

Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.

BOGOSLOVNI VESTNIK

**IZDAJA
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XV
ZVEZEK II**

LJUBLJANA 1935

KAZALO.

(INDEX.)

I. Razprave (Dissertationes):

Grivec, Zaroka sv. Cirila s Sofijo-Modrostjo (De sponsalibus s. Constantini-Cyrilli cum Sophia)	81
Odar, Pravno razmerje med župnijo in kapitljem v Novem mestu (Quaestiones iuridicae de capitulo collegiali in Novo mesto dioec. Labac.)	95
Janžekovič, Razvoj Vebrovega nazora o podstati (L'évolution de l'idée de substance chez M. Veber)	115

II. Praktični del (Pars practica):

Prolog Janezovega evangelija (Lkn.)	145
Pravni značaj Katoliške akcije (A. Odar)	146
Sodbe Rimske rote v letu 1934 (A. Odar)	158

III. Slostvo (Litteratura):

Šanc, Stvoritelj svijeta (J. Janžekovič) 160 — Heinisch, Das Buch Exodus (M. Slavič) 162 — Holzmeister, Crux Domini atque crucifixio (A. Snoj) 162 — Balić, Joannis Duns Scoti Theologiae Marianae elementa (F. K. Lukman) 163 — Perugini, Concordata vigentia; Restrepo-Restrepo, Concordata regnante SS. D. Pio PP. XI inita (A. Odar) 166 — Opek a, Iz mojih rimskih let (F. K. Lukman) 167.	
---	--

IV. Razno (Miscellanea):

Rimska prelatura (A. Odar)	168
--------------------------------------	-----

ZAROKA SV. CIRILA S SOFIJO-MODROSTJO.

(De sponsalibus s. Constantini-Cyrelli cum Sophia.)

Dr. Franc Grivec.

V tretjem poglavju staroslovenskega Žitja Konstantina-Cirila (Ž. K.) se pripovedujeta dva sorodna dogodka iz Cirilovega notranjega življenja v njegovi deški dobi, oba odločilna za njegovo svetniško življenje: izvolitev Sofije-Modrosti za nevesto in izvolitev sv. Gregorija Nazianškega za zaščitnika. Oba dogodka imata tako svetniški in bogoslovni značaj, da presežata delokrog slavistike in svetne zgodovine. Zato je umevno, da ju slavisti niso mogli zadosti pojasniti. Po večini so oba dogodka razlagali kot legendarni okrask svetniškega življenjepisa brez znatne zgodovinske važnosti. V razpravi »Biblične zgodbe sv. Cirila in Metoda«¹ sem pojasnil veliko važnost enega izmed teh dveh dogodkov. Dokazal sem, da je globoka Cirilova zveza z Gregorijem Nazianškim važno zgodovinsko dejstvo, ki odločilno posega v njegovo življenje in teologijo ter pomaga reševati važna zgodovinska in slavistična vprašanja.

Slavisti splošno priznavajo veliko zgodovinsko vrednost staroslovenskega Žitja Konstantina. Zato je primerno, da tudi izvolitev Sofije za nevesto z večjo resnostjo rešujemo in priznamo neko zgodovinsko jedro, dokler ne moremo nasprotnega dokazati.

Odkod je sv. Ciril dobil idejo in pobudo za svojo mistično zaroko z božjo Modrostjo-Sofijo? V prejšnji razpravi sem opozoril na zvezo z Gregorijem Nazianškim.² A treba je iti še globlje, še k prvotnejšim virom. Sv. Ciril je svojo askezo in teologijo zajemal iz prvih virov, namreč iz svetega pisma in iz starejše krščanske tradicije. V teh virih je treba iskati pobude za Cirilovo zaroko.

¹ BV 1935, str. 1—32.

² BV 1935, str. 5.

Teologi so se doslej premalo zanimali za Žitje Konstantina-Cirila in za Žitje Metodija. Zato je ostalo mnogo važnih bogoslovnih vprašanj še nerešenih. V bogoslovni analizi 1. poglavja Žitja Metodija sem dokazal, da so slavisti prezrli mnogo odločilno važnih skritih bibličnih citatov. Podobno sem tudi v Žitju Konstantina odkril mnogo doslej neopaženih važnih bibličnih citatov. Vprav v neopaženih bibličnih citatih je skrita rešitev vprašanja o Cirilovi zaroki z božjo Modrostjo.

1. Sanje in zaroka.

V Cirilovi izvolitvi božje Modrosti za nevesto sta spojeni dve predstavi, dve formi iz starih občečloveških in krščanskih tradicij: sanje kot napoved bodočnosti in predstava kreposti v obliki zaroke z izbrano nevesto. Oboje srečujemo že v starih poganskih tradicijah.

Ne samo stari vzhodni narodi, temveč tudi Grki in Rimljani so sanjam pripisovali preroški pomen. Bog je včasih res po sanjah napovedoval prihodnje dogodke. V svetem pismu imamo mnogo takih zgledov ne samo za sanje vernih Izraelcev, temveč tudi za sanje poganov. Take so bile sanje egiptskega Faraona, ki mu jih je razložil Jožef (1 Moz 40—41). Take sanje je Bog pošiljal babilonskemu kralju Nabuhodonozorju; razlagal mu jih je prerok Daniel (Dan 2 in 4).

Še pogosteje je Bog po sanjah napovedoval važne prihodnje dogodke vernim Izraelcem. Sanje so bile večkrat sredstvo za razodevanje božje volje in božjih nauk. Jakob je v sanjah videl lestvico, ki je sežala do neba in po kateri so hodili angeli gori in doli (1 Moz 28, 12). V spanju je Bog govoril Salomonu (3 Kralj 3, 5). V spanju je apostol Pavel videl prikazen: neki Makedonec je stal pred njim in ga prosil, naj pride v Makedonijo (Ap 16, 9—10). To je nagnilo apostola, da je šel oznanjat evangelij v Filipe in v Solun. V svetem pismu in v življenju svetnikov se pripoveduje mnogo podobnih razodetij v spanju in v sanjah.

Predstava odločitve za krepost kot zaroka z izbrano nevesto je podobno skupna poganstvu, sv. pismu in krščanstvu. V poganskem svetu je bila razširjena pripovedka o Herakleju na razpotju. Ko je Herakles v samoti premišljeval, katero življenjsko pot naj si izbere, sta se mu predstavili dve ženski in se mu ponujali za družici. Prva je bila skromna in čista krepost,

druga pa poželjiva sreča in razbrzdanost. Herakles se je odločil za krepost. Tako pripoveduje grški sofist Prodikos²ⁿ v 5. stoletju pred Kristusom. Po Prodiku je to pripovedko posnel Ksenofont (Memorab. 2, 1); podobno Ciceron (De officiis 1, 118; ep. 5, 12, 3).

V svetem pismu Stare zaveze se zveza Izraelcev z Bogom predstavlja kot zaroka. Tako posebno pri preroku Ozeju (2, 19—20): »In zaročil se bom s teboj na vekomaj.« Nasprotno se odpad Izraelcev od Boga predstavlja kot prešustvo in nečistost, zlasti še zato, ker je bilo orientalsko pogansko bogočastje res združeno z nečistovanjem.

Bogoljubno življenje se v svetem pismu in v krščanski tradiciji pogosto predstavlja kot zaroka z Bogom, zaroka s Kristusom ali kot zaroka s krepostjo. Kristus sam se je predstavljal kot ženin svojih učencev, kot ženin svoje cerkve; cerkev pa se predstavlja kot nevesta Kristusova. Deviško življenje se v duhu stare krščanske tradicije predstavlja kot zaroka s Kristusom.

Krepostno življenje se v knjigi Modrosti, v knjigi Pregovorov in v Sirahovi knjigi predstavlja kot zaroka z modrostjo. Modrost se v teh knjigah predstavlja včasih kot božja Modrost, še večkrat pa kot krepostno, pametno, čisto, bogoljubno življenje. Večkrat se poudarja, da je strah božji začetek modrosti (Ps 110, 10; Preg 1, 7; 9, 10; Sirah 1, 20 i. dr.). Zato se po analogiji božje zaroke z bogoljubnimi Izraelci (Ozej 2, 19) modrost večkrat predstavlja kot življenjska družica, nevesta krepostnih ljudi.

V knjigi modrosti se jako nazorno predstavlja zaroka krepostnega človeka z modrostjo. Jedro tega opisovanja je 8. poglavje. Tu čitamo stavke: Njo sem ljubil in izvolil od svoje mladosti, in sem si jo iskal vzeti za nevesto in bil ljubitelj njene lepote (v. 2). Sklenil sem si jo vzeti za družico (9); pri njej bom počival, kajti občevanje z njo nima grenkosti in družba z njo nima zoprnosti (16). V prijateljstvu z njo je prijetno veselje... (zato) sem hodil in iskal, kako bi jo vzel k sebi (18). Kot modra družica in rešiteljica se predstavlja še v dveh naslednjih poglavjih (9. in 10). Krajše in mimogrede se ta misel in predstava omenja še na mnogih drugih mestih Modrosti (6, 12—17; 7, 10), Pregovorov (7, 4; 8, 17) in Sirahove knjige

²ⁿ Prim. Überweg-Praechter, Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums¹¹ (Berlin 1920) 137—139; Friedr. Lübkers Reallexikon des klassischen Altertums⁸ (Leipzig-Berlin 1914) 451.

(14, 22—26; 15, 2 i. dr.); nasprotno pa se greh često predstavlja kot nečistost in prešustvo (Preg 2—7).

Cirilova ideja zaroke z božjo Modrostjo-Sofijo je brez dvoma povzeta iz knjige Modrosti v zvezi s knjigo Pregovorov. To je jasno izrečeno v staroslovenskem Žitju Konstantina -Cirila. V začetku 3. poglavja tega žitja se namreč mistična Cirilova zaroka tako-le opisuje:

»Ko je bilo dečku sedem let, je videl sèn in povedal očetu in materi in rekel: Strateg (vojvoda) je zbral vse deklice našega mesta in mi rekel: Izberi si iz njih družico in vrstnico sebi v pomoč, katero hočeš. Jaz pa sem pregledal in ogledal vse in videl eno krásnejšo vseh, s svetlim licem in zelo okrašeno z zlatim nakitom (Iz 61, 10) in biseri in z vso krasoto, ki ji je bilo ime Sofija, to je modrost. To sem izbral. Roditelji, slišavši te besede, so mu rekli: Sin, ohrani zakon svojega očeta in ne zavrzi zapovedi svoje matere (Preg 6, 20); kajti svetilnik je zapoved zakonu in luč (Preg 6, 23). Reci modrosti sestra mi bodi, in razumnost si naredi za svojo znanko (Preg 7, 4); modrost je namreč sijajnejša kakor sonce (Modr 7, 29); in če si jo privedeš sebi za družico, te bo rešila mnogega zla.«

Slavisti so skrbno poiskali vse biblične citate, dasi so nekateri nekoliko svobodnejši. A prav v zadnjem, najznačilnejšem stavku niso zapazili bibličnega citata. Žitje Konstantina se sploh odlikuje po zelo svobodni in gibčni citaciji svetega pisma. Svetopisemske besede so spretno prilagodene kontekstu. Včasih pa je daljše biblično mesto izraženo z enim stavkom, ki kratko povzema obširnejše biblično pripovedovanje. Tak je zadnji stavek Cirilove zaroke. V njem je namreč kratko izražena misel, ki se razpreda v 8. in 10. poglavju Modrosti. V 8. poglavju se najbolj nazorno opisuje zaroka z modrostjo; v 10. poglavju pa se predstavlja, kako je patriarhe Stare Zaveze rešila mnogega zla (10, 9). V Ž. K. je glavna misel obeh poglavij posneta z enim stavkom, ki je besede povzel predvsem iz 8, 9 in 10, 9; za primerjanje se je treba ozirati na grško besedilo. Že v prej navedenem stavku iz Preg. 7, 4 je ta misel nakazana, popolnoma jasno pa je izrečena v zadnjem stavku. Izmed slavistov je Lavrov najskrbneje preiskal biblične citate. Stavek o modrosti, ki je sijajnejša kakor sonce (Modr 7, 29) je še skrbno zabeležil in dodal opazko, da dalje ni več sorodnosti z bibličnim tekstom³. Tako je zgrešil odločilni skriti biblični citat.

³ Kirilo ta Metodij (Kiiv 1928), str. 317.

Po primerjanju tega stavka z 8. in 10. poglavjem Modrosti z lahkoto uvidimo, da je Cirilov življenjepisec namenoma jasno pokazal, odkod je Ciril dobil idejo mistične zaroke s Sofijo. Ciril je mnogo prebiral svetopisemske knjige Pregovorov, Modrosti in Sirahovo. Iz odobrilnih opominov, s katerimi so starši pohvalili Cirilovo izvolitev Sofije-Modrosti za nevesto, je očitno, da so ga tudi starši opozarjali na modre svetopisemske nauke, kako naj si ohrani nedolžno mladost. Primerjanje Ž. K. z dotičnimi bibličnimi mesti nam govori tako jasno, da je vsako nadaljnje dokazovanje nepotrebno.

Ideja Cirilove mistične zaroke je torej posneta po svetem pismu. Kot taka nam se predstavlja ne samo po vsebini, temveč tudi izrečno z navajanjem dotičnih bibličnih misli.

Koliko naj ta ugotovitev vpliva na vprašanje historične verodostojnosti? Historično verodostojnost je težko strogo dokazati, a še manj razlogov je za tajitev historične verodostojnosti. Psihologično je dejstvo sanj lahko razložiti. Mladi Ciril je prebiral lepe biblične pesniške knjige Modrosti, Pregovorov in Sirahovo. Starši so ga k temu opominjali, kakor pripoveduje Ž. K. Prav tako v takih družinah otroci že zgodaj govore o ženitvi in o izbiranju nevest. Ni čudno, če je ukaželjni in pobožni deček Ciril na podlagi razgovorov in na podlagi prebiranja svetopisemskih knjig imel take misli in potem tudi take sanje. Nikakor ni mogoče dokazati, da so te sanje izmišljene.

Še važnejša je vsebina pomenljivih sanj. V njih je obsežena dvojna odločitev: odločitev za deviško čistost in odločitev za učenje, za znanost. Svetopisemsko predstavljanje zaroke z modrostjo ni nujno zvezano z devištvom. Modrost se istoveti s krepostnim življenjem; izrečno se opozarja na zakonsko zvestobo krepostnega moža in krepostne žene v nasprotju z razuzdanostjo, nečistostjo in prešustvom. V Cirilovih sanjah pa je razločno izrečena odločitev za deviško čistost. Izmed vseh deklic, med katerimi so bile brez dvoma tudi krepostne, si je Ciril izbral Sofijo-Modrost. Iz imena izbrane device in iz pohvalnih opominov staršev je očitno, da je Ciril odklonil ženitno ponudbo in se odločil za deviško čistost. V luči odločitve za deviško čistost so sanje še odločilnejšega pomena za Cirilovo življenje. Od te strani so brez dvoma v zvezi z izvolitvijo Gregorija Bogoslovca za zaščitnika.

2. Cirilova mistična zaroka in sv. Gregorij Nazianški.

Nimamo razlogov, da bi Cirilove sanje o zaroki s Sofijo smatrali za izmišljene. Mistična zaroka z božansko Sofijo in odločitev za deviško čistost se dobro sklada z drugimi odločilnimi dogodki v Cirilovi mladosti, namreč z odpovedjo posvetnim zabavam in s posvetitvijo sv. Gregoriju ter z vzornim čistim življenjem v Carigradu, z odklonitvijo ugodne ženitne ponudbe v Carigradu in z begom pred častnimi službami. Vsi ti dogodki so v glavnem verodostojni. Posebno važna in verodostojna je izvolitev sv. Gregorija Nazianškega za zaščitnika, kakor sem dokazal v prejšnji razpravi.

Drugo je vprašanje historične zaporednosti dogodkov iz Cirilove mladosti v Solunu. Ž. K. daje tem dogodkom sledečo razvrstitev: mistična zaroka s Sofijo, odpoved mladostnim zabavam, izvolitev sv. Gregorija za zaščitnika. Mogoče je, da je Cirilov životopisec razvrstitev zmešal, kakor tudi na nekaterih drugih mestih ni povsem točen. Psihologično je utemeljena sledeča razvrstitev: odpoved mladostnim zabavam, posvetitev svetemu Gregoriju, mistična zaroka. Brez dvoma pa je med posvetitvijo sv. Gregoriju in med mistično zaroko neka notranja zveza.

