vodstva, ki rešuje, dviga in vodi človeštvo k pravičnim rešitvam zapletenih problemov sodobnega življenja⁷⁵.

Ivan Bogovič.

VERSKO-POLITIČNA ZAKONODAJA V KRALJEVINI JUGOSLAVIJI.

(Nadaljevanje in konec.)

5. Ustavi evangelijske in reformirane cerkve.

44. V naslednjem si na kratko oglejmo še ustavi dveh protestantskih cerkva v naši državi, da bodo ustavne razlike med različnimi našimi krščanskimi cerkvami tem bolj razvidne. Za primer vzemimo ustavo nemške evangelijsko-krščanske cerkve avgsburškega vero-

⁷¹ F. Muckermann, Auf der Gralwarte. Gral, Mai 1931, 711.

⁷² Rev. D. J. Mac Donald, Presenting catholic truth to the non-catholic mind. Psychological factors in Conversion. Eccl. Rev., April 1933, 337.

⁷³ F. W. Foerster, Straßburger Münster und Rheinhausen. Zeit 1. Dez. 1930, 713 (Was die Heiligen gesagt, gelitten, bezeugt, überwunden haben, ist die eigentliche wahre Weltgeschichte, der einzige Fortschritt... Diese bis ans Ende beharrenden Persönlichkeiten sind tausendmal wirklicher als die schattenhaften Menschen unserer Zeit...).

⁷⁴ Pija XI. enciklike: Casti connubii, Divini illius, Quadragesimo anno. — R. D'Harcourt, La bataille pour la jeunesse. Études, 5 mars 1934, 579. — René Dupuis-Alex. Marc, Jeune Europe (Paris 1933). — Thom. Coakley, The catholic church has lost the intellectual leadership of the world. America, Cath. Review (New York America Press) 5. okt. 1929.

⁷⁵ James A. Wagner, The spectre of anticlericalism. Eccl. Rev., febr. 1933, 158, 162.

izpovedanja v kraljevini Jugoslaviji z dne 19. septembra 1930¹ in ustavo reformirane krščanske cerkve kraljevine Jugoslavije z dne 11. maja 1933². Obe je predpisal in proglasil kralj na predlog ministra pravde. V organizaciji sta si obe cerkvi zelo slični in tudi njuni ustavi se močno ujemata.

Ustava nem. ev. cerkve šteje 108 paragrafov, ustava reformirane cerkve pa 101 paragraf. Ustavi sta torej veliko manj obširni kot spredaj obravnavana ustava srbske pravoslavne cerkve, ki ima 280 členov. Razdeljeni sta obe ustavi na poglavja in sicer ima ustava nem. ev. cerkve 10 poglavij, ustava ref. cerkve pa 12 poglavij. Prvih sedem poglavij se v obeh ustavah enako glasi, namreč prvo občne odredbe, drugo cerkvena občina, tretje seniorat, četrto državna cerkev, peto sinod, šesto cerkvene šole in sedmo uprava imovinskih zadev. Osmo poglavje v ustavi nem. ev. cerkve se glasi cerkveni sklad; njemu odgovarjata v ustavi ref. cerkve osmo in deveto z naslovoma občni sklad državne cerkve ter pokojninski sklad državne cerkve. Deveto poglavje v ustavi nem. ev. cerkve in deseto poglavje v ustavi ref. cerkve govorita o cerkvenih sodiščih; zadnje poglavje v ustavi nem. ev. cerkve se glasi končne odredbe, zadnji dve poglavji v ustavi ref. cerkve pa predhodne odredbe oziroma končne odredbe.

Ustavi³ pa si nista podobni le po zunanji razdelitvi, kakor se razvidi že iz podanega pregleda, temveč tudi v vsebinskem oziru. Marsikatero definicije oziroma opisi organov in teles se do besede ujemajo.

Kar tiče organizacije cerkve kot take je na prvi pogled očitna razlika med zakonikom katoliške cerkve in ustavo pravoslavne cerkve na eni strani ter omenjenima ustavama protestantskih cerkva na drugi strani. Slednji gradita cerkveno organizacijo od spodaj navzgor (cerkvena občina do sinoda), prvi dve pa od zgoraj navzdol (papež oziroma patrijarh do župnije in cerkvene občine). Episkopalni sistem na eni strani, ter cerkveno občinstvo kot fundament vse organizacije na drugi strani sta že s tem dobro označena.

45. Občne odredbe. Obema cerkvama pripadajo verniki iz celega državnega teritorija, bodisi da živijo v organiziranih občinah ali v diaspori⁴. Cerkvi kot taki in njuna samoupravna telesa so pravne osebe⁵. Zaščitene so jima pravice glede verskega udejstvovanja, dalje glede interne organizacije in v imovinskem oziru⁶. Obe cerkvi sta ravnopravni ostalim priznanim verskim zajednicam v državi, za ka-

¹ Služb. Nov. z dne 22. dec. 1930, št. 293/CI/625; Sl. list z dne 23. sept. 1931, 57. kos, str. 1165—1173. V literaturi sem opazil o tej ustavi delo Herzog, Die Verfassung der deutschen evang.-christl. Kirche Augsburger Bekenntnisses im Königreich Jugoslawien, Leipzig 1933.

² Služb. Nov. z dne 8. junija 1933 št. 126/XXXVI/361; Sl. list z dne 23. avg. 1933, kos 68, str. 817—824.

³ Citiram ust. nem. ev. c. in ust. ref. c.

⁴ § 2. ust. nem. ev. c.; § 1 ust. ref. c.

⁵ § 4 ust. nem. ev. c.; § 4 ust. ref. c.

⁶ §§ 3, 4 ust. nem. ev. c.; §§ 3, 4 ust. ref. c.

tero delujeta z vnetim negovanjem vere in moralnega življenja in drugim kulturnim vzgajanjem svojih vernikov⁷. Obe cerkvi imata v mejah državnih zakonov pravico prirejati tečaje za nadaljne izobraževanje, vzdrževati takšne tečaje, ki že obstoje, ustanovljati in vzdrževati kulturne, dobrodelne in pokojninske ustanove kakor tudi ustanove notranje misije⁸.

Nem. ev. cerkev priznava sv. pismo, neizpremenjeno avgsburško veroizpovedanje in ostale evangelsko luteranske veroizpovedne spise ter apostolsko, nicejsko in atanzijansko veroizpovedanje⁹. Ref. cerkev pa se drži sv. pisma, apostolskega, nicejskega, carigrskega, efeškega, kalcedonskega, atanzijanskega veroizpovedanja, heidelberškega katekizma in II. helvetskega veroizpovedanja¹⁰.

Obe cerkvi moreta vzdrževati po svojih najvišjih organih »verskobratske odnošaje z drugimi evangelsko-krščanskimi (oziroma reformiranimi) cerkvami po svetu«¹¹.

Samoupravna telesa obeh cerkva so: cerkvene občine, seniorati in državna cerkev¹². Zbori in sestanki samoupravnih teles so praviloma javni in niso vezani na dovolitev državnega oblastva. Sklepa se z večino glasov prisotnih. Kvorum za sklepčnost in način glasovanja določijo pravila¹³.

46. Cerkevna občina. Po obeh ustavah je cerkevna občina najnižja edinica, organizirana zaradi skupnega izvrševanja vere, kakor tudi za notranjo cerkveno upravo in upravljanje njene imovine¹⁴. Občine so trojne: matične, podružne in misijske¹⁵.

Organi cerkvene občine so: predstojništvo cerkvene občine, prezbiterij in cerkvenobčinski zbor. Prestojništvo sestavljata župnik in en laik, ki se v ev. nem. cerkvi imenuje inspektor cerkvene občine, v ref. cerkvi pa cerkvenoobčinski skrbnik¹⁶. Upravni organ cerkvene občine je prezbiterij, v katerega vstopijo nekateri člani po svojem zvanju (v ev. nem. cerkvi: župnik, inspektor, cerkveni oče in zapisnikar; v ref. cerkvi pa: župnik, cerkvenoobčinski skrbnik, redni duhovni veroučitelj, učitelji in kantorji cerkvene občine), drugi pa po izvolitvi¹⁷.

⁷ § 6 ust. nem. ev. c.; § 3 ust. ref. c.

⁸ § 9 ust. nem. ev. c.; § 6 ust. ref. c.

⁹ § 1 ust. nem. ev. c. Specifično luteranski veroizpovedni spisi so: *confessio Augustana* (l. 1530), *Apologia confessionis Augustanae* (l. 1531), *šmalkaldski člani in Melancthonov traktat de potestate et primatu Papae* (l. 1537), *Lutrov veliki in mali katekizem* (l. 1529), *formula Concordiae* (Algermissen, o. c. 489—491).

¹⁰ § 2 ust. ref. c. Heidelberški katekizem sta sestavila po naročilu palatinskega volilnega kneza Friderika III. heidelberška teologa Zacharias Ursinus in Caspar Olevianus leta 1563. *Confessio Helvetica posterior* (II) je iz l. 1566; je veroizpovedni spis, ki združuje kalvinizem in zwinglijanizem (Algermissen, o. c. 492).

¹¹ § 11 ust. nem. ev. c.; § 5 ust. ref. c.

¹² § 13 ust. nem. ev. c.; § 10 ust. ref. c.

¹³ § 20 ust. nem. ev. c.; § 13 ust. ref. c.

¹⁴ § 23 ust. nem. ev. c.; § 17 ust. ref. c.

¹⁵ § 24 ust. nem. ev. c.; § 19 ust. ref. c.

¹⁶ § 41 ust. nem. ev. c.; § 26 ust. ref. c.

¹⁷ § 38 ust. nem. ev. c.; § 27 ust. ref. c.

Prezbiterij vrši, kot določa § 31 ust. ref. c., vse posle cerkvene občine, ki niso odrejeni diakonatu ali cerkvenoobčinskemu zboru. Diakonat pa je po § 32 iste ustave organ cerkvene občine za karitativne posle in ga sestavljajo po enakem številu moški in ženski člani cerkvene občine, ki jih izvoli prezbiterij. Po § 40 ust. nem. ev. c. ima prezbiterij iste dolžnosti kot v ref. cerkvi prezbiterij in diakonat skupaj.

Cerkveno občino zastopa cerkvenoobčinski zbor. Po § 29 ust. nem. ev. c. ima vsak samostojni moški član cerkvene občine, ki nosi občinska bremena, posvetovalno in glasovalno pravico, ako je ni po § 30 iste ustave izgubil. Iste pravice imajo polnoletne ženske, ki niso poročene, ali so vdove, ali ločene, in one, ki živijo v mešanem zakonu, če ne vzgajajo hčera v tuji veri, vse pod pogojem, da pomagajo nositi bremena cerkvene občine.

V ref. cerkvi imajo glasovalno pravico polnoletni konfirimirani člani pod pogojem, da so plačali predpisane cerkvene davščine. Glede glasovalne pravice ženskih članov je določeno isto kot v ustavi nem. ev. cerkve, le klavzule o vzgoji hčera ni¹⁸. Posamezna cerkvena občina pa more po § 23 ust. ref. c. dovoliti isto pravico tudi omoženim ženam, ako imajo tudi njih moške glasovalno pravico.

Cerkvenoobčinski zbor sklepa o proračunu, ki ga predloži prezbiterij; dalje o obremenitvi cerkvene imovine in končno voli tudi cerkvene uslužbence in funkcionarje¹⁹. V ref. cerkvi postanejo odločbe cerkvenoobčinskega zbora polnoveljavne, ko jih potrdi pristojno senioratsko oblastvo²⁰; v nem. ev. cerkvi pa odloča senioratsko oblastvo le o pritožbah proti omenjenim odlokom²¹.

Župnike, ki imajo približno isti delokrog kot pravoslavni parohi, postavlja cerkvenoobčinski zbor. Kandidat mora biti istega veroizpovedanja, ordiniran, državlján kralj. Jugoslavije, in imeti mora določeno izobrazbo²².

Poleg župnika in inspektorja, ki se voli na 6 let, imajo v cerkvenih občinah nem. ev. cerkve še dva častna funkcionarja: podinspektorja in blagajnika. Po potrebi in po običaju postavlja cerkvena občina še: cerkvenega očeta, kuratorja, pravobranilca, učitelje, veroučitelje, kantorje in še druge uslužbence²³. V občinah ref. cerkve pa imajo poleg župnika in skrbnika cerkvene občine, ki se voli za tri leta, še kaplane, levite, veroučitelje, učitelje in druge uslužbence²⁴.

47. Seniorat. Več cerkvenih občin sestavlja seniorat, ki je njihovo neposredno višje oblastvo za njihovo upravo in ureditev²⁵. Na čelu seniorata stojita dve osebi prav tako kot v vodstvu cerkvene občine, namreč zastopnik duhovniškega in zastopnik laiškega elementa; prvi, ki se izvoli izmed župnikov, se v obeh ustavah imenuje

¹⁸ § 22 ust. ref. c.

¹⁹ § 34 ust. nem. ev. c.; § 35 ust. ref. c.

²⁰ § 36 ust. ref. c.

²¹ § 62 ust. nem. ev. c.

²² §§ 42—44 ust. nem. ev. c.; §§ 38, 41 ust. ref. c.

²³ §§ 45—46 ust. nem. ev. c.

²⁴ §§ 42, 44 ust. ref. c.

²⁵ § 51 ust. nem. ev. c.; § 46 ust. ref. c.

senior, drugi pa v nem. ev. cerkvi inspektor seniorata in v ref. cerkvi senioratski skrbnik²⁶.

Seniorat ima na čelu senioratski zbor; vanj vstopijo nekateri člani po svojem zvanju, drugi po izvolitvi. Predsedništvo mora sklicati senioratski zbor vsaj enkrat na leto k zasedanju²⁷.

Senior je nadzorstven organ, podoben v tem kat. škofu ali eparh. arhijereju²⁸. V nem. ev. cerkvi upravlja senior senioratsko pisarno in posreduje v uradnih stvareh s svetnimi in cerkv. oblastvi²⁹.

V ref. cerkvi pa imajo še poseben organ, ki se imenuje senioratski svet; ima pet članov: senior, senioratski skrbnik, po en duhovni in svetni član senioratskega zbora in en zapisnikar. Senioratski svet rešuje nujne važne zadeve v dobi od enega senioratskega zasedanja do drugega³⁰.

