

Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

**LETO XVII
ZVEZEK II-III**

LJUBLJANA 1937

KAZALO.

(INDEX.)

I. Razprave (Dissertationes):

Potočnik, Dušnopastirski obiski (De visitatione pastoralium per domos)	89—124
Pogačnik, Avtorske pravice in vest (De iuribus auctorum et conscientia)	125—136
Odar, Ugovori proti jugoslovanskemu konkordatu (Concordato jugoslavico quae obiciantur)	137—170

II. Praktični del (Pars practica):

Desetletna rast slovenske katoliške akcije (dr. F. Ambrožič)	171—186
Avstrijska instrukcija o zakonu (dr. A. Odar)	186—191
O obredu votivne maše v čast Jezusu Kristusu, najvišjemu in večnemu duhovniku (dr. F. Ušeničnik)	191—192
O fakultetah za blagoslove združene z odpustki (dr. F. Ušeničnik)	193

III. Slovestvo (Litteratura):

a) Pregledi:

Nova dela o zgodovini stare cerkve (F. K. Lukman)	194
»Naša pot« (F. K. Lukman)	198

b) Ocene:

Bocheński, Elementa logicae graecae (A. U.)	200 —
Zimmermann, Filozofija i religija II (J. Janžekovič)	201 —
Zupančič, Determinizem in fizikalna slika sveta (J. Janžekovič)	204 —
Grivec, Kristus v Cerkvi (T. Spáčil S. J.)	207 —
Felder, Jesus von Nazareth. Ein Christusbuch (F. K. Lukman)	209 —
Vom Wert des Leibes in Antike, Christentum und Anthropologie der Gegenwart (J. Kraljič)	210 —
Schilling, Apologie der katholischen Moral (F. K. Lukman)	211 —
Nöppel, Aedificatio Corporis Christi (M. Opeka)	214 —
Belič, Zbirka kanonskih propisa o braku (A. Odar)	214 —
Pušić, Specijalizirani pokreti Katoličke akcije (A. Odar)	215 —
Ramšak, Marijina kongregacija in Katoliška akcija (C. Potočnik)	216 —
Opeka, Marija v rimskih svetiščih (Lkn.)	216.

Dušnopastirski obiski.

De visitatione pastoralis per domos.

Dr. Ciril Potočnik.

Summarium. — Animarum pastoribus incumbit gravis obligatio oves cognoscendi et perditas quaerendi. — 1. Dominus noster Jesus Christus verbo et exemplo hoc docuit. — 2. Concilium Tridentinum hanc obligationem iterum in memoriam revocavit. Multa concilia particularia et synodi dioecesanæ etiam nostris temporibus non solum inculcant obligationem cognoscendi et quaerendi oves, sed ad hunc finem assequendum præcipiunt etiam visitationem pastorem per domos. — 3. Idem theologi pastoralistæ postulant. — 4. Visitatio pastoralis per domos est ubique necessaria, præsertim vero in majoribus parochiis et in urbibus. Possibilitas exemplis demonstratur. — 5. Animarum pastor semper prae oculis habere debet finem, qui est salus animarum. De methodo aliisque adjunctis hujus visitationis. — 6. In memoriam revocantur sic dictæ »missiones per domos« et exemplis illustrantur. — 7. Conclusiones practicae.

Nobenega dvoma ni, da živimo v izredno kritičnih časih. V veliki meri duhovniki, posebno še dušni pastirji, kujemo srečo ali nesrečo ne le ljudem, ki sedaj živé, ampak tudi prihodnjim rodovom. »Res ad triarios venit«, ugotavljajo tisti, ki z budnim očesom motré versko življenje po svetu. In podobne glasove slišimo od vseh strani. Nanje naletimo v revijah, kjer poročajo pastoralisti in praktični dušni pastirji o krizi v dušnem pastirstvu. Škofje v svojih pastirskih pismih ne nehajo priporočati duhovnikom in vernikom, naj napnó vse svoje sile, da rešijo svet pretečega pógina¹. In z najvišjega mesta podobni, zaskrbljeni opomini vernikom in duhovnikom. Samo prelistati je treba enciklike sedanjega sv. očeta o katoliški akciji, o krščanski vzgoji, o krščanskem zakonu, o krščanski ureditvi družabnega reda, o duhovnih vajah in ne na zadnjem mestu o katoliškem duhovništvu². Posebno glasno pa kliče po pomoči najnovejša papeževa enciklika proti komunističnemu brezboštvu.

»Ali more duhovnik — piše sv. oče v encikliki »Ad catholici sacerdotii fastigium« — premišljati evangelijski nauk in poslušati tožbo dobrega Pastirja: »Še druge ovce imam, ki niso iz tega hleva; tudi

¹ Prim. skupno pastirsko pismo jugoslovanskih škofov v ljubljanskem Skofijskem listu 1937, 1—18; letošnja pastirska pisma nemških škofov v Katholische Kirchenzeitung (Salzburg) 18. febr. (št. 8) in 25. febr. (št. 9).

² Prim. enc. Pija XI. »Ubi arcano« 23. dec. 1922; »Divini illius Magistri« 31. dec. 1929; »Casti connubii« 31. dec. 1930; »Quadragesimo anno« 15. maja 1931; »Mens nostra« 20. dec. 1929; »Ad catholici sacerdotii fastigium« 20. dec. 1935.

tiste moram pripeljati²; ali more gledati polja, ki so že bela za žetev³, pa se ne bi ponudil Gospodarju žetve kot neutrudljiv delavec in se ne bi v njegovem srcu vnela goreča želja, da bi take blodeče ovce zopet pripeljal na pravo pot? Ali more gledati velike in neštete množice razkropljene kakor ovce, ki nimajo pastirja⁴ — ne samo v daljnih misijonskih krajih, ampak, na žalost, tudi v mestih in vaseh, ki so že davno krščanske — more li to gledati, ne da bi v svojem srcu začutil odmev tistega usmiljenja, ki je tolikokrat ganilo Srce božjega Sina?⁵

Miljé, ki v njem živimo, je vse prej kot veri naklonjen. Ljudje so se cerkvi, njenemu življenju in njenemu vplivu odtujili. In ta odtujenost ni zajela le posameznikov, ampak je postala kar splošna. Stena, ki je postavljena med cerkvijo in državami, je vedno višja. Prepad zija med narodom in narodom, med podložniki in onimi, ki vladajo. Literatura hodi svoja pota, umetnost, tehnika, gospodarstvo se ne menijo za večnostna načela, veljavna povsod in za vsakega.

Zmotno bi bilo, ko bi za merilo verskega življenja postavili cvetoče verske, prosvetne ali kakršnekoli organizacije, čeprav bi njih člani bili osebno pobožni. Tudi velike zunanje manifestacije nas ne smejo premotiti. Ako se je v zadnjih letih povišalo število svetih obhajil, iz tega še ne smemo sklepati na splošni preporod naroda. Ne bo brez podlage beseda, ki jo je zapisal sodobni pastoralist p. Kriz. Schulte O. M. Cap.: »Wir buchen so manches als Erfolg, z. B. die gesteigerte Zahl der heiligen Kommunionen. Aber wie kommen solche Zahlen oft zustande? Hat nicht die Zahl der Kommunikanten in dem Maße abgenommen, in dem die Zahl der Kommunionen zugenommen hat? Selbst auf dem Lande stehen wir zumindest an dem Beginn einer religiös-sittlichen Krisis; in vielen Gegenden befindet sich die Landbevölkerung schon mitten darin.«⁷

Znani breslauskí župnik dr. Konrad Metzger, ki je že veliko lepega napisal o sodobnih dušnopastirskih problemih, poroča o ljudskem misijonu, ki je bil po vsem mestu Breslau in ki so ga dalj časa skrbno pripravljali za jeseni 1932. Obrodil je lepe uspehe. In vendar! Župnija, ki v njej župnikuje dr. Metzger, šteje 2488 duš. Od teh jih je pri misijonu manjkalo 67%. Mož se ni udeležilo 75%, žena 55%, mladeničev ni prišlo 80%⁸. Ljudstvo se duhovniku izmika. Razmerje med njim in med verniki marsikje ni več pravo. Ne gledajo v njem več dušnega pastirja, ampak »plačanega« uradnika, ki ga pač v svoji sredi trpé, ker drugače ne morejo. Marsikomu se zdi čisto prav in v redu, da nasprotuje njegovemu delu in skuša tudi druge odtegniti duhovnikovemu vplivu.

Zadnje mesece so bile in so še oči vsega civiliziranega, posebno

² Jan 10, 16.

³ Jan 4, 35.

⁴ Mt 9, 36.

⁵ Ljubljanski Škofijski list 1936, 61. 62.

⁶ Sehen wir die Zeichen der Zeit. Pastoraltheologische Zeitfragen 1. Heft (Breslau 1931).

⁸ Konr. Metzger, Katholische Seelsorge der Gegenwart. Ein Buch aus dem Leben unserer Zeit (Innsbruck 1935) 195 nsl.

še katoliškega sveta, obrnjene v Španijo. Kako je mogoče, da so katoliški Španci, čeprav pripadniki veri sovražnih strank, uprizarjali take nečloveške orgije in zverinsko trpinčili in morili ljudi? Španski župnik je izdal l. 1932 svoj dnevnik v Barceloni. V njem tudi dušne pastirje obtožuje, ko pravi: »Die Erwachsenen-Seelsorge beschäftigte sich allzusehr mit den guten und frommen Männern und Frauen, die dem eifrigen Seelsorger die Zeit oft mit Nichtigkeiten raubten und ihm den Blick für die Anliegen seiner ganzen Gemeinde und ihre gefährdeten Glieder trübten.«⁹

Dekan Guéret je napisal lepo knjigo: *Ite ad oves!*¹⁰ Za uvod, kjer slika žalostne razmere v katoliški cerkvi, parafrazira besede preroka Jeremije: »Quomodo sedet sola civitas plena populo: facta est quasi vidua domina gentium: ... omnes amici ejus spreverunt eam... Viae Sion lugent eo quod non sint qui veniant ad solemnitatem... Sacerdotes ejus gementes, virgines ejus squalidae, et ipsa oppressa amaritudine.«¹¹

Kaj pa v naših krajih? Gotovo ni tako žalostno kakor drugod. Naše cerkve so ob nedeljah polne, obhajilne mize lepo obiskane, katoliške organizacije cvetó, evharistični kongres je uspel sijajno, duhovnik je zrastel z ljudstvom in ljudstvo mu po večini zaupa. In vendar je tudi pri nas kriza dušnega pastirstva. To se pravi: odločilne ure preživljamo, v katerih se odloča, ali bo ljudstvo še naprej ostalo verno ob strani duhovnikov ali pa bo šlo za krivimi preroki in se veri izneverilo. Veri sovražni duh, ki veje po vsem svetu, je v svoj vrtinec potegnil tudi precej naših ljudi. Komunistične ideje, ki računajo na človeške nižje instinkte, niso šle brez sledu po slovenskih župnijah. Veri sovražno časopisje in knjige so že marsikaj zastрупile. Težki gospodarski položaj vse to, kar je v človeku negativnega, pospešuje. Če moramo zapisati, da po statistiki iz l. 1920 v »mali« Ljubljani, torej brez okoliških občin, ki so jih pritegnili mestu jeseni 1935, ne hodi v cerkev kakih 15.000 ljudi (v primeri z velikimi mesti, bi bila Ljubljana naravnost vzorno krščanska?!), nam ta številka dá mnogo misliti¹². Če v delavskih in industrijskih krajih raste število onih, ki se za cerkev in dušnega pastirja ne menijo, če se v vsaki župniji dobi vedno večje število družin, ki so prelomile s krščanskim življenjem, dušni pastir ne more iti mimo takih pojavov.

Bog je sodobnega duhovnika postavil v izrednih prilikah v dušno pastirstvo, ko se odloča dušna sreča ne le teh, ki živé, ampak tudi prihodnjih rodov. Treba je, da se duhovnik te izredne odgovornosti v polni meri zaveda in da ne zapira oči pred dejstvi, čeprav zanj in za njegovo delo niso prijetna. Usodno bi bilo za versko življenje, ako bi si resnico skušali prikriti.

⁹ Priobčil Hub. Becher S. J. Priester und Volk im katholischen Spanien v *Stimmen der Zeit* 1933 (126 Bd.) 38.

¹⁰ L'abbé Guéret, *Ite ad oves. Le grand devoir pastoral des temps actuels*⁴ (Paris, brez letnice. Prva izdaja je izšla 1912).

¹¹ Lam Jer 1.

¹² Prim. C. Potočnik, *Sodobni pastoralni problemi v BV 1929*, 150 nsl.

Kako je lahko tudi goreč dušni pastir v zmoti, nam pokaže naslednji primer. Na Dunaju so še pred vojsko ustanovili žensko društvo »Zweite Sektion des katholischen Fürsorgevereines für Mädchen, Frauen und Kinder«. Prva sekcija je imela nalogo, skrbeti za padla dekleta; druga sekcija pa nalogo, poizvedeti za konkubinate in poskrbeti, da se osebe, ki v divjem zakonu žive, poročé. Goreč župnik je menil, da v njegovi župniji v tem oziru ne bo dosti dela. Požrtvovalna in spretna oseba jih je v njegovi fari v eni uri odkrila dvanajst. V drugi župniji na Dunaju je bilo v neki tovarni nastavljenih 30 uslužbenk; izmed teh jih je 29 živele v konkubinatu. Neka ulica je štela 90 števil. Večinoma so to bile dvonadstropne hiše, ne velika stanovanjska poslopja. In v teh 90 hišah je bilo 280 konkubinatov¹³. Lahko si mislimo, da pri takih razmerah ni govora o krščanskem življenju in še manj o krščanski vzgoji otrok. Kako prav je imel Pij X., ko je zapisal, da je »ipsis gentibus, quae christiano nomine feruntur, corruptela morum et consuetudinum depravatio«¹⁴. Tako žalostne razmere pri nas pač niso. Prepričan sem pa, da bi tudi pri nas budno dušnopastirsko oko marsikaj odkrilo, kar bi bilo treba urediti.

Prva stvar je torej ta, da razmere, ki v njih živimo, poznamo in da si resnice ne prikrivamo. Drugo, nič manj važno je, da se dela lotimo s krščanskim optimizmom. Priznajmo si, da se pogosto kaže v kleru velika zaskrbljenost, kar naravnost malodušnost, ki meji skoraj na obupnost, spričo težkih verskih in socialnih razmer in spričo tolikega nasprotovanja ter prikritega in javnega brezobzirnega sovražstva proti cerkvi in Bogu po vsem svetu. Kaj storiti? Najprej v polni meri sami storimo svojo dolžnost, potem pa se zanesimo na Boga in božjo pomoč. Nauk Kristusov in Kristusova milost je tudi danes oni čudoviti kvas, ki more prekvasiti ves svet. Tudi danes se moramo zanesti na čudovite sile, ki jih je božji Ustanovitelj položil v cerkev, tako zanesti, kakor so se zanesli nanje kristjani v dobah najhujšega preganjanja in kakor so se nanje zanesli vsi, ki so v kritičnih trenutkih uspešno vodili duše k Bogu. »Acceptons le travail avec générosité, benissons Dieu de nous avoir fait naître à une époque où tant de labeur nous appelle, où tant de sacrifices nous attendent.«¹⁵

Jezuit bl. Peter Faber (u. 1546) je imel v času reformacije v Nemčiji težko delo. Ljudje so v velikem številu odpadali od katoliške cerkve. Življenje škofov, duhovnikov in samostanov je bilo vse slabše kot danes. Splošne razmere naravnost obupne. Pa ni obupal, ampak se je dela lotil pogumno, zaupajoč v Boga, ki bo v izrednih težavah tudi izredno pomagal¹⁶. Zavedati se moramo moči

¹³ Arno Bötsch S. J., Ein modernes Stadtapostolat — die Sanierung wilder Ehen v Theol.-prakt. Quartalschrift (Linz; krajšam LQS) 1910, 93—111.

¹⁴ Enc. Acerbo nimis od dne 15. apr. 1905 v Acta S. Sedis 1904/05, 615.

¹⁵ L'abbé Guéret o. c. 41.

¹⁶ Otto Cohausz S. J. je v članku Pastorale Maßnahmen aus der Reformationszeit v LQS 1932, 5 napisal njegove besede: »Gleichwohl haben wir allen Grund zu vertrauen, daß gerade jetzt, da die Herzen unter dem

in odgovornosti, ki jo imamo duhovniki za rešitev sveta, da bomo zaupajoč v božjo pomoč, goreči dušni pastirji in apostolski možje.

Pesimizem pa je grobokop vsakega resnega dela in izmožgava duši sile, ki jih je Stvarnik vanjo položil.

Velika naloga sodobnega dušnega pastirja je, da poišče duše, ki so se mu odtujile, da dobi z verniki zvezo, ki je ponekod pretrgana. Premnogi ne poznajo duhovnika drugače kakor iz veri sovražnih časopisov, iz plehkkih romanov in podlistkov ter iz ust protiverskih agitatorjev. Če leta in leta skoraj nič drugega o njem ne slišijo, če nikoli z njim ne govore, ni čudno, da polagoma tudi sami tako mislijo in tako govoré kakor njih okolica. Tako se vedno bolj širi krog onih, ki se veri in življenju po veri odtujejo. Najbolj se to pozna pri pastoraciji moških. Mi duhovniki — pravi škof Gibier — pridigujemo ženskam in otrokom in pustimo sovražnemu človeku, agentu brezboštva, svobodomiselnemu misijonarju delavce in one, ki služijo denar, ki odločajo v javnem življenju¹⁷.

Izmikajo se najprej iz obraženci. Kako nevedni so le-ti pogosto v verskih stvareh, je potožil že Pij X.: »... illos etiam et maxime, qui etsi ingenio cultuque non carent, profana quidem eruditione affatim pollent, ad religionem tamen quod attinet, temere omnino atque imprudenter vivunt. Difficile dictu est, quam crassis hi saepe tenebris obvolvuntur.«¹⁸ Ker ne hodijo v cerkev, nečitajo verskih knjig in časopisov in nimajo zveze z duhovniki, se njih versko znanje in versko življenje ne more zboljšati.

Drugi so delavski sloji, ki jim z našo formalno pastoracijo ne pridemo blizu. In vendar mnogi med njimi iščejo Boga. »Die einen seufzend, die einen stöhnend; viele wissen gar nicht, daß sie suchen.« V Rimu je že čez 20 let društvo, ki ima za namen, pritegniti delavce k duhovnim vajam. Tiste, ki duhovne vaje opravijo, skušajo pridobiti za mesečne rekolekcije. Pišejo, da imajo lepe uspehe¹⁹. Treba bi se torej bilo delavcem in njih družinam približati, navezati z njimi osebne stike (ne le po organizacijah), da bodo začeli drugače gledati na cerkev in njeno delo. In tega dušni pastir

Druck der wirtschaftlichen Not, des langandauernden Leidenszustandes, des trostlosen Ausblickes in die Diesseitszukunft so zermürbt und aufgelockert sind, da überdies bei aller Gottlosigkeit auf der einen Seite andererseits doch so viel gebetet, geopfert und ernstes religiöses Streben betätigt wird, daß gerade jetzt der Zeiger auf der Gottesuhr zu einer großen Gnadenstunde wieder vorrückt.«

¹⁷ »Nous autres prêtres et catholiques, nous prenons et nous évangélisons le peuple des femmes, le peuple des enfants, le peuple des infirmes, et trop souvent, hélas! nous laissons à l'homme-ennemi, au commis-voyageur de l'impieité, au missionnaire de la librepensée, le grand peuple des travailleurs, le peuple robuste qui produit, qui travaille et qui gouverne. Cit. L'abbé Guéret o. c. 46. 47 op. 1.

¹⁸ Enc. »Acerbo nimis« 15. apr. 1905 v Acta S. Sedis 1904/05, 614.

¹⁹ »Solange sich im Menschen noch eine Ader regt, ist er dem Bösen noch nicht ganz verfallen, ist Gott noch nicht fertig mit ihm. Auch für die schlimmsten Kommunisten ward der Himmel geschaffen, geschah das Erlösungswerk durch Christum, unsern Herrn.« H. Mohr cit. P. Wesche S. V. D., Männerseelsorge v Pastor bonus 1925, 346. — Prim. tudi Emil Fiedler v Vom frohen Leben 1931, 17.

ne more drugače, kakor da nekoliko spremeni in dopolni način svoje pastoracije. Ne gre drugače, kakor da se bori za posamezne duše in posamezne družine, da postane dušno pastirstvo bolj individualno kot doslej²⁰. Že sv. Hieronim je poudarjal individualno skrb za duše: »Caecorum baculum, esurientium cibus, spes miserorum, solamen lugentium fuit.«²¹

In v tem pogledu so dušnopastirski obiski zelo važno, pogosto edino sredstvo, ki v mnogih primerih res pomaga, da se duše otmo pogube. Hišni obiski niso nekaj novega, le pozabili smo nanje. Sv. Hieronim piše Nepotianu: »Officii tui est visitare languentes, nosse domos matronarum ac liberos earum et nobilium virorum custodire secreta.«²² Sv. Ignacij opominja Polikarpa: »Viduae ne negligantur... Nominatim omnes quaere. Servos et ancillas ne contemnas.«²³ Dokler so ljudje hodili k duhovniku in verske dolžnosti spolnjevali, nismo toliko mislili na to, da je naša dolžnost hoditi k njim. Kadar pa se ljudje ne menijo več za cerkev ali jim preté izredne nevarnosti, mora cerkev za njimi. Danes je najbolj pereče vprašanje: Kako dobiti ali ohraniti zvezo z verniki, da jim dušni pastir more pomagati in da reši, kar se rešiti dá? Tega dela dušni pastir ne more popolnoma prepustiti nikomur drugemu. Laiki mu pri tem lahko pomagajo. Organizirana in dobro vpeljana Katoliška akcija bo za dušno pastirstvo velikega pomena. Dobri časopisi so za versko življenje neprecenljive vrednosti. Urejena kartoteka je za redno dušno pastirstvo v večjih krajih neobhodno potrebna. Vse to bo dušnemu pastirju v dragoceno pomoč. Glavno delo pa mora le sam izvršiti. Osebne stike z družinami mora sam navezati. In zato so dušnopastirski obiski za dobro pastoracijo neobhodno potrebni. Drugače pastir ne spozna svojih in njegovi ne spoznajo njega.

1. Jezus Kristus in apostoli.

Tudi v dušnem pastirstvu se bo treba vrniti k oni pastoraciji, ki je zanjo dal smernice Jezus Kristus in jih je časovnim razmeram primerno dopolnila cerkev.

Najpopolnejši vzor dušnih pastirjev vseh časov je božji Zveličar. Svojo ljubezen do neumrljivih duš je izpričal s svojim življenjem in naukom in potrdil s svojo smrtjo na križu. Njegova ljubezen do apostolov je bila tako velika kakor ljubezen nebeškega Očeta do njega: »Kakor je mene ljubil Oče, sem tudi jaz vas ljubil.«²⁴ Naš Gospod je tri leta vzgajal apostole, učil množice, pa tudi skrbel za posameznike. Samarijanko je počakal pri Jakobovem vodnjaku,

²⁰ Prim. Mich. Hösle, Klerus und Proletariat v Theologie und Glaube 1932, 43—58.

²¹ Ad Heliodorum ep. 60; PL 22, 595.

²² Ad Nepotianum ep. 52; PL 22, 538.

²³ Ad Polycarpum ep. c. 4; PG 5, 722.

²⁴ Jan 15, 9. — Prim. R. Schnettler, Seelsorge und Seelsorgshilfe nach dem Vorbilde Christi v Pastor bonus 1930, 131—137.

Nikodemu je dal priliko za razgovor v večerni uri, Zaheja je poklical z drevesa in šel z njim v hišo. Skrbel je torej za množice, za apostole in za posamezne duše.

In ta najidealnejši dušni Pastir je povedal za vse čase to-le priliko: »Kdo izmed vas, ki ima sto ovac in eno izmed njih izgubi, ne pusti devet in devetdesetih v puščavi in ne gre za izgubljeno, dokler je ne najde?«²⁵ Da jo pa more najti, jo mora poznati. Zato pravi na drugem mestu, da pastir »pokliče svoje ovce po imenu«²⁶. Ko je razposlal apostole na poskusno pastirovanje, jim je naročil naj najprej poiščejo izgubljene: »Pojdite k izgubljenim ovцам Izraelove hiše.«²⁷ In še metodo jim je razložil, kako naj se vedejo, kadar pridejo v hišo, ki bi jo radi za Kristusa pridobili: »Ko stopite v hišo, jo pozdravite. In če bo hiša vredna, naj pride nad njo vaš mir; če pa ne bo vredna, naj se vaš mir povrne k vam.«²⁸ Torej ne smejo čakati, da bi ljudje prišli k njim, ampak sami naj gredo k ljudem. Kar v hiše naj gredo ter naj oznanjajo božje kraljestvo. Povedal, kamor pridejo, naj prinesejo mir in ljubezen. Če jih bodo sprejeli, bodo imeli ljudje od tega veliko korist. Ako jih pa ne bodo sprejeli, bodo imeli korist vsaj apostoli, ker so izvršili svojo dolžnost.

In kakor je Jezus naročil apostolom, tako tudi učencem: »Potem je Gospod določil še drugih dva in sedemdeset in jih poslal pred seboj v vsako mesto in kraj, kamor je hotel sam priti.«²⁹ Vse brez izjeme je poslal na to težko apostolsko pot. V vsako mesto in kraj. Za učence je morala biti ta pot zelo težavna, težavnejša kot so pota za sodobnega dušnega pastirja. Prišli so kot tujci brez avtoritete. Njih pastoralni obisk je bil čisto nova stvar, včasih gotovo zelo težak. In kakšen je bil njih uspeh? Sv. pismo na kratko tako-le poroča: »Vrnili so se pa dva in sedemdeseteri z veseljem in so pripovedovali: Gospod, celó hudi duhovi so nam pokorni v tvojem imenu.«³⁰

Jezus je apostolom tudi naročil, naj oznanjajo evangelij: »Pojdite torej in učite vse narode!«³¹ »Oznanjujte evangelij vsemu stvarstvu!«³² Da bodo mogli oznanjati evangelij, morajo imeti poslušalce. In ako sami ne pridejo, jih bodo pač morali poiskati. Tako so delali misijonarji vseh časov in tako delajo še danes. Tudi dušni pastir mora zbirati vernike krog prižnice, da jim oznanja evangelij. Ako ne pridejo, mora za njimi kakor oni služabniki, ki so šli na križpotja in prisilili hrome in kruljave, da so prišli na kraljevo ženitnino. Da bodo pa verniki poslušali njegov glas, ga morajo poznati. Ovce gredó le za takim pastirjem, ki ga poznajo. Zato ne trdimo preveč, če pravimo, da je dušni pastir po božji zapovedi dolžan poznati vernike, njegovi skrbi izročene.

²⁵ Lk 15, 4.

²⁶ Jan 10, 3.

²⁷ Mt 10, 6.

²⁸ Mt 10, 12. 13.

²⁹ Lk 10, 1.

³⁰ Lk 10, 17.

³¹ Mt 28, 19.

³² Mr 16, 15.

Apostol P a v e l je bil tak zvest pastir, ki je spolnjeval Gospodovo naročilo, naj gre v vsako mesto in vsak kraj. Kamor pride, se ustavi, poišče poslušalcev in jim prične govoriti o božjem kraljestvu. Kristusa oznanja na suhem in na morju, v ječi in na areopagu, na javnih trgih in po privatnih hišah, prijateljem in sovražnikom. Efeškim duhovnikom stavi sebe za zgled, ko jim naroča: »Nič koristnega nisem opustil, da bi vam ne bil oznanjal in vas učil javno in po hišah, dokazujoč Judom in poganom potrebnost spreobrnjenja k Bogu in vere v Gospoda našega Jezusa Kristusa.«³³ In na drugem mestu jih ponovno opominja: »Bodite čuječi in pomnite, da tri leta nisem nehal noč in dan s solzami opominjati vsakega izmed vas.«³⁴ Ko bi pod tem vidikom pregledali vse njegovo življenje, bi videli, da je tudi za sodobnega dušnega pastirja nedosegljiv vzor, »le grand visiteur des chrétientés«³⁵.

2. Cerkvena določila in smernice.

V prvih časih so dušni pastirji bolj skrbeli za posamezne družine in so jih res poznali po imenu. Ko pa je cerkev dobila svobodo, se je javna božja služba lahko nemoteno vršila. Verniki so imeli prost dostop do nje. Skrb za množico je bila vedno večja. In tako se je večkrat zgodilo, da duhovniki vernikov niso več poznali, da je bil stik dušnih pastirjev z verniki vedno bolj rahel. Spet je bilo treba razmišljati, kako bi združili oboje: skrb za množice in skrb za posameznike. Duhovniki naj bi pri vsej skrbi, ki jo imajo za kolektivno vodstvo vernikov, tudi posameznikov ne zanemarjali.

Splošne cerkvene zapovedi za pastoralne obiske nimamo; indirektno je pa obsežena v božji in cerkveni postavi, da mora dušni pastir svoje ovce poznati. Tridentški cerkveni zbor naroča: »Quum praecepto divino mandatum sit omnibus, quibus animarum cura commissa est, oves suas agnoscere...«³⁶ Na drugem mestu opominja isti zbor škofe, naj določijo župnikom meje župnij, da morejo vernike spoznati³⁷. In kadar jih drugače spoznati ne morejo se morajo pač oprijeti tega načina, da družine po hišah obiskujejo. Za takega dušnega pastirja bi veljala za pastoralne obiske božja in splošna cerkvena zapoved.

Če pregledamo Rimski obrednik, vidimo, s koliko ljubeznijo cerkev čuje nad trpečimi Kristusovimi udi, nad bolniki. Župniku takole naroča: »Ko zve, da je kdo izmed vernikov v njegovi župniji bolan, naj ne čaka, da bi ga klicali k njemu, ampak naj gre sam od sebe, in to ne le enkrat, ampak večkrat, kakor je potrebno.«³⁸ Cerkev misli pri tem v prvi vrsti na bolnikovo dušno srečo. Kar velja za telesne bolnike, velja tudi za dušne. Za dušne pastirje ve-

³³ Apd 20, 20.

³⁴ Apd 20, 31.

³⁵ L'abbé Guéret o. c. 24.

³⁶ Conc. Trid., sess. 23 de ref., c. 1.

³⁷ Sess. 24 de ref., c. 13.

³⁸ Nasl. 5, pogl. 4. (Ljubljana 1932) 126.

ljajo apostolove besede: »Oni čujejo nad vašimi dušami kot taki, ki bodo dajali odgovor.«³⁹

V zadnjem času je papež Leon XIII. v encikliki »Graves de communi« priporočil duhovnikom: »Prodire in populum in eoque salutariter versari opportunum esse, prout res sunt ac tempora.«⁴⁰ Leto kasneje je ponovil svoje naročilo: »Docili ai consigli che vi abbiamo dato nella nostra Enciclica Rerum novarum, voi andate al popolo, tra gli operai, tra i poveri; voi cercate con tutti i mezzi possibili di venire in loro aiuto, di farli più morali e rendere men dura la loro sorte.«⁴¹ Zelo je poudaril dolžnost dušnega pastirja, da pozna svoje, tudi Pij X. z besedami: »Ex Christi praecepto creditas sibi oves agnoscere tenentur ac pascere.«⁴²

Več provincialnih koncilov in škofijskih sinod je pa prav pastoralne obiske, in sicer sistematične pastoralne obiske, dušnim pastirjem naravnost zapovedalo. — Provincialni koncil v Reimsu je l. 1849 izdal naslednjo naredbo, ki jo zaradi važnosti skoraj v celoti priobčujem: »Quia, ut ipse ait Christus, bonus Pastor cognoscit oves suas et vocat eas nominatim, ideo Parochus cognoscere debet fideles sibi commissos. Non ergo negligat morem hunc tam salutarem, singulas paroeciae suae familias, certis temporibus, visitandi; hocque munus adimpleat cum gravitate simul et modestia, necnon et singulari charitate... Non tamen officio suo satisfecisse arbitretur, si, domi inclusus, exspectet ut ad ipsum veniant parochiani. Semper equidem valuit, sed hisce praesertim temporibus valet hoc praeceptum Domini: Ite ad oves quae perierunt domus Israel.«⁴³ Prav isto besedilo je sprejel tudi provincialni koncil v Quebecu l. 1854⁴⁴. Drugi provincialni koncil v Cincinnatiju l. 1858 je izjavil, da samo priložnostni obiski ne zadoščajo: »Non exspectabit peccatores, dum ad se veniant; sed ipse ultro ad illos adibit. Quemadmodum bonus Pastor vadet in deserta mundi ad ovem errantem requirendam.«⁴⁵ Sinoda v Milanu l. 1902 je pod št. 433 naročila: »Videant, ut suas, quo melius possunt, agnoscant oves, quod et facilius assequantur, praecipimus ut fidelium adeant domos ad animarum statum conficiendum.«⁴⁶

Lavantinska sinoda l. 1900 je glede pastoralnih obiskov objavila isto besedilo kot že omenjena prov. koncila v Reimsu in Quebecu⁴⁷. Določneje govori prva ljubljanska sinoda, ko pravi: »Quem scopum (da spozna vernike), ut attingat, statim ac fuerit in parochiam introductus, singulas familias successive visitandas

³⁹ Hebr 13, 17.

⁴⁰ Enc. »Graves de communi« 18. jan. 1901 v Acta S. Sedis 1900/01, 394.

⁴¹ S. C. Negot. extraord. 27. jan. 1902, Acta S. Sedis 1901/02, 411.

⁴² Enc. »Acerbo nimis« 15. apr. 1905, Acta S. Sedis 1904/05, 617.

⁴³ Coll. Lac. 4, 140.

⁴⁴ Coll. Lac. 3, 656.

⁴⁵ Coll. Lac. 3, 1216.

⁴⁶ Citira H. Swoboda, Großstadtseelsorge. Eine pastoraltheologische Studie (Regensburg 1909) 159.

⁴⁷ Actiones et Constitutiones Synodi dioecesanæ, quam anno sacro 1900 instituit atque peregit. M. Napotnik (Marburgi 1901) 530.

aggrediatur, et omni cum prudentia, omissis interrogationibus nimis curiosis, paterne singulos audiat, et omni partium studio aliorumque narrationibus postpositis suo officio fungatur. Hanc visitationem singulis annis vel saltem bienniis tempore paschali peracto renovet, occasionem fortasse nactus ex colligendis testimoniis de confessione et communione paschali rite susceptis. Bene quoque aget, si observationibus suis in libro proprio sedulo annotatis suae et successorum utilitati inserviat.⁴⁹ Sinoda torej naroča dušnim pastirjem sistematične dušnopastirske obiske.

Instructio pastoralis Labacensis iz l. 1915 še bolj obširno govori o pastoralnih obiskih po družinah. Na str. 144 in 145 ima posebno poglavje: Visitatio familiarum personalis. Dušni pastir mora poznati posamezne družine in osebe, poznati njih kreposti in napake. Vedeti mora za nevarnosti in razvade po vaseh. znano mu mora biti, kakšne časopise verniki berejo, kakšne so gostilne, kako je z družinskimi spori, s sovraštvom, s kletvinami. Takoj, ko pride v župnijo, naj vse obiše. Potem naj izrabi za priložnostne obiske po družinah previdevanje bolnikov, pobiranje velikonočnih listkov, letno bero, mašo na podružnicah in slično. Dušni pastir naj bo pri teh obiskih zelo dober, zlasti do revežev, do zapuščenih in bolnikov. Velikim grešnikom naj pokaže prav očetovsko srce. Tudi hiš, veri odtujenih, naj ne izpusti.

28. jan. 1932 je bil v Ljubljani na konferenci dekanov tudi referat: Pastoralni obiski družin. Ob sklepu je ordinarij poudaril, da je treba z njimi kratkomalo začeti⁵⁰. Za pomladansko pastoralno konferenco je bila za isto leto določena tvarina: Pomen pastoralnih hišnih obiskov in kako naj se izvedejo.⁵⁰

Načelno važna so tudi izvajanja ljubljanskega ordinarija v škofijskem listu 1934, str. 22 in 23: »O potrebi ali vsaj veliki koristi teh (pastoralnih) obiskov ni treba več debate, ker so v škofiji že ukazani. Ne gre pri teh obiskih toliko zato, da župnik dobi podatke za Status itd., ampak za živ, oseben stik dušnega pastirja z vsako družino v župniji. Ta stik je conditio sine qua non za uspešno pastirovanje in spada med prva in redna sredstva pastoračije. Zaradi tega se mora zanje najti čas, opusti naj se kak drug manj važen posel, ako ni mogoče vsega opraviti... Obiski se morejo vršiti sistematično ali ob priliki... Brez izjeme mora vsak novi župnik takoj ob nastopu službe začeti z obiski družin, da se jim predstavi in naveže stik z njimi... V količkaj večjih župnijah se mora uvesti poseben zapisnik hišnih obiskov, da ima dušni pastir kontrolo, katere družine je obiskal in katerih še ni... Seznam je predložiti vizitatorju ob kanonični vizitaciji.«

Po splošnem ljudskem misijonu na Dunaju je l. 1928 kardinal Innitzer toplo priporočil, naj duhovniki gredo za verniki po hišah: Misijoni so pokazali, — pravi — da se ljudje približajo ver-

⁴⁹ Synodus Dioec. Labacensis I (Labaci 1903) 185. 186.

⁵⁰ Ljubljanski škofijski list 1932, 21—26.

⁵⁰ Prav tam 14.

skemu življenju, če gremo za njimi po hišah. To dušno pastirstvo pa bo le tedaj mogoče, če se župnije razdele v okraje in vsak okraj dobi duhovnika (kaplana, kateheta ali redovnika), ki zanj skrbi⁵¹.

Iz najnovejšega časa naj omenim dve zgledni in vzorno urejeni sinodi, ki sta še bolj točno kot dosedanje precizirali določbe glede pastoralnih obiskov. Prva je bila v Münstru 1924, druga v Celovcu 1933. Morebiti je prav če tozadevne sklepe dobesedno objavim. V Münstru je dosti izčrpno podan tudi način, kako naj se ti obiski vrše.

»103. Da in der gegenwärtigen Zeit viele Katholiken der Kirche entfremdet sind und der gewöhnlichen Seelsorge sich entziehen, ist die organisierte und planmäßig betriebene Hausseelsorge das einzige Mittel, auf sie einzuwirken. Es ist strengste Berufspflicht aller Seelsorger in Stadt und Land, in großen und kleinen Gemeinden, die Hausseelsorge einzurichten und planmäßig zu betreiben.

Gemeinden mit mehr als einem Seelsorger sind in Bezirke einzuteilen. Die Zuteilung der einzelnen Bezirke richte sich nach den örtlichen Verhältnissen und nach der persönlichen Veranlagung der betreffenden Geistlichen.

Jede Familie soll womöglich alljährlich wenigstens einmal besucht werden. (Syn. dioec. 1897 n. 136.)

104. Der Pfarrer soll die Hausseelsorge leiten und sich selbst daran beteiligen. Bei dem regelmäßigen Pfarrkonveniat sollen die bei den Hausbesuchen gemachten Erfahrungen ausgetauscht und schwierige Fälle beraten werden.

Die Dechanten wollen bei den jährlichen Visitationen sich vergewissern, ob die Hausseelsorge eingerichtet ist und geübt wird.

105. Bei der Ausübung der Hausseelsorge verbinde man Einfachheit und Freundlichkeit mit dem Benehmen eines gebildeten Mannes und der Würde des Priesters.

Von den beruflichen Hausbesuchen ist wohl zu unterscheiden der gesellschaftliche Familienverkehr, den man nur mit der größten Vorsicht und mit dem notwendigen Takte pflege, da aus solchem Familienverkehr sich große Gefahren für den Seelsorger und Nachteile für die Seelsorge entwickeln können. Der Seelsorger möge sich ernst nach den Gründen fragen, wenn es ihn immer wieder gerade in bestimmte Familien zieht.

106. Bei den Hausbesuchen wende der Seelsorger seine besondere Aufmerksamkeit den religiös gefährdeten und gleichgültigen Familien zu. Er achte vor allem auf die ehelichen Verhältnisse (wilde Ehen, Mischehen, Ehescheidungen), auf Taufe und Einschulung der Kinder, auf das religiöskirchliche Leben in der Familie (Erfüllung der Sonntags- und Osterpflicht, Kirchenaustritt), auf die Lektüre, auf die Vereinszugehörigkeit, auf Dienstboten, Angestellte, Kostgänger, Kranke, Arme, Konvertiten, Zugezogene und Abwandernde.« Opozarja še na enotno kartoteko in na to, naj se spremembe redno vanjo vpisujejo⁵².

⁵¹ Wiener Diözesanblatt 1928, št. 12.

⁵² Diözesansynode des Bistums Münster 1924, 79 nsl.

Celovška sinoda pa je objavila te-le kratke, jasne in določne sklepe: »Can. 9: Die Seelsorger sind verpflichtet, jährlich in allen Familien ihrer Pfarre den Seelsorgs-Hausbesuch zu machen. — Can. 10: Von großer Bedeutung für den systematischen Hausbesuch ist der Seelenstandskataster, dessen Führung can. 470, § 1 CJC vorschreibt und der hinwiederum bei den Besuchen zu ergänzen ist. — Can. 11: Wo die Pfarrgeistlichkeit nicht ausreicht, alljährlich die Seelsorgshausbesuche zu machen, haben die Katecheten die Pflicht, nach den Weisungen des für sie maßgebenden Pfarramtes mitzuarbeiten. — Can. 12: Der Pfarrer hat über die Erfüllung der in den drei letzten Canones auferlegten Seelsorgspflichten bei den Dekanatsvisitationen Bericht zu erstatten.«⁵³

3. Pastoralisti.

Da mora dušni pastir vernike poznati, o tem ni nobenega dvoma. Gre zato, kako pride do tistega poznanja, ki mu je za uspešno dušno pastirstvo potrebno. Dokler je bil ves milje, ki so v njem verniki živeli, katoliški in verskemu življenju prijazni, ni bilo tako potrebno, da bi bil dušni pastir čul nad posameznimi verniki. Kdor je zašel na kriva pota, je mnogo laže našel pot v cerkev kakor pa danes. Zato je razumljivo, da starejši pastoralni učbeniki dušnopastirskih obiskov, zlasti sistematičnih obiskov, niso tako naraščali kakor danes.

Kadar je bolnik v hiši ali ako ima sicer duhovnik opravka v družini, tedaj naj to priložnost dobro izrabi v dušnopastirske namene ne le za dotično osebo, h kateri pride, ampak tudi za ostale družinske člane. Pri tem pa naj bo previden, moder, da ne bo sebe pogubil, ko bi druge reševal. V tem smislu so pisale starejše pastoralke⁵⁴. Ant. Zupančič v svojem Duhovnem pastirstvu slušatelje in duhovnike takole poučuje: »Zlasti samostalni dušni pastir mora poznati lastnijo in potrebe svoje duhovnije in nje posameznih udov. Do takega spoznanja pride dušni pastir deloma po sporočilih zaupnih oseb, zlasti duhovnih tovarišev in sosedov, ki so priložnost imeli spoznavati dotično čedo, deloma po lastnem opazovanju... ob raznem pogovarjanju in občevaranju s posameznimi verniki, pri obiskovanju bolnikov; v šoli, kajti kdor spozna otroke, večinoma s tem že tudi spozna roditelje.«⁵⁵ Posebno obširno poglavje govori o obiskovanju bolnikov⁵⁶. Splošno torej starejši pastoralisti priporočajo le priložnostne obiske po družinah.

Znana Schüchova pastoralna teologija gre že korak naprej. Ko utemeljuje privatno dušno pastirstvo pravi, da je le-to

⁵³ Die zweite Synode der Diözese Gurk vom 27. bis 30. August 1933 (Klagenfurt 1935) 181.

⁵⁴ Prim. A. Gassner, Pastoral (Salzburg 1881) 61, št. 16: Privathäuserbesuch (pol strani). — J. Amberger, Pastoraltheologie III, 2 (Regensburg 1886) zlasti 408—468. — M. Benger-M. Klarman, Pastoraltheologie II² (Regensburg 1890) 524.

⁵⁵ A. Zupančič, Duhovno pastirstvo² (Ljubljana 1894) 824. 825.

⁵⁶ A. Zupančič o. c. 865—875.

poleg javnega in splošnega »durchaus notwendig und dem Seelsorger durch das Beispiel Christi, der Apostel und der Kirche zur Pflicht gemacht, weil am öffentlichen und gemeinsamen Unterrichte tatsächlich nicht alle und nicht jederzeit teilnehmen, manche auch nicht teilnehmen können«⁵⁷. Zelo priporoča dušno pastirstvo po hišah, kjer naj bi laiki in duhovniki skupno vršili to apostolsko delo. Duhovniki naj bi razdelili župnijo (velja predvsem za mesta) v okraje in jih obiskovali z namenom, da župnijo spoznajo. Duhovnik naj vedno vzame s seboj laika, da ga v primeru potrebe brani in varuje. Nujno potreben je zapisnik, »Revierbuch«⁵⁸. Torej sistematični pastoralni obiski.

Fr. Ušeničnik že v prvi izdaji Pastoralnega bogoslovja precej obširno govori pri poglavju: »Pogoji za duhovno vodstvo krščanske občine« o tem, kako važno je, da dušni pastir svoje vernike pozna. In pri tem priporoča tudi obiske po družinah. Naštevava razne prilike, ki naj bi jih dušni pastir v ta namen izrabil. Končno pristavi, da bo goreč dušni pastir našel še druge⁵⁹. V drugi izdaji je to poglavje še s par odstavki izpopolnil. Dušnemu pastirju nalaga dolžnost, da vsaj enkrat na leto obišče vsako družino: »Ko bi ne bilo nobene prilike, ki bi dušnega pastirja privedla v zvezo s to in to družino, mora duhovnik na vso lašč opraviti pastoralni obisk v tej družini. Vsaj enkrat na leto naj bi vsaka družina videla med seboj svojega dušnega pastirja.«⁶⁰

Najnovejša pastoralka, ki jo je spisal Constantin Noppel, ima že posebno poglavje »Der Hausbesuch«. Župnik naj družine osebno obiskuje, da jih spozna v njih domačem krogu in ohrani z njimi zvezo. Le tako bo njegova pridiga in kateheza res življenjska. Da bodo pa ti obiski prinašali v hiše in vso župnijo blagoslov, morajo biti sistematični. Ne sme jih pustiti le laikom. »Er (der Hausbesuch) ist auch für die Geistlichen der Pfarrei unerlässlich und unersetzlich.«⁶¹

Iz tega vidimo, da novejši pastoralisti popolnoma v smislu cerkvenih odredb zahtevajo, da dušni pastirji sistematično vsaj vsako leto enkrat obiščejo vse družine bodisi hišo za hišo, bodisi da nekatere hiše obiščejo ob gotovih prilikah, druge pa obiščejo s tem namenom, da to svojo važno dušnopastirsko dolžnost spolnijo.

4. Sodobni dušni pastirji.

Iz vsega povedanega je jasno, da je dušni pastir po vesti dolžan obiskovati ljudi po hišah z namenom, da jih spozna ter v dobrem ali utrdi ali pa za dobro skuša pridobiti. Med dušnim pastirjem in verniki mora biti zaupanje, spoštovanje in ljubezen.

⁵⁷ Schüch-Polz, Handbuch der Pastoraltheologie¹⁷ (Innsbruck 1914) 811.

⁵⁸ Schüch o. c. 813.

⁵⁹ Fr. Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje II (Ljubljana 1920) 721—723.

⁶⁰ Isti, Pastoralno bogoslovje² (Ljubljana 1932) 430.

⁶¹ P. Constantin Noppel S. J., Aedificatio Corporis Christi. Aufriß der Pastoral (Freiburg i. Br. 1937) 50—53.

Tega pa ni, če duhovnik ne pozna svojih in njegovi ne njega. Duhovnik, ki je v župniji tujec, ne more kaj prida storiti za božje kraljestvo. Vsaka župnija je božja hiša, pravi škof Mihael Sailer, del one velike božje hiše, ki je katoliška cerkev. Hišni oče je Bog sam. Hišni varuh pa je dušni pastir v onem malem delu, ki mu ga je Bog zaupal^{61a}. Hišni varuh pa mora vedeti, kaj se v gospodarjevi hiši godi.

Res je, da duhovnik že veliko stori za duše, če se za pridige vestno pripravlja, če skrbi za dostojno božjo službo, če otroke vestno poučuje v krščanskem nauku, če deli sv. zakramente, a vendar je za naše čase premalo. Gorečnost za božjo čast in za zveličanje duš mora, kakor pravi sv. pismo o Odraženiku, služabnika cerkve razjedati⁶². Tako ga bo storila sposobnega, da bo zatajil samega sebe in zemeljske koristi in se popolnoma posvetil svoji vzvišeni službi, iskajoč neprestano popolnejših sredstev, da bi mogel svoje poslanstvo izvrševati vedno bolje in v vedno širših krogih. Tako naroča Pij XI. duhovnikom v okrožnici o katoliškem duhovništvu⁶³.

Tudi pri nas se dobe ljudje, in njih število je vedno večje, ki v cerkev ne pridejo in ki jih tudi misijonski zvon ne predrami. Med temi in med dušnim pastirjem ni nobenega kontakta več, razen morebiti takrat, če uradno rabijo njegove pomoči pri izpiskih iz matic in podobnem. In kdor prelomi z duhovnikom, rad prelomi z vero. So pa drugi, ki so še v zvezi, čeprav zelo rahli zvezi z verskim življenjem. Ako bi prišli v stik z duhovnikom o pravem času, bi se dali še rešiti sami in njih družine. Pa tudi ko bi vsi verniki živeli po veri, bi v naših razmerah osebni obisk po družinah bil potreben zaradi tolikih kvarnih vplivov, ki so jim tudi dobri izpostavljeni.

O delovanju nemških jezuitov v Goarju krog l. 1720 čitamo, da so v prostranem ozemlju med protestanti obiskovali ne le bolnike, ampak tudi druge, ki so bili v nevarnosti za vero. Šli so v vsako hišo in poizvedovali, kako ljudje spolnjujejo velikonočno dolžnost. V privatnih stanovanjih so zbirali otroke h krščanskemu nauku, se razgovarjali z odraslimi o verskih stvareh, v hišah so spovedovali in podobno. Eden izmed patrov je bil skoraj vsak dan na takih apostolskih potih⁶⁴.

Sv. arški župnik Janez M. Vianney (u. 1859) je takoj po prihodu v Ars pričel s hišnimi obiski. Navadno je stopil v hišo krog poldne, ker je takrat dobil vso družino doma. Nekaterim so se ti obiski zdeli nenavadni; niso ga povsod prijazno sprejemali. Toda, kar je hotel, je dosegel: Svoje ljudi je spoznal, prišel z njimi v zvezo in polagoma vso župnijo spreobrnil⁶⁵.

^{61a} »Johann Michael Sailer, Priester des Herrn. Hrsg. v. Georg Heidingsfelder (München 1926) 195 nsl.

⁶² Prim. Ps 68, 10; Jan 2, 17.

⁶³ Enc. »Ad catholici sacerdotii fastigium« 1. c. 61.

⁶⁴ Andr. Schüller, Jesuiten-Seelsorge in St. Goar (1652—1733) v Pastor bonus 1931, 56. St. Goar je ob Renu južno od Koblenza.

⁶⁵ Fr. Trochu, Le Curé d'Ars 1927, 142 nsl.

Škof Ketteler (u. 1877) je dejal, da mora župnik vsaj vsako četrtno obiskati farane. Ko je bil še sam župnik v Hopstenu, je hodil po pastoralnih potih vsak mesec v družine. Pri prihodu jih je pozdravil s »Hvaljen bodi Jezus Kristus«, se očetovsko dobrohotno z njimi pomenil in ob slovesu vedno blagoslovil otroke. Pri tej priliki so verniki spoznali svojega strogega dušnega pastirja kot dobrega očeta. Dobil je zaupanje pri ljudeh in vzljubili so ga⁶⁶. — Ko je bil škof G. M. Wittmann (u. 1833) še semeniški vodja in obenem stolni župnik v Regensburgu, je vzorno skrbel za svojo župnijo. Vsak dan si ga lahko videl ob določenih urah po mestnih ulicah, kako je s skrbjo in ljubeznijo hodil od hiše do hiše in obiskoval družine. Čeprav je včasih resno svaril in opominjal, kadar je bila nevarnost za vero ali pravost, so ga verniki ljubili kot očeta⁶⁷.

Danes velja Holandska za najbolj katoliško deželo, kjer verniki res katoliško živé. Kako je tam s pastoralnimi obiski? Na Holandskem so ti obiski že splošno vpeljani. In sicer ne le priložnostni, ampak sistematični obiski družin. V večjih župnijah ima vsak dušni pastir določen okraj, ki mora zanj skrbeti. Na duhovnika ne sme priti več ko 1200 duš. Po deset družin obišče vsak teden. Vsak teden se snidejo duhovniki iste župnije in se pogovoré o tem, kar so med tednom doživeli; dušnopastirske skušnje izrabijo za prihodnost. Stalni hišni obisk privede v cerkev tudi mlačne in brezbrizne. Ko pride dušni pastir prvič v družino, navadno sploh ne govori o verskih rečeh. Ljudem pokaže, da se zanima za njih socialni položaj, da ima rad njih otroke, popraša to in ono, da dobi zaupanje. Duhovniki so zelo potrpežljivi in se ne ustrašijo vsakega neuspeha. Če prvič in drugič nič ne opravijo, se vrnejo zopet in zopet. Kdor vztraja, navadno zmagá. Velika sreča je bila za nizozemske katoličane, da so pravočasno razdelili naraščajoče župnije v manjše, tako da jih dušni pastirji lahko oskrbujejo⁶⁸.

Tudi v Angliji dušni pastirji vestno skrbé za kontakt med seboj in verniki. Pastoralni obiski so zapovedani in se splošno tudi vrše. V Londonu n. pr. pri župniji St. George's Cathedral deluje šest duhovnikov: župnik in pet kaplanov. Župnija šteje približno 11.000 katoličanov, ki so naseljeni v okraju, kjer stanuje 130.000 ljudi. Katoliške družine obiskujejo mesečno. Vsako zadnjo soboto v mesecu skliče župnik vse dušne pastirje, ki mu izročé spisane referate o svojih okrajih. Župnijo obiskujejo le kaplani, ki imajo določen za vsak mesec svoj okraj; ko mesec preteče, dobe drugega. V spisanem referatu navedejo vse spremembe naslovov katoliških družin, na novo priseljene, imena onih, ki so se izselili, imena bolnikov, tistih, ki so jih krstili, poročili itd. Ti obiski so kratki. Le

⁶⁶ Willems, *Moderne Seelsorge v Pastor bonus* 1911/12, 227—230. Prim. tudi Otto Pfülf S. J., *Bischof von Ketteler I* (Mainz 1899) 138—152.

⁶⁷ Seelsorger 1931/32 295. — Wetzer-Weltes, *Kirchenlexikon XII*², 1721—1724.

⁶⁸ I. Nicolaye, dekan v Heerlenu, *Dušno pastirstvo v Holandiji v Vzajemnosti* 1923, 169—173.

če se pokaže potreba, se duhovnik dalj časa pomudi. Ako je gospodinja sama doma, jo duhovnik le pri vratih pozdravi in ne vstopi. Duhovnik vzame s seboj štolo, sv. olje in obrednik, ker ne ve, kaj ga čaka. Družinski obiski (na čaj) niso dovoljeni. To mesečno menjavanje distriktov ima to dobro stran, da vsak kaj novega odkrije, vsak obrne pozornost na kaj posebnega, kar so njegovi predhodniki morebiti prezrli.

V drugem okraju (St. Mary of Commercial Route) hodi župnik vsako nedeljo po dopoldanski božji službi od 9^h—12^h in po popoldanski božji službi od 4^h—7^h na družinske obiske, in sicer v take družine, kjer so težji primeri, ki so mu jih kaplani sporočili. Župnija šteje do 14.000 katoličanov, ki so raztreseni med 150.000 ljudmi. S seboj vzame cerkvenega ključarja ali kaplana, da ima vedno pričo pri sebi za svoje ravnanje in vedenje.

V predmestni župniji St. Patrick in the Slums, ki šteje med 18.000 prebivalci 2000 katoličanov, je župnik ali njegov namestnik obiskoval družine vsakega pol leta. Vsak dan se je tudi telefonično informiral v bolnišnici, ali je kak katoličan na novo prišel. In če je kdo ležal v bolnišnici, ga je vsaj enkrat na teden obiskal. Res oče v farni družini. Vendar pa je šestmesečni obisk že premalo, ker se prebivalstvo tako hitro menjava. Ko pride drugič v hiše, že teh in onih, ki jih je prvokrat videl, ne dobi več. Pri teh pastoralnih obiskih duhovnik nikoli ne pobira za cerkvene ali druge dobre namene. Tudi ne deli darov takim, ki so pomoči potrebni. Nanje kasneje opozori karitativne ustanove, ki jim v potrebi priskočijo na pomoč.