Cirilova molitev v čast sv. Gregoriju se glasi: »O sv. Gregorij, človek po telesu, a n g e l po duši! Ti si kakor a n g e l v č l o v e š k e m t e l e s u. Tvoja usta namreč kakor Seraf slavé Boga in s pojasnjevanjem prave vere razsvetljujejo ves svet. Tudi mene, ki se k tebi zatekam z vero in ljubeznijo sprejmi, in bodi mi učitelj in prosvetitelj.« V tej molitvi se najprej poudarja Gregorijeva angelska deviška čistost; dvakrat se poudarja, da je kakor angel v človeškem telesu. To poudarjanje ni brez pomena. Obenem pa molitev naglašá Gregorijevo bogoslovno učenost. Ciril si je torej Gregorija izvolil kot vzor za deviško čisto življenje in kot voditelja v bogoslovni znanosti. V tem smislu bi morebiti mogli tolmačiti zaključne besede: bodi mi učitelj in prosvetitelj, t. j. bodi mi učitelj (vzor, zgled) življenja in voditelj v znanosti.

Ž. K. pripoveduje, da je deček Konstantin-Ciril svoje resno učenje pričel z učenjem Gregorijevih spisov na izust; želja, da bi mogel razumeti tudi težje Gregorijeve spise, mu je dajala pobudo, da je želel iti na carigrasko visoko šolo. Gregoriju se torej pripisuje odločilni vpliv na Cirilovo življenje. V Gregori-

jevih spisih pa je Ciril mogel najti mnogo pobude za deviško čistost in za nekako obljubo devištvu ter za mistično zaroko s Sofijo.

Kakor mladi Ciril, tako je tudi sv. Gregorij že v deških letih vzljubil deviško čistost in ljubezen do božje modrosti. V pesmih o svojem življenju živo opisuje idealno lepoto devištvu, ki daje človeku svobodo in polet za znanost in za pobožno življenje. Pripoveduje, da ga »ni vezala ženitev, val življenja in največja spona, ki jo je tvar naložila človeku, začetek nadlog«. ⁴ Kristus ga je že kot dečka »zvezal (zaročil) s čistostjo in mu vdahnil vročo ljubezen do božje modrosti in do samskega življenja«. ⁵ Toplo ljubezen do deviške čistosti mu je Kristus vлил v nočnem videnju ⁶. A obenem mu je v nočnih videnjih dal ljubezen do modrosti ⁷.

Kakšno je bilo to nočno videnje? Bil je še nežen deček, še nesamostojen, dovzeten za dobre in slabe predstave (domišljije), odvisen od vodstva in zgledov drugih. Starši so ga lepo vzgajali za krepostno življenje. Odločilno pa so vplivale sanje, s katerimi mu je Kristus »vлил božjo ljubezen čistega življenja«. V spanju (v sanjah) je videl dve devici, obe lepi, a brez lepoticja, s sramežljivo rdečico na licih in s sramežljivo povešenimi očmi. Ko sta uzrli njegov čisti pogled, sta se mu približali in ga poljubili, kakor dragega sina. Vprašal ju je po imenu. Prva je bila čistost (nedolžnost, *ἀγνεία*), druga pa vzdržnost (modrost, *σωφροσύνη*) »Obe stojiva v bližini Kristusa kralja in se veseliva lepote nebeških devic. Pridruži se nama . . ., da te poneseva kvišku k nebeški luči nesmrtnne svete Trojice.« Odslej je bolj očitno kazal svojo ljubezen do devištvu in iskal družbe pobožnih duš, ki so se odpovedale svetu in ženitvi, da bi mogle neovirano vzleteti h Kristusu. Vzljubil je deviško čistost, »tilnik je uklonil strogi vzdržnosti (*σωφροσύνη*), ki ga je gojila in ljubila in ga prisrčno izročila Kristusu v roke.« ⁸

To nočno videnje samo po sebi predstavlja deviško čistost. A sv. Gregorij z idejo devištvu in vzdržnosti stalno spaja tudi ljubezen do bogoljubne znanosti; z modrostjo kot moralno krepostjo (*σωφροσύνη*) spaja tudi bogoljubno umsko modrost, *σοφία*.

⁴ PG 37, 974—975; 1373 i. dr.

⁵ PG 37, 1004.

⁶ PG, 37, 1447.

⁷ PG 37, 1449.

⁸ PG 37, 1367—1375.

Tako v uvodu tega videnja⁹ in na obeh navedenih paralelnih mestih, ko ponovno omenja to videnje^{9a}.

Na teh mestih se ne more dokazati direktni vpliv biblične ideje zaroke z božjo Modrostjo. Vpliv te biblične predstave pa se pozna v Gregorijevem govoru o miru, ko slavi božjo Besedo in božjo Modrost kot svojo ljubljeno družico in voditeljico¹⁰.

Mladi Ciril, ki je marljivo bral spise sv. Gregorija Nazianškega in se jih učil na pamet, ni mogel prezreti vodilnih idej Gregorijevega življenja, namreč deviško čistost in ljubezen do modrosti. Ti dve ideji je poudaril v posvetilni molitvi k sv. Gregoriju. V tem smislu in pod tem vidikom si ga je izbral za vzor, za učitelja in za prosvetitelja. S tem je očitno priznal Gregorijev vpliv na svoje mišljenje in življenje.

Cirilova odločitev za deviško čistost in za božjo Modrost se je torej brez dvoma izvršila pod Gregorijevim vplivom. Iz tega pa nikakor ne sledi, da se mora tudi vnanja oblika te odločitve in oblika sanj skladati z Gregorijevimi sanjami. Tako skladnost morejo zahtevati samo tisti, ki Cirilove sanje in Cirilovo izvolitev Gregorija kot zaščitnika smatrajo za legendarni okrasek brez resnega historičnega jedra. Kdor pa prizna historični psihološki vpliv sv. Gregorija, mora tudi priznati, da so imele Cirilove sanje svojsko individualno obliko. Vplivi idej na tako samostojne osebnosti, kakor je bila Cirilova, se ne prenašajo mehanično, marveč individualno psihološko. Vprav ta individualna svojstvenost še bolj potrjuje historično verodostojnost Žitja Konstantina v tej točki in historično dejstvo Gregorijevega vpliva.

Sporodno s spisi sv. Gregorija je mladi Ciril marljivo bral tudi sv. pismo. Zato se v njegovi odločitvi za deviško čistost in za božjo modrost poznajo Gregorijevi in biblični vplivi, a dojeti na svojski individualni način, kakor je Ciril sploh vse tuje vplive in ideale sprejemal samostojno, organsko, svojsko, individualno. Zaroka z božjo Modrostjo je biblična predstava, a svojsko dojeta pod vplivom Gregorijevih vzorov in Cirilove individualnosti.

V primeri s sramežljivo skromnostjo obeh mističnih devic, ki ju je v snu videl sv. Gregorij, je Cirilovo poudarjanje sijajne lepote in zlatega nakita Sofije-Modrosti nekoliko čudno in nenavadno. A po primerjanju s svetim pismom je to razumljivo. Taka je namreč biblična predstava neveste in božje Modrosti.

⁹ PG 37, 1367.

^{9a} PG 37, 1004 in 1449.

¹⁰ PG 35, 728.

Opisovanje zlatega nakita jako spominja na Iz 61, 10. Modrost pa se v knjigah Modrosti in Pregovorov predstavlja kot sijajno lepa, pač v duhu Stare Zaveze, ki duhovne vrednote rada predstavlja v živahnih barvah vidnega sijaja in svetnega blagostanja. Božja Modrost se tem bolj upravičeno predstavlja v sijajnih slikah, ker se često opisuje kot odsvit božje lepote in božjega veličanstva.

Odkod pa je povzeta predstava o izbiranju neveste izmed deklet celega mesta? Zdi se, da na tej predstavi ni nič tako ne- navadnega ali značilnega, da bi bilo treba zanjo iskati posebnih virov ali povodov. Od nekdanj je bilo pri vseh narodih navadno, da so si mladeniči izbirali neveste iz svoje vasi, svoje občine ali svojega mesta. V ta namen si znajo mladeniči sami poiskati raznih priložnosti, da si ogledajo večje skupine deklet. Večkrat poskrbe roditelji, da se v take namene prirejajo sestanki ali prireditve. Nič čudnega ni, če mlada domišljija dečka iz družine vojaškega dostojanstvenika v tej zvezi sanja o vojvodu (strategu), cesarskem namestniku, ki mu je zbral in pokazal vse solunske deklice, da si iz njih izvoli nevesto.

Nikakor ni potrebno, da bi Cirilov življenjepisec to pripovedoval pod vtisom bizantinskih cesarskih »tekem lepotic«, kadar so po celi državi iskali neveste za cesarja ali cesarjeviča, kakor misli Dvorník¹¹. Razlika med tem bizantinskim običajem in med Cirilovimi sanjami je prevelika. Dvorník seveda sponira, da si je anekdoto o Cirilovih sanjah izmislil njegov življenjepisec. Anekdoto proglašča za popolnoma bizantinsko (»au fond, tout à fait byzantine«, str. 19) in jo spravlja v zvezo z onimi bizantinskimi »tekami lepotic«. Ko sem že dovolj dokazal, kako daleč so zgrešene neosnovane in nedokazane Dvornikove hipoteze o duhovnem življenju in teologiji slovanskih apostolov, moram tudi to njegovo hipotezo v tej obliki odkloniti. Dvorník je pač marljivo proučeval bizantinsko kulturno in politično zgodovino, a bizantinske askeze in teologije ni dovolj proučil, predvsem pa ni dovolj proučil teologije in askeze sv. Cirila in Metoda. Važna vprašanja iz življenja in teologije slovanskih apostolov porablja kot povod, da kopiči citate iz bizantinologije, ne da bi prej proučil bistvo onih vprašanj. S takim okazionalizmom mora znanost odločno obračunati, da se odstranijo ovire za znanstveno reševanje važnih vprašanj.

¹¹ Les Légendes de Constantin et de Méthode (Prague 1933, str. 19—21).

3. Konstantin-Ciril v Carigradu.

Cirilova mistična zaroka s Sofijo se značilno ujema z njegovo posvetitvijo sv. Gregoriju, oboje pa se ujema z vzornim Cirilovim učenjem in z njegovim krepostnim življenjem v Carigradu. Sorodnost med vzornim Gregorijevim (in Bazilijevim) učenjem in krepostnim življenjem v Atenah in med Cirilovim v Carigradu je tako očitna, da Cirilov življenjepis njegovo krepostno življenje v Carigradu opisuje z Gregorijevimi besedami, vzetimi iz Gregorijevega govora v spomin sv. Baziliju.

Kakor se je Bazilij vseh predmetov tako učil, kakor da se je učil enega samega, tako tudi Ciril. Kakor je v Bazilijevem učenju nadarjenost in hitrost umevanja (in spomina) tekmovala z marljivostjo, »kar daje moč znanostim in umetnostim«¹², tako se je tudi v Cirilovem učenju združevala hitrost in marljivost, »s čimer se znanosti in umetnosti dovršujejo«.

Kakor sta se Gregorij in Bazilij v Atenah ogibala slabih tovarišev in občevala s tistimi, »s katerimi je bilo najkoristneje«¹³; tako se je tudi Ciril v Carigradu ogibal slabe družbe in »občeval s tistimi, s katerimi je bilo koristneje«.¹³ Ciril je samo to gledal, »kako bi zemsko z nebeškim premenil, iz tega telesa izletel in z Bogom živel.« Te misli, podobno izražene, večkrat srečujemo pri grških cerkvenih očetih, posebno pri sv. Gregoriju Bogoslovcu. To je nekaka varianta iz Cirilove posvetilne molitve, da je bil Gregorij »človek po telesu, a angel po duši«. Sv. Gregorij pripovedujejo, kako se je pod vtisom onega nočnega videnja trudil, da bi, rešen zemskih vezi, z zemlje vzletel in sledil Kristusu kralju¹⁴. Podobne misli večkrat ponavlja tudi na drugih mestih. Devišstvo imenuje *ἐκβασις τοῦ σώματος*¹⁵.

Opozarjam pa, da Ž. K. na navedenih mestih misli sv. Gregorija ne prevaja popolnoma doslovno, marveč z veliko spretnostjo in točnostjo povzema jedro njegovih misli; spretno prevaja po smislu, a ne doslovno. Zdi se, da se tu pozna Metodova roka. Tako intimne podatke iz Cirilove mladosti je mogel podati samo Metod; verjetno je, da jih je zapisal in dal Cirilovemu življenjepiscu.

¹² PG 36, 525.

¹³ PG 36, 521—524. Kar velja o Baziliju v Atenah, to velja tudi o Gregoriju; saj sam pravi, da sta bila ena duša v dveh telesih (PG 36, 521).

¹⁴ PG 37, 1373.

¹⁵ PG 37, 958.

Cirilova izvolitev sv. Gregorija za zaščitnika je torej historično dejstvo, ki tako globoko posega v Cirilovo življenje, da ga je njegov staroslovenski živžotopisec na izreden način podčrtal. Zato smemo tudi njegov beg pred svetnimi častmi, njegov beg takoj po svečeniški ordinaciji tolmačiti kot posnemanje Gregorijevega bega po svečeniški ordinaciji.

Idealni Ciril je v Carigradu pokazal, da je resnično zaročen z božjo Modrostjo. Kar je v Solunu doživel v sanjah, to je v Carigradu doživljal in izvrševal v resničnem življenju. Solunski cesarski namestnik (strateg), tako se mu je sanjalo, mu je stavil ženitveno ponudbo, naj si izbere nevesto izmed solunskih deklic; v Carigradu pa mu je dvorni kancelar Teoktist v resnici ponudil roko svoje krasne in bogate sorodnice odličnega rodu. A Ciril je to ponudbo odklonil z izjavo, da mu je znanost (modrost) nad vse.

Ta Cirilov odgovor se v doslovnem prevodu glasi: »Dar pač velik za tiste, ki ga potrebujejo (iščejo), meni pa ni nič večje kakor učeneje, s katerim hočem znanost zbirati in pradedne časti in bogastvo iskati.« Izražanje »znanost zbirati« ponovno srečujemo v avtobiografskih pesmih sv. Gregorija¹⁶. Stavek, da hoče »iskati časti in bogastvo pradedov« se mora umevati v tem smislu, da znači bogoljubno modrost (božjo Modrost). Misel nekoliko spominja na Sirahovo izjavo, da (»samo tisti, ki svojo dušo izroča [Božu] in razmišlja zakon Vsevišnjega), bo iskal modrost vseh pradedov« (38, 39 in 39, 1) . . . »Svoje srce ob zori izroča Gospodu . . . Mnogi bodo hvalili njegovo modrost in vekomaj ne bo pozabljen« (39, 6 in 12; ista misel se razpreda v naslednjih dveh vrstah). Češki slavist Havránek pa misli, da je staroslovenski izraz *prédédnije* tukaj pomota prepisovalcev namesto *prédélnije*, kar naj bi pomenilo *onostranske* (časti in bogastvo)¹⁷. Vsekako se morajo »časti in bogastvo pradedov« tolmačiti v smislu božje modrosti. Tako je Cirilov odgovor razumel Teoktist in o njem poročal cesarici: »Ta mladi filozof ne ljubi tega življenja.«

Tako je Ciril sredi največjega razkošja v Carigradu, ko se mu je obetala najsijajnejša bodočnost, ohranil zvestobo svoji mistični zaroki z božansko Sofijo in želel ostati »angel v človeškem telesu« po vzoru svojega svetega zaščitnika Gregorija Bogoslovca.

¹⁶ PG 37, 977 in 1005.

¹⁷ Časopis Matice Moravské 1934, str. 328.

Cirilova mistična zaroka z božansko Sofijo torej ni izmišljen vnanji legendarni okrask staroslovenskega Žitja Konstantina in ne legendarni odmev bizantinske »tekme lepotic«, temveč globoko notranje Cirilovo doživetje, živo zraslo z njegovo posvetitvijo sv. Gregoriju Bogoslovcu. Cirilova posvetitev sv. Gregoriju Bogoslovcu pa je važno historično dejstvo, trdno dokazano s pozitivnimi literarno-historičnimi dokazi in globoko zasidrano v staroslovenskih žitjih Konstantina in Metodija.