Dalje ima seniorat v ref. cerkvi še sedem ali več častnih funkcionarjev: dva duhovna senioratska svetnika, dva svetna senioratska svetnika, enega pravobranilca, enega svetnega senioratskega zapisnikarja in enega duhovnega senioratskega zapisnikarja; slednji tudi nadomestuje zadržanega seniorja³¹.

48. Državna cerkev. Vsi seniorati sestavljajo državno cerkev³²; njeno predsedništvo tvorita zopet dve osebi: škof in en svetni predstojnik, ki se v nem. ev. cerkvi imenuje posvetni^{32a} predsednik, v ref. cerkvi pa državno cerkveni skrbnik³³.

Organ državne cerkve je po obeh ustavah zbor državne cerkve; njegovi člani so: predsedniki državne cerkve in senioratov, dalje zastopniki senioratov in častni funkcionarji³⁴. Državni cerkveni zbor je v obeh cerkvah vrhovno upravno oblastvo in v vseh poslih, za katera niso pristojna cerkvena sodišča³⁵, tudi vrhovno apelacijsko in razsojajoče oblastvo³⁶.

Izvršilni organ državnega cerkvenega zbora je svet državne cerkve; v nem. ev. cerkvi so njegovi člani: škof, posvetni predstojnik, dva po službi najstarejša seniorja in senioratska inspektorja in prvi pravobranilec državne cerkve³⁷. V ref. cerkvi pa ima svet državne cerkve te člane: škofa, državno-cerkvenega skrbnika, duhovnega in svetnega zapisnikarja, državno-cerkvenega pravobranilca, državno-cerkvenega blagajnika in končno še štiri člane, dva duhovna in dva svetna, ki jih izvoli zbor državne cerkve izmed svojih članov³⁸.

²⁶ § 52 ust. nem. ev. c.; § 47 ust. ref. c.

²⁷ § 61 ust. nem. ev. c.; § 48 ust. ref. c.

²⁸ § 55 ust. nem. ev. c.; § 58 ust. ref. c.

²⁹ § 54 ust. ref. c.

³⁰ § 53 ust. ref. c.

³¹ §§ 54, 58 ust. ref. c.

³² § 64 ust. nem. ev. c.; § 60 ust. ref. c.

^{32a} Slov. boljše svetni; radi enotne terminologije rabim obliko posvetni, kot je v Sl. listu.

³³ § 65 ust. nem. ev. c.; § 61 ust. ref. c.

³⁴ § 66 ust. nem. ev. c.; § 62 ust. ref. c.

³⁵ Cfr. § 103 ust. nem. ev. c.; § 94 ust. ref. c.

³⁶ § 67 ust. nem. ev. c.; § 64 ust. ref. c.

³⁷ § 75 ust. nem. ev. c.

³⁸ § 66 ust. ref. c.

Obe cerkvi imata tudi častne funkcionarje državne cerkve in sicer nem. ev. cerkev: zapisnikarje, blagajnike, pravobranilce in računske revizorje³⁹; ref. cerkev pa: deset državno-cerkvenih sodnih svetnikov (5 duhovnih in 5 svetnih), enega pravobranilca, enega blagajnika, enega računskega preglednika in dva zapisnikarja, enega duhovnega in enega svetnega⁴⁰.

Za škofa more biti izvoljen po obeh ustavah župnik — po ustavi ref. cerkve tudi profesor, a imeti mora potem kot škof župnijo —; v nem. ev. cerkvi je izvolitev za škofa doživiljska, vendar se zvanje izgubi, če škofu prestane služba občinskega župnika⁴¹; v ref. cerkvi se izvoli škof za deset let⁴². Kandidat mora biti jugoslovanski državljan. Škofovo izvolitev potrdi kralj z ukazom na predlog ministra pravde⁴³. Škof je vrhovni poglavar cerkve; vrši nadzorstvo; ordinira duhovnike in posvečuje cerkve; z omenjenim svetnim članom predsedništva predstavlja cerkev⁴⁴.

Posvetni predsednik oziroma državno-cerkveni skrbnik se izvoli; izvolitev potrdi minister pravde⁴⁵.

49. S i n o d. Po obeh ustavah je sinod ustavodajni organ cerkve; sklicuje ga vsako tretje leto predsedništvo državne cerkve po predhodni odobritvi kralja⁴⁶. V ref. cerkvi sestavljajo sinod vsi člani zbora državne cerkve; v nem. ev. cerkvi pa po svojem položaju: škof, posvetni predsednik in predsedniki senioratov, dalje zastopniki senioratov; seniorat, ki ima do deset župnij, pošlje dva zastopnika, če ima do dvajset, štiri zastopnike, in če ima nad dvajset župnij, pošlje šest zastopnikov; te zastopnike, od katerih je polovica laikov in polovica duhovnikov, izvolijo cerkvenoobčinski zbori⁴⁷.

Če orisani ustavi obeh protestantskih cerkva v cerkvenoorganizatoričnem pogledu primerjamo z ustavo katoliške cerkve ali pa tudi z ustavo srbske pravoslavne cerkve, je razlika takoj očitna. Cerkvenih elementov v smislu katolicizma ali pravoslavja je na njima le malo ostalo. Hierarhični značaj je popolnoma izginil; neka diferenca med duhovnikom in verniki je sicer še ostala, a vendar veliko manj globoka in bistvena, kot je v katoliški ali pravoslavni cerkvi. Vpliv laikov je v cerkvi docela zenačen z vplivom duhovnikov⁴⁸. Na vseh treh edinicah (v cerkveni občini, senioratu in državni cerkvi) načelujeta cerkvi zastopnika obeh stanov. Zborni princip, ki ima v katoliški cerkvi podrejeno vlogo, in ki je tudi v pravoslavju še v toliko vezan, ker je zanj razlika med hierarhijo in ljudstvom nepremostljiva, je v protestantskih cerkvah v polnem razmahu; ne le

³⁹ § 74 ust. nem. ev. c.

⁴⁰ § 67 ust. ref. c.

⁴¹ § 69 ust. nem. ev. c.

⁴² § 69 ust. ref. c.

⁴³ § 69 ust. nem. ev. c.; § 69 ust. ref. c.

⁴⁴ § 69 ust. nem. ev. c.; § 69 ust. ref. c.

⁴⁵ § 72 ust. nem. ev. c.; § 72 ust. ref. c.

⁴⁶ § 76 ust. nem. ev. c.; § 75 ust. ref. c.

⁴⁷ §§ 77, 78 ust. ref. c.

⁴⁸ »V cerkveni ustavodaji, uredbodaji in upravi je zajamčen enako-praven vpliv duhovniškega in posvetnega stanu,« pravi § 16 ust. nem. ev. c.

vsi moški temveč tudi ženske z opisanimi omejitvami imajo odločujoč glas na cerkvenoobčinskih zborih. Prvenstven poudarek je v organizaciji protestantskih cerkva na cerkveni občini. »Cerkvena občina je temelj vse cerkvene oblasti,« pravi izrecno § 15 ust. nem. ev. cerkve. Za luteransko pojmovanje cerkvene občine je dalje tudi značilen § 50 iste ustave, ki se glasi: »Cerkvena občina ni samo pravno telo, nego je v prvi vrsti zajednica vere in ljubezni, živ člen v telesu Kristusovem.«⁴⁹

50. Cerkevne šole. V tem poglavju se v obeh ustavah določa samo to, da smatra cerkev po državnem zakonu ji zajamčene šole kakor tudi dobrodельne in kulturne naprave za svoje sestavne dele, da vzgaja v njih svojo mladino po osnovnih načelih in jo poučuje v mejah državnih zakonov tudi v materinščini. Šole upravlja cerkev po svojem šolskem statutu in v soglasnosti z državnimi zakoni⁵⁰.

51. Cerkvena imovina. Po obeh ustavah je cerkvi in njenim telesom zagotovljena pravica pridobivati in uživati premično in nepremično imovino. Imovina mora služiti le cerkvenim namenom in se ne sme v nikakšni obliki odvzemati in tudi ne uporabljati za druge namene, razen ob ekspropriaciji, določeni z zakonom⁵¹.

Cerkev upravlja imovino po svojih organih samostojno, a pod vrhovnim državnim nadzorstvom. Zbor državne cerkve izda predpise o cerkvenem računovodstvu in gospodarstvu, ki jih potrdi minister pravde⁵². Nepremična imovina se mora tako upravljati, da se ne zmanjša ne njen obseg ne možnost donajanja dohodkov; za kritje rednih stroškov se zato nikdar ne sme uporabiti cerkvena imovina, ampak le njeni dohodki⁵³. Nepremična cerkvena imovina, imovina zadužbin⁵⁴ in fondov se sme odsvajati le s pristankom državne cerkve⁵⁵.

Cerkev krije potrebe z dohodki svoje imovine, s cerkvenimi davščinami in z dokladami na državne neposredne davke. Verniki so dolžni plačevati davščine in doklade v tisti občini, katere člani so⁵⁶. Vsako cerkveno samoupravno telo sestavi vsako leto redni proračun, ki ga potrdi neposredno višje oblastvo⁵⁷.

Za potrebe cerkve sme ustanoviti zbor državne cerkve poseben sklad, ki ga upravlja državna cerkev⁵⁸. Ustava ref. cerkve omenja še poseben pokojninski sklad državne cerkve. »Da se zavarujejo pokojnine rednim in misijonskim župnikom, stalnim veroučiteljem in kantorjem, levitom in župnikom, nastavljenim v državnih zavodih in

⁴⁹ Ustava ref. cerkve je sestavljena tehnično bolje; takih mest, kot jih ima ust. nem. ev. cerkve, ki so zgoraj citirana, v njej ni.

⁵⁰ §§ 84—86 ust. nem. ev. c.; §§ 79—80 ust. ref. c.

⁵¹ § 4 ust. nem. ev. c.; § 4 ust. ref. c.

⁵² §§ 87—88 ust. nem. ev. c.; §§ 81—82 ust. ref. c.

⁵³ §§ 90—92 ust. nem. ev. c.; §§ 84, 86 ust. ref. c.

⁵⁴ Pomeni pač isto kot naše ustanove.

⁵⁵ § 89 ust. nem. ev. c.; § 83 ust. ref. c.

⁵⁶ §§ 95—96 ust. nem. ev. c.; §§ 88—89 ust. ref. c.

⁵⁷ § 91 ust. nem. ev. c.; § 87 ust. ref. c.

⁵⁸ §§ 101—102 ust. nem. ev. c.; §§ 91—92 ust. ref. c.

napravah, če vobče ne bi imeli pravice do pokojnine iz državnih sredstev, ... prav tako pa tudi, da se zavaruje vzdrževanje njihovih vdov in sirot, ustanovi državna cerkev poseben sklad, za katerega veljajo enake odredbe, kakor za občni sklad državne cerkve.«⁵⁰

Imovinsko vprašanje je rešeno v istem pravcu kot v pravoslavni cerkvi. Posebnost sta le oba sklada; sta zanimiv primer, kako se skušajo cerkve finančno osamosvojiti in zagotoviti svojim uslužbencem sredstva za dostojno življenje. Tudi katoličani bi se mogli v tem pogledu marsikaj tu naučiti.

52. Sodišča. Pod cerkveno sodstvo spadajo cerkveni prestopki, sporni cerkveno-upravni posli in zakonski spori, »kolikor niso imovinskopravne narave in ne spadajo v pristojnost državnih sodišč.«^{60 61}

Sojenje ureja poseben cerkven statut; za zakonsko pravo in zakonski sporni postopek veljajo posebni predpisi⁶².

Sodno oblast izvaja cerkev po svojih sodiščih. Nem. ev. cerkev ima trije sodišče: cerkveno-občinsko sodišče, senioratsko sodišče in sodišče državne cerkve; ref. cerkev pa ima dvojje sodišče: senioratsko sodišče in sodišče državne cerkve⁶³.

6. Ustava islamske verske zajednice.

53. Končno naj še kratko očrtam ustavo islamske verske zajednice kraljevine Jugoslavije z dne 9. julija 1930⁶⁴ za zgled, kako je urejena nekrščanska konfesija. Ustavo je po določbi § 22 zak. o isl. v. z. z dne 31. januarja 1930 sklenil poseben zbor, ki so ga sestavljali pod predsedstvom reis-ul-uleme (vrhovnega poglavarja) vsi člani obeh ulema medžlisov (iz Sarajeva in Skoplja; ulema-medžlis je višji kolegijski organ za verske zadeve), vsi muftije (višji muslimanski verski funkcionarji, ki bi jih mogli morda primerjati s škofi) in vsi člani obeh vrhovnih šerijatskih sodišč (iz Sarajeva in Skoplja). Ustava je bila potem predložena ministru pravde, ki jo je predložil kralju v zakonitev. Ustava šteje 119 paragrafov, ki so razdeljeni v štiri oddelke in sicer: I. osnovne določbe (§§ 1 do 10); II. organi islamske verske zajednice (§§ 11 do 74), III. uprava in finance (§§ 75 do 92) in IV. občne in prehodne določbe (§§ 93 do 119). Omenjeni drugi oddelek ustave je kratko a pregledno orisal dr. Mehmed Begović v članku »Organizacija islamske verske zajednice u kraljevini Jugoslaviji«,

⁵⁰ § 93 ust. ref. c.

⁶⁰ § 103 ust. nem. ev. c.; § 94, odst. 1 ust. ref. c.

⁶¹ Klavzula, ki omejuje pristojnost cerkvenih sodišč v zakonskih sporih, je zelo široka; kaže nam načelno gledanje protestantskih cerkva na zakonske spore; stališče katoliške cerkve in tudi stališče srb. prav. cerkve, kakor je izraženo v novih bračnih pravilih, je docela drugačno. Katoliška cerkev zlasti si lasti zakon ekskluzivno; za imovinskopravna vprašanja v zakonu pa je kot za effectus mere civiles pristojna državna oblast.

⁶² § 104 ust. nem. ev. c.; § 94, odst. 2, 3 ust. ref. c.

⁶³ § 105 ust. nem. ev. c.; § 95 ust. ref. c.

⁶⁴ Služb. Nov. z dne 25. julija 1930, št. 167/LXIII/368; Sl. list z dne 11. avgusta 1934, Kos 64, str. 665—675.

priobčenem v belgrajskem Arhivu za pravne i društvene nauke 1933, II, str. 375 do 387⁶⁵.