V Angliji ti obiski niso nič novega. Ko je dunajski vseučiliški profesor pastoralist H. S w o b o d a študiral pastoracijo po velikih mestih, je prišel tudi v London. V knjigi, ki jo je kasneje izdal, je za London napisal opazko: »Das Hauptmittel, wodurch sich die katholische Seelsorge in England von der gleichen Betätigung in anderen Ländern und Großstädten unterscheidet, ist der systematische seelsorgliche Hausbesuch, schon deshalb doppelt beachtenswert, weil er, trotz äußerlichen und psychologischen Schwierigkeiten, kräftig blüht.«⁹⁹ Zanimivo je, da imajo v status animarum tudi rubriko »monthly visitation« (mesečni obisk). Pa če že ne vsak mesec, vsaj večkrat na leto svoje vernike obiskujejo. Ker je pa pri tako pogostnih obiskih nevarnost, da preidejo v družabne obiske, zato so družabni obiski po nekaterih krajih naravnost prepovedani.

Prav isto poroča tudi jezuit p. Albert Ailing er, ki je bil l. 1906 o božičnih praznikih pri sobratih v Stamford Hillu, severnem delu Londona. Duhovniki so se držali pri obiskih tehle načel: 1. Nikjer ne delajo nobenega razločka med bogatinom in siromakom. 2. V nobeni družini ne vzamejo nikakega okrepčila. 3. Ne izgubljaajo časa s pripovedovanjem in poslušanjem dnevnih novic, političnih vprašanj in podobnega. Pri njih velja pregovor: A visiting priest

⁹⁹ H. S w o b o d a o. c. 95.

makes a church-going congregation (duhovnik, ki obiskuje družine, spravi ljudi v cerkev)⁷⁰.

Uspeh teh obiskov je, da župnik oz. dušni pastirji svoje poznajo. Ko stopi na prižnico in pogleda po cerkvi, med poslušalci zlepa ne dobi neznanega obraza. In če ga dobi, postane pozoren in se zanj tudi začne zanimati. Dušni pastir pozna svoje in jim v versko-moralnem oziru nudi vso pomoč, ki jo more nuditi dober pastir svojim ovcam. Dosežejo tudi prav lepe uspehe. Marsikoga rešijo, ki bi se izgubil⁷¹.

V Ameriki bo nekaj podobnega. Pastoralni obiski po družinah so, kakor smo videli, že davno zapovedani. Dušni pastir mora vsako leto poleg drugega poročati škofu tudi o tem, kdaj je bil zadnji »census«. Na enega duhovnika pride 300 do 400 družin. Delajo na to, da bi imeli male župnije. Kardinal Mundelein je izjavil, naj bi na enega duhovnika ne prišlo čez 1500 ljudi. Če je več duhovnikov, razdele župnijo po okrajih, ki jih od časa do časa menjavajo. Pri ameriških obiskih stalno zbirajo v cerkvene namene. Duhovnik, ki družino obišče, dá otrokom podobice za spomin.

Ti obiski trajajo morda malo dalj časa kot na Angleškem. Duhovnik se vsede in se z družino res pogovori. Četrte ure bi bilo srednje merilo. Navadno duhovnika povsod z veseljem in z odprtimi rokami sprejmejo. Veseli so, da se morejo z njim pogovoriti o svojih dušnih težavah in družinskih skrbih. So pa tudi izjeme. Treba se je za obisk pripraviti. Kolikor more, dušni pastir že prej poizve od zanesljivih ljudi, kakšna je družina, h kateri je namenjen. S seboj vzame žepni zapisnik, prirejen nalašč za to, da si že kar sproti najpotrebnejše stvari za status zapiše. Ko pride domov, prepiše zapiske v kartoteko, ki jo vedno spopolnjuje. Poleg imen si zapiše

⁷⁰ P. Albert Ailingier S. J., *Der monatliche Familienbesuch der Geistlichen in England* v LQS 1928, 609, 610 — P. Albert Ailingier nam je tudi zapisal razgovor dušnega pastirja, ki hodi na te kratke obiske. — Dober večer. — Dober večer, Father. — No, kako vam gre? — Hvala, dobro. — Imate kaj novic od Jožefa iz Amerike? — Pisal je za praznike; dobro mu gre. — Mary, tebe pa ni bilo pri zadnjem kongregacijskem shodu? — Ni mi bilo dobro. — Prihodnjo soboto pa prideš, kaj ne? — Prav gotovo, Father. — Zdi se mi, da se Johnny malo težje uči; ali mu ne bi hoteli pomagati? — Seveda, prav radi. — Father, ali vam smemo malo postreči? — Hvala. — Obisk je končan. Duhovnik se poslovil ter gre v naslednjo družino.

⁷¹ Za Anglijo mi je dal potrebne podatke g. dr. Alojzij Kuhar, ki je nedavno par let tam prebival in tudi pomagal v dušnem pastirstvu. Za prijazno uslugo se mu lepo zahvaljujem. Deloma so mi pa pastoralne razmere v Londonu znane iz osebnega opazovanja. — V zadnjih letih vzbujajo delovanje dušnih pastirjev v pariških predmestjih pozornost in zanimanje vsega sveta. Pariška predmestja so bila dolgo časa versko zanemarjena; verniki niso imeli zveze z dušnimi pastirji, ker jih ni bilo med njimi. Ko pa so duhovniki šli med nje, si tam postavili skromno stanovanje in se stalno naselili, se je začelo očitno obračati na bolje. Dosegli so že prav lepe uspehe. Tudi na tem zgledu vidimo, kaj pomeni kontakt med dušnim pastirjem in verniki. Prim. Pierre Lhande S. J., *Le Christ dans la banlieu* (1927); *Le Dieu qui bouge* (1929); *La croix sur les fortifications* (1931). Vse tri knjige so izšle tudi v nemškem prevodu z naslovom *Christus in der Bannmeile*.

z znaki, ki jih le on razume, opazke glede verskega življenja: ali je bil pri velikonočni spovedi, katere časopise bere, konkubinat, sovraštvo, društva, nameravane poroke itd. Vse, kar mora vedeti goreč dušni pastir. Ti obiski so zelo koristni, dà, prepotrebni, ker bi brez njih pravo pastirstvo v župnijah, ki so pogosto versko in narodnostno zelo mešane, bilo naravnost nemogoče⁷².

V Kölnu, poroča župnik M., je župnija, ki šteje 13.000 duš. Dušno pastirstvo opravljajo župnik in trije kaplani. O veliki noči vse družine obiščejo. Najprej oznanijo s prižnice in razložé, kakšen pomen imajo ti obiski. Župnijo razdele v okraje, tako da v treh letih vsak dušni pastir obišče vso župnijo. Pri sebi imajo mal zapisnik, v katerega si najvažnejše stvari takoj zapišejo, doma pa preneso v status ali v kartoteko. Vsak teden jih policija obvesti, če se je kdo na novo naselil v njih župniji. Duhovnik tiste, ki so na novo prišli, takoj obišče, ko zve njih naslov. Posebno važni so ti obiski za one, ki pridejo z dežele. Spočetka, ko so se ti obiski vpeljali, so duhovniki sprejemali velikonočna darila, kasneje pa so to odpravili. Svoje poročilo konča župnik M. z besedami: »Die Hausseelsorge kostet viele Zeit und viele Opfer, aber sie hat auch sichtlichen Erfolg; besonders kann ich in erster Linie von dem jährlichen Osterrundgang sagen, namentlich was Osterkommunion und Kirchenbesuch, überhaupt den Konnex mit den Leuten betrifft.«⁷³

Ze omenjeni agilni župnik Metzger v Breslauu poroča o svojih skušnjah pri takih obiskih. Kakor marsikje drugod, tako je tudi on imel težave z društvenim delom. V letih 1915—1920 je kar popolnoma odpovedalo. Začel je s hišnimi obiski. Na praznik svetih Treh kraljev je oznanil ljudem v cerkvi, da bo po prazniku blagoslovil njih stanovanja. Povedal je, da pride k njim le s tem namenom, da bo z njimi molil in se pogovoril o njih važnih zadevah in skrbah. Kraj je socialistično-komunističen. Oznanilo so dobro sprejeli. Blagoslavljal je v talarju, koretlju in štoli. Tako napravljen je hodil z ministranti od hiše do hiše. Prvo leto so se iz njega norčevali. Potem je norčevanje nehalo in vedno bolj je rastlo število hiš, ki so prosile za blagoslov. Ljudje so začeli postajati zaupnejši. Obiski so jih pripravili do tega, da so pričeli bolj spolnjevati verske dolžnosti. Bolj kakor človeška sredstva — sklepa župnik Metzger — izdajo sredstva, ki so že stoletja preskušena⁷⁴.

Marljivi prošt dr. Weingartner v Innsbrucku se tudi zelo zavzema za hišne obiske. Gotovo mora dušni pastir izrabiti oficialne prilike, da naveže z verniki stike: v župni pisarni, na prižnici, v spovednici, v bolniški sobi, pri previdevanju, pri krstu, pri spraševanju ženinov in nevest, pri poroki, pri pogrebu itd. Povsod naj čutijo, da iz njega govori ljubezen in skrb za duše. Pa čeprav so te uradne priložnosti zelo dragocene in važne, vendar

⁷² Za Ameriko sem se obrnil na p. Kazimirja Zakrajška O. F. M., ki je tam dolgo časa pastiroval. Za prijaznost se mu lepo zahvaljujem.

⁷³ Prim. Pastor bonus 1909/10, 112 nsl.

⁷⁴ Metzger o. c. 73 nsl.

ne zadoščajo, da dušni pastir ostane v pravi zvezi z vsemi verniki. Da to ne zadošča za mesta in večje župnije, je jasno. Pa tudi v manjših župnijah bi se obiski morali znatno pomnožiti.

Dušni pastir ne sme zamuditi ugodne prilike za te obiske, ko pride na novo župnijo, da jo hitreje spozna in se z verniki seznani. Izrabi naj tudi vesele in žalostne dogodke v družini, da vrši svojo dušnopastirsko dolžnost. Mlad par naj obiše nekaj tednov po poroki; srečne starše po krstu ali prvem sv. obhajilu. Oglašaj se pri vseh brez izjeme. Nobenega razločka naj ne dela med bogatimi in siromaki, med preprostimi, neukimi in učenimi. Če zadene družino nesreča, naj jo dušni pastir potolaži. Čim bolj morda drugi nesrečo privoščijo, tem bolj naj on z nesrečnimi sočustvuje. Vsi ti priložnostni obiski so nekaj, vendar ne nadomesté sistematičnih pastoralnih obiskov.

Navadno se sliši ugovor: V velikih župnijah sistematični obiski niso mogoči, v malih pa ne potrebni. Weingartner piše, da si je tudi sam tako lajšal vest pet let, preden se je zanje odločil. »Seitdem ich aber die große, mehr als 20.000 Seelen umfassende Pfarrei einmal und ihre größere Hälfte auch schon zweimal selber besucht habe und außerdem auch meine Herren Kooperatoren fleißig mit-helfen, weiß ich auch, daß die Einwände nicht stichhaltig sind, und wenn ich, der ständigen Anstrengung müde, einmal eine längere Pause eintreten lasse, treibt mich immer das schlechte Gewissen, doch wieder anzufangen.« Pri teh obiskih — pravi — je treba veliko takta. Zelo bi se motili, če bi mislili, da mora dušni pastir vedno le pridigati. Glavno je, da duhovnik dobi kontakt z ljudmi; o pravem času se bo že tudi ponudila prilika za ono, kar je glavni njegov namen. Ko je ob neki priliki stopil v družino, je navezal pogovor na radio in po njem na opero, nehal pa s poveljavljanjem zakona. Še tole: Stalni obiski po družinah so tako zoprni, da bi človek vsak dan lahko dobil »važen« vzrok, da jih opusti. Samo tedaj jih bo res izvršil, če si določi že naprej čas in če ima tedaj te obiske za svojo poglavitno nalogo in poglavitno delo. Ne sme kmalu kak zadržek biti dosti velik, da bi te obiske opustil; drugače bo ostalo vse le na papirju, pri praznih sklepih.

Uspehi seveda niso čudežni. Toda eno najprej doseže, da pozna svoje in njegovi poznajo njega. Ko je prošt Weingartner šel prvič po družinah, je v tisti ulici, kjer je župni urad, dobil vsaj polovico ljudi, ki ga niso poznali. Drugod, bolj oddaljeni, niso vedeli, v katero župnijo spadajo. Da ga niso poznali, se razume. Mnogi niso vedeli, kaj je to »fara«, in so jo zamenjavali z društvom. Ko je družinskemu očetu do dobra — kakor je menil — razložil namen svojega obiska, je dobil za odgovor vprašanje: »Povejte no, ali pridete večkrat v Innsbruck?« Verniki so torej po obisku spoznali dušnega pastirja. Na ulicah, kjer so prej šli mimo njega, ga pozdravljajo. Ni jim več tujec. Gotovo ni to glavno. Ali pogoj je, da more začeti med njimi s pravim delom. Mnogo lažji je dostop k bolnikom. Duhovnikov prihod v hišo ne vzbuja tolike pozornosti. Marsikateri zakon se poveljavi; nekateri ljudje so se vrnili v cerkev. Farni list pride

v družine, ki so ga prej odklanjale. Obisk v cerkvi in pri zakramentih je večji. Seveda so pa tudi družine, pri katerih en obisk nič ne spremeni. Tam bo treba še poskušati in trkati. Tudi prošt Weingartner zelo poudarja važnost kartoteke, ki jo je treba vedno spopolnjevati. Navadne podatke lahko kdo drug vpiše. Bolj vestne pa le duhovnik. Njegova skrb je tudi, da nima nihče razen duhovnikov vanjo vpogleda⁷⁵.

5. Namen in metoda pastoralnih obiskov.

Kakor smo videli, imajo dušnopastirski obiski za zadnji namen, da vernike, ki so se cerkvi odtujili, spet po duhovniku nanjo navežejo, mlačne v verskem življenju utrdijo in dobrim dajo poguma, da vztrajajo. Bližnji namen pa je ta, da dušni pastir naveže z verniki dušnopastirske stike, da verniki njega poznajo in on nje.

Neprecenljive važnosti je — kakor smo že parkrat poudarili — zlasti v večjih krajih dobro urejena kartoteka, in sicer ne le z uradnimi imeni in podatki, ampak kartoteka, ki je iz nje razvidno versko življenje posameznih družinskih članov, kolikor se kaže na zunaj. Uradno kartoteko lahko naredi tudi laiki. Tudi pri »pastoralni« lahko laiki deloma pomagajo; ali glavno delo mora opraviti le duhovnik. V večjih krajih, kjer se prebivalstvo hitro menjava, je urejeno, individualno pastirstvo brez kartoteke nemogoče⁷⁶.

Dušnopastirski obiski so v posebni meri potrebni v mestih, industrijskih krajih, potrebni so pa tudi na deželi. Po mnenju dobrega poznavatelja verskih in socialnih razmer po industrijskih krajih se dá 80% dušnopastirskih težav rešiti samo tako, da je dušni pastir trajno v direktnih osebnih zvezah z družinami, zlasti s takimi, ki so versko mlačne in v nevarnostih⁷⁷.

⁷⁵ Jos. Weingartner, Der Seelsorger als Führer seiner Gemeinde v Seelsorger 1931/32, 165—70. — Tudi protestanti vedno bolj poudarjajo važnost osebnega stika pastorjevega z verniki. Tako je n. pr. M. Rade že l. 1891 pisal: »Hinein in die Häuser und damit in die Herzen... Verkehr, Verbindung, Gemeinschaft — beinahe hätte ich gesagt, um jeden Preis... Nur hinein ins Volk!« (Cit. P. A. Chwala Obl. M. I., Die Hausseelsorge und ihre modernen Hilfsmittel² (Dülmen i. W. 1913) 32 nsl. — Tudi njih pastoralisti isto poudarjajo. »Die Ansicht, daß der Pfarrer warten dürfe oder gar müsse, bis die seelsorgerlichen Rat Begehrenden in das Pfarrhaus kommen, ist als überwunden anzusehen«, piše M. Schian, Praktische Theologie³ (Gießen 1934) 289. Zavzema se predvsem za priložnostne obiske. Metzger pripoveduje (Seelsorger 1935/36 140—142) o protestantskem pastorku Christofu Blumhardt, kako vestno je obiskoval družine, in ga imenuje »ein Meister des Hausbesuches«.

⁷⁶ »Daß es heute noch Großstädte gibt, Großstädte mit starkem Zug von Arbeitern aus katholischen Landgegenden, in denen keine einzige Pfarrei eine Karthotek besitzt, wo die Seelsorge sich also in der glücklichen Lage befindet, überhaupt nicht zu wissen, wie elend sie daran ist, sollte man kaum für möglich halten,« piše K. Algermissen, Das proletarische Freidenkertum der Gegenwart und unsere Seelsorge v Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge 1929, 69. Pa velja tudi za druge kraje, kjer se prebivalstvo hitro menjava ali dobiva močan dotok z dežele.

⁷⁷ K. Algermissen l. c. 68.

Za vsakega dušnega pastirja pa velja, kar je Gospod govoril Petru in Andreju: »Napravi bom vaju za ribiča ljudi.«⁷⁸ In ribič mora hoditi loviti na tak kraj, kjer so ribe; drugače bo hodil vedno s praznimi rokami domov.

Tudi na deželi se mora vršiti velik del dušnega pastirstva zunaj cerkve. Mislim, da v precejšnji meri velja tudi za naše kraje, kar je zapisal katoliški učitelj: »Es ist mit den Forderungen der Zeit unvereinbar, wenn der Dorfgeistliche nur einmal im Jahre außerdienstlich in die Häuser kommt, und zwar dann, wenn er den vorgeschriebenen Hausbesuch in fünf Minuten erledigen will... Der Geistliche darf sich ruhig darüber klar sein, daß sein schwarzer Rock eine Scheidewand aufrichtet, die nur dann zu überwinden ist, wenn seine eigene Menschlichkeit Wiederhall findet in den Seelen der Menschen, die er zu betreuen hat. Ehe dies geschehen ist, wird der Geistliche nur das hören, was er gern hört.«⁷⁹

Po njegovem mnenju je torej premalo, če duhovnik na deželi obišče vsako družino le enkrat na leto. Kaj pa, če niti enkrat ne pride v hišo, zlasti v tako hišo ne, ki je duhovniku in veri odtujena?

Če bo duhovnik v zvezi s starši, bo vzgoja otrok mnogo lažja. In po otrocih se bodo zveze med starši in dušnim pastirjem utrjevale. Ko začno otroci šoli odrasčati, je važno, da dušni pastir ni tujec v družini. Nekateri se poslové od doma, gredo v mesto, v južne kraje, se drugam izselijo. Če je dušni pastir z družino znan, bodo prišli tisti, ki se poslavljajo od doma, tudi v župnišče po slovo. Beseda dušnega pastirja, ki jo izgovori ob slovesu, bo še dolgo ostala odhajajočemu v spominu. Morebiti pa mu bo lahko tudi nasvetoval, kam naj se v novem kraju obrne, da bo ostal na pravi poti. Povedal mu bo naslov katoliške verske organizacije, naslov dušnega pastirja, opozoril na nevarnosti. Tudi kasneje bo še ostal z njim v pisni zvezi. In besede, ki jih dušni pastir govori po samsnem mnogo globlje sežejo kakor to, kar govori vsem. Vsega tega ne more, če ne ve, kdo odhaja in kam. Na deželi se bodo uspehi še hitreje pokazali, ker verniki dušnega pastirja splošno spoštujejo in mu zaupajo. Nekaj je pa povsod takih, ki so duhovnikovih obiskov še posebno potrebni in ki sami zveze z duhovnikom prav gotovo ne bodo iskali⁸⁰. Po mnenju apostolskega škofa M. Sailerja za dušnega pastirja ni lepše pohvale, kot je ta, če pravijo verniki o njem: Naš pastir ni nikjer rajši kot pri svoji čredi.⁸¹

Kakšno naj bo duhovnikovo vedenje in ravnanje na teh obiskih? Najprej bodi dušni pastir tudi na obiskih vedno duhovnik. »Tu es sacerdos in aeternum,« — tudi po privatnih stanovanjih. Zato ne bo nikoli zatajil duhovniškega značaja. Nikoli pri vsej dobroti ne bo pozabil duhovniškega dostojanstva. Laiki hočejo v nas videti duhovnika, tudi če se z njimi po domače in prijateljsko raz-

⁷⁸ Mt 4, 19.

⁷⁹ L. Hessen, Laienbriefe, Die katholische Seelsorge auf dem Lande v Seelsorger 1930/31, 179.

⁸⁰ Prim. P. A. Chwala, Obl. M. I., o. c.

⁸¹ J. M. Sailer, Priester des Herrn (München 1926) 205.

govarjamo. Tudi takrat je treba ljudi dvigati, ne sebe poniževati. Geslo sv. Frančiška Saleškega bodi tudi naše geslo: »Mon Dieu, faites que j'approche de vous ceux qui s'approchent à moi.«⁸² Obisk je le sredstvo, da pridemo kot pastirji do duš. Duhovnikov obisk naj vedno pusti v družini nadnaravno sled. Za vzor in zgled nam je veliki duhovnik Jezus Kristus, ki o njem piše apostol: »Glejte na poslanca in velikega duhovnika naše veroizpovedi, na Jezusa ... ki je po krvi večne zaveze veliki pastir ovac.«⁸³ Jezus je vedno učil in vzgajal, z besedo in zgledom. Tudi njegovi sovražniki se niso mogli izogniti vplivu njegove osebnosti. Učil je z očetovsko avtoriteto in dostojanstveno preprostostjo. Nekaj takega naj bi bilo tudi na duhovniku, kakor piše sv. Izidor: »Quique ita humilitatem pariter et auctoritatem praestabit, ut neque per nimiam humilitatem suam subditorum vitia convalescere faciat, neque per immoderatam auctoritatem severitatis potestatem exercent.«⁸⁴ Vsi, tudi neprijatelji, naj na duhovniku vidijo nekaj Kristusovega, nekaj božjega.

Duhovnik je pastir svoje črede. Od tistega časa, ko si bo pred Bogom in pred vestjo lahko dal spričevalo, da je do bri pa stir, da pozna svoje, bodo ovce poslušale njegov glas, ker bo iz njega govorila ljubezen. Že omenjeni Peter Faber je pisal 7. marca 1546 redovnemu sobratu, ki ga je prosil za navodila, kako naj deluje med onimi, ki so v Nemčiji zašli v krivo vero, takole: Predvsem se morajo vsi, ki hočejo današnjim krivovercem kaj koristiti, odlikovati po veliki ljubezni do njih in jih res spoštovati. Varovati se morajo vseh misli, ki bi kakorkoli zmanjšale spoštovanje do njih. Ljubiti jih je treba ter gledati, da duhovnikom zapupajo in jih ljubijo. In k temu pomagajo dela ljubezni, še bolj pa ljubeznivo obče vanje, ki samo po sebi pride iz srca, ki vse, tudi tiste, ki so zašli, spoštuje in ljubi. Po mnenju bl. Petra Fabra so imele tedanje zmote svoj izvor ne toliko v razumu, ki se dá poučiti, ampak v srcu, ki ga je treba spreobrniti⁸⁵. Težave in zablode in nevarnosti onih, ki so zašli, je treba poznati, samo potem je mogoče pozitivno nanje vplivati. In že za to, da dušni pastir potrudí, da svoje vernike spozna, je treba velike ljubezni. Ta ljubezen mu bo pa tudi dala pravo spoštovanje do neumrljivih duš.

Moderno dušno pastirstvo loči v glavnem pet kategorij, v kate re lahko porazdelimo one, ki ne žive več po veri. — a) Taki, ki so umsko na krivem potu, pri katerih se je versko prepričanje zaradi slabe družbe ali slabega berila ali iz drugih vzrokov omajalo. Tem se je treba približati in jih seznaniti z verskimi resnicami; zlasti bi bilo treba poudariti motiva credibilitatis. — b) Taki, ki so moralno padli. Dvigati jih je treba skrbno in ljubeznivo, pa tudi resno, kakor je to delal Jezus. Pokazati jim je treba časno in

⁸² »Moj Bog, daj, da tebi približam one, ki se meni približajo.« Citira L'abbé Guéret o. c. 59.

⁸³ Hebr 3, 1 in 13, 20.

⁸⁴ S. Isidorus Hispal., De eccles. officiis l. 2, c. 5; PL 83, 786.

⁸⁵ Otto Cohausz S. J., Pastorale Maßnahmen aus der Reformationszeit v LQS 1932, 6.

večno nesrečo, če iz takega življenja ne vstanejo. Molitev in premagovanje sta nujni pogoj, da bo duhovnikovo prizadevanje uspelo. — c) *Zagrenjeni*. In teh ni malo. Materialna krivica se jim je zgodila. Težko živijo. Pomagati jim je treba in nasvetovati, če mogoče, da do pravice pridejo. Če so v velikih težavah, priporočiti jih karitativnim društvom za pomoč. — č) *Taki*, ki jih je trpljenje strlo. Tolažba iz ust dušnega pastirja, ki ljubi svoje, ne bo zastonj. — d) *Po drugih naščuvani*. Poučiti jih je treba in jim pojasniti njih predsodke. Pokazalo se bo pogosto, da je nepoznanje nauka cerkve in delovanja duhovnikov vzrok njih odtujenosti. Prijazen, pa odločen nastop bo dušnemu pastirju mnogo koristil. Še one lahko spomnimo, ki so zaradi nesrečnih gospodarskih in socialnih razmer na cesti, sami in njih družine. Z njimi bo težko drugače, kot da jim pomagamo, kar pomagati moremo, in da jih priporočimo dobrim srcem⁸⁶.

Če bodo tako verniki v duhovniku videli dobrega pastirja, ki se za vsakega posebej briga, bodo pustili najemnike in šli za njim. Če bi pa dušni pastir ovac ne ljubil zaradi Kristusa, ampak zaradi sebe in se zanje ne menil, — kakor piše sv. Krizostom: »Gorje pastirjem Izraelovim! Mar pastirji ne pasejo sami sebe? Ali ne bi imeli pastirji pasti ovce? Oni pa so ravnali narobe, kar je velika hudobija in vir drugega zla... Niso vodili blodečih nazaj, niso iskali, kar je bilo izgubljeno, niso obvezali, kar je bilo strto, niso zdravili, kar je zbolelo, ker so pasli sami sebe, ne pa ovac⁸⁷, — če bi torej tako delal, potem seveda ne bodo šle za njim, ampak se ga bodo kot najemnika ogibale.

Dušni pastir je najboljši prijatelj vernikov. To morajo posebno pri pastoralnih obiskih videti in čutiti. Tam pokaže, da v dejanju pozna Gospodovo zapoved: »Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe.« Velika dušna bolezen je mrz; in če z njo pride duhovnik v družino, se ga bodo kot bolnika izognile. V ljubezni pa je ono močno sredstvo, ki je v njem skrivnost pastoralnih uspehov. Za dušnega pastirja je neizmerne važnosti, da je ljudem res »dober«, dober v polnem pomenu besede. K Bogu bomo duše prej pripeljali z ljubeznijo kakor s strahom. Sv. Janez — tako o njem poroča sv. Hieronim — je na starost le to poudarjal: »Otročiči, ljubite se med seboj!« Zakaj? »Ker je Gospodova zapoved; in če se samó to dela, je dovolj.«⁸⁸

Bodimo dobri z vsemi, dobri do skrajnosti. Kakor je dober Bog, ki pusti, da sije sonce nad dobrimi in hudobnimi. Sv. Bernard nas takole uči: »Discite subditorum matres vos esse debere, non dominos; studete magis amari, quam metui; et, si interdum severitate opus est, paterna sit, non tyrannica.«⁸⁹ Treba je biti dober

⁸⁶ Prim. R. Schnettler, *Seelsorge und Seelsorgehilfe nach dem Vorbilde Christi v Pastor bonus* 1930, 131—137. — Prim. tudi D. Joh. Besch, *Die verschlossenen Menschen. Eine Frage der Seelsorge v protestantski reviji Pastoraltheologie* 1936, 314—319.

⁸⁷ S. Chrysostomus, *Hom. in Joannem* 61; PG 59, 327.

⁸⁸ S. Hieronymus, *Comment. ad Galatas lib. 3*; PL 26, 433.

⁸⁹ S. Bernardus, *In cant. cant. sermo* 23, n. 2; PL 183, 885.

posebno do grešnikov in nasprotnikov. Bogu najlaže pokažemo ljubezen tako, da grešnike ljubimo. Redko je treba obžalovati dobroto, čeprav se zdi, da že kdaj meri na slabost, jezo pa velikokrat. G. Goyau je zapisal: »Le crucifié a les bras ouverts, non les poings tendus. Ce geste symbolise la vraie méthode d'apostolat.«⁹⁰

Dušni pastir je tudi oče svojih faranov. In to duhovno očetovstvo se mora odražati v njegovem vedenju in govorjenju. Dušni pastir je bolj oče kot šef svojih vernikov. To globoko misel je zapisal že sv. Pavel: »V Kristusu Jezusu sem vas po evangeliju jaz rodil.«⁹¹ Še več, ne le oče, biti jim mora mati, ki brani svoje otroke. To je lepo povedal Fénelon: »Pasteurs, soyez pères; ce n'est pas assez, soyez mères.«⁹² Kako naj vernikom to očetovsko dobro srce pokaže, nam je povedal Jezus v priliki o izgubljenem sinu. Ko se je nesrečni sin vrnil k očetu, je težko reči, kdo je bil bolj vesel, ali oče ali sin, ki kar ni mogel razumeti globine tolikega usmiljenja.

To duhovno očetovstvo si mora dušni pastir zaslužiti s potrpežljivim prenašanjem mnogih križev in težav. Tudi pri pastoralnih obiskih mora imeti veliko mero potrpežljivosti. Če ga ljudje neprijazno, morda surovo sprejmejo, on pa žalitve mirno prenese, bo ljudem pogosto kasneje žal. Ko bo drugič prišel v družino, je verjetno, da bo sprejem prijaznejši. Delati mora kakor potniki, ki pridejo v hišo ponujat svoje blago. Če ga odkloniš enkrat, pride drugič. Zadovoljen je, če vsaj kaj malega proda, ker ve, da je majhno naročilo večkrat začetek velikih kupčij. Že zato — piše Metzger — je treba velike popolnosti, da kdo pri hišnih obiskih razne zgodbe iz svetovne vojne do konca potrpežljivo posluša. Dušno pastirstvo je, če ne le tiho posluša, ampak tudi res sledi tistemu, ki razlaga svoje doživljanje.⁹³

Tudi v potrpežljivem prenašanju je treba gledati na božji Vzor. Trpeti za duše se pravi hoditi od hiše do hiše na pastoralne obiske, ko bi rajši bili doma. »Es mag sein, daß die Hausbesuche nicht jedem liegen. Aber man sollte sie nie und unter keinen Umständen unterlassen.«⁹⁴ Trpeti se pravi z obiski ne odnehati, če nismo prvič uspeli. Zveličarju se ni godilo drugače. »Tedaj so pobrali kamne, da bi jih vanj vrgli.«⁹⁵ Trpeti se pravi prenesti kritiko in grajo. Kritizirali so Kristusa, pa je bil Bog in človek. Tudi tukaj velja: »Zadosti je za učenca, da postane kakor njegov učitelj.«⁹⁶ Čeprav dušni pastirji poročajo, da ljudje duhovnika na splošno dobro sprejmejo, je vendar večkrat treba žaljivo besedo preslišati, na žalitve ne odgovarjati z

⁹⁰ »Križani razprostira roke, ne moli pesti. Ta gesta znači pravo apostolsko metodo.« Cit. L'abbé Guéret o. c. 125.

⁹¹ 1 Kor 4, 15.

⁹² »Pastirji, bodite očetje; to ni dovolj, bodite matere!« L'abbé Guéret o. c. 127.

⁹³ Metzger, Katholische Seelsorge 114.

⁹⁴ P. Chrys. Schulte O. M. Cap., Priesterleben und Priesterwirken. Zur Neuorientierung in der heutigen Seelsorge (Stuttgart 1929) 286—288.

⁹⁵ Jan 8, 59.

⁹⁶ Mt 10, 25.

žalitvami. Zaljena duša se lahko za vselej zapre. Duše se pridobivajo s potrpežljivostjo, z dobroto, ne strogostjo in trdoto; s sočutjem, ne z jezo; s ponižnim približanjem potrebam bližnjega, ne s poudarjanjem lastne avtoritete.

Pri vsem tem pa bo dušni pastir, ki hodi po družinah po apostolskih potih, imel pred očmi Gospodove besede: »Bodite previdni kakor kače in preprosti kakor golobje.«⁹⁷ *Previdnost in preprostost* se spopolnjujeta. Gotovo, da ta pota za dušnega pastirja, zlasti mlajšega, niso brez nevarnosti. V nekatere hiše in po nekaterih ulicah v večjih mestih bo težko šel sam brez spremljevalca⁹⁸. Kar je pisal sv. Hieronim Nepotianu, velja še danes: »Caveto omnes suspiciones, et quidquid probabiliter fingi potest, ne fingatur, ante devita.«⁹⁹ Tudi za sodobnega duhovnika velja navodilo tridentskega cerkvenega zbora: »Habitum, gestum, incessum, sermonem aliisque omnibus rebus nil nisi grave, moderatum ac religione plenum prae se ferat.«¹⁰⁰ Nevarno bi bilo zanj, ko bi na teh potih ne iskal le zaupanja vernikov, ampak zaupnosti; ko bi ne hodil povsod kot duhovnik, ko bi ne delal za Boga, ampak za sebe.

Duhovnik mora poznati takt tudi pri preprostih ljudeh. Govoriti mora to in ono, pa vendar ne sme biti indiscreten in radoveden za stvari, ki ga kot dušnega pastirja ne brigajo. Le to naj ima pred očmi, kar vodi k smotru, ki je: dušno zdravje družine in vseh njenih članov. Ne bo vsaka beseda, ki jo pove, padla na rodovitna tla, ali nekaj bo le ostalo v družini, kjer je bil. Tako se bo godilo njegovi božji besedi, ki naj bi prodrla v duše in rodila sad, kakor je naš Gospod napovedal v priliki o sejalcu in semenu. Nekaj ostane.

Tudi zaradi duš bo sam resno stremil za pravo svetostjo. Tak duhovnik se zaveda, da ljudstvo od njega veliko pričakuje in lahko tudi veliko dobi. F. W. Förster je nekje zapisal: »Wir wirken auf die Menschen nicht durch das, was wir tun, sondern durch das, was wir sind.«¹⁰¹ Duhovnikova pobožnost in vsa njegova osebnost bo odlikovala župnijo. Pij X. važnost duhovnikove osebnosti poudarja s temile besedami: »Omnibus (parochis) populus christianus, magis quam clero cetero, utitur ministris Christi et dispensatoribus mysteriorum Dei. Talis, ut plurimum, est paroecia, qualem finxerit et formarit, voce et exemplo suo, parochus. Quemadmodum enim, si parochus sanctimonia vitae ac studio animarum eluxerit, facile continebit in officio gregem, deviosque reducere ad frugem poterit, ita, contra, si ipse officiorum suorum immemor apparuerit, is non modo nullus iam erit ad salutem gregis, sed efficacissimus ad ruinam.«¹⁰²

⁹⁷ Mt 10, 16.

⁹⁸ O že omenjenem škofu Wittmannu beremo, da je hodil tudi v hiše, kjer so živele osebe, ki niso bile na dobrem glasu. S seboj je vzel spremljevalca, da je imel pri sebi pričo. Take ljudi, ki jih je obiskaval, je z apostolsko gorečnostjo skušal odvrniti od grešnega življenja.

⁹⁹ S. Hieronymus, Ad Nepotianum n. 5; PL 22, 532.

¹⁰⁰ Conc. Trid., sess. 22 de ref., c. 1.

¹⁰¹ Cit. v Seelsorger 1933/34, 195.

¹⁰² Pius X., epist. ad sacerdotem Al. Marigliano v Acta S. Sedis 1906, 333.

Prepričan mora biti, če tudi mu je Bog dal še tako velike naravne zmožnosti, da pri delu za duše s samo človeškimi sredstvi ne bo nič dosegel. Zato bo tudi te obiske v molitvi priporočil Bogu. Preden bo šel na apostolsko pot, bo priporočil svoje delo dobremu Pastirju v tabernaklju, kakor so delali vsi goreči misijonarji in apostolski dušni pastirji. Samo če bo milost božja njegovo gorečnost podpirala, bo ta prinesla dušam božji blagoslov. Prava vrednost duhovnikovega dela je vedno odvisna od njegove duhovniške svetosti. — K previdnosti tudi spada, da ne raznaša drugam tega, kar so mu ljudje zaupali¹⁰³.

Gotovo bo za začetek potrebno, da se s prižnice obiski oznanijo. V posebnem govoru bo kazalo razložiti pomen duhovnikovega prihoda v hišo, da bodo ljudje nanj pripravljeni. Drugače bi se lahko zgodilo, da bi ljudi, zlasti siromašnejše, spravili v zadrego. Tudi je dobro povedati v pridigi, kjer bi bilo to potrebno, da duhovnik prihaja k njim kot prijatelj in dušni pastir, ki bo moral dajati pri sodbi odgovor o skrbi, ki jo je imel za svoje vernike. Če bo prilika, bo morebiti po otrocih še posebej obvestil domače, kdaj ravno pride v hišo. Potem pa se bo držal napovedanega dneva in ure.

Stopil bo v vsako hišo, se zamudil toliko časa, da se to lahko imenuje obisk, približno četrte ure, in z ljudmi prijazno, kar mogoče ljubeznivo in stvarno govoril. Predolgo se pri eni družini ne bo mudil, tudi ko bi ga hoteli zadržati. Posnemal bo Jezusa, ki so ga hoteli zadržati pri Kafarnaumu, pa jim je odgovoril: »Tudi drugim mestom moram oznaniti božje kraljestvo.«¹⁰⁴ Čeprav bo pričel razgovor z navadnimi stvarmi, bo vendar znal vpletati vmes nadnaravne misli, tako da imajo ob odhodu vtis: Duhovnik nas je obiskal. Večkrat mu bo previdnost narekovala, da ne bo precej opominjal, če vidi, da ne bi uspel, ampak bo za opomine poiskal druge ugodne prilike. Ob odhodu bo morebiti dal otrokom ali tudi odraslim majhen spomin, podobico, svetinjo ali kaj podobnega. Družine, pri katerih opazi veliko revščino, si bo zapomnil in priporočil karitativnim ustanovam. Denarja — tako splošno pravijo izkušeni dušni pastirji — ne kaže ob takih prilikah pobirati, kjer to ni že v navadi. Ljudje morajo vedeti, da je prišel k njim zaradi njih duš, kakor uči sv. Pavel: »Ne iščem, kar je vašega, ampak vas.«¹⁰⁵ Tudi je najbolje, da pri teh obiskih ne vzame prav nobenega okrepčila.

Ob katerem času naj duhovnik gre v družine, je težko reči. Kadar dobi doma, kar mogoče vse, zlasti pa moške. Pri delavcih proti večeru; po kmetih pozimi, zlasti v postu, nedelje in praznike

¹⁰³ Sv. Hieronim uči Nepotiana: »Officii tui sit, non solum oculos castos servare, sed et linguam... nec, quid agatur in alia, domus alia per te noverit. Hippocrates adjurat discipulos suos, antequam doceat, et in verba sua jurare compellit: extorquet sacramento silentium, sermonem, incessum, habitum, moresque praescribit. Quanto magis nos, quibus animarum medicina commissa est, omnium Christianorum domos debemus amare quasi proprias.« Ad Nepot. ep. 52, n. 15; PL 22, 538. 539.

¹⁰⁴ Lk 4, 13.

¹⁰⁵ 2 Kor 12, 14.

popoldne. Izobražence, kadar ve, da so doma. Mnogo skrbi in dela, pa tudi mnogo blagoslova, ko se enkrat obiski vpeljejo.

Previdnost naj združuje s preprostostjo, tako da ne kaže preveč svoje avtoritete, ampak očetovsko dobro srce. Ta preprostost je bila lepa poteza na berlinskem apostolu Sonnenscheinu, čeprav ni bil dušni pastir v tem pomenu, kakor je župnik dušni pastir svoje župnije. »Sein unbeamterer Charakter« je bil ljudem tako všeč. Moderni človek ne mara, da bi kdo v dušnih zadevah kot uradnik z njim ravnal, ki bi le to hotel, da ga ljudje kličejo »Magister«, ki hrepeni le po tem, da ga častijo, ki dá čutiti svojo oblast, ki se ne ravna po Pavlovi besedi, da bi bil ponižen služabnik ljudi. Sonnenschein se je znal uživati v sodobnega človeka, ki ga je našel v velikem mestu vsega razdejanega, in se je s preprosto, pa resnično ljubeznijo predal skrbi zanj. Kot usmiljeni Samarijan je bil, ki je pomagal, komur je pomagati mogel. S tem je rešil nešteto ljudi časne in večne pogube¹⁰⁶.

Dobro je, da ima duhovnik vedno pri sebi štolo in obrednik. Najprej zaradi spovedi. Morebiti bo naletel na bolnika, ki ga bo treba spovedati. Priporočljivo je, da se ob tej priliki ponovi posvetitev družine presv. Srcu, da duhovnik blagoslovi hišo, blagoslovi živali po kmetih, blagoslovi otroke. Pregleda naj Rimski obrednik, pa bo našel še več prav primernih blagoslovov, ki bo z njimi na teh obiskih prosil blagoslova kot duhovnik na družino, za njeno časno in večno srečo.

Nevarnosti sem deloma že omenil. Duhovniška čistost bo morebiti postavljena na preskušnjo. Molitev in previdnost jo bo rešila. Prilika se bo ponudila za napuh in samoljubje. Ljudje bodo marsikaj takega rekli, kar bo duhovniku povšeči. Pohvalili bodo njegovo delo. Previdno se bo skušal takim besedam izogniti in pogovor napeljati v smer, da bo svoj namen dosegel, namreč pomagati dušam. Nevarno je tudi, da se začne duhovnika pollaščati malodušnost. Slabe skušnje mu začno jemati pogum. Misel mu vstaja v duši, da bi vse pustil in se spet umaknil v cerkev in župnišče in v društveno dvorano. Izkušeni Metzger takole tolaži dušnega pastirja: »Die aussichtslose Arbeit ist die eigentlich erfolgreiche. Jede Gemeinde, auch wenn sie ein Steinbruch wäre, kann zum fruchtbaren Acker werden. Es kommt auf uns Seelsorger an.«¹⁰⁷ Končno bo duhovnik, ki je ves zasidran v Boga, vedel, da dela le za Boga. Bog bo dal uspeh ob svojem času. Kdaj, je njegova skrivnost. In če bo duhovnik imel moč, da se bo Bogu zahvalil tudi za neuspehe, bo Bog toliko prej pokazal svojo dobroto. »Mir die Mühe, dem Nächstem Nutzen, Gott allein der Ruhm und die Ehre — das sei das Motto unseres Apostolates.«¹⁰⁸

¹⁰⁶ Ernst Thrasolt, Dr. Carl Sonnenschein — »der moderne Seelsorger« v Seelsorger 1930/31, 5—8. — Tudi drugi pastoralisti poudarjajo, da je duhovnikov »uradniški« nastop velika ovira pri pastoraciji. Prim. na pr. Bieler, Sozialistenseelsorge - Arbeiterseelsorge v Seelsorger 1930/31, 153.

¹⁰⁷ Metzger o. c. 114.

¹⁰⁸ Dechant Zeuner, Ite ad oves! Die große Pastoralpflicht der neuen Zeit v Pastor bonus 1932, 130.

Težko, zelo težko je vprašanje, kje dobiti čas. Gotovo je, da je osebni kontakt z verniki nujen pogoj uspešnega dušnega pastirstva. Res je pa tudi, da je v nekaterih zelo velikih župnijah, nemogoče tudi le enkrat na leto obiskati vse družine zaradi obilice dela, ki ga ima dušni pastir v naših dneh. In prav v takih župnijah bi bili ti obiski še posebno potrebni. Iz tega sledi, da je treba vse storiti, da se velike župnije razdele v manjše župnije, da more dušni pastir spoznati svoje vernike. Pri tem se je treba ravnati edino po načelu: *Salus animarum suprema lex*. Vsi drugi oziri morajo pred tem načelom pasti.

Toliko časa, dokler se pa to ne zgodi, bo pač dušni pastir storil, kar bo mogel. Kar je važnejše, kar ga bolj gotovo vodi do cilja, tisto bo storil; manj važno opustil ali odložil. Ljubljanski škof je za svoje duhovnike dal tole smernico: »Ta stik je *conditio sine qua non* za uspešno pastirovanje in spada med prva in redna sredstva pastoračije. Zaradi tega se zanje mora najti čas, opusti naj se drug manj važen posel, ako ni mogoče vsega opraviti.«¹⁰⁹ Splošno mora za vse župnije ostati merilo: Najmanj en pastoralni obisk na leto po vseh družinah. Oni, ki v cerkev ne pridejo, so v tolikih nevarnostih za večno srečo, da potrebujejo še več skrbi in požrtvovalne ljubezni dušnega pastirja. Drugače bo število onih, ki so cerkvi od tujeni, vedno večje in krog tistih, ki hodijo v cerkev, vedno manjši. Dušnopastirski obiski so tako važni, da bi bilo vredno, da bi to vprašanje dušni pastirji iste župnije ali istega kraja pogosto pretresali na svojih sestankih in storili, kar v danih razmerah storiti morejo¹¹⁰. Ako ni mogoče rešiti vseh, pa je treba rešiti, kolikor mogoče. Ako se potaplja deset oseb — pravi l'abbé Guéret — pa vseh ne moreš rešiti, eno pa lahko rešiš, se ne boš obrnil z besedami: Pa naj še ta utone.¹¹¹ Gotovo je, da se to delo, ki se vrši po družinah, ne dá nadomestiti ne v cerkvi ne v društvih. Delo je potrebno za velike in male župnije. In čas, ki ga dušni pastir v ta namen porabi, je dobro porabljen.

In kakšni so sadovi teh obiskov? Ne govorimo o uradnih podatkih za status, čeprav je tudi to nekaj, kar se dá pri tej priliki ugotoviti. Status je za dušno pastirstvo tako važna stvar, da ga naroča cerkveni zakonik in da o njem govori Rimski obrednik, ko pravi: »Knjigo o stanju vernikov naj se po svojih močeh trudi natančno sestaviti.«¹¹² Važno, zelo važno je to, da je navezal dušni pastir osebni kontakt z družinami. Že H. Swoboda je pisal: »Unser Problem ist, auf die kürzeste Form gebracht, das Geheimnis des persönlichen Kontaktes zwischen Seelenhirten und Gläubigen, jenes Geheimnis, das im altchristlichen Gemeindeleben

¹⁰⁹ Škofijski list 1934, 22.

¹¹⁰ Mnogo časa bi se dobilo, ko bi se krajšale razne seje, meni Metzger o. c. 113: »Ob Sitzungen von ewiger Dauer, erschreckender Unsachlichkeit und peinlicher Entschlußlosigkeit manchmal dem Reiche Gottes nicht mehr schaden als nützen?«

¹¹¹ L'abbé Guéret o. c. 83.

¹¹² Nasl. 12. pogl. 1 (Ljubljana 1932) 410.

verwirklicht ward.«¹¹³ Na ta način bo župnijo spoznal. Videl bo, katere nevarnosti preté posameznim krajem, družinam in osebam. Čudil se bo, kakšne ideje so prodrle do njegovih ovac. Odkod? »Cela vient de la visite pastorale du diocèse,« piše francoski župnik¹¹⁴. Skušal bo urediti konkubinate, opozoril bo na nevarnost veri sovražnih časopisov in slabih knjig, spomnil bo nevarnost slabe družbe, priporočil bo versko in splošno katoliško časopisje, prejemanje zakramentov in še marsikaj drugega, kar bo spoznal v dotični družini za potrebno. Sicer je pa že sam duhovnikov obisk in njegova očetovska beseda dušnopastirsko delo.

Važno je, da duhovnik takoj stopi v zvezo z družinami in posamezniki, ki se v župnijo priselijo. Čeprav ne bo takoj pri prvem obisku morebiti imel vidnih uspehov, je že s tem veliko pridobljenega, da dušnega pastirja spoznajo in vidijo, da ima skrb za njih duše. Dobro dene zlasti siromašnejšim, ko takoj ob prihodu dobé vtis, da so duhovniku vse duše enako drage in da ne dela razlike med reveži in bogatini. Glavni sad bo pač bolj krščansko življenje. Dušni pastirji pogosto tožijo, da je zlasti zveza med njimi in med mladino, ki zapušča šolo, pretrgana. Zakaj? Zato, ker je pretrgana zveza z družino. Ko zapuste šolo, jih večkrat ni ne k zakramentom ne k nedeljski božji službi. Če duhovnik v cerkvi na to žalostno poglavje opozarja, ga ne slišijo tisti, ki so pri tem prizadeti. Slišijo ga pač starši, če pridejo v cerkev, a mladina ne. Če pa duhovnik pride enkrat, morebiti nekajkrat na leto v družino kot dušni pastir, bo našel priliko, da dotičnega samega ljubeznivo, očetovsko spomni poglavitnih krščanskih dolžnosti. In nekaj uspeha bo njegov opomin gotovo imel.

Tudi splošnemu duhovniškemu delu bodo ti obiski koristili. Bolj konkretna in bolj življenjska bo njegova pridiga in kateheza. Na deželi dušni pastir še najbolj pozna mišljenje in način življenja svojih vernikov; saj si mora sam pogosto pečati poleg dušnega pastirstva tudi z istim delom, kakor njegovi farani, da se more preživljati. Drugače pa je po mestih in industrijskih krajih¹¹⁵.

Ti obiski pa ne bodo koristili le vernikom, ampak tudi dušnemu pastirju. Iz domačega občevarja z ljudmi po družinah bo videl, kje je njegovo delo pogrešeno, in ga bo skušal popraviti. Pa tudi sam se bo učil ponižnosti in krotkosti, gorečnosti in ljubezni do duš. Marsikatero heroično krepost bo odkril pri ljudeh, ki so mu bili nepoznani. Še raje bo sodeloval pri karitativnem delu, ko se bo na lastne oči prepričal, koliko je tudi med njegovimi očitne in skrite revščine.

¹¹³ H. Swoboda o. c. V.

¹¹⁴ P. Nicolay, La visite pastorale v *Revue ecclésiastique de Metz*, priobčeno v *Prêtre et Apôtre* 1922, 148—154. Prim. tudi prav tam 211 nsl. in 239 nsl.

¹¹⁵ »Der Seelsorger muß gedanklich in der Fabrik anfangen, im Arbeitermilieu, in der täglichen Wirklichkeit, weil ja Christus nicht nur neben dem Pflug des Bauern hergeht, sondern auch an der Drehbank steht und am laufenden Band.« Friedrich Dessauer, *Laienbriefe v Seelsorger* 1930/31, 67 nsl.

V marsikateri stvari bi nam bili lahko zgled nasprotniki katoliške cerkve, svobodomiselní in komunistični agitatorji. Ne strášijo se ne potov ne groženj ne kazni ne hladnega sprejema, da le vsaj enega dobe za svoje ideje. Za vsako dušo posebej se boré. In če jim enkrat spodleti, pridejo drugič in tretjič. In še in še. Na zborovanjih skušajo prodreti s svojimi idejami; pa to ni dosti. Tudi individualno obdelavajo vsakega posebej, samó da raste njih število in da se njih ideje širijo. Tudi tukaj bi lahko rekli: »Otroci tega sveta so nasproti svojemu rodu razumnejši kakor otroci luči.«¹¹⁶

6. Hišni misijoni.

Ko govorim o pastoralnih obiskih družin, naj še spomnim tako imenovane »hišne misijone«. Ljudski misijoni so po cerkvenem zakoniku zapovedani vsaj vsako deseto leto. Kan. 1349, § 1 takole določa: »Ordinarii advigilent, ut saltem decimo quoque anno sacram quam vocant missionem ad gregem sibi commissum habendam parochi curent.« Ljudski misijoni imajo namen, da prenové celo faro. Zato je pa seveda potrebno, da se vsi farani udeležujejo misijonskih pobožnosti, zlasti misijonskih govorov. Včasih je zadostovalo, če so redni dušni pastirji nekajkrat pridigovali o misijonu, molili za njegov uspeh in vernike nanj povabili. Vsi ali skoraj vsi so se povabilu odzvali. V novejšem času to več ne zadošča. Zato po mnogih krajih skrbé tako, da dobi vsaka družina v hišo pisano povabilo, da torej ni nikogar, ki bi ne bil na misijon ne le v cerkvi, ampak tudi v hiši pismeno povabljen. Marsikje tudi duhovniki sami ob tej priliki obiščejo vsaj nekatere družine, tiste, ki so misijona bolj potrebne, ali morebiti tudi vse družine ter jih na misijon povabijo.

Po večjih mestih in industrijskih krajih pa se je izkazalo, da ne en ne drug naštetih načinov ne pomaža, da bi se verniki predramili in zbrali ob misijonski prižnici. Zato so misijonarji sami začeli obiskovati družine in šele potem, ko so jih obiskali in k misijonskim govorom povabili, so začeli delati v cerkvi. Te vrste misijonov so začeli najprej na Holandskem. P. Rottier C. Ss. R. je z njimi poskusil že l. 1917. Uspeh je bil izredno velik. Renski redemptoristi so poslali p. Ottena na Holandsko, naj tam preštudira novi način ljudskih misijonov, da bo z njimi poskusil v Nemčiji.

¹¹⁶ Lk 16, 8. — Prim. poleg že citirane literature še: Arn. Rademacher, Die Haltung des Klerus gegenüber der religiöskirchlichen Lage der Gegenwart v Bonner Zeitschrift 1931, 281—294. — Willems, Moderne Seelsorge v Pastor bonus 1911/12, 227—230. — Otto Ritzer, Gedanken zum pastorellen Hausbesuch v LQS 1926, 21—35. — Scheiwiler, Der Hausbesuch — eine Hauptstütze der Pastoration v LQS 1913, 549—561. — Jože Ozimič, Dušepastirski obiski v Vzajemnosti 1934, 49—54. — Willems, Noch einmal Hausbesuche und Hausseelsorge v Pastor bonus 1909/10, 417—428. — Richter, Über Hausseelsorge v Pastor bonus 1909/10, 107—111. — Leo Rüger, Hilfsmittel der Hausseelsorge und des Laienapostolates v Wiesen W., Seelsorge und Seelsorgehilfe² (Freiburg i. Br. 1927) 197—201. — L'abbé Guéret o. c. 98—169.

In res, ko se je vrnil s Holandije, so pričeli nemški redemptoristi po novem načinu pripravljati misijon, najprej v župniji St. Marien v Hannoveru. Tu se je vršil te vrste misijon od 18. septembra do 9. novembra 1924 s presenetljivo dobrim uspehom. Nemci imenujejo te misijone »Haus- und Kapellenmission«. »Kapellen« zaradi tega, ker — če je potrebno in mogoče — ne zbirajo vernikov le v eni cerkvi, ampak po več manjših prostorih ali kapelah, tako da ljudem ni treba hoditi k pridigam predaleč.

Nekaj let kasneje so poskusili redemptoristi z njimi tudi na Dunaju. Tam imajo sami župnijo Hernals, ki šteje nekako 20.000 ljudi. Za enkrat so sklenili, da bodo premisijonarili le 10.000 duš. Misijon se je vršil od 28. septembra do 9. novembra 1930. Na tem misijonu si oglejmo veliko delo, ki ga morajo misijonarji v tem času izvršiti.

S pripravi se pričeli takoj po novem letu 1930. Prosili so najprej policijo, da jim je dala seznam prebivalcev. Začeli so sestavljati novo kartoteko. Pri tem duhovniki niso imeli dosti posla; glavno delo so vršili laiki. Večer za večerom je hodilo osem kongreganistinj, ki so po svojem dnevnem delu pisale kartoteko od 4. do 8. ure. V marcu je bila kartoteka spisana. Tudi hišne obiske so najprej napravili laiki. Trikrat so prišli pred misijonarjem v vsako družino. Prvič so prinesli povabilo za misijon, drugič so prinesli v družine župnijski list, tretjič so pa prinesli letake, ki je na njih stalo, da se bo prihodnji teden v njih družini oglasil misijonar.

Ves čas misijona je delalo osem misijonarjev. Kraj, ki so ga hoteli zajeti, so razdelili v štiri okraje. Prvi teden je bil nekak uvod za misijonsko delo; ta teden so misijonarji že obiskovali družine po prvem okraju in jih vabili na misijon, ki se bo zanje začel prihodnji teden. Drugi teden so šli misijonarji po drugem okraju in vabili na misijon, ki se bo za ta okraj vršil tretji teden. Nekateri pa so pridigovali onim, ki so jih prvi teden obiskali. In tako vse štiri okraje po vrsti. Ko je misijonar šel na obiske po družinah, je vzel s seboj liste iz kartoteke in tudi »Teilnehmerkarte«, nekako vstopnico za misijonske pridige. S to vstopnico je imel vsak pravico do sedeža. Ljudje so jih splošno dobro ali vsaj ne surovo sprejemali. Izrazit svobodomislec jim je povedal: »To bi bili vi morali deset let prejestoriti.« Komunisti so jim dali to-le spričevalo: »Pri vas je tako kakor pri nas. Vi morate popravljati, kar so predniki zagrešili.« Poslušati so morali razne ugovore proti veri, cerkvi in duhovščini, večinoma take, ki so bili že nešteto krat natisnjeni v veri nenaklonjenih časopisih, ki so jih ljudje tistega kraja brali: cerkev blagoslavlja orožje, drži s kapitalisti, se meša v politiko in podobno. Preden so misijonarji šli iz hiše, so za vsakega, ki je bil nad 14 let star, dali vstopnico. Odrezek je bilo treba pri vstopu v cerkev oddati, tako da so imeli točno kontrolo, kdo se je misijona udeležil in kdo ne. Poleg tega so dali še za vsakega karto za obhajilo, ki naj bi jo oddali na obhajilni mizi. Ministrant jih je pobral. Vsaka vstopnica in obhajilna karta je imela svojo številko, tako da je bila kontrola lahka. Vse rezultate so vpisali v kartoteko.