Vpliv sv. Gregorija Bogoslovca na sv. Cirila, na sv. Metoda in na njune učence, posebe na oba pisatelja njunih staroslovenskih žitij je tako trdno dokazan in tako odločen, da smemo sponirati, da je Ciril tudi v Carigradu marljivo čital Gregorijeve spise in posnemal njegov svetniški zgled. Saj Ž. K. izrečno podčrtava, da je Ciril vprav zaradi globljega proučevanja Gregorijevih spisov želel iti v Carigrad. V tem historičnem okviru postaja Cirilova mistična zaroka umevnejša in verjetnejša kot historično in psihološko dopolnilo manj mističnih dogodkov in misli. Glede historične zaporednosti se ne smemo prestrogo vezati na Ž. K. S tega stališča bi smeli sklepati, da je Ciril posvetilno molitev sv. Gregoriju v sedanji obliki napisal šele v Carigradu.

Sv. Ciril torej ni samo ustanovitelj slovanske krščanske prosvete, ne samo slovanski apostol in prosvetitelj marveč tudi velika svetniška osebnost z globoko samoniklo askezo in z izvirno teologijo. Njegov staroslovenski življenjepis je pač svetniško žitje, a obenem verodostojen zgodovinski spis. Ni verjetno in ni mogoče, da bi ga spisal Cirilov brat Metod, a vsa znamenja kažejo, da je intimnejše podatke iz Cirilove mladosti sestavil sam sv. Metod in jih dal životopiscu na razpolago. Zato so tem častitljivejši in zaslužijo tem bolj spoštljivo resno reševanje.

Loci paralleli ad Sponsalia mystica s. Cyrilli.

Vita Constantini III.

Cum vero esset septem annorum puer, vidit somnium, et narrans patri et matri: Strategus, inquit, collectis omnibus virginibus nostrae urbis, dixit mihi: Elige tibi ex iis, quam vis, coniugem et in auxillium aequalem tibi. Ego vero, circumspiciens et diiudicans omnes, vidi unam pulcherrimam omnium, vultu splendentem et admodum ornatam monilibus aureis et margaritis atque omni decore, cui nomen erat Sophia, id est sapientia.

Hanc elegi. Quibus verbis auditis, parentes eius dixerunt ei: Conserva, fili, legem patris tui, et ne dimittas praecepta matris tuae (Prov 6, 20); lucerna enim mandatum legis et lux (Prov 6, 23). Dic autem sapientiae: Soror mihi esto, prudentiam autem cognitam tibi fac (Prov 7, 4); splendet enim sapientia magis quam sol (Sap 7, 29); et si adduxeris eam tibi, ut habeas eam coniugem (Sap 8, 9); a multis malis liberaberis (Sap 10, 9).

Liber Sapientiae c. 7. et 8.

Praetuli illam (sapientiam) regnis et sedibus, et divitias nihil esse duxi in comparatione illus (7, 8). Super salutem et speciem dilexi illam, et proposui pro luce habere illam, quia inextinguibilis est splendor illius (10). — Hanc amavi, et exquisivi a iuventute mea, et quaesivi *sponsam* mihi assumere, et amator factus sum pulchritudinis illius (8, 2). Proposui ergo hanc adducere mihi ad convivendum (8, 9). Cf. v. 16 et 18.

S. Gregorii Nazianzeni sermo de pace I, 5.

Preciosam margaritam cum omnibus, quae quondam habui, commutavi, et factus sum vel potius fieri opto magnus negotiator, qui exiguis et omnino perituris rebus magna et non corruptibilia emit... Dixi Sapientiae: Soror mea esto; et colui eam et complexus sum, quantum potui; ac quaero capiti meo coronam gratiarum et deliciarum, nempe sapientiae dona. — PG 35, 728.

S. Gregorii Nazianzeni poemata de seipso.

Virginitatis autem ardentem mihi amorem infudit visio nocturna... Virginitas me amicis amplexa est somniis... (Christus) nocturnis visis tradidit amorem sapientiae. — PG 37, 1447—1449.

Qui (Christus) manifeste cum servo suo loquebatur, ac me castitati amicae alligavit et carnem frenavit, flagrantemque inspiravit sapientiae divinae amorem, et vitae caelibis, quae vitae futurae praeludium est. — PG 37, 1004.

De visione nocturna vide PG 37, 1367—1375.

De sponsalibus s. Constantini-Cyrilli cum Sophia.

Conspectus.

Introductio. In III. capite Vitae Constantini-Cyrilli duo facta connexa narrantur: 1. Cyrillum Sophiam sibi despondisse atque 2. s. Gregorium Naz. patronum elegisse. Utrumque factum utpote mysticum et theologicum limites historiae profanae transcendit; ideo a slavistis et historicis saepe negligitur vel sinistre interpretatur.

1. **De somniis et sponsalibus mysticis.** Populi pagani antiqui somniis saepe significationem propheticam tribuebant. S. scriptura testatur, Deum revera etiam paganis (Pharaoni, regi Nabuchodonosor), praesertim vero Israelitis res futuras non raro somniis praenuntiasse. Item vitae sanctorum saepe talia somnia narrant.

Similiter electio virtutis saepe imagine sponsalium cum virgine honesta depingitur. Ita de Hercule narratur. In libro Sapientiae (praesertim capite 8.) vita honesta vivide sub imagine sponsalium cum Sapientia pingitur. In Vita Constantini-Cyrilli utraque imago connectitur. Cyrillus in somnio Sophiam (Sapientiam) sibi despondit. Monitis eius parentum, haec sponsalia laudantium, manifeste innuitur, hanc imaginem e libro Sapientiae desumptam esse. Verba: »Si adduxeris eam (Sapientiam) tibi, ut habeas eam coniugem, a multis malis liberaberis per eam« e Sap. 8, 9 et 10, 9 compendiose deprompta sunt; slavistas hoc hucusque fugit. Scriptor Vitae Constantini ergo manifeste innuit, undenam haec imago deprompta sit. Somnium Constantini-Cyrilli votum virginitatis atque studium sapientiae (scientiae) simul comprehendit.

2. **Relatio ad Gregorium Nazianzenum.** In eodem capite V. C. narratur, Cyrillum sibi Gregorium Naz. tamquam exemplar ac patronum elegisse ipsique encomium scripsisse. Quod encomium Gregorii Naz. iterate castitatem angelicam atque divinam doctrinam laudat. Indubie innuitur, s. Cyrillum exemplo s. Gregorii Naz. ad virginitatem et ad amorem sapientiae motum esse. S. Gregorius Naz. saepe repetit, Christum ipsum castitati alligasse atque flagrantem amorem sapientiae divinae vitaeque caelibis inspirasse (PG 37, 1004) visionibus nocturnis (PG 37, 1367—1375; 1447 et 1449). Visio nocturna (sponsalia cum castitate et sapientia) s. Gregorii Naz. forma quidem differt a somnio s. Cyrilli, argumento vero similis est. Imago sponsalium cum sapientia in 1. sermone Gregorii de pace continetur (PG 35, 728). Hypothesis professoris *Dvornik* de influxu byzantini »concours de beauté« solido fundamento caret vel saltem essentiam quaestionis non attingit. Hypotheses professoris *Dvornik* de theologia et ascési ss. Cyrilli et Methodii quodam »occasionalismo« laborant; quaestiones huius generis enim parum investigavit, ast ab iis occasionem capit, ut magnam suam eruditionem in rebus byzantinis ostendat.

3. **Constantinus-Cyrillus Constantinopoli** revera exemplum s. Gregorii Naz. imitatus est amore scientiae et virginitatis nec non fuga honorum post ordinationem sacerdotalem. Narratio de exemplari discendi studio atque strenuo castitatis amore s. Cyrilli (V. C. 4) fere ad verbum deprompta est e sermone s. Gregorii Naz. in laudem s. Basilii (PG 36, 521—525).

Sponsalia s. Cyrilli cum divina Sophia non a scriptore Vitae Constantini-Cyrilli conficta sunt, sed intime cohaerent cum eiusdem relatione ad s. Gregorium Naz., quae relatio solidis argumentis positivis abunde approbata est.

Locos parallelos (lingua latina) vide in fine dissertationis.

PRAVNO RAZMERJE MED ŽUPNIJO IN KAPITLJEM V NOVEM MESTU.

(Quaestiones iuridicae de capitulo collegiali in Novo mesto,
diocesis Labacensis.)

Dr. A. Odur.

Summarium. In Novo mesto habetur capitulum collegiale curatum, fundatum a. 1493 ab imperatore Friderico III. nec non confirmatum a pontifice Alexandro VI. a. 1494. Cui capitulo in fundatione plures ecclesiae paroeciales incorporatione pleno iure incorporatae sunt. Quibus in parochiis iam abhinc centum quinquaginta annis tantum ius patronatus capitulo remansit. — Quaeritur primo, qualis sit relatio inter capitulum et ecclesiam s. Nicolai in Novo mesto, quae putatur collegialis et parochialis; deinde quis sit parochus in Novo mesto et postremo quomodo incorporatio transmutata sit in ius patronatus ecclesiasticum. — Respondetur: Ad 1. Ecclesia s. Nicolai est non obstante hodierna contraria praxi collegialis et simul parochialis ad normam can. 415 C. I. C. Ad 2. Parochia in Novo mesto remanet incorporata capitulo collegiali, etiamsi in praxi praevaleat opinio affirmans parochiam esse independentem et in quadam unione personali unitam cum prima capituli dignitate. Capitulum est parochus habitualis; parochus actualis vero est ad normam capituli statutorum ex anno 1819 semper prima capituli dignitas. Ad 3. Incorporatio paulatim sub influxu legislationis ecclesiastico-civilis austriacae saeculi XVIII nec non XIX transmutata est in ius patronatus ecclesiasticum, cum limes inter incorporationem et ius patronatus ecclesiasticum tunc praesertim in ditionibus austriacis non fuerit bene determinatus.

1. V letopisu ljubljanske škofije za leto 1932 se omenja župnija v Novem mestu kot samostojna. Po smrti prošta dr. Sebastiana Elberta je bila razpisana v »Škofijskem listu«¹ prošcija in župnija takole: »Razpisuje se prošcija kolegiatnega kapitlja v Novem mestu s tamošnjo mestno župnijo vred.« Znano je, da ima kapiteljska cerkev ključarja. Nastane pa vprašanje, v kakšnem razmerju sta prošcija in župnija, dalje v kakšnem razmerju je župnija do kapitlja, in dosledno, kakšen značaj gre cerkvi sv. Nikolaja v Novem mestu, v kateri se vrše župne in kapiteljske funkcije. Pri proučevanju teh vprašanj se je pokazalo, da imamo opraviti pri novomeškem kapitlju z zanimivim primerom cerkvene inkorporacije, ki so jo pozneje koncem 18. stoletja deloma zamenjavali s patronatnim razmerjem².

¹ Leta 1924, 44.

² Zgodovinske podatke o novomeškem kapitlju je zbral Vrhovec v Zgodovini Novega mesta, Ljubljana 1891, 198—234; po njem jih je povzel Steklasa v Zgodovini župnije šent Rupert na Dolenjskem. Kratko omenja ustanovitev kapitlja tudi Gruden, Cerkevne razmere med Slovenci v XV. stoletju in ustanovitev ljubljanske škofije, Ljubljana 1908, 79.

Cerkev sv. Nikolaja v Novem mestu, pri kateri je sedaj kapitelj, se omenja v listini z dne 23. junija 1428, kjer se ustanavlja večna maša v kapeli sv. Antona v Novem mestu. Listino je izdal Chunratt Swabyner von Veldkirchen, župnik v Mirni peči³. V listini se naziva cerkev sv. Nikolaja Pfarrkirche, pri kateri je nastavljen vikar, ki vrši dušnopastirske posle pod vodstvom župnika iz Mirne peči. Novo mesto takrat ni imelo samostojne župnije, temveč je spadalo v župnijo Mirno peč. Izraz Pfarrkirche pomeni torej le, da se je vršilo pri tej cerkvi dušno pastirstvo. Prav tako je razlagati naziv ecclesia parochialis, ki ga priveda bula Aleksandra VI. z dne 30. aprila 1494 cerkvi sv. Nikolaja, kakor bom kmalu omenil.

2. Proti koncu 15. stoletja pa se je ustanovil pri tej cerkvi kapitelj. Prišlo pa je do tega takole.

Že leta 1389 se omenja v Novem mestu bratovščina sv. Trojice⁴, sto let pozneje leta 1488 pa bratovščini sv. Rešnjega Telesa in sv. Jakoba⁵. Leta 1493 so prosili ključar (bropst) bratovščine sv. Rešnjega Telesa šentrupertski župnik Jakob Awspergar, upravitelj (verbesar) bratovščine sv. Trojice dobrniški župnik Cancian, kaplana bratovščine sv. Rešnjega Telesa Clemen in Jakob in kaplan bratovščine sv. Jakoba Pavel »mit sambt anderen beneficiaten«⁶ cesarja Friderika, naj jim dovoli združiti se v kolegij, kjer bi »pod eno streho in pri eni mizi« skupno živeli. Cesar Friderik III. je prošnjo uslišal in ustanovil kapitelj 27. aprila 1493⁷; dohodek pa naj dobiva kapitelj iz župnij Šent Ruperta, Mirne peči in Ponikve na Štajerskem, ki so pod cesarjevim patronatom⁸ in se inkorporirajo kapitlju. Ustano-

³ Priobčena v Mittheilungen des hist. Vereins für Krain 1865, 42—44.

⁴ Mittheilungen 1866, 5.

⁵ Mittheilungen 1865, 39.

⁶ Mittheilungen 1866, 22. Vrhovec, o. c. 199 je zvezal naslov »verbesar« s sledečim imenom Clement, tako da dobrniški župnik Cancian ne bi imel naslova v bratovščini, Clement pa bi bil upravitelj in Jakob sam kaplan bratovščine sv. Rešnjega Telesa. Tako čitanje pa je napačno, ker v listini naslov vedno stoji za imenom. Pravilno je bral Gruden, o. c. 79.

⁷ Mittheilungen 1866, 22.

⁸ Da so bile vse navedene župnije pod cesarjevim patronatom, je priznal Aleksander VI. v buli z dne 30. aprila 1494. »Quare pro parte tam Maximiliani Regis qui etiam dicti Oppidi (Novo mesto) in temporalibus Dominus exstitit, et de cuius iure patronatus omnes ecclesiae predictae fore noseuntur...«

Nad župnijama v Šent Rupertu in v Ponikvi je podelil patronat akvijski patrijarh Ivan leta 1393. celjskemu grofu Hermanu (Mittheilungen des

vitev kapitlja je potrdil cesar Maksimilijan I. na Dunaju na sv. Tomaža dan leta 1493⁹. Kanonično ustanovitev je naročil papež Aleksander VI. stiškemu opatu 30. aprila 1494¹⁰. V buli pravi papež, da se omenja v prošnji, ki so mu jo predložili Maksimilijan ter župniki iz Mirne peči, Šent Ruperta in Poniške in rektor kapele sv. Marije v novomeškem spitalu, da imata bratovščina sv. Rešnjega Telesa pri cerkvi sv. Nikolaja (in ecclesia parochiali) in bratovščina sv. Trojice pri cerkvi sv. Antona po tri kaplane. Ti kaplani in rektorji zgoraj omenjenih cerkva so vsi člani teh dveh bratovščin in žele bivati skupaj v kapitlju.