54. Temeljne določbe. V §§ 1 do 10 ust. isl. v. z. je zajamčeno svobodno udejstvovanje islamske verske zajednice prav kakor pri drugih, že zgoraj orisanih verskih ustavah, zato tega ne bom ponavljal. Omenim naj le § 5, ki določa, da se upravlja islamska verska zajednica po predpisih šerijata, po predpisih zakona o islamski verski zajednici in po določbah te ustave. Šerijat pomeni »pravec ali pot, ki jo Bog ukazuje ljudem v življenju«⁶⁶. Šerijatsko pravo se more vzeti v širšem in ožjem pomenu; v širšem pomenu obsega celotno pravo, ki velja v islamski verski zajednici, torej versko pravo (fikh), ki ima sakralen in univerzalen značaj, in svetno pravo (kanuni), ki ima lokalni značaj in se spreminja. Viri šerijatskega prava so naslednji: koran, sunet (tradicija), idžma-ul-umet (soglasni nauk islamskih učenjakov) in kijas (predpisi izvedeni po analogiji)⁶⁷. Razen virov naštetih v § 5 je za organizacijo islamske verske zajednice zelo važen še zakon o volitvi reis-ul-uleme, članov ulema medžliša in muftijev islam. verske zajednice kraljevine Jugoslavije z dne 4. junija 1930⁶⁸ in zakon o šerijatskih sodiščih in šerijatskih sodnikih z dne 21. marca leta 1929⁶⁹.

Več osnovnih določb podaja zadnji oddelek ustave (§§ 93 do 112), n. pr. o oprostitvi od davščin (§ 93), o odgovornosti verskih uslužbencev (§§ 94 in 95), o službeni pragmatiki (§ 98), o državni izvršilni pomoči (§ 104), o običajnih privilegijih verskih uslužbencev (§§ 106, 107); te določbe so slične odgovarjajočim določbam iz drugih verskih ustav. Nekaj posebnega je le predpis § 96, ki se glasi: »Uslužbenci islamske verske zajednice so muslimanski državljani kraljevine Jugoslavije. Če za kakšno službeno mesto ni moči najti pripravnega kandidata islamske vere, se na to mesto lahko postavi tudi nemusliman.«

55. Organizacija in organi. V organizaciji islamske verske zajednice je opaziti trojne organe: prvi skrbе za verske in versko-prosvetne zadeve, drugi za vakufsko-imovinske zadeve in

⁶⁵ V članku je orisan pravni položaj islamske verske zajednice v različnih teritorijih naše države. V Srbiji, Črni gori ter Bosni in Hercegovini je bila v letih pred vojno islamska vera zakonito priznana in je uživala široko avtonomijo. Organizacija verske islamske zajednice je bila v Srbiji kakor tudi v Črni gori zelo preprosta. Delitve oblasti ni bilo; vso oblast je imel muftija, pozneje veliki muftija in muftije. Bolje zgrajena in bolj komplicirana pa je bila organizacija v Bosni in Hercegovini. Vladni odlok z dne 17. oktobra 1882 je n. pr. postavil za vrhovnega verskega poglavarja reis-ul-ulemo in imenoval štiri člane ulema-medžliša. Obe ustanovi sta ohranjeni v novi ustavi. Leta 1884 in 1894 so bile urejene zadeve, ki se tičejo vakufov. Končno je bil izdan leta 1909 poseben statut o upravi verskih in vakufsko-mearifskih poslov. V Sloveniji in Dalmaciji je bila priznana islamska konfesija šele z zak. z dne 15. julija 1913, d. z. št. 159, v Hrvatski in Slavoniji šele z zak. z dne 17. maja 1916.

⁶⁶ Begović, O izvorima šerijatskog prava (Arhiv za pr. i dr. nauke 1933, I, 10).

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Služb. Novine z dne 2. junija 1930, br. 125/XLVIII.

⁶⁹ Služb. Novine z dne 21. marca 1929, br. 73/XXIX.

tretji za šerijatsko pravne posle⁷⁰. Ustava podaja določbe le o prvih dveh organih. »V versko in versko prosvetnem pogledu predstavljajo islamsko versko zajednico vrhovno versko starešinstvo z reis-ul-ulemom na čelu, ulema-medžlis-a, muftiji in šerijatski sodniki; v vakufsko-imovinskem oziru pa vakufsko-mearifška sveta s svojima upravnima odboroma, sreska vakufsko-mearifška poverjeništvu s podrejenimi muteveliji in džematskimi medžlisi« (§ 12 ust. isl. v. z.). Dalje se razvidi, da se deli v teritorialnem oziru islamska verska zajednica na dva dela, eden ima središče v Sarajevu in drugi v Skoplju; zveza med njima pa je v primeri z organizacijami zgoraj orisanih krščanskih cerkva zelo rahla.

Organi islamske verske zajednice so po citirani ustavi v kratkem naslednji:

a) Muslimani enega ali več krajev (redno najmanj 300 islamskih domov) sestavljajo vakufsko-mearifski džemat (§ 13), ki bi odgovarjal cerkveni občini v srbski pravoslavni cerkvi. Vsak musliman pripada tistemu džematu, kjer stalno živi; člani ki so stari 21 let, sestavljajo džematski zbor (§ 14), ki ga sklicuje in mu predseduje imam matičar (§ 15). Zbor izvoli džematski medžlis, ki šteje v krajih s 300 do 500 domov po pet članov in tri namestnike; ob večjem številu domov se število članov proporcionalno zviša. Džematskemu medžlisu, čigar funkcija traja tri leta, predseduje imam matičar (§§ 15—17). Bogoslužne funkcije vrše imam i⁷¹, ki vodijo tudi matice⁷², h a t i b i⁷³, v a i z i⁷⁴, h a f i z i⁷⁵, m u j e z i n i⁷⁶. Verski pouk na nižjih verskih šolah podajajo m u a l i m i, na srednjih pa m u d e r i s i⁷⁷.

b) V srezu, ki se redno (ob kompaktnem muslimanskem prebivalstvu) vjema z mejami političnega sreza, posluje kot organ versko-prosvetne in vakufsko-imovinske uprave sresko vakufsko mearifsko poverjeništvu, ki šteje pet ali sedem članov. Po svojem položaju je član tega poverjeništvu eden izmed šerijatskih sodnikov v srezu, ki ga imenuje minister pravde. Če šerijatskega sodnika v srezu ni, določi minister koga drugega za člana. V vsakem primeru minister predhodno zasliši pristojni ulema-medžlis in upravni odbor vakufsko-mearifškega sveta. Ostale člane imenuje vakufsko-mearifski svet (§§ 28—30).

c) Vakufsko-mearifski svet je »vrhovni nakazovalec in nadzorovalni organ za celotno vakufsko-mearifsko in drugo imovinsko upravo« (§ 34). Taka sveta sta dva, eden je v Sarajevu, v nje-

⁷⁰ Begović, Organizacija... str. 381.

⁷¹ Vodijo skupne molitve v džamijah. (Begović, o. c. 382).

⁷² Uredba o vodstvu matic rojenih in umrlih muslimanov v kraljevini SHS z dne 5. decembra 1927, Sl. Nov. z dne 20. januarja 1928, br. 14/II.

⁷³ Vsak petek imajo v džamiji arabski nagovor; navadno vrše to imami (Begović, o. c. 382).

⁷⁴ Vrše razna verska in poučna predavanja.

⁷⁵ So osebe, ki znajo koran in ga pred skupno molitvijo ali po njej recitirajo.

⁷⁶ Vsak dan petkrat kličejo k molitvi (Begović, o. c. 383).

⁷⁷ Begović, o. c. 383.

govo kompetenco spada tudi Dravska banovina, drugi je v Skoplju. Člani tega sveta so: vsi člani ulema-medžlisa, vsi muftiji, vsi vrhovni šerijatski sodniki, vakufsko-mearifski direktor in petnajst članov, ki jih imenuje minister pravde na osnovi dvojnega predloga upravnega odbora vakufsko-mearifskega sveta. Funkcija traja 3 leta (§§ 35—36).

č) Vakufsko-mearifski svet si izbere kot izvršilni organ upravní odbor vakufsko-mearifskega sveta, ki šteje sedem članov (§ 41).

d) V verskem pogledu je razdeljena islamska verska zajednica v naši državi na devet muftijstev, ki jih vodijo muftiji, ki so nekaki nadzorniki vse verske uprave in organi ulema medžlisa (§§ 46—52). V nekaterih funkcijah sličejo škofom v katoliški in pravoslavni cerkvi.

e) »Glavni organ, po katerem se vršita uprava in nadzor nad celotnim islamskim verskim, versko prosvetnim in kulturnim življenjem,« sta dva ulema-medžlisa; eden je v Sarajevu, drugi v Skoplju. Ulema-medžlis ima štiri člane (§§ 53—61).

f) Vrhovno versko starešinstvo je v Beogradu. Sestoji iz treh članov: predsednik je reis-ul-ulema; člana pa sta predsednika ulema medžlisov. Vrhovnemu starešinstvu predlagata poročila ulema-medžlisa in vakufsko-mearifski sveta. Vrhovno versko starešinstvo je »najvišji upravno-nadzorni organ nad celotnim verskim in versko-prosvetnim islamskim življenjem in izdaja načelna tolmačenja, kateri šerijatski predpisi naj se uporabljajo. Varuje in predstavlja edinstvo islamske verske zajednice v kraljevini in skrbi, da so vsi predpisi, ki se nanašajo na njeno življenje, v obeh območjih enaki« (§§ 62—74).

g) Vrhovni verski starešina celotne islamske verske zajednice v državi je reis-ul-ulema; on sklicuje seje vrhovnega verskega starešinstva in jim predseduje; imenuje tajnika in osebo za pisarno vrhovnega verskega starešinstva; reprezentira islamsko zajednico (§§ 63, 65, 74). Drugih funkcij reis-ul-uleme ustava ne našteva.

h) Za občno upravno poslovanje kakor tudi za opravljanje vseh imovinskih in finančnih poslov sta ustanovljeni dve vakufski direkciji; ena v Sarajevu in druga v Skoplju. Oblastvu predseduje vakufski direktor, ki ga nastavi vakufsko-mearifski svet (§§ 75—76).

i) Šerijatski sodniki so državni uradniki, hkratu pa tudi predstavniki islamske verske zajednice⁷⁸. Zgoraj navedeni zakon o šerijatskih sodiščih in šerijatskih sodnikih pozna sreska šerijatska sodišča in vrhovni šerijatski sodišči. V vsakem srezu, kjer je 5000 muslimanov, je sresko šerijatsko sodišče kot oddelek sreskega sodišča. V Sarajevu in Skoplju je vrhovno šerijatsko sodišče kot oddelek apelacijskega sodišča.

j) Reis-ul-ulema, člani ulema-medžlisa in muftiji se volijo po predpisih posebnega zakona; postavlja pa jih kralj z ukazom na predlog ministra pravde, podan v soglasju s predsednikom ministrskega sveta (§ 4 zak. o isl. v. z. in § 64 ust. isl. v. z.).

⁷⁸ Begović, o. c. 385.

56. Imovinske zadeve. O njih razpravlja tretji oddelek ustave pod naslovom uprava in finance (§§ 75 do 92). Določbe se krijejo z odgovarjajočimi določbami iz verskih ustav krščanskih cerkva. Podrobnejše so določbe o vakufih (ustanovah, zadužbinah). Islamska verska zajednica krije svoje potreščine: 1. z dohodki verske imovine; 2. z dohodki od verskih taks; 3. s prispevki od samostojnih vakufov (interni verski davek); 4. s prostovoljnimi prispevki; 5. z eventualno podporo političnih občin; 6. s stalno državno podporo in 7. z dohodki od verskih doklad (§ 78).

7. Zaključek.

57. Z opisanimi verskimi ustavami sta položaj in delovanje večjih krščanskih cerkva v naši državi razen katoliške dovolj točno urejena. Vpliv državne oblasti v teh cerkvah, zlasti na imenovanje hierarhov in v imovinskih zadevah ter sploh v vprašanjih zunanjega cerkvenega delovanja je v ustavah po našem naziranju močno poudarjen; pred očmi pa moramo imeti dejstvo, da tako poseganje državne oblasti po naziranju teh cerkva ne le ne nasprotuje ustavi cerkve temveč je naravnost zaželeno in celo nujno. Islamske verske zajednice ne moremo pri primerjavi upoštevati, ker je pač njen nazor in stališče totalno različen od tega, kar je krščanskim cerkvam še skupno.

V formalnem oziru moremo smatrati orisane verske ustave, kakor je bilo že omenjeno, za cerkvenopolitične zakone. Primerjati pa bi jih mogli tudi konkordatom. Za katoliško cerkev more urediti razmere, o katerih razpravljajo te verske ustave, le konkordat med državo in sv. stolico. V vsebinskem pogledu pa so nekatere določbe v teh ustavah za katoliško cerkev nesprejemljive, ker je pač ustava in organizacija te cerkve povsem svojevrstna. Katere so te točke, je razvidno zgoraj iz nakazane primerjave.

58. Iz raztolmačenih cerkvenopolitičnih mest v državni ustavi, iz opisanih verskih zakonov in treh verskih ustav krščanskih cerkva, je razvidno, kakor upam, v katerem pravcu se razvija versko-politična zakonodaja v naši kraljevini⁷⁹. Podrobnih zakonov in naredb, n. pr. glede prosvete, ki bi tud spadali sem, ne omenjam, ker mi je bilo le na tem, da nakažem v glavnem razmerje med konfesijami in državo pri nas.⁸⁰

Prof. M. Bierbaum iz Münstra i. W. je v predavanju »De hodierno systemate separationis Status ab Ecclesia« na mednarodnem pravnem kongresu v Rimu (od 12. do 17. novembra 1934) navajal za zgled moderne cerkvenopolitične zakonodaje, ki izhaja s stališča ločitve cerkve od države, pa kljub temu močno posega v verske

⁷⁹ Iz praktičnih razlogov sem pri tolmačenju verskih ustav šel preko okvira, ki ga riše naslov razprave. S primerjavo je namreč šele mogoče doumeti posamezne ustanove v organizaciji poedinih konfesij.