Drugo nedeljo je bil torej začetek govorov za prvi okraj. Po petem tednu so se začeli »Nachbesuche«. Vmes so pa še pošiljali v družine, ki so bile povabljeni, pa niso prišle blizu, zelene karte s prošnjo in opominom, naj se misijona udeležijo. Ti drugi obiski so bili še bolj težki ko prvi. Včasih so se zamudili celo uro in so mislili: Vse zastonj. Drugo jutro pa so prišli tisti, ki so jih prejšnji večer obiskali, k spovednici. Mnogo jim je pomagala tudi karitativna sekcija. Kjer so namreč misijonarji videli, da so ljudje posebno potrebni pomoči, so jih tej sekciji priporočili. Velik vtis na ves kraj je napravil blagoslov bolnikov. V cerkvi so zbrali kar mogoče vse bolnike, pripeljali so jih z avtomobili, imeli zanje poseben govor in blagoslov z Najsvetejšim.

Kakšen je bil uspeh? Glavno so dosegli, da so namreč prišli v zvezo z onimi, ki so se bili veri odtujili. Ob sklepu so lahko rekli: Poznam svoje in moji poznajo mene. Zadnji namen je seveda dušno spreobrnjenje. Ker so imeli tako natančen pregled, zato so misijonarji tudi lahko podali potrebno statistiko. Pri obhajilu je bilo 1873 odraslih ali 20,71%; če prištejemo še otroke — 25%, torej eno četrtnino vseh katolikov. Pri zadnjem splošnem dunajskem misijonu jih je bilo 10%. Pridig se je pa udeleževalo 34%. Da niso prišli k zakramentu, je bilo povečini vzrok neurejeno zakonsko življenje. Marsikaj so tudi misijonarji uredili po družinah, kar na kartotekah ni vpisano: pozakonjenja, krsti otrok itd.

S takim misijonom je zgajena pot za redno dušno pastirstvo. Redni hišni dušnopastirski obiski za te družine ne bodo več novost. Župnik ima sedaj v rokah tudi dobro in zanesljivo kartoteko, ki mu bo v veliko pomoč pri njegovi službi¹¹⁷.

Uspehi so se držali tudi kasneje. Pred tem misijonom je bilo za duhovnike težko prikazati se na ulici v tem okraju. Čez par let pa, poročajo misijonarji, duhovnik na ulicah ni več srečaval sovražnih pogledov in je lahko šel v vsako hišo. Ljudje so ga na ulicah splošno pozdravljali. Duhovnik je sedaj v zvezi z ljudstvom in ljudje ne nasedajo govoricam, ki ščuvajo proti cerkvi. Posrečilo se je, da je katoliška vera prodrla v javnost in med ljudi.

Zanimiv je tudi misijon, ki je bil na Dunaju v 4. okraju (Wieden) v župniji sv. Elizabete. Rezultat: Najboljši misijon, odkar je fara ustanovljena. Hernals je delavska fara, ta pa gospodarska s palačami in razkošnimi stanovanji; seveda so med njimi tudi meščanska stanovanja. Ljudje v tem delu so olikani. Tako so tudi misijonarje sprejemali; v tem oziru so bili obiski lažji. Le tam, kjer se je hudo-bija skrivala za predsobami in lakaji, je bilo težko najti pot. Župnija šteje 18.000 duš. Zaenkrat so jih vzeli polovico. K zakramentu jih je prišlo 36%; v Hernalsu pa pri prvi polovici 21%, pri drugi težji polovici (tukaj so všteta ogromna skupna mestna stanovanja) 17%. Ta misijon je pokazal, da je mogoče obiskovati tudi izobražene kroge, da so obiski mogoči tudi v velikih mestih, da se z obiski

¹¹⁷ Ob istem času ko na Dunaju je bil te vrste misijon tudi v Švici, dva misijona sta bila v Ulmu, eden v Mainzu in eden v Königsbergu.

mного doseže in da so ti misijoni za veliko mesto uspešnejši kot dosedanjí, ker pač samo ti pripravijo vernike, da pridejo v zvezo z duhovščino. Drugo je pa to, da je s temi misijoni rednemu dušnemu pastirju odprta pot v družine. In sistematični obisk po družinah je pogoj dušnemu pastirstvu v velikih župnijah, zlasti še po velikih mestih.

Še dva taka misijona naj spomnim. Prvi se je vršil v delavski naselbini v Wehofenu (Niederrhein). Kraj je po večini komunističen. Misijon se je vršil od 1. novembra do 14. decembra 1930. Tudi tukaj so laiki pridno pomagali misijonarju pripravljati pot; vsak laiški pomočnik je poskrbel za 15 do 20 družin. Važna stvar je, da je za isto ulico, torej za hiše na obeh straneh, istočasno misijon. Drugače je teror prevelik. V kartoteki so imeli natančno označeno, ali je mož doma dopoldne ali popoldne; moža so misijonarji hoteli na vsak način dobiti in z njim govoriti. Obiskali so vse družine, tudi odpadle. V tem kraju jih je odpadlo 20.9%. Misijona se je udeleževalo zvečer 700 do 800 odraslih, zjutraj pa 150 do 200.

Za misijon je vladalo povsod živahno zanimanje. Že dan, preden se je misijon pričel, je vse o njem govorilo. Tudi ta misijon so vodili redemptoristi. Delo je bilo zelo težko. Precej prvi večer se je zbralo kakih 300 ljudi in sramotilo one, ki so šli k večerni pobožnosti. Začetek ni obetal nič dobrega. Ko so misijonarji pričeli z obiski po družinah, je prišlo za misijonarjem v hišo do 20 svobodomiselcev in komunistov. Eden je čakal zunaj na straži; ko so misijonarja zagledali, je dal znamenje s piščalko, na kar so se zbrali in z vzklikom: Heil Moskau! pridrli v sobo za misijonarjem. Na vsak način so hoteli preprečiti, da bi misijonar sam govoril z možmi in mladeniči. Po cele ure so z njimi debatirali, pa brez uspeha. Misijonarji so z obiski nadaljevali. Ker nasprotniki z vpitjem in debatiranjem niso uspeli, so začeli misijonarjem očitati vse mogoče stvari. Ti so morali ostro nastopiti. Zahtevali so za nekatere reči preklic, sicer bodo tožili. To je pomagalo. Postalo je boljše, čeprav sramotenje ni prenehalo.

Neprijatelji in sovražniki misijona so skušali tudi na drug način obrniti pozornost od misijona drugam. V tistih dneh so z veliko slovesnostjo pokopali nekega svobodomiselca. Predvajali so film »Resnica o preganjanju kristjanov v sovjetski Rusiji« in napravili veliko slovesnost, ko so razvili novo rdečo zastavo. Norčevali so se v gledališčih iz Konnersreutha, iz katoliške in protestantovske vere. Zbirali so se v skupine in zasmehovali one, ki so šli v cerkev. Petkrat so priredili zborovanje društva »Verein zur Kleinhaltung der Familie«. Javno so pozivali k izstopu iz katoliške cerkve. Širili so letake proti misijonom. Iz onih, ki so po dolgih letih spet šli v cerkev, so se tako norčevali, da so jih spremljali domov in zmerjali z izdajalci. Iz tega vidimo, kako težko, pa tudi kako potrebno je bilo delo misijonarjev.

Misijonarji in dušni pastirji so organizirali molitev za uspeh misijona. Zlasti otroci in samostani so veliko molili. In kakšen je bil uspeh? Oni, ki so hodili v cerkev, so imeli priliko, da so prišli v

zvezo z duhovnikom in so se izgovorili ter povedali, kaj jim na duhovnikih in na cerkvi ni všeč. Govori so jih potrdili v veri. Mnogo mlačnih in veri odtujenih je misijon pridobil. Za spoved je bilo dosti časa, tako da so jo lahko v miru opravili. Spovedovali so redno zjutraj, nekajkrat na teden tudi zvečer. Spoved je bila dosti lažja, ker so mnogi že pri obiskih doma vse glavne stvari povedali. Rednim dušnim pastirjem bi svojega srca ne bili tako odkrili. Pismeni opomini in večkratni obiski misijonarjev so rodili veliko sadov.

Pred dobrimi desetimi leti je od 3800 katoličanov hodilo v nedeljo k maši 15 do 20 mož. Pred misijonom je bilo že precej boljše. Približno 30% vernikov je hodilo v cerkev. Med misijonom pa jih je bilo pri obhajilni mizi 68.3%. Poleg tega so imeli redni dušni pastirji natančen vpogled v vse družine. Več zakonov je bilo poveljavljenih, večinoma šele zadnjih 14 dni pred sklepom misijona, mnogo otrok krščenih, konverzij prijavljenih itd. Tudi v postu po misijonu je bil obisk cerkev za 252 oseb boljši, velikonočno dolžnost je opravilo približno toliko, kolikor jih je prejelo sv. zakramente o misijonu. Dušni pastirji upajo, da bo tako ostalo.

V Innsbrucku je bil jeseni 1932 po enajstih letih misijon po vsem mestu. Innsbruck šteje okoli 70.000 ljudi, torej nekako toliko ko Ljubljana. Skupno je misijonarilo 37 misijonarjev. Innsbruck ima 7 župnij, ki imajo od 3000 do 20.000 duš. V treh najmanjših župnijah — skupno v petih cerkvah — so poskusili s hišnim misijonom, ki je trajal od treh do petih tednov. Pri odhodu se je izrazil misijonski superior pri sv. Jakobu, ki je bil prvotno zaradi pomanjkanja duhovnikov proti hišnemu misijonu, da bo drugič prav gotovo misijonaril po novem načinu. Skušnja je pokazala, da se le s temi misijoni v večjih krajih dá kaj prida doseči. Zahteva več časa, tudi več denarja, so pa tudi sadovi mnogo večji.

Nekaterim pri tem hišnem misijonu niso bili všeč obiski, drugim ni bila všeč kontrola. Celó v občinskem svetu so interpelirali župana, kaj misli ukreniti zaradi nove metode proti svobodi vesti. Toda ljudje so se privadili in tisti, ki misijonarjev niso prijazno sprejeli, so bili le izjeme. Po župnijah, kjer so bili navadni misijoni, je bila udeležba 20% do 30%. In to so bile župnije, ki niso bile tako zanemarjene. Pri hišnih misijonih pa je zakramente prejelo 33% do 50%, pridige pa je poslušalo 58% do 70%. Možje, zlasti še moška inteligenca, ni veliko prišla blizu. Tudi divjih zakonov se ni mnogo uredilo. Pri teh enkratni obisk, čeprav misijonarjev, ne izda veliko. Vzrok — meni prošt Weingartner — so pa nekoliko bili tudi misijonarji, ki niso bili vsi kot govorniki kos svoji nalogi.

Iz teh in še drugih zgledov, kjer so se zadnja leta vršili hišni misijoni, vidimo, da so za večja mesta, za industrijske kraje in take župnije, kjer bi se ljudje navadnih misijonov ne udeležili, mnogo uspešnejši kakor misijoni po dosedanjem načinu. Zahtevajo pa od dušnega pastirja skrbne priprave in prav tako zelo vestnega in požrtvovalnega dela po misijonu. Misijonarji sami morajo biti sveti, goreči, sposobni in neustrašeni duhovniki, da zmorejo to težko delo.

Ti misijoni trajajo navadno šest do osem tednov. Redno so družine misijonarje dostojno sprejele; tisti, ki so jih zavrnili, so bili izjeme. Treba je obiskati vse, ki so ali ki so bili katoliški. Če odraslih ni doma, je treba pustiti za vsakega posebej tiskovino, povabilo na misijon, nanj naslovljeno. Pogoj za te misijone je ta, da ima župnija že kolikor toliko urejeno kartoteko. Velik uspeh je tudi to, da je rednim dušnim pastirjem olajšan vstop v družine in tako pot za redne pastoralne obiske uglajena¹¹⁸.

7. Rezultat našega razmišljanja.

1. V dobi, ko gre za vero ali nevero ne le sedanjih, ampak tudi prihodnjih rodov, zahteva dušno pastirstvo še intenzivnejšega in požrtvovalnejšega dela. Ker se opaža, da se je mnogo ljudi duhovniku tako odtujilo, da nimajo z njim nobene zveze več, bo ena izmed njegovih glavnih skrbi, da skuša z vsemi verniki priti v zvezo in jih pridobiti za versko življenje.

2. Po božji in cerkveni zapovedi je dušni pastir dolžan poznati vernike. Tej dolžnosti se ne more in ne sme izogniti; drugače bi zanemaril važno dušnopastirsko dolžnost.

3. Dušnopastirski obiski, ki so bili bolj ali manj vedno v navadi, so nujna časovna potreba. Pogosto se bo duhovnik samo z njimi mogel približati dušam, ki so se izneverile Bogu in cerkvi. Potrebni so pa tudi za dobre vernike zaradi tolikih zapeljevanj in nevarnosti, ki so jim izpostavljeni. Pogosto bo le tako, če vernike obiskuje po družinah, spolnil božjo in cerkveno zapoved, da dušni pastir svoje vernike pozna. Brez teh obiskov bo krog onih, ki ne živijo po veri, postajal vedno večji.

4. Dušnopastirski obiski so za obe slovenski škofiji zapovedani. Ako bi dušni pastir obiskoval družine le o posebnih prilikah, mora skrbno gledati, da obišče tudi one družine, za katere ni bilo posebne prilike, da bi se v njih zglasil. Zaradi tega se priporočajo sistematični obiski vsaj enkrat na leto. Podatke, ki jih dušni pastir ob tej priliki dobi, naj takoj vpiše v kartoteko ali status animarum.

¹¹⁸ Prim. Rud. Springer C. Ss. R., Die erste Wiener Hausmission v Seelsorger 1930/31, 97—103. — Isti, Hausmission in St. Elisabeth v Seelsorger 1933/34, 156. — Pfarrektor Baers, Haus- und Kapellenmission v LQS 1932, 47—56. — Jos. Weingartner, Die allgemeine Volksmission in Innsbruck v Seelsorger 1933/34, 21—27. — Fr. Litek, Hausseelsorge in Stadt und Land v Seelsorger 1932/33, 215—217. — Emman. Regenold, O. M. Cap., Zur Neubelebung unserer Volksmissionen v LQS 1931, 509—518. — P. Johannes Kapistran O. F. M. Cap., Die Bedeutung der Außerordentlichen Seelsorge für die Pfarrei v LQS 1928, 37—50. — P. Roeb M. S. F., Haus- und Kirchenmission in S., Industriegebiet vom 5. Oktober bis 2. November 1930 v LQS 1932, 56—58. — Hišne misijone tudi že omenja pastoralist p. Constantin Noppel S. J. o. c. 57.

5. Ti obiski so potrebni povsod, zlasti pa še po mestih, industrijskih krajih in večjih župnijah. Kjer dušni pastirji tega dela ne zmorejo, naj bi se po zgledu drugih škofij pritegnili še drugi duhovniki, ki v dotični župniji stanujejo ali v njej delujejo. Župnije pa, ki so prevelike in jih ni mogoče dobro pastirovati, naj bi se čimprej razdelile v manjše, da se dušnopastirsko zajamejo kolikor mogoče vsi verniki, ki v župniji prebivajo.

6. Kakor uče zgledi drugih narodov, se pastoralni obiski dajo izvesti in splošno veliko koristijo. Kako bi se to konkretno realiziralo, o tem bi se dušni pastirji enega kraja, enega mesta ali ene dekanije pogovorili.

7. Ti obiski za dušnega pastirja samega niso brez nevarnosti. Zato bo gledal, da se stanovitno trudi za svetost, da izoblikuje kar mogoče vzorno duhovniško osebnost. Vsa dušna pastirska pota, zlasti pa še nevarnejša, bo priporočil dobremu Pastirju in z zaupanjem na božjo pomoč imel vedno pred očmi namen, ki zanj dela: rešitev neumrljivih duš.

8. V kraju, kjer ljudski misijoni niso dosegli zaželenih uspehov, bi bilo umestno, ako bi se dušni pastirji in misijonarji pogovorili o hišnih misijonih, ki so jih drugod priredili z velikim uspehom.

Gotovo, da niti hišni obiski niti hišni misijoni ne bodo zajeli vseh ljudi. Res je pa tudi, da se z njimi mnogo doseže. Gorečemu dušnemu pastirju velja Pavlova beseda: »Če boš tako ravnal, boš zveličal sebe in tiste, ki te poslušajo.«¹¹⁹

¹¹⁹ 1 Tim 4, 16.

Avtorske pravice in vest.

(De iuribus auctorum et conscientia.)

Dr. Jože Pogačnik.

Summarium. — Cum translationes litterariae et ludi scaenici in dies augeantur, quaestio de obligatione morali iuris auctorum dirimatur oportet. Homo est finis creaturae irrationalis subiectumque iuris. Auctoritas publica ius naturae mancum determinat, ex communi sententia lege vere praeceptiva. Cum ius ad »dominium spirituale« iisdem rationibus ac ius ad bona fortunae innitatur, leges positivae tale ius determinantes aequae ac leges de proprietate materiali in conscientia obligant. Mentione facta historiae iuris positivi auctorum enumeratisque principalibus determinationibus legis iugoslavicae de iuribus auctorum et conventionis Berni initae Romaeque revisae ius translationis plenius examinatur. Ex lingua aliena opus in linguam nationalem vel viceversa transferre elapsis decem annis a publicatione sine licentia auctoris in conscientia licet. Opera scaenica huius privilegii a lege positiva reservati non gaudent. Opera russiaca nullo iure transferri vetantur. Status uniti Americae Septentrionalis formalitates iuris auctorum praescribunt; iure naturae vero nequit statui obligatio petendi licentiam solvendique pretium ad translationem operum ex Statibus unitis.

Knjižna in tiskovna proizvodnja se je z ustanovitvijo narodne države pri nas silno dvignila. Prevodi iz svetovne književnosti, zlasti leposlovnih del, ki zavzemajo povsod najvišji odstotek proizvodnje in so v tem celó pred nabožno literaturo, se množe iz dneva v dan. Za založnika, prevajalca in urednika pa je dopisovanje z inozemskimi avtorji in založbami težko. Še teže pa je z njimi skleniti pametno in našim majhnim razmeram primerno prevodno in založno pogodbo. Spričo teh neprijetnih okoliščin slovenskega založništva je razumljivo, da se manj vesten človek postavi na stališče: Prevajaj in izdajaj, za avtorske pravice se ne brigaj, zakaj Slovenca tako nikdo na svetu ne pozna.

Kaj pa je v tem primeru z vestjo? Ali je tudi npravno dovoljeno, prevajati in izdajati brez avtorjevega dovoljenja? Ako ima tuji avtor resnično pravico do vsake koristi iz svojega dela, si ga pač oškodoval na resnični pravici, če si delo izdal brez dovoljenja, in si dolžen škodo povrniti.

Pa tudi to je mogoče in se dejansko dogaja, da iz navade ali zaradi varnosti pred zakonom in pred vestjo plačaš tudi avtorju, ki nima pravice, in si s tem oškodoval bona fine svojega založnika, ki je to odškodnino plačal.

Društva mnogo igrajo, celó vedno več. Zaradi slabih gmotnih razmer kaj rada igrajo brez avtorjevega dovoljenja. Včasih se za tega niti ne brigajo, ker pri društvu ni ljudi, ki bi o teh dolžnostih kaj točnega vedeli. Katoliška društva tudi kaj rada takole sklepajo: saj delamo iz idealizma, zastonj; zakaj bi torej tudi pisatelj igre ne dal zastonj, saj je čast zanj, da ga spravimo na oder. Tudi se nekateri skušajo ogniti sitnemu vprašanju avtorskega dovoljenja s tem, da igri spremené naslov in zamolčé avtorja ter tako uidejo zahtevam avtorskega zakona.

Kaj je spet v teh primerih z vestjo? Kaj radi pravijo tudi tisti, ki so teološko poučeni, češ da je zakon o avtorskih pravicah tako zgolj kazenski zakon (*lex mere poenalis*), ki torej nima z vestjo nič opraviti, dokler nisi obsojen na globo.

Pa tudi to se zgodi, da avtorska centrala terja, ko imaš od avtorja samega že dovoljenje ali si mu tudi že plačal, ali pa celo kadar igraš delo, ki ni več z zakonom zaščiteno. Ni to krivično?

Iz teh razlogov, ki jih vsakdanje življenje neprestano vsiljuje, naj v kratkem označimo bistvo in namen zakona o zaščiti avtorske pravice¹, kakovost njegove obveznosti in njegove določbe, kolikor se v gornjih vprašanih tičejo tudi vesti.

1. Subjekt prava more biti le po naravi razumno in svobodno bitje. Smisel vsakega prava je varstvo človekovega osebnega dostojanstva. Pravo naj namreč ščiti človekovo osebno svobodo ter ureja njegove odnose do sočloveka in do družbe.

Pravo, ki človeka kot svobodno osebnost ščiti, a ga vendar ureja v družbo, je potemtakem močan ščit pred kolektivizacijo, ki bi dostojanstvo posameznika izbrisala, in prav tako pred nesocialnim individualizmom.

Pravico spoštovati je vsakogar pravna dolžnost. Zato pravo po krščanskem pojmovanju more nalogati in dejansko vedno, vsaj deloma, res nalaga dolžnosti vesti, ne le dolžnosti pred zakonom.

2. Glede glavnih načel naravnega pravnega reda ni mogoča nepremagljiva nevednost. Glede zapovedi dekaloga tudi ni mogoča dolgotrajna nevednost. Drugotne, izvedene obveznosti naravnega zakona pa so često same po sebi nejasne in zato za posameznika tudi nespoznatne ali vsaj težko spoznatne. Potrebno je zato za človeka in statu naturae lapsae razodetje naravnih moralnih resnic. — Često pa je naravni zakon tudi neopredeljen, nedoločen v posameznih rečeh; uporaba znanih načel naravnega zakona posamezniku tudi ni vedno povsem zanesljivo mogoča. Potrebna je tedaj družbena avtoriteta, ki pravice in moralne dolžnosti posameznikov ureja z zakoni. Kjer naravni pravni red sam na sebi ni dovolj jasen in določen, je namreč dolžnost družbene avtoritete, da pravice svojih podložnih točno določi, jasno opredeli in uredi. »Razmejitev zasebne posesti je Bog prepustil delavnosti ljudi in ustanovam narodov« (*Rerum novarum*, št. 14, in *Quadr. anno*, št. 49). — Zakonita avtoriteta more pravo tudi ostvariti, zakaj za občno blaginjo more biti to potrebno ali vsaj koristno. Namen države je skrb za občno blaginjo, potemtakem tudi skrb za soglasje med občno in zasebno blaginjo. Ker je socialni značaj lastnine prvotnejši od individualnega, ga mora vprav država varovati, ohranjati in skrbeti, da gmotne dobrine služijo svojemu prvotnemu namenu².

¹ Zakon o zaščiti avtorske pravice (Zbirka zakonov XXXIX), Ljubljana 1930. — J. Šuman, Komentar zakona o zaščiti avtorskega prava in mednarodnih propisa, Beograd 1935.

² Prim. *Rerum novarum* števil. 14 sl. (A. Tominec, Osnovna načela krščanskega socializma, Ljubljana 1931); *Quadr. anno* št. 44—52 (Okrožnica papeža Pija XI. o obnovi socialnega reda po evangelijskih načelih, Ljubljana 1931); L. Pitamic, Država 216 sl.

Državni zakon, ki zasebno lastnino ureja, razmejuje in varuje njen socialni značaj, ki torej imovinsko pravo točno določa, tudi prenaša in ustvarja, pa veže po splošnem nauku katoliške teologije v vesti, in sicer ne šele po razsodbi sodne oblasti, temveč tudi prej in vedno kakor vsak preceptivni zakon. Taki zakoni točneje določujejo naravni zakon (*leges directe determinativae legem naturalem*), pravice državljanov točneje označujejo (*jura definiunt, statuunt*); taki zakoni pa so po splošnih trditvah katoliških moralistov obvezni v vesti, nikakor ne zgolj kazenski, temveč preceptivni zakoni.

Tak primer po državnem zakonu točneje določenega naravnega prava imamo tudi v avtorskem pravu. Torej velja tudi to v vesti.

3. Mnogo imamo razlogov, ki utemeljujejo upravičenost in nujnost zasebne lastnine tvarnih stvari. Isti razlogi utemeljujejo tudi »duhovno lastnino«, kakor imenuje moderna pravna filozofija dela človeškega duha. To duhovno lastnino naš zakon o avtorski zaščiti (Služb. Nov. 26. dec. 1929, br. 304/CXXIX; Ur. list 25. jan. 1930, kos 27, l. 1) imenuje »književna (original »slovstvena«) in umetniška dela« ter jih v § 3 zgledoma našteva. Definicije teh del ne navaja ne naš zakon ne bernska konvencija iz l. 1886, pač pa jo imajo zakoni nekaterih drugih držav, najboljšo pa poljski zakon iz l. 1926, ki pravi, da je književno ali umetniško delo »vsak pojav umskega delovanja z znakom osebnega ustvarjanja, čim dobi kakršnokoli obliko (žive besede, pisma, tiska, barve, plastike, zvoka, mimike, ritmike)«. Z delom — tudi umskim, ko se pokaže na zunaj v vidni obliki — pridobi človek že po naravnem pravu tudi lastninsko pravico do svojega »izdelka«, svoje ustvaritve, in sicer popolno lastninsko pravico, ki jo mora tudi država z zakonom ščititi in urejati kakor vsako drugo zasebno last in imetje; tudi za umsko delo, ko se je pojavilo v vidni obliki, mora torej država avtorju nuditi pravno varstvo. Avtorsko pravo je na ta način po današnjem pravnem pojmovanju le del imovinskega prava. Zakonodaja o zaščiti avtorskih pravic obravnava dela književnosti in umetnosti resnično kot tvari, vidni produkt umskega dela, ustvarjanja, ter uporablja, kajpak značaju umskega dela primerno, pravna načela o mehanično narejenih produktih tudi za umske produkte. — Prav omenjeno filozofsko pojmovanje duhovne lastnine je vodilo do zakonite zaščite avtorskega prava.

Do istega zaključka, da ima namreč avtor do svojega umskega dela že po naravnem pravu lastninsko pravico, pridemo tudi z drugačnim sklepanjem. Človek nikakor ni neomejen lastnik svojih zmožnosti, temveč ima le njih dominium utile; človek je njih varuh in upravitelj ter jih sme v svojo korist uporabljati. Dejev svojih duhovnih zmožnosti — in tako tudi zunanjih svobodnih dejanj — pa je človek popoln gospodar; ima torej nad njimi dominium plenum. Isto velja seveda tudi o sadovih teh dejev in dejanj (ingenii fetus); tudi nad temi ima človek popolno lastninsko pravico.

³ Prim. St. Lapajne, Nove pravice naših avtorjev. Čas 1931/32, str. 38.

Ko gre za dominium, ni važno, ali so ti sadovi človeškega duha porojeni z izrečnim delom (industriales) ali brez posebnega truda (naturales). Tudi za deje človekovih duhovnih zmožnosti veljata torej osnovni pravni načeli: 1. *res fructificat domino*, in 2. *ex re aliena non licet dītescere*. Vsaka raba (usus) in izraba (ususfructus), posebno še gospodarsko izkoriščanje popolne lastnine, prav tako kakor substanca sama take lastnine je izključna in popolna lastnikova pravica. To pravico in s tem osebno svobodo ter dostojanstvo človeške osebnosti ščititi ima pa tudi država po naravnem pravu dolžnost. Do del svojega uma ima torej avtor po naravnem pravu popolno lastninsko pravico, ki jo ščiti in ureja tudi država.

Ko torej država avtorske naravne pravice ščiti z zakonom, ima po pravni filozofiji dvojen namen. Prvi in glavni je: urejati pravico gospodarskega, zlasti obrtnega izrabljanja duhovnega produkta, in drugi: z zaščito duhovne imovine pospeševati ustvarjanje, s tem množiti kulturne dobrine ter tako bolje skrbeti za občno blaginjo državljanov.

Iz navedenih razlogov je potreba, upravičenost in tudi smotrnost avtorske zaščite dovolj razvidna. — Javna oblast vobče ščiti osebno varnost, osebno svobodo in osebno premično ter nepremično imovino. Vseeno je, po kakem pravnem naslovu (titulu) pride kdo do lastnine: ali po prisvojitvi (*occupatio*), ki je prvotni pravni naslov lastnine, ali po prirasti (*accessio*), ki ji je podobna, ali po delu kot najobičajnejšem, splošnem pravnem naslovu⁴, ali slednjič po drugotnih naslovih kot po najdbi, priposestvovanju, oporoki ali pogodbi. Duhovna lastnina je dejansko produkt dela in obenem duhovna prirast. Delo in prirast sta torej pravna naslova duhovne lastnine.

4. Pa vendar je kljub podobnosti med stvarno in duhovno imovino v naravi obeh precejšnja razlika, posebno še v njihutih namenih. Duhovna imovina (n. pr. roman, pesem, iznajdba) ima po svoji naravi bolj socialen značaj kakor stvarna (n. pr. vrt, sobna oprava). Delo uma ima po svoji naravi nujen notranji odnos do sočloveka in do družbe ter ohrani tudi po ostvaritvi, ko dobi torej vidne, čutno zaznavne oblike, še vedno značaj duhovne tvorbe. Kakor je delo uma samo na sebi razodevanje človeškega duha, tako se hoče po svoji naravi dalje razodevati, dajati, služiti vsemu človeštvu. Izrazno sredstvo (živa ali pisana beseda, ilo, kamen, barva, zvok, gib itd.) je po svoji naravi komunikacijsko sredstvo, most od duše do duše. Delo uma hoče postati kot duhovna tvorba občna last in to more postati, ne da bi njen ustvaritelj izgubil izključno pravico do njenega gospodarskega izrabljanja, zaradi katere je umsko imovino treba predvsem vzporejati s stvarno.

Prav zaradi te razlike med duhovno in stvarno imovino je potrebno, da javna oblast ščiti stvarno dobrino trajno, duhovno pa le začasno, to je za daljšo ali krajšo dobo. Tu se potemtakem odpre obsežno področje zakonodavstva, ki naj vsebinsko in časovno točno določi in razmeji naravno lastninsko pravico do umske imovine.

⁴ Prim. *Rerum novarum* 14.

Kakor sme država zaradi občne blaginje zasebno lastnino utesniti, prenesti ali celó preklicati in s tem varovati njen prvotni socialni značaj, prav tako sme točno opredeliti vsebinski in časovni obseg avtorskih pravic, s tem varovati socialni značaj duhovne imovine ter tako skrbeti za blaginjo, ki je brez kulture ni, a je splošno tem večja, čim višja je kulturna stopnja naroda.

In ker tak državni zakon, določujoč meje zasebne lastnine, obvezuje v vesti ante sententiam iudicis, smo dolžni take določbe pozitivnega prava, kakršne so tudi določbe o trajanju duhovne lastninske pravice, izpolnjevati v vesti. Nasprotno mnenje, češ da so določbe avtorskega zakona zgolj kazenski zakon, bi bilo drzno in nikakor verjetno, zato tudi ne more biti podlaga za pravilno nravno ravnanje in izvestno vest. Če torej Slovencev »nikdo na svetu ne pozna«, jih pa pozna Bog, ki jim je dal isti dekalog kakor vsem narodom in bo svojo pravico nad nami tudi izterjal.

5. Smisel avtorskega prava bo še jasnejši, ako navedemo nekaj o zgodovinskem postanku avtorske zaščite.

Kulturno nizke države nimajo potrebe, avtorske pravice posebej zaščititi, zato pozitivnega avtorskega prava nimajo. Ekvivalent današnjega avtorskega prava so v srednjem veku predstavljali cehi. Ob koncu srednjega veka je to pravo obstajalo v obliki privilegijev, ki so jih dovoljevali za pospeševanje obrti. V novem veku pa so na Angleškem najprej z zakonom zaščitili nove iznajdbe. Na ta način so hoteli nagraditi iznajditelja za njegovo delo in prispevati za njegove stroške. Ko pa je v 17. veku angleško meščanstvo prišlo do zakonodajne moči, so uvrstili avtorske privilegije med splošno osebnostno pravo. Pod vplivom angleškega ekonomskega liberalizma, presajenega na Francosko, zlasti pod vplivom J. L o c k a , ki je učil, da je lastnina edino posledica dela, ki ga je treba nagraditi⁵, je Francija kot prva leta 1793 zaščitila umetnostna dela s splošnim zakonom. Splošna zakonodaja naslednjega 19. veka je temeljila na rimskem pravu, ki duhovne imovine ne pozna, in je zato ščitila avtorske pravice spet le kakor obrtne pravice. Počasi pa se je v modernih državah le razvila popolna in izrečna zaščita duhovne imovine, in sicer najprej zaščita »industrijske avtorske pravice« (zlasti patentno pravo), ki je bila večjega gospodarskega pomena kakor pa zaščita »umnega avtorskega prava«, ki se je zaradi tega razvijalo počasneje. V Avstriji je zaščitil umetnostna in književna dela šele cesarski patent leta 1846, ki je bil dopolnjen leta 1895, na Ogrskem šele leta 1884. Prusija je imela zaščitni zakon že leta 1837, novega je dobila združena Nemčija leta 1870. Seveda se je avtorsko pravo, razmeram primerno, neprestano izpopolnjevalo, kakor se deloma izpopolnjuje še danes; saj je zlasti glede kinematografije in umetnostne fotografije še danes precej v povojih. Predvojna Srbija je imela za avtorsko pravo samo zakonski osnutek, zakona pa ne. Po svetovni vojni so skoraj vse države svoje avtorsko pravo revidirale.

⁵ Prim. A. U š e n i č n i k , Sociologija 98; E. S p e k t o r s k i j , Zgodovina soc. filozofije I, 193.

Ze davno prej pa je bila potrebna tudi mednarodna zaščita umskih del. Za to so dali pobudo kongresi književnikov (kongres v Bruslju 1858, v Anversu 1877, zlasti pa kongres ob svetovni razstavi leta 1878 v Parizu). Leta 1886 so vodilne evropske države in še nekatere druge sklenile konvencijo v Bernu (*bernska konvencija* ali unija), ki je bila revidirana leta 1896 v Parizu, leta 1908 v Berlinu in nazadnje leta 1928 v Rimu (*rimski revizija bernske konvencije*).

K bernski konvenciji so pristopile vse večje evropske države in razen severnoameriških Združenih držav večina pomembnejših izvenevropskih držav. Do zdaj so članice bernske konvencije te države: v Evropi Anglija, Avstrija, Belgija, Bolgarija, Češkoslovaška, Danska, Danzig, Estonija, Finska, Francija, Grška, Holandija, Irska, Italija, Jugoslavija, Luksemburška, Madžarska, Monaco, Nemčija, Poljska, Portugalska, Romunija, Španija, Švedska, Švica; iz Afrike Liberija, Maroko, Tunis; iz Azije Japonska, Palestina, Sirija in Libanon; iz Amerike Brazilija, Haiti, Kanada; Avstralija in Nova Zelandija. Važni državi, ki jih pri tej konvenciji ni, sta za nas zlasti Rusija in ameriške Združene države.

Na pravnih osnovah bernske mednarodne konvencije so narejeni moderni državni zakoni o avtorskih pravicah, tako tudi jugoslovanski zakon o zaščiti avtorske pravice iz leta 1929 z obvezno močjo od 27. decembra 1929. K bernski konvenciji je Jugoslavija pristopila leta 1930 (pristop velja od 9. julija 1930), a je glede prava prevodov iz tujih jezikov v naše narodne jezike naredila pravno rezervu, ki je uzakonjena tudi v 3. odstavku § 6 državnega zakona o zaščiti avtorske pravice. Ta rezerva je v tem, da namesto petdesetletne zaščite prevodne pravice, kakor jo določa revidirana bernska konvencija, velja pri nas le desetletna zaščita, kakor jo je določal čl. 5. iste konvencije iz leta 1886 in pariški dodatni akt iz leta 1896.

6. Določbe jugoslovanskega pozitivnega prava, kolikor zadevajo tudi vest, so obsežene največ v §§ 21, 22, 38 in 39. Določba § 21, ki govori na splošno o vsebini avtorskih pravic, je praktično zelo važna, ko pravi, da avtorska pravica do gledališkega, glasbenega ali kinematografskega dela obsega tudi izključno pravico javnega prikazovanja in izvajanja. Naslednji § 22 našteva posebne avtorske pravice, n. pr. pravico ponovne izdaje in prevoda v drug jezik, pravico predelave, pravico javnega izvajanja ali prikazovanja, pravico reprodukcije. Važna §§ 38 in 39 določata rok, v katerem traja zaščita. Če je književno ali umetniško delo izšlo z avtorjevim prvim imenom, traja zaščita, dokler je avtor živ in petdeset let po njegovi smrti, a letnica smrti se ne šteje (§ 47); ako pa je delo izšlo anonimno ali psevdonimno, traja zaščita po § 39 petdeset let, odkar je delo izšlo.

V praksi imajo založbe, prevajalci in uredniki največ opraviti s pravico prevoda, kulturni in prosvetni delavci pa s pravico prikazovanja. O tem naj več spregovorimo ter na koncu dodamo še posebej ravnanje z ruskimi deli in deli državljanov severnoameriških Združenih držav.

7. Pravo prevoda pri nas. Do objave sedanjega zakona o avtorskih pravicah je v pokrajinah naše države veljalo pred zakonom in v vesti tole: V bivši Srbiji in Črni gori, kjer pozitivnega zakona ni bilo, je veljalo naravno pravo; to stanje je vsakogar opravičevalo, da je srbska dela brez vsakega dovoljenja smel prevajati na katerikoli jezik. To bomo utemeljili posebej spodaj pri Združenih državah. V nekdanjih avstrijskih deželah (po zakonu iz leta 1895) in nekdanjih ogrskih pokrajinah (po zakonu iz l. 1884) je bilo tri leta po izidu dela vsakomur dovoljeno, delo prevesti, ako ni avtor medtem prevoda že sam oskrbel; pravica prevoda je bila namreč zaščitena za tri leta po izidu, a še to le pod pogojem, če si je to pravico avtor izrečno pridržal na naslovnem listu ali pa v predgovoru svojega dela. Zaradi tega smo imeli — kot anahronizem imamo kaj čisto še danes — v knjigah običajno oznako: »Vse pravice pridržane.« Ta oznaka je od leta 1929 pravno in moralno nepotrebna, ker danes pri nas, kakor večinoma povsod drugod razen v Združenih državah Severne Amerike, zaščita avtorskega prava ni več navezana na kake formalnosti, pa naj bodo to formalnosti v knjigi sami ali pred kakim zaščitnim uradom ali sodiščem.

Od 27. decembra 1929 dalje pa je po § 22 avtorskega zakona prevod v drug jezik izključna pravica avtorja, nič manjša, kakor je pravica druge izdaje v istem jeziku. Tudi ta pravica traja po § 38 vse življenje in petdeset let po avtorjevi smrti, če pa je izšlo delo pod psevdonimom ali anonimno, pa petdeset let po izidu. Ta določba velja, tudi v vesti, v okviru naše države za vsa dela, pisana prvotno v »našem«, to je srbskem, hrvaškem ali slovenskem jeziku. To se pravi: šele petdeset let po avtorjevi smrti je mogoč prevod brez dovoljenja iz enega državnega jezika v drug državni jezik, n. pr. iz srbsčine v slovenščino in narobe.

S to razmeroma strogo določbo ščiti zakon domače avtorje, njih eksistenco in napredek narodne kulture. A tej narodni kulturi sami bi bilo le v škodo, če bi isti strogi predpis veljal tudi za prevode iz »tujih« jezikov, to je iz tistih, ki niso državni jeziki, n. pr. iz nemščine, francoščine, angleščine v »naš« jezik, to je v slovenski, hrvaški ali srbski jezik. Da se ta škoda vprav z zakonom o zaščiti ne bi nakanila, je bil prvotnemu zakonskemu osnutku pozneje dodan in potem tudi uzakonjen tretji odstavek § 6 avtorskega zakona, ki vsakomur dovoljuje, p o d e s e t i h l e t i h po izidu (koledarsko leto izida se ne šteje, § 47) brez dovoljenja prevesti delo iz tujega v naš jezik. Ta važna določba dobesedno pravi: »Če pa avtor originalnega književnega dela, spisanega in natisnjenež v tujem jeziku, ne prevede tega dela v desetih letih v naš jezik ali če ga ne dovoli prevesti komu drugemu ter ga ne da v promet, ga sme prevesti v naš jezik vsakdo, ne da bi zahteval dovolilo od avtorja originalnega dela.« To je rezerva naše države, narejena s pristopom k bernski konvenciji. S tem utesnjevanjem mednarodnega prava je država hotela zaščititi naše prevajalce, njih zaslužek in občno blaginjo. Enako utesnitev imajo tudi Italija, Grčija, Nizozemska, Irska, Eston-ska in Japonska.

Po interpretaciji pravnikov ta olajšava glede pravice prevoda velja splošno, torej morajo to utesnitev naše države priznati vse članice bernske konvencije, tudi tiste, s katerimi je imela naša država že pred pristopom h konvenciji posebne trgovske pogodbe. To so Nemčija, Češkoslovaška, Francija in Avstrija. Zakaj, tako pravijo, država s temi pogodbami ni hotela dajati tem državam privilegijev in pri pristopu h konvenciji ni hotela delati izjem. Zato velja splošno, in sicer tudi v vesti, kakor smo že zgoraj utemeljili, da smemo po desetih letih po izidu vsako delo, spisano in natisnjeno v »tujem« jeziku, prevesti v naš narodni jezik (slovenski, hrvatski ali srbski) tudi brez avtorjevega dovoljenja (seveda pod pogojem, da avtor svoje izključne pravice do prevoda ni že v teh desetih letih sam izkoristil). To velja torej tudi za češkoslovaška, avstrijska, francoska in nemška dela.

S tem zakonom je država ustvarila pri nas varne pravne in moralne temelje za širok razvoj prevodne literature, ki se vprav zadnja leta tako širi. Vprav ta določba je za založnika in prevajalca velika moralna in gospodarska olajšava.

Ta ugodna pravica pa ima seveda tudi svoje neprijetne posledice. Ker je bernska mednarodna pogodba osnovana na načelu vzajemnosti, štiti pogodba pri drugih članicah konvencije dela naših avtorjev le toliko, kolikor naš zakon štiti tuja dela pri nas. Ker je pa po našem zakonu po desetih letih dovoljeno tujejezična dela brez dovolila prevesti v naš jezik, je po načelu vzajemnosti enako dovoljeno v drugih državah po desetih letih prevajati »naša« dela na tuj jezik brez dovoljenja avtorja. (Jugoslovanski Nemec pa bi n. pr. tega ne mogel storiti, ker ga ne veže mednarodna pogodba, temveč državni zakon, ki štiti dela še petdeset let po smrti.)

Ta neprijetna posledica prevodne rezerve bo mogla zakonodavcu kdaj nuditi priliko, da utesnitev glede prevodne pravice v naš jezik odpove in prevzame določbo rimske revizije bernske konvencije, ki tudi pravico prevoda štiti petdeset let po smrti.

Morebitni pomislek, češ da je ta ugodna rezerva, ki omejuje izključno avtorjevo pravico do prevoda iz tujega jezika na prvih deset let, le določba pozitivnega prava, v vesti pa da veže naravno pravo, ki drugače določa, smo zavrnili že zgoraj z utemeljitvijo, da ima država pravico, naravno pravo točneje določati, in da tak zakon veže vedno tudi v vesti. Z našim prevodom inozemski avtor v naših razmerah redno ne trpi gmotne škode; in če jo, ni ta škoda njemu krivično storjena, zakaj državni zakon mu izključne pravice do prevoda ne daje več, ampak jo podeljuje poljubnemu prevajalcu.

8. Javno predstavljanje gledaliških in podobnih del, izvajanje glasbenih del, radio-difuzija, pofilmljenje pa ostane po našem zakonu izključna avtorska pravica za ves čas, v katerem traja zaščita, to je petdeset let po avtorjevi smrti. V tem naš zakon ne pozna nobene olajšave, naredile pa so jo nekatere druge države. To pravico avtor (n. pr. dramatik) obdrži tudi tedaj, ko je pravico do prevoda že izgubil.

Prikazovanje in izvajanje, ki spadata med avtorjeve pravice in ki ju omenja § 21 zakona, pa morata biti javni, to je občinstvu, poljubnemu številu ljudi vobče dostopni; vseeno pa je, ali se predstavljane vrši za vstopnino ali brez nje. Zato zagovor, češ nismo imeli nič vstopnine, še nikogar ne odvezuje pred zakonom. — Prikazovanje, recimo igranje pred omejenim številom oseb brez javnega dostopa (»samo za povabljene«) ali le za člane ni javno in zato v ta namen ni treba iskati avtorjevega dovoljenja ali plačati odškodnino.

Po tej določbi seveda tudi javne recitacije in deklamacije iz pesniških zbirk niso mogoče brez dovoljenja⁶.

Glede predstavljanja tujih gledaliških ali glasbenih del je praktično važen še čl. 7 bernske konvencije, po katerem traja zaščita avtorskega prava petdeset let po smrti le tedaj, če je tudi v njegovi domači državi delo za to dobo zaščiten; kadar pa je zaščitni rok v domači državi krajši (n. pr. le trideset let), velja ta rok tudi za mednarodni zaščitni rok; ko ta preteče, je delo prosto za vsakogar. Po petdeset let po avtorjevi smrti ščitijo svoje avtorje tele države: Anglija, Francija, Belgija, Češkoslovaška, Danska, Avstrija, Grška, Holandija, Italija, Jugoslavija, Madžarska, Norveška in Poljska. Tridesetletni zaščitni rok pa so uzakonile: Bolgarija, Romunija in Švica. Torej šele po tridesetih ali petdesetih letih smejo gledališča dramatska dela svobodno uprizarjati, prej pa le z dovoljenjem. Tudi ta določba veže v vesti iz istih razlogov, ki smo jih spredaj razložili.

9. Zaradi praktičnega spolnjevanja pravnih dolžnosti, ki izvirajo iz avtorskega zakona, naj dostavimo še pozitivne določbe, kako dobiš dovoljenje avtorja in kako plačaš odškodnino. Z najnovejšo uredbo (Služb. Nov. 25. jan. 1937) so pri nas s 25. majem 1937 odpravljena zasebna posredništva (»avtorske centrale«), katerim so svoje pravice avtorji s pogodbo odstopili. Ustanové se pa po zgledu drugih držav avtorskopravna posredništva pod nadzorstvom prosvetnega ministrstva, ki ne bodo nikaka lukrativna podjetja, temveč bodo ščitila avtorja in koristnika, to je društvo, ki prireja; upoštevala pa bodo obenem tudi gospodarske, kulturne, narodne in socialne vidike. Na ta način naj bi se preprečilo izrabljanje zaščite v škodo avtorja ali plačnika. Društvom pa hoče ta uredba pomagati, da bodo lažje in urejeno spolnjevala dolžnosti menjalne pravičnosti do avtorjev, ki naj svoje pravice uživajo.

10. Ruska dela. Dosledno s svojimi zmotnimi načeli, ki ne priznavajo zasebne lastnine, je morala boljševiška Rusija preklicati avtorski zakon, ki ga je imela carska Rusija. Umska dela v današnji Rusiji niso več last posameznika, temveč lastnina sovjetske države. A vendar je Rusija v svojih načelnih osnovah toliko popustila, da avtorju priznava tudi danes osebno pravico, da svoje delo izda. Ko pa je delo izšlo, ga sme uporabljati in izrabljati vsakdo, prav tako tudi vsakdo prevajati, ako si seveda pravice prevoda država ni posebej pridržala za svoj monopol. Torej ruska dela, tudi najnovejša, bi bilo samo na sebi dovoljeno brez avtorjevega dovoljenja pre-

⁶ Prim. Lapajne, n. m. 44.

vajati. Taka določba je seveda posledica napačnega nazorskega sistema in ima kajpak propagandni značaj. Zanimivo bi bilo, prav na ruskem primeru ugotavljati kulturni pomen zaščitene avtorske pravice. Ali ni ruska zakonodaja knjižno proizvodnjo zavrla in če jo je, koliko?

11. Ameriške Združene države vežejo po svojem avtorskem zakonu zaščito avtorskih pravic na pravne formalnosti. Avtor, ki hoče imeti svoje delo zaščiteni, mora namreč vložiti prošnjo na urad za avtorska prava v Washingtonu, poslati dva izvoda svojega dela v kongresno knjižnico (če je delo izšlo v inozemstvu, zadostuje en izvod) ter delo samo opremiti s tako zvano »avtorsko-pravno rezervo«, to je: na naslovni list mora dati natisniti v angleškem jeziku: 1. »Copyright« ali »Cop.«, 2. ime lastnika avtorske pravice (navadno je to izdajatelj) in 3. letnico, kdaj je avtor z izdajo svojega dela avtorsko pravico dobil. Ta zaznamek v knjigi sami pomeni, da je knjiga vpisana v zapisnik zaščiteneh knjig v Washingtonu. Za to registracijo je treba tudi plačati majhno takso.

Te pravne formalnosti, na katere je vezana zaščita književnih del, so glavni vzrok, da Združene države doslej še niso pristopile k bernski konvenciji, čeprav ji pripadajo danes skoraj vse države starega in novega sveta ter črnega in azijskega kontinenta. Zaradi tega so tuji avtorji v Združenih državah zaščiteni le, če se drže predpisov državnega zakona, torej predpisanih formalnosti.

Naši izdajatelji kaj radi natisnejo na naslovni strani: »Copyright« in menijo, da so s tem zaščiteni tudi pred ponatiskovanjem v ameriških slovenskih listih. A sama besedna rezerva brez deponiranega izvoda v kongresu še ne zadostuje za zaščito v Združenih državah, doma pa in v državah, ki so v konvenciji, zaščita ni vezana na nobene formalnosti; zato je taka oznaka pravno in moralno povsem odveč.

Naša država z Združenimi državami Severne Amerike nima nobenega posebnega dogovora glede zaščite avtorskih pravic. Teh pravic torej doslej pri nas ne ureja ne mednarodni zakon ne posebna pogodba vzajemnosti, ki bi po § 2 našega zakona zadostovala za zaščito ameriških del pri nas. Zato velja načelo: *lex non assistit*, to je, naš zakon se za dela ameriških državljanov ne briga; pravic, ki jih ti avtorji uživajo doma, v naši državi zakon ne pozna in se ne dajo izterjati. Ameriški zakon nasprotno pa naših del ne ščiti, ako niso po formalnostih prišlašena.

Pozitivnega prava, ki bi mednarodne odnose urejalo in meje lastnine določalo, torej tu nimamo. Kaj pa naravno pravo v tem primeru? Dvoje vprašanj je tu važnih: a) Ali sme n. pr. ameriški slovenski list brez dovoljenja in odškodnine ponatisniti slovenska dela, ki so izšla pri nas? b) Ali smemo pri nas prevajati dela državljanov Združenih držav brez dovoljenja?

a) Nekateri važni moralisti, n. pr. Vermeersch⁷, trdijo, da avtor po naravnem pravu z objavo svojega dela že zgubi last-

⁷ Quaest. de just. št. 246 sl.

ninsko pravico; ako jo kje ohrani, jo ima le po pozitivnem pravu. Ako potemtakem ni več lastnik, je zgubil tudi pravico do nadaljnega izključnega izkoriščanja in širjenja svojega dela.

Dokler je to naziranje vsaj *ex auctoritate auctorum* verjetno (*sententia externe, sed solide probabilis*), vsaj praktično ne moremo nalogati dolžnosti v vesti, da bi za ponatise prosili za dovoljenje in plačevali odškodnine. Pravica avtorja do prevoda torej v tem primeru ni izvestna. Zato je ravnanje po probabilizmu dovoljeno vsakomur, ki ima gornje naziranje, kakor ga zastopa med drugimi Vermeersch, za zares verjetno⁸.

Toda, bi kdo ugovarjal, ali ni s tem avtor oškodovan? In »*ex re aliena non licet ditescere*«. — Na ta ugovor je treba odgovoriti negando suppositum: po gornjem naziranju nekaterih moralistov in pravnikov avtor ni več lastnik, torej ga tudi ni več mogoče krivično oškodovati; ponatis ni več *actio vere injusta*.

Pravilnosti gornjega sklepanja tudi ne spremeni resnica, da je za nasprotno mnenje, nego je Vermeerschevo in nekaterih drugih, mnogo več moralistov in da je njih mnenje oprto na trdnejše notranje razloge. Po tej sodbi (*sententia probabilior*) izdaja književnega dela po naravnem pravu ni še nikaka odsvojitve (*alienatio*), temveč le naravni način, po katerem avtor svojo lastnino izrablja in gospodarsko izkorišča⁹.

b) Ali pri nas smemo prevajati dela državljanov Združenih držav brez dovoljenja?

Moralisti zopet trdijo (tudi Noldin), da ni jasno, ali ima avtor res tudi že po naravnem pravu izključno pravico, da delo prevede. Mnogi menijo, da dobi avtor pravico prevoda šele s pozitivnim pravom. Zato po golem naravnem pravu — iz istih razlogov kakor zgoraj — v vesti ni prepovedano, brez dovoljenja in odškodnine prevajati dela, ki jih pozitivni zakon ne ščiti. Praktično se to pravi, da pri nas dela ameriških državljanov lahko z mirno vestjo prevajamo brez avtorjevega dovoljenja, dokler Združene države ne pristopijo k bernski konvenciji.

12. Poleg materialnih interesov ima vsak avtor pri svojem delu tudi »idealne interese«, ki mu ostanejo, tudi ko je delo gmotno že izkoristil ali pravico izkoriščanja odstopil drugemu. Avtor ima namreč pravico, da nosi delo vedno njegovo ime, da ostane neizpremenjeno, neokrajšano itd. Vse te pravice imenujemo »moralno avtorsko pravo« (droit moral). Tudi te pravice so z zakoni o zaščiti avtor-

⁸ Iz istega naziranja sklepa tudi Arregui, *Summarium theologiae moralis*¹⁰ (Bilbao 1927): »Auctor habet jus, ne sua opera edantur vel in aliam linguam vertantur, saltem (podčrtal jaz) in omnibus illis nationibus quae cum natione auctoris pactum litterariae proprietatis habeant« (str. 171). Za države, ki torej nimajo med seboj pogodbe o literarni lastnini, je upravičen pravni dvom (*dubium juris*). V tem pa je dovoljeno ravnanje po probabilizmu.

⁹ »Evulgatio non debet aestimari ut alienatio quaedam rei propriae, sed potius ut modus fruendi re, quae propria manet.« Tanquerey in Quévastre, *Brevior Synopsis Theologiae moralis et pastoralis* (Paris 1924), str. 177.

ske pravice zaščitene, pri nas n. pr. v §§ 17, 25, 31, 32, 51. Zaščita teh pravic je v današnjem pozitivnem pravu res šele v povojih. Naravno pravo pa je v tem pogledu pač dovolj jasno in določeno, zato samo po sebi v vesti obvezno. Zato bi n. pr. p r e m e m b a n a s l o v a kake drame pomenila osebno krivico zoper avtorja. Kdor bi pa avtorju z zamolčanjem njegovega imena ali s spremembo naslova storil tudi gmotno škodo, bi jo bil seveda dolžan povrniti.

Tako je razmerje avtorskih pravic in krščanske vesti. Po krščanski morali je pravni red vobče le del npravnega reda in pravne določbe obsegajo na splošno le zapovedi socialne morale. Pravni red je po krščanskem pojmovanju le nujno potrebno, urejeno ogrodje družbe, podlaga osebne svobode in urejenega družabnega sožitja. Avtorsko pravo je le posamezen del tega pravnega reda, zato je tudi to del socialne morale. Spoštovanje avtorske pravice je končno v bistvu le spoštovanje osebne lastnine, torej dolžnost, ki jo nalaga menjalna pravičnost; ta pa zahteva tudi povračilo, če je bila prekršena. Za katoličane velja torej tudi glede avtorskih pravic zapoved: »Treba se je pokoravati, ne samo zaradi strahovanja, ampak tudi zaradi vesti. Dajte vsakemu, kar ste dolžni« (Rim 13, 5 sl.).

Ugovori proti jugoslovanskemu konkordatu.

Concordato jugoslavico quae obiciantur.

Dr. Al. Odar.