Oziraje se na to prošnjo, naroča papež opatu naslednje: »Discretioni Tuae per apostolica scripta mandamus... ecclesiam Sancti Nicolai praefatam in Collegiatam Ecclesiam cum Mensa Capitulari Archa seu Bursa, sigillo communibus et in illa tredecim Canonicatus et totidem praebendas nec non unam Praeposituram quae principalis et unum Decanum qui secunda inibi dignitates existant pro tredecim Canonicis, quorum unus Praepositus et alius Decanus ipsius Ecclesiae existant, et omnes simul Capitulum dictae Ecclesiae faciant et constituent ac in communi vivant et in eadem domo commorentur nec non simul in eadem mensa reficiantur ac horas canonicas diurnas et nocturnas in dicta ecclesia Sancti Nicolai decantare teneantur ad laudem omnipotentis Dei, auctoritate nostra erigas et instituas nec non Capellanas, Capellam Hospitalis et parochiales Ecclesias praedictas cum omnibus iuribus et pertinentiis suis Mensae Capitulari sic tunc erectae ecclesiae hujusmodi de consensu Maximiliani regis ac Rectorum et Capellanorum praedictorum perpetuo unias, incorpores et annectas, ita quod liceat ex tunc eisdem Praeposito, Decano et Capitulo per se vel alium seu alios corporalem possessionem Capellaniarum et Capellae Ho-

hist. Vereins für Steiermark, VII, 248—251; prim. Steklasa, o. c. 45). Patronatne pravice celjskih grofov je potrdil papež Janez XXIII. v Konstanzi 23. januarja 1415 (Mittheilungen des hist. Vereins für Steiermark, VII, 266). Ko so celjski grofje izumrli, so menili oglejski patrijarhi, da so patronatna razmerja prenehala; tako je po smrti šentrupertskega župnika Ivana Harerja, imenoval oglejski patrijarh za njegovega naslednika Ivana Krausa. Habsburžani pa so nasprotno trdili, da so prešle patronatne pravice celjskih grofov na nje. Habsburžani so s to trditvijo prodrli (prim. Steklasa, o. c. 61).

⁹ Mittheilungen 1866, 22.

¹⁰ Mittheilungen 1865, 37—39.

spitalis ac parochialium ecclesiarum iuriumque et pertinentiarum praedictarum de simili consensu propria auctoritate libere apprehendere et perpetuo retinere illarumque fructus, redditus et proventus hujusmodi in suos ac dictae Mensae usus et utilitatem convertere nec non eisdem parochialibus ecclesiis per presbyteros idoneos saeculares vel cujusvis Ordinis Regulares ad eorum nutum ponendos et amovendos in Divinis deserviri ac curam animarum parochianorum eorundem exerceri facere Dioecesani Loci et cujusvis alterius licentia super hoc minime requisita.«¹¹

3. Ker je navedeno besedilo iz ustanovne listine kapitlja za naše vprašanje važno, ga hočem analizirati. Štel je kapitelj pri ustanovitvi 13 kanonikatov, med temi dve digniteti. Po ustanovni listini cesarja Maksimilijana z dne 15. oktobra 1509, ki jo bom še omenil, bi se moglo število kanonikatov zvišati, ako bi se povečali dohodki. Dejansko pa se je zgodilo narobe. Ker je dohodkov primanjkovalo, je Marija Terezija 13. maja 1741 skrčila število kapiteljskih članov na deset, tako da je imel kapitelj prošta, dekana in 8 kanonikov¹²; tri in trideset let pozneje, 19. novembra 1774, so še bolj skrčili število: ostal je le še prošt in šest kanonikov¹³. Po dosedaj veljavnih statutih iz l. 1819¹⁴ pa šteje kapitelj le prošta in štiri kanonike, od katerih je po službi najstarejši dekan.

Cerkev sv. Nikolaja je bila spremenjena v kapiteljsko cerkev (ecclesia collegiata). V buli se cerkev imenuje parochialis, vendar ni bila samostojna župna cerkev, zato je umevno, da se ne omenja njen rektor, ko se sicer ni mogla izvršiti inkorporacija župnij kapitlju, kot se izrečno omenja v buli, kakor le s pristankom župnikov. Spadala je takrat cerkev sv. Nikolaja pod župnijo Mirno peč.

Poleg kaplanij obeh bratovščin sv. Rešnjega Telesa in sv. Trojice¹⁵ in kapele Matere Božje v spitalu, so bile kapitlju, kot omenja bula, inkorporirane tudi tri župnije pod cesarjevim patronatom, namreč Mirna peč, Šent Rupert in Ponikva. Usta-

¹¹ Kanoniki so prejeli to bulo 16. januarja 1495 (Mittheilungen 1865, 39).

¹² Vrhovec, o. c. 214.

¹³ Vrhovec, o. c. 215.

¹⁴ Te statute bom še omenil.

¹⁵ V ustanovni listini cesarja Maksimilijana z dne 15. oktobra 1509 sta kaplaniji bratovščin označeni z izrazom »altaria confirmata Corporis Christi et sanctae Trinitatis«.

novna listina z dne 15. oktobra 1509 omenja še četrto inkorporirano župnijo Sv. Križa v Poljanah. L. 1495 je prosil šmihelski župnik Ivan Pogen, da bi bila tudi njegova župnija inkorporirana; inkorporacijo je izvršil l. 1496 kardinal de Aggreda¹⁶, ¹⁷. L. 1497 je želel dobiti kapitelj še trebanjsko župnijo, a ni uspel.¹⁸

V visokem, zlasti pa v poznem srednjem veku so bile inkorporacije župnij samostanom in kapitljem zelo pogostne¹⁹. Z njimi je bilo združeno zanemarjenje dušnega pastirstva, zato je tridentski koncil inkorporacije zelo omejil²⁰, ²¹. Danes v cerkvenem pravu prevladuje načelo, da gre prednost dušnopastirskim oficijem²², v srednjem veku pa so inkorporirali župnije samostanom in kapitljem v prvi vrsti zato, da so tem ustanovamboljšali ali sploh omogočili dohodke. V ustanovni listini z dne 15. oktobra 1509 cesar Maksimilijan takole uvaja inkorporacijo navedenih župnij kapitlju: »Quia etiam Evangelicae Scripturae testimonio dignus judicabitur Mercenarius mercede sua et spiritualia sine temporalibus diu subsistere non possunt Nos praefatis Praeposito, Decano et canonicis ecclesias parochiales... assignamus et donamus.«

Znani kanonist Phillips je tožil, da znanost ni še zadostno pojasnila pojma inkorporacije. Danes je stvar drugačna. Dognano je, da srednjeveški institut inkorporacije ni bil enoten. Že od 12. stoletja dalje moramo razlikovati dva načina združitve cerkva in župnij s cerkvenimi pravnimi osebami, namreč *incorporatio non pleno iure*, ter *incorporatio pleno iure*. Izraza

¹⁶ Vrhovec, o. c. 200.

¹⁷ V nekatere poznejše prepise ustanovne listine z dne 15. oktobra 1509 so vtaknili tudi šmihelsko župnijo in sicer na prvo mesto: »Ecclesias Parochiales Sancti Michaelis prope Rudolfswerth trans Fluvium Gurk.«

¹⁸ Mittheilungen 1865, 41, št. 12; Vrhovec, o. c. 200. Gruden pa piše: »Pozneje je pridobil (kapitelj) še: ... Trebnje (1497)« (o. c. 79).

¹⁹ Glede inkorporacij v avstrijskih deželah primerjaj bogate podatke pri Wahrmond, Das Kirchenpatronatrecht und seine Entwicklung in Österreich I, Wien 1894, 92—184.

²⁰ Sess. VII de ref. c. 6; sess. XIV de ref. c. 9; sess. XXIV de ref. c. 13; sess. XXV de ref. c. 8. Inkorporacije imenuje tridentski koncil *uniones perpetuae*.

²¹ Ustanovne listine o inkorporacijah so sicer omenjale, da radi inkorporacije župnije ne sme trpeti dušno pastirstvo; tako n. pr. pravi Aleksander VI. v zgoraj omenjeni buli, ko določa o inkorporaciji župnij novomeškemu kapitlju: »...animarum cura in eisdem parochialibus Ecclesiis nullatenus negligatur.«

²² Prim. kan. 1423, §§ 1 in 2.

je uvedla literatura, ki ju tudi do zadnjega časa ni rabila le v enem pomenu. Danes pa izraza vobče tako umevajo, da je bil v prvem slučaju beneficij ali cerkev združena s pravno osebo le quoad temporalia za izvrševanje duhovnih dolžnosti pa je morala pravna oseba ordinariju podobno kot patron prezentirati duhovnika; v drugem primeru pa je bil tudi officium z inkorporacijo nanjo prenesen in je ona sama po določenem duhovniku vršila duhovne posle²³. Lahko je umeti, da ta dva načina nista bila takoj povsem nesporno opredeljena. Treba je bilo za pravilno presojo konkretne inkorporacije upoštevati ustanovno listino, ki je združitev zelo zgovorno opisovala.

V zgoraj navedeni buli Aleksandra VI. se nahajajo glede inkorporacije župnij novomeškemu kapitlju izrazi »perpetuo unias²⁴, incorpores²⁵ et annectas²⁶»; »corporalem possessionem ecclesiarum... libere apprehendere et perpetuo retinere²⁷»; »fructus... in Mensae usus et utilitatem convertere²⁸», »per presbyteros idoneos saeculares vel... Regulares ad eorum

²³ W a h r m u n d je definiral inkorporacijo takole: »Die Incorporation ist ein kirchlicher Amtsact, durch welchen seitens des competenten Obereinem bestimmten Institute (Kloster, Congregation, Collegiatstift, Domcapitel) oder Amte (Dignität, Personat, Canonicat etc.) eine Pfarr- oder sonstige Kirche mit ihrem ganzem Vermögen oder auch nur ein gewisser Theil des letzteren auf immerwährende Zeiten übertragen wird« (o. c. 170 do 171). Poudarek je torej pri inkorporaciji v imovinskopravnih učinkih. Razlika med različnimi načini inkorporacij je prav za prav nebitvena; je v tem, kdo upravlja duhovne posle. Danes je stvar drugačna, ko je tudi pri beneficijih glavni poudarek na spiritualnem elementu.

²⁴ Oficielni izraz za inkorporacijo je bil unio, unire, tako v starem dekretalnem pravu kot v dekretih tridentskega koncila; tako je tudi v veljavnem zakoniku, ki ne pozna izraza incorporatio.

²⁵ Die oftmalige Cumulirung dieser Ausdrücke (annectere, unire, adiungere, incorporare) in unseren Quellen beweist, daß sie von der Praxis dem Wesen der Sache nach völlig gleichbedeutend genommen wurden; die canonistische Doctrin aber hat das Wort incorporare, welches sich allerdings seit dem vierzehnten Jahrhundert so ziemlich am häufigsten in den Urkunden gebraucht findet, herausgegriffen, ihm den Charakter eines generellen terminus technicus beigelegt (W a h r m u n d, o. c. 154—156).

²⁶ Izraz se rabi n. pr. v c. 33, X 3, 5 (de capellis in perpetuum annectendis); mesto je vzeto iz pisma papeža Honorija III (iz leta 1222) škofu v Veszprimu na Ogrskem.

²⁷ Ta izraz je v teh listinah zelo v navadi. V listini iz leta 1349 n. pr., s katero je bila župnija sv. Jurija inkorporirana samostanu Waldhausen, se nahaja prav tako besedilo (tekst gl. W a h r m u n d, o. c. 169).

²⁸ Imovinskopravna stran inkorporacije je s tem dobro izražena; izrazi so običajni v listinah.

nutum ponendos et amovendos in Divinis deserviri ac earum animarum parochianorum... exerceri facere»; »quod propter unionem, annexionem et incorporationem praedictas«. Iz navedenih izrazov sledi, da so bile župnije inkorporirane novomeškemu kapitlju pleno iure, to je quoad temporalia et spiritualia. Za izvrševanje dušnopastirskih dolžnosti v inkorporiranih župnijah je kapitelj nastavljal duhovnika²⁰, o katerem je izrečno dostavljeno, da je ad nutum amovibilis²⁰; biti pa more sveten ali redovni duhovnik. Večkrat je prevzel to službo tudi kakšen kanonik. V ustanovnih listinah je še navadno dostavljeno, da gre takemu vikarju congrua portio; v naši listini o tem ni govora.

V zgoraj navedenem latinskem tekstu Aleksandrove bule se glasi zadnji stavek: »Dioecesani Loci et cujusvis alterius licentia super hoc minime requisita.« Vprašanje je, ali se nanaša citirani ablativus absolutus le na predstoječo določbo o postavljanju in odstavljanju vikarjev ali na ves odstavek, ki govori o inkorporaciji. Če bi gledali zgolj na stavkovno stavo, bi rekli, da velja prvo; toda v podobnih ustanovnih listinah nahajamo tak odstavek pri določbi o inkorporaciji in pred ono, ki govori o izvrševanju dušnopastirskih poslov²¹, zato je mogoče, da se odstavek nanaša na celotno določbo, ko je jasno, da so rabili v bistvu isti formular, ki so ga le tu in tam nekoliko spremenili. Če pa vzamemo, da se nanaša dostavek le na nastavljanje vikarjev, in bi bil glede tega kapitelj zelo samostojen in izvzet

²⁰ Vering trdi, da je pri inkorporaciji pleno iure imela pravna oseba, ki ji je bila župnija inkorporirana, »ein Präsentationsrecht auf die incorporirte Pfründe« (Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts³ 1893, 465), prav kakor pri inkorporaciji non pleno iure; toda ta trditev je zgrešena. Naša ustanovna listina omenja: ad nutum ponendos et amovendos sacerdotes, ne pa samo praesentandos.

²⁰ V starem pravu so bili pri inkorporaciji pleno iure vikarji običajno ad nutum amovibiles, pri inkorporaciji non pleno iure pa je morala pravna oseba imenovati accedente approbatione et institutione Episcopi za vikarja svetnega duhovnika in sicer za stalno (Wernz, Ius decretalium II, Romae 1909, 379).

²¹ V neki listini papeža Klemenca VI iz leta 1346 je podoben stavek: Dioecesani loci aut alterius cujuscumque licentia seu assensu minime requisitis, takoj za besedami in usus... convertere, in potem šele sledi določba o izvrševanju dušnega pastirstva. Listina je sicer prav tako sestavljena kot Aleksandrova bula (tekst pri Wahrmundu, o. c. 169, op. 111). Prav enako v listini iz leta 1349 (inkorporacija župnije sv. Jurija samostanu Waldhausen, Wahrmund, o. c. 169).

izpod oblasti oglejskega patrijarha kot krajevnega ordinarija, je treba pomniti, da je pravno moglo tako ostati le do tridentskega cerkvenega zbora, ki je podvrgel vse inkorporirane kuratne beneficije »privilegiis . . . quibuscumque . . . minime suffragantibus«³², ³³ nadzorstvu in jurisdikciji krajevnega škofa.

4. Cesar Friderik III. je umrl, preden se je kapitelj organiziral. Njegov naslednik Maksimilijan je ustanovo kapitlja potrdil na sv. Tomaža dan 1. 1493, kakor sem zgoraj omenil, pozneje jo je potrdil zopet 4. maja 1505, in potem še enkrat 15. oktobra 1509 v vojaškem taboru v Costeri³⁴. Zadnja ustanovna listina, ki sem jo že zgoraj večkrat spomnil, je zanimiva po tem, ker prav nič ne omenja ustanovitve cesarja Friderika in ker zelo točno ureja kapitelj in njegove pravice, zlasti in temporalibus. V listini se navaja, da ima kapitelj prošta, dekana in 11 kanonikov. Pri cerkvi sv. Nikolaja se opravlja oficij po obredniku oglejske cerkve; vespere pojo dijaki. Prošta prezentira cesar; kanonike in dekana pa kapitelj. Kanonična »institutio autem personarum tam ad praeposituram quam ad Canonicatus et prebendas(!) predictas(!) sic presentarum(!) nec non Confirmatio Electionis Decani hujusmodi ad illum qui hactenus Rectores et Capellanos Ecclesiarum et Capellaniarum ad praefatam ecclesiam collegiatam incorporatarum instituere consuevit pertineant.« Kapitlja so po tej listini inkorporirane 4 župnije (Mirna peč, Šent Rupert, Ponikva, Sv. Križ v Poljanah), dve kapeli (Matere božje v spitalu in sv. Antona) in 2 bratovščinska oltarja (presv. Rešnjega Telesa in sv. Trojice). Število kanonikov se more zvišati, ako

³² Inkorporirane kuratne beneficije je podvrgel škofovi vizitaciji tridentski koncil: »Beneficia ecclesiastica curata, quae cathedralibus, collegiatis, seu aliis ecclesiis vel monasteriis, beneficiis seu collegiis aut piis locis quibuscunque perpetuo unita et annexa reperiuntur, ab ordinariis locorum annis singulis visitentur, qui sollicito providere procurent, ut per indoneos vicarios etiam perpetuos, nisi ipsis ordinariis pro bono ecclesiarum regimine aliter expedire videbitur, ab eis cum tertiae partis fructum aut maiori vel minori, arbitrio ipsorum ordinariorum, portione, etiam super certa re assignanda, ibidem deputandos animarum cura laudabiliter exerceatur; appellationibus, privilegiis, exemptionibus, etiam cum iudicum deputatione, et illorum inhibitionibus, quibuscunque in praemissis minime suffragantibus (sess. VII de ref., c. 7).