⁸⁰ Popravek. V odst. 41 na str. 159 sta pri naštevanju cerkvenih kazni za duhovnike v srbski prav. cerkvi pomotoma izpadli: izguba župniške službe, oziroma zvanja ter trajna prepoved duhovniških opravil.

zadeve, prav cerkvenopolitično zakonodajo v naši državi. Toda, kar zadeva protestantske cerkve in nekrščanske verske zajednice, ni v bistvu stališče naše države napram njim prav nič drugačno, kot je bilo n. pr. stališče avstrijske zakonodaje. Omenjenim verskim družbam to stališče po njihovem lastnem prepričanju prija. Kar pa zadeva pravoslavno cerkev, je treba prav tako, kakor sem omenil v uvodu, preden sem začel tolmačiti njeno ustavo, upoštevati njeno lastno mnenje o tesnem sodelovanju cerkve in države s srbsko državo, ki temelji na bizantinskih tradicijah. Opisane cerkvenopolitične zakonodaje zato ne bi imenoval moderne, temveč rajši tradicionalno. Pred težji problem bo postavljena naša država, ko bo urejala razmerje s katoliško cerkvijo.

La législation concernant les religions en Yougoslavie.

(1918—1934).

(Résumé.)

L'auteur décrit les étapes principales de la législation relative à la politique religieuse dans le Royaume de Yougoslavie qui au moment de sa naissance (1918) en possédait dans ses territoires les plus différents systèmes. La première constitution (du 28 juin 1921), abrogée par le manifeste royal du 6 janvier 1929, a adopté le principe de la liberté de conscience et des cultes et a constitué la parité des religions. La constitution actuelle du 3 septembre 1931 parle des relations envers les différentes religions dans l'article XI, où il y a trois sortes de dispositions: elle développe le principe de la liberté de religion et de conscience, constitue la parité des religions, introduit le Kanzelparagraph et interdit la propagande politique dans les lieux destinés au culte et à l'occasion des manifestations religieuses. Une lois générale concernant les relations entre les religions n'existe pas et l'article cité (XI) n'est pas encore exécuté. Ce n'est que le Kanzelparagraph qui a sanction pénale dans le § 400 Code pén., et la paix religieuse est garantie par les §§ 162 et 163 Code pén. et par l'article 50 de la loi sur la presse. Cependant des lois spéciales touchant quelques religions ont paru: la loi sur l'Eglise orthodoxe serbe du 8 nov. 1929; la loi sur la communauté religieuse des Juifs du Royaume de Yougoslavie du 14 déc. 1929; la loi sur la communauté religieuse des musulmans du R. de Yougoslavie du 31 janv. 1930; la loi sur les églises évang.-chrét. et sur l'église réformée chrétienne du R. de Yougoslavie du 16 avril 1930. L'ampleur et contenu des lois citées se ressemblent beaucoup. Elles contiennent 27—32 articles et garantissent la liberté de l'exercice du culte et celle de religion. Elles projettent l'organisation indépendante entre les frontières du Royaume, déterminent pour chacune des religions énumérées une constitution religieuse spéciale, prescrivent le mode de constituer les supérieurs religieux et définissent la compétence de l'Etat dans la nomination de ceux-ci, parlent de quelques droits et des conditions du clergé, donnent quelques décisions sur l'instruction religieuse, sur les écoles de théologie, et enfin quelques décisions sur le régime concernant l'administration des biens. Une loi semblable, touchant l'Eglise catholique n'existe pas encore. Dans les lois citées, surtout les prescriptions qui concernent la constitution religieuse, l'organisation des églises à l'intérieur des frontières du Royaume, et le mode de constituer les supérieurs religieux, ne sont pas applicables à l'Eglise catholique, si une loi sur elle paraît (nn. 1—18, pp. 49—61).

Particulièrement l'auteur explique trois constitutions religieuses: la constitution de l'Eglise orthodoxe serbe (du 16 nov. 1931), la constitution de l'Eglise évangélique-chrétienne allemande de la confession d'Augsbourg dans le R. de Yougoslavie (du 19 sept. 1932) et la constitution de l'Eglise

réformée chrétienne dans le R. de Yougoslavie (du 11 mai 1933). Les constitutions ont été rédigées par les respectives autorités religieuses suprêmes — pour les orthodoxes l'arhiereiski sabor (conseil des tous évêques résidents), pour les protestants le synode — et remises au ministre de la justice; celui-ci les a proposées au Roi qui leur a donné la valeur des lois par la voie législative ordinaire.

Dans la constitution de l'Eglise orthodoxe serbe il y a particulièrement deux choses qui diffèrent de la constitution de l'Eglise catholique: 1^o le principe du gouvernement collégial; 2^o le principe du partage du pouvoir entre la hiérarchie et l'autonomie ecclésiastique. Dans l'autonomie ecclésiastique qui comprend les affaires ecclésiastiques extérieures, surtout l'administration des biens, l'influence du clergé inférieur et des laïques est très soulignée. L'Eglise orthodoxe serbe est autocéphale et divisée en éparchies (diocèses), celles-ci en eparhijska namestništva (vicariats forains ou doyenné) et ceux-ci en communes ecclésiastiques dont chacune comprend une ou plusieurs paroisses (parohia). Les autorités hiérarchiques dans l'Eglise orthodoxe serbe sont: le patriarche (représentant de l'Eglise), l'arhiereiski sabor (corps législatif), l'arhiereiski sinod (organ administratif suprême), le tribunal suprême de justice, l'eparhijski arhierej (évêque), le tribunal de justice ecclésiastique diocésain, l'eparhijski namestnik (doyen), le paroh (curé), le supérieur du monastère. Les corps et les organes autonomes sont: le conseil de patriarchie, le comité administratif de patriarchie, le conseil d'éparchie, le comité administratif de l'épar., l'assemblée de commune ecclésiastique, le conseil de commune ecclés. et le comité administratif de commune ecclés. La constitution de l'Eglise orthodoxe serbe comprend 280 articles et se divise en six parties: 1. dispositions fondamentales, 2. organisation des autorités, des organes et des corps administratifs, 3. législation pénale ecclésiastique, 4. instruction ecclésiastique, 5. biens ecclésiastiques, 6. dispositions transitoires et décisions définitives (nn. 19 à 43, pp. 133—163).

Les constitutions des églises protestantes citées ci-dessus se ressemblent beaucoup; la première comprend 108 paragraphes et l'autre en a 101. Leurs dispositions concernent les dispositions fondamentales, l'organisation de la communauté ecclésiastique (la commune, le «seniorat», l'«église d'état», le synode), les écoles ecclésiastiques, les biens et les fonds ecclésiastiques, les tribunaux ecclésiastiques.

L'auteur explique à la fin aussi les différences entre la constitution de l'Eglise catholique et les constitutions des autres églises, c'est à dire de l'Eglise orthodoxe serbe et des deux églises protestants (nn. 44—52, pp. 278—285).

Dans la suite l'auteur décrit la constitution de la communauté religieuse des musulmans du R. de Yougoslavie (du 9 juillet 1930). La dite constitution comprend 119 paragraphes, qui sont divisées en quatre parties: les dispositions fondamentales; les organes de la communauté religieuse; l'administration et les finances; les dispositions générales et transitoires. La première et la quatrième partie de cette constitution contiennent des dispositions analogues aux parties respectives des constitutions des églises chrétiennes dont on a fait mention plus haut. Les organes de la communauté religieuse des musulmans sont triples: a) les organes pour les affaires religieuses et culturelles, b) les organes pour les affaires des vakouf-biens, c) les organes pour les affaires juridiques shériates. La communauté religieuse est dirigée par un comité de trois membres dont le président est reis-ul-ulema, le chef religieux (résident à Belgrade), et autres membres les présidents des ulema-medjlis. L'ulema-medjlis (composé de quatre membres) est l'organe principal pour l'administration et contrôle de la vie religieuse et culturelle des musulmans. Ces organes sont deux en tout, le premier à Sarajevo et le second à Skoplje. Au point de vue religieux la communauté se divise en neuf régions, dont les présidents s'appellent mouphtis. Aux communes ecclésiastiques orthodoxes correspondent dans la communauté des musulmans les djemates vakouf-meariphes. Pour les

questions des biens il y a deux conseils vakouf-meariphe et deux vakouf-directions (à Sarajevo et à Skoplje). Les tribunaux de justice sont les suivants: les tribunaux shériates des arrondissement (politiques) et deux tribunaux shériates suprêmes (à Sarajevo et à Skoplje) — (nn. 53—56; pp. 285—289).

Conclusion (nn. 57—58; pp. 289—290).

Dr. Al. Odar.

POKORA ZA MALE GREHE.

Spovedniki se zavedamo težav pri nalaganju pokore »pobožnim« spovedancem, t. j. takim, ki hodijo pogosto, vsak teden ali na 14 dni k spovedi in se redno spovedujejo le malih grehov. Kaj lahko se zgodi, da bo spovednik dajal spovedencu le neka splošna navodila za duhovno življenje in prav tako neko splošno prav majhno pokoro (v pregovor so že prišli 3 očenaši), ne da bi se pri tem oziral na spovedenčeve individualne potrebe. Koliko pa imajo te vrste pokore vzgojnega za penitenta in koliko je taka pokora »pomoček za novo življenje in zdravilo zoper slabost«, je drugo vprašanje.¹

1. Vsaka zakramentalna pokora je po svojem namenu kaznilna in zdravilna. Rimski obrednik daje spovedniku o nalaganju pokore tole navodilo: »Naloži naj (spokorniku) zveličavno in primerno pokoro, kakor mu navdihne misel in preudarnost; pri tem naj se ozira na stan, razmere, spol, starost in tudi razpoloženje spokornikovo... To naj ima pred očmi, da pokora ni samo pomoček za novo življenje in zdravilo zoper slabost, ampak tudi kazen za pretekle grehe. Zato naj kolikor mogoče skrbi, da bo nalagal grehom nasprotno pokoro, kakor na pr. lakomnim miloščino, poželjivim post ali druga telesna mrtvenja, ošabnim ponižna opravila, lenim bogoljubna dela« (nasl. III, 1. pogl.). To navodilo velja za vse spovedi, pa naj se spovedenec obtoži velikih ali malih grehov. Da bodi pokora tudi pomoček za novo življenje, uči že tridentski cerkveni zbor: »Procul dubio enim magnopere a peccato revocant, et quasi fraeno quodam coercent hae satisfactoriae poenae, cautiioresque et vigilantiores in futurum poenitentes efficiunt: medentur quoque peccatorum reliquiis, et vitiosos habitus, male vivendo comparatos contrariis virtutum actionibus tollunt« (sess. XIV, cč 8.). Pod temi »ostanki greha« razumemo slaba nagnjenja, ki pridejo z grehom v dušo; z zakramentalno odvezo se sicer oslabé, iz duše pa izginejo šele takrat, ko smo jih nadomestili s krepostmi, ki so grehom nasprotni.

S pokoro naj bi se torej popravila škoda, ki jo je po grehu trpelo dušno življenje. Nagnjenja naj bi spet dobila pravo smer, volja naj bi se okrepila, neodločnost popravila, malodušnost nadomestila z zaupanjem v Boga in v božjo pomoč. Zato pa mora spovednik

¹ Prim. Norbert Stenta, *Beichtzusprüche und Bußen v Bibel und Liturgie* 1932/33, 444—449. — Kuhn, *Die sakramentale Buße v Linzer Quartalschrift* 1911, 720—727 in 1912, 20—29. — Tihamér Tóth, *Jugendseelsorge*, Schöningh-Paderborn 1933, 325. — P. Th. Villanova a Zeil O. M. C., *Tractatus de satisfactione sacramentali*. Innsbruck 1926.

nalagati pokoro individualno, kakor lepo naroča rimski obrednik. Če pa leto za leto nalagamo istim osebam skoraj vedno samo tri očemaše, brez vsake raznoličnosti, ali zadosti vestno vršimo svojo nalogo kot dušni zdravniki?

Sicer res naroča rimski katekizem »ex omni satisfactionum genere maxime convenit poenitentibus praecipere, ut certis aliquo et definitis diebus orationi vacent« (Cat. Rom., p. II, c. V, n. 79), vendar je treba to navodilo prav razumeti, ga spraviti v sklad s tridentinskimi odloki, z navodili v Rimskem obredniku in s skušnjami dobrih spovednikov.

Cerkvena zgodovina nam poroča, da v starokrščanski dobi sploh niso poznali enkratnega akta zadoščenja, ampak le spokorno disciplino (ne Bušakt, ampak Bušdisziplin). Danes pa ravnamo ravnoprotno. Malokdaj se nalaga pokora, ki bi dalj časa trajala in tako pomagala izkoreniniti slaba nagnjenja. Prav pogosto se naroča, naj spovedenec opravi pokoro precej po spovedi, še tisto uro ali vsaj tisti dan. In tako naročamo namenoma, premišljeno. Motiviramo svoje ravnanje s tem, da se pokora kasneje lahko pozabi. Ali duša pri takem nalaganju pokore ne trpi škode, ko smo iz nekdanje spokorne discipline napravili le spokorni akt? Vem, da velja spokorna disciplina v prvih časih za velike grehe, ker taki, ki so imeli samo male grehe, več stoletij sploh niso hodili k spovedi. Pa to stvari prav nič ne spremeni. Iz vsega povedanega, mislim, bi sledilo tole načelo: Nalagajmo tudi pobožnim spovedencem tako pokoro, ki se ne dá takoj vsa opraviti. Spovedenec naj se tudi kasneje spominja spovednega sklepa in ksanja, tako da mu bo pokora pomoček za novo življenje in zdravilo zoper slabost. Izgovor, češ da se taka pokora lahko pozabi, ne drži. Za veljavnost spovedi se zahteva volja pokoro opraviti. In to suponiramo. Če potem res kdaj pozabi opraviti pokoro, ki mu je bila naložena za več dni, to gotovo duši ne bo bolj škodilo, kakor če dobi pokoro, ki jo takoj po spovedi opravi, torej je ne pozabi, pač pa pozabi prav hitro na spoved in na vse, kar je z njo v zvezi. Tako zakrament sv. pokore obrodi premalo sadov.

Ta navodila veljajo splošno, torej tudi za one, ki hodijo pogosto k spovedi; le da za male grehe seveda nalagamo majhno pokoro. Ali vendar naj se penitent zaveda, da je pokora res pokora, opus poenale, naložena za njegove — penitentove osebne grehe. Torej naj se nanaša na napake, ki naj jih on odloži, in na kreposti, ki naj si jih on pridobi. Spovednik bodi dober, zelo dober, saj je namestnik neskončno usmiljenega Gospoda; lepo je zapisal o duhovnikovi dobroti Joannes Hierol. Patriarcha 44.: »Si Deus benignus est, cur sacerdos austerus? Vis apparere sanctus? Circa vitam tuam esto austreus, circa aliorum benignus?« (Citira P. Villanova o. c. str. 48. 49.) Spovednik bodi dober. Ima pa naj pravo ljubezen do duše, ki mu razkriva svoje rane, in prav zato naj gleda le na blaginjo duše, da jo privede do čim večje božje ljubezni.