Summarium: Concordatum jugoslavicum (initum 25. Julii 1935, propositum a gubernio jugoslavico deputatorum nec non senatorum coetibus mense Decembri 1936, usque adhuc [mense Aprili 1937] nondum approbatum) oppugnatur praesertim ab ecclesia orthodoxa serbica. Episcopi orthodoxi serbici, congregati in synodo mense Novembri 1936, constituerunt gubernium nec non populum graviter monendum esse de infesto concordato. In commentario officiali prae-fatae ecclesiae »Glasnik« (nn. 32/33 1936, nn. 1—4 ex 1937) multa contra concordatum scripta sunt. Citatis commentarii fasciculis duo libelli, multas obiectiones contra concordatum continentes, additi sunt, quorum primo titulus »Primedbe i prigovori na projekat Konkordata izmedju naše države i Vatikana, parafiranog 25. VII. 1935 god.« (Monita et obiectiones de concordato) et secundo »Projekat jugoslavenskog konkordata i važeći konkordati« (Projectum concordati jugoslavici nec non concordata vigentia). Praeter haec et alii plures articuli in Jugoslavia contra concordatum in lucem prodierunt. — Obiectiones contra concordatum aliae, nisae theoria legali de concordati natura, oppugnant concordatum ut tale, postulantes legem internam civilem de ecclesia catholica, similem legi de ecclesia orthodoxa serbica vel legi de communitate religiosa mahometana, aliae autem singulos concordati jugoslavici articulos aggrediuntur. Obiectionibus primis omissis secundo loco nominatae affirmant: 1. Concordatum jugoslavicum esse periculosum independentiae (suprematae) status. Tales habentur concordati articuli, applicantes vel recipientes ius canonicum, nempe art. 14 (personae iuridicae agnoscuntur prout in codice iuris canonici), art. 16, al. 3 (bona ecclesiastica administrantur ad normas iuris canonici), art. 14, al. 4 (in casu transgressionis collectivae ad aliam religionem bona ecclesiastica remanent in proprietate ecclesiae catholicae), art. 24 (seminaria reguntur secundum ius canonicum), art. 25 (constitutio »Deus scientiarum Dominus« agnoscitur lex fundamentalis pro facultatibus theologicis), art. 32 (agnoscuntur effectus civiles matrimonii, initi secundum ius canonicum). — 2. Dicunt concordatum contradicere constitutioni jugoslaviae nec non fundamentalibus legibus civilibus. Quod affirmatur fere de omnibus concordati articulis. — 3. Concordatum aiunt esse contrarium principio paritatis inter religiones nec non esse turbaturum pacem religiosam. Tales numerantur fere omnes concordati articuli. — 4. Conqueruntur concordatum statui imponere magna onera materialia in utilitatem ecclesiae catholicae. Tales videntur art. 18 (de adiuvamine materiali praebendo a statu), art. 20 (de fundo religioso ecclesiae reddendo), art. 21 (de compensatione pro omissis patronatibus), art. 22 (de compensatione pro saecularizatis fundis ecclesiasticis), art. 29 (de sustentatione curatorum in hospitalibus et similibus institutis). — 5. Plures concordati articulos asserunt continere decreta, quibus statui minus conceditur quam in concordatis postbellicis concedi solet. — De obiectionibus sub 1—4 profusius scripsi in Bogoslovni Vestnik 1937, 71—88; in hoc articulo perpendendae sunt obiectiones sub 5. — Breviter primum exponuntur iuris concordatorum postbellici principia nec non ipsius evolutio, deinde ostenditur methodus adhibenda in comparandis diversis concordatis. Contra obicientes ostenditur, adductis in comparationem concordatis postbellicis, concordatum jugoslavicum nullam rem continere peiorem pro statu. Novitates in ipso inventae vel sunt applicationes principii generalis habiti in aliis concordatis vel invectae sunt ex legislatione civili jugoslavia. Ecclesiae catholicae in concordato jugoslavico non conceduntur privilegia, quae iura ab aliis concordatis ecclesiae concessa superent.

1. V BV 1937, 71—88 smo si ogledali številne ugovore srbske pravoslavne cerkve proti jugoslovanskemu konkordatu, ki jih podajajo članki v »Glasniku«, službenem organu srbske pravoslavne patriarhije, št. 32/33 z dne 7. jan. 1937, in knjižica »Primerbe i prigovori na projekat Konkordata između naše države i Vatikana, parafiranog 25. VII. 1935 godine«, ki je bila priložena omenjeni dvojni številki uradnega glasila srbske cerkve. Ti ugovori trdijo o našem konkordatu, kakor smo videli, a) da je nevaren za suverenost države, b) da podira enakopravnost med verami, c) da ni v skladu z osnovnimi državnimi zakoni, in č) da nalaga državi velike materialne obveznosti katoliški cerkvi v korist. Zato mora srbska cerkev, braneč sebe in državo, nastopiti proti predloženemu konkordatu.

V zgoraj navedenem poročilu smo omenili tudi članek advokata dr. Ivana Ribarja »Konkordat« v lanski decembrski številki »Braniča«, glasila advokatske komore v Beogradu, in odgovor na ta članek pod naslovom »Advokatska kritika Konkordata«, priložen »Glasniku biskupije Đakovačke« l. 1937, št. 2. Končno je bila omenjena še brošura beograjskega univerzitetnega profesorja in urednika »Arhiva za pravne i društvene nauke« dr. Mihaila Ilića »Pred konkordatom«¹.

Službeni organ srbske pravoslavne cerkve se v prvi dvojni številki (l. 1937, št. 1/2 z dne 15. febr.) in v drugi dvojni številki (št. 3/4 z dne 15. marca) zopet bavi s konkordatom. Prvi članek, natisnjen na str. 2—4 številke 1/2, še pred »službenim delom«, odgovarja pod naslovom »O konkordatu« na članek z istim naslovom, ki ga je prinesla beograjska »Samouprava« dne 30. januarja 1937. V isti številki »Glasnika« je dalje ponatisnjen že zgoraj omenjeni članek dr. Ivana Ribarja »Konkordat« (str. 10 do 13). Dalje naj omenim iz te dvojne številke uradnega glasila še članek Jov. M. Jovanovića »Srbija i Vatikan« (str. 6—10). Naročniki »Glasnika« so obenem s to številko prejeli kot priloženo brošuro pod naslovom »Projekat jugoslavenskog konkordata i važeći konkordati. Prilog: Tekst projekta jugoslavenskog konkordata« l. 1937. Avtor in kraj izdanja nista omenjena. Brošura ima 78 str. (16^o), od teh na str. 55—78 srbski tekst konkordata. Citiram jo »Projekat«.

»Glasnik« št. 3/4 za l. 1937 prinaša dva članka o konkordatu. Prvi ima naslov »Neuspela zaštita konkordata« (str. 66—74). V njem odgovarja univ. prof. Sergije Troicki članku prof. Ljubomirja Maštrovića, ki je v »Domu« (novine za seljačku politiku, prosvetu i gospodarstvo 1937, št. 2 in 3) zavračal »primerbe i prigovore«, o katerih smo govorili tudi v BV 1937, 71—88. Prof. Troicki vzdržuje v polnem obsegu ugovore srbske pravoslavne cerkve proti konkordatu, Maštrović pa ugovore zavrača; le dve določbi v konkordatu se mu ne zdita umestni. Obe sta le lokalnega pomena za Dalmacijo. Prva je tista v čl. 2, odst. 1, al. 2 konkordata,

¹ Biblioteka, politika i društvo, Beograd 1937.

ki določa, da se pač ustanovi na jugoslovanskom teritoriju bivše zadrške nadškofije nova ninska škofija, a da se per unionem aeque principalem združi s šibeniško škofijo. Maštrović bi želel, da bi bila ninska škofija popolnoma samostojna. Druga določa, ki se Maštroviću ne zdi umestna, je ta, da se patronati ne odpravijo brez odškodnine (čl. 21 konk.). Piše namreč (citiram po »Glasniku«): »Bilo bi bolje i praktičnije, da su se patronati ukinuli sasvim bez ikakve odštete i kod nas, kao što je to učinjeno konkordatom za Italiju i Rumunsku. Mnogi naši gradovi upravo stenju pod teretom obaveza, koje im nameće zakon o patronatu, te su odredbe o ukinuću patronata pozdravili i ne sluteći, da će za to morati platiti odštetu na teret svojih građana i gradske imovine.« Ugovor velja morda za Dalmaciju, glede katere nimam podatkov; za druge dele države ta tožba ne velja. Drugi članek o konkordatu v »Glasniku« št. 3/4 ima naslov »Oštar protest protiv konkordata« in vsebuje »glas sveštenstva i naroda crnogorsko-primorskog« (str. 107).

Časopisnih člankov o konkordatu ne bom navajal, prav tako ne letakov. Veliko teh člankov je registriranih v zgoraj omenjeni dvojni številki (32/33) »Glasnika« z dne 7. jan. 1937, str. 746 do 756 in v »Arhivu za pravne i društvene nauke« l. 1937, XXVII. god. drugo kolo, str. 206/7. Omenim naj le še dva članka, ki ju je spisal Marko P. Cemović, »državni potsekretar u penziji«, ki sta izšla kot posebni brošuri. Prvi ima naslov »Konkordat između Sv. stolice i Kraljevine Jugoslavije« (str. 32, 16^o), drugi pa »Opet o Konkordatu. Odgovor organu Kraljevske vlade „Samoupravi“« (str. 15, 4^o).

2. Ugovori srbske pravoslavne cerkve proti našemu konkordatu, ki smo jih obravnavali v BV 1937, 71—88, skušajo dokazati, da je konkordat nevaren za državo in za verski mir v njej. Ugovori, ki si jih sedaj oglejmo, pa zatrjujejo, da je naš konkordat za državo veliko bolj neugoden, kot so drugi konkordati, da je torej naš konkordat z državnega stališča slabši, kot so drugi konkordati.

Dr. Ivan Ribar pravi n. pr. v zgoraj omenjenem članku: »Projekat našeg konkordata odvaža se u mnogim principijelnim i kardinalnim pitanjima od konkordata u drugim državama.«² Brošura »Projekat« takole zaključuje³: »Analiza sadržaja projekta jugoslav. konkordata i njegovo upoređenje sa drugim važećim konkordatima daje osnov za sledeće teze: 1. Projekat iz odredaba važećih konkordata većinom usvaja one odredbe, koje daju rimokatoličkoj crkvi maksimum prava i povlastica, ne uzimajući u obzir tu okolnost da ti specijalni uslovi, koji su poslužili kao motiv za uklanjanje takvih odredaba u dotične konkordate, često ne postoje u našoj državi⁴. — 2. Takvim

² Glasnik 1937, 10. Te trditve pa pisec niti ne poskuša dokazati.

³ Str. 53/54.

⁴ Navaja čl. 4; 8; 9; 16, odst. 5; 25; 31, odst. 1—7; 33. Glede čl. 4 je najbrž pomota (člen določa prisego škofov pred kraljem); najbrž je mišljen člen 1.

odredbama projekat dodaje ceo niz novih odredaba, koje nemaju analogiju u važećim konkordatima i koje imaju isti cilj — povećavanje prava i privilegija rimokatoličke crkve u našoj državi, ma da u njoj većinom ne postoje specijalni razlozi za izdavanje takih odredaba⁵. — 3. Odredbe važećih konkordata, koje su povoljne za državu, projekat većinom ignoriše i ako neke, i pri tom vrlo malobrojne, usvaja, čini u njima nepovoljne izmene za državu⁶. — 4. Neki od gorespomenutih članova niso precizno stilizovani i zbog toga dopuštaju tumačenje na štetu države. — 5. Kao konačni zaključak iz ovih premisa sleduje, da projekat, pored nekoliko celishodnih odredaba, koje bi se mogle usvojiti, po svome sadržaju, za razliku od svih važećih konkordata, ima izgled jednostranog akta, spremljenog od predstavnika rimokatoličke crkve, a ne dvostranog ugovora između crkve i države.

Do podobnih zaključkov je prišiel tudi dr. Mihailo Ilić v že navedenem članku »Pred konkordatom«. Po njegovem mnenju kaže analiza členov našega konkordata, če jih primerjamo s člani v drugih konkordatih, da so bili sprejeti z veliko umetnostjo taki člani iz konkordata, ki vsebujejo »teške odredbe po državu«, zraven pa se ustvarja videz, da konkordat ne vsebuje nobene določbe, ki ne bi imela paralele v ostalih konkordatih. »Tako je i došlo dotle, da branioci Projekta mogu opravdati postojanje izvesnih odredaba u njemu ukazivanjem na činjenicu da se na primer ova odredba nalazi i u konkordatu sa Nemačkom, a ona u konkordatu sa Italijom, i tako redom.«⁷ Dalje trdi pisec, da je odredb, ki so za državu neugodne, v našem konkordatu toliko kot v nobenem drugem in da so vrh tega v njem še take, ki jih v drugih konkordatih ni. »Ali na stranu — tako piše — to što je ovakova odbrana (namreč iz raznih konkordata, kot očita zgoraj) već sama po sebi loša, ostaje činjenica i to prvo, da se nigde i ni u jednom konkordatu takve odredbe ne nalaze tako skupa spojene kao u našem Projektu, i drugo — kao da ovo već nije bilo dovoljno — da u našem Projektu ima odredaba kojih nigde ni u jednom konkordatu nema.«⁸ — Po Ilićevem mnenju dalje konkordat nasprotuje verski enakopravnosti v državi, kaže, da država nasproti katoliški crkvi ni zavzela stališča enakovrednega pogodbenika, marveč je njen položaj slabši, kot je bil položaj drugih držav, ki so sklepale s sv. stolico konkordate⁹; končno bo konkordat, kakršen je, povzročil boje najprej med veroizpovedni samimi, potem pa tudi med verami in državo.

Namenoma sem široko izpisal zaključke iz navedenih člankov, da moremo tem natančnejše spoznati mišljenje njih avtorjev. Sodba, ki jo izrekajo o našem konkordatu, je v resnici porazna, ako bi bila utemeljena. Pripomniti pa moramo takoj, da so navedeni zaključki

⁵ Navaja čl. 1; 6; 7; 12; 16, odst. 4; 18; 20; 22; 23; 26, odst. 9, 12, 13; 27, odst. 6; 31, odst. 8—10; 32, odst. 1, 3, 4; 33, odst. 2 in 3; 34, odst. 2 in 3.

⁶ Navaja čl. 2; 4; 6; 10; 12; 14; 26; 28; 30, odst. 1.

⁷ Str. 35.

⁸ Str. 36.

⁹ Str. 37.

veliko preširoko formulirani; iz ugovorov v omenjenih člankih taki zaključki nikakor ne slede, tudi če bi ugovori držali.

Izmed stvarnih ugovorov, ki so se navedli proti našemu konkordatu, bo težko kateri originalen; vsi so se pojavili skoraj pri vsakem konkordatu po vojni, zlasti pri bavarskem¹⁰ in romunskem¹¹, ki sta morda največ prahu dvignila. Pač pa je novost pri ugovorih, ki smo jih slišali o novem konkordatu, neko čudno zavijanje konkordatskega teksta, da takó rečem, dalje presenetljivo nepoznavanje katoliškega cerkvenega prava in neko apriorno nezaupanje do katoliške cerkve, ki spremlja omenjene ugovore, ki ga pa ugovori ne utemeljujejo. V temle poročilu nam gre le za stvarne ugovore proti konkordatu, zato molče gremo preko sklicevanja na patriotizem in osebnih napadov, ki jih vsebujeta zlasti omenjena Cemovičeva članka.

3. Iličev članek in »Projekat« se že v uvodu kar vnaprej izjavljata proti vsakemu konkordatu. Država naj bi samostojno izdala zakon o katoliški cerkvi, kakor je izdala zakone o nekaterih drugih verah. To naziranje, kakor je znano, v teoriji ni osamljeno, pač pa je danes že zastarelo. Vsi tisti, ki zagovarjajo absolutno premoč države nad katoliško cerkvijo, ki torej nočejo priznati suverenosti cerkve, morajo dosledno trditi, da je urejanje razmerja med cerkvijo in državo interna državna zadeva, ki spada v državno javno pravo. Četudi pride do konkordata, je po tem naziranju konkordat pravno le notranji državni zakon (tako zvana legalna teorija o konkordatih, ki nastopa v različnih variantah)¹². Odveč bi bilo omenjati, da katoliška cerkev, ki se zaveda, da je po svoji božjepravni ustavi popolna pravna družba, kot pravijo teologi, ali juristično izraženo, suverena družba, ne more priznati, da bi država s svojim zakonom samostojno urejala njene zadeve. Cerkev kratko malo take enostranske ureditve svojih zadev ne priznava; da se izogne večjemu zlu, jo praktično pač pasivno tolerira, toda boj ostane in zadeve so v stvari neurejene kljub ureditvi z državne strani. Moderne države to vedo; vrh tega opazujejo veliko moralno silo katoliške cerkve v mednarodnem svetu in zato sklepajo s katoliško cerkvijo dogovore, da se tako sporazumno uredi zadeve katoliške cerkve v državi. Določba v posameznih državnih ustavah, da so pripadniki vseh priznanih ver pred zakonom enakopravni, mednarodno pravnega položaja katoliške cerkve ne bo odpravila, prav tako ne drugim veroizpovedim podelila. Sicer pa se po občem naziranju navedena ustavna določba ne obrača proti mednarodno pravnemu položaju katoliške cerkve in je zato zgřešena Iličeva teza, da »konkordat več sam sobom i čisto formalno vreda ravnopravnost veroizpovedi koju Ustav proglašuje kao jedno svoje načelo« (str. 6). Državne ustave vseh držav (razen Italije), ki so sklenile po vojni konkordate s sv. stolico, priznavajo enakopravnost priznanih ver pred zakonom¹³, pa vendar se

¹⁰ Prim. Bierbaum, *Das Konkordat in Kultur, Politik und Recht*, 1928, str. 67—94.

¹¹ Prim. Restrepo-Restrepo, *Concordata*, 1934, 376.

¹² Prim. zlasti Wagnon, *Concordats et droit international* 1935, 2—13.

¹³ Čas 1936/37, 180 in nsl.

tem državam ne zdi, da je s konkordatom porušena enakopravnost med verami.

4. Ako hočemo naš konkordat pravilno primerjati z ostalimi poveljnimi konkordati, moramo paziti na načela poveljnega konkordatskega prava in na njegov razvoj. V resnici bi bilo zelo zgrešeno, ako bi kdo le površno in po zunanje iskal v drugih konkordatih paralele k določenemu členu v našem konkordatu. Še večja pa je napaka, ako se kdo pri takem primerjanju celó ne omeji na poveljne konkordate; tako se n. pr. dr. Ivan Ribar v zgoraj omenjenem članku sklicuje pri vprašanju o imenovanju škofov na Napoleonov konkordat iz l. 1801 in na avstrijski konkordat iz l. 1855.

Konkordati urejajo, kakor je znano, tako imenovane mešane zadeve, to so take, ki interesirajo Cerkev in državo. Historične, kulturne in verske prilike so v posameznih državah različne, zato je samo po sebi umevno, da so različni tudi dogovori o njih. Čeprav je torej v geografskem in partikularnem oziru, da tako rečem, razlika med konkordatom in konkordatom, ni pa tako v ideološkem pogledu. Iz poveljnih konkordatov se namreč dajo jasno razbrati načela in se kaže stališče, s katerega se Cerkev pogaja z modernimi državami. V glavnem so ta načela naslednja¹⁴.

Cerkev ureja svoje razmerje z državami skladno z normami svojega občega prava. Zase ne terja privilegijev, a jih tudi ne daje. Cerkev se vedno bolj zaveda, da se tako izrazim, da je omejena na duhovno sfero, da pa je v tej suverena. V konkordatih vzbuja pozornost prizadevanje Cerkve, da se ji prizna svoboda verskega delovanja, juristična osebnost njenih institutov, imovinska sposobnost in svobodno upravljanje in razpolaganje s cerkveno imovino. Pri nastavljanju hierarhov in klera zahteva Cerkev zase svobodo in samostojnost. Državnim poglavarjem več ne daje nominacijske pravice kakor tudi ne pravice, izključiti personam minus gratom, temveč le še pravico do predhodne uradne naznanitve kandidata, da more državna oblast sporočiti, iz katerega političnega razloga (ne več tudi civilnega, kot je bilo n. pr. še v črnogorskem konkordatu iz l. 1886 in srbskem iz l. 1914¹⁵) določenega kandidata odklanja. Politični razlog mora biti, kot je prvič pojasnil badenski konkordat iz l. 1933 v čl. 3, odst. 2, »allgemeinpolitischer, nicht aber parteipolitischer Art«¹⁶. Šolsko vprašanje skuša Cerkev urediti po normah v kan. 1372 do 1383. Je pa šolsko vprašanje ena izmed najbolj bistvenih zadev v modernih konkordatih¹⁷. Poleg njega je najbolj pereča mešana zadeva v našem času zakon¹⁸. Cerkev upošteva protubujeni nacionalizem; zato se trudi za vzgojo domačega klera, drža-

¹⁴ Prim. Čas 1933/34, 12 in nsl.; Giannini, I concordati postbellici, 1929, 32 in nsl., BV 1934, 118.

¹⁵ Čl. 2 v črnogorskem in čl. 4 v srbskem konkordatu.

¹⁶ Izraz »splošno-politični razlog« je zašel v vse tri naslednje konkordate, namreč nemški (čl. 14, odst. 2), v avstrijski (čl. 4, odst. 2) in jugoslovanski (čl. 3, odst. 3).

¹⁷ Prim. BV 1934, 126/7; Čas 1933/34, 140/1.

¹⁸ Prim. BV 1932, 50—67. Čl. 15 litv. konk.; čl. 34 ital. konk.; čl. 7 avstrij. konk.; čl. 26 nemšk. konk. in čl. 32 jugoslov. konk.

vam ustreza v zahtevi, naj ne pripada noben del državnega ozemlja cerkvenim provincam s sedežem zunaj države. Težek problem povojnih konkordatov je jezikovno vprašanje. Cerkev se trudi, da bi se to vprašanje takó uredilo, da se ne bi žalila pravica narodnih manjšin, a vedno ne uspe.¹⁹ Zdi se, da bo prodrlo načelo reciprocite.²⁰ Cerkev si mora zavarovati pravico, da izvršuje svoje poslanstvo na sodoben način, zato v konkordatih ne more iti mimo Katoliške akcije.²¹ V gmotnem vprašanju cerkev v modernem času zase ne zahteva nobenih privilegijev²²; paziti pa seveda mora na to, da država prizna imovinsko sposobnost njenim institutom in pravico, svobodno upravljati imovino in nemoteno z njo razpolagati, dalje, da država izpolnjuje obveznosti, ki jih je prevzela s sekularizacijo cerkvene imovine, in da katoliške cerkvene ustanove pri eventualni državni podpori, ki se razdeljuje med vere po načelu verske enakopravnosti, niso prikrajšane²³. Ob študiju razvoja povojnega konkordatskega prava pa se kaže tudi tehnični napredek v konkordatih. Besedilo v konkordatih postaja vedno preciznejše in konkretnjše, terminologija je vedno stalnejša²⁴.

V črnogorskem konkordatu iz l. 1886 in v srbskem iz l. 1914 je bilo zakonsko vprašanje enako rešeno.

Čl. 9 v črnogorskem konkordatu se je glasil: »Il Governo riconosce la validità dei matrimoni fra cattolici e dei matrimoni misti contratti alla presenza del Parroco cattolico secondo le leggi della Chiesa.«

Čl. 10 v črnogorskem konkordatu se je glasil: »Le cause matrimoniali fra cattolici, eccetto in ciò che riguarda gli effetti civili, saranno giudicate dall'Arcivescovo di Antivari, e nei matrimoni misti, eccetto ugualmente in ciò che riguarda gli effetti civili, il Governo lascia ai coniugi la facoltà di portare le loro cause innanzi al medesimo Arcivescovo.«

Besedilo v čl. 12 in 13 srbskega konkordata iz l. 1914 je slično onemu v čl. 9 in 10 črnogorskega konkordata.

¹⁹ Prim. Kušej, Katoliška cerkev in njeno pravo v povojni dobi, 1930, 15.

²⁰ Prim. BV 1934, 131, op. 88. Čl. 21 litv. konk.; čl. 23 poljskega konk.; čl. 22, § 1 romun. konk., čl. 22 ital. konk. — Izrecno določbo o narodnih manjšinah ima čl. 29 nemškega konkordata, ki se glasi: »Die innerhalb des Deutschen Reiches wohnhaften katholischen Angehörigen einer nichtdeutschen völkischen Minderheit werden bezüglich der Berücksichtigung ihrer Muttersprache in Gottesdienst, Religionsunterricht und kirchlichem Vereinswesen nicht weniger günstig gestellt werden, als der rechtlichen und tatsächlichen Lage der Angehörigen deutscher Abstammung und Sprache innerhalb des Gebietes des entsprechenden fremden Staates entspricht.« Dostavek k nav. čl. 29 v končnem protokolu pa obeta, da se bo sv. stolica v bodočih konkordatskih pogajanjih držala glede nemških manjšin istega načela, ki ga je sprejela Nemčija.

Obe določili sta skoraj do besede sprejeti v čl. 11 jugoslovanskega konkordata, ki ima dva odstavka, prvi ustreza čl. 29 nemškega konkordata, drugi pa dostavku iz končnega protokola k čl. 29 istega konkordata.

²¹ Prim. BV 1935, 147/9. Čl. 13 leton. konk., čl. 25 litvan. konk., čl. 43, al. 1 ital. konk., čl. 31 nemškega konk., dostavek k čl. 14 avstrij. konk. in čl. 33 jugoslov. konkordata.

²² To je razlog za stilizacijo določbe v čl. 18, odst. 1 našega konkordata, ki je vzbudila v kritiki več ugovorov.

²³ Za zgled vzemimo vprašanje o imenovanju škofov. V čl. 4 srbskega konkordata iz l. 1914, ki je bil zadnji konkordat pred vojno, je bilo glede imenovanja belgrajskega nadškofa in skopljanskega škofa določeno, da bo

5. Na osnovi načel poveljnega konkordatskega prava in s stališča njegovega sedanjega razvojnega stadija si kratko ogledimo tiste ugovore k posameznim členom našega konkordata, ki skušajo dokazati, da je naš konkordat za državo neugodnejši, nego so drugi konkordati²⁴.

sv. stolica naznanila ime kandidata pred definitivnim imenovanjem kraljevske vladi »per conoscere se vi siano fatti o ragioni di ordine politico o civile in contrario«. Pri tej določbi je ostalo več vprašanih nerešenih. Prvič, kaj spada pod pojem »razlogov političnega ali civilnega reda«; dalje, ali se krije v tej določbi izražena prae-notificatio officiosa s političnim »nihil obstat praeventivum« (znani italijanski »nulla osta preventivo«) ali s pravico ugovora (veto) ali s pravico, izključiti »personam minus gratham«. V prvem konkordatu po vojni, v letonskem iz leta 1922, so že odpadli »civilni« razlogi (prim. čl. 4) in tako v vseh naslednjih konkordatih (prim. čl. 14, § 1 bav. konk., čl. 11 poljskega konk., čl. 11 litvanskega konk.; odst. 4 modus vivendi s Češkoslovaško; čl. 19 ital. konk.; čl. 5, § 2 rom. konk.; čl. 6, odst. 1 pruskega konk.). V badenskem konkordatu iz l. 1933 so ti »politični« razlogi označeni kot »Bedenken allgemein-politischer, nicht aber parteipolitischer Art«. Izraz »splošno politični« razlog je nato zašel v vse tri naslednje konkordate (čl. 14, odst. 2 nemškega konk.; čl. 4, odst. 2 avstrijskega konk. in čl. 3, odst. 3 jugoslovanskega konk.). V dostavku k čl. 14, odst. 2 nemškega konkordata je določeno, da bo nemška vlada eventualne razloge proti kandidatu čim hitreje sporočila. Ako pa v 20 dneh vlada ne bo predložila ugovora, sme sv. stolica soditi, da ugovora ni, in zato razglasiti ime novega hierarha. Določbo tega dostavka je prevzel čl. 4, § 2, odst. 3 avstrijskega konkordata, kjer pa je rok skrajšan na 15 dni, in čl. 3, odst. 3 jugoslovanskega konkordata, kjer je rok podaljšán na 30 dni. Že v modus vivendi s Češkoslovaško iz l. 1928 (odst. 4, 3) je bilo določeno, da se bodo zadevni dogovori med sv. stolico in državo vodili tajno. To določbo so sprejeli vsi naslednji konkordati.

V debatah, ki so nastale o konkordatu v Italiji l. 1929, so nekateri istovetili prae-notificatio officiosa v čl. 19 ital. konkordata z »nihil obstat praeventivum«. Odgovoril je sam papež Pij XI v lastnoročnem pismu kardinalu Petru Gasparriju dne 30. maja 1929, kjer piše: »Pravijo, da je država obdržala »nihil obstat praeventivum« pri cerkvenih imenovanjih; konkordat ne uporablja niti enkrat tega izraza. V tako važnih in delikatnih stvareh, se morajo tudi izrazi pazljivo in precizno rabiti« (prim. Perugini, Concordata vigentia 1934, 4, op. 8). V odstavku 2 dostavka k čl. 14 nemškega konkordata, ki govori o prae-notificatio officiosa, pa že beremo: »Ein staatliches Vetorecht soll nicht begründet werden.«

V avstrijskem konkordatu je končno rešeno tudi vprašanje, koliko pravno moč ima ugovor, ki ga državna vlada predloži proti škofovskemu kandidatu iz splošno političnih razlogov. Dostavek k čl. 4, § 2 konkordata namreč določa, da bosta skušala tak primer rešiti sv. stolica in zvezna vlada sporazumno: »Sollte dieser Versuch erfolglos bleiben, so ist der Heilige Stuhl in der Durchführung der Besetzung frei.«

To je razvojni stadij, ki ga je doseglo imenovanje cerkvenih hierarhov v poveljnih konkordatih. Podoben razvoj nam kažejo tudi druge določbe o konkordatih; n. pr. o narodnih manjšinah, ki smo jih omenili v op. 20 (čl. 29 nemškega konkordata in čl. 11 jugoslovanskega) ali o Katoliški akciji (prim. čl. 33, odst. 2 in 3 z ustreznimi določbami v drugih konkordatih, navedenimi v op. 21).

²⁴ Ugovori proti konkordatu so dvojni, nekateri so naperjeni proti konkordatu kot takemu, drugi proti določbam posameznega konkordata. Pripadniki legalne teorije o naravi konkordata, ki torej smatrajo konkordat pravno le za interni državni zakon, ne morejo umeti, čemu bi bilo treba izdati državni zakon o katoliški cerkvi v taki nenavadni obliki slovesne meddržavne pogodbe, kot jo predstavlja konkordat. Če so bili izdani pri nas državni zakoni o srbski pravoslavni cerkvi, o evangelijskih cerkvah,

Čl. 1. Tekst se glasi: »A l'Eglise Catholique, dans chacun de ses rites, est reconnu le plein droit d'exercer librement et publiquement sa mission dans le Royaume de Yougoslavie.« Temu členu zamerijo najprej izraz misija. »Na taj način, konkordat kao da pretvara našu državu u objekat katoličke misije, kao da je ona neka neprosvećena država. Takva odredba otvara vrata prozeletizmu, što je opasno za verski mir u državi.«²⁵ Da v tem členu ni govora o misijonskem ozemlju²⁶, sledi že iz naslednjega čl. 2, odst. 3, ki se glasi: »Quand la nouvelle organisation hiérarchique et circonscription diocésaine seront entrées en vigueur, la compétence de la Congrégation de Propaganda fide prendra fin pour les diocèses où elle s'exerce encore.«²⁷ Ako bi šlo za misijonsko ozemlje, bi se pristojnost kongregacije de propaganda fide razširila, ne pa ukinila.

o židovski in muslimanski verski zajednici v običajni obliki (prim. BV 1934, 54—61), zakaj ne bi take oblike uporabili tudi pri zakonu o katoliški cerkvi? Na tem stališču legalne teorije o naravi konkordata stoje tisti, ki pri nas že a priori odklanjajo vsak konkordat; prof. Ilić n. pr. trdi, da konkordat že formalno nasprotuje verski enakopravnosti (str. 6).

»Projekat« dokazuje, da je konkordat le redka izjema, večina držav, da je uredila razmerje s katoliško cerkvijo brez konkordata in navaja Angleško, Združene države Severne Amerike, Rusijo, Kitajsko, Japonsko in Francosko (str. 5), med slovanskimi državami, da ima konkordat le Poljska, nima pa ga Rusija in Bolgarija (str. 6). Zgledi so pač kaj slabo izbrani; Japonska ima n. pr. le 3⁰/₁₀₀ katoličanov med prebivalci, Bolgarija 8⁰/₁₀₀, Kitajska 1²/₁₀₀, Sovjetska Rusija pa itak ne more služiti v tej stvari za zgled. Modus vivendi s Češkoslovaško se zelo približuje konkordatu. Po katoliškem naziranju konkordat ni nujno potreben, pač pa je konkordat koristen in dejansko potreben način ureditve zadev med cerkvijo in državo. Odveč bi bilo dostavljati, kakor smo že zgoraj naglasili, da katoliška cerkev, ki se zaveda, da je po božjem pravu suverena družba, ne more priznati ne pravice ne dejstva, da bi država s svojim zakonom samostojno urejala mešane zadeve ali celó zadeve, ki jih ona smatra izključno za svoje (n. pr. imenovanje škofov, ureditev semenišč).

²⁵ »Projekat« str. 8; Ilić, o. c. 8.

²⁶ Misijonsko ozemlje karakterizira vprav misijonska organizacija; izraz misijonsko ozemlje ni istovetiti s paganskim ozemljem. V Evropi spadajo pod kongregacijo de propaganda Albanija, Bolgarska, Danska, Dodekanez, Finska, Gibraltar, Grška, Islandska, Norveška in Švedska (glej Čas 1937/37, 176), pa vendar teh držav nihče nima za nekrščansko zemljo, pač pa za pokrajine, kjer redna katoliška cerkvena uprava še ni zadosti razvita.

²⁷ Nadškofiji v Baru in Sarajevu ter škofije v Banja Luki, Mostarju in Skoplju so spadale dosedaj pod kongregacijo de propaganda; vendar teh škofij tudi dozdaj v rimski kuriji niso smatrali za misijonsko ozemlje. Oficiozni letopis kongregacije de propaganda (Guida delle missioni cattoliche. Redatta sotto gli auspici della sacra congregazione di propaganda fide 1935) pravi na str. 362 izrecno: »non si tratta però di territori di missione nel vero senso della parola. Tale dipendenza continua per speciale disposizione della Santa Sede.« V Bosni in Hercegovini je bila redna cerkvena hierarhija upostavljena s pogodbo med sv. stolico in avstro-ogrsko vlado z dne 8. jul. 1881 (M e r c a t i, Raccolta di Concordati 1919, 1014/15). Konkordat s Črno goro z dne 18. avgusta 1886 nima zadevne določbe; izraz sv. stolica v čl. 3 je v tem pogledu nejasen. Pač pa določa srbski konkordat z dne 24. junija 1914 v čl. 2: »Si costituisce nel Regno di Serbia una Provincia Ecclesiastica, composta dell'archidiocesi di Belgrado... e della diocesi di Scopia... passando dalla giurisdizione di Propaganda fide al diritto comune.«

Pravoslavne predloga, da bi smelo biti katoliški cerkvi zagotovljeno svobodno delovanje le med njenimi pripadniki, pa Cerkev seveda ne more sprejeti.

»Projekat« se dalje spotika tudi nad izrazom katoliška cerkev, češ da bi moralo biti rimsko katoliška. »Prema nikejskom simbolu, koga priznaju i pravoslavna i starokatolička crkva, istinita crkva mora da ima kvalifikaciju katoličke (»saborne«, vaselenske crkve). Zbog toga usvojenje tog naslova u projektu za rimokatoličku crkvu može se tumačiti kao priznanje sa strane države da je samo rimokatolička crkva istinita crkva, što vredi prava, kako pravoslavne, tako i starokatoličke crkve« (str. 7). Če bi tudi bilo razlaganje naziva katoliške cerkve pravilno²⁸, ne bi prav gotovo nihče konkordatskega člena tako tolmačil, kot dopušča »Projekat«.

Čl. 2. Nad tem členom, ki določa škofije in cerkvene province, se »Projekat« spotika, češ da »ignorirše našu osnovnu podelu države na banovine« (str. 8), medtem ko se italijanski konkordat v čl. 16 in 17 ozira na državne pokrajine. Da očitke ni resen, je vsakomur, ki vsaj nekoliko pozna cerkveno upravne prilike pri nas in v Italiji^{29a}, na prvi mah razumljivo. Člen prišteva »Projekat« (str. 53) med tiste, ki jih po njegovem mnenju kot ugodne za državo naš konkordat opušča ali na škodo državi spreminja.

Čl. 3. Členu, ki govori o imenovanju škofov, očita Ilić (str. 9 do 12) in »Projekat« (str. 8–10), da daje državi manj pravic, kot nekateri drugi konkordati. Kako je z razvojem tako zvane praenotificatio officiosa, je bilo zgoraj povedano, zato tega ne bom ponavljal.³⁰ V 1. odst. nav. člena je rečeno, da bo sv. stolica izbirala škofove »izmed duhovnikov, ki so jugoslovanski državljani«; v tem ni nič manj zahtevano kot v drugih konkordatih (prim. čl. 13, § 1, a bav. konk., čl. 22 ital. konk., čl. 5, § 1 rom. konk., čl. 9, odst. 1 prusk. konk., čl. 7, odst. 1 bad. konk., čl. 14 nemšk. konk., čl. 11, § 2 avstr. konk.).

Čl. 6. Člen govori o svobodnem občevaranju med verniki in cerkvenimi oblastmi. »Projekat« sodi, da je člen v dveh pogledih za državo neugodnejši, kot so ustrezni členi v drugih konkordatih.³⁰ V prvem odstavku namreč člen določa, da imajo škofje polno pravico, direktno

²⁸ Prim. Grivec, Cerkev 1924, 246/7.

^{29a} V Italiji je 39 nadškofij in 246 škofij (brez suburbikarnih, to je onih iz okolice Rima, kjer so škofje kardinali-škofje). Državnih provinc je 92; število škofij bi se tako zmanjšalo sicer za dve tretjini, a ostalo bi še vedno precej visoko.

²⁹ I. Ribar opisani postopek pri imenovanju škofov takole označuje: »Takav postupak omogućuje Vatikanu, da postavlja biskupe po svojoj volji a jedina dužnost naše vlade biće da iz državnog budjeta plaća biskupe, da im daje subvencije i t. d. A ne treba zaboraviti, da je specijalno za našu zemlju vrlo važno to, kakve ćemo biskupe da imamo. Jer ako Papi pripada pravo, da on naimenuje biskupe makar i od onih, koje mu predlažu biskupi odnosno crkvene pokrajine, to je ipak sigurno, da će biskupom postati, specijalno u Beogradu, Zagrebu, Ljubljani, oni sveštenici, koje Rim dobro poznaje, za koje se znade, da su pokorni Rimu i njegovoj politici« (Glasnik 1937, 11).

³⁰ Str. 10 in nsl.

občevati s sv. stolico, duhovniki in verniki (pleine liberté de communiquer directement). Očitek pravi, da je v drugih konkordatih ta pravica omejena, medtem ko je v našem docela neomejena. Na to je odgovoriti: nekateri konkordati (čl. 2 polj. konk.; čl. 2 litvan. konk.; čl. 1, § 4 avstrij. konk.) imajo podobno določbo kot naš. Drugi pa še pojasnjujejo, v katerih zadevah morejo škofje svobodno občevati; »pour tout ce qui se rapporte au ministère pastoral« pravi italijanski konkordat (čl. 2, odst. 2), »en matière spirituelle et en affaires ecclésiastiques« (romunski konk. čl. 4), »pour tout ce qui se rattache à leur ministère pastoral« (nemški konk. čl. 4, odst. 1). Da tak dostavek ni potreben, ker se sam od sebe razume, je vsakomur, ki pozna ustroj Cerkve, razumljivo. Tudi v tistih konkordatih, kjer omenjenega pojasnila ni, se suponira, da je dana omejenjena pravica le za duhovne in cerkvene zadeve.

Določba čl. 8 romunskega konkordata, po kateri morajo škofje splošno pomembne odloke, ki jih izdajo, hkratu predložiti tudi ministru za vere, je izjema v povojnem konkordatskem pravu. V tej stvari so se vršila dolga pogajanja med sv. stolico in romunsko državo, ki je hotela, da se mora vladi predložiti sploh vsak ukrep škofov. Končno je zmagal kompromis, da se predlagajo le splošno pomembni odloki³¹. Kdor bi zahteval tako določbo tudi v našem konkordatu, ta bi torej hotel v njem neko izjemo od načel povojnega konkordatskega prava.

Druga določba, zaradi katere sodi »Projekat«, da je čl. 6 bolj neugoden za državo, kot je običajno v konkordatih, odreja, da se morejo škofje svobodno sestajati na konference (se réunir pour traiter les questions relatives à leur ministère sacré). »Na taj način — pravi »Projekat« — katolički episkopi kod nas, mogu da se skupljaju na konference i sabore, čak bez informacije vlade, o čemu ne govori ni jedan od važećih konkordata« (str. 10). Podobne določbe res da nima noben povojni konkordat, ker je obsežena v splošnejši določbi; stvarno zato ni ta določba v našem konkordatu kaka novost. Enako določbo pa so imeli trije konkordati iz srede 19. stoletja, namreč avstrijski iz l. 1855 (čl. 4, e), württemberski iz l. 1857 (čl. 4, f) in badenski iz l. 1859 (čl. 4, odst. 7). V dobi policijskega režima je bila taka določba potrebna.

Čl. 7. Prvi odstavek tega člena se glasi: »Les Ordinaires des diocèses exerceront librement leur juridiction ecclésiastique et jouiront de tous les droits et prérogatives propres à leur charge, comme ils sont reconnus par le Droit canon. Tous les membres du clergé catholique dans leurs diocèses leur seront subordonnés, en conformité avec les canons de l'Eglise.« »Projekat« trdi, da ta določba nima paralele v veljavnih konkordatih³². Toda trditev ni v skladu z resnico, zakaj rumunski konkordat ima v čl. 8 isto določbo³³; ostali konkordati nimajo posebej take določbe, ker je itak

³¹ Prim. Restrepo-Restrepo, o. c. 390, op. 343.

³² »Taku odredbu nema ni jedan od važećih konkordata« (str. 11).

³³ Drugi stavek cit. člena se namreč glasi: »Ils (les Ordinaires) pourront exercer tous les droits et les prérogatives propres au ministère pa-

obsežena v splošnejši določbi o svobodnem izvrševanju cerkvene jurisdikcije. Ker navedena določba omenja kanonsko pravo, sklepa »Projekat«, da »na taj način rimo-katolički kodeks dobiva značenje nekog drugog državnog ustava«. Kako je presojeti delno recepcijo kanonskega prava, izvedeno po konkordatu, o tem je bil govor že v BV 1937, 71—88. Tu bi spomnil srbsko pravoslavno kritiko konkordata na prvi stavek čl. 49 ustave srbske pravoslavne cerkve z dne 24. nov. 1931, ki se glasi: »Patrijarh, kao vrhovni poglavar Srpske pravoslavne crkve, sem prava koja mu daju kanoni i crkveni propisi, ima još i ova: ...« in na prvi stavek čl. 102 iste ustave: »Sem prava i dužnosti po crkvenim i kanonskim propisima³⁴, eparhiski arhijerej, po svojoj nadležnosti: ...«.

Zadnji odstavek čl. 7 odreja, da je nezakonita nošnja duhovniške ali redovniške obleke enako kazniva kot nezakonita nošnja vojaške uniforme. V nekaterih konkordatih je dostavljeno³⁵, da mora cerkvena oblast odlok, s katerim se komu cerkvena obleka prepoveduje, predložiti državni oblasti, da ta potem izvede omenjeno sankcijo. V našem konkordatu tega določba ni, toda stvarno ni zato določba nič drugačna kot v drugih konkordatih. Sklepanje »Projekta«, ko pravi: »Medutim, prema projektu, briga o suzbijanju te zloupotrebe spada u obaveze same državne vlasti« (str. 13), gre predaleč. Po najbolj naravni interpretaciji določba suponira, da bo cerkvena oblast zadevne odloke sporočala državni oblasti s prošnjo, da slednja odredi kazensko sankcijo. Ako pa cerkvena oblast v kakem primeru zadevnega odloka ne bo naznanila državni oblasti, se bo pač upravičeno sodilo, da v tem primeru ne želi državne intervencije.

Ves čl. 7 prišteva »Projekat« (str. 53) med tiste, ki so brez analogije v drugih konkordatih, a imajo namen, povečati pravice Cerkve.

Čl. 8. O tem členu, ki odreja znano depolitizacijo aktivnega dušnopastirskega klera, pravi »Projekat«³⁶ pravilno, da pomeni navzlic temu, čeprav ima paralelo v nemškem (čl. 32 in dostavek v zaključnem protokolu) in v italijanskem konkordatu (čl. 43, odst. 2), izjemo v povojnih konkordatih. Človek bi sodil, da je ta izjema napravljena po želji z državne strani, vendar prišteva »Projekat« (str. 53) čl. 8 konkordata med tiste člene, ki dajejo cerkvi »maksimum prava i povlastica«.

storale, conformément à la discipline approuvée par l'Eglise Catholique et seront libres de donner les instructions religieuses, morales et ecclésiastiques comme leur ministère sacré l'exige.»

Četrty stavek pa: »D'eux dépendront exclusivement les autres membres du Clergé Catholique dans tout ce qui concerne leur nomination et l'exercice du ministère sacré.«

³⁴ Podčrtal jaz.

³⁵ Čl. 29, i. ital. konk.; čl. 10 nemšk. konk.; čl. 21 avstrij. konk.

³⁶ Str. 13. Člen zavračata tudi Ilić, o. c. 13/15 in Ribar v Glasniku 1937, 11.

Čl. 9. Člen govori o diplomatski zvezi med sv. stolico in našo državo. »Projekat« trdi³⁷, da bi bilo »teško ukazati ratio legis« zanj, ker diplomatska zveza že obstoji. Če bi tudi bila ta pripomba utemeljena, je vendar popolnoma nerazumljivo, kako more »Projekat« samo zaradi tega, ker se ratio legis težko najde, šteti čl. 9 med one, ki so izbrani iz drugih konkordatov kot takšni, ki dajejo cerkvi »maksimum prava i povlastice« (str. 53).

V zaključnem protokolu določa naš konkordat, da je nuncij v Beogradu doyen diplomatskega zbora; podobno določbo ima lateranski pakt in nemški konkordat. »Projekat« (str. 51) trdi, da ni bilo razloga, da se je ta določba sprejela v naš konkordat.

Čl. 10. Člen vsebuje v štirih odstavkih določbe o ustanavljanju in spreminjanju župnij ter imenovanju župnikov. Škofje svobodno po kanonskem pravu ustanavljajo in spreminjajo župnije; morajo pa po dovršeni spremembi obvestiti o tem vlado (odst. 1 in 2). Škofje tudi svobodno imenujejo župnike, ki so jugoslovanski državljani; imenovanje morajo naknadno sporočiti vladi (odst. 2 in 3). »Projekat« (str. 14 in nsl.) in Ilić (o. c. 12 in 13) trdita, da ima v drugih konkordatih država večje kompetence pri spreminjanju župnij in imenovanju župnikov³⁸. Na to je odgovoriti: Povojno konkordatsko pravo je sprejelo načelo, da morejo cerkvene oblasti svobodno ustanavljati oficije in beneficije, ter jih spreminjati, ako ni s tem združena obremenitev državnega budžeta (čl. 10, § 2 bav. konk., čl. 10 poljsk. konk., čl. 10 litvansk. konk., čl. 12, § 1 romunsk. konk., čl. 4, odsta. 1 badensk. konk., čl. 12 nemšk. konk., čl. 15, § 7 avstr. konk.³⁹). Ker zaradi finančne avtonomije, ki jo naš konkordat predvideva (čl. 17 in 18), nove župnije in spremembe starih ne bodo obremenile državnega budžeta, je gornja določba, da škofje svobodno ustanavljajo in spreminjajo župnije, popolnoma v skladu z načeli povojnega konkordatskega prava. Pruski konkordat (čl. 3) in nemški (čl. 12, drugi stavek) res določata pri spreminjanju cerkvenih občin (Kirchengemeinde) predhoden sporazum med cerkveno in državno oblastjo, toda to je zaradi posebnih nemških razmer (državno pobiranje cerkvenih davščin in državna finančna podpora, prim. BV 1933, 81/2).

³⁷ Str. 14.

³⁸ »Projekat« navaja (str. 14) romunski konk. čl. 8, odst. 2 (pravilno čl. 12, § 1!), poljski konk. čl. 10, litvanski čl. 10, nemški čl. 12, avstrijski čl. 15, § 7.

³⁹ »Projekat« sodi, da je po čl. 15, § 7 avstrij. konk. potreben predhoden sporazum z državo za ustanovitev župnij, če naj bodo te pravne osebnosti po državnem pravu (str. 15), toda tekst določa drugače; glasi se: »Dagegen können kirchliche Stellen, für welche der Bund keine Kongruenzleistungen leistet, von der zuständigen kirchlichen Behörde frei errichtet oder umgewandelt werden; sofern in diesen letzteren Fällen der neu errichteten Stelle auch für den staatlichen Bereich Rechtspersönlichkeit zukommen soll, wird vom zuständigen Diözesanbischof (Praelatus Nullius eine Anzeige über die erfolgte Errichtung bei der obersten staatlichen Kultusverwaltung zu hinterlegen sein, welche hierüber eine Bestätigung ausstellt.«

Od župnikov zahteva naš konkordat v čl. 10, odst. 3, da so po pravilu jugoslovanski državljani; izjeme so po dogovoru z državno oblastjo možne. Nekateri drugi konkordati zahtevajo še druge pogoje, tako poljski poleg državljanstva še to, da so kandidati teološke študije dovršili v poljskem ali papeškem zavodu in da niso osebe »dont l'activité est contraire à la sécurité de l'Etat« (čl. 19, odst. 2); iste pogoje razen študij omenja litvanski konkordat (čl. 18, odst. 2). Italijanski konkordat zahteva od župnikov poleg italijanskega državljanstva še znanje italijanskega jezika (čl. 22). Romunski konkordat zahteva romunsko državljanstvo »et n'avoir pas subi de condamnation par sentence définitive, pour crimes contre la sécurité de l'Etat« (čl. 12, § 2). Nemški konkordat (čl. 14, odst. 3) in avstrijski (čl. 11, § 2) imata določbo o državljanstvu in študijah. Vsem konkordatom je torej skupna zahteva, da morajo biti župniki domači državljani; ostale zahteve variirajo. Vprašanje je, ali je imela naša država kakšen interes na tem, da se za katero izmed njih poteguje. Zdi se, da je bilo primerno, da so ostale zahteve odpadle; onih o protidržavnosti konkordati z bolj urejenimi državami itak nimajo.

Čl. 11. Proti členu, ki govori o narodnih manjšinah in se ujema z zadevno določbo v nemškem konkordatu (čl. 29 in dostavek k čl. 29 v zaključnem protokolu), ugovarja »Projekat« (str. 15—17), da je izjemna določba v konkordatih po vojni sklenjenih in da je v našem konkordatu odveč, ker naša država zadevne meddržavne obveznosti vestno izpolnjuje, in da bi s tem členom »sama sebi izdala svedočanstvo o narušavanju odredaba mednarodnog prava«.

Kakšen je razvoj zaščite narodnih manjšin, smo že zgoraj omenili. Očitek pa, da je mogoče konkordatsko določilo napak tolmačiti, se da navesti proti vsakemu členu v konkordatu in v meddržavnih pogodbah sploh. Prav tako bi mogli vsako obveznost, ki jo država sprejme z meddržavno pogodbo, imeti za nevarno državni suverenosti.

Čl. 12. Ta člen vsebuje v štirih odstavkih določbe o redovništvu. »Projekat« ima ugovore proti vsem štirim določbam (str. 17—21), ko jih primerja z ustreznimi določbami v ostalih konkordatih. Oglejmo si ugovore ob konkordatskem besedilu^{30a}.

^{30a} Srbski tekst se glasi: »Država priznaje verskim redovima i kongregacijama koje već postoje u Kraljevini pravnu ličnost i njihovu versku i administrativnu organizaciju, kao i pravo otvaranja novih domova uz izveštanje, iz pažnje, državnih vlasti. Država će, sem toga, zagarantovati slobodno obavljanje njihove delatnosti u verskim obredima, u nastavi, u dušebrižništvu, u pomažanju bolesnika, u milosrdnim ustanovama i u katoličkim organizacijama ili udruženjima, kao i slobodno neposredno opštenje starati da domovi verskih redova i organizacija Sveta stolica će se posa njihovim hijerarhijskim pretpostavljenima. — koji su u Jugoslaviji ne potpadnu pod pokrajinske starešine nastanjene u inostranstvu, sem izuzetaka koji bi se mogli činiti u sporazumu sa vladom. Pokrajinske starešine, a tako isto i mesne starešine, biće jugoslovenski podanici. — Starešine nastanjene izvan teritorije Jugoslavije imaju pravo, čak i ako pripadaju nekoj drugoj narodnosti, da posećuju svoje domove koji se nalaze u Jugoslaviji. — Novim fundacijama, kao i redovima i kongregacijama uvedenim iz inostranstva, priznaće se pravna ličnost prema normama opšteg prava.«

Prvi odstavek se glasi: »L'Etat reconnait aux Ordres et aux Congrégations religieuses qui existent déjà dans le Royaume, la personnalité juridique, et leur organisation religieuse et administrative, comme aussi le droit d'ouvrir de nouvelles maisons, en avisant par égard les Autorités de l'Etat. L'Etat garantira en outre le libre exercice de leur activité dans le culte, dans l'enseignement, dans la charge d'âmes, dans l'assistance des malades, dans les œuvres de charité et dans les organisations ou associations catholiques, comme aussi la libre communication directe avec leurs supérieurs hiérarchiques.« Temu odstavku očitajo troje. Prvič, da z izrazom »en avisant par égard les Autorités de l'Etat« (»uz izveštavanje, iz pažnje, državnih vlasti«) ni naložena cerkvi kaka obveznost, temveč pomeni za njo le akt vljudnosti. Drugič, da prvi stavek priznava redovniškim ustanovam pravno osebnost brez pogojev in omejitev, ki so navadni v drugih konkordatih. Tretjič, da tako širokih pravic, kot jih daje redovništvu drugi stavek navedenega odstavka, ne daje noben veljavni konkordat.

Drugi odstavek čl. 12 se glasi: »Le Saint-Siège pourvoira à ce que les maisons des Ordres et Congrégations religieuses qui sont en Yougoslavie, ne dépendent pas de supérieurs provinciaux domiciliés à l'étranger, sauf exceptions qui pourront se faire d'accord avec le Gouvernement. Les supérieurs provinciaux, aussi bien que les supérieurs locaux, eront sujets yougoslaves.« V tem odstavku se spotika »Projekat« nad izrazom »pourvoira«, češ da ne nalažja cerkvi nikake pravne obveze, »nego govori o tome kao o nekom *pium desiderium*, koji u praksi neće imati nikakvo značenje«. »Drugi konkordati iznose u tom pogledu kategorička traženja« (str. 19).

Tretji odstavek ima tole besedilo: »Les supérieurs résidant hors du territoire de la Yougoslavie, ont le droit, même s'ils appartiennent à une autre nationalité, de visiter leurs maisons situées en Yougoslavie.« »Projekat« omenja o njem samo to, da ima analogijo v avstrijskem in nemškem konkordatu.

Četrty odstavek se končno glasi: »Aux nouvelles fondations, comme aussi aux Ordres et Congrégations introduites de l'étranger, sera reconnue la personnalité juridique selon les normes du droit commun.« »Projekat« vprašuje, katerega občega prava norme so tu mišljene, ali prava katoliške cerkve ali državnega prava. Za značaj kritike, ki jo prinaša »Projekat«, so te pripombe zelo značilne; zato naj jih izpišem. Dakle, kakav smisao ima taj termin u čl. XII projekta? Ako ima smisao državnog zakonodavstva, u takvom slučaju projekat uopšte ne rešava pitanja o načinu otvaranja novih redova i kongregacija, jer opšteg zakona za državu o verama i međuver-skim odnosima još nemamo, a ako ima smisao rimokatoličkog zakonodavstva, u takvom slučaju projekat ostavlja potpuno odrešene ruke katoličkoj crkvi u pogledu otvaranja novih redova i kongregacija i njihovog uvoda iz inostranstva. Takve široke privilegije ne daje rimokatoličkoj crkvi ni jedan od postojećih konkordata« (str. 20/1). Cel čl. 12 je uvrstila »Projekat« (str. 53) med tiste določbe, o katerih

pravi: »Odredbe važečih konkordata, koje su povoljne za državu, projekat (namreč konkordat) večinom potpuno ignoriše i ako neka i pri tom vrlo malobrojne, usvaja, čini u njima nepovoljne izmene za državu«; obenem pa ga navaja tudi med členi, o katerih pravi, da so brez analogije v drugih konkordatih, a da imajo namen, zvečati pravice katoliške cerkve.

Pri odgovoru na te ugovore si moramo najprej predočiti glavne določbe o redovništvu v konkordatih po vojni. Te določbe vsebujejo čl. 2 in čl. 13, § 2 bavarskega, čl. 10 poljskega, čl. 10 litvanskega, čl. 29, b italijanskega, čl. 17 romunskega, čl. 5, št. 1 in dostavek v zaključnem protokolu badenskega, čl. 15 nemškega, čl. 10 in dostavek k § 3 tega člena avstrijskega konkordata ter odstavek 3 v modus vivendi s Češkoslovaško. Določbe govore o ustanavljanju redov in svobodi njih delovanja, o priznanju njih pravne osebnosti z državne strani, o organiziranju provinc v mejah države, o državljanstvu njihovih predstojnikov in končno o nadziranju, ki ga vrše redovniški predstojniki, ki bivajo zunaj države. Nekaterе določbe o teh predmetih so stvarno enake v vseh konkordatih, druge variirajo.

Obstoječi redovi morejo odpirati nove hiše in novi redovi se morejo nemoteno uvajati po bavarskem, poljskem, badenskem, nemškem in avstrijskem konkordatu, v litvanskem je dodan pogoj, da ima tam red lastno provinco, sicer se nove hiše ne morejo ustanavljati brez posebnega dovoljenja sv. stolice. Po romanskem konkordatu se morejo odpreti nove redovniške hiše ali uvesti novi redovi »seulement avec l'approbation donné d'accord par le Saint-Siège et par le Gouvernement roumain«.