³³ Vrhovec je videl v ustanovitvi novomeškega kapitlja tudi »korak o izrivanju patrijarha s Kranjskega« (o. c. 203).

³⁴ Listina je natisnjena v Mittheilungen 1865, 35. — Razlog, zakaj je cesar v vojaškem taboru potrdil znova kapitelj, glej Valvasor X, 309 in Vrhovec, o. c. 204.

se dohodki zvečajo. Zapuščina prošta in kanonikov pripade kapitlju. Kapitelj ima svoj grb. Podeljene so mu mestne pravice. Ni obvezan plačevati mestne pristojbine (Ungeld), prost je mestnih bremen, robote in drugih dajatev. Kapitelj naj si izdela statute.

5. Iz nadaljnje zgodovine kapitlja naj omenim še naslednje pravno važne podatke. V prvih desetletjih 18. stoletja je zašlo kapiteljsko gospodarstvo v velike finančne težave, tako da je bil kapitelj l. 1731 postavljen pod sekvester in je bila uvedena preiskava. Poročilo sekvestra Karla Avgusta Sebastijana pl. Ruessenstein-a je bilo sestavljeno l. 1738. Na podlagi tega poročila so bile izdane za kapitelj nove določbe, iz katerih povzemam³⁵: za vsak teden mora izvoliti kapitelj dva kanonika, ki začenjata petje v koru, delita umirajočim zakramente in pokopujeta mrliče. Eden kanonikov vrši župniške posle. Ob nedeljah in praznikih morajo kanoniki prihajati zgodaj v spovednico in biti vernikom na razpolago. Kapitelj imenuje na inkorporirane župnije³⁶ duhovnike in jih nadzoruje.

Ker je kapiteljskih dohodkov vedno bolj primanjkovalo, je Marija Terezija 13. maja 1741 skrčila število kapiteljskih članov na 10; kapitelj je torej štel prošta, dekana in osem kanonikov. Ob tej priliki je Marija Terezija znova uredila dohodke kapitlju. Reforma pa ni pomagala in tri in trideset let pozneje, 19. novembra 1774 so skrčili število kapiteljskih članov na prošta in šest kanonikov. Odpravljena je bila mensa communis. Predlog, da bi se pridělila kapitlju dva vikarja, je vlada zavrnila, češ da kapitelj ni nič drugega kot župnija z župnikom in šestimi kaplani³⁷.

Proti koncu 18. stoletja je novomeški kapitelj vedno bolj pešal, dokler ga ni za časa francoske okupacije francoska vlada dne 7. decembra 1810 razpustila, češ da število kanonikov ni bilo popolno in da se je že avstrijska vlada pečala z načrtom, da kapitelj odpravi. V novem cerkvenem organizacijskem načrtu, ki so ga uvedli Francozi dve leti pozneje, so bili predvideni za Novo mesto župnik in dva kaplana³⁸.

³⁵ Cfr. Vrhovec, o. c. 213.

³⁶ Te so na Kranjskem: Šent Rupert, Mirna peč, Sv. Križ v Poljanah; na Štajerskem pa: Ponikva, Šent Jurij, Smarje, Zibika, Lemberg.

³⁷ Cfr. Vrhovec, o. c. 214—215.

³⁸ Cfr. Vrhovec, o. c. 217.

L. 1816 so Novomeščani prosili, da bi se kapitelj obnovil. Cesar Franc je prošnjo uslišal in dne 5. januarja 1818 odločil, da se kapitelj obnovi; ima naj prošta, štiri kanonike in kapiteljskega vikarja. Dne 1. marca 1819 je predpisal cesar novemu kapitlju tudi statute, ki so ostali v veljavi do danes. Upostaviti pa se je faktično mogel kapitelj šele jeseni l. 1831³⁹.

6. Z novimi statuti je stopil kapitelj v pravnem pogledu v novo dobo, ki se v marsičem razlikuje od prejšnjih. Da moremo genezo in vsebino teh statotov razumeti, je treba imeti pred očmi, da smo v času, ko je bil avstrijski jožefinizem še zelo močan. Cesar ureja v Cerkvi in v vseh njenih institutih »alle Gegenstände, welche nicht dogmatische und innerkirchliche, die Seele allein angehende Dinge betreffen«, kot pravi dvorni dekret z dne 19. decembra 1781. Predvsem pa je polagala vlada največjo važnost na to, da uredi imovinske zadeve Cerkve in zlasti njeno finančno preskrbo; od tod njena skrb, da bodi vsaka cerkev pod patronom. V patronatnem razmerju pa je zrla avstrijska zakonodaja le patronatno obremenjenost⁴⁰.

Statuti, ki jih je cesar v sporazumu z ljubljanskim škofom kapitlju določil, da se odpravi, kot je rečeno v uvodu, »Anlass zu vielfältigen Unordnungen«, ko dosedaj ni bilo nobenih statotov, štejejo 21 paragrafov in zelo podrobno določajo dolžnosti in pravice kapitlja ter njegovih članov⁴¹. V okviru te razprave nas zanimajo le one določbe, ki urejajo razmerje kapitlja do cerkve sv. Nikolaja v Novem mestu in do župnij, ki so mu bile inkorporirane, ter one, ki govore o izvrševanju župniških funkcij v Novem mestu.

Kapitelj šteje po statutih prošta in štiri kanonike; vse imenuje cesar kot ustanovitelj kapitlja. Izpraznjena mesta se razpisujejo. In temporalia uvede novega prošta gubernijski komisar,

³⁹ Cfr. Vr h o v e c, o. c. 218.

⁴⁰ Cfr. Ku š e j, Verski zaklad in patronatna bremena, Ljub. škofijski list 1928, 87.

⁴¹ Vsebina paragrafov je v kratkem tale: § 1 našteva kapiteljske člane; § 2 govori o namestitvi; § 3 o dolžnosti opravljati kanoniške molitve; § 4 o zakristanu; §§ 5 in 6 o mašah v kap. cerkvi; § 7 o asistenci; § 8 o litanijah; §§ 9 in 10 o dušnem pastirstvu; § 11 o inkorporiranih župnijah; § 12 o mensalu; §§ 13—15 o kap. blagajni; § 16 mensa communis se odpravi; § 17 o oporočni svobodi kapiteljskih članov; § 18 o arhivu; § 19 o upravi kap. imovine; § 20 o obveznosti statotov; § 21 o dolžnosti članov, da proučujejo statuta.

kanonika pa kapitelj. »Spiritual-Investitur« pa dobe prošt in kanoniki od škofa. Kapitelj ima tudi enega kapiteljskega vikarja »zur Aushilfe« (§§ 1 in 2).

7. Cerkev je po statutih kapiteljska. § 4 statutom namreč določa: »Zur Erhaltung des Eigentums, der Ordnung und Reinlichkeit der Kirche soll jährlich ein Chorherr vom Kapitel durch Stimmenmehrheit als Kirchen- und Sakristei-Direktor gewählt werden.« Cerkev se v statutih imenuje Kapitelkirche (§ 5) in Collegiatkirche (§ 9). Po § 15 padejo izdatki za cerkev v breme kapiteljski blagajni.

Nejasen pa je nekoliko v tem pogledu prvi odstavek § 9 v statutih, ki ureja župniške in dušnopastirske funkcije kapitlja. Glasi se namreč: »Die Kapitularen sind zur Seelsorge in der Stadt Neustadtl und der Collegiatkirche, welche zugleich die Pfarrkirche ist und bleibt, dergestalt verpflichtet, dass der Probst die Obliegendheiten eines Stadtpfarrers, die Chorherren aber jene der Cooperatoren in der Seelsorge, worin auch der Vikär Aushilfe zu leisten haben wird, erfüllen müssen. Zur Herstellung einer gesetzlichen Ordnung in der Seelsorge wird hiermit bestimmt,« in nato so v petih obširnejših odstavkih dušnopastirske funkcije razdeljene med kanonike. Praksa je tolmačila gornji izraz Pfarrkirche tako, da je bila cerkev sv. Nikolaja prvenstveno župna cerkev z naslovom kapiteljske, zato jo je upravljal župnik, cerkev je imela v 19. stoletju ključarje, čeprav je oboje proti ali vsaj preko statutnih določb^{41a}. Taka praksa je razumljiva ob dejstvu, da kapitlja de facto 21 let ni bilo in da statuti sami (§ 11) in avstr. pojmovanje patronata niso povsem pravilno pojmovali cerkvenega instituta inkorporacije. Kljub temu pa moramo, če hočemo spraviti v sklad navedeni besedili § 4 in § 9 v statutih, stavek »Collegiatkirche, welche zugleich die Pfarrkirche ist und bleibt,« tolmačiti tako, kot je določeno v kan. 415 cerkvenega zakonika, ki ureja isti primer: *Si ecclesia cathedralis aut collegialis simul sit paroecialis, relationes iuridicae*

^{41a} Iz zapisnika kapiteljskih sej, ki obsega v 19. stoletju seje od l. 1831 do leta 1853, je razvidno, da je kapitelj v letih 1831 do 1841 volil »Sakristei-direktorja«, pozneje pa ne več. Cerkvene račune so podpisovali od l. 1834 prošt in dva ključarja; l. 1835 in 1836 poleg teh še Kirchendirektor. L. 1835. je prosil prošt Albrecht kapitelj, da mu prepusti upravo cerkvene imovine, ker sicer »könne er hierorts als Propstpfarrer nicht bestehen«; kapitelj pa ni bil voljan to storiti. (Po sporočilu g. prošta Karla Čerina šk. ordinariatu 15. marca 1935.)

inter Capitulum et parochum reguntur normis quae sequuntur. Gre torej za cerkev, ki je hkratu kapiteljska in župna; vprašanje, ali je župnija samostojna ali kapitlju inkorporirana, s tem še ni tangirano. Pri taki cerkvi, ki je hkratu kapiteljska in župna, pa je razmerje med župnikom, odnosno pri inkorporirani župnji župnim vikarjem, in kapitljem pozitivno urejeno že po odlokih koncilске kongregacije iz srede 18. stoletja⁴² in sicer v glavnem prav tako, kot je sedaj v veljavnem kan. 415. Med temi odloki je za naš primer važen zlasti S. C. C., Mediolanen., 9. febr. in 26. apr. 1732⁴³. Zadeva je bila tale: *Antiqua Parochialis ecclesia ... a Urbano VIII. aucta fuit titulo et honore Collegiatae cum una Praepositura annexum habente exercitium curae animarum, et sex Canonicatibus. Ex redditibus eiusdem Ecclesiae voluit Pontifex sexaginta annuos ducatos auri de Camera assignari Praeposito praeter emolumenta obventura ex curae animarum exercitio; Praebendam vero singulorum Canonicorum conflari ex viginti quatuor ducatis similibus ... At deinde anno 1633 plures subortae fuerunt controversiae inter Praepositum et Canonicos. Stavljena so bila razna vprašanja, na katera je kongregacija 26. apr. 1732 odgovorila. Med njimi: 1. An cura animarum Ecclesiae Collegiatae et Parochialis ... sit in totum penes Praepositum, vel potius penes Praepositum sit actualis, habitualis vero penes Capitulum? Odgovor: Negative ad primam partem, et affirmative ad secundam. Četrto vprašanje se je glasilo: An ius peragendi functiones, quae proprie parochiales non sint, et emolumenta ex eis provenientia spectent ad Praepositum privative, vel ad Canonicos una cum Praeposito? Odgovor je bil: Negative ad primam partem, et affirmative ad secundam. Vprašanje na 16. mestu se je glasilo: An Praepositus possit prohibere ne aliquis Sacerdos extra Clerum dictae Ecclesiae ibidem celebret Missam sine illius consensu, et designare sacras vestes et altaria, in quibus Sacerdotes Missam celebrent, independenter a Capitulo et Canonico Sacrista? Odgovor: Negative. Devetnajsto vprašanje je bilo: An, et cui immineat onus reparandi Ecclesiam? Odgovor: Spectare ad Capitulum, comprehenso Praeposito. V navedenem primeru je bilo veliko več vzroka za dvom o razmerju med kapiteljsko in župno cerkvijo*

⁴² Našteti so v Gasparrijevem aparatu h kan. 415.

⁴³ Tekst v *Codicis Iuris Canonici fontes V*, ed. Gasparri, nn. 3384 in 3389, str. 824 in 829.

kot pa v Novem mestu. Zakaj v Novem mestu ni bilo nikoli samostojne župne cerkve, temveč je bila podružnična cerkev, kakor bi danes rekli, povzdignjena v kapiteljsko; kapitelj pa je v njej vršil župniške in dušnopastirske posle sploh. Zato se je cerkev imenovala *collegiata et parochialis*, tako n. pr. v Klementovi buli iz l. 1765 in tudi sicer. Francoski »intermezzo« je cerkvenopravno brez pomena.

8. S tem pa še ni rešeno vprašanje, kdo je župnik pri tej cerkvi. Nobenega dvoma sicer ni, da vsaj nad 100 let izvršujejo župniške posle prošti, toda vprašanje je, ali ni morda kapitelj *parochus habitualis* in je prošt le *parochus actualis* ali *vicarius perpetuus*, kapitlju pa bi bila odvzeta pravica voliti tega vikarja in bi bilo že v statutih a priori določeno, da je vsakokratni prošt tudi *parochus actualis* in bi se ta potem pravno sicer ne popolnoma pravilno, vendar dejansko nazival župnik. Da se pri nas to večkrat in celó v uradnih spisih dogaja, je dokaz pri ljubljanski stolni župniji, ki je inkorporirana stolnemu kapitlju in je torej kapitelj *parochus habitualis*, pa vendar kanonika, ki vrši župniške posle, imenujejo župnika. Podobno nazivajo župne upravitelje pri župnijah, ki so de facto začasno in preklicno izročene redovnikom (Marijinega Oznanjenja, sv. Cirila in Metoda v Ljublj.; na Viču) ali pa župne vikarje v župnijah, ki so inkorporirane redovniškim komunitetam (v Šiški, belokranjske župnije križevniškega reda), navadno župnike.

V zgoraj že omenjenem § 9 stat. je določeno, da so kapiteljski člani dolžni vršiti dušno pastirstvo pri kapiteljski cerkvi in sicer tako, »daß der Probst die Obliegenheiten eines Stadtpfarrers, die Chorherren aber jene der Cooperatoren in der Seelsorge . . . erfüllen müssen.« Novomeški kapitelj je torej v resnici »kuraten«. Vsi člani so vi officii dolžni vršiti dušnopastirske posle, ne samo ex caritate, kakor so sicer kanoniki⁴⁴, in sicer tako, da pripadejo proštu dolžnosti župnika, kanonikom in vikarju pa dolžnosti kaplanov. Isti § 9 dalje v petih točkah te dušnopastirske dolžnosti podrobneje določa; pri tem je treba zopet pomniti, da so statuta iz dobe, ko o polnem dušnem pastirstvu, da se tako izrazim, ni bilo še pravega umevanja, in

⁴⁴ »Non solum Capitulum impedire nequit parochum in exercenda paroeciali cura, sed insuper sciant capitulares se ex caritate teneri, maxime si designati coadiutores desint, eidem adiutricem operam navare, secundum modum ab Ordinario loci determinandum« (kan. 415, § 5).

so zato poudarjali le posamezne naloge dušnega pastirja in med temi zlasti v prosvitljeni dobi pouk⁴⁵.