2. Kakšno pokoro naj torej nalaga pobožnim spovedencem. Najprej poudarimo tole: Nikar naj ne nalaga

m n o g o molitve onim, ki so po svojem stanu dolžni mnogo moliti kot n. pr. duhovniki, redovne osebe. Pri teh naj naloži le kratko ustno molitev, pač pa naj eno ali drugo molitev, ki so jo že itak dolžni opraviti, naloži za pokoro, n. pr. del oficija (primo en teden, vespere do prihodnje spovedi ali kaj podobnega). Pri redovnicah mora biti pri nalažanju pokore previden tudi radi tega, ker imajo čas zelo razdeljen in je nevarno, da bi šla sestra prosit predstojnico dovoljenja, da sme opraviti pokoro, ako bi pokora zahtevala več časa.

Kadar spovednik nalaga pokoro, ki ni čisto vsakdanja, naj se vselej pogovori s penitentom, ali jo bo mogel opraviti.

Razen tega naj ravna previdno, da ne bo bojazljivih oseb napravil skrupuloznih.

Kadar nalaga za pokoro molitev, naj redno ne zahteva, da bi odmolili več očenašev naenkrat. En očenaš, ki naj ga pobožno opravi, ali pa več očenašev, pa ne vseh isti dan. Izmed verskih vaj bi bile primerne za pokoro: litanije, posebno in splošno spraševanje vesti, kesanje vsak večer, obnovitev trdnega sklepa, dober namen, par postaj križevega pota v klopi, n. pr. trojni padec Gospodov, pri tem naj pa malo premišluje o svojih padcih in obuja kesanje (primerno zlasti za post), zahvalna pesem, Magnificat, Benedictus, apostolska vera, duhovno branje nekaj minut vsak dan, obisk Najsvetejšega, določeni vzdihljaji večkrat na dan, duhovno obhajilo, Čast bodi Očetu ..., kratke molitve meditando n. pr. očenaš, Adoro te, Pozdravljena, kraljica in druge. T. Tóth svetuje za dijake, pri katerih bi bila največja napaka neljubeznivost do drugih, pet očenašev v čast peterim ranam Gospodovim, po vsakem očenašu pa naj na kratko preudari, kakšna je ljubezen Gospodova do nas in kakšna je naša ljubezen do bližnjega; ali litanije Matere božje in za vsakim nazivom naj se vpraša: kaj pa jaz? Primerna pokora bi bila torej, ako se molitve opravijo po načinu, ki ga imenuje sv. Ignacij primus modus orandi. Drugim lahko naložimo, da opravijo vsak dan kratko meditacijo; prav tako, da se pred vsako molitvijo malo zberejo, ali poleg kratke molitve da zunanje znake češčenja pobožno opravijo, n. pr. ko se prekrižajo, ko pokleknejo pred Najsvetejšim; lahko naložimo določen dan za mesečno rekolekcijo.

Druge vrste pokore. Kakor vidimo, že pri molitvah ozir. verskih vajah lahko dobimo veliko raznoličnosti. Primerne druge pokore bi bile n. pr. poleg majhnega pritrčavanja v jedi, da si spovedenec kaj malega pritrča v spanju, da kaj malega daruje v dobre namene, da se kak dan zdrži kajenja, pijače, da ne gre v kino, gledališče, da ne govori kak popoldan nič nepotrebnega, da eno ali drugo delo, ki je njegovo stanovsko opravilo, opravi v duhu pokore. Sacerdotibus: attente legere rubricas missalis, praeparatio ad conciones, catechesim, ad missam, statuto tempore incipere functiones liturgicas in ecclesia, hora statuta surgere, rationes annuas conficere et dato tempore ad ordinariatum mittere et similia. Dalje: vsa telesna in duhovna dela usmiljenja; vaje v raznih krepostih, n. pr. ničesar ne povedati, kar bi bilo v lastno hvalo, z vsakim

človekom prijazno govoriti, opomine, ponižanja sprejeti v duhu pokore.

Nisem naštel vseh možnosti, le opozoriti sem hotel, da je treba s pokoro pomagati penitentu do krepostnega življenja in kakor pri navodilih, ki jih daje spovednik spovedencu, tako tudi pri nalažanju pokore postopati vzgojno-individualno. C. Potočnik.

SLOVSTVO.

Lexikon für Theologie und Kirche, 2., neubearbeitete Auflage des Kirchlichen Handlexikons, herausgegeben von dr. Michael Buchberger, VI. Band (Kirejewski bis Maura), Freiburg i. B. 1934.

Ta zvezek obsega 1040 stolpcev, 10 tabel, 23 kart in 148 slik v tekstu. V seznamu literature so pri poedinih člankih navedeni vsi važni spisi, ki so izšli do l. 1934. To leto je torej zopet važen mejnik za končno stanje vprašanj in razmer, ki jih članki obravnavajo. Izmed številnih člankov, ki jih vsebuje ta zvezek, naj posebej opozorimo na naslednje: Iz biblične vede na članke o knjigi kraljev, levitiku, knjigi Makabejcev, o Malahiju, o evangeliju Marka, Mateja in Luka in o pismih Korničanom; — iz dogmatike na članke: Kongruismus, Konversion, Liebe, Logos, Lossprechung, Maria; — iz moralke na članke: Keidung, Konkubinat, Krieg, Leidenschaft, Lohn, Lüge, Malthusianismus; — iz veroslovja na članke: Konfessionskunde, Konfessionsstatistik, Konfuzius, Koran, Lamaismus, Laotse, Mandäer, Mani, Manichäismus; — iz cerkvene zgodovine na članke: Knox, Knud, Konstantin, Konstantinische Schenkung, Konstanzer Konzil, Kreuzherren, Kreuzzüge z zelo pregledno karto, Kulturkampf, Langobarden, Lapsi s sliko libella, Lateran, Legio fulminata, Liber diurnus, Liber pontificalis, Libri Carolini, Luther, Lutherthum, Marcion, Marsilius von Padua, Martyrer, Martyrerakten, na članke o papežih, ki spadajo pod črke K, L in M ter drugih osebnosti, kakor Kopernikus, Manning, Lamennais, Lacordaire, Maria Theresia; — iz arheologije na članke: Kolosseum, Labarum, Marucchi; — iz zgodovine redovništva in samostanov na članke: Klarissen, Klausur, Kloster, Klosterbischöfe, Klosterkirchen, Klosterschulen, Lazaristen. — Na cerkveno umetnost se nanašajo članki: Klassizismus, Kunst, Lampe, Leuchter, Malerie, Marienbild; — na cerkveno geografijo in statistiko članki: Kleinasien, Köln, Kopten, Korea, Krakau, Kuba, Laodicea, Lettland, Liberia, Liechtenstein, Litauen, Luxemburg, Macedonia, Mähren, Mandschurei, Marokko, Loreto, Lourdes; — na cerkveno pravo članki: Klerus, Kongrua, Konkordat, Konkurs, Konsistorium, Konzil, Kurie, Laien, Legaten, Liber sextus; — na pastoralno teologijo članki: Kommunion, Krankenseelsorge, Laienapostolat, Litanei; — na liturgiko članki: Kreuz, Liturgik, Liturgische Bewegung, Liturgische Bücher, Martyrologien, Kreuzweg, Maiandacht, Marienfeste; — na pedagogiko članki: Koëduktion, Körperkultur; — na patrologijo članki: Klementinen, Laktanz, Lucian von Antiochia, Marius Victorinus, Marius Mercator, Maternus; — na filozofijo članki: Kritizismus, Lebensphilosophie, Leibniz, Lessing, Liber de causis, Lotze, Mai-

monides, Malebranche, Materialismus, Matière; — na sholastiko članki: Lanfranc, Matthäus von Aquasparta; — na socialna vprašanja članki: Kolping, Krankenfürsorge, Kredit, Mädchenschutz. Zanimivi so tudi članki, ki nam rišejo sodobne tokove: Klerikalismus, Kommunismus, Ku-Klux-Klan, Lausanner Weltkonferenz, Lebende Kirche, Liberalismus (izvrsten članek), Marxismus.

V dolgi vrsti sotrudnikov so sodelovali pri tem zvezku tudi Slovenci Ehrlich (s člankom Knoblehar), Grivec (Križanič), Lukman (Kreutz, Lang, Lavant, Mahnič), Mantuani (Krisman), Turk (Knin, Laibach).

Popraviti je treba str. 354 Kušey v Kušej; str. 1027 Tominer v Tominec; str. 337 je vkljub popravi ostala napaka, da je Thalnitscherjeva Historia izšla v Ljubljani l. 1701 in bila potem izdana nanovo l. 1882. Resnica pa je, da je bila l. 1882 prvič natisnjena, l. 1701 pa jo je Thalnitscher začel samo pisati in je potem v nadaljevanju popisal tudi poznejše dogodke.

Jos. Turk.

Dictionnaire de Spiritualité publié sous la direction de Marcel Viller, S. J. assisté de F. Cavallera et J. de Guibert, S. J. Fascicule III: Anglaise (spiritualité) — Ascèse, Ascétisme. 4^e, col. 641—960. Paris 1934, G. Beauchesne et ses Fils, éditeurs.

O prvih dveh snopičih tega odličnega leksikona sem poročal v BV 1933, 118/9 in 296. Poleti 1934 je izšel 3. snopič, ki obsega konec velikega članka *Spiritualité anglaise* (F. Vernet) od 14. stol. prav do danes, nato 111 člankov in začetek široko zasnovanega članka o ascezi (zgodovina besede; asceza v religijah grško-rimskega sveta in nauk antične filozofije). F. P. Harton, ravnatelj (warden) anglikanskih usmiljenk v Bristolu je v članku *Spiritualité anglicane* orisal duhovna stremjenja med anglikani od 17. stoletja do oxfordskega pokreta v 30-ih letih 19. stoletja in njega posledice do danes. I. Hausherr, prof. na Vzhodnem institutu v Rimu, je napisal zelo poučni članek *Spiritualité arménienne*. — Izmed ostalih večjih zgodovinskih člankov omenim: *Apocryphes à tendance encratite* (G. Bardy), *Apophtegmes* (F. Cavallera), *Anselme de Cantorbéry* (M. Mähler), *Antoine (l'ermite; G. Bardy)*, *Antoine de Padoue* (J. Heerinckx), *Antoine-Marie Zaccaria* (E. Caspani), *Aphraate* (I. Hausherr), *Pères apostoliques* (J. Lebreton), *Claude d'Aquaviva* (P. Dudon) in članek o treh predstavnikih janzenizma (Agnès, Angélique in njenem bratu Antonu) iz rodbine Arnauld (J. Carreyre). Članek *Anima Christi* (H. Thurston) pojasni, da je bila ta molitev, kasneje imenovana *Aspirationes s. Ignatti ad ss. Redemptorem*, dobro znana že sredi 14. stoletja (pri literaturi dostavi: N. Paulus, *Gesch. des Ablasses im Mittelalter III* [Paderbon 1923] 296). Zelo bogat je članek o duhovni (religiozni) umetnosti (*Art et spiritualité*; P.-M. Léonard). — Iz vrst doktrinar-nih člankov imenujem tele: *Sanctification des anormaux* (ali in kako se posvete duševno anormalni; J. de Tonquédec), *Apatheia* (popolna duševna umirjenost, brezstrastnost pri starih vzhodnih pisateljih; G. Bardy), *Apostolat de la prière* (Ch. Parra), *Apostolat et vie intérieure* (F. Cuttaz), *Apparition* (J. de Tonquédec; zelo dobro), *Application des sens* (poraba čutov pri molitvi po navodilih sv. Ignacija Loj.; J. Maréchal; zelo dobro), *Aridité* (o notranji suši; R. Daeschler).

F. K. Lukman.

Weingart Miloš, *Ke dnešnému stavu badání o jazyce a písemnictví církevněslovanském*. Vel. 8^o, 52 str. Praha 1934.

V tem odtisu iz praškega časopisa »Byzantinoslavica« (V 1933 do 1934) so zbrane pisateljeve ocene važnejših publikacij o cerkveno-slovanski književnosti. Nad polovico vse vsebine (str. 8—35) obsega ocena znane Dvorníkově francoske knjige o slovanskih apostolih (BV 1933, str. 245—252 in 1934, str. 181—189). Obširna ocena ima na več mestih skoraj značaj samostojne razprave. V samostojnem uvodu (str. 8—14) je podan kritičen pregled rokopisne tradicije staroslovanskih Ž. K. (Žitie Konstantina) in Ž. M. z dragocenimi strokovnjaškimi opazkami o slogu in o pisateljih obeh žitij. Iz sloga in duha žitij je razvidno, da sta žitji bili prvotno spisani v cerkveno-slovanskem jeziku in da nista prevedeni iz grškega. Pri Ž. K. je morebiti sodeloval sam sv. Metod, a spisal ga je drugi pisatelj. Ni mogoče, da bi bil obe žitji spisal isti pisatelj; razlika v slogu in po duhu je prevelika. Ne da se dokazati, da je Klement spisal Ž. M. Verjetno je, da ga je spisal kdo drugi izmed najbližjih Metodovih učencev. Ž. K. in Ž. M. nikakor nista legendi, nista legendarni, marveč to sta dva zgodovinska spisa, življenjepisa. To sta najstarejša slovanska zgodovinska spisa. Pisatelja Ž. M. in Ž. K. sta torej najstarejša slovanska historika. Obe žitji sta nastali na moravskih tleh. Pisatelja sta iz kroga neposrednih učencev sv. bratov in njuna so-trudnika pri prevajanju sv. pisma, kar dokazuje njun staroslovanski besedni zaklad.