Svoboda delovanja je redovom v vseh konkordatih vsaj tacite⁴⁰ priznana, obširnejšo določbo o tem ima poleg našega le nemški konkordat, ki določa v čl. 15, odst. 1: »Orden und religiöse Gemeinschaften unterliegen in Bezug auf ihre Gründung, Niederlassung, die Zahl und — vorbehaltlich Artikel 15 Absatz 2 — die Eigenschaften ihrer Mitglieder, ihre Tätigkeit in der Seelsorge, im Unterricht, in Krankenpflege und karitativer Arbeit, in der Ordnung ihrer Angelegenheiten und der Verwaltung ihres Vermögens staatlicherseits keiner besonderen Beschränkung.«

O priznanju pravne osebnosti redovom in njih hišam dobimo določbe v bavarskem, italijanskem, romanskem, badenskem, nemškem in avstrijskem konkordatu. Vobče je treba razlikovati že obstoječe ustanove od novih. V nemških konkordatih velja, kar najbolj jasno pove bavarski konkordat v čl. 2, odst. 2: »Soweit sie bisher die Rechte einer öffentlichen Körperschaft genossen haben, bleiben ihnen diese gewahrt; die übrigen erlangen Rechtsfähigkeit oder die Rechte einer öffentlichen Körperschaft nach den für alle Bürger oder Gesellschaften geltenden gesetzlichen Bestimmungen.« Določba ustreza čl. 124 weimarske ustave. Avstrijski konkordat določa v čl. 2, da so pravne osebe vse tiste ustanove katoliške cerkve, ki so takšne

⁴⁰ S tem, da je rečeno, da smejo bivati v državi, da se država ne vtika v njihov način življenja in podobno.

po kanonskem pravu in so takrat, ko je stopil konkordat v veljavo, obstajale v Avstriji. Glede redov pa, ki se bodo pozneje uvedli v Avstriji, velja § 2 čl. 10, da bodo ti redovi dobili pravno osebnost za državno področje »durch die Hinterlegung einer Anzeige des zuständigen Diözesanbischofs (Praelatus Nullius) über die in Österreich erfolgte Niederlassung bei der obersten staatlichen Kultusverwaltungsbehörde«. Romunski konkordat priznava pravno osebnost redovom, »ki izpolnjujejo pogoje, ki jih zakon določa« (čl. 17, n. 2). Določbo razloži čl. 9, odst. 1, ki se glasi: *L'Etat reconnait à l'Eglise Catholique, représentée par ses légitimes autorités hiérarchiques, la personnalité juridique, selon le droit commun du pays.* Italijanski konkordat zaradi posebnih razmer, ker so v Rimu navadno središča tudi neitalijanskih redov, razlikuje razne primere⁴¹. Načelo pa je to, da prizna pravno osebnost redovniškemu institutu, ako ga predstavlja fizična oseba z italijanskim državljanstvom, ki biva v Italiji.

O organizaciji redovniških provinc v mejah države imamo izrecne določbe v litvanskem, nemškem in avstrijskem konkordatu ter v češkoslovaškem *modus vivendi*. Litvanski konkordat določa, da se morejo redovi svobodno naseljevati in bivati v državi, ako imajo v državi svojo provinco (čl. 10). Češkoslovaški *modus vivendi* ima določbo, da redovniške hiše v državi ne bodo spadale pod provincialne predstojnike zunaj države; ako se torej ne bo mogla ustanoviti provinca, bodo hiše zavisle naravnost od vrhovnega predstojništva (odst. 3, 1). V avstrijskem konkordatu (dostavek k čl. 10, § 3 v zaključnem protokolu) in v nemškem konkordatu (čl. 15, odst. 3) je določeno, da bo sv. stolica poskrbela (*wird dafür Sorge tragen, francosko pourvoir*), da ne bodo redovniške hiše spadale pod province zunaj države; avstrijski konkordat dostavlja »nach Tunlichkeit«; nemški sicer tega nima, pač pa dopušča možnost izjeme: »Ausnahmen hiervon können im Einvernehmen mit der Reichsregierung zugelassen werden, insbesondere in solchen Fällen, wo die geringe Zahl der Niederlassungen die Bildung einer deutschen Provinz untunlich macht oder wo besondere Gründe vorliegen, eine geschichtlich gewordene und sachlich bewährte Provinzorganisation bestehen zu lassen.«

O državljanstvu redovniških predstojnikov določbe v konkordatih variirajo. Po bavarskem (čl. 13, § 2) in nemškem (čl. 15, odst. 2) konkordatu ter češkoslovaškem *modus vivendi* (3, 2) morajo biti

⁴¹ Zadevni čl. 29, b se glasi: »Sarà riconosciuta la personalità giuridica della associazioni religiose, con o senza voti, approvate dalla Santa Sede, che abbiano la loro sede principale nel Regno, e siano ivi rappresentate, giuridicamente e di fatto, da persone che abbiano la cittadinanza italiana e siano in Italia domiciliate. Sarà riconosciuta, inoltre la personalità giuridica delle provincie religiose italiane, nei limiti del territorio dello Stato e sue colonie, delle associazioni aventi sede principale all'estero, quando concorrano le stesse condizioni. Sarà riconosciuta altresì la personalità giuridica delle case, quando dalle regole particolari dei singoli ordini sia attribuita alle medesime la capacità di acquistare e possedere. Sarà riconosciuta infine la personalità giuridica alle Case generalizie ed alle Procure delle associazioni religiose, anche estere. Le associazioni o le case religiose, le quali già abbiano la personalità giuridica, la conserveranno.«

provincialni in krajevni predstojniki domači državljani. Romunski konkordat celó določa, da morajo biti vsi redovniki romunski državljani (čl. 17, t. 1). Po poljskem (čl. 10) in avstrijskem (čl. 10, § 3) se zahteva domače državljanstvo le za provincialne predstojnike; poljski konkordat dopušča tudi izjemo.

Predstojnikom zunaj države izrecno priznajo pravico izvrševati vizitacijo redovniških hiš v državi bavorski (čl. 2, odst. 2), nemški (čl. 15, odst. 2) in avstrijski konkordat (čl. 10, § 3, odst. 2).

Če z omenjenimi določbami iz novjših konkordatov primerjamo zgoraj izpisane določbe čl. 12 našega konkordata, vidimo, da so določbe našega konkordata v skladu s konkordatskim pravom po vojni. Naš konkordat glede redovništva ne daje cerkvi večjih pravic, kot jih je cerkev dobila v drugih konkordatih, ne pozna pa tudi omejitev, ki jih ima n. pr. romunski konkordat. Samo zaradi tega, ker glede redovništva cerkvena kompetenca ni omejena, iskati v našem konkordatu »slabše stališče« za državo, je zmotno, ker morda država ni imela interesa, da take omejitve zahteva.

K očitku glede izraza »en avisant par égard les Autorités de l'Etat« je treba reči, da je odveč. Nekateri drugi konkordati sploh dopuščajo že ustanovljenim redovom polno svobodo, naš pa določa, da je treba državne oblasti obveščati. Svoboda delovanja se drugod molče dopušča, v našem konkordatu se po zgledu nemškega konkordata širše opiše.

Očitek glede izraza »pourvoir« v drugem odstavku ni na mestu, ker se iz vljudnostne oblike ne more sklepati, da ni obveznosti. Isti izraz na ustreznem mestu imata nemški in avstrijski konkordat. Izjema glede pripadnosti redovniške hiše provinci zunaj države je formulirana tako kot v poljskem konkordatu.

O drugem odstavku čl. 12 vobče je reči, da se popolnoma sklada z določbo v drugih konkordatih, deloma je še strožji, kot so drugi.

Očitek glede izraza »po normah občega prava« v četrtem odstavku ni na mestu, ker je umevno, da je mišljeno državljansko pravo, ne pa kanonsko pravo; enako določbo imajo nemški konkordati.

»Projekat« je skušal pokazati, da daje čl. 12, ki govori o redovništvu, Cerkvi tolikšne predprave, kot noben drug konkordat; toda v njem ni ene določbe, ki bi ne bila v skladu z ustreznimi določbami v drugih konkordatih.

ČL. 13. Člen je razdeljen v šest odstavkov. Prva dva imata določbe o ravnanju državnih organov, kadar je naperjena kazenska tožba proti kleriku ali redovniku. V tretjem je govor o vzporednem kanonskem procesu v takem primeru. Ostali trije odstavki govorijo o postopanju proti cerkvenem funkcionarju, čigar obnašanje je nevarno za javni red.

V nemških konkordatih (bavarskem, badenskem, pruskem in v konkordatu z rajhom) ni paralelne določbe k nobenemu odstavku. Sicer pa imajo podobne določbe kot prva dva odstavka: čl. 18 letonskega konkordata, čl. 22, odst. 1 poljskega konkordata, čl. 20, odst. 1 litvanskega konkordata, čl. 8, odst. 1 in 2 italijanskega konkordata

in čl. 20, odst. 1 in 2 avstrijskega konkordata. Tretji odstavek čl. 13 jugoslovanskega konkordata, ki govori o vzporednem kanonskem procesu proti duhovniku v javni službi, proti kateremu je vložena kazenska tožba pred državnim sodiščem, nima paralele v konkordatih po vojni, ustreza pa § 415, odst. 4 zak. o sodnem kazenskem postopanju. Zadnji trije odstavki v čl. 13 jugoslovanskega konkordata imajo vzporedne določbe v čl. 20 poljskega in v čl. 21, odst. 4 italijanskega konkordata.⁴²

»Projekat« ne taji konkordatskih paralel k čl. 13, pač pa spravlja navedeni člen v zvezo s čl. 35, ki odpravlja konkordatu nasprotujoče določbe, in vidi v tem »ustopavljanje srednjevekovne ustanove privilegium fori, koja stoji u kontradikciji sa pravnom svešču našeg vremena« (str. 22). Sklicuje se tudi na čl. 12, § 2 romunskega konkordata, ki omenja protidržavno delovanje, ko govori o imenovanju župnikov in ki smo ga omenili že zgoraj pri čl. 10.

Čl. 14. V tem členu priznava država pravno osebnost in vse pravice, ki odtod izvirajo, katoliški cerkvi in vsem ustanovam, ki so po kanonskem pravu pravne osebe. Značaj pravne osebnosti in obseg pravic, ki iz njega izvirajo, se seveda za jugoslovansko državno območje presoja po državnih zakonih. Člen določa le to, kateri cerkveni ustanovi se pravna osebnost prizna. »Projekat« trdi (str. 22/23), da je ta člen izjemen v veljavnih konkordatih in dokazuje trditev tako, da navaja ustrezne člene iz drugih konkordatov. Toda čl. 1 letonskega konkordata, čl. 9 romunskega in čl. 13 nemškega konkordata, kakor tudi čl. 29 a italijanskega in čl. 2 avstrijskega konkordata se stvarno ujemajo s čl. 14 našega konkordata. Da je takó, se razvidi iz preproste vzporeditve navedenih členov.

Čl. 14 našega konkordata se glasi: »L'Etat reconnait la personnalité juridique et la capacité d'exercer tous les droits, qui en dérivent, à l'Eglise Catholique dans les institutions de celle-ci qui, d'après le Droit canon, jouissent de cette personnalité. Les institutions susdites seront représentées par leurs supérieurs légitimes.«

V čl. 1 letonskega konkordata beremo ... »et la personnalité juridique avec tous les droits, que le Code civil de Lettonie reconnait aux autres personnes civiles, lui (la religion catholique) sera reconnue«.

Čl. 16 poljskega konkordata govori o poljskih cerkvenih pravnih osebah in o ostalih cerkvenih pravnih osebah. Pravne osebe se določajo po kanonskem pravu; konkordat omenja le kriterij, katero cerkveno pravno osebo je smatrati za poljsko, ker imajo poljske cerkvene pravne osebe večje pravice.

Čl. 17 litvanskega konkordata se glasi: »Toutes les personnes juridiques ecclésiastiques et religieuses ont, selon les règles du droit commun, le droit d'acquérir... conformément au Droit Canon...«

⁴² Prim. BV 1937, 78. O čl. 13 pravi Ilić (o. c. 17), da ima nenavadno določbo, »čiji pravni domačaj uz to nije jasan«. Misli namreč na zadnje tri odstavke nav. člena. Razlog za to določbo in vzporedne določbe sem navedel v BV 1937, 78.

Čl. 29, a italijanskega konkordata priznava pravno osebnost ustanovam, ki so jim jo do tedaj italijanski zakoni priznavali, poleg tega pa še drugim.

Romunski konkordat določa v čl. 9, odst. 1: »L'Etat reconnait à l'Eglise Catholique, représentée par ses légitimes autorités hiérarchiques, la personnalité juridique, selon le droit commun de pays.« V drugem odstavku nato razlaga, katerim ustanovam pripada pravna osebnost.

Avstrijski konkordat v čl. 2 razlikuje med cerkvenimi pravnimi osebami, ki jih je konkordat našel, in med tistimi, ki bodo nastale. Prvim se pravna osebnost prizna brez pogojev; pri drugih pa je treba državnega sodelovanja po določbah konkordata (če obteže državni proračun in pri redovih).

Nemški konkordat določa v čl. 13 le to, da morejo doseči različne cerkvene ustanove pravno osebnost za državno področje »nach den allgemeinen Vorschriften des staatlichen Rechts.«

Iz navedenih členov se razvidi, da čl. 14 našega konkordata ni izjema v novejšem konkordatskem pravu in da ga »Projekat« (str. 53) napačno navaja med onimi, ki imajo »nepovoljne izmene za državo«.

Čl. 15. Člen govori o »brachium saeculare«. »Projekat« (str. 24/25) trdi, da nudi naš konkordat Cerkvi pomoč v mnogo širšem obsegu kot drugi konkordati. Zadevne določbe stoje v čl. 1, § 3 bavarskega, v čl. 4 in 5 poljskega, v čl. 4 in 5 litvanskega, v čl. 5 nemškega konkordata in v čl. 23, odst. 2 lateranskega pakta ter v čl. 1, odst. 1 italijanskega konkordata. Podobno kot v našem konkordatu je pomoč obljubljena v poljskem konkordatu in v pogodbah z Italijo. Določba v našem konkordatu, da so državne in avtonomne oblasti dolžne nuditi administrativno pomoč tudi v vseh primerih, v katerih so jo dolžne nuditi drugim veroizpovedim, je novost, ki sledi iz naših cerkvenopolitičnih zakonov. V BV 1937, 79 je bilo omenjeno, da se srbska pravoslavna cerkev čuti prikrajšano le v tem, ker se dajanje administrativne pomoči njej presoja po državnih zakonih, dajanje iste pomoči katoliški cerkvi pa po konkordatu.

Praksa kaže, da se cerkvena oblastva le bolj po redko obračajo na državne organe za administrativno pomoč in da je zato »brachium saeculare« manjšega pomena, kot se morda misli.

Čl. 16. Ta člen obsega v petih odstavkih določbe o cerkveni imovini. O imovinskih zadevah cerkve je znano, da so od vseh najbolj različno urejene po posameznih pokrajinah. Zato je podrobna primerjava teh določb v konkordatih težavna. Cerkev ne zahteva v modernem času glede imovine nobene prednosti, pač pa hoče, da se ji prizna imovinska sposobnost, da torej more pridobivati imovino »omnibus iustis modis iuris sive naturalis sive positivi, quibus id aliis licet« (kan. 1499, § 1).

V prvem odstavku čl. 16 je določeno, da je cerkev imovinsko sposobna in da more svojo imovino svobodno upravljati. »Projekat« (str. 25/26) trdi, da tako neomejenih pravic ne daje cerkvi noben konkordat, in se sklicuje na litvanski (čl. 17), poljski (čl. 16), romunski (čl. 13—14), italijanski (čl. 30, odst. 3) in avstrijski konkordat

(čl. 13). Toda če določbe v teh konkordatih natančneje proučimo, se pokaže, da je stvar drugačna. Najprej je treba razlikovati cerkvene pravne osebe, ki ne uživajo državne finančne podpore, in cerkvene pravne osebe, pri katerih se je država zavezala, podpirati jih ali celó kriti njih stroške, če od drugod kritja ne bo. Država pa more dajati podporo posamezni cerkveni pravni osebi ali pa celotni katoliški cerkvi. Če daje država podporo posamezni cerkveni pravni osebi, se bo pač zanimala za proračun posamezne cerkvene pravne osebe; če pa naklanja podporo le celi cerkvi, jo bo zanimal pač celotni proračun cerkve. Od običajne cerkvene imovine je treba razlikovati fonde, kot v *patrimonium sacrum* v Romuniji ali verski zaklad v avstrijskih nasledstvenih državah, ker pač pomenijo ti fondi historično posebnost.

Po našem konkordatu bo dajala država podporo celotni katoliški cerkvi v državi, državna kompetenca pri upravljanju te podpore pa je urejena v čl. 18, odst. 3. Zato »Projekat« pri čl. 16, odst. 1 odveč kaže na italijanski konkordat čl. 30, odst. 3, ker ta naravnost pravi, da bo država do nadaljnjega krila primanjkljaje cerkvenih pravnih oseb, zato pa se bodo pravni posli, ki presegajo pojem redne uprave, opravljali s sodelovanjem države (*Lo Stato italiano ... continuerà a supplire alle deficienze dei redditi dei beni ecclesiastici ... in considerazione di ciò ...*). Prvi in drugi odstavek istega čl. 30 v italijanskem konkordatu pa zagotavlja cerkvi svobodo v imovinskih zadevah podobno kot naš konkordat. Nemški konkordati (bavarski čl. 10, § 4; pruski čl. 5, badenski čl. 5, nemški čl. 17, odst. 1) določajo, da so cerkvene pravne osebe imovinsko sposobne kot vsi drugi; stvarno enako določbo ima čl. 13, § 1 v avstrijskem in čl. 17 v litvanskem konkordatu; prav isto pa določa tudi odst. 1 v čl. 16 našega konkordata. Romunski konkordat v čl. 9, odst. 2 zagotavlja cerkvenim pravnim sebam »la pleine propriété de leurs biens, de quelque nature qu'elle soit«; v čl. 13 pa govori o »Patrimoine sacré«, ki je romunska posebnost. Poljski konkordat razlikuje v čl. 16 med poljskimi cerkvenimi pravnimi osebami in ostalimi cerkvenimi pravnimi osebami. Prve so imovinsko povsem neomejene, druge imajo iste pravice, ki pripadajo inozemcem. To razlikovanje je posebnost poljskega konkordata.

Določba 1. odstavka v čl. 16 našega konkordata je docela v skladu z novejšim konkordatskim pravom.

Drugi odstavek čl. 16 določa, da se more razlastiti cerkvena imovina le iz razlogov obče koristi in da mora v takem primeru država dati odškodnino. Določbo o ekspropriaciji ima med konkordati po vojni le poljski (čl. 14) in deloma italijanski (čl. 9 in 10). Vir za določbo v našem konkordatu so najbrž naši državni zakoni o verah, n. pr. čl. 2, odst. 4 zakona o srbski pravoslavni cerkvi⁴³; razlika je le ta, da tam ni izrecno govor o primerni odškodnini.

Tretji odstavek čl. 16 določa, da se bo imovina izpraznjenih beneficijev upravljala po določbah kanonskega prava. Podobno do-

⁴³ Prim. BV 1934, 60.

ločbo imata le čl. 26, odst. 1 italijanskega konkordata in čl. 12, § 2 avstrijskega konkordata. V ostalih konkordatih te določbe ni, ker je sama po sebi umljiva; razlog za določbo v našem konkordatu kakor tudi v omenjenih dveh je ta, ker je bila zaradi verskega zaklada drugačna praksa.

V odst. 4 čl. 16 je določeno, da ostanejo imovina in ustanove last katoliške cerkve, četudi prebivalci preidejo k drugi veri. Podobne določbe v drugih konkordatih ni, vendar pa iz ustave katoliške cerkve nujno sledi. V konkordatu zato ne pomeni kake novosti; vstavljena je le zaradi tega, da se preprečijo eventualni spori, ker so bili pri nas že precedenčni slučajji. To določbo navajati med tistimi, ki imajo cilj »povečanje prava i privilegija rimo-katoliške crkve u našoj državi«⁴⁴, je zato popolnoma neumestno.

V odst. 5 čl. 16 so službeni dohodki duhovnikov zavarovani pred rubežjem enako kot plače in honorarji državnih uradnikov. Enako določbo dobimo še v petih drugih konkordatih po vojni (čl. 5 poljskega, čl. 5 litvanskega, čl. 6 italijanskega, čl. 8 menškega in čl. 17 avstrijskega konkordata). Določba gotovo ustreza novejšemu konkordatskemu pravu. »Projekat« (str. 53) jo našteva med tistimi določbami, ki jih je po njegovem mnenju naš konkordat izbral iz veljavnih konkordatov kot take, ki dajejo katoliški cerkvi »maksimum prava i povlastica«.

Čl. 17. Člen našteva vire dohodkov katoliške cerkve. Paralele v konkordatih nima, ker je povzet po jugoslovanskih zakonih o verah⁴⁵. »Projekat« trdi (str. 28/9), da je v zadnjem odstavku tega člena, ki pravi, da more kriti cerkev svoje stroške tudi »par des centimes additionnels ou des surtaxes en faveur de l'Eglise, dans la proportion et manière reconnues aux autres confessions religieuses, lorsque les Evêques jugeront à propos d'utiliser ce moyen«, priznana cerkvi širša kompetenca kot v drugih konkordatih. Na to je odgovoriti, da objektivno tolmačenje zadevnih konkordatskih določb (bav. čl. 10, § 5; bad. čl. 4, odst. 4; nemški dostavek k čl. 13; avstrijski čl. 14, odst. 2; poljski čl. 4; litv. čl. 4) vodi do drugih zaključkov. Z izrazom »dans la proportion et manière reconnues aux autres confessions religieuses« je zadosti jasno povedano, da je omenjena pravica cerkve omejena, med tem, ko n. pr. po določbah v nemških konkordatih ni. Pripomba k izrazu »L'Eglise pourvoit« (Crkva podmiruje), s katerim se začneja čl. 17, češ da more izraz cerkev pomeniti tudi celo katoliško cerkev, je odveč za one, ki poznajo cerkveno imovinsko pravo; isti izraz najdemo na ustreznem mestu v bavarskem in nemškem konkordatu.

Čl. 18. Člen govori o državni podpori katoliški cerkvi. Členu očitajo zlasti, kakor smo videli v BV 1937, 80, da je spremenil na korist katoliški cerkvi ključ, ki je v čl. 11, odst. 6 ustave določen za razdeljevanje državnih podpor veram. V konkordatu je naglašeno, da podpora ne sme biti sorazmerno manjša, nego se daje drugim vero-

⁴⁴ »Projekat« str. 53.

⁴⁵ Prim. BV 1934, 60.

izpovedim. »Odavle sleduje — pravi »Projekat« na str. 30 — da bi rimokatolička crkva u Jugoslaviji morala dobiti veliku subvenciju od države čak i u tome slučaju, kad bi bilo dokazano, da ona nema nikakve stvarne potrebe za subvenciju. Nijedan od važećih konkordata ne dopušta takvo rasipanje državnog novca.« Da je take pripombe komaj še moguće imeti za stvarne, vsakdo uvidi. O državni podpori cerkvi imajo določbe skoraj vsi konkordati (čl. 10 bavarskega, čl. 24 in annexum A poljskega, čl. 23 litvanskega, čl. 13, § 2 romunskega, čl. 6, n. 1 badenskega, čl. 4, n. 1 pruskega, čl. 30, odstavek 3 in 4 italijanskega, čl. 15, § 2 avstrijskega konkordata in odst. 1 v modus vivendi s Češkoslovaško). Ta podpora ali to vzdrževanje cerkve je v različnih konkordatih različno urejena, tudi naslovi, iz katerih obveznost izvira, so različni, zato ni moguće prenašati takih določb iz konkordata v konkordat. Že iz zaporednosti v naštevanju virov dohodkov v čl. 17 našega konkordata, kjer je omenjena državna podpora na petem mestu, sledi, da bo vedno »podpora«, torej supletoričnega značaja. Določba v čl. 18 hoče samo zaščititi načelo enakopravnosti pri razdeljevanju državne podpore, zato je odveč, iskati ji paralele v drugih konkordatih.

Čl. 19. V prvem odstavku govori člen o imovinski imuniteti cerkve. Podobne določbe imajo čl. 16 letonskega, čl. 15 poljskega, čl. 16 litvanskega in čl. 29 h, italijanskega konkordata. »Projekat« omenja (str. 31), da zagotavljajo naštetim konkordatom imuniteto v manjšem obsegu kot naš konkordat. To je res, toda »Projekat« je pozabil dodati, da to ugodnost nudi naša država v prav istem obsegu tudi drugim veram (gl. čl. 14 zakona o srbski pravoslavni cerkvi; § 10 zakona o evang. cerkvah; § 10 zak. o židov. verski zajednici; § 16 zak. o islamski verski zajednici)⁴⁶.

V drugem odstavku oprošča člen službeno cerkveno dopisovanje poštnih in telegrafskih pristojbin. Paralele v drugih konkordatih k temu ni, pač pa v zakonih o drugih verah v državi⁴⁷.

Čl. 20. Člen določa, da pripada verski zaklad katoliški cerkvi in da ga ona upravlja. »Projekat« omenja (str. 32), da je v avstrijskem konkordatu ostal verski zaklad v državni upravi. Člen našteva med onimi, ki »nemaju analogije u važećim konkordatima i koje imaju isti cilj — povećanje prava i privilegija rimokatoličke crkve u našoj državi« (str. 53). O tem, da v našem konkordatu zadeva z verskim zakladom ni drugače urejena kot v drugih konkordatih, glej BV 1934, 130/31.

Čl. 21. Člen ima določbo o patronatih. Javni patronati in tisti privatni patronati, ki so vezani na državno imovino, se morajo, ostali se morejo opustiti. Patronati se opuste proti odškodnini. »Projekat« trdi (str. 32), da noben izmed veljavnih konkordatov »nema takvu čudnovatu pravnu anomaliju«. Konkordati da puste patronom pravice in bremena, ali pa patronate brez odškodnine odpravijo.

⁴⁶ Prim. BV 1934, 58.

⁴⁷ Prim. BV 1934, 58; 1937, 80.

Poleg našega konkordata ima določbe o patronatih še devet konkordatov, in sicer čl. 14, § 3 bavarskega, čl. 21 poljskega, čl. 19 litvanskega, čl. 15, odst. 1 romunskega, čl. 25, odst. 1 italijanskega, čl. 11 pruskega, čl. 4, t. 2 badenskega, čl. 14, odst. 1 nemškega in dostavek k čl. 1 avstrijskega konkordata. Določbe so različne; po bavarskem, poljskem in litvanskem konkordatu patronati ostanejo. Po romunskem se vsi brez odškodnine odpravijo; italijanski konkordat odpravlja le tako zvani suvereni (kraljevi) patronat; avstrijski konkordat prinaša le določbe o sporih glede patronatov; nemški konkordat se sklicuje le na določbe bavarskega, badenskega in pruskega konkordata. Zanimivi pa sta določbi v badenskem in pruskem konkordatu. Določba v čl. 4, t. 2 badenskega konkordata se glasi: »Der Erzbischof besetzt sämtliche kirchlichen Ämter frei und unabhängig, vorbehaltlich der auf Privatrechtstiteln beruhenden Patronate, welche künftig den zur Zeit geltenden Bestimmungen des kirchlichen Gesetzbuches unterstehen.« Določba je v skladu z badensko ustavo (II. § 18, odst. 4)⁴⁸. Pruski konkordat pa določa: »Bis zu einer neuen Vereinbarung, insbesondere für den Fall des Erlasses des in Artikel 83 der Verfassung des Freistaates Preußen vorgesehenen Gesetzes, wird die Präsentation auf Grund eines sogenannten Staatspatronats durch die Staatsbehörde erst nach Benehmen mit dem Diözesanbischof... besonders zu vereinbarender Anweisung geschehen.« Čl. 83 pruske ustave, ki jo navedeni konkordatski člen omenja, se glasi: »Na zahtevo interesirane stranke se mora patronat ukiniti, takoj ko so denarne obveznosti odkupljene. Zakon bo določil postopek in načela za ta odkup.«⁴⁹

Iz navedenega sledi, da je določba o patronatih v našem konkordatu nekoliko slična določbi v pruskem konkordatu. Razlog, zakaj najbrž v našem konkordatu niso opustili patronatov brez odkupnine, sem navedel že v BV 1937, 81, op. 12. Cerkvenemu stališču bi ustrezala tudi odprava patronatov brez odkupnine (primerjaj kan. 1451, § 1).

Čl. 22. Vse določbe v štirih odstavkih tega člena, ki govori o odškodnini za ekspropriirana cerkvena zemljišča in o pogojih za nadaljnjo ekspropriacijo, so partikularnega pomena; zato je umevno, da nimajo paralel v drugih konkordatih. Pri vprašanju o razlastitvi in o odškodnini za njo je osnovnega pomena kolikost ekspropriiranih objektov in koliko zemljišč je Cerkvi še ostalo. »Projekat« navaja (str. 33/34), da se je v poljskem konkordatu (čl. 24, odst. 5—9) to vprašanje za državo ugodneje rešilo kot v našem konkordatu; toda tam je bila Cerkve tudi bogatejša kot pri nas. Ako država povrne Cerkvi odškodnino za ekspropriirana zemljišča in vrne stavbe, ki jih je zasegla⁵⁰, pomaga ljudstvu, ki je moralo tem več prispevati za vzdrževanje cerkvene uprave. »Projekat« šteje ta člen med tiste,

⁴⁸ Prim. Restrepo-Restrepo, o. c. 513, op. 428.

⁴⁹ Prim. Restrepo-Restrepo, o. c. 445, op. 401.

⁵⁰ V čl. 28 italijanskega konkordata se je sv. stolica odpovedala imovini, ki ji je bila odvzeta in je dala »plenam condonationem« (prim. instrukcijo Sv. penitenciarije z dne 12. maja 1929); toda tu je bil drugačen primer.

ki nimajo analogije v povojnih konkordatih in je njih namen povečanje pravic katoliške cerkve (str. 53).

Čl. 23. Člen določa samo to, da bosta eventualno opustitev cerkvenih dajatev in odkupnino zanje Cerkev in država posebej sporazumno uredili. Paralelne določbe formalno v drugih konkordatih ni; pač pa konkordati govorijo o državni pomoči pri izterjavanju cerkvenih dajatev (n. pr. čl. 4 poljskega in čl. 4 litvanskega konkordata). Neumljivo je, kako more »Projekat« šteti (str. 53) ta člen podobno kot čl. 22 med tiste, ki povečujejo pravice katoliške cerkve nad mero v drugih konkordatih.

Čl. 24. prinaša v treh odstavkih določbo o semeniščih. V 1. odstavku je rečeno, da sme Cerkev ustanavljati semenišča, jih svobodno upravljati po določbah kanonskega prava in imenovati profesorje in predstojnike. V 2. odst. je določeno, da morajo imeti gimnazije v (dijaških) semeniščih iste pogoje kot državne gimnazije, da bodo enakovredne z javnimi šolami. V 3. odst. je določeno, da se morajo v zavodih, določenih za vzgojo svetnega in redovniškega klera, poučevati vsi predmeti razen sholastične filozofije in teoloških predmetov v narodnem jeziku; sholastična filozofija in teologija se poučujeta latinsko.

»Projekat« trdi (str. 34/35), da so v nekaterih drugih konkordatih cerkvene pravice glede semenišč bolj omejene, tako glede števila semenišč, glede državljanstva profesorjev, glede jezika in učnega načrta ter znanstvene kvalifikacije profesorjev.

Določbe o semeniščih se nahajajo v vseh konkordatih (čl. 11 letonskega; čl. 10, § 1, h bavorskega, čl. 13, odst. 2 in čl. 23 poljskega, čl. 13, odst. 2 litvanskega, čl. 16 romunskega, čl. 12, odst. 2 pruskega, čl. 39 italijanskega, čl. 9 badenskega, čl. 20, odst. 2 nemškega, čl. 5, § 1 avstrijskega konkordata). Določbe variirajo; ponekod so obširnejše, drugod se dotikajo le nekaterih stvari. Poljski, litvanski, romunski konkordati določajo, da se ustanove semenišča v vseh škofijah. »Projekat« vidi v tem omejitve glede števila; toda več kot eno semenišče v eni škofiji Cerkev itak nikjer ne ustanovi. Z izrazom v vsaki ali v vseh škofijah torej ni izražena omejitev, ampak je nasprotno potrjena določba kan. 1354, § 1, ki pravi: »Unaquaeque dioecesis ... Seminarium habeat.«

Da morajo biti profesorji v semeniščih domači državljani, določa več konkordatov (bavarski, pruski, badenski, nemški, romunski). Naš konkordat te zahteve nima (enako tudi ne letonski, poljski, litvanski, italijanski in avstrijski). Glede poučevanja narodne zgodovine in narodnega jezika v semeniščih, o čemer govori čl. 16, § 4 romunskega konkordata, je reči, da spada po našem učnem načrtu to v gimnazije, ki imajo, četudi so cerkvene, po 2. odst. čl. 24 konkordata državni učni načrt. Glede učnega načrta v teoloških učiliščih, izvzemši jezik, v katerem se tradira, puščajo konkordati na splošno Cerkvi svobodo; le romunski, pruski in nemški konkordat določajo, da bodo škofje o učnem načrtu obvestili državno oblast.

Določbe o semeniščih so torej v našem konkordatu skladne z določbami v večini po vojni sklenjenih konkordatov.

Čl. 25. V tem členu so določbe o teoloških fakultetah. V poštev prihajajo od drugih konkordatov le tisti, ki so bili sklenjeni, ko je izšla apostolska konstitucija »Deus Scientiarum Dominus« (14. maja l. 1931), to so badenski (čl. 9, 10), nemški (čl. 19, dostavek k čl. 19 v zaključnem protokolu) in avstrijski konkordat (čl. 5, §§ 1, 3, 4). Vsem tem konkordatom je temeljni zakon za teološke fakultete omenjena papeška konstitucija prav tako kot našemu konkordatu. »Projekat« navaja (str. 53) ta člen med tistimi, ki so povzeti iz drugih konkordatov kot takšni, ki dajejo cerkvi maksimalne pravice; toda ni šlo za »izbiro«, ker so cerkveno zahtevo glede teoloških fakultet sprejeli vsi v poštev prihajajoči konkordati.

Čl. 26. Člen govori v 13 odstavkih⁵¹ o verouku v šolah in o katehetih. »Projekat« navaja (str. 53) ves člen med onimi, o katerih pravi: »Odredbe važečih konkordata, koje su povoljne za državu, projekat većinom potpuno ignoriše i ako neke, i pri tom vrlo malobrojne, usvaja, čini u njima nepovoljne izmene za državu.« O odstavkih 9, 12, 13 tega člena pa sodi, da nimajo analogije v drugih novejših konkordatih in da posvečajo pravice Cerkve nad mero v drugih konkordatih (str. 53).

Snov, ki jo obravnava ta člen, je za Cerkev izredno važna. Cerkvena načela so obsežena v kan. 1372—1374, 1381—1382. Od konkordatov po vojni imajo določbe o tem bavarski (čl. 3; 7, § 1); poljski (čl. 13), litvanski (čl. 13), italijanski (čl. 36), romunski (čl. 20), badenski (čl. 11), nemški (čl. 21; 22) in avstrijski (čl. 6). Določb o verouku v šolah torej nimata le letonski in pruski konkordat; ker velja za Prusko nemški konkordat, praktično torej ni zadevnih določb samo na Letonskem, kjer pa je katoličanov le ena četrtina vsega prebivalstva. Omenjeni konkordatski členi imajo bolj ali manj podobne določbe o poučevanju verouka; nekateri omenjajo le na splošno, da se poučuje v šolah verouk (n. pr. poljski), drugi imajo točne določbe o osebah, ki poučujejo verouk, n. pr. čl. 20 v romunskem konkordatu ima 6 paragrafov, čl. 6 v avstrijskem konkordatu 4 paragrafe; najpodobnejše določbe pa ima naš konkordat v 13 odstavkih čl. 26. Podrobna primerjava konkordatskih členov zato ne more nuditi prave slike o objektivnem stanju, ker je vrh tega treba upoštevati še državno zakonodajo.

Kdor se zaveda važnosti verske vzgoje, ne more videti v določbah našega konkordata, ki skrbno ureja poučevanje verouka, za državo »poslabšano« stališče. »Projekat« se n. pr. spotika nad tem, da je po 1. odstavku čl. 26 v našem konkordatu obvezen verouk v javnih in zasebnih šolah, medtem ko je po čl. 13 poljskega konkordata obvezen le v javnih šolah in po čl. 13 litvanskega konkordata v javnih šolah kakor tudi v šolah, ki jih država podpira. Ne omenja pa »Projekat«, da določa romunski konkordat (čl. 20, § 1), da je verouk obvezen tudi v privatnih šolah. Določbe, da se mora verouk poučevati v materinem jeziku (čl. 20, § 1 romunskega konkordata) ali da se bo pri verouku polagala posebna važnost na vzgojo k patriotizmu, kot

⁵¹ Prim. BV 1937, 84.

to določa od vseh konkordatov le nemški (čl. 21, odst. 2), so pač pri nas odveč, ker se že itak izvršujejo; za konfesionalne šole pa prinaša o tem posebno določbo čl. 28, odst. 3. Nekateri odstavki v našem čl. 26 (n. pr. 10, 12, 13), ki govorijo o katehetih, so tako partikularnega in tehničnega značaja, da bi pač zaman pričakovali podobnih določb v drugih konkordatih. Še največ sličnosti nudi čl. 20 v romunskem konkordatu.

Čl. 27. Člen prinaša šest določb o spoštovanju vere katoliških učencev v javnih šolah. »Projekat« opozarja (str. 37), da podobne določbe ni v konkordatih po vojni. Takih določb formalno res v drugih konkordatih ni; obsega pa jih čl. 17 zakona o islamski verski zajednici v kraljevini Jugoslaviji in § 211 ustave iste zajednice z dne 24. okt. 1936. Določba najbolj osporavanega 6. odst. tega člena, ki pravi, da bodo v šolah, ki jih obiskujejo v veliki večini katoliški učenci, tudi učitelji v mejah možnosti katoličani, nikakor ne presega mej načel modernega konkordatskega prava, kakor sodi »Projekat« (str. 53), marveč je v versko tako mešani državi, kot je naša, sama po sebi umljiva, ako naj država stoji na stališču prave verske paritete.⁵²

Čl. 28. Člen vsebuje v treh odstavkih določbe o konfesionalnih šolah. V 1. odst. je rečeno, da bo država spoštovala konfesionalni značaj in zakoniti obstoj teh šol in da bo dovoljevala »la fondation d'autres écoles confessionnelles semblables, où l'enseignement sera donné en langue yougoslave«. V 2. odstavku je določeno, da bodo konfesionalne šole enakopravne državnim, ako bodo ustrezale pogojem, ki se zahtevajo za podobne državne šole. Zrelostni izpit se bo vršil, kakor doslej, ob sodelovanju predstavnikov državne šolske oblasti. Tretji odstavek obvezuje predstojnike in učitelje teh šol, vzgajati v učencih »la conscience des devoirs envers la Patrie, l'Etat et la société, selon les principes de la foi et de la loi morale chrétiennes«.

»Projekat« pripominja (str. 38), da veljavni konkordati v tej materiji bolj omejujejo cerkveno kompetenco, in prišteva člen med tiste, pri katerih naš konkordat opušča določbe, ki so v drugih konkordatih za državo ugodne, ali pa jih spreminja na škodo državi (str. 53). Med konkordati po vojni imajo določbe o konfesionalnih šolah letonski (čl. 10), bavarski (čl. 5, 6), litvanski (čl. 13, odst. 5), italijanski (čl. 35), romunski (čl. 19, § 1), nemški (čl. 23) in avstrijski (čl. 6, §§ 3, 4). Pravica do lastnih šol je v vseh naštetih konkordatih cerkvi priznana, vendar pa določbe variirajo. Najugodnejše za cerkev so določbe v bavarskem in avstrijskem konkordatu, ki nudijo cerkvenemu šolstvu tudi finančno podporo. V letonskem je določeno le to, da veljajo za cerkvene šole iste določbe kot za ostale privatne šole. Italijanski konkordat določa le to, da se vrši matura na cerkvenih srednjih šolah pred isto izpitno komisijo kot na državnih šolah (italijanski sistem). V nemških konkordatih je rečeno, da morejo katoliški starši zahtevati za svoje otroke verske šole.

⁵² Prim. BV 1937, 85.

Naš konkordat zahteva od verskih šol pouk v narodnem jeziku, prilagoditev pogojem, ki se zahtevajo od državnih šol, garancijo državljanske in domovinske vzgoje. Država ni mogla imeti prav nobenega razloga, da ne bi pod temi pogoji dovolila katoliški cerkvi lastnih šol in jih izenačila z javnimi šolami. O finančni podpori verskim šolam v konkordatu ni govora; zato je odveč, če »Projekat« naglaša (str. 38/39), da mora po letonskem in romunskem konkordatu cerkev sama vzdrževati konfesionalne šole.

Čl. 29. V tem členu naš konkordat po zgledu nekaterih drugih konkordatov (čl. 11 bavarskega, čl. 18 romunskega, čl. 28 in dostavek k njemu nemškega ter čl. 16 avstrijskega konkordata) izrecno priznava cerkvi pravico, da skrbi za vernike po bolnišnicah in drugih podobnih zavodih. Isto določa tudi čl. 20 zakona o srbski pravoslavni cerkvi. Naš konkordat pa dalje določa, da bodo v takih zavodih nastavljeni duhovniki prejeli nagrado od države ali od tistega, ki mu ustanove pripadajo. »Projekat« se spotika (str. 39/40) nad temi nagradami. Nagrade omenjata bavarski in avstrijski konkordat. V našem konkordatu je predvideno, da bodo v takih zadevah posebej nastavljeni duhovniki, v omenjenih dveh konkordatih pa je rečeno, da bodo vršili tam dušno pastirstvo posebni duhovniki ali pa redni dušni parstirji. Stvarna razlika je pač majhna, tako da je ne bi kazalo posebej naglašati.

Čl. 30. Člen prinaša v štirih odstavkih določbe o vojaški službi bogoslovcev, duhovnikov in redovnikov. Prvi trije odstavki so vzeti iz § 49 zakona o ustroju vojske in mornarice (skrajšan rok 6 mesecev; sanitetna služba; odlaganje službe do konca študij, a največ do 27. leta starosti). Četrty odstatek pa določa, da so posvečeni duhovniki in redovniki z zaobljubami oproščeni vsake vojaške službe razen ob splošni mobilizaciji. V tem primeru pa bodo opravljali vojaško dušnopastirsko službo pod vodstvom vojaškega ordinarija. »Projekat« zopet trdi (str. 40/41), da so drugi konkordati manj ugodni za cerkev, in navaja čl. 30, odst. 4 med tistimi določbami, ki jih je konkordat spremenil na škodo državi (str. 53).

Cerkev izvzema od vojaške službe vse klerike in redovnike (kan. 121, 614). S to svojo zahtevo more v modernem času le delno prodreti. Med konkordati po vojni ne omenjajo vojaške službe duhovnikov romunski konkordat in nemški konkordati. Popolnoma je sprejel cerkveno stališče litvanski konkordat (čl. 5, odst. 2). Letonski konkordat oprošča vojaške službe le klerike z višjimi redi, ne pa redovnikov (čl. 9). Poljski konkordat oprošča vojaške službe bogoslovce, duhovnike in redovnike razen v primeru splošne mobilizacije. V tem primeru bodo duhovniki vršili dušno pastirstvo pri vojski, a tako, da ne bo trpelo škode dušno pastirstvo po župnijah; ostali pa bodo dodeljeni sanitetni službi (čl. 5). Italijanski konkordat ima tri določbe o vojaški službi duhovnikov in redovnikov. Bogoslovci iz zadnjih dveh letnikov in redovniški novinci morejo odlagati vojaško službo do 26. leta starosti. Kleriki z višjimi redovi in redovniki z zaobljubami so oproščeni vojaške službe razen ob splošni mobilizaciji.

V tem primeru bodo duhovniki, razen dušnih pastirjev, vpoklicani, da bodo izvrševali dušno pastirstvo pri vojski; ostali kleriki in redovniki pa bodo pred vsem dodeljeni sanitetni službi (čl. 3). Ako navedene določbe primerjamo z onimi v čl. 30 našega konkordata, se jasno pokaže, da naš konkordat glede vojaške službe duhovnikov in redovnikov cerkvi ne nudi večjih ugodnosti kot drugi konkordati.

Čl. 31. Člen govori v desetih odstavkih o organizaciji vojaškega duhovništva. »Projekat« prišteva prvih sedem odstavkov med tiste določbe, ki so sprejete iz drugih konkordatov kot takšne, ki dajejo cerkvi maksimalne pravice, ostale tri pa med določbe, ki nimajo paralele v drugih konkordatih, njihov namen pa je povečanje pravic katoliške cerkve (str. 53).

O vojaškem duhovništvu ima določbe pet konkordatov po vojni, namreč poljski (čl. 7), litvanski (čl. 7), italijanski (čl. 13, 14), nemški (čl. 27) in avstrijski (čl. 8); omenja pa to zadevo tudi češkoslovaški *modusvivendi* (odst. 4).

Poljski konkordat omenja posebnega vojaškega škofa, ki bo imenoval vojaške duhovnike; ti bodo stali pod njegovo jurisdikcijo. Poljska armada bo imela iste privilegije, ki so dani armadam vobče. Sv. stolica je dovolila, da je vojaško duhovništvo glede vojaške službe podložno vojaškim oblastem. Po litvanskem konkordatu imenuje vojaške duhovnike litvanski nadškof; svoje funkcije bodo izvrševali pod njegovo jurisdikcijo. Armada ima privilegije kot v poljskem konkordatu. Določbe, da stoji duhovništvo pod vojaško oblastjo, v litvanskem konkordatu ni.

Italijanski konkordat določa, da bo imenovanje cerkvenih hierarhov za vojsko sv. stolica zaupno predložila vladi, če bo ta imela ugovore, bo sv. stolica imenovala druge osebe. Vojaške duhovnike bo na predlog vojnega ordinarija imenovala vlada.

Po nemškem konkordatu bo imenovala vojnega ordinarija sveta stolica sporazumno z vlado. Cerkevno imenovanje vojnih kuratov izvrši vojni ordinarij »nach vorgängigem Benehmen mit der zuständigen Reichsbehörde«.

Prav podobno določa o imenovanju vojnega vikarja in vojaških duhovnikov avstrijski konkordat in za njim naš konkordat, ki pravi, da bo sv. stolica imenovala vojnega vikarja v sporazumu z vlado. »La nomination ecclésiastique de l'Ordinaire militaire sera faite par le Saint-Siège, après que celui-ci sera mis en communication avec le Gouvernement Yougoslave pour la désignation, d'accord avec le même Gouvernement, d'une personne idoine.« Cerkevno imenovanje vojnih duhovnikov izvrši vojni ordinarij »après accord préalable avec le Ministre de l'Armée et de la Marine«. Po cerkvenem imenovanju tako vojnega ordinarija kot vojnih duhovnikov sledi njih imenovanje kot državnih funkcionarjev; to izvrši vlada po državnem zakonu.

Glede imenovanja vojnega ordinarija in vojnih duhovnikov ni torej naša država v primeri z drugimi prav nič prikrajšana.

Upoštevajoč naše razmere omenja naš konkordat poleg stalnih vojaških duhovnikov še pomožne in honorarne vojaške duhovnike.

Ako drugi konkordati ne poznajo pomožnih in honorarnih vojaških duhovnikov, to vendar ne pomeni, da je naša država nasproti sv. stolici na slabšem od drugih držav.

Cerkveno službovanje vojnih duhovnikov se navadno uredi s posebnim statutom; isto določa tudi naš konkordat (9. odst. čl. 31).

Čl. 32. Člen sprejema za katoličane kanonsko zakonsko pravo kot n. pr. srbski konkordat iz l. 1914 (čl. 12 in 13) ter med novejšimi konkordati litvanski (čl. 15), italijanski (čl. 34) in avstrijski (čl. 7). Ti konkordati so, z državnega stališča gledano, sprejeli moderni fakultativni civilni zakon, ki se loči od tradicionalnega v tem, da katoliškemu državljanu ni za državno področje dana na izbiro le oblika poroke (ali pred državnim funkcionarjem ali pred cerkvenim predstavnikom, za to od države delegiranim), marveč da država prizna: 1. zakonu katoličanov, sklenjenemu po kanonskem pravu, civilne učinke in 2. cerkveno sodstvo v pravnih, ki se tičejo zakonske vezi pri teh zakonih. Pravde glede ločitev od mize in postelje pa cerkev prepušča državnim sodiščem.

»Projekat« trdi (str. 45/46), da se čl. 32 našega konkordata v nekaterih stvareh razlikuje od zgoraj omenjenih treh konkordatov po vojni »i ta razlika ide na štetu državnih interesa«. Prva razlika je ta, da samo naš konkordat omenja mešane zakone, ko določa, da prizna država civilne učinke tudi mešanemu zakonu, ki je sklenjen po kanonskem pravu. Tako določbo sta imela tudi črnogorski in srbski konkordat. Določba je s stališča, ki ga je konkordat zavzel napram cerkvenemu zakonskemu pravu, povsem logična. V mešanem zakonu je po teh določbah z državnega stališča dano zakoncem na izbiro, da se'odločita ali za kanonski pravni red ali za kateri drug, ki jima je na razpolago. Ako se odločita pri sklenitvi zakona za kanonski pravni red, se bo njun zakon presojal po tem pravnem redu. Zato je popolnoma dosledna določba v 4. odstavku čl. 32 našega konkordata, da bo v mešanih zakonih, kjer je nekatoliški del dal jamstva za katoliški krst in katoliško vzgojo otrok, državna oblast na zahtevo ogroženega katoliškega soproga poskrbela, da bodo vsi otroci vzgojeni v katoliški veri. »Projekat« vidi zopet v tej določbi oškodovane državne interese.

Čl. 33. Proti členu, ki prinaša v treh odstavkih določbe o Katoliški akciji, »Projekat« ugovarja (str. 47/48), da imajo ostali konkordati ugodnejše določbe za državo. Drugi in tretji odstavek tega člena šteje »Projekat« med tiste določbe, ki so brez analogije v drugih konkordatih, same imajo pa namen povečati pravice katoliške cerkve, ves člen pa med tiste, ki dajejo cerkvi maksimalne pravice (str. 53).

Določbe o Katoliški akciji stojе poleg našega konkordata še v litvanskem (čl. 25), italijanskem (čl. 43, al. 1), nemškem (čl. 31, al. 1) in avstrijskem konkordatu (dostavek k čl. 14). Besedilo glej v BV 1935, 148/49. Letonski konkordat govori v čl. 13 o »katoliških društvih«, ki jih nadzoruje cerkvena hierarhija. Naš konkordat v prvem odstavku čl. 33 določa podobno kot zgoraj omenjeni konkordati, da ima katoliška cerkev »polno pravico ustanavljati in voditi

organizacije Katoliške akcije, ki imajo namen, izven strankarske politike in nad njo pospeševati versko in moralno življenje pod direktno odvisnostjo in odgovornostjo katoliške hierarhije. »Projekat« ima k temu besedilu več pripomb. V litvanskem konkordatu, da je podeljena ta pravica le glede organizacij, ki imajo prvenstveno verske namene. Kaj naj pomeni ta pripomba, je neumljivo. O italijanskem konkordatu pravi, da je dana svoboda le glede italijanske Katoliške akcije, ne glede katere druge. Za one, ki poznajo ustroj Katoliške akcije, je ta pripomba popolnoma odveč; tudi pri nas govorimo o slovenski Katoliški akciji in bomo govorili o jugoslovanski Katoliški akciji, kadar bo organizacija po državi enotno izvedena. Izraz »pod odgovornostjo katoliške hierarhije« hoče reči, da organizacije Katoliške akcije niso navadna društva, ki bi spadala pod državni zakon o društvih. Enako je določeno v Italiji, Nemčiji, Avstriji in na Litvanskem. Na Letonskem je katoliška cerkev v veliki manjšini; morala se je zato zadovoljiti z določbo, da bodo katoliške organizacije enakopravne z drugimi od države priznanimi društvi.

Drugi odstavek čl. 33 našega konkordata določa, da zabavne igre in literarne in glasbene prireditve ne nasprotujejo prvemu odstavku, da torej spadajo v okvir delovanja Katoliške akcije. Tretji odstavek ima določbo, da se morejo vpisati v organizacije Katoliške akcije učenci javnih šol. Dijaški odseki teh organizacij morejo obstajati in delovati zunaj javnih šol.

»Projekat« opozarja, da za ta dva odstavka ni analognih določb v drugih konkordatih. To je formalno res; toda dogovor med sv. stolico in Italijo z dne 2. septembra 1931 h konkordatskemu členu o Katoliški akciji n. pr. že določa, da spadajo »trattenimenti di indole ricreativa ed educativa con finaltà religiosa« k delovanju Katoliške akcije⁵³.

V sporih z italijansko in nemško vlado se je pokazalo, da je treba v tej stvari podrobnih določb. Dostavek o dijaštvu je dodan zaradi tega, da ne bi kdo uvrščal organizacij Katoliške akcije med običajne organizacije, pri katerih je po naših šolskih zakonih dijaštvu prepovedano sodelovati.

Stavek v »Projektu« (str. 48/49): »Teško je shvatiti zbog čega je bilo potrebno govoriti o »zabavnim igrama«, kao se pod tim igrama ne bi razumele i igre sportskog i vojničkog karaktera, što bi dalo akciji pravo na osnivanje izrečno zabranjenih, u državnom Ustavu, verskih udruženja za fizično vaspitanje«, vsebuje neprikrito tendenco.

Čl. 34. Člen govori v treh odstavkih o verski vzgoji katoliških članov v državnih organizacijah za telesno vzgojo. V 1. odstavku je rečeno, da bo vlada skrbela za to, da se bo v državnih organizacijah za fizično vzgojo spoštovala vera katoliških članov, njena načela in ustanove; kulturno in moralno vzgajanje v teh organizacijah ne bo nasprotovalo katoliškemu nauku. V 2. odstavku je določeno, da bodo mogli duhovniki izvrševati versko misijo v korist katoličanov

⁵³ Prim. BV 1935; 149.

v teh organizacijah. V ta namen morajo imeti dovoljenje pristojnega škofa in pristanek krajevnega vodstva organizacije. V 3. odstavku je končno rečeno, da je proti odločbam krajevnega vodstva organizacije dovoljen priziv na višje vodstvo organizacije. »Projekat« sodi (str. 49), da sta drugi in tretji odstavek brez analogije v drugih konkordatih; oba odstavka šteje med tiste določbe, ki imajo namen povečati moč katoliške cerkve (str. 53).

Zadeva, o kateri govori omenjeni člen, je partikularnega pomena, zato ne moremo iskati paralel v drugih konkordatih. Podobno določbo imata le italijanski konkordat (čl. 37) in avstrijski (dostavek k čl. 14). Italijanski konkordat določa le to, da se bo poskrbelo, da bodo mogli člani organizacij za fizično vzgojo izvrševati verske dolžnosti ob nedeljah in praznikih. Določba v avstrijskem konkordatu pa je splošnejša; glasi se: »Der Bund wird dafür Sorge tragen..., 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.« Da je ta določba za cerkev ugodnejša od one v našem konkordatu, je lahko uvideti. Zadnji odstavek v našem čl. 34 prinaša le določbo tehničnega značaja in je zato smešno, navajati jo za dokaz, da so pravice katoliške cerkve povečane nad mero pravic v drugih konkordatih.

Čl. 35. Člen določa, da se z uveljavljanjem konkordata odpravi doslej veljavni zakon, uredbe in pravilniki, kolikor nasprotujejo določbam konkordata. »Projekat« prizna (str. 49), da so podobne določbe tudi v drugih konkordatih.

Čl. 36. Člen govori o mešani državno-cerkveni komisiji za reševanje imovinsko-pravnih vprašanj. »Projekat« priznava (str. 49/50), da so podobne določbe tudi v nekaterih drugih konkordatih.

Čl. 37. Člen ima dva odstavka. V 1. odstavku je rečeno, da se bodo vsa ostala vprašanja, ki se nanašajo na cerkvene osebe in stvari kot take, pa se ne omenjajo v prejšnjih členih, urejala po veljavnem kanonskem pravu. V 2. odst. pa je določeno, da bosta težave pri razlaganju konkordatskih členov »ou si un réglement était nécessaire pour résoudre des questions relatives à des personnes ou choses ecclésiastiques non traitées dans ce Concordat et qui touchent aussi l'Etat«, reševali sv. stolica in vlada sporazumno in prijateljsko.

Enako določbo kot 1. odst. gornjega člena imata nemški (čl. 33, odst. 1) in avstrijski konkordat (čl. 22, odst. 1). »Projekat« opozarja (str. 50/51) na razliko, ki je med besedilom nemškega in avstrijskega ter našega konkordata, ki je po njegovem mnenju dobesedni prevod besedila v avstrijskem konkordatu. Toda stvar je drugačna. Tekst v avstrijskem konkordatu se glasi: »Alle anderen auf kirchliche Personen oder Dinge bezüglichen Materien, welche in den vorhergehenden Artikeln nicht behandelt wurden, werden dem geltenden kanonischen Recht gemäß geregelt werden.« Besedilo v nemškem konkordatu ima dostavek »für den kirchlichen Bereich«. Naš kon-

kordat tega dostavka sicer nima, pač pa ima dodane k »des personnes et de choses ecclésiastiques« še »comme telles«. Če bi torej stvarno razlikovali med besedilom v avstrijskem in nemškem konkordatu,⁵⁴ potem je besedilo v našem konkordatu bolj podobno onemu v nemškem kot v avstrijskem.