V prvi točki so urejene zakonske zadeve. Tekst se glasi: »Der Probst als wirklicher Pfarrer hat die Ehegeschäfte bis zur Trauung als: Einschreibung der Brautleute, ihre Prüfung aus den Religionsgrundsätzen und die etwa wegen Ehehindernisse sonst nötigen Erhebungen zu besorgen und sich die Befolgung unserer in Ehesachen landesherrlicher Gesetze angelegen sein zu lassen. Der Probst darf zwar die Ehegeschäfte durch einen anderen ihm beliebigen Chorherrn, wenn dieser sie freiwillig übernimmt, besorgen lassen; hat er aber hiezu keinen bestimmt und wird er jährlings durch Krankheit oder durch eine andere gesetzmässige Ursache sie selbst zu besorgen verhindert, so übergeht nach der Natur der Sache die Pflicht sie zu besorgen auf den ältesten aber nicht verhinderten Chorherren, welcher auch überhaupt, wenn keine andere Versehung getroffen wird, den Probst im Verhinderungsfalle supplieren muss.« Določba je v marsičem zanimiva. Iz nje se razvidi, kakor tudi iz poznejših, da kanoniki napram proštu župniku niso navadni kaplani, temveč da vrše le določene funkcije. V zakonskih zadevah pomagajo proštu, če sami hočejo sprejeti njegovo vabilo. Dalje se razbere iz nje, da je kapitelj parochus habitualis, ki mora preskrbeti funkcijo, kadar je parochus actualis (»posle vršeči« župnik, wirklicher Pfarrer) zadržan, in sicer preide dolžnost izvršiti funkcijo »nach der Natur der Sache« na najstarejšega kanonika. V primeru, da bi bila župnija popolnoma samostojna in prošt kot pravi župnik povsem neodvisen od kapitlja, bi bila ta odločba proti občemu pravu, ker prenaša župniške funkcije na kapitelj, kateremu nikakor ne gredo.

Prvi stavek v § 9 stat. je treba zato tako razlagati, da so proštu naložene župniške funkcije, kakor so kanonikom naložene določene dolžnosti dušnopastirskih pomočnikov. Iz tega pa ne sledi, da so kanoniki kaplani, in prav tako ne, da je prošt samostojen župnik in ne samo parochus actualis. S to razlago se ujema navedena določba o ureditvi zakonskih zadev; potrjujejo pa jo tudi naslednje.

⁴⁵ Zanimivo je, kako se pri klasifikaciji duhovnikov v »Šematizmu duhovnikov in duhovnij v ljubljanski nadškofiji leta 1788« (izdal Pokorn v Ljubljani leta 1908) močno poudarja umska, znanstvena, pedagoška in govorniška sposobnost.

V drugi točki § 9 stat. je namreč določeno, da pripada krščevanje, vpeljevanje mater po porodu in pokopavanje praviloma kapiteljskemu vikarju, če je zadržan po najmlajšemu kanoniku. Za ostale dušnopastirske posle (za previdevanje in drugo), za katere že ni kdo določen, naj se določita za vsak teden po vrsti dva kapitularja, ne izvzemši prošta in kapiteljskega vikarja (točka 3 v § 9 stat.). V četrti točki se predpisuje, da pripada štolnina pri tistih dejanjih, za katere je določen kapiteljski vikar, njemu, ako jih je sam izvršil, sicer dobi štolnino tisti, ki je sv. funkcijo opravil. Zelo podrobno je v peti točki urejena dolžnost pridiganja in katehiziranja. »Der Unterricht in der Religion muss als eine der wichtigsten Pflichten angesehen werden.« Potem se določa, da naj kapitelj izvoli za popoldanske krščanske nauke vsako leto enega kanonika; ta bo užival posebno ustanovo. Dopoldanske pridige so točno razdeljene med kapiteljskega vikarja, kanonike in prošta. V § 10 stat. je končno določeno, da so dolžni kapitularji in vikar biti vernikom na razpolago za izpoved. V navedenih določbah so obsežene mnoge omejitve župniških pravic, ako ni župnija kapitlju inkorporirana. Sicer pa ni v statutih niti ene določbe, ki bi govorila za samostojnost župnije.

Iz povedanega bi torej sledilo dvoje. Prvič, da je cerkev sv. Nikolaja kapiteljska, ki služi tudi za župno cerkev. Pravno razmerje med kapitljem in župnikom je glede na cerkev urejeno v kan. 415 in se morajo statuta kanonom prilagoditi, zakaj naslov, ki bi dovoljeval izjemo, v našem primeru ni podan. Izjemo namreč dopušča le »Sedis Apostolicae indultum aut particularis conventio in erectione paroeciae inita et a loci Ordinario legitime probata« (kan. 415, § 1). Drugič je treba reči, da je novomeška župnija⁴⁶ inkorporirana kapitlju. Parochus habitualis je kapitelj. Kapitlju pa je v statutih vzeta pravica, da bi izvolil in škofu predlagal parochum actualem; temveč je že po statutih odrejeno, da naj škof umesti prošta za župnika⁴⁷.

⁴⁶ Da je v Novem mestu posebna župnija, ločena od župnije v Mirni peči, o tem ni nobenega dvoma, četudi ni posebnega ustanovitvenega odloka, saj se tak še v veljavnem pravu per se ne zahteva za ustanovitev župnije (cfr. Vermeersch-Creusen, *Epitome iuris canonici* I, 1929, 217).

⁴⁷ In spiritualibus ima parochus actualis iste pravice in dolžnosti kot navaden župnik; gre mu congrua fructuum portio, assignata arbitrio Episcopi (kan. 471, §§ 1 in 4); ta bo seveda določena v statutih. Štolnina gre sama po sebi kapitlju; če je v statutih določeno, da gre štolnina redno

9. Končno si oglejmo še razmerje kapitlja do župnij, ki so mu bile inkorporirane. Da je namreč šlo pri ustanovitvi kapitlja za incorporatio pleno iure treh župnij, o tem je bil že zgoraj govor. V statutih je to razmerje urejeno v §§ 11 in 12; prvi ima naslednje besedilo: »Das Recht, die Pfarrer auf die nach der ursprünglichen Stiftung zu dem Collegiat-Kapitel incorporierten, somit unter dem Patronate stehenden Pfarreien St. Michael bei Neustadtl, St. Canzian in Hönigstein, St. Rupert bei Nassenfuss, St. Martin in Punikl zu präsentieren, soll in Hinkunft nicht mehr, wie es in der Entschliessung vom 13. Mai 1741 ausgesprochen war, dem Probste allein sondern dem ganzen Kapitel dergestalt zustehen, dass bei jeder Erledigung einer von diesen Patronatspfarren der Concurs vom Ordinariate ausgeschrieben und bei diesem die von dem Ordinariate mit Beziehung der würdigen Competenten dem Kapitel mitgetheilt werden sollen; wo dann das Kapitel unter den als würdig vorgeschlagenen Einen durch Kapitelschluss durch Stimmenmehrheit zu bestimmen und dem Ordinariate mit einem Präsentationsbriefe zu präsentieren hat, welcher Präsentationsbrief im Namen des Probstes, Dechantes und des Kapitels aus, von dem Probste nebst dem das Amt eines Dechantes versehenen ältesten Chorherrn zu unterfertigen sein wird; der mittelst eines solchen Briefes Präsentierte wird von dem Ordinariate die Spiritualinvestitur, von dem ältesten Chorherren als Dechant aber mit Intervenierung des Kapitel-Schaffers jene in Ansehung der Temporalität erhalten«. Kar zadeva naštevane župnij v citiranem besedilu, je treba pripomniti, da so bile vse omenjene župnije inkorporirane, sicer ne po prvi ustanovitveni listini, vendar kmalu potem. Število teh župnij pa je polagoma zrastle. Cesarski odlok z dne 19. aprila 1842 (gub. odlok z dne 20. maja 1842, št. 11.314) je pojasnil, »daß die Aufnahme von nur 4 Patronatspfarren in dem § 11... nur aus Versehen geschah, indem dahin auch die übrigen 16 Patronatspfarren und Kurazien gehörten, jener § darnach zu berichtigen sei«⁴⁵.

kapiteljskemu vikarju, pomeni to, da je kapitelj na ta način vsaj deloma skušal zagotoviti vikarju primerne dohodke, katere mu je dolžan poskrbeti.

⁴⁵ Od teh 20 župnij (kuracije so bile sčasoma spremenjene v župnije) jih je 11 v ljubljanski škofiji, ostale pa so v lavantinski škofiji. Prve so: Dole, Mirna peč, Sveta Trojica v Trzišču, Prečina, šent Janž, šent Rupert, Stari trg pri Poljanah, šmihel pri Novem mestu, Stopiče, Vavta vas in Vrh pri Vinici. V lavantinski škofiji pa so: Dramlje, Kalobje, Ponikva, Sladka gora, Slivnica, Sveti Jurij pod Rifnikom, Sveti Štefan, Šmarje in Zibika.

Omenjene župnije se imenujejo naravnost patronatne župnije. Razpisujejo in oddajajo se kot druge župnije, ki stoje pod kleriškim patronatom. Zelo zanimiv, čeprav pravno zgrešen, je prvi stavek v navedenem § 11: »... zu dem Collegiat-Kapitel incorporierten, somit unter dessen Patronate stehenden Pfarren«. Že zgoraj sem omenil težnjo avstrijske jožefinske cerkvenopolitične zakonodaje, ki je šla za tem, da določi vsaki župniji patrona. Ta težnja je, kakor se mi zdi, vzrok, da so tudi inkorporirane župnije začeli smatrati za patronatne, zlasti še, ker takrat pojem incorporatio ni bil zadosti pojasnjen, saj je še koncem 19. stoletja dokazoval *Wahrmond*, da je incorporatio v tesni zvezi s kleriškim patronatom⁴⁹. Zaman bi najbrž iskali leto, kdaj so se župnije, ki so bile novomeškemu kapitlju inkorporirane, spremenile v patronatne. Sled inkorporacije je ohranjena v § 12 statutu, ki se njegov prvi odstavek glasi: »Das Kapitel hat als Patron der im vorigen § gedachten Pfarren das Recht, von denselben jene Mensalbeiträge zu beziehen und zu fordern, welche bisher nach dem alten Herkommen aus selben entrichtet wurden, und steht es keineswegs in der Macht desselben, diese Mensalbeiträge zu erhöhen, ausser wenn es unter Darthung hinreichender Gründe die Bewilligung zu einer solchen Erhöhung bei der Landesstelle angesucht und mittelst derselben erhalten hat.« Patronu kot patronu namreč ne gre pravica dobivati tak mensale, temveč je imel po splošnem cerkvenem kakor tudi partikularnem avstrijskem patronatnem pravu le *ius alimentationis*, če je brez lastne krivde obubožal; kakšne druge gmotne pravice so mu pripadale le po ustanovni listini⁵⁰. Župnije pa so bile zato inkorporirane novomeškemu kapitlju, kakor smo videli, da je dobival kapitelj dohodke, in mensale je bil pač pavšalen znesek, ki ga je moral župni vikar vsako leto kapitlju z župnije preskrbeti. Pri šentrupertski župniji n. pr. je znašal mensale 370 gl.⁵¹ V drugem odstavku § 12 statuta pa je takoj poudarjena dolžnost kapitlja kot patrona; v § 13 pa je normirana njegova gradbena dolžnost⁵².

⁴⁹ O. c. I, 92—184.

⁵⁰ Cfr. *Wahrmond*, o. c. II, 135.

⁵¹ *Steklara*, o. c. 126.

⁵² Kapitelj mora vsako leto odločiti 500 gl. za patronatna bremena; če patronatna bremena kakšno leto presežejo to vsoto, se zaračunijo za prispevek naslednjega leta; če pa so manjša, ostane previšek v fondu za patronatna bremena.

Iz povedanega je razumljivo, mislim, zakaj razmerje kapitulja do župnij, ki so mu bile inkorporirane, v 19. stoletju ni bilo nesporno. Cerkevna oblast zadeve ni točno uredila, kar je umevno, ker je bila vezana na ozkosrčno avstrijsko cerkvenopolitično zakonodajo, ki je zlasti v vprašanjih, ki so se tikala cerkvene imovine, bila zelo natančna in minuciozna.

10. Nihanje med mnenjem, ali gre za inkorporirano ali za patronatno župnijo, se posebno jasno razvidi iz razmerja, ki je vladalo v 19. stoletju med kapitljem in šentrupertsko župnijo, ki je ena izmed onih treh, ki so prav od začetka bile kapitulju inkorporirane. Po Steklasu⁵² povzemam, da je kapitelj upravljal šentrupertsko župnijo po vikarjih do okrog l. 1618, ko je umrl Mihael Bartol, ki se je zadnji imenoval vikar. Njegovi nasledniki se sicer vsi imenujejo župniki, vendar to nazivanje za pravni položaj ni izključno merodajno. Po smrti Franca Likoviča († 1809) je bil od kapitulja imenovan 26. januarja 1810 za šentrupertsko župnijo Josip Bučar kot »rector nosterque respective vicarius«; v škofijskem dekretu z dne 9. febr. 1810 pa je rečeno »hinc te hicce parochum ad S. Rupertum p. Nasenfuss constituimus«⁵³. Omenjenemu Bučarju je izročil kapitelj upravo župnije proti reverzu⁵⁴ dne 21. maja 1810. Ta reverz je igral v našem vprašanju veliko vlogo. Njegovo besedilo se začne takole: »Nach dem ich Endesgefertigter von dem hochw. Collegiat-Capitel Rudolfswerth als Verweser der dahin inkorporierten Pfarre St. Ruprecht unterem 26. Jänner 1810 dem h. Ordinariate zu Laibach ordentlich präsentirt und vom Hochselben unterem 9. febr. des nämlichen Jahres dekretirt worden bin, so gelobe«... Vsebinsa je nato razdeljena v sedem točk. V prvi se zavezuje vikar oziroma župnik⁵⁵, »dem gnädigsten Patronate, dem Collegiatkapitel gebührende Achtung zu

⁵² O. c. 126, 145.

⁵³ Steklasa, o. c. 125.

⁵⁴ Reverz se nahaja v škof. arhivu. Steklasa pravi: »Pravno stran tega reverza je proučil Josip Smerekar, profesor bogoslovja, ter izrekel svoje mnenje 2. septembra 1891 v temeljitem spisu s sklepom, da bi se vsa zadeva najbolje tako rešila, da bi se kapiteljnu prinos malo povečal, a kapitelj pa pristal na prinos za popravek gospodarskega poslopja« (na župnijah, ki so mu bile inkorporirane) (o. c. 127). Steklasa navaja ta spis iz škofijskega arhiva; spisa pa v arhivu nisem našel, razen njegove zadnje strani, ki vsebuje zaključek, kakor ga omenja Steklasa.

⁵⁵ Reverz je podpisal Josip Bučar (Jos. Wutscher), Pfarrer. Od tedaj naprej je v rabi samo naziv župnik.

leisten.« Kapitelj se naziva patron (patronat) v reverzu v nadaljnem še trikrat (v točkah 2, 6 in 7). Važna je druga točka, ki se glasi: »Dem hochw. Kapitel, meinem gnädigen Patronats-herrn, welches mir auf meine bittliche Vorstellung gegen jährliche Abfuhr eines Pauschquantums von 400 Fl. den Genuß der gesamten Pfarr-Revenuen überlassen hat.« V nadaljnjih točkah pa se zavezuje župnik, da prevzame skrb za vsa realna bremena in dajatve, ki bremene cerkveno imovino, da bo branil pravice župnije, skrbel za poslopja in da bo »patronu« predlagal račune na vpogled. V reverzu je izraženo prav isto zamešavanje inkorporacije in patronata kot v opisanih statutih novomeškega kapitlja. V navedeni drugi točki gre očitno za privatno pogodbo med kapitljem in župnikom, ki je umevna, ako je župnija inkorporirana, kot je v uvodu reverza poudarjeno. Običajni mensale so za 30 gl. povečali, zato pa je dobil župnik tudi temporalne pravice, obenem pa seveda tudi bremena.