V nasprotju z mnogimi Dvornikovimi drznimi fantastičnimi konstrukcijami, ki imajo podlago v nedokazani in neverjetni hipotezi, da sta bila sv. brata intimna prijatelja in strankarska Fotijeva pristaša ter Ignacijeva nasprotnika, se W. strogo drži staroslovanskih žitij in odklanja vse hipoteze, ki nasprotujejo staroslovanskim in drugim virom. S filološkimi in historičnimi razlogi odklanja Dvorníkovó hipotezo o intimnem prijateljstvu in zaveznístvu sv. bratov s Fotijem. Bistroumno in trezno zavrača Dvorníkovó mnenje, da je bila med olimpskimi menihi močna Fotijeva stranka in da sta bila sv. brata pristaša te stranke. Ž. M. namreč poudarja, da na Olimpu »sveti očetje« žive; tako spoštljivo omenjanje olimpskih menihov kaže, da sta bila sv. brata v soglasju z večino menihov in da na Olimpu ni bilo takih strankarskih bojev, kakor jih postavlja Dv. Prav tako W. odklanja mnenje, da je Fotij l. 859 pridobil Cirila na svojo stran in da je tega leta Ciril zopet sprejel profesorsko službo v Carigradu. Ž. K. 8 in Ž. M. 4 nasprotno izjavljata, da Cirila l. 860 ni bilo v Carigradu, ker ga je cesar iskal in ponj poslal, da bi mu poveril poslanstvo h Kozarom. Podobno W. odklanja Dvorníkovó mnenje, da je bilo kozarsko poslanstvo politično, a ne versko.

Vážna je Weingartova trditev, da prevod latinske liturgije, ohranjen v »Kijejskih listkih«, ni Cirilovo delo, marveč delo nekega Cirilovega moravskega učenca, bodisi še za Cirilovega bivanja v Rimu, bodisi nedolgo potem. Jezik namreč ni na višini staroslovenskega bibličnega prevoda. Podobno sklepa, da staroslovanskih sholijev o rimskem primatu ni spisal in ne prevedel sv. Metod, ker je

jezik teh dveh sholijev tako slab, da ne spada v to dobo. Očividno je, da sta sholija prevedena iz grškega izvirnika. To so samo enostranski filološki razlogi. A z druge strani bo moral tudi W. priznati, da se v sholijih nahajajo staroslovenski arhaizmi. Še važnejši pa so bogoslovni in historični razlogi, ki govore za nastanek teh sholijev v Ciril-Metodovi dobi. S priznanjem pozdravljamo Weingartovo filološko sodelovanje pri reševanju vprašanja o starosti teh sholijev, a opozarjamo, da vprašanje ni tako jasno, kakor misli W. (str. 32/3). Dv. pa vprav o tem vprašanju razpravlja površno in neznanstveno.

V bogoslovnih vprašanjih je W. zelo previdno rezerviran, a vendar preveč verjame enostranskim in pristranskim Dvornikovim referatom. To se posebno opaza pri razpravljanju o 1. pogl. Ž. M. Zato je tem bolj potrebno, da češka bogoslovna znanost z večjo živahnostjo poseže na to polje. Dv. je na bogoslovnem polju zagrešil toliko zmot in povzročil toliko zmešnjavo, da zavaja v zmoto vsakega, ki ne more samostojno kontrolirati bogoslovnih vprašanj. W. je v tej oceni in na bizantinološkem kongresu v Sofiji (1934) napovedal, da pripravlja podrobno filološko in stilistično analizo Ž. K. in Ž. M. Kako potrebno bi bilo, da bi paralelno napredovala tudi bogoslovna analiza. Zato je Weingartovo delo važna pobuda za slovansko bogoslovno znanost, naj bolj žvahno sodeluje pri reševanju bogoslovnih in cerkveno-historičnih vprašanj v življenju in delovanju sv. Cirila in Metoda.

Fr. Grívec.

Weingart Miloš, První česko-církevněslovanská legenda o sv. Václavu. 4^o, 228 str. Praha 1934. — Odtis iz »Svetovaclavského sborníka«.

Vzorno filološko delo o najstarejši cerkvenoslovanski legendi o sv. Václavu. Legenda je majhna po obsegu, a po starosti in vsebini izredno važna. Učeni in trezni slavist je trdno in končno dokazal, da je legendo spisal češki pisatelj iz kroga Ciril-Metodovih učencev, morebiti Metodov učenec, ki je po padcu Velike Moravske pribežal na Češko. Pisatelj je bil duhovnik, ki je rabil slovansko liturgijo. Pisal je v glagolici. To so v kratkem glavni rezultati velike dalekosežnosti, ker bistveno osvetljujejo najstarejšo češko cerkveno in kulturno zgodovino. Legenda je prvi domači vir češke zgodovine in prvo izvirno delo češke literature; njen pisatelj je torej najstarejši češki zgodovinar.

Legenda je ohranjena v glagolskih rokopisih hrvaške recenzije in v ruskih cerkvenoslovanskih rokopisih. W. je kritično preiskal vse rokopise in na tej podlagi konstruiral najstarejši tekst. Skrbno je preiskal ves besedni zaklad in dognal, da je nad polovico besed skupnih s staroslovenskim Žitjem Metodija. S tem je dokazano, da je pisatelj legende poznal staroslovensko Ž. M. in da spada v krog Metodovih učencev.

Učeni praški slavist z minuciozno filološko natančnostjo spaja metodično jasnost in preglednost ter bistroumnost v izvajanju znanstvenih rezultatov. Tako trezen in bistroumen učenjak bo pač mogel z uspehom osvetliti tudi staroslovenski Ž. K. in Ž. M. Fr. Grívec.

RAZNO.

OB 25 LETNICI PAPEŠKEGA BIBLIČNEGA ZAVODA.

Pred 25 leti, dne 7. maja 1909, je papež Pij X. z apostolskim pismom »Vinea electa« ustanovil v Rimu »Biblični zavod«, ki naj bi bil nekaka visoka šola za biblično znanost v najširšem smislu.

V življenju velikega znanstvenega zavoda pomeni 25 let malo; zadostuje komaj, da se premagajo začetne težave in si zavod ustali svoj znanstveni program. Biblični zavod je v prvih 25 letih svojega življenja izvršil neprimerno več. Zbral je na enem mestu prve strokovnjake za vse panoge biblične znanosti, opremil se z bogatimi znanstvenimi pripomočki in v dosedaj izdanih znanstvenih delih pokazal toliko stvariteljne sile, da si je pridobil sloves prve visoke šole za svetopisemsko vedo na svetu. Svojo nalogo vrši z resnobo in doslednostjo, kakor bi imel za seboj že stoletne tradicije.

V jubilejni številki znanstvene revije »Biblica« (2. in 3. štev. 1934), ki je za to priliko izšla pod posebnim naslovom »Miscellanea Biblica«, je na uvodnem mestu sedanji rektor zavoda p. Bea napisal obširno zgodovino zavoda (str. 121—172). Ker je zavod v prvih 25 letih svojega obstanka izvršil ogromno znanstveno delo in razposlal že na stotine učencev v vse dele sveta, naj povzamem iz te razprave nekaj zgodovinskih in statističnih podatkov o zavodu in njegovih uspehih na znanstvenem polju.

Idejo ustanovitve posebnega »Bibličnega zavoda« je sprožil papež Leon XIII. Ko je v 2. polovici prošlega stoletja naturalizem in pozitivizem v znanosti ter pretirani kriticism prišel sovražno zadevati tudi ob sv. pismo in izpodkopavati temelje vsakega nadnaravnega reda, je Leon XIII. v znameniti okrožnici »Providentissimus Deus« (18. novembra 1893) povzdignil svoj glas v obrambo nezmotnosti sv. pisma. Na koncu okrožnice je naglasil potrebo poglobitve svetopisemske znanosti, da bo mogoče sv. knjige braniti pred napadi. Deset let po tem dogodku se je papež resno bavil z ustanovitvijo posebne visoke šole za biblično znanost in iskal sposobnih mož, ki bi na njej poučevali; toda smrt mu je prekržala načrte kmalu potem, ko je ustanovil »Biblično komisijo« (Pont. Consilium de Re Biblica).

Zasnovo Leona XIII. je izvedel njegov naslednik Pij X. Ker v začetku njegovega pontifikata razmere niso dopuščale, da bi se ustanovil večji zavod, se je s šol. letom 1908/9 na Gregorijanski univerzi otvoril »Višji biblični tečaj« (Cursus Superior S. Scripturae), ki so ga vodili p. Méchineau (za SZ), p. L. Fonck (za NZ) in p. Gismondi (za semitske jezike). Ko je vodstvo Gregorijanske univerze zaprosilo sv. očeta, naj bi se v naslednjem letu »Višji biblični tečaj« spremenil v »Biblično Akademijo« pod okriljem Gregorijanske univerze, je šel Pij X. še dalje in razglasil, da naj bo ta »Biblična Akademija« poseben papeški Atenej, ki se bo ustanovil. Obenem je pooblastil p. Foncka, da pripravi podrobni načrt za bodočo biblično visoko šolo. Načrt je bil hitro gotov in meseca maja 1909 je bil Biblični zavod (Pontificium Institutum Biblicum de Urbe) slo-

vesno otvorjen. Obenem z ustanovitvenim apostolskim pismom je izšel tudi podrobni statut zavoda (*«Leges Pontificio Instituto Biblico regendo»*). Darežljivost francoske grofovske družine du Coëtlosquet je omogočila, da je zavod že po treh letih dobil svoj lastni dom na vznožju Kvirinala v bližini bazilike Dvanajstih apostolov. V njem je dovolj prostora za veliko knjižnico, za predavalnice in biblični muzej ter še za profesorska stanovanja.

Med vojno je delovanje zavoda radi pomanjkanja učnih moči in slušateljev nekoliko zaostalo, po končani vojni pa je znova in še močnejše kot prej oživel. Stevilo slušateljev je naraslo zlasti po l. 1924, ko je papež Pij XI. s posebnim *Motu proprio* (*«Bibliorum scientiam»*, 27. apr. 1924) določil, da naj se kot profesorji sv. pisma na bogoslovnih učiliščih nastavljajo samo absolventi Bibličnega zavoda. Ko se je l. 1930 Gregorijanska univerza preselila v nove prostore v neposredni bližini Bibličnega zavoda, je sv. oče določil, naj bo Biblični zavod še tesneje povezan z Gregorijansko univerzo na ta način, da Gregorijanska univerza, Biblični in Vzhodni zavod tvorijo skupaj eno samo Papeško univerzo (*«Pontificia studiorum ecclesiasticorum Universitas»*). Vsak izmed omenjenih zavodov je zase avtonomen in podrejen neposredno papežu. Leta 1932 je bil Biblični zavod reorganiziran v tem smislu, da se je na njem kanonično ustanovila orientalistična fakulteta (*«Facultas studiorum Orientis Antiqui»*) s semitično, asiriološko, egiptološko in sanskrito-iranistično sekcijo. Tako sta sedaj na zavodu dve fakulteti, biblična in orientalistična, in vsaka more podeljevati akademske časti, baka-lavreat, licenciat in doktorat. Predpogoj za doseg akademskih časti na zavodu je po konstituciji *«Deus scientiarum Dominus»* licenciat iz teologije.

Zavod si je takoj v začetku načrtoval jasen znanstveni program in v 25 letih izdal dolgo vrsto samostojnih znanstvenih del in daljših bibličnih razprav v raznih revijah. Večja dela izhajajo v knjižni zbirki *«Scripta Pont. Institutii Biblicae»*. Pisana so v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem, španskem in italijanskem jeziku. Dosedaj je izšlo nad 60 deloma zelo obsežnih del. Za objavo orientalskih tekstov si je zavod omislil črke važnejših orientalskih jezikov.

Od l. 1920 dalje izdajajo profesorji Bibličnega zavoda znanstveno revijo *«Biblica»* (*«Commentarii periodici ad rem biblicam scientificam investigandam»*), ki izhaja četrtletno in se tiska v latinskem ter vseh večjih modernih jezikih. V vsakem zvezku je obsežen *«Elenchus Bibliographicus»*, sistematično urejen seznam biblične literature, tudi vseh razprav, ki so izšle v teoloških revijah.

Krajše razprave o starem Orientu prinaša list *«Orientalia»* (1920—1931), oz. *«Orientalia. Nova series»* (od 1931 naprej), daljše monografije pa *«Analecta Orientalia»* (8 zvezkov).

Katehetom, dušnim pastirjem in cerkvenim govornikom je namenjen mesečnik *«Verbum Domini»*. Pričel je izhajati l. 1921 in prinaša poljudno-znanstvene sestavke v latinskem jeziku.

Podlaga vsemu znanstvenemu delu je bogata, moderno urejena knjižnica na zavodu, ki obsega vsa važnejša dela biblične in

sorodnih strok. Med drugim so v njej fototipične izdaje vseh pomembnejših rokopisov sv. pisma, mnoge dragocene inkunabule, redka arheološka dela, zbirka napisov i. dr., vsega skupaj okrog 100.000 zvezkov; vrhutega je knjižnica naročena na približno 300 revij.

Nič manj važen pripomoček pri pouku in pri znanstvenem delu je biblični muzej, ki ga je uredil prvi rektor zavoda p. Fonck in ga nasledniki spopolnjujejo. Najbolj dragoceni so izvirni klinopisni teksti, 200 po številu. Ko se je l. 1927 otvorila v Jeruzalemu podružnica Bibličnega zavoda, se je tudi v tej novi hiši uredil takoj biblično-arheološki in geološko-prehistorični muzej. Ta muzej je tem večjega znanstvenega pomena, ker so v njem predmeti, ki so jih našli profesorji in učenci zavoda pri raznih izkopavanjih, zlasti na otoku Elephantine v Egiptu in v novejšem času ob Mrtvem morju v pokrajini Teleilat Ghassul.

Sedaj deluje na zavodu 21 profesorjev, štirje od njih v Jeruzalemu. Slušatelj je bilo v zadnjem letu vpisanih 93, vsega skupaj v 25 letih pa 911. Prišli so iz več nego 250 različnih škofij. Od slušateljev jih je doseglo 225 bakalavreat, 209 licenciat in 4 doktorat iz biblične znanosti.

Iz navedenega je razvidno, kako na široko je zasnovan učni načrt in znanstveni program Bibličnega zavoda. Ob 25 letnici želimo, da bi zavod tudi za naprej tako uspešno deloval za povzdigo biblične znanosti, kot je dosedaj.

A. Snoj.

MEDNARODNI PRAVNIŠKI KONGRES V RIMU

od 12. do 17. novembra 1934.

1. Papeški institut za obojno pravo pri sv. Apolinariju v Rimu (Pontificium institutum utriusque iuris) je sklical za 1400 letnico Justinianovega kodeksa *repetitae praelectionis* in za 700 letnico Gregorijevih dekretalov mednarodni kongres romanistov in kanonistov.