O 2. odst. čl. 37 prizna »Projekat« (str. 51), da ima paralele v drugih konkordatih.

Čl. 38. Člen določa, da se bo izmenjava listin o ratifikaciji izvršila čim prej v Rimu in da bo konkordat stopil v veljavo z dnem, ko se bodo listine izmenjale. »Projekat« opozarja (str. 51), da konkordat ne odreja »ni rok svoje važnosti, ni način svog ukidanja, a neke odredbe konkordata glase, da su one donete, za večita vremena (čl. II)«.

K tej opombi je reči, da imajo enako določbo vsi konkordati razen letonskega, ki edini med vsemi konkordati določa, da velja za tri leta in se nato njegova veljava molče podaljšuje leto za leto, ako se konkordat ne odpove s šestmesečnim rokom (čl. 20, odst. 1), in romunskega, ki predvideva v čl. 23, odst. 2 možnost odpovedi s šestmesečnim rokom. Izraz za »Večita vremena« (à perpétuité) se omenja v čl. 2 dvakrat, ko je govor, da se združi nova ninska škofija s šibeniško »per unionem aequae principalem« in prav tako novo ustanovljena banatska škofija z belgrajsko nadškofijo. Izraz »in perpetuum« je pri takih cerkveno-upravnih spremembah nekaj navadnega.

Zaključni protokol in dodatek. V zaključnem protokolu je določeno, da bo nuncij v Belgradu doyen diplomatskega zbora. Isto določbo ima lateranski pakt (čl. 12, odst. 4) in nemški konkordat (dostavek k čl. 3). »Projekat« trdi (str. 51), da ni bilo razloga, da se je sprejela ta določba v naš konkordat.

V dodatku (annexe) je določba o rabi slovanskega in staroslovenskega jezika v bogoslužju. »Projekat« pravilno omenja (str. 52), da nudi analogijo za to določbo le dodatek k srbskemu konkordatu iz l. 1914, ni pa podobnih določb v konkordatih po vojni.

6. H koncu nimam veliko dostaviti. Pričujoči pregled je pokazal, mislim, da naš konkordat ni kakšno strašilo med konkordati po vojni, marveč da lojalno ustreza načelom novejšega konkordatskega prava in njegovemu dosedanjemu razvoju. Kakor sem že v uvodu omenil,

⁵⁴ Perugini razlaga besedilo v nemškem konkordatu takole: »Quare in ambitu ecclesiastico servandae sunt Ecclesiae leges, in ambitu civili leges civiles. Discordia autem et pugna inter leges civiles et ecclesiasticas, per se, in regimine concordatario, adesse non potest; quia in primis ius civile commune est praeter (non contra) ius canonicum, immo ius canonicum quibusdam in casibus ad ius civile remittit; praeterea, ideo ineuntur concordata, ut quaestiones de rebus mixtis controversae pacifice dirimantur, limites utriusque competentiae, quantum fieri potest, definiantur, et leges civiles, quae forte ecclesiasticis contrariae exstent, vi ipsius concordati abrogentur« (Concordata vigentia 1934, 231. op. 6). Prim. tudi članek »Ai margini de Concordato tra la S. Sede e il Reich Germanico« v »L'Osservatore Romano« z dne 26. julija 1933.

tako bi rad poudaril tudi na koncu, da moramo pri kritični presoji členov v našem konkordatu upoštevati troje: prvič načela poveljnega konkordatskega prava vobče, drugič razvoj posameznega vprašanja v poveljnih konkordatih in tretjič posebne prilike v naši državi in stališče naše države do konfesij sploh, ki je prišlo do izraza zlasti v verskih zakonih iz l. 1929 do 1931 in v sledečih verskih ustavah.

V uvodu omenjenem zaključku, do katerega je prišel prof. Ilič v študiji »Pred konkordatom«, je rečeno, da je napačno, ko bi kdo nabiral paralelne določbe k našemu konkordatu tako, da bi eno vzel iz enega, drugo pa iz drugega konkordata in bi s tem dokazoval, da se naš konkordat ujema z drugimi konkordati. Prav tako pa je seveda napačno, ako bi kdo izbral iz ostalih konkordatov le tiste določbe, ki so za cerkev manj ugodne, nego so sorodne določbe v našem konkordatu, in bi tako dokazoval, da je naš konkordat za državo od vseh veljavnih konkordatov najmanj ugoden.

Podrobna kritika členov našega konkordata ni bila namen tegale članka, ki je hotel pokazati le moč ugovorov proti konkordatu.

Po našem mnenju bi naš konkordat dal podlago, na kateri bi se mogle razmere med cerkvijo in našo državo za obe stranki ugodno reševati. Država v njem ne daje cerkvi več pravic, nego jih dajejo države v drugih konkordatih; prav tako pa moramo priznati, da ne omejuje cerkve, kot nekateri drugi konkordati. Cerkev nasprotno prav tako ne daje v konkordatu naši državi kakšnih posebnih predpravil, daje pa ji v bistvu vse, kar je dala drugim državam.

Razvoj konkordatskega prava je dosegel v našem konkordatu v nekaterih podrobnih določbah napredek, kakor smo videli pri pregledu konkordatskih členov. Nekateri členi pa so ostali precej splošno in neodrejeno formulirani; toda taka splošnost in neodrejenost ne škoduje državni strani, pač pa cerkveni, kakor kaže skušnja z drugimi konkordati. Zato je popolnoma odveč, če kdo zaradi pre-splošnih določb napada konkordat, češ da si bo s takimi določbami cerkev prilastila pravice, ki jih drugod nima, in tako »nadmudrila« državo.

Praktični del.

DESETLETNA RAST SLOVENSKE KATOLIŠKE AKCIJE.

(Nadaljevanje.)

II. Doba tipanja okoli katoliške akcije.

1. Nekaj o izrazoslovju v razpravi.

1. Besedo »katoliška akcija« pišem z malo začetnico¹. Vendar pa bom rabil tudi kratico **KA** in izraz **Katoliška akcija** (z veliko začetnico). Zakaj tako razlikovanje v pisavi? Naj o tem podam na tem mestu nekaj pojasnila in s tem tudi označim metodo, ki se je bom držal pri raziskovanju razvoja slovenske katoliške akcije.

Besedo »katoliška akcija« je pisal Lj. škof. list z malo začetnico vse do srede l. 1936, od tega časa dalje pa rabi kratico **KA** in piše **Katoliško akcijo** z veliko začetnico. In ta način pisanja je postal pri nas Slovencih običajen in stalen.

2. Kaj pomeni danes pri nas **KA**? V uvodu k »Pravilom Slovenske Katoliške akcije«, ki so stopila v veljavo 26. sept. 1936, piše Lj. škof. list (1936, str. 110): »**KA** je po svojem bistvu organizacija.« »V Katoliški akciji je treba razlikovati njene lastne organizacije (po stanovih in poklicnih okoljih) in privzete pomožne sile.« »Slovenska Katoliška akcija (**SKA**) je cerkvena ustanova...« Danes nam torej znači **KA** določeno cerkveno ustanovo z vrsto takih in takih organizacij, s takimi in takimi lastnostmi in določenimi cilji, ki je stopila v življenje 26. sept. 1936. Zato danes po preteku niti enega leta še ne moremo govoriti o desetletnem razvoju **KA**. To bo mogoče šele čez deset let. Nam pa gre v naši razpravi za pretekla leta, v katerih smo tudi veliko govorili in delali okoli te zamisli Pija XI., zato tega dela v prejšnjih letih ne smemo označevati s sedaj običajnim znakom **KA**.

Da se v začetku razprave ogibljem sedanjega načina pisanja **KA**, me nagiba tudi še drug razlog. Ako bi namreč rabil kratico **KA**, bi hote ali nehotе dajal tej besedi našo sedanjo slovensko konkretno vsebino. S tem bi si pa metodično zaprl ali vsaj otežil pot za kritični pregled zadnjih desetih let, ki smo jih posvetili delu okoli te zamisli Pija XI. in njegovega naročila. Dosledno bi moral namreč v tem primeru vzeti za merilo tega dela današnjo konkretno slovensko vsebino **KA**, mesto da se tudi današnjemu njenemu pojmovanju kritično približam. Zato se vračam k prvotnemu načinu pisanja katoliške akcije (z malo začetnico); to mi omogoči, da se svobodneje izražam in nisem navezan na današnjo vsebino, ki jo dajemo temu nazivu.

3. Toda kaj naj nam znači »katoliška akcija«? Gotovo vsebino moramo dati taki oznaki, ako jo hočemo rabiti in z njo jasno govoriti o preteklih letih. Dati ji moramo vsebino brez ozira na to, kako so jo pojmovali pred leti.

¹ Po nesporazumu je v prvem delu te razprave ta naziv tiskan z veliko začetnico, oziroma stoji kratica **KA**.

Ko nam danes KA znači konkretno slovensko cerkveno ustanovo in njene organizacije, naj nam katoliška akcija znači katoliško delo in prizadevanje v mejah, po načinu, s sredstvi in cilji, kakor ga z »actio catholica« naroča Pij XI. škofom in vernikom v današnjem položaju katoličanstva. Torej naj znači katoliška akcija (z malo) zamisel Pija XI. kot tako, v vsem obsegu in z vsemi podrobnostmi. V tem najširšem pomenu obsega katoliška akcija (z malo) tudi našo Katoliško akcijo (z veliko) kot sredstvo, orodje, organizacijo, s katero dela in skuša dosegati svoje namene. V ožjem pomenu besede naj nam pa »katoliška akcija« znači dela, podjetja, konkretna prizadevanja, ki jih vrši Katoliška akcija.

Tako razlikovanje med KA in katoliško akcijo, bodisi v širšem pomenu besede bodisi posebno v ožjem pomenu besede, nam priporoča ne samo taktični ozir, ampak tudi običajno slovensko izražanje in slovenski pravopis. Saj Slovenci pišemo n. pr. o katoliški socialni akciji z malo začetnico, a organizme, organizacije, ki to akcijo pospešujejo in vodijo, pa pišemo z veliko začetnico, n. pr. JSZ, Zveza združenih delavcev itd. Tudi pišemo o katoliškem gibanju z malo začetnico, njega organizacije pa z veliko, n. pr. Prosvetna zveza itd.

To izrazoslovje vzdrži tudi, ako ga primerjamo n. pr. s francoskim načinom govorjenja o »actio catholica« Pija XI. Dà, še več. V tej primeri besedo katoliška akcija (z malo) lahko natančneje razmejimo še od druge strani.

Generalni vikar grenoblskega škofa, Guéry, takole razčlenja vsebino l'Action Catholique. »... l'Action Catholique doit être envisagée sous un double aspect: a) dans sa réalité concrète; b) dans ce qu'elle est essentiellement en elle-même, abstraction faite des formes diverses qu'elle peut revêtir. Dans sa réalité concrète: L'Action Catholique désigne un organisme, une institution, un ensemble d'organisation et d'œuvres². Dans son essence: L'Action Catholique est la participation du laïcat catholique à l'apostolat hiérarchique.«³ Kar vidi Francoz realnega, konkretnega v tej Pijeви zamisli, moremo po našem izrazoslovju označiti z dvojno besedo: organizme, organizacije označujemo s Katoliško akcijo (z veliko); dela, delovanja, podjetja pa s katoliško akcijo (z malo). Kar pa Francoz označuje za bistvo, recimo za idejno stran, bi slednjič tudi lahko označevali z besedo katoliška akcija (z malo) v najširšem pomenu besede. A je bolje, da idejno stran Pijeve zamisli (son essence) označujemo edino le z izrazom: sodelovanje (udeležba) laikov s hierarhičnim apostolatom (s poslanstvom cerkve).

Tako naj ima po našem izrazoslovju, ki se ga hočemo držati — ne samo v tem poglavju, ampak v vsej razpravi — KA najkonkretnější pomen, in naj služi le za oznako l. 1936 oživiljene cerkvene ustanove in njenih organizacij. Idejno stran (son essence) Pijeve zamisli bomo vedno označevali z izrazom: sodelovanje

² Guéry, L'Action Catholique (Paris 1936) 146.

³ o. c. 148.

laikov s cerkvenim poslanstvom. Izraz katoliška akcija (z malo) pa naj nam v najširšem pomenu znači Pijevo zamisel kot tako, torej organizacijo z njenim delovanjem vred; v ožjem pomenu pa dela, posamezna podjetja, ki se vrše v smislu Pijeve »actio catholica«.

4. Zgodovini preteklih let s tem izrazoslovjem ne bomo delali nobenega nasilja. Saj dejansko le razčlenimo široko in bogato vsebino Pijeve zamisli, ki jo izraža v svojih izjavah z besedo »actio catholica«. In prav to nam omogoči, da opazujemo, kako smo se v preteklih letih bavili s to zadevo. Ko imamo tako razčlenjeno vsebino katoliške akcije, moremo šele točno ugotavljati vsebino, ki smo jo mi sami dajali tej besedi v preteklih letih. In naša razprava naj nam ravno pokaže, kako smo se iz svojih razmer in svojih prvih pogledov bližali Pijevi katoliški akciji, kako polagoma luščili njeno vsebino, kako jo primerjali s svojimi razmerami, kako jo skušali prenašati in ustvariti za naše potrebe, kaj z njo doseči itd. itd.

Objektivno merilo, s katerim bomo presojali naše nazore in posamezne poizkuse, ki so v zvezi s Pijevo zamisljo, nam bodo dale predvsem papeške izjave istega časa in deloma konkretno papeževo delo: l'Azione Cattolica Italiana.

2. Splošna oznaka prve dobe.

1. K prvim glasovom o katoliški akciji po katoliškem shodu so se kmalu pridružili še novi. In v naslednjih letih že moramo pokazati nekaj izrazitejših stališč do te Pijeve zamisli, oziroma tudi načrtov, kako naj jo uvedemo pri nas. Reči smemo zato, da se s časom, v katerem je izvajanje orlovske organizacijske zamisli v naše dušnopastirske vrste prineslo prve govornice o katoliški akciji, pričenja prva doba v zgodovini slovenske katoliške akcije, ki traja nekako do konca l. 1928. Najprimerneje morda označimo ta leta, ako jih imenujemo dobo tipanja okoli katoliške akcije. Tak je značaj tega razdobja.

Ljudje vsako novo stvar gledamo in presojamo s svojega stališča, iz razmer, v katerih živimo. To je nekaj čisto naravnega. In drugače tudi ni moglo biti s pozivi Pija XI. h katoliški akciji. Stoječi sredi razvitega organizacijskega življenja, kateremu je pravkar minuli katoliški shod posvečal tako pozornost, smo Slovenci jeli motriti katoliško akcijo predvsem z zvezi s svojimi organizacijami, v zvezi z njihovim delovanjem in njihovimi vprašanji. Da, še več. Ravno domače organizacijske razmere so jele vzbujati zanimanje za katoliško akcijo Pija XI. In to ne velja samo za prve glasove, o katerih smo že govorili. V prvi dobi in tudi še v naslednji so se vsi konkretni poizkusi v tej smeri vršili v najtesnejši zvezi s problematiko našega organizacijskega življenja. Zato brez upoštevanja te problematike, ki je po katoliškem shodu vedno očitneje in izraziteje stopala na dan in zahtevala svojo rešitev, ni mogoče pravilno oceniti prvih poizkusov s katoliško akcijo pri nas, oziroma ni mogoče umeti prvih stališč, ki smo jih zavzemali do nje. O miselnosti,

ki je napolnjevala in vodila zadnji katoliški shod glede naših organizacij, smo že govorili. Zato nam ne bo težko razbrati, katera so bila ta vprašanja, ki so nas obenem vodila k razmišljanju o katoliški akciji in nas naganjala, naj jo uvedemo v svoje slovenske razmere.

2. Naša vzgojno-prosvetna organizacija se je že pred katoliškim shodom jela razvijati v stanovsko smer. Iz nekdanjih odsekov izobraževalne matice SKSZ, so zrasle in se osamosvojile: Orlovsko zveza, Orliška zveza in Ženska zveza. Že l. 1922 smo tudi dobili samostojno mladinsko organizacijo Krekovo mladino, ki jo je ustanovilo krščansko-socialno delavstvo. Ker je ozemlje, ki ga je doslej obdelovala ena sama organizacija, naenkrat zasedla cela vrsta samostojnih organizacij, je bilo za uspešno delovanje nujno potrebno, da se delokrogi posameznih organizacij točno razdele. Pri razhodu iz skupnega doma SKSZ se to ni zgodilo. Prvo veliko vprašanje je zato bilo, kakšen delokrog naj si ohrani stara prosvetna matica v primeri z novimi stanovskimi organizacijami, ki so silile mladino popolnoma zase. Katoliški shod je, kakor smo že omenili, le naročil SKSZ, »naj natanko določi svoj delokrog glede na ostale osrednje organizacije«. Obširno smo tudi že govorili, kako se je jelo reševati to vprašanje med Prosvetno zvezo in Orlovsko zvezo, a brez pravega uspeha, da so dušni pastirji jeli iskati odpomoč v katoliški akciji, na katero so kazali v Italiji.

Vprašanje razmejitev delokrogov je šlo dalje tudi na mladinske organizacije. Dobili smo dve, Orlovsko zvezo in Krekovo mladino. Orlovstvo bi bilo rado zajelo v svoje vrste vsoko katoliško mladino brez izjeme. Krekova mladina pa si je lastila vso delavsko mladino. Kje naj bo meja med njima, da ne bo prepirov? Na katoliškem shodu o novi delavski mladinski organizaciji niso govorili, še manj seveda o njenem razmerju do orlovstva. A v naslednjih letih je to vprašanje ostro stopalo na dan.

Osrednja težava našega organizacijskega življenja, ki so jo čutili predvsem dušni pastirji, se je pa porajala okoli verskonravne vzgoje v naših vzgojno-prosvetnih necerkvenih organizacijah. — Vprašanje je šlo do osnov, na katerih rastejo in delujejo te naše organizacije.

Vzgojno-prosvetne organizacije, na katere je katoliški shod toliko zidal pri verskonravni obnovi našega naroda, kažejo pri nas gotovo dvojnost. Njihovo ime in značaj sama povesta, da vzgajajo in izobražujejo svoje člane za javno življenje, za delo na narodnostnem, gospodarskem in socialnem območju. Obenem pa te organizacije tudi poudarjajo važnost verskonravne vzgoje in podčrtavajo v svojih pravilih, da jo hočejo gojiti v svojih vrstah. V kakšnem razmerju pa je prav za prav obojno delo v naših organizacijah? Ali teče obojno prizadevanje vzporedno drugo ob drugem? Če ne, katera stran njihovega delovanja je potem odločilna, najvažnejša za

naše katoliško gibanje, ali prosvetna ali verskovzgojna? Vprašanje še bolj zaostreno se je glasilo takole: Ali te organizacije že s svojim prosvetnim delom dvigajo in utrjujejo tudi verskonravno življenje med narodom? Ali pa je obratno res, da njihova verskonravna vzgoja daje osnovo in pogon za krščansko prosveto in krščansko udejstvovanje v gospodarskem in socialnem življenju.

En kot drug odgovor ima pomen tudi za ustroj in vodstvo teh organizacij. Ako je prvo res, potem je naravno, da zavzamejo do duhovnika demokratično stališče, saj duhovnikovo delo samostojno podpirajo. Če je pa drugo res, bi pa moral dobiti duhovnik izjemno, avtoritativno stališče v njihovem vodstvu, ker je njegovo delo osnova ostalega društvenega delovanja. Videli smo, kako se je ob priliki izvajanja orlovske organizacijske zamisli pojavilo to vprašanje in je bilo — čeprav morda nezavedno — glavni vzrok medsebojnih nesporazumov.

Katoliški shod se tega vprašanja ni dotaknil. O necerkvenih organizacijah so govorili v odseku za narodno prosveto, iz česar bi smeli sklepati, da so polagali pažnjo predvsem na njihovo narodno-prosvetno delovanje. A vendar so istočasno poudarjali tudi njihovo delo za »poglobljeno versko in apologetično izobrazbo«, opozarjali na »verskovzgojne cilje... mladinske organizacije⁴. Torej nič jasnega, nič določnega v pogledu dvojnosti naših organizacij.

Posebno pereča se je kazala ta neurejena dvojnost stare prosvetne kot tudi novih stanovskih organizacij v razmerju do cerkvenih organizacij, ki se pečajo izključno z verskonravno vzgojo. Na katoliškem shodu so se deloma dotaknili tega vprašanja govorniki iz orlovskih vrst, a tudi za svojo organizacijo nič več kot le dotaknili⁵. Kako naj si cerkvene in necerkvene organizacije dele med seboj verskovzgojno delo in kakšno naj bo razmerje enih organizacij do drugih, je ostalo odprto vprašanje. In med dušnimi pastirji se je jela širiti praksa, da sploh ni razlike v verski vzgoji enih kot drugih organizacij, in mnogokje so se zadovoljevali z eno samo, ki naj nudi vse, kar mladina potrebuje.

Pri vseh teh naštetih težavah je šlo v jedru za eno in isto vprašanje naših organizacij: za točno opredelitev dela in razmejitve delokroga na levo in desno. Pokazala pa se je tudi ravno

⁴ Prim. BV 1937 54.

⁵ Dr. Basaj je v svojem govoru »Mladinska organizacija« takole načel vprašanje razmerja orlovske organizacije do Marijine družbe: »Namen mladeniške in dekliske organizacije je v prvi vrsti ta, da mlad človek ohrani v sebi to, kar je že po naravi dobrega v njem.« »... Mladinska organizacija... stremi po tem, da mladostne dobrote, mladostni ogenj neguje, neti in ohrani.« »Gotovo je, da moramo za mladino imeti verske organizacije, ker vsa svetna sredstva ne morejo zadostovati, da ohranijo mladino dobro. Gotovo pa je tudi, da je organizirana fantovska družina (orlovstvo op. por.) prav tako neobhodna, ker verska organizacija nima namena dajati tega, kar daje svetna. — Tudi Marijina družba se lahko v neki meri poslužuje onih naravnih sredstev, kakršna opravlja svetna organizacija, in si lahko jemlje naloge, ki spadajo v svetno mladinsko organizacijo. Vendar je brezdvomno, da taka verska organizacija ne bi mogla konkurirati z nasprotno svetno organizacijo.« K. s. 168.

nasprotna potreba in tudi to zaradi vsestranske razčlenitve našega organizacijskega življenja: enotno in smotreno katoliško gibanje je zahtevalo neko skupno vodstvo katoliških organizacij. Orlovski krogi so bili prvi, ki so jeli opozarjati na potrebno skupnost med svojo in drugimi mladinskimi organizacijami in so tudi predlagali, kako naj bi se to doseglo. Svetovali so jim, naj se v načinu svojega delovanja, čim bolj približajo orlovski organizaciji⁶. Iz teh vrst je tudi prišla že omenjena resolucija katoliškega shoda o ustvaritvi enotne armade in enotne fronte slovenske katoliške mladine⁷. In ko so pri izvajanju samostojnosti orlovske organizacije nastale razprtije, so zopet orlovski krogi opozarjali, naj bi se osnovala vrhovna skupna matica⁸. Želja po neki medsebojni povezanosti je bila tudi na drugi strani. A uporabna izvedba te zamisli ni bila nič manj zamotana na vse strani kakor nasprotno vprašanje razmejitve.

4. Ovire, ki so se porajale pri razmejitvi delokrogov med Prosvetno zvezo in Orlovsko zvezo, pa niso zadržale naših kulturnih delavcev, da ne bi po katoliškem shodu tudi istočasno jeli misliti na zgradbo koordinacijske vezi med katoliškimi organizacijami. Tozadevno prizadevanje je kmalu dobilo dvojno smer.

Prvi poizkus se je pričel med tremi najmočnejšimi organizacijami, ki so si delile med seboj slovensko mladino: Prosvetno zvezo, Orlovsko zvezo in Marijino družbo⁹. V kakšni smeri so potekali razgovori med zastopniki teh organizacij, razvidno iz poročila, ki ga je dala o tem cerkvena oblast duhovniški javnosti v začetku l. 1925. »Voditelji teh treh skupin se posvetujejo, kako bi za vse tri osnovali nekak s r e d n j i s v e t, da bi vsak v svojem delokrogu z ozirom na druge mogel bolj uspešno delovati in bi se v potrebi mogle vse tri skupine hitro združiti v obrambo verskonarodnih idealov.«¹⁰ Iz želje po sodelovanju do konkretne oblike sodelovanja je bila pa težavna pot. Kako izvesti sodelovanje prosvetnih necerkvenih organizacij s cerkveno verskovzgojno organizacijo, ki se ne peča s prosveto? To možnost je nudila edinole verskonravna vzgoja, ki jo tudi necerkvene organizacije po svojih pravilih hočejo gojiti. Dalje,

⁶ Prim. Fr. Z a b r e t, Mladinska organizacija. K. s. 102. »Nasprotniki so večji del svojih sil v zadnjem času vrgli na mladino...« »Razbita in neenotna armada vedno doživi poraz, mladinska organizacija — če hočemo rešiti vernost in poštenost slovenskega ljudstva — pod nobenim pogojem ne sme doživljati porazov in mora z vso gotovostjo dosegati trajnih uspehov... zato je potrebno, da se najde med orlovsko organizacijo in drugimi mladinskimi organizacijami neka skupnost, da se vrši delo po določenem enotnem načrtu in da se ostale organizacije, v kolikor je to možno, v načinu svojega dela tembolj približajo orlovski organizaciji.«

⁷ Prim. BV 1937, 56 op. 20.

⁸ Prim. BV 1937, 58 op. 25.

⁹ Prim. dr. R o ž m a n, Duhovnik in Orel. Vzajemnost (1923) 50: »Drugi... problem je vprašanje, ali naj bi se napravil kartel vseh naših krščanskih organizacij ali pa neka višja enota (najvišji svet) iz zastopnikov vseh samostojnih organizacij (SKSZ, OP, Orliška zveza, Marijine družbe itd.), ki bi bila ne samo vrhovni svetovadni organ, ampak tudi odločujoča zadnja inštanca... Ti problemi rabijo svoj čas, da dozore...«

¹⁰ Lj. škof. l. 1925, str. 3.

za uspešno sodelovanje je potrebno, da prevzame vsaka organizacija neko posebno vlogo v celotni verski vzgoji naše mladine. Saj nima pomena, da bi vse tri vršile enako verskovzgojno delo. Kakšno nalogo naj prevzame ena, kakšno druge organizacije? Šele po določitvi delokrogov glede verskonravne vzgoje mladine bi bilo mogoče misliti na zgradbo zunanje formalne medsebojne povezanosti. Tu je stala koordinacija pred dvema možnostima. Ali naj se povezanost izvede na cerkvenopravni podlagi, na kateri sloni Marijina družba? Potem bi vse koordinirane organizacije prišle pod neposredno vodstvo in nadzorstvo cerkve — želja, ki so jo kazali dušnopastirski krogi v prepirih zaradi orlovske samostojnosti. Druga pot je pa bila, da bi necerkvene organizacije, ki slone na demokratični podlagi, pritegnile v svoj pravni okvir tudi Marijino družbo. Ena kot druga rešitev bi bila za naše razmere skrajno radikalen korak, za cerkveno organizacijo naravnost nesprejemljiva.

Ta, recimo, mladinski, verskovzgojni koordinacijski poizkus z osrednjim svetom je polagoma zaspal. Nikjer več ne beremo o njem. Morda so ga zmagale načelne težave in ovire, pred katerimi se je znašel. Ali ga je pa odrinila z dnevnega reda druga potreba našega katoliškega gibanja, ki je pa terjala nekako skupno idejno vodstvo še v mnogo večjem in širšem obsegu.

Po katoliškem shodu so se namreč jeli pojavljati tokovi, ki so grozili, da se razlijejo in prestopijo bregove, med katerimi je doslej potekalo slovensko katoliško gibanje. Strokovna organizacija krščanskosocialnega delavstva in njena Krekova mladina sta stopili na pota, ki so se zdela vodilnim katoliškim krogom pomisleka vredna in nevarna¹¹. Tudi med dijaštvom se je pojavilo novo vrenje. Nezaдовoljni z dotedanjim katoliškim duhom časa, so jeli iskati novih potov katoliškemu gibanju. Več desetletno slovensko katoliško gibanje je tako dobilo razpoke v svoji zgradbi. Nobena stvar pa ni tako škodljiva za uspehe celokupnega narodnega gibanja kot nedostojnost posameznih činiteljev, ki hodijo vsak svojo pot.

Nekdaj je bila SKSZ nekako središče našega katoliškega gibanja, posebno pa kulturno-prosvetnega dela med narodom. Po katoliškem shodu je pa ostala kakor okleščeno drevo, ki ni več privlačno za svojo okolico. Začutili smo, da nam nekaj manjka; neke osrednje osi smo pogrešali, okoli katere naj bi se vse drugo sukalo in živelo. Že l. 1925 se je vzbudilo prepričanje, da si bomo morali katoliški Slovenci na vsak način postaviti skupno ognjišče, kjer bi se zbiralo, ogrevalo in vodilo vse naše katoliško kulturno delo. Misel je bila lepa, bogata, a ravno zato tudi preširoka, da ne bi potrebovala časa za svojo dozorevanje. Toplo gredo, v kateri naj bi dorasla, ji je nudila Prosvetna zveza. Ta je l. 1925 za 17. avgust sklicala v Ljubljano posebno »prosvetno skupščino«, ki naj bi rešila pereče

¹¹ Univ. prof. dr. M. Slavič — na tem mestu se mu zahvaljujem za naslednje pojasnilo kakor tudi za vse ostale pripombe o katoliškem gibanju po zadnjem katoliškem shodu — se je »kot predsednik stalnega odbora katoliških shodov veliko trudil, da bi gibanje v Krekovi mladini in JSZ ostalo v pravem toku«.

vprašanje enotnega vrhovnega vodstva katoliškega kulturnega dela na Slovenskem¹².

Iz teh koordinacijskih prizadevanj so zrasli v dobi do l. 1928 trije načrti, ki naj bi rešili naše organizacijsko vprašanje. Prva je zagledala beli dan kamniška spomenica »Reorganizacija slovenskih katoliških organizacij«, ki jo moramo šteti med zasebne načrte. Uradni tvorbi pa sta bili »Vrhovni narodni svet« (Katoliški narodni svet) in »Katoliški kulturni svet«. V teh treh organizacijskih zamislih smo se jeli Slovenci prvokrat bližati zamisli Pija XI., ki jo priporoča pod imenom »actio catholica«. Vsi trije načrti namreč govorijo o katoliški akciji in izražajo o njej svoje mnenje s pogledom na obstoječe organizacije.

3. Kamniška spomenica.

1. Ljubljanske skrbi z »osrednjim svetom«, oziroma z »vrhovnim vodstvom katoliškega kulturnega dela v Sloveniji«, so našle odziv tudi med dušnopastirsko duhovščino na deželi. Cerkvena oblast jo je sama pozvala k sodelovanju, ko je v poročilu o snovanju »osrednjega sveta« povabila duhovnike, naj o stvari razmišljajo in načelnikom organizacij pomagajo z dobrimi in praktičnimi sveti¹³. Preden so v Ljubljani prišli do konkretnih načrtov, je duhovščina kamniške dekanije sestavila svoje predloge v obliki spomenice z naslovom »Reorganizacija slovenskih katoliških organizacij« in jo predložila naravnost cerkveni oblasti¹⁴. Dušnopastirska duhovščina, ki je po katoliškem shodu večkrat pokazala neko nezadovoljnost z obstoječimi organizacijskimi razmerami, je tako dobila lepo priložnost, da cerkveni oblasti naravnost razodene svoje poglede na naše organizacije in ji predloži svoje misli ter načrte, kako priti iz nezadovoljivega stanja do čim uspešnejšega delovanja¹⁵. Oglejmo si spomenico A) v njenih značilnejših mislih in predlogih, in nato B) si pobježimo oglejmo njeno katoliško akcijo.

A. 2. Spomenica sestoji iz štirih delov. V prvem ugotavljajo duhovniki sedanje stanje naših organizacij in podajajo temu primerne načelne zahteve. Drugi del je naslovljen »Cerkvene orga-

¹² Prim. Fr. Erjavec, Zgodovina katoliškega gibanja na Slovenskem (Ljubljana 1928) 332.

¹³ Lj. škof. l. 1925 l. c.

¹⁴ Spomenica je bila objavljena tudi v Vzajemnosti (1925) 65—67. Prim. BV 1937, 61 op. 28.

¹⁵ Spomenica je bila spočeta ali morda tudi rojena na Homcu l. 1925 na konferenci, ki je bila sklicana prav z namenom, da se govori o reorganizaciji naših organizacij. Tedanji tamkajšnji župnik Mrkun mi je o tem dal naslednje pojasnilo: »Glavni iniciator je bil dekan Ivan Lavrenčič, živo pa sem sodeloval tudi jaz. Poudarjali smo tudi potrebo, da organiziramo vse štiri stanove, t. j., fante, može, dekleta in žene, in sicer tako, da bomo imeli maso za seboj. Šlo je predvsem za to, kako v sklad spraviti Marijine družbe z novimi stanovskimi organizacijami. Poudarjalo se je, da naj bi stanovske organizacije imele tudi svoje shode. Marijine družbe naj bi tvorile elito (podčrtal jaz) in naj bi se samo najboljši ljudje sprejemali vanje, a v stanovski organizaciji naj bi bili kolikor mogoče vsi organizirani... Apostolov laikov ta čas ni še nihče propagiral...

nizacije», tretji pa »Necerkvene organizacije«; naslova pa nista najprimernejša, ker je prvičkrat govor tudi o nekaterih necerkvenih organizacijah, drugič se pa omenjajo tudi naše cerkvene združbe. Četrty del se peča z nekaterimi tehničnimi in materialnimi vprašanji, ki nas tu ne zanimajo.

V uvodu v prvi del poudarja duhovščina najprej svoje stališče, s katerega gleda in presoja naše katoliško organizacijsko življenje. »Duhovniki se pečamo z organizacijskim delom v cerkvi in izven cerkve zato, da ljudi laže vodimo k večnemu zveličanju...« V cerkvenih in necerkvenih organizacijah gledajo torej duhovniki v prvi vrsti »moderna sredstva« sodobne pastoracije; z drugo besedo, moderna sredstva, ki se jih poslužuje hierarhični apostolat pri delu za zveličanje vernikov.

Žal da imajo naše organizacije razne nedostatke, ki hromijo njihovo delovanje. »1. Marsikje so samo na papirju. Ni shodov, ni sej, ni prireditev, ni prejetanja sv. zakramentov. 2. Imajo premalo članov... Duhovnik izrablja svoje moči le za sorazmerno mali krog organiziranih ljudi, n. pr. pri Orlih. 3. Versko-moralnega življenja... je veliko premalo.« Zakaj? »Duhovnik pač nima zaradi napačnega pojmovanja demokratičnega principa tiste avtoritete, kakršno bi moral imeti. 4. V našem društvenem življenju ni enotnosti. Imamo razne centrale. Vsaka zahteva svoje... Tudi pri krajevnih organizacijah ni nobene enotnosti, nobene skupnosti. Vsaka hodi svojo pot.«

»Zato zahtevamo: a) Trdnejšo katoliško podlago pri vseh naših društvi. To naj bo določeno v pravilih in še natančneje v poslovniki. b) Vsak duhovnik smatraj društveno življenje kot zelo važen del dušnega pastirstva in se pečaj že zaradi svojega poklica z društvenim življenjem. Duhovnik imej v organizacijah tisto avtoritativno mesto, ki mu gre...; bodi pri vseh katoliških organizacijah odbornik... brez vsake volitve; imej pravico... glasovati in v vseh versko-moralnih zadevah odločevati. Tudi naj bo duhovni vodja pri vseh katoliških društvi. c) Zahtevamo večjo enotnost in skupnost pri krajevnih in središčnih organizacijah. V ta namen naj se oživotvori župnijska, dekanjska, škofijska in narodna katoliška akcija. č) V naša društva moramo pritegniti mase...«

Kako naj se te načelne zahteve praktično izpeljejo, nam povedo duhovniki v drugem in tretjem delu spomenice.

Začnimo sistematično gojiti versko življenje pri vseh še praktičnih katoličanih in sicer v okviru štirih stanovskih organizacij: za moše, žene, fante in dekleta. Kjer je možno organizirati vse stanove v Marijini družbi, bi štiri Marijine družbe v župniji prevzele to versko vzgojo. Isto velja za tretji red. Kjer pa to ne bi bilo mogoče, naj bi se pa ustanovile štiri stanovske zveze.

»Zveza katoliških mož z odseki: Apostolstvo mož in Marijina družba. V to zvezo spadajo vsi možje, ki so še praktični katoličani. Vsako prvo nedeljo v mesecu... skupno sv. obhajilo... s primernim govorom. Po potrebi shod v društveni dvorani. Duhovne

vaje vsaj na tri leta — če mogoče v Domu duhovnih vaj — v gotovih dobah skupne verske manifestacije...»

»Zveza katoliških žena z odseki: Marijina družba in Elizabetna konferenca. Stanovska organizacija za vse žene brez izjeme.« Ostalo podobno kakor zgoraj.

»Zveza katoliških mladeničev z odseki: Marijina družba in Orel. Skupno sv. obhajilo, za Marijino družbo obvezno vsako tretjo nedeljo, z govorom... Duhovne vaje če le mogoče v Domu duhovnih vaj.«

»Zveza katoliških deklet z odsekoma: Marijina družba in Orlice...« Drugo podobno kakor pri ženah.

4. Skupna gojitev verskega življenja v okviru »širših« stanovskih organizacijah bi imela pa še drug velik pomen. Postala naj bi trdna notranja vez med našimi cerkvenimi in necerkvenimi organizacijami. »Vsi člani cerkvenih, zlasti ožjih organizacij, naj bi bili hkrati člani tudi necerkvenih organizacij. Od članov naših necerkvenih organizacij pa se upravičeno pričakuje, da postanejo — če še niso — člani cerkvenih organizacij, ne samo širših, ampak tudi višjih.« Cerkvene in necerkvene organizacije bi se na ta način prelile ena v drugo, ne sicer formalno, pač pa po istih ljudeh. In dosežena bi bila notranja edinost, ki je tako zelo potrebujemo. »Tako bi bil izključen vsak razdor ali razkroj naših katoliških organizacij za vselej in povsod.«

5. A naše organizacije potrebujejo tudi še zunanjo formalno medsebojno povezanost, ki bi enotno urejevala in pospeševala njihovo delovanje. Kako doseči tudi to? Zaradi lepe enotnosti in soglasne skupnosti v vseh naših organizacijah, naj se v vseh župnijah osnuje župnijska katoliška akcija, v katero naj spadajo vse dosedanje organizacije »na katoliški podlagi« v župniji. Pod predstvom župnika tvorijo to župnijsko katoliško akcijo vsi predsedniki omenjenih organizacij. Ta odbor bi skrbel, da se vodi in vrši vse katoliško društveno gibanje v župniji zares smotreno, enotno in v pravem katoliškem duhu. Nad župnijskimi katoliškimi akcijami naj bi bila dekanjska katoliška akcija. Njen cilj: večja enotnost in sporazumno delovanje župnijskih katoliških akcij. Predsednik dekan. Ostalo podobno organizirano kakor nižje edinice. Vse dosedanje osrednje organizacije in splošna katoliška društva naj bi se združile v škofijski katoliški akciji¹⁰. »Škofijska katoliška akcija bi prevzela vrhovno vodstvo nad vsemi centralami in splošnimi društvi.« Za predsednika imenuje Ordinarij »enega izmed najsposobnejših in najagilnejših profesorjev bogoslovne fakultete v

¹⁰ Spomenica našteva naslednje združbe: »Prosvetna zveza s svojimi odseki kakor Ženska zveza, Pevska zveza in Ljudski oder, Orlovka in Orliška zveza, osrednje vodstvo M. D., III. red, Kat. starešinstvo, Leonova družba, Slov. dijaška zveza, Slomškova zveza, Vzajemnost, Vincencijeva družba, Elizabetna družba, Sv. vojska, Apostolstvo sv. Cirila in Metoda, Društvo za širjenje vere, Krščanska šola, Mohorjeva družba, Slovenska straža, Škofijsko društvo za varstvo otrok-sirot, Krekova mladina, Jugoslovanska strokovna zveza, Zveza katoliških rokodelskih društev itd.«

Ljubljani«. Njen namen bi bil v velikem to, kar v malem nižjih edinic, namreč, da a) skrbi za trdnjšo katoliško podlago in zavest v vseh naših organizacijah...; b) dela za enotnost v vsem našem organizacijskem delovanju... Bogu v čast in v blagor ljudstva; c) obravnava vse najvažnejše kulturne potrebe slovenskega naroda. »Odbor (širši) škofijske katoliške akcije v Ljubljani se prizna kot najvišja katoliška slovenska kulturna inštanca in je kot taka upravičena, da goji živahne stike z vsemi katoliškimi organizacijami tudi izven mej ljubljanske škofije. V ta namen naj se... še čimprej osnuje Narodna katoliška akcija vseh Slovencev, ki naj raztegne svoje delovanje na vse pokrajine, kjer bivajo Slovenci...«

B. 6. V svojem reorganizacijskem predlogu, s katerim spomenica skuša rešiti naša organizacijska vprašanja, je največji del posvetila katoliški akciji. Katoliška akcija je, če že ne jedro, pa vrh spomenice, krona celotnega reorganizacijskega predloga. V čem obstoji spomeničarjem slovenska katoliška akcija, je takoj razvidno iz besedila spomenice. S tem imenom nazivljejo župnijske, dekanjske, škofijske (in narodne) koordinacijske odbore katoliških organizacij, ki naj bi rešili vprašanje enotnosti našega katoliškega organizacijskega življenja. Ako bi gledali te katoliške akcije samo s stališča slovenskega koordinacijskega vprašanja, nam že spomenica sama o njih vse pove; k večjemu bi mogli še razpravljati o njihovi posrečenosti ali neposrečenosti za slovenske organizacijske razmere. A nas zanima druga stran teh slovenskih katoliških akcij. Duhovniki, ki so rabili ime »katoliška akcija«, si ga niso sami izmislili. Gotovo je, da so si ga izposodili iz Pijeve govorice o »actio catholica«. Vprašanje nastane, kakšne poglede so imeli ti duhovniki do Pijeve zamisli, kaj so na njej predvsem zapazili, kaj v njej videli koristnega za naše slovenske razmere in morda tudi povzeli iz nje za naše potrebe? Skušajmo dobiti iz spomenice odgovor na ta vprašanja.

7. Že površen pogled na spomenico nam pove, da smatrajo duhovniki, da gre v katoliški akciji Pija XI. za obstoječe katoliške organizacije in skrb za njihovo uspešno delovanje. Torej gre v katoliški akciji za tisto, kar skrbi in muči tudi katoliške Slovence. Ta pogled na Pijevo zamisel moramo tembolj naglasiti, ker je bila to osnovna miselnost in nazor naše javnosti sploh, in sicer vso prvo in tudi drugo dobo, kakor bomo še videli. V katoliški akciji gre za obstoječe katoliške organizacije: to je bilo načelo, o katerem pravi pravilnosti ni nihče podvomil. Na kaj se je opiralo to prepričanje?

Po katoliškem svetu tiste čase ni sploh nihče oporekal, da Pij XI. v svoji okrožnici »Ubi arcano Dei consilio«, ki je bila pisana za katoličane vseh narodnosti, ne umeva pod imenom »katoliške akcije« obstoječih katoliških organizacij med katoličani. Saj poudarja, kako drage in ljube so mu katoliške organizacije, ki so jih s tako vnemo in gorečnostjo pospeševali že njegovi bližnji pred-

niki na papeškem prestolu¹⁷. To naziranje je imelo za Slovence še trdnjšo oporo v papeževi besedi avstrijskim katoličanom o njihovih organizacijah. Avstrijski katoličani, katerih katoliško gibanje in katerih organizacije so rasle v isti državi in v podobnih bojih kot naše slovenske, so imeli l. 1923, dva meseca prej ko mi v Ljubljani, svoj katoliški shod na Dunaju. Ob tej priliki je papež pisal avstrijskim škofom pismo, v katerem jih opozarja na socialistično povodenj po vojski, ki jih hoče preplaviti in zadušiti. Izraža pa mnenje, da jim v teh bojih za krščanske svetinje ni treba toliko kakih novih organizacij, ampak naj obstoječe preoblikujejo, okrepe in jih koordinirajo v dosego skupnega cilja, ki se jim zdi najbolj potreben¹⁸. Kako naj bi Slovenci videli v katoliški akciji kaj drugega kakor svoje obstoječe katoliške organizacije?

8. Uporabljenih virov ali slovstva spomenica ne navaja. Papeževe okrožnice vsaj v celoti njeni sestavljalci gotovo niso poznali. Tudi se ne upam trditi, da bi imeli pred seboj papeževo pismo avstrijskim škofom; izključeno pa ni, da so o njem slišali. Avstrijske duhovniške revije, ki so bile razširjene tudi med našo duhovščino, gotovo niso molče šle mimo te za avstrijske katoličane pomembne listine. Sicer pa nam tu ne gre za vprašanje, iz katerih virov so črpali spomeničarji. Za nas je važno predvsem dejstvo, da se njihov osnovni pogled na »actio catholica« Pija XI. ujema s prvimi

¹⁷ AAS XIV (1922). »... Tutto quel complesso di organizzazioni, dei istituzioni, di programmi, di opere, che vengono sotto il nome di Azione Cattolica, la quale Noi abbiamo carissima, e dai Nostri prossimi Antecessori con tante cure e così provvidamente suscitata, con tanti e così luminosi solenni documenti nutrita, diretta e disciplinata, secondo il rapido svolgersi e succedersi delle diverse situazioni sociali...« Nav. po Pio XI e l'Azione Cattolica (Roma 1929) 7.

¹⁸ Pismo avstrijskim škofom 10. jun. 1923 AAS XV (1923). »Voi tratterete di quegli Istituti che volete conservare o migliorare, per esempio l'educatione della gioventù, la scuola, la famiglia, l'organizzazione cattolica, la situazione economica e sociale, la stampa quotidiana e periodica, le biblioteche popolari; in oltre discutere le direttive da seguire nella pubblica attività in rapporto alla beneficenza ed all'opera missionaria. Ma soprattutto è da ottenere, ciò che desideriamo vivamente, che dalle vostre assemblee esca quella concordia nelle idee e nell'azione che avvalorì l'attività dei Cattolici d'Austria e portò durevoli frutti. Noi lasciamo alla vostra sapienza e alla vostra prudenza, Venerabili Fratelli, il prendere quelle deliberazioni che, dopo maturo esame, appariranno consoni alle esigenze dei tempi e non dubitiamo che i fedeli seguiranno con entusiasmo le vostre istruzioni. Del resto non ci sembra utile fondare nuove associazioni di laici, mentre più vantaggioso sarebbe il trasformare e rafforzare le già esistenti, coordinandole tra loro per il raggiungimento di quel fine comune che, secondo il Vostro giudizio, sarebbe il più conveniente.« Nav. po Pio XI e l'Azione Cattolica 30 sl. — Pismo je važno za naš dokaz tem bolj, ker ne najdemo v njegovih vrstah niti enkrat besede katoliška akcija. A vendar je povzeto v oficijno zbirko Pijevih izjav o katoliški akciji, in poleg tega je njen prireditelj povzel glavno vsebino pisma še v besede: L'A. C. mezzo indispensabile per arginare la marea che tenta travolgeré, e per riconquistare le anime e le istituzioni alla fede.

viri, ki govore o tej stvari. Svojo vednost o katoliški akciji so torej duhovniki morali črpati iz dnevnega slovstva, ki se je pečalo s to Pijevo zamisljo. Ker so bile tozadevne najvišje izjave tista leta sorazmerno še zelo maloštevilne in na drugi strani že naziv katoliške akcije nekaj novega, se je naravno vse oziralo v Italijo in v italijanskem katoliškem organizacijskem življenju ter delovanju iskalo zanj praktičnih zgledov. Tako smo po katoliškem slovstvu tudi Slovenci dobivali prve dojme o katoliški akciji na zgledih iz italijanskega organizacijskega življenja. Saj je že prva slovenska novica o katoliški akciji, ki jo je prinesla Vzajemnost, vedela povedati predvsem o italijanskih katoliških organizacijah in njihovih razmerah.

9. Nikomur, ki se je tista leta oziral v katoliško Italijo, ni moglo biti neznano, da so se tamkaj zlasti z nastopom Pija XI. izvajale velike notranje organizacijske spremembe in pregrupacije. Vse se je vršilo ne samo z vednostjo, ampak po iniciativi in pod vodstvom papeža samega. Narekoval jih je spremenjeni in otežkojeni položaj katoličanstva po vojski, kateremu naj bi nudile svojo pomoč ravno primerno spopolnjene in urejene organizacije katoliških laikov¹⁹.

Primerno spopolnitev in okrepitev katoliških organizacij je Pij XI. priporočal tudi drugim katoličanom. Zgoraj smo že omenili, kako avstrijskim katoličanom oziroma avstrijskemu episkopatu svetuje poglobitev obstoječih organizacij in njihovo primerno medsebojno povezanost v dosego najnujnejših potreb njihovega katoličanstva. Isto misel je že poprej izrazil v okrožnici »Ubi arcano Dei consilio«. »Vse te oblike in delovanja, katerim smo od prvih dni našega pontifikata posvečali izbrano pozornost in skrb, moramo ne samo ohraniti, ampak tudi okrepiti in razvijati vedno bolj in bolj. Brez dvoma zahtevajo od vseh, pastirjev kot vernikov, vedno novih žntev in odpovedi, toda one spadajo sedaj neutajljivo k dušnopastirski službi in krščanskem življenju.«²⁰

¹⁹ Oktobra l. 1924 je imela duhovščina milanske škofije, kjer se je nekaj let poprej sedanji papež Pij XI. kot milanski nadškof posebno zanimal in delal za katoliško akcijo, verski socialni teden o načelih in načrtih katoliške akcije. Poročilo je izšlo v posebni brošuri: *Direttive e Programmi dell'Azione Cattolica*. Editio a cura della Giunta Diocesana Milanese (Milano 1925). Navajam *Direttive*. Za italijansko miselnost o katoliški akciji in tudi deloma za našo v prvih letih so zanimivi naslednji stavki iz tega poročila: »Anche nel passato l'Azione Cattolica fu appoggiata, approvata, consigliata dai Sommi Pontefici. Leone XIII con numerosi brevi encomiava ed eccitava i cattolici italiani a lavorare nell'Opera dei Congressi e nella Società della Gioventù Cattolica. Pio X promulgava una Enciclica: Il fermo proposito (11 giugno 1905) per definire e riordinare l'Azione Cattolica, dopo lo scioglimento dell'Opera dei Congressi. Benedetto XV riformava due volte l'Unione Popolare ad aveva parole assai amare, perchè vedeva l'Azione Cattolica trascurata. Ma nessuno aveva parlato con tanta frequenza e con tanta insistenza, come ha parlato e parla il Pontefice gloriosamente regnante Pio XI.« *Direttive* 9. Na straneh 5—6 pa navaja reorganizacijo, ki jo je izvedel Pij XI. do konca l. 1923.

²⁰ Pio XI e l'Azione Cattolica 7. Razprto pisano podčrtal jaz.

Naša duhovščina ni bila zadovoljna z delovanjem in uspehi obstoječih katoliških društev. Vzrokov pa ni iskala — kakor katoliški shod — v zunanjih činiteljih, ki obdajajo in skušajo razkrojiti naše katoličanstvo, ampak jih je videla v našem organizacijskem življenju samem. Prepričani so bili, da naše organizacije potrebujejo predvsem večjo medsebojno enotnost, »trdnejšo katoliško podlago« in tesnejšo navezanost oziroma odvisnost od cerkve in duhovnikov. Naravno je, da so v času, ko je ves katoliški svet obračal oči na italijansko organizacijsko življenje, tudi sami šli tjakaj iskat zgledov, kako odpomoči domačim nedostatom. In tamkaj so našli koordinacijske odbore katoliških organizacij, v katerih so videli ključ tudi za reševanje slovenske organizacijske problematike.

Med spremembami, ki jih je uvedel Pij XI. v italijansko organizacijsko življenje, je bila zelo vidna ustanova koordinacijskih odborov, ki so povezavali katoliške organizacije v okviru cerkvenih edinic: župnije, škofije, ki so imele na vrhu skupen osrednji svet. Ta uvedba je globoko posegla v življenje in delovanje organizacij, ker je zagotovila red in poskrbela za enotnost celokupnega organizacijskega delovanja²¹.

V teh odborih, ki obstoječe katoliške organizacije pod cerkvenim vodstvom združujejo k enotnemu smotrenemu delu za katoliško stvar, je naša duhovščina videla glavno prvino italijanskega organizacijskega življenja, kakor ga je preuredil Pij XI., in s tem glavno prvino njegove katoliške akcije. Zato so te koordinacije, ki so jih predlagali za naše organizacije, naravnost imenovali »katoliško akcijo«: župnijsko, dekanijsko itd. V Italiji so jih imenovali svete: il Consiglio Parrocchiale, la Giunta Diocesana, la Giunta Centrale. Pa poimenovanje teh koordinacij je postranskega pomena, glavno je vsebina, ki so jo povzeli iz teh ustanov.

10. Spomenica podrobno govori o sestavi in poslovanju teh svojih katoliških akcij — koordinacijskih matic. Da spoznamo, kako jih je posnela za naše razmere, je dovolj, da primerjamo med seboj župnijske svete, naše in italijanske. Mutatis mutandis velja isto tudi za vse višje »katoliške akcije«²².

²¹ Prim. Direttive 6.

²² Zaradi točne primerjave naj navedem glavne točke iz pravil italijanskih župnijskih svetov, ki so bila v veljavi l. 1925. — Norme per la costituzione e il funzionamento dei Consigli Parrocchiali. 1. — In ogni Parrocchia della Diocesi, i Presidenti delle varie associazioni ed istituzioni cattoliche tanto maschili quanto femminili costituiscono il Consiglio Parrocchiale... Il Consiglio ha il carattere di organo direttivo e coordinatore delle attività cattoliche della Parrocchia e funziona sotto l'alta direzione del Parroco. 3. — Dal novero delle associazioni che concorrono a formare il Consiglio sono esclusi i sodalizi di carattere strettamente religioso... Le organizzazioni professionali, le istituzioni economiche e le altre associazioni, che pur ispirandosi alle direttive cristiano sociali, non sono inquadrare nell'ordinamento gerarchico dell'Azione Cattolica... 4. — Scopi del Consiglio Parrocchiale sono: a) Coordinare e incrementare le forze e le opere dell'Azione Cattolica in parrocchia, delimitando... il campo proprio di ciascuna associa-

Slovenski župnijski svet naj združuje vse katoliške organizacije v okviru župnije, to je, vse organizacije, »ki stoje na katoliški podlagi«. Sestavljalci spomenice so prezrli, kako v Italiji katoliške organizacije dele v tri vrste. Na eni strani so verske, katerih delovanje je izključno versko, brez kakega kolektivnega socialnega cilja²³. Na drugi strani so pa organizacije strokovnega, gospodarskega itd. značaja; organizacije, ki imajo, rekli bi, izključno socialen značaj. Prve kot druge so izključene iz rednega članstva v župnijskih svetih, ki jih tvorijo le zastopniki organizacij, ki so nekako v sredi med obojnimi poprej imenovanimi organizacijami.

Na čelo župnijske matice postavlja spomenica duhovnika, dočim je v Italiji župnik le cerkveni zastopnik. Zopet velika razlika, ker daje spomenica duhovniku v krogu laičkih organizacij demokratično vlogo, dočim ima v Italiji čisto cerkveno.

Namen našega župnijskega sveta naj bi bila predvsem skrb za enotno in res katoliško društveno življenje in delovanje. A to je veliko manjša naloga, kakor jo vidimo v italijanskih koordinacijah. Tiste pobude za katoliško življenje in za katoliško stvar, ki diha iz onih svetov, v naših ne najdemo.

Ta kratka primerjava obojnih svetov nam dovolj odkriva značilnost naših prvih »katoliških akcij«. Če se razlikujejo že po zunanji sestavi od svojih italijanskih vzorov, je še tembolj duh in namen, ki jih loči. Spomenica jim nalaga dolžnost — podobno italijanskim — skrbeti za urejeno in smotreno delovanje katoliških organizacij. Toda v čem pa naj obstoji enotnost in smotrenost med vsemi našimi organizacijami »na katoliški podlagi«, ki naj jih vodi svet v svojem okviru? Ali je sploh mogoče najti kako delovno skupnost med to množico združb? Kaj naj imata skupnega n. pr. prosvetna organizacija in društvo za varstvo otrok-sirot? Koordinacijski svet more k večjemu biti varuh in čuvaj nad to dolgo vrsto organizacij, ne more pa postati vodnik, ki bi jih vodil na delo in v boj za konkretne naloge katoličanstva.