Reverz sta podpisala tudi Bučarjeva naslednika Ivan Zupin (leta 1843) in Vincencij Vovk (leta 1855). Župnik Alojzij Košir, ki je leta 1868 nastopil za Vovkom, se je še isto leto sprl s kapitljem, ko je zahteval, da naj kapitelj nosi deloma stroške za popravo župnih gospodarskih poslopij. Kapitelj se je postavil na stališče, da naj župnik sam nosi bremena, ker uživa vse dohodke. Državna oblast je smatrala reverz župnika Bučarja napram kapitlju za privatno pogodbo, ki ne veže naslednika⁵⁷. Župnik Ivan Mervec, ki je nastopil leta 1892, ni podpisal reverza. »Ko so leta 1893 pogorela župnijska gospodarska poslopja, je zahteval župnik Janez Mervec, da plača za popravo pogorelega poslopja novomeški kapitelj kot patron . . . petino stroškov. Kapitelj se je temu uprl, Vložil je priziv proti vladnemu odloku, po katerem bi kot patron po postavi z dne 20. julija 1863⁵⁸ moral plačati svoj del, na upravno sodišče. Le-to je razsodilo dne 30. decembra 1867, št. 6785, da mora novomeški kapitelj kot župnijski patron za vzdrževanje župnijskih gospodarskih poslopij plačevati petino⁵⁹ vseh dotičnih stroškov.«⁶⁰

⁵⁷ Steklasa, o. c. 126.

⁵⁸ § 8 zak. za Kranjsko z dne 20. julija 1863, dež. zak. št. 12.

⁵⁹ Če bi bil kapitljev priziv zmagal, bi s tem kapitelj ne bi bil rešen gradbenih bremen, temveč bi bila ta po § 10 zak. za Kranjsko z dne 20. julija 1863, dež. zak. št. 12 nemara še večja.

⁶⁰ Steklasa, o. c. 127.

11. Vprašanje je, kako je s pravnega stališča soditi o opisani spremembi inkorporacije v patronatno razmerje. Izvršila se je ta sprememba že pred dobrimi sto leti; pozitivno jo omenjajo in tudi urejajo kapiteljski statuti, ki jih je izdal sicer cesar v jožefinski dobi, toda v sporazumu s krajevno cerkveno oblastjo; proti njej ni nihče protestiral; šele 50 let pozneje se je kapitelj skliceval na prvotno inkorporacijo, ko mu je šlo zato, da se reši patronatne tangente. Danes so tudi razmere take, da je za dušno pastirstvo bolje, če župnije niso inkorporirane; dohodki župnega beneficija in cerkve so se zmanjšali, tako da bi kapitelj ne imel od inkorporiranih župnij na splošno gmotnih koristi. Nobenega tehtnega razloga ni, da bi zahtevali spremembo patronatnega razmerja v prvotno inkorporacijo. Župnije pa so seveda zavezane plačevati mensale, vsaj dokler bo nosil ozir. če bi nosil kapitelj patronatna bremena. Zeleti pa je, da se pri novi cerkveni preureditvi, ki bo postala potrebna po sklenitvi konkordata, tudi razmerje omenjenih župnij do kapitlja uredi v skladu z načeli modernega cerkvenega prava tako, da se prelomi s historičnimi reminiscencami in se patronatno razmerje odpravi. V povsem drugačnem razmerju pa je, kar naj še enkrat omenim, napram kapitlju novomeška župnija. Ta je ostala inkorporirana kapitlju; v skladu s cerkveno prakso in z določili cerkvenega prava pa je, če takšna tudi ostane.

RAZVOJ VEBROVEGA NAZORA O PODSTATI.

(L'évolution de l'idée de substance chez M. Veber.)

Dr. J. Janžekovič, Maribor.

Résumé. — La philosophie de Meinong, la «théorie de l'objet», dont M. Veber était au début un représentant fidèle, prend son point de départ dans l'analyse des faits psychiques. Elle commence par ordonner ces faits et aboutit à quatre genres irréductibles: les représentations, les pensées, les estimations et les désirs. Chaque genre comporte de multiples subdivisions. Ainsi les représentations comprennent les sensations, les représentations proprement dites et les idées ou les concepts. Ces quatre genres ne sont pas au même niveau. Ils se superposent de telle façon que les genres supérieurs se construisent sur les inférieurs qu'on appelle pour cette raison leurs «fondements psychologiques». Les pensées p. ex., tout en étant irréductibles aux représentations, ne sauraient se passer d'elles. Comment penser que «la table est haute», sans avoir en même temps une certaine représentation de la table et de la hauteur? Il en va de même de tous les genres. On ne désire pas ce qu'on n'estime pas et, pour estimer une chose, il faut la connaître.

Tout fait psychologique vise un objet. Comment classer les objets? Rien de plus simple. Autant de genres des faits psychologiques, autant de genres d'objets; autant de subdivisions d'un côté, autant de l'autre. La «théorie de l'objet» poussait cette merveilleuse harmonie préétablie entre l'univers psychologique et l'univers des objets, jusqu'aux plus minutieux détails. On appelle les objets des représentation «les bases», ceux des pensées «les faits», ceux des estimations «les valeurs», ceux des désirs «les desideratifs» (Desiderative). La structure du monde des objets est par ailleurs égale à celle du monde psychique. Aux «fondements psychologiques» de celui-ci correspondent les «fondements objectifs» de celui-là. Pas de «desideratif» qui ne soit construit sur une «valeur», pas de «valeur», qui ne soit la valeur d'un «fait» ou d'une «base». Les «bases», p. ex. les couleurs, les sons, les quiddités, les relations supportent tout l'édifice comme le dernier «fondement» du monde des objets et même du monde psychique.

Comment les objets d'ordre supérieur se construisent-ils sur leurs «fondements» d'ordre inférieur? Un peu de la même façon qu'une mélodie se construit sur les sons. Ce n'est d'ailleurs pas une simple comparaison, c'en est déjà un exemple.

Quelle place cette théorie fait-elle à la distinction courante entre la «qualité» et la «chose», entre l'accident et la substance? La chose, qui porte dans le système de Meinong le nom de quiddité, et la qualité font partie du genre des «bases» ou objets au sens restreint du mot. Quelle est leur relation mutuelle? La quiddité est tout simplement construite ou «fondée» sur les qualités. Elle est, à l'intérieur du genre, d'un ordre supérieur par rapport aux qualités.

Ce que la qualité est à l'égard de la chose, le fait psychologique l'est au moi. Le «moi» est la quiddité qui résulte des faits psychiques comme la chose résulte des qualités ou la mélodie des sons. Ni actualiste ni substantialiste, la philosophie de Meinong voulait prendre son chemin entre les deux attitudes antagonistes avec sa théorie des objets d'ordre supérieur, irréductibles aux objets d'ordre inférieur, mais fondés sur eux.

Dans une telle philosophie il ne pouvait y avoir question de Dieu. L'être suprême, on ne peut évidemment le chercher parmi les «bases» simples, telles les couleurs, les sons, etc. Il serait au moins une quiddité comme notre «moi». Or le moi se construit sur ses actes, qui, eux, ne sont possibles que s'il-y a des objets leur fournissant un contenu. Le monde de l'objet a la priorité sur le monde psychique, le moi absolu est inconcevable.

Petit à petit M. Veber s'est rendu compte de la fragilité de cette construction. L'état initial de sa philosophie, dont on vient de voir l'ossature, est consigné dans ses premiers ouvrages qui datent de 1921. En 1930

il a reconnu expressément la substantialité du »moi«, dans son dernier ouvrage sur Dieu (1934) il s'est rangé complètement du côté de la thèse substantialiste.

Quelle en étaient les motifs principaux? Dès le début M. Veber affirmait que tout acte psychique est l'acte d'un moi, de même que toute qualité est qualité de quelque chose. Déjà cette position initiale n'était pas en accord avec la »théorie de l'objet«. Pour celle-ci les qualités sont la dernière donnée et peuvent se suffire à elles-mêmes. Notre philosophe en était donc amené à considérer d'une part le »moi« comme fondé sur ses actes, et d'autre part, comme antérieur à ses mêmes actes, puisque tous ils présupposent un »moi«. D'ailleurs, en creusant le rapport entre les objets-fondements et les objets fondés, M. Veber s'est aperçu que l'objet d'ordre supérieur a ses qualités à lui, tandis que les qualités qui lui servent de fondements ne sont pas ses qualités. La mélodie est longue ou courte, gaie ou triste, voilà ses qualités et non pas les sons. Si donc la quiddité est fondée sur les qualités, elle aura ses propres déterminations, autres que celles qui la fondent. Or, n'a-t-on pas introduit la notion de quiddité précisément afin d'avoir à quoi rattacher les qualités qui, sans cela, flotteraient pour ainsi dire en l'air? Elles sont donc toujours en l'air, puisque la quiddité, bien, que fondée sur elles, n'est pas leur support. Ce support, il faudra le chercher dans une autre direction. On ne se demandera plus seulement ce qu'on peut fonder sur les sons, mais qu'est-ce qui est sonore, qu'est-ce qui est coloré, de quoi le son ou la couleur sont ils les qualités. La quiddité de la théorie de l'objet était plutôt une »sur-stance«, or il nous faut une »sub-stance«.

Ceci vaut encore davantage pour le »moi«. Si on peut, à la rigueur, soutenir que les qualités se suffisent à elles-mêmes, il serait complètement vain de l'affirmer à propos des faits psychiques, dont la caractéristique essentielle est d'être »miens« ou »tiens«. Il n'est donc pas question de »former« le moi au moyen de ses actes. Ceci devient plus clair encore si on analyse certains actes, p. ex. le raisonnement. Trois jugements qui se suivent, ne seront jamais un raisonnement, s'il n'y a rien de plus qu'eux, s'il n'y pas de sujet qui »voit« comment de cette majeure et de cette mineure découle telle conséquence. C'est encore le sujet, le moi différent de la totalité de ses actes, qui seul peut réagir à ses tendances, tantôt en les approuvant et favorisant, tantôt en les repoussant.

Comme la négation de la substance entraînait avec elle la négation de Dieu, la découverte de la substance est allée de pair, chez M. Veber, avec la découverte de Dieu. La personnalité substantielle ouvre elle-même l'une des cinq voies qui mènent le philosophe à Dieu. En voici le thème: Entre le monde psychologique et le monde matériel il n'y a pas de transition, comme l'a montré Descartes. Le »moi« ne saurait donc en dériver. Est-il causé par les parents? Evidemment non. Le fait de l'hérédité est, certes, indéniable, mais n'est-il pas indéniable aussi que le »moi« personnel se voit obligé souvent de lutter contre ses penchants héréditaires? In ne s'identifie donc pas avec eux. Déjà le monde matériel ne trouve pas sa dernière explication dans la causalité empirique, »horizontale«, encore moins le moi personnel, qui n'est pas enfermé dans cette chaîne causale. Plus que le monde matériel exige-t-il donc une cause »verticale«, source de son être, — la Personnalité absolue.

Biologi govore o »genih«, to je o dednostnih činiteljih, ki se sami sicer nikoli vidno ne pokažejo v dovršenem organizmu, marveč ostanejo kot nezaznatni delci v jedru ključnih celic, ki pa vendar nalagajo življenjskemu principu nalogo, da zgradi tak organizem, da bodo vplivi vseh genov uravnovešeni. Življenje samo ni vsota genov, toda geni so neobhodni temeljni kamni, ki s svojim številom, s svojimi kakovostmi in z medsebojnim odnosom vnaprej omejujejo graditeljevo svobodo, ker mu vsiljujejo določen načrt. Ali ne najdemo tudi

v idejnih organizmih takih »genov«, takih temeljnih idej, ki so bile v filozofovem umu, preden je izdelal svoj sistem, in ki so ves čas odločilno vplivale na njegovo strukturo, da si morda na zunaj, recimo v naslovih knjig in razprav, sploh niso zaznatne? Toda naj se le ena izmed teh idej kakorkoli spremeni, pa se bodo pojavile posledice v vsem sistemu. Ako pregledamo Vebrovo filozofijo s tega stališča, se nam zdi, da odločujejo v njej zlasti trije taki »geni«: istinitost-veljavnost, podstat-pripadnost in vzročnost. O istinitosti-veljavnosti je bil že govor v tej reviji¹. Tokrat si hočemo natančneje ogledati filozofovo prvotno idejo o podstatnosti in pripadnosti, njen razvoj in vpliv tega razvoja na ves modroslovni sestav.

I

Pozabimo za hip na vso učeno in neučeno navlako, ki tvori naše znanje, pa si ustvarimo radovedno otroško dušo, ki se prvič razgleduje v svet in čije razum je »sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum«. Da pa ne bo naše početje brezplodno, se zaupajmo predmetni teoriji, ki nam bo odkrivala vesoljstvo po premišljenem načrtu. Najprej nas bo opozorila na svet doživljajev, ki se ga neposredno zavedamo. O njegovi istinitosti je vsak dvom izključen, dvom sam je namreč že istinit doživljaj. Doživljaji pa niso vsi istovrstni. Najnižje mesto zavzemajo občutki, kakor občutki glasu, barve, toplote itd. Predmetna teorija jih naziva »enostavne pristne temeljne predstave«. Na teh se grade višjerodne, »sestavljene« predstave, kakor predstava mize, kamena, človeka in še dalje, »tvorjene« predstave, n. pr. trikot, število. Druga, bistveno različno vrsta doživljajev so misli. Svet zase, ki ga ne dobimo z nobenim golim sestavljanjem predstav, da si ni brez zveze s prejšnjim, kajti misli se grade na predstavah, ki jim služijo navadno², morda celo vedno³ kot psihološke podlage. Podobno velja o čustvih, ki so še višjerodni doživljaji. Ne posamična predstava ali misel, ne sestava obojega nas ne vede do čustev. Tudi čustva so izvirni doživljaji kakor predstave in misli, le da so doživljaji višjega reda, ki nujno slone bodisi na predstavah bodisi na mislih. Najvišjo vrsto pa tvorijo stremljenja, ki neposredno temelje na čustvih, preko teh pa posredno na mislih in predstavah. Ker nas podrobnosti sedaj ne zanimajo, smo s tem obhodili ves doživljenjski svet⁴.

A predmetna teorija nas opozori, da to ni ves svet, ampak šele nekako polovica vesoljstva. Čistega doživljaja, ki bi bil zgolj duševni čin, sploh ni. Vsak doživljaj je doživljaj ob nečem, na kar meri in kar mu daje vsebino. Vsaka predstava nekaj predstavlja, vsaka misel meri na kako dejstvo, z vsakim stremljenjem po nečem težim. Svet, ki je vesoljstvo doživljajev nanj naperjeno, je svet predmetov, ki je čisto drugačne narave kakor doživljaji. Vsi doživljaji so si v

¹ Bogoslovni Vestnik 1934, 233—253.

² Sistem str. 119.

³ Uvod, str. 306.

⁴ Glej n. pr. Uvod str. 289—293.

tem edini, da so nekaj psihičnega, predmeti pa vobče nekaj nepsihičnega.

Kakšna je zveza med obema deloma vesoljstva? Zaenkrat lahko rečemo le to, da je svet predmetov nekaj samostojnega, od doživljanj neodvisnega, svet doživljanj pa nekaj, kar se nujno nanaša na predmete in česar bi brez predmetov ne bilo.

Poglejmo si поблиže ta predmetni svet! Ker dojemamo vse samo potom svojih doživljanj, sklepa predmetna teorija, da bo pač za nas toliko vrst predmetov, kolikor je vrst doživljanj: predstavam odgovarjajo predmeti, ki jih nazivamo osnove, mislim dejstva, čustvom vrednote, stremljenjem najstva⁵. Prav nič tudi ne dvomi, da se osnove sestavljajo v osnove višjega reda, kakor odgovarjajoče predstave, da so predmetna podlaga dejstvom osnove, kakor so predstave mislim itd. Predmetna teorija nas zagotavlja, da je arhitektonika predmetnega in psihičnega sveta čudovito enaka. Ako pokažem, da je kak doživljanj naperjen na določen predmet, sem obenem dokazal, da dotični predmet na neki način biva, sicer bi imeli n. pr. misel, »ki bi bila misel, ničesar', torej sploh nobena misel«⁶, kar je protislovno. Predmetna teorija je torej obenem spoznavna teorija.