Codex repetitae praelectionis je zaključil veliko Justinianovo kodifikacijo, ki je znana od Gothofreda iz XVI. stoletja dalje pod imenom *corpus iuris civilis*. Prvi Justinianov kodeks je bil publiciran že 7. aprila 529; nato je dal cesar sestaviti *digeste* in institucije; zadnje so bile izdane 21. novembra 533 in prve 16. decembra istega leta. *Digeste* so sestavljene iz sentenc rimskih juristov, ki so imeli *ius respondendi*. Mnogo prepornih vprašanj, ki so nastala ob tej kodifikaciji je cesar rešil s svojimi konstitucijami. Justinian je smatral *digeste* in *codex* za enoto; prednost naj ima *codex*, ker vsebuje cesarsko pravo; konstitucij Justinian ni dovolil sprejeti v *digeste*, zato je bilo potrebno, da se *codex*, potem ko so izšle *digeste*, predela. Predelani kodeks, imenovan *codex repetitae praelectionis*, je bil publiciran 16. novembra 534, torej pred 1400 leti.

Sedem sto let mlajši so Gregorijevi dekretali. Papež Gregor IX. je leta 1230 naročil svojemu kaplanu in penitencijariju Rajmundu de Pennaforte, naj sestavi zbirko cerkvenega prava iz konstitucij in dekretalov, ki jih ni v Gratianovem dekretu. Rajmund je sestavil

svojo zbirko v glavnem iz petih starejših zbirk, imenovanih *compilationes antiquae*. Postopal pa ni suženjski; 383 dekretalov iz omenjenih petih zbirk ni sprejel v svojo kolekcijo, mnoge dekretale pa je spremenil in okrajšal. Z bulo *Rex pacificus* je Gregor IX. dne 5. septembra 1234 novo zbirko promulgiral. Zbirka, imenovana navadno dekretali Gregorija IX., je bila prva velika legalna in izključujoča kolekcija cerkvenega prava v zapadni cerkvi. Tvorila je osnovni del *corpusa iuris canonici*. Bila je v veljavi vsa naslednja stoletja do novega cerkvenega zakonika v letu 1917. Na novi kodeks je močno vplivala, kot dokazuje veliko število mest, citiranih iz nje v Gasparijevem aparatu. Kakor je razvidno iz kan. 6 in 20 *Cod. Iuris Can.*, tudi danes ni povsem izgubila svojega pomena.

V proslavo obeh obletnic je bil sklican zgoraj omenjeni kongres. Proslava ni združila dveh povsem heterogenih jubilejev, kot bi morda kdo mislil. *Ius utrumque* je bilo obče pravo v Evropi do 19. stoletja. Zveza med rimskim in cerkvenim pravom je bila tesna: canonista sine legista nihil; legista sine canonista parum. Rimsko pravo je bilo dopolnilo kanonskega prava in njegovo potrdilo; in obratno je veljalo isto o kanonskem pravu za rimsko. »*Fortior videtur ille casus illaque decisio, ubi duplex concurrir dispositio*,« je učil v 18. stoletju *Reiffenstuel* (*Ius can. Prooenium* nn. 224—227). Papež Benedikt XV. imenuje v konstituciji *Providentissima mater Ecclesia*, s katero je promulgiral novi zakonik, rimsko pravo *ratio scripta*. Zato je bilo pač primerno, da je papeški institut za obojno pravo proslavil hkratu oba jubileja. Drugi razlog, ki upravičuje proslaviti prav *codex repetitae praelectionis* obenem z Gregorijevimi dekretali, je ta, da je s krščanskimi idejami prekvašeno rimsko pravo, kot ga vsebuje prav ta *codex*, s kanonskim pravom vred izoblikovalo krščansko Evropo.

2. Kongres sam se je izvršil z veliko slovesnostjo in ob bogati gmotni podpori sv. stolice. Začel se je s sveto mašo, ki jo je opravil kardinal-vikar za rimsko mesto *Marchetti-Selvaggiani*. Nato je otvoril kongres v papeževem imenu kardinal Bisleti, načelnik kardinalske kongregacije za univerze in semenišča. Na kongresu je predavalo pet kardinalov: Pacelli, Sincero, Peter Gasparri, Lega in Serédi. Na vabilo pripravljalnega odbora se je priglasilo 140 predavateljev iz Rima, Italije, Jugoslavije, Madjarske, Avstrije, Nemčije, Čehoslovaške, Poljske, Švice, Francije, Anglije, Irske, Španske, Združenih držav severnoameriških, Kanade, Mehike in dva celo iz Japonske. Zastopanih je bilo 23 narodov in nad 80 univerz. Italijanska, madjarska in španska vlada so poslale svoje zastopnike. Kongres je bil odprt in zaključen ob prisotnosti kardinalskega kolegija in diplomatskega zbora pri sv. stolici.

V naslednjem naj nakratko orišem delo kongresa. Razprave bodo izšle v posebnem zborniku. Najprej omenim predavanja kardinalov, potem romanistov in končno kanonistov.

3. Prvi med kardinali je govoril kardinal državni tajnik *Pacelli*, ki je v dolgem programičnem govoru proslavljal kulturno silo rimskega in cerkvenega prava. Kardinal *Sincero*, tajnik

kongregacije za vzhodno cerkev in 'ud kardinalske komisije za kodifikacijo prava vzhodnih cerkva in sedaj po Gasparrijevi smrti tudi njen prefekt, je govoril o vzhodnih pravnih institutih v pravu latinske cerkve. Za zgled je pokazal institut arhidiakonata, ki je brez poznavanja vzhodnega cerkvenega prava popolnoma nerazumljiv. Predavatelj je omenil tudi smernice, ki jih je papež dal kodifikacijski komisiji, ki pripravlja kodeks vzhodnih cerkva: postopa naj skrajno obzirno, nikakor ne sme vsiljevati zapadne discipline. Omenim, da je bilo eno dopoldansko zborovanje namenjeno izključno vzhodnemu cerkvenemu pravu; toda o tem pozneje.

Senzacija dneva je bil govor kardinala Petra Gasparrija. Gasparri je govoril v sredo 14. novembra ob 9 dopoldne. Bil je to njegov zadnji govor; v nedeljo 18. novembra je po kratki bolezni umrl. V govoru je kardinal Gasparri orisal delo pri kodifikaciji novega zakonika. Navezal je na svoj znani uvod v novi zakonik in na to povedal marsikatero podrobnost iz dela, ki se je vršilo pod njegovim vodstvom in ki ga je večji del tudi sam opravil. Znano kontroverzo o tem, kdo je po izvolitvi novega papeža Pija X. prvi spočel misel o novi kodifikaciji ali Pij X. sam v prvi noči po svoji izvolitvi, kot trdi Hilling¹, ali pa je opomnil Pija X. na njo kardinal Kazimir Gennari, kakor dokazuje Falco², je rešiti po tem, kar je povedal Gasparri v svojem govoru, tako, da je prvi opomnil novega papeža na kodifikacijo Peter Gasparri sam, takrat tajnik kongregacije za zunanje cerkvene zadeve, ko je bil v prvi avdienci pri Piju X. Papež ga je namreč ob tej priliki vprašal, kaj je treba po njegovem mnenju napraviti, in Gasparri je odgovoril, da nov kodeks. Pij X. ga je dalje vprašal, ali je mogoče kodeks napraviti, in Gasparri je odvrnil, da je mogoče. Nato je Pij X. odgovoril: Če je mogoče, ga naredimo. Par dni na to je bil v avdienci pri Piju X. kardinal Kazimir Gennari, ki je odgovoril papežu na njegovo vprašanje o novi kodifikaciji prav tako kot Gasparri in je papežu še nasvetoval, naj izroči delo Gasparriju. Ob tednu se je Pij X. odločil za kodifikacijo. Gasparriju je bila poverjena kodifikacija, ki mu je pripravila veliko truda, a tudi slave. Kardinal Gasparri je v svojem govoru poudarjal, da je bilo za uspešno kodifikacijo cerkvenega prava a priori potrebno dvoja: prvič, da je sedel na papeškem prestolu mož, ki je iz prakse poznal krvavo potrebo nove kodifikacije, in takšen je bil Pij X., ki je prišel iz dušnega pastirstva; drugič, da se je izročilo delo tajniku kongregacije za zunanje zadeve, ker je ta po eni strani užival že po svojem položaju papeževo zaupanje, po drugi strani pa mu je bila na razpolago papeška tiskarna. Tiskarna je za tako delo conditio sine qua non. Gasparri je dalje omenil, da so razdelili delo na dve komisiji, ker je računal, kakor je tudi v prej omenjeni prvi avdienci papežu odkrito povedal, da bo trajalo delo okrog 25 let, ako bi delala samo ena komisija. Pokazalo se je, da se

¹ Die Reformen des Papstes Pius X. auf dem Gebiete der kirchenrechtlichen Gesetzgebung, Archiv für huth. K.-R. 1915, 88; Pius X. und die Kodifikation des Kirchenrechts, A. f. k. K.-R. 1921, 40.

² Introduzione allo studio del Codex iuris canonici, Torino 1925, 17.

Gasparri v računih ni zmotil. Delali sta dve komisiji 12 let (1904 do 1916). Poleg omenjenih dveh komisij konzultorjev je bil v načrtu še večji zbor strokovnjakov, ki pa se ni obnesel. Gasparri ga je sklical na sejo le enkrat. Pozneje je le posameznikom poveril referate. Komisiji sta imeli seje ločeno, ena v četrtek, druga v ponedeljek, v nedeljo pa komisija kardinalov kodifikatorjev. Kadar ni bilo mogoče dobiti v komisiji konzultorjev soglasja, je odločil Gasparri po svoje. Delo je bilo ogromno, ker je bilo treba radi nepopolnih indeksov, kot je izrečno naglasil v svojem predavanju kardinal Serédi, za vsak primer posebej prebrati ves *Corpus iuris canonici* ali vsaj Gregorijeve dekretale. V vseh 12 letih kodifikacije, od 1904 do 1916, ni imel Gasparri po lastni izpovedi od novembra do julija nobenega prostega dne izvemši veliko in binkošno nedeljo. Osnutke novega zakonika so strogo zaupno razposlali vsem, ki bi imeli pravico glasovanja na ekumeničnem koncilu. Ker je smel vsak tak upravičenec konzultirati enega ali dva strokovnjaka, je sodelovalo pri kodifikaciji našega zakonika vsega skupaj do 5000 ljudi, ki so vsi držali naloženi strogi molk. »Cosa singolarissima,« je dostavil Gasparri. Za kodifikacijo so porabili 100.000 predvojnih lir. Do leta 1930 pa se je prodalo nad 360.000 izvodov, kar je vrglo preko 4.000.000 lir. Z dobičkom je bila postavljena in opremljena nova vatikanska tiskarna. Omenim naj še, kar je Gasparri odkril v svojem govoru, da je nameraval v sredi kodifikacijskega dela, ko je bil že kardinal, stopiti k jezuitom, pa ga je tedanji jezuitski general p. Wernz zavrnil. Vso dvorano je pretreslo, ko se je kardinal zahvalil Previdnosti božji, ki ga je otipljivo pripravljala za njegovo službo, mu naložila veliko delo, pa ga tudi pri njem vodila in podpirala. Prosil je odpuščenja, če ni vedno ustrezal Njenim načrtom. Končal je kardinal svoj govor z željo, da bi se kodifikacija vzhodnega cerkvenega prava tako posrečila, kot se je, hvala Bogu, kodifikacija prava latinske cerkve. Po govoru, za katerega smo mu bili vsi prisotni iskreno hvaležni, je ostal Gasparri v dvorani — kljub veliki starosti — do konca zborovanja. Nato pa je ves sključen pod težo let zapustil zbor juristov in kanonistov. Štiri dni na to je umrl. Tako pomembno končati svojo življensko pot je dano le malokateremu velikemu človeku.

Peter Gasparri je bil odličen kanonist. L. 1880 je prišel 28 let star (rodil se je l. 1852) v Pariz predavat cerkveno pravo. Objavil je kot profesor tri velika dela: *Tractatus canonicus de matrimonio* (1891, 4. izd. 1932); *Tractatus de S. Ordinatione* (1893) in *Tractatus de Ss. Eucharistia* (1897). Pozneje je bil poklican v cerkveno diplomatsko službo. V kodeksu je njegovo delo uvod, tako zvani Gasparrijev aparat (navedba virov pod kanoni) in analitični abecedni indeks. Izdal je tudi 6 zvezkov *Fontes iuris canonici* (v načrtu je skupaj 8 zvezkov). Bil je od l. 1918 predsednik interpretacijske komisije in od l. 1929 predsednik komisije za kodifikacijo vzhodnega cerkvenega prava. Kot kardinal državni tajnik pod dvema papežema Benediktom XV. in Pijem XI. je od l. 1914 do 1931 v odlični meri sodeloval pri mnogih mednarodnih političnih aktih sv. stolice. Spomnim le številne povojne konkordate. — Gasparrijevo ime bo v zgodovini cer-

kvenega prava v zvezi z imenoma papežev Pija X. in Benedikta XV. nesmrtno. Pomeni viden mejnik v zgodovini Cerkve.

Vrnimo se h kongresu. V četrtek 15. nov. je govoril znani cerkveni procesualist in kriminalist, pozneje prvi dekan obnovljene Rimske rote in sedaj kardinal Mihael Lega o različnih postopkih v kazenskih pravnih. Zadnji med kardinali je predaval naslednji dan ogrski primas kardinal Serédi o razmerju med Gregorijevimi dekretali in novim zakonikom. Serédi, ki je bil takrat mlad benediktinec, je v odlični meri sodeloval pri kodifikaciji. V svojem govoru je z bogato statistiko dokazal, kolikšen vpliv so imeli Gregorijevi dekretali na novi kodeks. Kardinal Serédi je tudi v velikem govoru v soboto zvečer v slavnostni avdienci pri papežu orisal delo kongresa in njegove sklepe³.

4. Od predavanj, ki so obdelavala vprašanja iz rimskega prava in ki jih je bilo okrog 50, naj jih omenim le nekaj, da se pokaže pestrost, ki je bila na kongresu.