Katoliška podlaga, to je tista skupna stvar vseh naših organizacij, ki naj jo pospešujejo sveti v njihovih vrstah. A v čem obstoji prav za prav katoliška podlaga naših organizacij? Ali je v tem, da člani resnično goje versko življenje? Res, spomenica temu vprašanju posveča mnogo skrbi v svojem drugem delu. Tu ne išče kakih novih ciljev verske vzgoje za naše ljudi, niti novih metod, kako bi versko vzgojo poglobili. V formalizmu štirih stanovskih širših organizacij vidi rešitev našega versko-vzgojnega vprašanja. Toda niti te skrbi in tega dela za »katoliško podlago« naših organizacij ne nalaga koordinacijskim svetom. Nasprotno. Sveti naj bodo skupne

zione, suscitandone le attività, curandone la concordia di lavoro; b) Promuovere e dirigere nell'ambito della parrocchia le iniziative di carattere generale, con particolare riguardo alle manifestazioni di fede e pietà religiosa, e allo sviluppo della coltura religiosa e sociale...» Nav. Direttive 151.

²³ Prim. Direttive 91.

kulturne inštanice v svojem območju. Ta misel glasno zveni iz zahteve spomenice, naj se odbor škofijske katoliške akcije v Ljubljani prizna kot najvišja katoliška slovenska kulturna inštanca.

Spomenica s svojim koordinacijskim predlogom ni mogla premagati tiste značilne dvojnosti naših organizacij. Pred to oviro se ji je zameglilo pred očmi, da svojim svetom ni mogla pokazati izrecno versko-cerkvenega socialnega cilja, ki ga imajo italijanski vzori. Pot iz zagate bi ji pokazalo podrobnejše opazovanje italijanskih koordiniranih organizacij. A na to ni mislila, ker si je postavila načelo, naj se koordinirajo naše organizacije, kakršne so.

11. Spomenica ni torej iz italijanskega organizacijskega življenja, iz reorganizacij Pija XI., prevzela nikakega duha, posnela se le zunanjo obliko koordinacijskih svetov. Vendar pa iz nje odseva spoznanje dušnopastirske duhovščine, da moramo Slovenci po vzoru in željah Pija XI. globoko poseči v naše organizacijsko življenje, če hočemo, da bo ustrezalo sodobnim potrebam katoličanstva.

Za znanstveno duhovno-pastirsko društvo, o katerem je bil govor na sinodi v Ljubljani leto poprej, bi bila hvaležna naloga, da bi se podrobneje bavilo s pobudami kamniške spomenice²⁴.

Dr. Fr. Ambrožič.

(Dalje prihodnjič.)

AVSTRIJSKA INSTRUKCIJA O ZAKONU.

V čl. 7 avstrijskega konkordata, ki je bil podpisan l. 1933, ratificiran pa l. 1934, je avstrijska država priznala zakonom, ki se sklenejo v skladu s kanonskim pravom, učinke v državnem območju. Dostavek k temu členu v zaključnem protokolu določa v tretjem odstavku: »Der Heilige Stuhl wird die Herausgabe einer Instruktion durch den österreichischen Episkopat veranlassen, die für alle Diözesen (Praelatura Nulius) verbindlich sein wird.« Avstrijski škofje so instrukcijo sestavili; kongregacija za zakramente jo je pregledala in papež jo je ukazal objaviti, kot je naznanil kardinal državni tajnik dunajskemu kardinalu v pismu z dne 30. junija 1936, št. 2233/36. Avstrijski škofje so instrukcijo objavili 25. novembra 1936 (prim. Kirchliches Verordnungs-Blatt für die Diözese Seckau 1937, V., n. 32). Instrukcija je sestavljena v latinskem in nemškem jeziku. Njen naslov se glasi »Instructio matrimonialis Austriaca ab Episcopis Austriae in executione Articuli VII. Concordati diei primi mensis Mai MCMXXXIV edita« (Österreichische Ehe-Instruktion erlassen vom österreichischen Episkopat zur Durchführung des Artikels VII des Konkordates vom 1. Mai 1934).

Instrukcija ni obširna; šteje le 24 paragrafov in nekaj dostavkov k §§ 15 in 18 glede Burgenlanda. Instrukciji so dodani pod naslovom »Dokumente«: 1. tekst čl. 7 avstrijskega konkordata s pripadajočimi dostavki iz zaključnega protokola; 2. dva državna izvršilna zakona k temu konkordatskemu členu (zakon z dne 4. maja 1934, BGBl 1934,

²⁴ Prim. Potek in sklepi tretje ljubljanske sinode 1924 (Ljubljana 1924) 38.

II. Teil, Nr. 2; in dopolnilni zakon, ki je citiranemu zakonu dodal § 7 a in § 7 b, BGBl 1935, Nr. 134); 3. štiri naredbe, od katerih se tri tičejo spisovanja matic¹. Instrukciji je končno dodanih osem formularjev: dva formularja vsebujeta izjavi, ki ju morata podpisati vsak ženin in nevesta; vsak izmed nju mora izjaviti: a) da je zadosti poučen o katoliškem zakonu; b) da hoče skleniti katoliški zakon; c) da ne bo zakona sklenil pod pogojem in č) da sklepa zakon popolnoma svobodno. Trije formularji vsebujejo izjave, ki se zahtevajo od kontrahentov pri mešanem zakonu, in sicer obsega prvi poročstva obeh kontrahentov v obliki pogodbe, drugi obljubo katoliškega kontrahenta² in tretji obljubo nekatoliškega kontrahenta³. Naslednji formular vsebuje izjavo, ki jo morata podati kontrahenta pri tako zvanih »samo cerkvenih« zakonih (rein kirchliche Ehen). Po § 1 čl. 7 avstrijskega konkordata bi moral imeti vsak zakon, sklenjen po kanonskem pravu, državljanske učinke. Izvršilni zakon z dne 4. maja 1934 pa je citirano konkordatsko določbo omejil tako, da dobi cerkveno sklenjen zakon civilne učinke, ako se poroka vpiše v matice. Vpis v matice pa mora po § 2 cit. zakona izostati: a) »wenn ihr (Ehe) nach staatlichem Recht das Ehehindernis des Ehebandes entgegensteht; b) wenn ein Ehegatte unmündig oder wegen Geisteskrankheit oder Geistesschwäche voll entmündigt ist; c) wenn die besonderen Vorschriften des staatlichen Rechts über die Gültigkeit der Verheirathung von Personen, die minderjährig sind, unter verlängerter väterlicher Gewalt oder Vormundschaft stehen oder beschränkt entmündigt sind, nicht eingehalten erscheinen«. Vendar pa je v takih primerih možen zakon, čeprav nima civilnih učinkov. Po § 8, odst. 2 instrukcije je škofom pridržana pravica dovoliti tak zakon, ki se imenuje »samo cerkveni« zakon. Po § 2, odst. 2 cit. zak. z dne 4. maja 1934 mora biti iz vpisa v matice razvidno, da gre zgolj za

¹ Verordnung..., womit... matrikenrechtliche Fragen im Burgenlande geregelt werden (BGBl 1934, II. Teil, 11).

b) Erlaß des Bundeskanzleramtes (Inneres) vom 30. Juni 1934, Zl. 175.999—7 (o enotnem ravnanju glede matrik).

c) Instruktion für die staatlichen Matrikelführer des Burgenlandes... (Bundeskanzleramt vom 6. Juni 1934, Zl. 174.770—).

č) Verordnung... betreffend nähere Bestimmungen über das gerichtliche Verfahren gemäß den §§ 3 bis 6 des Bundesgesetzes vom 4. Mai 1934, BGBl II, Nr. 8 (BGBl 1934, II, 13).

² »... alle Pflichten meiner heiligen katholischen Religion getreu und gewissenhaft erfüllen, dem katholischen Glauben bis an mein Lebensende treu bleiben und mich auch bestreben will, dahin zu wirken, daß meine Braut (mein Bräutigam) zur Erkenntnis der Wahrheit der katholischen Religion gelange. Schließlich verspreche ich, weder vor noch nach meiner katholischen Trauung irgend eine andere Trauung vornehmen zu lassen.«

³ »... meiner (meinem) zukünftigen Frau (Manne) keine wie immer gearteten Schwierigkeiten bei der gewissenhaften Erfüllung der Pflichten der katholischen Religion bereiten und alles unterlassen werde, was dieselbe (denselben) vom katholischen Glauben abwendig machen könnte. Dergleichen verspreche ich, daß ich meine Frau (meinen Mann) in keiner Weise behindern will, alle Kinder, wenn solche unserer Ehe entspringen, katholisch taufen zu lassen und dieselben katholisch zu erziehen. Ich verspreche auch, weder vor noch nach meiner katholischen Trauung irgend eine andere Trauung vornehmen zu lassen.«

cerkven zakon. Zgoraj omenjeni formular vsebuje izjavo, ki jo morata pri sklenitvi takega zakona podati zakonca. V njej izjavljata, da sklepata zgolj cerkveni zakon in da vesta, da zakon ne bo imel civilnih učinkov. Predzadnji obrazec vsebuje dovoljenje, ki ga da parochus proprius v smislu kan. 1097, § 1 in zadnji pooblastilo za sklenitev zakona po zastopniku.

Ob tej avstrijski instrukciji o zakonu se spomnimo na dve drugi instrukciji, ki prav tako govorita o zakonu in sta bili prav tako izvršilna zakona h konkordatskemu členu, ki je vseboval določbo o zakonu. To sta instrukcija kardinala Rauscherja iz l. 1856 in italijanska instrukcija o zakonu z dne 1. julija 1929, ki jo je izdala kongregacija za sakramente o izvedbi čl. 34 italijanskega konkordata iz l. 1929. Ta italijanska instrukcija je služila avstrijski instrukciji za zgled v dveh pogledih, prvič glede vsebine in drugič glede razmerja do državnih izvršilnih zakonov, ki so v Italiji podobno kot v Avstriji omejili konkordatsko določbo o zakonu⁴.

Graški profesor Haring, ki mu je bila izročena končna redakcija naše instrukcije, je napisal k njej komentar (Kommentar zur österreichischen Eheinstruktion 1937), kjer v uvodu omenja, da je zadel izdelava instrukcije na dvoje težav. Prvič ni bilo jasno, kakšna naj bo instrukcija po vsebini. Ako bi sledila instrukciji kardinala Rauscherja iz l. 1856, bi morali v njej ponavljati določbe iz kodeksa, ker je Rauscherjeva instrukcija v 251 paragrafih podajala celotno zakonsko pravo tako materialno kot formalno. Druga težkoča je bila v tem, ali naj se instrukcija ravna samo po konkordatu, ali naj upošteva državne izvršilne zakone, ki so nekoliko omejili konkordatsko določbo. Redaktorji so končno odločili, da v obeh pogledih slede italijanski instrukciji; zato avstrijska instrukcija ne podaja celotnega zakonskega prava, upošteva pa državne določbe.

Avstrijska instrukcija šteje, kakor sem že omenil, 24 paragrafov. Njihova vsebina je v kratkem tale. Prvi paragraf določa podobno kot § 1 italijanske instrukcije, da so katoličani dolžni sklepati zakone v cerkveni obliki; § 2 ponavlja določbo kan. 1018, da mora namreč župnik vernike previdno poučevati o zakonu; § 3 ima določbo o izpraševanju ženina in neveste; §§ 4—6 govore o oklicih; § 7 ponavlja določbo kan. 1033; § 8 vsebuje splošno določbo o zadržkih; § 9 govori v prvem odstavku o zakonih tujcev, v drugem o zakonu vdov (§ 121 o. d. z.) in v tretjem ter četrtem o zakonu vojaških oseb; § 10 ima določbo o obliki sklepanja, § 11 o mešanih zakonih, § 12 o dovoljenju za poroko v smislu kan. 1097, § 1. n. 3, § 13 o delegaciji za poroko v smislu kan. 1096, § 14 o zakonih pod

⁴ Italijanska instrukcija šteje 58 odstavkov in je razdeljena na 6 poglavij. Zelo obširno je v njej drugo poglavje, ki govori o oklicih (odst. 3—21); tretje poglavje obsega določbe o poroki (odst. 22—28); četrto ima naslov »Notificazione del matrimonio all'ufficiale di stato civile« (odst. 29—43); peto govori o poveljavanju in sanaciji zakonov, o pozakonitvi otrok in o Pavlovem privilegiju (odst. 44—54). Zadnje poglavje obsega nekaj prehodnih določil (odst. 55—58) in prvo določa, da so katoličani dolžni sklepati cerkvene zakone (matrimonio religioso) (odst. 1—2).

pogojem, §§ 15, 16 o vpisu poroke v matice, §§ 17—19 o poveljavanju zakona, §§ 20, 21 o vinkularnih pravadah, § 22 o medsebojnem podpiranju cerkvenih in državnih sodišč v zakonskih zadevah, §§ 23, 24 o pravadah glede ločitve od mize in postelje.

V primeri z italijansko instrukcijo je avstrijska instrukcija stvarno širša, čeprav ima manj določb.

Podrobno se s temi določbami tu ne moremo baviti; omenim naj le nekatere zanimivosti.

Drugi odstavek § 1 avstrijske instrukcije določa, da so tisti katoličani, ki sklenejo zakon drugače kot v obvezni cerkveni obliki, izključeni od prejemanja zakramentov; v odst. 2 italijanske instrukcije pa je rečeno, da je s takimi ravnati kot z javnimi grešniki po kan. 1066.

Avstrijska instrukcija ne dovoljuje, skleniti zakon pod pogojem. Tako določa njen § 3, odst. 2, da mora župnik zaročenca vprašati, »utrum absolute i. e. sine ulla conditione (sive licita sive non), vel intentione . . . contrahere intendant«. V formularju, ki vsebuje izjavo, ki jo morata podpisati ženin in nevesta, je rečeno: »Er (sie) erklärt insbesondere, daß er (sie) keine wie immer gearteten Vorbehalte oder Bedingungen hinsichtlich des Eheabschlusses oder des Rechtes auf die eheliche Pflicht oder der wesentlichen Eigenschaften der Ehe gemacht hat, beziehungsweise bei der Trauung machen wird.« Po § 14 se zakon ne sme oklicati in župnik ne sme pri poroki asistirati, če je bil podan kakšen pogoj; v zvezi s cit. § 3 je jasno, da velja to tudi, če je bil pogoj *conditio licita* v smislu kan. 1092. Kodeks, kakor je znano, dovoljuje zakon pod pogojem. Gasparri poroča (*De matrimonio* II, 73), da je Wernz v kodifikacijski komisiji predlagal, da bi se sprejelo načelo, sprejeto v modernih pravnih redih, po katerem ne bi bilo dovoljeno sklepati zakonov pod pogojem. Konzultorji so Wernzev predlog sprejeli, pozneje pa so predlog opustili in ostali pri starih pravnih določbah. Pod čigavim vplivom se je to zgodilo, ni pojasnjeno.

Oklici se morejo izvršiti ustno ali z afiširanjem, kot določa že obče pravo. Imena morajo ostati afiširana osem dni, med njimi morata biti dva praznična dneva (kan. 1025). Novost avstrijske instrukcije je določba, da se morajo afiširati imena prvi dan pred prvo božjo službo in morajo biti afiširana do vključno zadnje božje službe zadnjega dne (§ 4, odst. 2).

Zanimiva je določba v § 15, ki govori o vpisu porok v matice. V Avstriji so imeli, kot imamo pri nas še danes, dvojen vpis poroke, ako se poroka ni izvršila v kraju, kjer se hranijo listine (vpis z zaporedno številko in vpis brez zaporedne številke). Sedaj pa je u zakonjeno načelo, da se poroka vpiše le na enem kraju; vendar to načelo ni moglo prodreti brez izjeme. Tekst § 15 se glasi: 1. *Parochus, in cujus territorio assistentia praestatur, matrimonium contractum in libro matrimoniorum describat et quidem cum numero currente, exceptis casibus, qui sub 2 et 3 huius paragraphi enumerantur. Ut autem de loco saepe forte incognito matrimonii initi constet, paro-*

chus, qui matrimonio assistit, parochum, qui licentiam dedit, de matrimonio contracto certiore facere debet, qui in registro libri matrimoniorum eiusque celebrationis tempus et locum adnotet.

2. Matrimonia personarum, quarum una saltem iurisdictioni militari subest, a capellano militari minore cum numero corrente inscribuntur et quidem etiam, si assistentiam parochus territorii praestiterit.

3. Matrimonia, quae effectibus civilibus carent, cum expressa nota huius conditionis sine numero in libro (ecclesiastico-civili) matrimoniorum inscribuntur. Odstavek 4 določa, da izpiske iz poročne matice daje le župnik, ki je vpisal zakon z zaporedno številko. V odst. 5 pa je določeno, da se mora poročni list o zakonu, ki nima civilnih učinkov, izdati z dostavkom, da velja le za cerkveno področje.

Zakon katoličanov more biti v Avstriji cerkveno in civilno veljaven, ali pa samo cerkveno veljaven, civilno pa neveljaven, oziroma civilno veljaven, cerkveno pa neveljaven. Pri poveljavljanju je zato razlikovati razne primere. V § 17 instrukcije je določeno, da se izvrši poveljavljanje cerkveno neveljavljenega zakona, ki pa je civilno veljaven, po cerkvenih določbah. O zakonih pa, ki so cerkveno veljavni, pa nimajo civilnih učinkov, je določeno v § 18, da te dobe, ko odpade civilnoppravna ovira in stranki s škofovo odobritvijo izjavi pred župnikom in dvema pričama, da hočeta nadalje živeti v zakonu in se to vpiše v poročno knjigo. Instrukcija razlikuje: Kirchliche Konvalidation kirchlicher Ehen, kirchliche Ordnung (celebratio ecclesiastica) nur staatlich gültiger Ehen, nachträgliche Zuerkennung der bürgerlichen Rechtswirkung an rein kirchliche Ehen.

Zadnji paragrafi v instrukciji imajo določbe o zakonskih pravadah. Po čl. 7, § 3 avstrijskega konkordata je namreč za vinkularne pravde in za razpravljanje o razvezi ne še izvršenega zakona pristojna cerkvena oblast. Po odst. 2 dostavka k čl. 7 avstr. konk. v zaključnem protokolu pa so za zadeve, ki se tičejo ločitve od mize in postelje, pristojna državna oblastva.

Prvi od teh paragrafov v instrukciji (§ 20) ponavlja splošno določbo v kan. 1553, § 1, n. 2 in 1960, da so namreč za zakonske ničnostne pravde pristojna cerkvena sodišča. Naslednji paragraf (§ 21) ponavlja zgoraj navédeno določbo čl. 7, § 3 avstrijskega konkordata in določbe v ustreznih paragrafi avstrijskega izvršilnega zakona k čl. 7 avstr. konkordata z dne 4. maja 1934. V § 22 instrukcije je obsežen § 5 čl. 7 avstr. konkordata, ki odreja medsebojno pomoč državnih in cerkvenih sodišč v zakonskih pravadah. Zadnja dva paragrafa v instrukciji (§§ 23 in 24) imata določbe o postopku za ločitev od mize in postelje. V tej zadevi s konkordatom ni bila uvedena kaka sprememba. Drugi stavek v § 23 instrukcije določa, da cerkveni postopek za ločitev od mize in postelje redno (regelmäßig) odpade. Za ločitev od mize in postelje so namreč po konkordatu pristojna državna oblastva, kakor je bilo že zgoraj omenjeno. Težave pa

nastanejo zaradi tega, ker cerkveni zakonik ne pozna sporazumne ločitve, medtem ko je po § 105 o. d. z. sporazumna ločitev možna in praktično je tudi zelo pogostna. Ista težava je bila v Italiji; italijanska instrukcija se je proti temu zavarovala s klavzulo, da so sodbe in odločbe (civilnih oblastev) glede ločitve od mize in postelje veljavne v cerkvenem območju, »*purchè non siano contrarii alla legge divina o ecclesiastica*« (odst. 53). Al. Odar.

O OBREDU VOTIVNE MAŠE V ČAST JEZUSU KRISTUSU, NAJVIŠJEMU IN VEČNEMU DUHOVNIKU

O formularju nove votivne maše in o dnevih, v katere je ta maša dopustna, sem poročal v lanskem letniku BV¹. Govoril sem tudi o obredu. Če se opravi votivna maša J. Kr. duhovnika, kakor je dovolil Pij XI., kot konventna maša v tiste četrtke, ko je to po rubrikah dopustno, je obred nove votivne maše prav tisti kakor za druge konventne votivne maše. Maša je torej: sine *Gloria*, 2. Oratio de feria (i. e. de Dominica praecedenti), 3. pro diversitate temporum assignata, sine *Credo*, Praef. de Cruce, ob koncu *Ben. Domino*.

Tako je tudi, če se votivna maša v čast J. Kr. duhovniku opravi kot privatna votivna maša v tiste dni, v katere so privatne votivne maše dovoljene. Obred je isti kakor pri drugih privatnih votivnih mašah.

Ni pa tako jasno, kako naj se vrši votivna maša, ki jo je papež dovolil v čast J. Kr. duhovniku za prvi četrtek (ali prvo soboto v mesecu v onih cerkvah in na pol javnih oratorijih, kjer z ordinarijem odobrenjem opravljajo posebne pobožne vaje in molitve, za svetost duhovnikov vesoljnega sveta. Odlok S. R. C. (11. marca 1936: AAS 1936, 241) veli, da v teh cerkvah in na pol javnih oratorijih sme biti ena votivna maša v čast J. Kr. duhovniku, tudi če je tisti dan *festum duplex maius* ali *minus*. Kakšen pa je obred te maše, to iz odloka ni razvidno. Pa tudi iz obbeh rubrik o votivnih mašah se to ne dá razbrati. V tistem sestavku v lanskem BV sem skušal obred določiti po nekem dekretu S. R. C. (17. nov. 1922, n. 4379) de Missa votiva pro Fidei propagatione. Po analogiji sem sklepal: v votivni maši o J. Kr. duhovniku prvi četrtek ali prvo soboto v mesecu se moli *Gloria* in *Credo*; komemoracije so tiste kakor na *festum duplex maius* ali *minus*; tudi »imperata« se moli; izpuste se *commemorationes communes* (*A cunctis*, de S. Maria, *Ecclesiae* vel pro papa etc.), ki se molijo pri maši *ritus semiduplicis* ali *simplicis*. Dostavlil sem: mislim, da se po tem lahko ravnamo, dokler S. R. C. te stvari ne bo drugače razsodila.

Od takrat, ko je bil tisti sestavek spisan, je kongregacija svetih obredov stvar že razsodila, pa v poglavitni stvari ne drugače. Cesar rubrike ne dovoljujejo, je dovolila kongregacija »ex gratia«.

¹ BV 16 (1936) 296—298.

Prejela je S. R. C. tri vprašanja:

I. *An in Missa hac votiva de Christo, Summo et Aeterno Sacerdote, concessa pro primis feriis quintis cuiusque mensis, dicendum sit Gloria et Credo?*

II. *An quando haec Missa impediatur a festo superioris ritus, duplicis nempe primae vel secunde classis, loco Missae impeditae dici possit eiusdem commemoratio sub unica conclusione cum prima oratione festi?*

III. *Quo colore Missa votiva de Jesu Christo, Summo et Aeterno Sacerdote, sit celebranda?*

Dne 25. nov. 1936 je kongregacija odgovorila (AAS 1937, 35):

Ad I: *Affirmative ex gratia.*

Ad II: *Affirmative, dummodo non occurrat festum D. N. Jesu Christi, aut eius Octava.*

Ad III: *Adhibeatur color albus.*

Nas zanima pred vsem odgovor na prvo vprašanje: ali se pri votivni maši o J. Kr., najvišjem in večnem duhovniku, moli *Gloria in Credo*? Kongregacija je odgovorila: da, toda *ex gratia*, po milosti, po posebnem dovoljenju, ne po rubrikah. Sklepanje po analogiji v našem sestavku je bilo torej pravilno. — Komemoracij, ki se vdevajo v to mašo, vprašanje ne omenja; zato tudi kongregacija o tem molči. Dodevajo se torej komemoracije, kakor jih določajo rubrike za maše *ritus duplicis maioris* ali *minoris*.

V odgovoru k drugemu vprašanju je kongregacija dovolila, da se v praznike 1. in 2. reda, ko votivna maša o J. Kr. duhovniku ni dopustna, sme dodati *commemoratio Missae impeditae sub unica conclusione cum prima oratione festi*; le v Gospodove praznike in med njih osmino to ni dopustno. — Nekaj podobnega je kongregacija že prej določila za mašo presv. Srca Jezusovega v prvi petek v mesecu. V cerkvah in na pol javnih oratorijih, kjer se z ordinarijevim odobrenjem vrše v prvi petek zjutraj posebne pobožne vaje v čast presv. Srcu, je dovoljena ena votivna maša de SS. Corde Jesu. Maša ima značaj *missae votivae sollemnis*; zato je dopustna tudi v praznike 2. reda. V praznike 1. reda pa se maši o prazniku sme dodati *commemoratio de SS. Corde sub unica conclusione cum prima oratione* (S. R. E. 16. jun. 1922, n. 4372 ad 12—15).

V tretjem odgovoru je kongregacija odločila, da je v votivni maši v čast J. Kr. duhovniku liturgična barva bela. — Ker je v tej maši prefacija de Cruce, so razlagalci mislili, da je liturgična barva rdeča². To misel sem posnel tudi v BV. Kongregacija je stvar drugače presodila in odločila, da je liturgična barva te maše bela.

Fr. Ušeničnik.

² Cf. Ephem. liturg. 40 (1936) 55.

O FAKULTETAH ZA BLAGOSLOVE ZDRUŽENE Z ODPUSTKI.

Da l. 1933 so razne cerkvene družbe imele privileg, da so mašniki, ki so bili člani take družbe, mogli blagoslavljaliti molke, svetinje, križce in podobne stvari ter z blagoslovom dajati odpustke, navezane na pobožno rabo teh stvari. Ta privileg je sv. penitenciarija z odlokom 20. marca 1933 preklicala in razveljavila. Odlok je bil objavljen 1. aprila 1933 in s tem dnem je imenovani privileg, dan raznim družbam ugasnil¹. To se pravi: mašniki, ki se bodo v prihodnje, t. j. po 1. aprilu 1933, vpisali v take družbe, ne bodo več deležni pravic, da bi mogli kot člani te ali one družbe blagoslavljaliti rožne vence, križe i. dr. ter z blagoslovom dajati odpustke, navezane na pobožno rabo teh stvari; za te pravice se bodo morali v prihodnje po škofijskem ordinariatu obračati s prošnjo do sv. penitenciarije. Za mašnike pa, ki so bili že pred 1. aprilom 1933 člani takih družb, dobljene pravice po odloku sv. penitenciarije niso prenehale².

Pojavil pa se je dvom: Ali klerik, ki se je vpisal v to ali ono družbo, preden je bil objavljen odlok sv. penitenciarije, dobi imenovane fakultete za blagoslov združen z odpustki tedaj, ko prejme mašnikovo posvečenje? Sv. penitenciarija je k vprašanju odgovorila: *negative*.

In drugi dvom: Ali mašnik, ki ni še imel jurisdikcije za sv. izpoved, pa se je vpisal v to ali ono družbo, preden je bil objavljen odlok sv. penitenciarije, more blagoslavljaliti razne stvari ter z blagoslovom dajati odpustke za pobožno rabo teh stvari? — Sv. penitenciarija je odgovorila: *affirmative*, vendar je izvzeta fakulteta za blagoslov s tako zvanimi papeževimi odpustki in fakulteta za blagoslov križev s popolnim odpustkom za zadnjo uro; to drugo fakulteto more mašnik rabiti šele tedaj, ko dobi jurisdikcijo za sv. izpoved (S. Poenit., dubia super decreto »Consilium suum persequens«, 2. mart. 1937: AAS 1937, 58).

Tále drugi dvom so imeli duhovniki, ki so prejeli mašniško posvečenje pred dovršenimi bogoslovnimi študijami, pa so se vpisali v to ali ono družbo, preden so dobili jurisdikcijo za sv. izpoved. Z odgovorom sv. penitenciarije je dvom rešen. Odkar imajo jurisdikcijo za sv. izpoved, so deležni vseh pravic, ki so jim jih mogle dati družbe, v katere so se pred 1. aprilom 1933 vpisali kot mašniki brez izpovedne jurisdikcije.

F. Ušeničnik.

¹ AAS 1933, 170.

² Gl. BV 13 (1933) 198, 278.

Slovstvo.

a) Pregledi.

Nova dela o zgodovini stare cerkve.

1. V zadnjih letih se zopet živahno pretresa vprašanje, ali je apostol Peter bil v Rimu in tu mučeniške smrti umrl. Odločno zanikajo Petrovo bivanje v Rimu H. Dannerbauer (*Die römische Petruslegende*, *Histor. Zeitschr.* 146 [1932] 239—262), J. Haller (*Das Papstum I* [Stuttgart 1934] 8—20. 443—451) in K. Heussi (*War Petrus in Rom?* [Gotha 1936]); pridružil se jim je H. Koch v oceni Hallerjeve knjige (*Theol. Literaturzeitung* 60 [1935] 273; prim. že njegovo oceno H. Lietzmannove knjige *Petrus u. Paulus in Rom* [Berlin 1927] v *Theol. Literaturzeitung* 52 [1927] 521—524). Prve tri je zavrnil H. Lietzmann v razpravi, objavljeni v »Sitzungsberichte« pruske akademije znanosti¹. V njej je kritično prerešetal nasprotno dokazovanje, hkrati pa poglobil nekaj dokazov, ki jih je podal že v svoji prej imenovani knjigi. V dveh stvareh pa mu ni mogoče pritegniti. Prva teh je njegovo naziranje o odnosu med apostoloma Petrom in Pavlom. Pavel oznanjuje evangelij, oproščen vezi Mojzesove postave, Peter pa, prekršivši jeruzalemski dogovor s Pavlom Gal 2, 9, obiskuje spreobrnjene helenistične srenje, jih nadzoruje in ureja njih pridružitvev jeruzalemski praobčini, s krepko avtoriteto torej goji judaistično propagando in sega v Pavlovo območje (prim. H. Lietzmann, *Die Reisen des Petrus v Sitzungsber. der Preuß. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl.* 1930, VIII [Berlin 1930] 153—156, v posebnem odtisku str. 5—8). »In zmeraj zopet pada Petrova senca na Pavlovo pot« (H. Lietzmann, *Gesch. der Alten Kirche I* [Berlin 1932] 108). Iz tega »antipodstva« sklepa L., kaj je gnalo Petra v Rim in zakaj je Pavel pisal Rimljanom. Peter je šel v Rim pridobivati tamošnjo krščansko občino za spolnjevanje Mojzesove postave in prehitel Pavla, ta pa je v pismu »mirno in brez razdraženosti, tudi brez očitne polemike« svobodo od postave pozitivno utemeljil in pred zavijanjem zavaroval, da bi nevarnost odvrnil (*Die Reisen des Petrus*, str. 7/8). Ali ne pada na to konstrukcijo nekaj kakor senčica premagane Baurove tübingsenske šole? V zvezi s podmeno o nasprotstvu med obema apostoloma je druga nesprejemljiva stvar, L.-ovo mnenje o 1 Petr. Pisec lista ni apostol Peter, marveč neki kristjan v Mali Aziji: »Pismo je nastalo v maloazijskih občinah, ki so bile pod Pavlovim vplivom, in je po naslovu namenjeno za bralce tega ozemlja« (*Petrus röm. Märtyrer*, str. 10). Babilon v 1 Petr. 5, 13 je Rim. List tedaj priča za maloazijsko tradicijo, da je bival Peter v Rimu. Neznani pisec je hotel zbuditi videz, da Peter in Pavel nista bila nasprotnika, ampak složna sodelavca, zato je Petru pridelil za spremljevalca, ki pošiljata pozdrave (5, 11. 13), dva Pavlova

¹ *Petrus römischer Märtyrer*. *Sitzungsberichte der Preuß. Akademie d. Wissenschaften phil.-hist. Kl.* 1936, XIX (Berlin 1936) 392—410, posebni odtisk 21 str.

druga iz zadnjih let, Silvana in Marka (prim. tudi *Gesch. der Alten Kirche I*, 223—226). Lepo pa je L. v pričujoči razpravi pojasnil pomen besed Klemenca Rimskega (1 Clem 5, 1—6, 2), Ignacija Antiohijskega (Rom 4, 3) in razkril prenašljivec svojih nasprotnikov, ki tajijo, da je Peter v Rimu bival in umrl.

V obsežnem eksegetičnem delu »Cursus Scripturae Sacrae«, ki ga izdajajo v Parizu udje Jezusove družbe, je obdelal oba Petrova lista in Judov list profesor papeškega Bibličnega zavoda Urban Holzmeister, prej profesor v Innsbrucku. Iz tega komentarja je posebej izdal življenje sv. apostola Petra². V tem spisu je zbral gradivo o življenju apostolov, gradivo različne vrednosti: poleg podatkov v knjigah nove zaveze in dobrih starih izročil so poročila v apokrifnih spisih in stara legendarna poročila pri vzhodnih in zapadnih pisateljih starih vekov, ki jih je pisatelj skrbno zbral kakor doslej še nihče in trezno presodil in pretehtal. V šestih poglavjih razpravlja: I. življenju ribiča Petra, preden ga je Gospod poklical; II. o Petru, Gospodovem učencu; III. o Petru po Gospodovem vnebohodu in njegovem delovanju na vzhodu; IV. o delovanju apostola Petra in njegovi mučniški smrti v Rimu; V. o kronologiji Petrovega bivanja in mučeništva v Rimu; v VI. poglavju omenja med drugim apokrifne spise s Petrovim imenom, častne pridevke Petrove pri vzhodnih in zapadnih pisateljih, nekaj apokrifnih, prej še ne navedenih poročil, ikonografijo sv. Petra. Kot zbirka in kritika gradiva je H.-ova knjiga dragocena. V bibliografiji o bivanju in smrti sv. Petra v Rimu (str. 37—40) pogrešam med spisi, ki taje, da je Peter bil in umrl v Rimu: Ad. Bauer, *Die Legende von dem Martyrium des Petrus u. Paulus in Rom* v *Wiener Studien* 38 (1916) 270—307 in H. Dannerbauer, *Die röm. Petruslegende* v *Histor. Zeitschrift* 146 (1932) 239—262; med spisi, ki branijo verjetnost rimske tradicije: G. Krüger, *Petrus in Rom* v *Zeitschr. für die neutestamentliche Wissenschaft* 31 (1932) 301—306. Lietzmannove prej ocenjene razprave in Heussi jeve prej omenjene knjižice H. seveda še ni mogel navesti, ker sta izšli šele l. 1936.

2. Velika francoska cerkvena zgodovina, ki nje izdajanje vodita A. Fliche in V. Martin, je od zadnjega poročila (BV XV, 1935, 283/84) narasla za dva zvezka in segla do smrti Teodozija Velikega, zadnjega vladarja celotnega imperija. Po njegovi smrti se je vzhod za zmeraj politično ločil od zapada, kar je vplivalo tudi na cerkveni razvoj.

V drugem zvezku³ je obdelana zgodovina od konca dinastije Antoninov do Galerijevega tolerančnega razglasa v aprilu 311. Lebreton in Zeiller, pisatelja prvega zvezka, sta si po dobro premišljenem načrtu razdelila tudi delo za drugi zvezek: prvi je prevzel notranjo, drugi zunanjo cerkveno zgodovino; izmed 21 poglavij jih nosi

² Vita s. Petri apostoli de qua e fontibus disseruit Urb. Holzmeister, S. J. Parisiis 1936, P. Lethielleux 8°, VI & 80 pp.

³ Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours. II. De la fin du 2^e siècle à la paix constantinienne par Jules Lebreton et Jacques Zeiller. Paris 1935, Bloud & Gay. 8°, 511 pp.

12 Lebretonovo, 9 pa Zeillerjevo ime. Ako se ozremo najprej na zunanjo zgodovino, ki jo je podal Zeiller, govorijo tri poglavja o odnosu krščanstva do rimske države in o konfliktih med njima: položaj cerkve od Septimija Severa do konca vlad Filipa Arabca (4. pogl.), preganjanja za Decija in Valeriana in relativno mirna doba do 18. leta Diokletianove vlad (6. pogl.) in veliko preganjanje od februarja 303 do Galerijevega edikta v aprilu 311 (20. pogl.); dve poglavji opisujeta, kako se je krščanstvo od konca 2. do začetka 4. stol. teritorialno širilo po rimskem imperiju in preko njegovih mej (5. pogl.), kakšna je bila njegova moč v raznih delih cesarstva, kako je prodiralo iz mest na deželo, kako se širilo v raznih socialnih plasteh, kakšne težave so širjenje ovirale, kakšne zunanje okoliščine so bile za krščansko propagando ugodne, katere religiozne in moralne moči so naposled privedle do zmage (21. pogl.); dve poglavji razpravljata o cerkveni organizaciji: o hierarhičnem ustroju, teritorialni razdelitvi cerkve v škofije in o početkih nižjih edinic (župnij) in o odnosih cerkva med seboj (16. pogl.) ter o prvenstvu rimske cerkve in njenega škofa (17. pogl.); eno (18.) poglavje razpravlja o cerkveni imovini: historična plat ali dejstvo, da je cerkev od 2. stol. dalje imovino pridobivala, in pravna plat, kako jo je v dobi preganjanj mogla pridobivati; naposled podaja eno (19.) poglavje sliko krščanskega življenja: kako so se kristjani udeleževali javnega življenja, kako so stopali na dan z bogoslužjem v posebnih stavbah, kako je često posvetnost vdirla v krščanske vrste, pa se je vendar duhovnost vedno obnavljala. — Lebretonova poglavja pa obravnavajo: gnosticizem in montanizem in cerkveni odpor proti njima (1. in 2. pogl.), kontroverzo o praznovanju velike noči, adoptianizem, monarhianizem in Hipolitov razkol (3. pogl.), afriška pisatelj Tertuliana in sv. Cipriana (7. pogl.), poganski sinkretizem in neoplatonizem (8. pogl.), aleksandrijsko krščansko šolo, njenega najodličnejšega predstavnika Origena, aleksandrijsko šolo pod Origenovimi nasledniki, Origenove učence in nasprotnike (9., 10. in 12. pogl.), apokrifno slovstvo in manihejstvo (11. pogl.), antiohijsko cerkev, zadevo Pavla Samosatskega in delo Lukiana (13. pogl.), religiozne struje 3. stoletja in napetost med preprosto vero in krščansko gnozo aleksandrijske šole (14. pogl.) in krščansko slovstvo za Diokletiana (15. pogl.).

S tem drugim zvezkom o cerkvi pred Konstatinom sta pisatelja dovršila delo, ki je enako odlično po bogati vsebini ko po prikupljivi jezikovni obliki. V opombah je omenjena in po potrebi ocenjena vsa važnejša literatura.

Omenim naj, kako sodita pisatelja v nekaterih prepornih vprašanjih, in dostavim nekaj pripomb. Str. 35: Pri montanizmu bi bilo poleg odličnih de Labriolleovih del omeniti še W. Scheepelern, *Der Montanismus u. die phrygischen Kulte*, Tübingen 1929. — Str. 80: Edikt o odpuščanju prešustva, ki ga napada Tertulian v spisu *De pudicitia*, je po Lebretonovi sodbi »zelo verjetno« Kalistov. Kakor znano, ga drugi prisojajo papežu Zefirinu ali kartaginskemu škofu Agripinu. — Str. 94: Hipolitov fragment *Adversus haeresim Noëti* je »morda« del njegovega starejšega antiheretičnega dela (*Sytagma*); prim. str. 98. — Str. 121: Zeiller ima za zelo verjetno, da je bil cesar Filip Arabec skrivaj kristjan; je pa zelo dvomljivo. — Str. 131—134: Z Duchesneom meni Zeiller, da je bil do 3. stoletja v Galiji

samo en škofovski sedež, namreč v Lugdunu; novi so nastali šele v 2. polovici 3. stoletja. — Str. 146: Decijev edikt je zadel, misli Zeiller, »ne samo vsakega kristjana, marveč vsakega, ki je bil na sumu, da je kristjan, in nemara v načelu vse prebivalce imperija«. Edikt je bil splošen za vse prebivalce imperija. Med literaturo naj bi se navedla monografija E. Leisinger, *Untersuchungen zur Christenverfolgung des Kaisers Decius*, Würzburg 1933. — Str. 149: Mučeništvo Karpa, Papila in Agatonike spada najbrž v dobo cesarja Marka Avrelija, ne v Decijevo. Šele kasnejša, legendarno razširjena povest pri Simeonu Metafrastu je naredila Karpa za škofa. — Str. 156: Mučenci s kolektivno označbo »*Massa candida*« v Utiki v prokonzularni Afriki so doslej veljali za legendarne. Zeiller ima njih mučeništvo za dejstvo, opiraje se z G. Morinom na dva na novo najdena govora sv. Avguština. — Str. 379: Pesnika Komodiana šteje Lebreton tako varno med afriške pisatelje za Diokletiana, da niti ne omeni jezuita H. Brewerja, ki je v dveh monografijah (*Kommodian von Gaza. Ein Arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des 5. Jahrhunderts*, Paderborn 1906; *Die Frage um das Zeitalter Kommodians*, Paderborn 1910) skušal dokazati, da je Komodian živel v Galiji in pisal v l. 458—466. — Str. 381: Lebreton meni, da je bil Metodij škof v Olimpu v Liciji, in odklanja, opiraje se na Vaillant, *Die Kampvotze*, da je bil škof v Filipih. — Str. 393: Pri nižjih redovih bi bilo vredno omeniti monografijo F. Wieland, *Die genet. Entwicklung der sog. ordines minores*, Rom 1897. — Str. 406: Zeiller meni, da škof, ki ga Tertulijan v spisu *De pudicitia* napada, morda ni Kalist, marveč kartaginski Agripin (prim. zgoraj pripombo k str. 80). — Str. 410 do 412: Zeiller zelo oprezno formulira ekleziološko naziranje sv. Cipriana, »*dont la conception ecclésiologique ... est plus épiscopaliste que romain*«. Odklanja hipotezo o kasnejši »rimski« interpolaciji v Ciprianovi knjižici »*De catholicae ecclesiae unitate*« c. 4, vzdržuje tezo, da sta obe formulaciji, krajša in daljša, Ciprianovi, noče pa odločiti vprašanja, ali je Ciprian prvotno daljšo formulacijo v sporu s papežem Stefanom skrčil (van den Eynde) ali pa prvotno krajšo, ob Felicisimovi shizmi zapisano, razširil s pogledom na Novatianov razkol v Rimu (Lebreton): obe mnenji sta mu »*également plausibles*«. — Str. 423—428: Da so cerkvene občine kot take od zadnjih dveh ali treh desetletij 2. stoletja imele nepremičnine, je dejstvo. V razlagi pravnega stanja Zeiller po pravici odklanja de Rossi-jevo teorijo, da so cerkvene občine pred oblastjo nastopale kot »*collegia tenuiorum seu funeraticia*«, kot pogrebna društva revnejših ljudi, ki so imela posebne ugodnosti, in se pridružuje Duchesneu, ki razlaga pravni položaj tako, da so cerkvene občine sicer bile pravno nedovoljene, pa dejansko tolerirane združitve. O tem vprašanju je ob istem času s pričujočo knjigo izšla monografija G. Krüger, *Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirchen*, Stuttgart 1935, o kateri bom posebej poročal. — Str. 445: Zeiller ceni število prebivalstva v rimskem cesarstvu konec 3. stoletja na okroglo 100 milijonov; od teh je bilo več ko polovica v vzhodnem delu, ki je bil močno pokristjanjen, Mala Azija po nekod do polovice. Iz tega sklepa, da je število mučencev v preganjanju od Diokletiana do Maksimina Daja moglo preseči en milijon. Število prebivalstva v imperiju pa je bilo okoli 1.300 mnogo manjše: 50 milijonov ali nekaj čez; kristjanov je utegnilo biti 10%—15% vsega prebivalstva v imperiju. Čeprav so bile nekatere pokrajine na vzhodu zelo pokristjanjene (25%—50%) in je tam preganjanje trajalo od pomladi 303 do jeseni 311, vendar ne bo mogoče govoriti niti o stotisočih mučeniških žrtev, pač pa o mnogih mnogih tisočih, ne da bi se dalo povedati določeno število. Najkonkretnjšo podobo nam nudi Evzebijeva knjižica o mučencih v Palestini, seveda samo za to pokrajino. — Str. 466: Da je sv. Neža umrla za Diokletiana (466: »*entre le quatrième édit et l'abdicacion de Dioclétien*«), ni izvestno. Epigram papeža Damaza (M. Ihm, *Damasi epigrammata* n. 40), se zdi, pravi, da sega izročilo o mučenicu več rodov nazaj (prim. P. Franchi de' Cavallieri, *S. Agnese* [Roma 1899] 11); to pa bi kazalo na kako preganjanje v 3. stoletju, najbrž Valerianovo. — Str. 482: Jeruzalemske itinerarije je v 39. zvezku dunajskega *Corpus script. eccl. lat.* izdal Geyer, ne Gelzer.

Lebreton in Zeiller sta ustvarila res lepo delo o zgodovini prvih treh krščanskih stoletij, dostojno te velike dobe. Ob bogastvu vsebine se zelo pogreša abecedno imensko in stvarno kazalo, ki bi rabo zelo olajšalo. To pa ni očitak pisateljema, ampak vodstvu podjetja, ki je določilo 24. zvezek za abecedno kazalo celotnega dela.

(Nadaljevanje bo sledilo.)

F. K. Lukman.

»Naša pot«

V širši javnosti premalo znane so knjižice, ki izhajajo pod gornjim naslovom kot »Knjižica Katoliške akcije za mladino«. Neposredno so namenjene dijaštvu, toda zaradi svoje načelne važnosti spadajo skoraj vse tudi v knjižnice naših prosvetnih društev, zlasti fantovskih odsekov in njih socialnih krožkov.

Prvi trije zvezki z načelnimi članki o raznih aktualnih vprašanjih so že pošli. Nova, primerno predelana in izpopolnjena izdaja ne bi bila odveč.

Nadaljnje zvezke razporedimo po vsebini!

Kot IV. zvezek je izšlo »Socialno vprašanje« profesorja Aleša Ušeničnika (8°, 160 str. Za naročnike cele serije 12 Din, v knjigarnah 15 Din). Pisatelj je pred leti za Orlovsko knjižnico obdelal socialno vprašanje v obliki vprašanj in odgovorov. V drugi izdaji za »Našo pot« je vprašanja in odgovore zamenjal s kratkimi odstavki s posebnimi naslovi, vsebino pa »dopolnil in izpopolnil vprav s spoznanji, ki nam jih je prinesla okrožnica „Quadragesimo anno“. Močna naklada — 2000 izvodov — že pohaja; dobro znamenje v dvojnem pogledu: katoliška mladina se hoče v socialnem vprašanju načelno razvedeti, Ušeničnikova knjiga pa tej želji ustreza.

Dva zvezka, peti in deveti, imata naslov: Knjiga načel. Peti nosi posebni naslov: Načela o načelih (2. izdaja, 8°, 64 str. Za naročnike 6 Din, v knjigarnah 8 Din). V sedmih odstavkih je Aleš Ušeničnik povedal tehtne in prikupljive besede za načelnost, idealizem, samostojnost, požrtvovalnost in proti anarhiji v mišljenju, proti polovičarstvu in fanatizmu, proti diletantstvu in frazerstvu. V devetem zvezku s posebnim naslovom: Načela naravne življenjske modrosti (8°, 140 [65—204] str. Za naročnike 12 Din, v knjigarnah 15 Din) pa je isti pisatelj zbral življenjske maksime iz spisov grških in rimskih modrecev in jih podal najprej v lepih slovenskih prevodih (str. 79—158), potem po večini navedel grški in latinski tekst ali vsaj označil, kje besede stoje. Pride še zvezek katoliških načel, posnetih iz del cerkvenih očetov in pisateljev.

Trije zvezki, šesti, osmi in deseti, se bavijo posebej s Katoliško akcijo. Francoski teolog in vzgojitelj Ad. Tanqueray (u. 1932) je na večer svojega življenja napisal štiri knjižice za vzgojo izbranih čet (Pour les élites). Prevod prve je izšel v VI. zvezku »Naše poti«: Vzgoja izbranih čet. I. Naše včlanjenje v Kristusa (8°, 55 str. Za naročnike 6 Din, v knjigarnah 8 Din). Pisatelj s preprosto besedo razlaga dejstvo, naravo, napredovanje in glavne

posledice tega včlanjenja, uporabo nauka o včlanjenju in molitev za napredovanje tega včlanjenja. Knjižico najtopleje priporočam duhovnikom, naj po njej in z njo pridobivajo in vzgajajo goreče kristjane, apostole, »ki bi mogli sejati dobro seme v svoji okolici in kazati pot resnice, vere in kreposti onim, ki te poti ne poznajo«. Nadaljnji zvezki se obetajo. — V VII. zvezku sta objavljeni v prevodu »Dve razpravi kan. J. Cardijna o Katoliški akciji« (8^o, 24 str. Za naročnike 3 Din, v knjigarnah 4 Din). Ustanovitelj in duhovni vodja belgijske krščanske delavske mladine, žosistov (Jeunesse ouvrière chrétienne), ki po priznanju z najvišjega mesta ustvarja dovršen tip katoliške akcije po zamisli papeža Pija XI., razpravlja najprej (l. 1934) o ciljih — treh poskusnih kamnih — žosistovske organizacije: Žosistovska organizacija hoče zavojevati maso delavske mladine, pokristjaniti realno življenje delavske mladine in zopet osvojiti okolje, v katerem dela in živi masa mladih delavcev. V drugi razpravi (l. 1935) pa govori o vlogi laiškega apostolata v cerkvi. Katoliška akcija je organizirani, od hierarhije pooblašteni laiški apostolat, potreben, ker je laikom svojski, različen od duhovnikovega apostolata in ga dopolnjuje, prilagojen okolju in v njem nenadomestljiv. Za uvod je dodejano pismo, ki ga je kardinal državni tajnik poslal msg. Cardiju ob pripravah za desetletnico žosistovske organizacije. — X. zvezek (8^o, 40 str. Za naročnike 4 Din, v knjigarnah 6 Din) ima tole vsebino: I. Pismo sv. očeta brazilskim škofom o Katoliški akciji, v katerem je posebno na široko in jasno spregovoril o nalogah, metodi in taktiki akcije; II. Značaj Kat. akcije, razprava dr. A. Odarja o razliki akcije od drugih verskih in »katoliških« društev; III. Kat. akcija in cerkvene družbe; v tem odstavku so poslovenjeni odlomki iz pisma kardinala Pacellija predsedniku italijanske Katol. akcije (30. marca 1930), pojasnila, ki jih je za 3. red sv. Frančiška podal generalni komisar 3. reda za Italijo Bigno Migliorini (Osserv. Rom. 15. marca 1936) in odlomek papeževega govora Marijinim kongregacijam (30. marca 1930). Prevod je priredil dr. Ign. Lenček in papeževemu pismu dodal komentar.

XI. zvezek »Naše poti« je objavil »Okrožnico Leona XIII. Immortale Dei o krščanski ureditvi držav« (8^o, 96 str. Za naročnike 9 Din, v knjigarnah 12 Din). Okrožnica, izdana 1. nov. 1885, je ena izmed velikih okrožnic, v katerih je Leon XIII. razvil krščansko državoslovje (»Diuturnum illud« 29. jun. 1881 o izviru državne oblasti; »Libertas, praestantissimum« 20. jun. 1888 o državljanski svobodi; »Sapientiae christianae« 10. jan. 1890 o državljanskih dolžnostih; »Graves de communi« 18. jan. 1901 o krščanski demokraciji). Dr. Alojzij Odar je okrožnico poslovenil, pregledno razčlenil in ji dodal odličen komentar. Naj omenim iz komentarja za primer izvajanja o naravnem pravu (str. 18—21), o razmerju med cerkvijo in državo (str. 36—47), o konkordatih (str. 49/50), o zakonu (str. 61—63), o ločitvi cerkve od države (str. 68—71), o silabu Pija IX. (str. 71/72), o verski strpljivosti (str. 74/75), o ravnanju cerkve z drugoverci (str. 75—78).

XII. zvezek ima naslov »Problem filma« (8^o, 92 str. Za naročnike 8 Din, v knjigarnah 10 Din) in tole vsebino: I. Okrožnico Pija XI. *Vigilanti cura* z dne 29. jun. 1936 o kinematografu, naslovljeno episkopatu severoameriških zveznih držav; II. Pismo kard. Pacellija predsedniku Kat. mednarodnega urada za kino kanoniku Brohéju (1934); III. Govor Pija XI. zastopnikom mednarodnega kinematografskega tiska (11. avg. 1934); IV. Govor Pija XI. delegatom mednar. kongresa za kinematografski tisk (21. apr. 1936). Previde je priredil in okrožnici dodal dober komentar dr. Ignacij Lenček.

XIII. zvezek prinaša »Okrožnico Pija XI. *Divini Redemptoris* o brezbožnem komunizmu« (8^o, 100 str. Za naročnike 7 Din, v knjigarnah 10 Din). V klasični latinščini izdano okrožnico je poslovenil prof. dr. Aleš Ušeničnik. Njegov lepi prevod sta objavila oba slovenska škofijska lista. Za izdajo v »Naši poti« je prevajalec napisal še komentar, ki je za popolno umevanje važne papeževe izjave ne samo koristen, ampak potreben.

Izdajanje važnih papeških dokumentov v slovenskem prevodu s komentarjem zasluži najtoplejšo pohvalo in zahvalo. Kadar izda papež okrožnico, gre vsakikrat za važne zadeve katoliškega mišljenja in življenja. Zato taki zakladi ne smejo ostati zakopani v cerkvenih uradnih listih, ampak morajo v širšo jasnost; zlasti mlajši rod naj jih spozna. Dasi imamo v novešem času nekaj okrožnic v prevodih, moramo priznati, da smo mnogo zamudili. »Naša pot« obeta novo izdajo okrožnice »*Quadragesimo anno*« z obširnimi komentarjem.

Mislim, da se »Naša pot« sama dovolj priporoča.

F. K. Lukman.

b) Ocene.

Fr. I. M. Bocheński O. P. Dr. Phil. et Theol., Prof. Aggr. Inst. Pont. Int. »*Angelicum*«, **Elementa Logicae graecae**. Roma 1937. Anonima Libreria Cattolica Italiana. Str. 122.

To je skrbno izdelano delo, ki podaja prvine iz logike Aristotela in nekaterih drugih grških logikov (Theophrasta, Stoikov in Porphyrija) v grškem izvirniku in skolastičnem latinskem prevodu. Dodana sta dva slovarčka za logično terminologijo, grško-latinski in latinsko-grški. Izdaja je zelo kritična, prirejena po najboljših virih in izdajah grških logikov. Pod tekstom so tu in tam kratke opombe, ki pojasnjujejo kako dvomljivo reč ali kak izraz (n. pr. na str. 51 pri dokazu »quia«, da pomeni ta skolastična besedica to kar »quod«, torej da je kaj, dočim je dokaz »propter quid« spoznanje iz vzrokov). Delo naj bi bilo pomagalo pri studiju tomistične filozofije in Tomaževe »*Summa theologiae*«, obenem pa tudi za studij grških izvirnikov. Obojnemu namenu bo to delo prav dobro služilo, saj se je čutila naravnost potreba takšnega pomagala pri studiju skolastične filozofije. Želeti bi bilo še sličnega dela za metafiziko. A. U.

Zimmermann Stjepan, **Filozofija i religija**. Filozofske istine o Bogu i o čovjeku: razumni temelj vjere. Drugi svezak. Prigodom svoje 100-godišnjice izdao Zbor duhovne mladeži zagrebačke, Zagreb 1937. 8^o, 326 str.

Dr. S. Zimmermann je v nenavadno kratkem razdobju izdal že drugo delo z naslovom »Filozofija i religija«. Odnos med obema obsežnima knjigama je filozof sam označil takole: »Ko je lanskega leta ob svojem stoletnem jubileju Zbor duhovne mladeži izdal knjigo 'Filozofija i religija', se po današnjem položaju ni dalo presoditi, kakšen odziv bo našla. Računajoč z možnostjo, da ne bo prišlo do tiska drugega zvezka, je morala lanska knjiga obseči gradivo na tak način, da je nastala zaokrožena celota. Ker je pa knjiga že do malega razpečana, se je pokazala potreba, da se preostalo gradivo sestavi v drugem zvezku tako, da bo zopet samostojna celota, obenem pa celota tudi s prvim delom. Prvi del tega zvezka se ujema s prvim delom lanske knjige kot uvod in dopolnilo; a medsebojno se dopolnjuje in objasnjuje drugi del v obeh zvezkih, zlasti glede na krščanstvo« (46). Možno je torej brati tudi samo ta drugi del kot samostojno knjigo.

Knjiga obsega torej dva dela. Prvi obravnava predvsem noetična vprašanja, pa s posebnim ozirom na vero in njene filozofske temelje, drugi govori o naravni in nadnaravni religiji ter o njeni zvezi s filozofijo. Povsod pa obrača posebno pozornost na sodobni materializem in komunizem. Prav zato je knjiga še posebno važna in bo v naši dobi, ki je doba katoliške akcije, zelo prav prišla izobraženim laikom, ki žele imeti o svetovno nazornih vprašanjih čiste pojme. Avtor kaže mirno sigurnost moža, ki se ne bori več s problemi, ampak se je z dolgoletnim trudom dokopal do trdnega, zrelega nazora. Ves njegov napor je obrnjen v to, da svoje izsledke čim jasneje izrazi in čitatelju vcepi s tem, da osvetljuje probleme zdaj s te, zdaj z one strani. Pravi užitek je opazovati, s kako lahkoto in zdravo samozavestjo se giblje v zmešnjavi sodobnih sistemov.

Dr. Zimmermanna smemo šteti k tomistom ali vsaj sholastikom, toda k takim sholastikom, ki na stari, trdni podlagi grade dalje. »Znano je,« tako piše, »da sholastična (krščanska) filozofija sledi Aristotelu. Toda bila bi pravi petrefakt, ako bi se ne zmenila za vso novodobno filozofijo in bi se ne okoristila z zdravimi silami kritike tudi tistih filozofov, ki ne pripadajo sholastiki. Kdor tega ne uvidi, ne koristi sholastiki, marveč ji škodi. Danes mora krščanski filozof znati več kakor v dobi Aristotela in Tomaža Akvinskega. Ako so nam ti kažipot, ne pomeni to, da so mesto nas prehodili vsa pota. Kakor vsaka, se tudi filozofska veda razvija in mnogo so škodovali sholastični filozofiji tisti, ki ne poznajo niti te preproste resnice« (139).

Veliko samostojnost kaže dr. Zimmermann zlasti v noetičnem problemu, ki mu je posvetil dober del svojega filozofskega napora. Oglejmo si ob tej priliki njegovo rešitev, dasi je le manjši del naše knjige in jo je filozof razvijal že tudi v svojih drugih spisih; toda prav to zadnje dokazuje, za kako važno jo smatra.

Izhodišče dr. Zimmermannove noetike so doživljaji kot vsebina samosvesti. Zavedam se, da doživljam občute, pojme, sodbe. Kaj je sodba? Sodba je misel, ki je naperjena na kak predmet tako, da mu primišlja določeno stvarnost. Ako ima predmet pripisano stvarnost, pravimo, da je sodba resnična. Resnica je skladnost med vsebino sodbe in med predmetom. Analiza sodbe nam je pokazala dvoje: sodbo kot doživljaj in predmet, ki je nanj naperjena. Toda doslej smo še vedno v območju samosvesti, torej v subjektu; naši predmeti so mišljeni predmeti. Ali nimajo torej sodbe samo subjektivne veljave? Kako je z objektivno resnico? Ali lahko spoznamo resnico o resnici?

Recimo, da o tem dvomim, toda tedaj je vsaj to res, da dvomim, da sem dvomeč. In to je že prva nedvomna resnica. Takoj pa tudi uvidim, da dvom ni nedvom, da to, kar je, je in da ne more obenem in v istem oziru ne biti. V svoji notranjosti pa imam še druge doživljaje, ki so prav tako istiniti kakor dvom. Tak doživljaj je n. pr. občutek črne in bele barve, drug tak doživljaj je recimo sodba: To črno in to belo ni enako, marveč različno. Ali bivata črna in bela barva samo kot moj doživljaj, ali bivata samostojno tudi, ko ju nikdo ne čuti? Tega še ne vem. Tedaj pa sodba ni veljavna? Pač! Četudi sta črno in belo samo doživljaja, je še vedno res, da nista isto, da torej črno ni belo. Odkod vem to? To vidim na črnem in belem samem; v številkah samih se mi javlja, da šteje vsota števil $5+7$ toliko enot kakor število dvanajst. Kakor občuti in pojmi ter njihovi predmeti niso plod naših sodb, ker jih imamo pred njimi in neodvisno od njih, prav tako tudi stvarnost, ki jo kakemu predmetu prisojamo, ni tvorba naših trditev, ampak jo najdemo na predmetu, kjer je bila že pred našo sodbo, pa naj sicer ta predmet biva samo v subjektu ali še kako drugače. Lahko torej kratko rečemo, »da se nahaja resnica v mišljenju takó in toliko, kolikor se v predmetu sodbe javlja (neposredno ali posredno) bivanje stvarnosti in vsled tega javljanja (razvidnosti) postanemo izvestni, da prisojena stvarnost odgovarja objektivno bivajoči stvarnosti ali da se z njo sklada, to je, da je sodba veljavna. To je nauk noetičnega objektivizma« (88).

Dosegli smo resnico, ki je brez dvoma objektivna, toda še vedno nismo izšli iz subjekta. Kako z isto znanstveno izvestnostjo doseči stvarno, izkustveno, od spoznavajočega subjekta popolnoma neodvisno stvarnost, ki nam o njej spontano priča preprosta pamet? »Nekateri filozofi (noetiki) so znanstveno zastopali podstavko navadnega, neznanstvenega (naivnega) realizma, da neposredno doznavamo stvari zunanjega izkustva. Toda ta podstavka je napačna, neutemeljena« (106). Kako torej najti prehod do predmetov zunanjega izkustva? »Kje je ta most? Ako ga najdemo in ako dokažemo, da biva stvarnost, ki je od samosvesti neodvisna, tedaj smo kritični realisti« (107). Ta most ni nič drugega, kakor vzročno načelo, ki nam ga že notranje izkustvo kaže kot nedvomno resnično. Čutno zaznavanje je dogajanje. Vsako do-

gajanje pa mora imeti vzrok. Čutnemu zaznavanju ni vzrok subjekt, torej ga povzroča stvarnost, ki je od subjekta neodvisna in ki deluje na čute.

Kritični realizem, kakor ga je izdelal dr. Zimmermann, torej ne trdi več, da zunanji svet neposredno dojemamo, marveč uči, »da iz vsebine občutov le posredno ali s pomočjo dokazov zaznavamo bivanje predmetov zunanjega izkustva« (153). Zato je tudi glavna naloga noetike, dokaz za objektivno veljavo človeškega spoznanja, rešena, ne da bi bilo treba zapustiti območje samosvesti: »Mi smo (z Geyserom, Mercierom in dr.) zastopali, kakor tudi še sedaj zastopamo stališče, da je treba dokazati našo sposobnost za objektivno resničnost spoznanja na podlagi vsebine občutkov in misli, nato šele naj noetik (kot kritični realist) skuša najti potrdilo za realno stvarnost« (155).

Ta nazor smo nekoliko natančneje navedli, ker zavzema važno mesto v Zimmermannovi filozofiji in ker je danes to vprašanje pri sholastikih sploh v ospredju. Tudi A. Ušeničnik se je temeljito bavil z njim v prvem delu svojega Uvoda in je svoje izsledke priobčil tudi rimskemu tomističnemu kongresu v komunikaciji: *De reflexione completa in qua intima videtur esse ratio certitudinis*. Ušeničnik, ki mu je prav tako samosvest in njeno izvestno pričevanje izhodišče noetike, sicer nagiba k mnenju, da čuti »zaznavajo po pričevanju zavesti realne predmete zunaj duše... Zato tudi temu ne moremo pritegniti — tako pravi nekoliko dalje — kar pravi Mercier, da bi ne mogli z izvestnostjo zatrditi bivanja vnanjih predmetov, ne da bi uporabili načelo vzročnosti. Nam zadostuje za tako izvestnost pričevanje zavesti. Če kdo o tem pričevanju dvomi, tedaj moramo seveda zanj ubrati tisto pot po ovinkih iz subjektivnih dojmov po mostu vzročnosti na ven« (Uvod, I, 122/23). Toda ta nazor mu je le verjetnejši, zato šteje problem med preporna vprašanja (332). Oba filozofa bi torej ne bila daleč od sporazuma.

Drugače pa je s »čistimi« tomisti, kakor sta Maritain in Gilson, ki ne učita le, da je zaznavanje zunanjih predmetov neposredno, marveč sploh odklanjata samosvest kot izhodišče noetike. »Kdor izhaja iz percipi,« tako piše Gilson v svoji knjigi *Le réalisme méthodique*, »ne bo nikoli ničesar drugega dosegel kakor percipi... Da ali ne — se je spraševal Descartes — ali je mogoče doseči reči, če kdo izhaja iz Cogito? Ne — odgovarja Gilson — to ni mogoče. Ako je realizem odvisen od tega vprašanja, potem je njegova usoda zapечатena. S Cogito ne bo nikdo nikoli upravičil Tomaževega realizma« (9—10). »Mislim', to je nekaj razvidnega, toda to ni prva razvidnost, zato nikamor ne dospé, kdo odtod izhaja. 'Stvari so', tudi to je razvidno, in sicer prav prva razvidnost, ki vodi na eni strani do znanosti, na drugi do metafizike. Zato je pač edino zdrava metoda, da si to izberem za izhodišče« (86). »Realistu se ni treba spraševati, ali se predmeti strinjajo ali ne s spoznanjem, ki ga ima o njih, saj po njegovem nazoru spoznanje ni nič drugega kakor priklovanje predmetov« (90). Med hrvatskimi filozofi zastopa tak čisti tomizem p. Hiacint Bošković.

Kdo bo zmagal? Značilno je, da se je louvainski filozof Mgr. Noël, Mercierjev učenec, začel bližati strogim tomistom in, kakor se zdi, ne zastopa več mnenja, da bi bilo treba izkustveno realnost dokazovati s pomočjo vzročnega načela. Edino Cogito je še ohranil kot izhodišče (prim. Gilson, *Réalisme*, 25). Prav tako značilno pa je tudi, da prihajajo fiziki, ki razmišljajo o svoji znanosti, z Eddingtonom do zaključka, da je »duh prvo in najneposrednejše bitje v nišem izkustvu, na vse drugo le oddaleč sklepamo« (*Die Naturwissenschaft auf neuen Bahnen*, 266 in često). Tudi psihologija, ki opazuje razvoj spoznanja pri otroku, je mnenja, da se otrok šele uči, kako in katere doživlja naj projicira navzven kot zunanji svet (prim. W. Stern, *Psychologie der frühen Kindheit*, 77—79). Vprašanje še torej nikakor ni do kraja razčiščeno, vendar govore zelo tehtni razlogi za Zimmermannovo rešitev.

Izrečno pa pripominjamo, da bi krivico delali lepi Zimmermannovi knjigi, ki je sodobni problematiki tako blizu in ki je namenjena vsemu izobraženemu občinstvu, ako bi zbudili v čitatelju prepričanje, da so v njej samo taki strokovno-filozofski problemi. Hoteli smo le na enem vprašanju, ki nam je nekoliko bližje, pokazati, kako zrelo in tehtno je to delo, kako gre problemom do jedra in upošteva vse, kar zmoreta sodobna znanost in filozofija lepega in resničnega.

J. Janžekovič.

Zupančič Rihard, Determinizem in fizikalna slika sveta. Predavanje v filozofskem društvu v Ljubljani dne 16. januarja 1937. Ljubljana 1937. V založbi Jugoslovanske knjigarne. 16^o, 37 str.

Pred nekaj leti je nenadoma završalo v znanstvenem svetu, da so najnovejši fizikalni izsledki v nasprotju z determinizmom in vzročnim zakonom. Filozofi so prisluhnili, saj je vzročnost že od nekdaj njihov problem. Francosko filozofsko društvo je že l. 1929 povabilo znamenite fizike na svojo sejo, da bi se porazgovorili o tem vprašanju. Znanstveno stališče je objasn timer L. De Broglie, debate se je udeležil tudi Einstein, ki so ga bili za to priliko povabili v Pariz. Pa niti fizika se nista strinjala. De Broglie je zagovarjal indeterminizem, Einstein je vztrajal pri determinizmu. Še težje se je bilo sporazumeti s filozofi. Prirodoslovje in filozofija govorita dva tako različna jezika, da se misleci z obeh strani kljub najboljši volji često ne razumejo. Istim izrazom je prirodoslovni razvoj sčasoma navdahn timer docela drugačen pomen kakor filozofski. Ali je predavanje v ljubljanskem filozofskem društvu dovedlo do enotnejš timer zaključkov? Poglejmo!

Avtor nam takoj spočetka pove točen namen svojega predavanja: »Študirali bomo predvsem vprašanje po neki objektivni kavzaliteti« (str. 3). Toda za običajn timer nazivi se lahko skriva kaj različen pomen. Kaj je prirodoslovcu vzročnost? Isto kar zakonitost ali determinizem. V tem so si vsi edini, De Broglie in Einstein, Heisenberg in Schrödinger, Planck, Eddington, Jeans in Zupančič: »Naziranje, da v vesoljn timer dogajanju sploh eksistirajo kavzalne relacije v Humeovem smislu, hočemo imenovati objektivni determinizem ali kratko determinizem« (str. 5). In kaj je bistvo Humeove vzročnosti

ali determinizma? To, da »dogodku A vedno sledi dogodek B in se B pojavi le, ako je bil A pred njim (dočim more nastati A, ne da bi bil B poprej)« (str. 4). Kjer vlada determinizem, tam lahko znanstvenik, ki pozna zakone sestava, iz A vnaprej napove B: »Če se v planetnem sistemu isto začetno stanje pojavi še enkrat, sledi temu tako stanje, kakor je sledilo prvič. To je kavzaliteta v Humeovem smislu; sistem je determiniran« (str. 6). Ako vlada povsod v vesoljstvu vzročnost ali determinizem, tedaj bi Inteligenca, ki jo podstavlja Laplace, iz lege in hitrosti, ki jo imajo delci vesoljstva v določenem trenutku, točno lahko določila stanje poljubnega delca v poljubnem trenutku v bodočnosti ali preteklosti. »Za njo bi ne bilo ničesar nezanesljivega in bodočnost kakor preteklost bi bila v njenih očeh pričujoča« (str. 8).

Kratko, ako pojavu A vedno in nujno časovno sledi pojav B, tako da iz A lahko sklepam, kaj bo za njim, in iz B, kaj je bilo pred njim, tedaj pravi prirodoslovec, da je med pojavoma vzročna zveza. Ali je med obema še kak drug kakor samo časovni odnos zaporednosti, to prirodoslovca ne zanima, ker se je hoté omejil na pojave, ki jih je mogoče izkustveno ugotoviti. »Fiziki danes jasno formulirajo svojo nalogo tako: če opazujemo to, naj nam bo mogoče napovedati, da bomo praktično sigurno tudi opazovali ono. Kar je vmes, je mogoče neobservabilno, za to se ne brigajo, zato tudi na polju neobservabilnih elementov ne iščejo več kavzalnih relacij« (36).

Kaj je torej odkrila fizika takšnega, da ni več v skladu z njenim pojmovanjem vzročnosti? Dvoje. Izkazalo se je, da ne snov ne energija nista zvezni, ampak naraščata in pojemata le skokoma, v določenih količinah, zrcnih, kvantih. Iz tega pa sledi, da najmanjšim delcem snovi ni mogoče natančno določiti hkrati lege in hitrosti. Ti delci so namreč nekako istega velikostnega reda kakor najmanjši drobcji energije, zato svetloba, ki je potrebna, da jih zaznamo, učinkuje na delec »kakor sunek in mu spremeni hitrost v trenutku opazovanja... Pri opazovanju atomov torej načeloma ni mogoče dohnati sedanjega stanja. Torej tudi ni govora o tem, da bi iz sedanjega stanja mogli kavzalno sklepati na naslednje stanje« (34). — Te mikrofizikalne pojave je povezal v najzadovoljivejšo teorijo Heisenberg. In glej čudo! Isto, kar kaže izkustvo, potrjuje matematična teorija, tudi iz nje sledi, da se ne dá obenem določiti lega in hitrost najmanjšega delca. Določenost obeh količin je obratno sorazmerna.

Vzročnost ali determinizem se torej izkustveno ne dá ugotoviti. In ker se prirodoslovec nekako poklicno nagiba k pozitivizmu, se ta ugotovitev kaj lahko izprevrže v drugo in tretjo: vzročnosti za prirodoslovca ni, vzročnosti sploh ni! V prvem presenečenju so fiziki, tudi največji, na teh posledicah gradili kar svetovne nazore. De Broglie je dejal v svojem poročilu filozofskemu društvu: »Stvar filozofov je sedaj, da presodijo, ali ne bodo te nove ideje pripomogle, da se izpolni jarek, ki je doslej umetno ločil tvorni svet od moralnega, ki se nanj strogo vzročni determinizem dá tako težko naobračati« (Bulletin de la Soc. fr. de Phil., 1929, str. 144.). Še drznejša

sta Jeans in Eddington; pri nas pa smo celo brali: »Ali nima elektron, ki se zapodi kamor hoče, proste volje?... Odkar je valovna mehanika zrušila determinizem, ima ves svet v svojih drobcih prosto voljo... lastnost, ki si jo je lastil samo človek. Lastnost, ki ga je, domišljavca, dvigala nad žival in nad vesoljno vseмирje« (M. Vidmar, *Moj pogled na svet*, Ljubljana 1935, str. 267).

Kakšne zaključke izvaja naš avtor iz novih fizikalnih dejstev in teorij? Njegova sodba je naravnost vzor znanstvene treznosti in umerjenosti. Ako se izkustveno ne dá določiti fizikalno stanje nobenega drobca stvari in s samim opazovanjem ni mogoče dognati, ali so fizikalni pojavi determinirani ali ne, tedaj za pozitivnega znanstvenika iz tega ne sledi nič drugega kakor to, da sta vprašanji »po kavzaliteti... in po strogem objektivnem determinizmu... za enkrat izgubili v fiziki pomembnost in sta postavljeni zopet bolj v metafiziko za mislece, ki imajo metafizične tendence« (36). Kdor se je načelno omejil na izkustvo, pa mu to na kako vprašanje ne dá odgovora, stori edino pametno, da prepusti vprašanje drugim, naj mu z drugačnimi metodami skušajo priti do živega. — Toda indeterminizem v fiziki se ne opira samo na opazovanje, ampak je tudi *quaestio iuris*, zahteva ga fizikalna teorija. Kaj pravi predavatelj na to? Zopet je njegova sodba takšna, kakor jo zahteva zdrava pamet. Na čem pa sloni novi fizikalni nazor? »Na v matematiki že dolgo pripravljeni teoriji« (33). Fizik se je podal za nove pojave, ki jih je ugotovil, v matematično garderobo in izbral tam zanje najprimernejšo obleko. Toda zelo naiven bi bil, ako bi sedaj pustil izkustvo in iz gub te obleke sklepal na oblike telesa. Ako izkustvo ne more determinizem ne dokazati ne ovreči, ga bo še manj teorija, ki je le začasna obleka za izkustvo. Teorija pač lahko zbudi domnevo, da imajo izkustveni predmeti še te in te lastnosti, ali jih pa res imajo, to ugotove samo nova opazovanja. »Zavoljo tega mora biti vsak sklep te teorije podvržen naknadni eksperimentalni kontroli,« pravi avtor o relativnostni teoriji (23). Isto velja o drugih matematičnih teorijah, ki se jih poslužuje fizika. »Fiziki ne sklepajo več iz možnosti, da se nekateri uspešni matematični nastavki čitajo tudi kakor izrazi določenih zakonov, takoj na njihovo objektivno veljavnost« (36).

Kako pa filozof pojmuje vzročnost? Tudi zanj je vzročni problem v zvezi z izpreminjanjem. Toda on se ne izprašuje, kaj čemu časovno sledi, ampak to, kako je izprememba načelno možna. Ako se je stvar izpremenila, tedaj je sedaj na njej nekaj, česar prej ni bilo. Odkod tista nova stvarnost? Ali je vzniknila iz nič, ali jo je kaj »povzročilo«, pred to alternativo se ustavi filozof. Tisto nekaj, iz česar izprememba na kakršenkoli način izvira, to je zanj tvorni vzrok. Vprašanje, ali je vzročno načelo absolutno veljavno, pomeni zanj isto, kar vprašanje, ali lahko kaka stvarnost nastane iz nič. Filozofa zanima prav to, kar prirodoslovec pušča ob strani, ker je njegovi metodi nedostopno, namreč vzročni »vpliv« sam, »izviranje« učinka iz vzroka. Pojava, ki si časovno še tako redno sledita in omogočata izvestno napoved bodočnosti, zanj nista v vzročni zvezi, ako ni

eden nastal pod »vplivom« drugega. Kjer pa ugotovi ta vpliv, tam govori o vzročnosti, pa naj bo novi pojav še tako indeterminiran. Svobodna odločitev n. pr. je dejanje, ki ni bilo determinirano, ki pa ima, kakor vse, kar nastane, nekje svoj vzrok, namreč v svobodni volji. Filozof — ako izvzamemo empiriste, kakor Humea, ki so obupali nad svojo metodo, — ki govori s sodobnim fizikom, ima na ušnih tole točno vprašanje: Ali ste vi ugotovili kako dogajanje, ki nima nobenega vzroka, marveč je vzniknilo iz nič? Dokler bo fizika z Zupančičem odgovarjala, da ne in da kaj takega izkustvo sploh ne more ugotoviti, dotlej se debata o vzročnosti, kakor jo pojmuje fizika, ne tiče filozofskega področja.

Sodobna fizika torej ni prinesla za filozofa ničesar načelno novega. Opozorila je le fizike same, da se splošni determinizem, ki so vanj verovali celi rodovi njihovih prednikov, izkustveno ne dá dokazati. Mnogi so iz tega sklepali, da je torej indeterminizem dokazan. Napačen sklep. Trezni misleci prihajajo do zaključka, da sta eno in drugo končno filozofska problema, ki ju z izkustvenimi metodami ni mogoče rešiti. Zupančičevo predavanje ima veliko za slugo, da se je to vprašanje pri nas razčistilo. J. Janžekovič.

Franc Grivec, **Kristus v Cerkvi**. Ljubljana 1936. Jugoslovanska knjigarna. 8°, 270 str.

Auctor, compluribus suis operibus ecclesiologicis, et praesertim laudato suo tractatu »Cerkev« (Ljubljana 1924) notus, in praesenti libro de Ecclesia sub novo quodam aspectu agit, nimirum ut de »Christo, qui mystico modo vivit et operatur in terra«.

Merito in prima parte ab idea regni Dei proficiscitur, cuius regni triplicem speciem et harum singularum eius specierum mutuam relationem bene explicat difficultatesque, quae ex conceptu regni Dei eschatologici oriri solent, solvit. Transit deinde ad partem secundam, in qua breviter quidem et compendiose, sed solide et complete omnia exponuntur, quae in theologia fundamentali in tractatu de Ecclesia agi consueverunt: de Ecclesia ut vera et perfecta societate, de hierarchia, apostolica successione, primatu, infallibilitate etc.; solum quaestio de notis Ecclesiae ad finem tertiae partis operis remittitur. Iure Gr. in iis potius quaestionibus immoratur, quae tempore moderno magis agitantur; inter obiectiones autem ad eas praesertim attendit, quae ab orthodoxis dissidentibus fieri solent. Sic de spiritu auctoritatis Ecclesiae et oboedintiae ecclesiasticae disserit, de distinctione inter infallibilitatem et impeccabilitatem, de apostolatu auxiliari laicorum. Fusius exponitur sic dictum argumentum »psychologicum« ad demonstrandam convenientiam indolis socialis Ecclesiae iam a Vl. Solovjev et F. W. Förster adhibitum; item optime explicatur, qua ratione sensus fidei seu viva fides creditum in Ecclesia sit fons infallibilitatis et adminiculum magisterii.

Maximi tamen momenti est operis pars tertia de Ecclesia ut mystico corpore Christi (»Kristus v Cerkvi«). Quam veritatem non esse tractandam per modum cuiusdam corollarii, ut passim in compendiis theologiae fundamentalis fit, sed eam esse principale

ecclesiologiae dogma, ex quo aliae omnes veritates de Ecclesia deducuntur et demonstratur, immo quod vix non omnia cetera dogmata nova luce illustrat, auctor merito affirmat. Postquam exposuit, quomodo quaestio haec decursu temporis in theologia catholica tractata fuerit, Gr. demonstrant et explicat, procendo a doctrina s. Pauli, qua ratione Ecclesia sit Christi corpus et Christus eius caput. Ostenditur non agi de mera parallela seu imagine, sed de profunda veritate; exponitur discrimen corporis mystici ab ecclesia caelesti; falsi conceptus protestantium et orientalium separatorum de corpore mystico refutantur. Praecipue auctor in hoc insistit: corpus mysticum denotare quidem potissimum internam supernaturalem vitam Ecclesiae, visibilem tamen indolem et hierarchicam constitutionem eius nequaquam negare neque ab ea abstrahere, sed eam vice versa postulare, ita ut ex conceptu Ecclesiae ut corporis mystici praecise visibilis et hierarchica eius constitutio deducatur et meliore luce illustretur. Quod a Gr. praesertim in capitibus »Corpus mysticum et hierarchia« et »Ecclesia caritatis et Ecclesia iurisdictionis« bene ostenditur. Praeclara sunt praecipue ea quae auctor scribit de »organismo sacramentali« Ecclesiae seu corporis mystici. Tractantur deinde aliae quoque quaestiones connexae, puta de corpore et anima Ecclesiae, de duplici diversa significatione termini »anima Ecclesiae« in ecclesiologia, de »corde« corporis mystici etc. Ubique auctor sollicitus est, ut practicam quoque partem veritatum a se demonstratarum et explanatarum evolvat; et sic in eius libro non pauca inveniuntur valde utilia sive pro singulorum vita interna et spirituali, sive pro communi vita religiosa et sociali totius Ecclesiae eiusque imprimis organisationis, quae Actio catholica appellatur. Occasione data a Gr. quaedam assertiones F. Prat, Fr. Diekamp, I. Aleksić forsitan minus rectae corriguntur.

Gr. in hoc relative non magno volumine copiosam materiam collegit et elaboravit. Multum eum certe iuvabant tum omnium linguarum slavicarum et liturgiarum slavicarum bona cognitio, tum omnes elucubrationes, quas iam praecedenter composuit sive de ecclesiologia in genere, sive de ss. Cyrilli et Methodii doctrina, de opinionibus VI. Solovjev et Dostojevskij aliisque quaestionibus similibus. Sana critica, tranquillum rerum examen, solida argumentatio opus vere scientificum reddunt; simul tamen stili et expositionis proprietates talis est, ut illud non solis theologis, sed aliis quoque, praesertim eruditissimis laicis, idoneum et valde utile fiat et non solum ad scientiae progressum, sed etiam ad pietatem fovendam conferat. Praecipue laudi operis est, quod in eo expresse et saepissime orientalium separatorum mentalitas eorumque contra doctrinam catholicam obiectiones respiciuntur. Neque tamen hoc polemico fit, sed tranquilla veritatis expositione. Quare ne orthodoxi quidem, saltem si mente praecoccupata non sunt, vix auctoris conclusionem negare poterunt, nullam esse oppositionem inter corpus mysticum et Ecclesiam monarchicam, orientalesque dissidentes, sicuti in aliis quibusdam rebus, etiam hac in re a vero traditionis antiquae de corpore mystico conceptu recessisse.

Paucissima solum sunt, quae dubium aliquod movent vel non complete explicata esse videntur. Intio tractatus inter regnum Dei naturale (vi creationis constitutum) et supernaturale melius distingui deberet, et forsitan utile fuisset, maxime pro lectoribus laicis, aliquid de ordine supernaturali praenotare (21, 25). Error I. Wicleff et I. Hus etiam in hoc esse videtur, quod ecclesiam invisibilem esse docuerint (59). Doctrina de primatu iam in concilio Florentino definita fuit (85). Decretum contra Galilei videtur fuisse non solum disciplinare, sed etiam doctrinale, non tamen peremptorium, ut Gr. recte notat (89). In praeclara disquisitione de baptismo ut incorporatione in Ecclesiam (162 ss.) et de ss. Eucharistia ut sacramento unitatis Ecclesiae (175 ss.) opportune obiectioni occurrere potuisset, cur igitur non omnes baptizati, et cur praesertim non schismatici quoque, qui veram Eucharistiam habent, sint membra Ecclesiae. Aliam difficultatem, fontem unitatis nimirum esse potius hierarchiam, et maxime primatum, Gr. ibidem optime solvit.

Sed haec, ut omnes vident, accidentalia tantum sunt neque valori eximii operis quid obstant. Conceptus corporis mystici per aliquot tempus in theologia catholica paulisper oblivioni datus fuit; ultimis tamen temporibus sat multa de hac quaestione conscripta sunt. Speciale meritum Gr. est, quod momentum doctrinae de corpore mystico pro aliis veritatibus dogmaticis clare exponit, quod ex hoc dogmate omnes fere alias assertiones ecclesiologicas logice deducit, et praesertim quod scientifice et irenice falsum orientalium separatorum de corpore mystico conceptum refutat. Quare opus eius non solum catholicis, sive theologis sive laicis, pergratum erit, unde Ecclesiam melius cognoscant, aestiment, ament, sed orthodoxis quoque utile erit, ut, dummodo velint, verum conceptum Ecclesiae ediscant. Si omnes dotes, quibus liber Gr. eminet, simul considerantur: tam copiosa materia in brevi expositione, methodus stricte scientifica cum stilo modoque tractandi omnibus accessibili coniuncta, specialis respectus qui habetur sive ad orthodoxos sive ad modernorum hominum modum cogitandi eorumque difficultates, indoles irenica, dici potest vix in alia litteratura opus inveniri, quod omnia haec bona simul tali gratu coniungeret.

T. Spáčil S. J.

Felder, P. Dr. Hilarin, O. M. Cap., **Jesus von Nazareth. Ein Christusbuch.** Paderborn 1937, Ferd. Schöningh. 8°, VIII + 392 S. M 5; geb. M 6,80.

P. Felder, lektor bogoslovja švicarske kapucinske province, je l. 1911 in 1914 izdal v dveh zvezkih apologijo Jezusovega mesijanstva in božanstva z naslovom: »Jesus Christus. Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesus-Forschung« (Paderborn 1911, 1914; 3. izd. 1923, 1924), ki jo je strokovna kritika po pravici zelo prijazno sprejela (n. pr. G. Esser v Theol. Revue 1912, 184/85 in 1915, 80/81; J. Belser v Theol. Quartalschrift 1912, 292/94 in W. Koch v isti reviji 1915, 302/03). Nova knjiga sloni sicer na prejšnjem delu, toda se razlikuje od njega: prejšnje delo je zavračalo mnogolične ugovore negativne kritike proti Jezusovemu mesijanstvu in božanstvu, nova knjiga pa podaja zaokroženo podobo osebe Jezusove po novozaveznih svetih knjigah, je res »knjiga o Kristusu«, »ein Christusbuch«.

V novi knjigi je F. zbral in spopolnil predavanja, ki jih je imel o raznih priložnostih, naposled v januarju 1935 na univerzi v Freiburgu v Švici kot javna predavanja za slušatelje vseh fakultet in druge izobražence. Osemnajst predavanj je snovno razporedil po tri in tri v šest oddelkov. V uvodnih treh razpravlja o virih Jezusovega življenja, krščanskih in nekrščanskih, o zanesljivosti evangelijskih poročil in o razsulu racionalistične kritike. V predavanjih drugega oddelka govori o Jezusovi osebnosti, namreč o človeški osebnosti Jezusa, njegovem preroškem duhu in življenju brez greha. V tretjem oddelku so predavanja o polnosti kreposti, t. j., o notranjem življenju Jezusa, o njegovem občevanju z ljudmi in odnosu do Očeta. Četrta skupina o Jezusovem mesijanstvu obsega poglavje o mesijanstvu pred Jezusom, o njegovi mesijanski izpovedi in o njegovem mesijanstvu. V peti skupini so tri predavanja o Jezusovem božanstvu: Bog-mesija, božji Sin, Gospod Bog. Zadnji oddelek podaja obrise prakrščanskega oznanila o Jezusu, Pavlove kristologije in Janezove teologije.

Po vsebini so predavanja zelo bogata, po obliki pregledno disponirana in podana v lepem jeziku. Posebno odlična so predavanja zadnjih treh oddelkov.

Pri branju sem si zapisal nekaj manjših pogrškov. Str. 1: Besede Apd 4, 12 niso Pavlove (Völkerlehrer), marveč Petrove. — Str. 5^a: P. de Labriolle je napisal študijo o protikrščanski polemiki od 1. do 6. (ne 4.) stoletja. — Str. 20: Citat iz Zahnovega članka »Johannes der Apostel« v Realencyklopädie f. protest. Theol. u. Kirche IX³ 280 je še bolj skrčen, nego je v tisku označeno; okrajšava stvari ni v prid. — Str. 110: Besede Preg 24, 16 se v takile knjigi ne bi smele navajati za dokaz, da tudi pravični greši. — Str. 114: Ni jasno, zakaj imenuje pisatelj Petra, Jakoba in Janeza »die Jünger der ersten und letzten Stunde«. Po Jan 1, 35—42 so bili prvi učenci Andrej, Janez in za njima Simon-Peter. — Str. 269^a: Sibijska prerokovanja je v berlinskem korpusu izdal Geffcken, ne Geffken. — Str. 292: Ni pravilno, da so sinedristi peljali Jezusa k Pilatu, da bi ta smrtno obsodbo, ki so jo bili izrekli po 3 Mojz 24, 16, »kot zadnja instanca potrdil in izvršil«. Pri Pilatu so marveč začeli nov proces z novo obtožbo in hoteli doseči, da Pilat Jezusa kot upornika obsodi na križ. — Str. 318: V takile knjigi se nič kaj ne poda, da Savel »postane« Pavel. — Str. 338: Stavek Rim 4, 24. 25 je nedopustno, da, napačno skrajšan. — Str. 348: Ali se sme gladko trditi, da je Peter »že nekako deset let po Kristusovi smrti« rimske vernike učil evangelija? Prim. U. Holzmeister, Vita S. Petri Apostoli, Paris 1936, 41. 58. 61/62.

Na koncu (str. 384—392) je skrbno sestavljeno stvarno abecedno kazalo, kar je knjigi v korist. Pred naslovnim listom je Kristusova slika iz katakomb sv. Petra in Marcelina, lepo v barvah posneta.

Felderjevo knjigo o Kristusu prav toplo priporočam. Zlasti opozarjam nanjo veroučitelje na srednjih in njim sorodnih šolah.

F. K. Lukman.

Vom Wert des Leibes in Antike, Christentum und Anthropologie der Gegenwart. Verlag Anton Pustet, Salzburg-Leipzig 1936. 8^o, 130 str.

Zadnje čase in vedno pogostejše obravnavata o vrednosti človeškega telesa pedagogika in filozofija. Posebno pobudo so dale olimpijske igre v Berlinu, da se je Deutsch. Institut für wissenschaftliche Pädagogik (Münster in Westfalen) odločil izdati imenovano knjigo, ki nosi cerkveno odobrenje. V eni knjigi pišejo štirje pisatelji o istem

vprašanju z modroslovnega, versko-nravnega, zgodovinskega in vzgojnega stališča. O antični šoli piše J. Bernhart, da še ni imela enotnega nauka. Še pitagorejska šola velikokrat pritrjuje orfeizmu, da vlada med telesom in dušo kazensko razmerje. Telo je grob duše: $\sigma\omega\mu\alpha$ — $\sigma\tilde{\eta}\mu\alpha$. Kiparstvo je uporabljalo telo, da je z njim upodabljalo tudi duhovne dobrine, vendar vsi antični kipi kažejo otožen izraz. Razumljivo je, da se po Platonovem nauku duša v telesu ne počuti doma. Aristotel uči, da je duša forma telesa, telo pa je orodje duše. Prav pregledno poda cerkveni nauk J. Schröter. Cerkev odklanja obe skrajnosti. Telo ni zlo, pa tudi ni največje dobro: ustvarjeno je od Boga, zato moramo zanj skrbeti in ga negovati, da bo duši pripraven pripomoček. Ternus govori o odkritju človeškega telesa po antropologiji. Ozira se na nemške modroslovce. Praktično pedagogiko je obdelal znani H. Muckermann. Človek ni samo duša, je tudi telo. Ne bo dobro staro načelo, da se dá narod ali človek poljubno izoblikovati, marveč vsak mora upoštevati pri vzgoji tudi telesno-plemenske oblike (biološko-evgenično načelo). Knjiga ima trajno vrednost za modroslovca, duhovnika in vzgojitelja.

J. Kraljič.

Schilling, Prof. Dr. Otto, *Apologie der katholischen Moral*. 1936, Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn. 8°, 256 str.

Zaradi hudih napadov onih, »ki ne stoje na krščanskem stališču«, na katoliški moralni nauk, je pisatelj, profesor moralne teologije v Tübingenu, napisal to knjigo. Ni imel namena zavriniti zgolj ugovore, ki jih imajo ti nasprotniki prav zdaj v Nemčiji za posebno krepke, marveč je hotel podati »znanstveno sistematično obrambo važnih in najvažnejših moralnih nauk, ne da bi bil pustil vnemar omenjeni pogled in razlog«. Vodila pa ga je še druga misel. Trenutek terja, »da se vsi krščansko misleči, vsi prijatelji krščanske kulture, združijo v borbi zoper sovražnike krščanstva. Ako pa naj protestanti in katoličani enodušno složno gredo v to borbo in stoje v tej borbi, je najprej treba odpraviti predsodke, ki so na protestantski strani tej skupnosti nasprotni, predsodke, ki so jih protestantski teologi, n. pr. Herrmann, Häring i. dr. zanesli v široke ljudske kroge, ko so zmotna naziranja o katoliški morali mnogim mladim teologom dajali na pot ali s spisi razširjali« (str. 5). Pisatelj gleda torej na dve strani: na oznanjevalce nove poganke etike in na sodobne ponavljalce starih protestantskih predsodkov in očitkov. Ne piše pa polemično, marveč irenično in skoz in skoz stvarno; gre mu samó »za obrambo proti napačnim in krivičnim ugovorom in obdolžitvam«. Zato rad prizna in naglasi ter apologetični porabi, kar najde dobrega na nasprotni strani. Tako n. pr. omenja Adolfa Hitlerja, kako sodi o nujnosti verskih dogem, ki določno izražajo religiozno vsebino in ki bi brez njih bila prosta pot v religiozni nihilizem (str. 32/33), kako naglašja, da država ni sebi namen, marveč sredstvo, ni vir višje človeške kulture, marveč nje podlaga in pogoj (str. 116. 217/18), kako izpoveduje idejo naravnega prava, ki izvira od Stvarnika (str. 188/89). K zadnjemu mestu pisatelj pripominja: »Nacionalni socializem bi se izneveril duhu voditelja, ako ne bi hotel priznavati naravnega prava.«

Obsežno tvarino, ki jo je obdelal, je pisatelj spravil v sistem in jo razdelil v uvod ter vprašanja splošne in posebne morale. V uvodu obravnava v štirih paragrafi namen nravnega delovanja po katoliškem nauku, pojasnjuje odnos med moralnim dejanjem in zasluženjem ter med milostjo in svobodo (§ 1), nadnaravno značaj katoliške morale (§ 2), asketično in kazuistično metodo (§ 3) in vire katoliškega moralnega nauka (§ 4). Del o splošni morali obsega devet paragrafov: o nravni in krščanski svobodi (§ 5), o postavi (§ 6), o vesti (§ 7), o probabilizmu (§ 8), o dolžnosti (§ 9), o evangelijskih svetih (§ 10), o kreposti (§ 11), o grehu (§ 12), o zakramentih (§ 13). Ni mogoče omeniti vseh ugovorov, izvirajočih iz popolnega nepoznanja ali temeljitega neumevanja katoliškega nauka, mišljenja in življenja, ki jih pisatelj v tem splošnem delu zavrača in pojasnjuje. Posebej pa bi imenoval lepo razpravo o evangelijskih svetih, ki so protestantskim etikom od nekdaj kamen spotike. Poseben odstavek o zakramentih je na koncu splošnega dela na pravem mestu. Protestantski očitek, da katoličani pridevajo zakramentom magično moč, očitek, ki ni ostal brez vpliva na nekatere ruske teologe, dalje očitek, ki še danes med protestanti ni utihnil, da je daritev sv. maše malikovanje, da vodi zakrament sv. pokore v moralno nesamostalnost ali je celo moralnosti škodljiv, potem napačno mnenje o bistvu odpustkov in njih posledic za moralno prizadevanje, dalje stari predsodki o katoliškem nauku o nepopolnem kesanju, naposled ugovori proti nerazdružljivosti zakona, proti cerkvenemu stališču glede racionaliziranja rojstev s splavom, s sredstvi, preprečujočimi spočetje, in z zlorabo zakonskih pravic, proti zavračanju sterilizacije — vse to je pisatelj v tem odstavku lepo pojasnil.

Drugi del o posebnih moralnih vprašanjih, je razdeljen na tri skupine. Pod naslovom »Individualna etika« razpravlja pisatelj, razloži delitev dolžnosti v individualne in socialne in etike v individualno in socialno (§ 14), o skrbi za telo in duševno izobrazbo samega sebe (§ 15), o poklicu (§ 16), o delu in dolžnosti dela (§ 17), o posebni (zasebni) lastnini (§ 18). Druga skupina ima naslov »Religiozne dolžnosti« in obsega obrambo katoliškega nauka o treh božjih čednostih (§§ 19—21) in »katoliške nabožnosti« (§ 22). Tretja skupina, »Socialna etika«, ima dve manjši skupini: pod skupnim naslovom »osebne socialne etike« obravnava pisatelj dolžnost resničnosti in očitke zaradi tihega pridržka (*reservatio mentalis*, § 23), dolžnost zvestobe (§ 24), miloščine (§ 25), tolerance (§ 26), pod naslovom »občestvene etike« pa naravno pravo (§ 27), individualizem in socializem (§ 28), katoliško pojmovanje gospodarstva (§ 29), socialno reformo (§ 30), državo (§ 31), državo in cerkev (§ 32), cerkev in kulturo (§ 33) in problem avtoritete in svobode (§ 34).

Pri zavračanju krivičnih očitkov se trudi pisatelj, da povsod čim jasneje poda katoliško mišljenje, opiraje se na sveto pismo, cerkvene očete, med teologi zlasti na sv. Tomaža Akvinca, potem na izjave cerkvenega učiteljstva, zlasti na okrožnice papežev Leona XIII. in Pija XI. Dobro se zaveda, kako težavna je borba s predsodki, ki so nasprotni strani prešli v meso in kri, zlasti če ni

prave dobre volje. Zato je razumljiva tožba na str. 68: »Če takšni predsodki in krive obdolžitve postanejo skupna last protestantskega ljudstva, morajo posledice seči kar v nedogled; kajti če del naroda tako misli in sodi o drugem, po veri ločenem delu, pač ni upanja na složno skupno delo zoper skupne nevarnosti.« Zal, da je podobna bojazen upravičena tudi drugod!

Navedena tožba stoji na koncu razprave o probabilitizmu (§ 8), proti kateri ima referent naslednji pomislek. Pisatelj omejuje svojo obrambo samo na ekviprobabilizem, od nje izrečno izloča »preprosti« probabilizem, ki ga imenuje kratko malo »minus-probabilizem« in pripominja, da ga uče »največ jezuiti«. Bojim se, da bo takšna omejitev in ta pripomba pri protestantih in drugih nasprotnikih katoliške morale predsodke o »jezuitski morali« in nje pogubnosti le potrdila in mrzno povečala. Pisatelj je zase lahko ekviprobabilist, nikakor pa ne bi smel probabilitizma na splošno označiti za »minus-probabilizem«. To oznako zasluži samo tista formulacija probabilitističnega načela, ki je zadovoljna že s šibkimi (tenuis) ali dvomljivimi razlogi za svobodo. Samó takšno formulacijo je tudi zavrgel Innocenc XI. dne 2. marca 1679 (med obsojenimi trditvami pod št. 3; Denzinger-Bannwart-Umberg, Enchiridion n. 1153). Ne zdi se pa pravično, za »minus-probabilizem« označiti formulacije, kakršne imajo n. pr. Hieron. Noldin, De principiis²³ p. 228 in 233¹ ali pa prireditelja 10. izdaje moralne teologije ekviprobabilista E. Müllerja, Ign. Seipel in Jos. Ujčić²; v njih je ves poudarek na terjatvi, da mora sloneti mnenje za svobodo na razlogih, ki so resnično (vere) ali trdno in izvestno (solide et certe) verjetni. Vedno pa je treba naglašati, da je probabilitično načelo kažipot, kako se iz spekulativnega dvoma pride do praktično izvestne sodbe vesti, ki mora biti vodilo človeškega dejstevovanja. V knjigi, kakršna je pričujoča, ne bi bilo odveč, če bi bil avtor izrečno omenil, da uče probabilitizem poleg jezuitov tudi drugi znameniti redovni in svetni moralni teologi. Med svetnimi bi bilo za nemške razmere imenovati Göpferta, Schindlerja in Mausbacha, tega še posebej zato, ker je o probabilitizmu na široko razpravljal v svoji lepi knjigi »Die katholische Moral und ihre Gegner« (4. izd., Köln 1913, 178—199; 5. izd. 1921) in zavrnil ugovore istega Herrmanna, ki ga zdaj zavrača naš avtor. Ekviprobabilisti in probabilitisti se bodo sicer težko kdaj sporazumeli (prim. A. Koch, Lehrbuch der Moraltheologie², Freiburg 1907, 106) in nihče ne bo pričakoval, da bo ekviprobabilist branil ono, v čemer se probabilist od njega loči. Nikakor pa ne gre, da zaradi domače kontroverze ena stran drugo kratko malo postavi zunanjim nasprotnikom za tarčo, češ ekviprobabilizma nasprotni očitki ne zadevajo, pristaši »preprostega« probabilitizma pa naj se očitkov otepajo, kakor vedó in morejo. »Ekviprobabilizem ali presumpcijski sistem ni nič drugega nego sistematični poskus, dosledno izvesti načelo, naj ravnamo po najboljšem spoznanju in najboljši vesti.« Mar »preprosti« probabilizem, kakršnega uče današnji jezuitski in mnogi drugi moralisti, hoče kaj drugega?

Lepi knjigi želim mnogo pazljivih bralcev. Za duhovnika je pravi repetitorium najvažnejših poglavij moralne teologije in varen kažipot skoz težavno moralno problematiko našega časa. Tudi laik jo bo s pridom bral, saj večina ugovorov, ki se knjiga z njimi bavi, tudi pri nas ni neznana.

F. K. Lukman.

¹ »Licet uti opinione minus tuta favente libertati, dummodo sit solide et certe probabilis; nec refert utrum opposita favens legi sit plus vel minus vel aequae probabilis.«

² »In omnibus dubiis speculativis, in quibus de sola liceitate vel illicite actionis agitur, sequi licet opinionem vere probabilem, libertati faventem, etsi opinio opposita etiam probabilis, imo probabilius sit.« Theol. mor. I¹⁰ (Ratisbonae 1923) 322.

Noppel Constantin, S. J., *Aedificatio Corporis Christi*. Aufriß der Pastoral. Mit einem Geleitwort von Erzbischof Dr. Conrad Gröber. Freiburg im Breisgau 1927, Herder. 8°, X + 210 str. M 2.60.

Beseda o »zidanju (mističnega) telesa Kristusovega« (aedificatio Corporis Christi) stoji v Pavlovem listu Efežanom (4, 13) in je osiše Noppelove knjige, okrog katerega je v kratkih, krepkih potezah razporejen nauk o pastirski službi sv. Cerkve. Knjiga je globoko zajeta in moderno podana. Nadškof Gröber, ki ji je napisal spremno pismo, hvali znanstveno obravnavanje in utemeljevanje obsežne tvarine, stisnjene na malo tiskovnih pol. Pri tem pa — pravi — ne hodi pisatelj morda po izhojenih potih, marveč se ozira vsepovsod na novodobne, večkrat tako težke in zamotane razmere, imajoč v spominu, kar je bil dejal v nekem nagovoru 19. julija 1933 papež Pij XI.: »Pastoralno bogoslovje od nekdaj danes več ne zadostuje.« Noppelova pastoralna knjiga — poudarja nadškofova spremnica — ni nastala med štirimi stenami studijske sobe, proč od današnjega sveta, njegovega mišljenja, stremjenja in vrvenja, marveč je zrastle iz pastirskega dela v velikomestju, pa tudi v manjših dušnopastirskih srenjah. Zlasti glede na današnje mladinsko dušno skrbstvo razodeva pisatelj veliko naravno darovitost in prebogato izkustvo. — Gotovo bo ta priročnik — tako temeljito studiran, kakor je temeljito pisan — vsakemu dušnemu pastirju izvrsten vodnik na njegovih današnjih dolžnostnih potih. M. Opeka.

Belić, dr. Matija, *Zbirka kanonskih propisa o braku*. Zagreb 1937. Str. 468, mala 8°.

V večini pokrajin naše države velja cerkveno osebno zakonsko pravo tudi za državno območje. Zato zanima v teh pokrajinah kanonsko zakonsko pravo tudi tiste kroge, ki sicer nimajo interesa na cerkvenem pravu. Cerkvene pravne določbe o zakonu niso zbrane v enotni uradni zbirki, vrh tega so sestavljene v latinskem jeziku, kar oboje povzroča, da so necerkvenim krogom manj dostopne, kot bi morale biti. Advokat in univerzitetni predavatelj dr. Matija Belić je zato napravil dobro delo, ko je v gornji zbirki izdal originalni tekst in hrvatski prevod veljavnih virov materialnega in formalnega (postopkovnega) zakonskega prava.

V zbirki so ponatisnjeni in prevedeni po vrsti naslednji teksti: 1. Zakonsko pravne določbe v kodeksu (kan. 1012—1143; 1960—1992). 2. Avtentične interpretacije navedenih kanonov, ki jih je izdala interpretacijska komisija. 3. »Naputak u ženidbenom pravu« prve zagrebške sinode l. 1925. Ta tekst je priobčen le v hrvatskem jeziku. »Naputak« velja v zagrebški nadškofiji, dalje v djakovski škofiji in v apostolski administraturi za Baranjo in Severno Slavonijo. 4. Instrukcija kongregacije za zakramente o postopku v zakonskih pravih pri škofijskih sodiščih z dne 15. avgusta 1936, in sicer kakor je objavljena v Acta Apostolicae Sedis z dne 10. septembra 1936 (decretum, normae, memorandum in appendix s tremi dokumenti). 5. Odstavek (o mešanih zakonih, sklenjenih pred nekatoliškim duhovnikom) iz instrukcije kardinala Lambruschinija iz l. 1841.

6. Dekret »Ne temere« koncilske kongregacije iz l. 1907. 7. Konstitucija Pija X »Provida« z dne 18. januarja 1906. 8. Odlok »Tametsi« tridentskega cerkvenega zbora. 9. Konkordatske določbe: čl. 10 avstrijskega konkordata iz l. 1855; čl. 9 in 10 črnogorskega konkordata iz l. 1886; čl. 12—14 srbskega konkordata iz l. 1914; konzistorialna alokucija Benedikta XV »In hac quidem« z dne 21. novembra 1921, kjer je govoril papež o veljavnosti konkordatov z državami, ki so se po svetovni vojni bistveno spremenile; čl. 32 jugoslovanskega konkordata. Nato sledita seznam kratic in obširno stvarno kazalo.

Zbirka ima radi tekstov pod 1 do 4 praktičen pomen tudi za naše kraje. Vsem, ki se morajo baviti s cerkvenim zakonskim pravom in zlasti z zakonskimi pravnimi pred cerkvenimi sodišči, bo zbirka zelo koristila.

Al. Odar.

Msgr. Miho Pušić, biskup, **Specijalizirani pokreti Katoličke Akcije**. Hvar 1936. Knjižnica »Zvezda mora« V. Str. 47. Cena 3 Din.

Katoliška akcija ima kot organizacija dve nalogi; prvo imenujejo *specialisatio*, drugo pa *coordinatio*. Zadnja pomeni vzporeditev vseh katoliških sil v župniji, škofiji ali v državi za enotne namene. Prvo pa je nakazal papež Pij XI z naročilom, da bodi prvi in neposredni apostol delavca delavec, industrijca industrijec, trgovca trgovec. Zaradi te naloge »specializiranja« se ustanavljajo posebne organizacije za posamezne stanove, za delavce, za kmete in tako dalje. Tako vzorno apostolsko organizacijo za mlade delavce predstavlja belgijski JOC (*jeunesse ouvrière catholique* = katoliška delavska mladina), ki jo je ustanovil belgijski duhovnik, sedaj kanonik Jožef Cardyn. Škof Pušić v prvem delu svoje knjižice kratko opisuje to organizacijo, njene namene in metode, kar se vse kratko imenuje žosizem. L. 1935 so imeli žosisti velik kongres v Bruslju; v brošuri je tudi ta kongres popisan. — V drugem krajšem delu riše avtor žasizem, to je organizacijo kmečke mladine JAC (*jeunesse agricole catholique*), ki je nastala v Franciji. »Specializacija« je namreč prodrla v splošni katoliški francoski mladinski organizaciji (*Association Catholique de la Jeunesse Française*, ACJF) pred osmimi leti; poleg organizacije za mlade delavce JOC (žosisti) so ustanovili organizacije za kmetijsko mladino (JAC), za dijake (JEC), za mlade mornarje (JMC). Podobno se je razdelilo delovanje zveze katoliške francoske ženske mladine (*Ligue des Jeunes de l'Action Catholique féminine française*); privzeli so imena *Jeunes Urbaines*, *Jeunes Rurales*, *Jeunes de l'Enseignement Libre*.

Škof Pušić nam torej opisuje dva tipa »specializacije«, za delavsko mladino in za kmečko mladino. Oba opisa nam jasno prikazujeta, kako izvršujejo drugod omenjeno »specializacijo«. Belgijski »žosizem« je nehal biti samo belgijska zadeva. Čeprav je še mlad, je že na zmagoviti poti, da osvoji katoliško delavsko mladino vsega sveta. Papež Pij XI je imenoval žosizem »vzoren (dovršen) tip Katoliške akcije«. »Specializacijo« predstavljajo pri nas lastne organizacije Slovenske Katoliške akcije, ki so se prav kar začele uvajati. Zelo bi bilo koristno, ako bi tudi naši duhovniki sistematično pro-

učili način in metode omenjene specializacije, ki dosega z žosizmom velike uspehe. V ta namen bi priporočil še tale dela: Guerry, *L'Action Catholique*, Paris 1936 (Desclée de Brouwer). Podnaslov dela se glasi »textes pontificaux classés et commentés«. Avtor je sestavil iz papeževih izjav v prvem delu nekakšen zakonik o Katoliški akciji, v drugem delu pa razlaga odstavke iz prvega dela. S specializacijo samo se bavi Bayart, *L'Action Catholique Spécialisée*. Paris 1935 (Desclée de Brouwer). O žosizmu samem se more duhovnik dobro poučiti v uradnem žosistovskem priročniku (Manuel de la JOC) in v knjigi za »žosistovskega duhovnika«, ki jo je napisal francoski duhovnik Fabre pod naslovom *L'Aumônier Jociste*. Paris 1935. Librairie de la Jeunesse Ouvrière, 7. Rue St. Vincent. »Priročnik« in »Žosistovski duhovnik« izideta v kratkem v slovenskem prevodu. Al. Odar.

Ramšak, p. Florijan, S. J. **Marijina kongregacija in Katoliška akcija**. Razmerje med obema in praktična izvedba. Ljubljana 1936. Založilo škofijsko vodstvo Marijinih družb. 8°, 56 str.

V knjižici je natisnjen razširjeni referat na sestanku voditeljev Marijinih kongregacij v Rokodelskem domu v Ljubljani dne 12. februarja 1936. Zbrane so avtentične izjave sv. očeta, škofov in vodilnih osebnosti KA in Mar. kongregacije. Pri Mar. kongregaciji se še posebej pogosto navajajo pravila, ker je le iz njih mogoče dobiti pravi pojem o tej pomožni četi KA. Izvajanja so stvarna, mirna, preudarjena, in ko bi se v praksi po njih ravnali, bi odpadla marsikatera težava. Knjižico naj bi preštudirali voditelji KA in kongregacij.

Na str. 10 se mi zdi, da bi bilo bolj jasno, ako bi avtor povedal, da je KA po namenu in nalogah pač univerzalna, da pa je kot organizacija tudi omejena na svoje člane. In v organizaciji KA mora biti princip elite podobno kot pri Mar. kongregaciji zelo poudarjen; drugače ne bo dosegla namena. MK izoblikuje notranjega človeka. To je njen namen; je pa prav tako tudi bistven namen kongregacije »tako obsežen apostolat, kakor ga s seboj prinaša Cerkev in katoličanstvo« (str. 21). Torej je njen apostolat prav tako obsežen kakor apostolat KA. Na str. 11 bi pod č) kazalo pri KA prav tako poudariti izoblikovanje notranjega človeka, kakor je pri MK poudarjen apostolat. Saj je notranje življenje tudi za apostolat KA *conditio sine qua non*.

C. Potočnik.

Opeka, dr. Mihael, **Marija v rimskih svetiščih ali Rimske šmarnice**. Izdal Glasnik presv. Srca Jezusovega, Ljubljana, 8°, 130 str. 15 Din; vez. 22 Din.

V 31 kratkih berilih — posamezna povprek po tri in pol strani — vodi pisatelj najprej k prastarim Marijinim podobam v rimskih katakombah, potem pa k 26 zelo češčenim Marijinim podobam po raznih rimskih cerkvah. Zgodovinski spomini, mične legende, spodbudni dogodki oživljajo berila, a s svojim praktičnim sklepom vsako berilo opominja na mnogotere potrebe in stiske, ki tarejo posameznika in družbo. Pridejane so štiri podobe: prastara Marijina podoba v cerkvi S. Maria Maggiore, podoba Marije vedne pomoči v cerkvi sv. Alfonza, Michelangelova Pietà v vatikanski baziliki in Madonna della Strada v cerkvi al Gesù. Lepa knjižica. Lkn.

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 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 poučevanju 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.
9. A. Odar, *Škof in redovništvo*. Veljavne določbe. 8°. (52 str.) Lj. 1936. 8 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.

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

Urednika: prof. dr. Franc Ksaver Lukman, Ljubljana, Fračiškanska ulica 2/I, in doc. dr. Alojzij Odar, Ljubljana, Vidovdanska cesta 9. — Njima naj se pošilja vse, kar je uredništvu namenjeno.

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

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).