Prof. Kübler iz Erlangena je govoril o Tribonianu in njegovih sodelavcih pri redakciji Justinianovega zakonika; prof. Collinet s pariške univerze o izvirnosti Justinianovega zakonika; prof. Biondi s katoliške univerze v Milanu o kanonskem pravu v Just. zakoniku; prof. De Visscher iz Lilla o pravnih virih po Just. zakoniku; prof. Schulz iz Berlina o interpolacijah v Just. zakoniku; Balan, član pap. komisije za kodifikacijo vzhodnega cerkvenega prava o Justinianovih zakonih glede heretikov; kapucin prof. Timotej Schäfer iz Rima o razmerju Justiniana do redovništva; Orias iz Eguta na Madžarskem o ideji svobode v Justinianovem pravu. O razmerju krščanstva do rimskega prava so govorili prof. Insaowski s kat. univerze v Lublinu, M. Roberti s kat. univerze v Milanu, Toso, urednik revije *Ius pontificium* v Rimu, in prof. Medina della Torre z univerze v Guadalajari. Armenec Amaduni, član pap. komisije za kodifikacijo vzhodnega prava, je razpravljal o vplivu rimskega prava na armensko pravo; prof. Legras iz Friburga v Švici je kljub težki telesni pohabljenosti prišel predavat o rimskem pravu v švicarskih kantonih. O sledovih rimskega prava v sv. pismu NZ je zanimivo razpravljal Caviglioli, rektor seminarija v Novari; o rimskem pravu na cerkvenih koncilih iz prvih 3 stoletij je govoril Lardone s kat. univerze v Washingtonu. Prof. Steinwenter iz Gradca je govoril o postopku pri razgovoru katoliških in donatističnih škofov (l. 411) kot viru za rimsko procesno pravo. O razmerju med rimskim pravom in novim zakonikom je predaval prof. Boucaud iz Lyona. Prof. Genzmer iz Königsberga je govoril o vzorcih glosatorskih distinkcij, p. Kurtscheid, rektor francišanske univerze v Rimu, o študiju obojnega prava v XIII. stoletju, prof. Reulos iz Pariza o Cuiaciju, profesor in italijanski akademik Riccobono iz Rima o »mos italicus« in »mos

³ Govore kardinalov je priobčil *L'Osservatore Romano* v dneh 12. do 17. novembra 1934.

gallicus« v interpretaciji rimskega prava. Rimsko »aequitas« je tolmačil prof. P r i n g s h e i m iz Friburga in Br.; »fas« prof. S e n n iz Nancyja; »fides« prof. H e r m e n s d o r f iz Louvaina; razvoj odgovornosti ob culpam pa prof. V a ž n y iz Brna. Ostalih predavanj radi pomankanja prostora ne morem omeniti. Predavanja iz rimskega prava so zlasti skušala pod različnimi vidiki in na raznih poljih ugotoviti vpliv krščanstva v poznejšem rimskem pravu. Naglašala so, da je humanizem bil v zmoti, ko je zanemarjal ta vpliv in iskal »čisto« rimsko pravo. Več predavateljev je trdilo, da očitek cezaropapizma, ki ga mnogi zgodovinarji vidijo v Justinianovem delovanju, ne odgovarja resnici, temveč da je Justinian pojmoval razmerje med cerkvijo in državo tako, kot ga pojmuje katoliška cerkev, namreč da je cerkev božjepravno ustanovljena popolna družba, ki je v svojem delokrogu docela samostojna. Podpisani pa moram priznati, da me to dokazovanje ni prepričalo; počakati je treba, da bodo predavanja objavljena.

5. Cerkvenopravna predavanja moremo deliti v dva dela; nekatera so obravnavala vprašanja, ki so v zvezi z dekretali Gregorija IX., druga pa bolj ali manj svobodna temata.

Od prvih naj omenim naslednja: Hrvat p. J e l i č i ć, profesor na frančiškanski univerzi v Rimu, je govoril o namenu, ki ga je imel Gregor IX. s svojo kodifikacijo. Prof. R i a z a iz Madrida in T o r r e s iz Salamanke sta razpravljala o kastiljskih prevodih Gregorijevih dekretalov; prof. E. F o u r n i e r iz Pariza pa o francoskem prevodu iste zbirke in njegovem pomenu. Španca prof. B i d a g o r z Gregorijanske univerze v Rimu in prof. R e g a t i l l o z univerze v Comillasu sta govorila o vplivu Gregorijevih dekretalov na legislacijo Alfonza X., imenovano »Las Partidas«. Prof. R o u s s e a u s kat. univerze v Ottawi je govoril o javnem pravu po Gregorijevih dekretalih, prof. C o r s a n e g o iz Rima pa o sestavnih elementih delikta v 5. knjigi Greg. dekretalov. Prof. V e t u l a n i iz Krakova je predaval o vplivu Gregorijevih dekretalov na Poljskem v XIII. stoletju. V to skupino spada tudi že zgoraj omenjeno predavanje kardinala S e r é d i j a.

Večinoma pa so kanonisti obravnavali vprašanja, ki so si jih svobodno izbrali. Navedem naj le nekatera. Zelo poučna so bila n. pr. predavanja o razmerju kanonskega prava do državnega in vplivu nanje po posameznih državah. Prof. G r a b o w s k i iz Varšave je obravnaval ta tema za Poljsko, prof. W o h l h a u p t e r iz Münchena in I a c o b iz Oxforda za Anglijo, S t o l p a, višji uradnik justičnega ministrstva v Budimpešti, ki je tudi zastopal madžarsko vladno na kongresu, za Madžarsko, prof. B o m b i e r o iz Dunaja za Avstrijo, prof. K i n d e r m a n n z nemške univerze v Pragi za historične dežele češke krone, prof. B r o w n e iz Maynootha za Irsko, prof. S c h a a f iz Washingtona za Združene države severnoameriške, prof. P o u l i o t iz Ottawe za Kanado, Prof. K u š e j z naše univerze je napovedal tako predavanje za Jugoslavijo in rumunski minister P o p za Romunijo.

Prof. Mostaza z Gregorianske univerze v Rimu in prof. Pennisi iz Siene sta govorila o mednarodnopravni osebi katoliške cerkve in o pravnem značaju države Vatikanskega mesta. Profesor Bierbaum iz Münstra je razpravljal o sistemu ločitve cerkve od države v povojni dobi. Prof. Ebers iz Kölna je imel govoriti o Leonu XIII. in moderni državi, pa so mu nemške oblasti zabranile priti v Rim. Prof. Hohenlohe iz Dunaja je imel zelo zanimivo predavanje o naravnem pravu.

Vprašanja iz redovniškega prava, ki poleg zakonskega in procesnega prava v zadnjih letih najbolj zanima kanoniste, so obdelovali naslednji predavatelji: La Puma, tajnik redovniške kongregacije, je govoril o razvoju redovniškega prava od Pija IX. do Pija XI.; Maroto, dekan kanonistične fakultete pri sv. Apolarju v Rimu, v čigar rokah je bila organizacija kongresa je govoril o redovniških konstitucijah in regulah od dekretalnega prava do novega zakonika; Zeiger, profesor na Gregorijanski univerzi v Rimu, se je bavil s historičnimi vprašanji iz redovniškega prava za časa dekretalov; prof. D'Ambrosio in Goynèche iz Rima sta govorila o redovniških zaobljubah, prvi o slovesnih in drugi o neslovesnih.

Temata iz zakonskega prava so bila naslednja: benediktinec Jaglarz iz Innsbrucka je govoril o nekaterih možnih spremembah v določbah o zakonski privolitvi; prof. Schmitz iz Mödlinga pri Dunaju o načinu, kako so civilni zadržki vplivali na kanonske. Prof. Montero z madridske univerze je razpravljal o matrimonialni zakonodaji v španski državi. Podpisani pa sem predaval o razmerju veljavnega zakonskega prava v srbski pravoslavni cerkvi do starega vzhodnokrščanskega prava in do veljavnega prava zapadne cerkve.

Zelo zanimiva so bila predavanja iz procesnega prava: prof. Schima iz Dunaja je govoril o cerkvenopravnih načelih v modernem civilnem procesu; prof. Motry iz Washingtona o sledovih kanonskega prava v matrimonialnem procesu v Združenih državah severnoameriških; prof. Hofmeister iz opatije Neresheim o sumaričnem procesnem postopanju v kodeksu; prof. Bernardini pa o razmerju med upravo in sodstvom. Zlasti zanimivo pa je bilo predavanje znanega procesualista prof. Robertija iz Rima o osnutkih za sedanjo 4. knjigo Codicis Juris Canonici. Kakor je znano, osnutki novega zakonika dosedaj niso objavljeni in sploh niso bili na razpolago. Kardinal državni tajnik pa je v pismu dne 20. oktobra 1933 rektorju papeškega inštituta za obojno pravo v Rimu naznanil, da je papež dovolil, da profesorji omenjenega inštituta izdajo »schemata atque studia quae ad Codicem digerendum elaborata sunt«. Da bo objava teh osnutkov zelo veliko pripomogla k pravilni interpretaciji kodeksa, je samo po sebi umevno. Vsi, ki se bavijo z razlaganjem novega zakonika, so te osnutke težko pogrešali. Prof. Roberti, ki bo v kratkem izdal osnutke za zakonikov oddelek »de processibus«, je v zgoraj omenjenem predavanju odkril, da je bila poverjena kodifikacija procesnega prava posebni komisiji pod vodstvom De

La ija, poznejšega kardinala. Uzakonjen je bil šele sedmi osnutek. Iz osnutkov razberemo, da so na sedanji cerkveni proces vplivali poleg starega kanoničnega procesa in civilnega procesa, ki je bil sredi 19. stoletja v veljavi v papeški državi, še elementi španskega (pretežno pismenega), nemško-avstrijskega (pretežno ustnega) in francosko-italijanskega (mešanega) procesa.

Od ostalih cerkvenopravnih predavanj naj omenim le nekatera: prof. Hofmann se je bavil s sredstvi »contra leges latas«. Ta institut (supplicatio, remonstratio) je posebnost cerkvenega prava. Prof. Creusen iz Louvaina je govoril o analogni aplikaciji kan. 209 na »potestas dominativa«; prof. Bertola iz Torina je dokazoval, da je zakonik opustil privilegij klerikov, po katerem bi bili oproščeni realnih bremen; Kuttner iz vatikanske biblioteke je govoril o tem, kako umeti načelo: »Ecclesia de occultis non iudicat«; prof. Villien iz Pariza je razpravljal o evharističnem postu duhovnikov; prof. Löhr iz Tübingena je na podlagi zgodovinskih virov dokazal, da so nemške dežele radi sekularizacije l. 1803 pravno obvezane skrbeti za vzdrževanje klera. Zadnji je govoril prof. Cimitier iz Lyona o študiju kanonskega prava na državnih francoskih univerzah.

Kakor sem že zgoraj omenil, so bila predavanja dopoldne 13. novembra posvečena študiju vzhodnega cerkvenega prava. Ta dan so govorili poleg kard. Sincera in romunskega kanonika Balana ter Armenca Amadunija še naslednji predavatelji: Hermann, rektor vzhodnega instituta v Rimu, o zbirkah Justinianovega prava v vzhodni cerkvi; Croce, član pap. komisije za kodifikacijo vzh. prava o eksempciji redovništva po rimsko-bizantinskem pravu. (Tudi papež je uporabljal stavropegijsko pravo, ki je značilno za vzhodno eksempcijo). Prof. Coussa iz Rima je orisal dosedanje delo papeške komisije za vzhodno cerkveno pravo. Prvi osnutek občega vzhodnega kodeksa bo v kratkem dovršen.

6. Pomembnost kongresa iz povedanega lahko vsakdo razbere. Podrobna sodba o znanstvenem delu pa bo mogoča, ko bodo predavanja natisnjena. Resolucije kongresa pa so predlagale: 1. ustanovitev papeške pravne akademije; 2. tesno sodelovanje državnega in cerkvenega prava za pomiritev svetá; 3. gojitev latinskega jezika za znanstveno mednarodno spoznavanje.

Al. Odar.

Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

Vsem našim publikacijam smo cene znižali za 20 do 25%. Starejše letnike BV (od tretjega letnika dalje) oddajamo po 40 Din. Od nekaterih publikacij je v zalogi le malo izvodov.

I. Dela:

1. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zvezek I: Spoznavno-kritični del. 8°. (XII in 504 str.) Lj. 1921. (Razprodano.)
2. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. II: Metafizični del. 1. sešitek 8°. (IV in 384 str.) Lj. 1923. 50 Din. 2. sešitek 8°. (234 str.) Lj. 1924. 50 Din.
3. knjiga: F. Grivec, **Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju**. 8°. (112 str.) Lj. 1921. 20 Din.
4. knjiga: F. Kovačič, **Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski**. 8°. (IV in 101 str.) Lj. 1923. 15 Din.
5. knjiga: F. Grivec, **Cerkev**. 8°. (IV in 320 str.) Lj. 1924. (Razprodano.)
6. knjiga: A. Ušeničnik, **Ontologija. Učbenik**. 8°. (60 str.) Lj. 1924. 25 Din.
7. knjiga: **Sveto pismo Novega zakona**. Prvi del: Evangeliji in Apostolska dela. Po naročilu dr. A. B. Jegliča, ljubljanskega škofa, priredili dr. Fr. Jerè, dr. Gr. Pečjak in dr. A. Snoj. Mala 8°. (XVI in 431 str.) Lj. 1925. V platno vezana knjiga 36 Din; boljše vezave po 50, 62 in 90 Din.
8. knjiga: **Acta I. Conventus pro studiis orientalibus anno 1925 in urbe Ljubljana celebrati**. 8°. (IV et 168 pag.) Lj. 1925. 25 Din; vez. 40 Din.
9. knjiga: **Sveto pismo Novega zakona**. Drugi del: Apostolski listi in Razodetje. 8°. (XVI in 349 str.) Lj. 1929. Cene kakor pri prvem delu.
10. knjiga: F. Grivec, **Vzhodne cerkve in vzhodni obredi**. 8°. (50 str.) Lj. 1930. 8 Din.
11. knjiga: J. Turk, **Breve Pavla V. Tomažu Hrenu z dne 27. nov. 1609**. 8°. (107 str.) Lj. 1930. 15 Din.
12. knjiga: A. Odar, **Sodbe Rimske rote v zakonskih pravdah**. 8°. (99 str.) Lj. 1934. 12 Din.

II. Razprave:

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

Knjige se naročajo v Prodajalni Kat. tisk. dr. (prej H. Ničman), Ljubljana, Kopitarjeva ulica 2; knjige in razprave prof. dr. Grivca pa v pisarni Apostolstva sv. Cirila in Metoda, Ljubljana, Napoleonov trg 1.

»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/I. 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).