Predmetna teorija nam je razkazala vesoljstvo. Deli se v dva svetova, v svet duševnih doživljanj in v svet neduševnih predmetov. Oba svetova imata enako strukturo, oba sta zgrajena na temeljih, ki so absolutni in zadnji. Tak načelno zadnji temelj v duševnem svetu so občuti, v predmetnem enostavne osnove. Na teh temeljih se pa grade na obeh straneh vedno višjerodni pojavi. Na obeh straneh poznamo sicer samo štiri vrste realnosti, toda to število je le izkustveno. Poznamo pač načelno najnižji doživljanj in najnižji predmet, ki sta zadnja temelja vse zgradbe, ne poznamo pa načelno najvišjega. Zgradba je navzgor odprta, le za nas se izkustveno neha s težnjo in najstvi⁷.

Tako pojmovanje vesoljstva in njegovega ustroja je zaokrožen nazor, ki omogoča, da odkazemo vsakemu pojavu njegovo mesto v celotni zgradbi. Zato je tem bolj zanimivo, da poznata Sistem in Uvod še drugo strukturo, ki ravno tako obsega celokupnost realnih pojavov. Kakor pravi predmetna teorija, da je vse, kar je, ali doživljanj ali predmet, enako pravi Veber v isti knjigi, da je vse, kar faktično je, ali lastnost ali kajstvo. Poglejmo si natančneje še to drugo teorijo, kakor jo razvijata oba prva filozofova spisa⁸.

Mislimo si kak predmet, recimo mizo. Ta predmet ima določene kakovosti, n. pr. značilno obliko. Če obrnemo svojo pozornost na obliko samo, takoj uvidimo, da je popolnoma nemogoče, da bi bivala sama za sebe. Nemogoče je sežgati mizo, pa si ohraniti samo njen

⁵ Sistem, str. 305, Uvod, str. 300—311.

⁶ Uvod, 59; to mesto je značilen zgled, kako nezadostno spoznavno teorijo je vsebovala predmetna teorija.

⁷ Analitična psihologija, 122.

⁸ Sistem, 21—24, Uvod, 57—87 (strani 77—82 so skoro doslovno povzete iz Sistema).

poseben slog, ko uničim predmet, ki je bil oblikovan, uničim seveda tudi »njegovo« obliko. Isto velja o vseh kakovostih. Ali more bivati razsežnost, ako ni ničesar, kar bi bilo razsežno, ali gibanje, ako ni ničesar, kar bi se premikalo? Lastnosti niso nič samosvojega, ampak so vedno lastnosti nečesa, kar določujejo in s čemer izginjajo. »Vsaka kakovost more po svojem bistvu obstojati, bivati, eksistirati edino-le v smislu pripadanja k nečemu, kar ni ta kakovost.«⁹

Imenujmo ta nekaj »kajstvo«. Kakšno je razmerje med kakovostjo in kajstvom? Morda določena skupina kakovosti tvori kajstvo, kakor plošča in noge tvorijo mizo? Kakovosti bi bile deli kajstva. Toda če nas kdo vpraša po delih mize, ali bomo našeli, da je iz rokoko sloga, iz toliko višine, iz take temperature itd.? Iz takih »delov« ne zna noben mizar sestaviti mize. Lastnosti niso deli kajstva. Sicer pa, ako zahteva po naši opredelbi vsaka posamična kakovost neko kajstvo, ki mu pripada, potem zahtevajo tudi vse lastnosti skupaj neko kajstvo, ki mu pripadajo. Tudi celokupnost kakovosti ni kajstvo. Kdor bi trdil kaj takega, bi bil podoben trgovcu, ki se je hvalil, da izgubi sicer prav pri vsaki stvari, dobiček da ima edino, ker mnogo proda. — S to ugotovitvijo filozof izrecno izključuje, da bi si bile kakovosti medsebojno nosilke, kakor so trdili nekateri, češ da barva, trdota, razsežnost itd. sicer res ne morejo bivati vsaka zase, pač pa skupaj kot nekaj, kar je razsežno, trdo, barvano itd.¹⁰

Kakovosti niso deli kajstva, kajstvo ni skupina kakovosti. Kajstvo je »neka svojevrstna, absolutno nekakovostna predmetnost«¹¹, kajstvo je vse, »kar ima brezpogojno kakovosti, kar pa samo niničkava kakovost«¹².

Isti izsledki veljajo za duševni svet. Kar je kajstvo do svojih lastnosti, to je »jaz« do svojih doživljajev, le da je tukaj dokaz mnogo jasnejši, ker poznamo razmerje doživljaja do jaza tudi »od znotraj«. Vidna značilnost doživljajev je, da so »moji« ali »tvoji«, vobče doživljaji nekoga. »Vsak doživljaj bi ‚visel v zraku‘, da ni onega, ki ga doživlja: ne bilo bi misli, veselja, gledanja, hotenja itd., da ni n. pr. osebe, ki to in ono misli, se tega in tega veseli, to gleda, hoče itd. Vsak doživljaj kaže torej neko popolno odvisnost od našega jaz-a, ki torej tudi iz tega razloga ne more biti istoveten z nobenim doživljajem.«¹³ Že prvi doživljaj nekdo doživlja, zato ima jaz vsaj logično prednost pred svojim doživljanjem¹⁴.

O tem, da je duševno kajstvo nekaj drugega kakor duševni čini, priča tudi ljubezen ali sovraštvo. Kaj prav za prav ljubimo ali sovražimo? Opazovanje kaže, da vedno le osebe, ne reči. Še več. Kdor ljubi prijatelja, ne ljubi njegovih predstav, misli, čustev,

⁹ Uvod, 78.

¹⁰ Sistem, 23, Uvod, 79.

¹¹ Uvod, 80/81.

¹² Uvod, 82.

¹³ Uvod, 68.

¹⁴ Uvod, 67: »Logična odvisnost doživljajev od jaz-a ...«

temveč le njega samega, ki ima te doživljaje. Isti »jaz« zadene v meni, kdor me hvali ali graja. Malo bi se menili, ako bi kdo ocenjeval samo misli in dejanja, ki so naša, če bi njegova hvala ali graja ne veljala nam samim. Ali sreča in nesreča. Kdo je srečen, mar doživlja ali skupina doživljajev? Ali ne »tisti«, ki doživljaje ima? Že vsakdanja skušnja torej kaže, da »moramo« poleg fizičnih predmetov... in doživljajev... govoriti še o neki tretji realnosti...¹⁵, ki jo ljubimo ali sovražimo, ki jo ocenjujemo, ki je srečna ali nesrečna. Do istega zaključka pridemo, ako analiziramo samosvest. Kdo se zaveda in česa? Zopet ne doživlja doživljaja, ampak jaz sebe in svojih doživljajev. Ista samosvest pravi tudi, da jaz ni le kak niz doživljajev, ki bi si časovno sledili. Kajti kako se naj en doživlja zaveda drugega, ki je stvarno različen od njega, in kako se naj zaveda preteklega, ki je nehal bivati, ko se je ta začel? Vedno moramo zaključiti, da tisti, ki doživljaje ima in se jih zaveda, ni in ne more biti sam doživlja, niti skupina doživljajev.

Se jasnejša nam postane ta resnica, ako se poglobimo v bistvo sklepanja. Ko bi doživljaji tvorili jaz, tedaj bi bilo pač res, da doživljaju premis sledi doživlja konkluzije, toda prvič bi za to nikdo ne vedel, — kako naj ve recimo doživlja prve premise za doživlja druge, ki bo šele sledil, ali doživlja konkluzije za doživljaja obeh premis, ko ju ni več? — drugič je vsak sklep izključen, ako ni nekoga, ki sklepa, to je, ki »vidi« kako iz teh premis slede ti zaključki. Sama asociacija in časovna zaporednost med doživljaji ni sklep. Iz tega pa sledi, da je ona bitnost v meni, ki doživlja misli premis in izvaja iz njih zaključek, nekaj drugega kakor vsak posamezni doživlja in kakor njihova celokupnost. »Ta razmerja zahtevajo brezpogojno poleg vseh doživljajev, ki kot taki gotovo nastopajo drug za drugim, še neko tretjo realnost, ki stoji zopet nad temi doživljaji in daje tem doživljajem kot njihov »nositelj« tudi njihovo pravkar orisano logično vez: le 'jaz', ki doživi neke misli $M_1, M_2 \dots$, more iz teh misli 'izvajati' neko drugo misel M^x , doživeti 'radi' teh misli neko veselje, stremljenje itd. ... Tudi ta logični stroj naše zavesti zahteva torej neko ločitev med doživljaji na eni in jazom na drugi strani.«¹⁶

S temi izbornimi dokazi je Veber odločno zavrnil Ostwaldov naravoslovni in Wundtov psihološki aktualizem. Ne posamezne lastnosti ali doživljaji, ne skupine lastnosti in doživljajev si ne zadoščajo, temveč morejo bivati le kot določila svojih nosilcev. Take nosilce nazivamo kajstva. Kajstvo ima logično prednost pred svojimi kakovostmi ter je realnost kat'eksohén. Če so namreč že »naši doživljaji brezdvomne realnosti, tedaj moramo še tem večjo realnost pripisovati 'jaz-u', brez katerega bi tudi teh realnosti ne bilo«¹⁷. Vesoljstvo je torej v tem smislu dualistično: »Vse kar faktično je, razpade... v lastnost... in kajstvo...«¹⁸

¹⁵ Uvod, 58.

¹⁶ Uvod, 73/74.

¹⁷ Uvod, 68.

¹⁸ Uvod, 181.

Kaj je prav za prav kajstvo? Na prvi pogled isto, kar Aristotela podstat. *Substantia est res, cui convenit esse non in subjecto.*¹⁹ Ali ne velja isto o Vebrovem kajstvu? Zato je po pravici dejal A. Ušeničnik: »Če so dokazi, ki jih Veber navaja za svojevrstno, od vseh kakovosti različno, absolutno nekakovostno realnost našega »jaza« veljavni, tedaj je tudi dognano, da je duša podstat ali substanca. Saj definicija substance ne vsebuje nič drugega kakor to, kar dr. Veber dokazuje in kar je po našem mnenju tudi dokazal: duša ni pojav, ni akt, ni doživljaj, ne asociacija pojavov, aktov ali doživljajev, ampak subjekt teh pojavov, aktov in doživljajev.«²⁰

A Veber je odklonil substancializem ravno tako odločno kakor aktualizem. Njegovo kajstvo ni podstat. Po njegovem mnenju »je substancialistu naš jaz neka substanca zase, ki eksistira v nekem metafizičnem smislu za svojimi doživljaji in je v svoji eksistenci sub specie aeternitatis neodvisna od teh doživljajev«, dočim on uči »zakonito in brez pogojno načelno koordinacijo med tema dvema pojavoma, na podlagi katere ni enega brez drugega«²¹. »Jaz sem mnenja, pravi na drugem mestu, — to me loči tudi od vsakega tradicijskega substancializma — da ni kajstev brez kakovosti, oziroma, da nam izgine vsako kajstvo v prazen nič, če si odmislimo njegove kakovosti.«²²

Ali pa substancialisti res uče, da so podstati lahko tudi brez pritik? So-li take podstati sploh možne? A. Ušeničnik odgovarja na to vprašanje, da je tu načelen odgovor, ki bi veljal za vsa bitja, komaj mogoč²³. Možen je pa odgovor, ki velja za vsa izkustvena bitja. Izkustvena bitja so tista, ki so človeku naravnim potom spoznatna. Spoznatno je pa bitje le, ako na kak način na subjekt deluje. Delovanje je pa že ena izmed pritik! Bitje brez pritik bi ne imelo nobene možnosti, da se kakorkoli človeku javi, bi torej sploh ne bilo izkustveno bitje. Še več. Tako bitje bi sploh ne bilo del kozmosa, čigar enotnost tvorijo medsebojni odnosi med stvarmi. Tudi stvarni odnos je namreč pritika. Nekatere pritike so pa naravnost »proprium«, tako da podstat brez njih sploh ne more bivati. Ko bi kdo mogel odvzeti človeku umsko in hotno zmožnost, bi s tem uničil njegovo osebnost. Pa še drugi zgledi, ki so jih substancialisti upoštevali, kažejo, da ni le pritika odvisna od podstati, ki ji daje bivanje, ampak tudi podstat od svojih pritik. Ako se toplota živega bitja za določeno stopnjo spremeni, živa podstat premine: pritična sprememba je imela za posledico podstatno spremembo. Vebrov zakon o koordinaciji ali medsebojni odvisnosti med kakovostmi in kajstvi ni torej noben ugovor proti substancializmu.

Po vsem tem bi se zdelo, da je bil Veber v Sistemu in Uvodu sicer substancialist in da je to zanikal le, ker je bil napačno prepričan, da so njegova kajstva nekaj drugega kakor aristotelske

¹⁹ S. c. gentiles, I, XXV.

²⁰ A. Ušeničnik, Uvod v fil., II, 285. Glej tudi Ušeničnikovo kritiko Vebrovega Uvoda v BV I, 323, sl. in Vebrov odgovor, Sistem, 366—373.

²¹ Uvod, 83/84.

²² Uvod, 179.

²³ Ušeničnik, Uvod v fil. II, 287.

podstati. Pa tudi ta zaključek bi ne bil pravilen. Vebrova kajstva v resnici niso podstati, ali bolje, so obenem nekaj drugega kakor podstati. Filozof pravi o njih, »da mora vsakemu, ki bi si .. v resnici odmisli vse kakovosti (lastnosti) kateregakoli fizikalnega ali psihološkega kajstva, že v principu postati nemogoče, razlikovati med temi in drugimi kajstvi...«, kar se nič drugega ne pravi, nego da mu v tem hipu dotično kajstvo v resnici izgine z analitično nujnostjo v prazen nič²⁴. Razpad vseh njenih kakovosti bi nujno pomenil »istčasni razpad te mize«²⁵. Tega bi tomist ne mogel več trditi. Kakšen pomen naj da on izrazu »razpad kakovosti«? Ali zakaj bi radi našega odmišljanja izginila kajstva? Netočno izražanje? Ne, izrazi so preiščani, narekovala jih je predmetna teorija.

Predmetna teorija kot samostojen filozofski nazor je morala seveda tudi kajstva uvrstiti med svoje predmete, zato jih moramo tudi mi gledati z očmi predmetnega teoretika. Kajstva kakor mizo, kamen, žival dojemamo s pomočjo predstav, treba jih bo torej šteti k osnovam. Seznanimo se ob tej priliki malo pobliže z osnovami.

Med nepsihične osnove — psihične lahko tukaj prezremo — spadajo pojavi kakor: barva, glas, trdina; premikanje, stik, meja; miza, kamen, zemlja; število, oblika, melodija. Najnižjo vrsto zavzema brez dvoma prva trojica. Te osnove namreč vsaj načelno lahko dojemamo same, dočim si je treba obenem, ko si kdo predstavlja gibanje, mizo, melodijo, predstavljati še prostorna in časovna določila ali barve, trdote itd. ali glasove in presledke. Med osnovami je pa še druga razlika. Barva res eksistira ali vsaj lahko eksistira, enako premikanje ali miza. Ne tako število, oblika, melodija, ki le »slone« na ostalih osnovah ali »izvirajo« iz njih. Te so irealne, idealne osnove, one realne. Ako vse te posebnosti upoštevamo pri končni razdelitvi, dobimo tri vrste osnov: najnižje enostavne realne osnove kakor barva, kompleksivne realne osnove ali osnove drugega reda kakor premikanje, miza, in kompleksivne idealne osnove ali osnove tretjega reda kakor število²⁶.

Miza, kamen, zemlja, ki so zgledi za kajstva, se torej uvrščajo med realne osnove drugega reda. Osnove prvega reda so same lastnosti, pa tudi del osnov drugega reda, kakor premikanje, stik, meja, so le kakovosti določenih kajstev. S predmetno-teoretičnega vidika sedaj lahko rečemo, da »vse realne osnove razpadejo v realne lastnosti (kakovosti) in realna kajstva«. Vsakdanji govor ne rabi izraza »kajstvo«, čmpak pravi »reč«. Reč je torej »kajstvena nepsihična osnova drugega reda...«²⁷ Na tak način je predmetna teorija vsrkala teorijo o kajstvu in kakovostih.

Sedaj bolje razumemo gornje izraze. Ako sploh kaj v pravem pomenu eksistira, potem eksistirajo osnove prvega reda²⁸. Kajstva pa

²⁴ Sistem, 369, v odgovoru na Ušeničnikovo kritiko.

²⁵ Uvod, 81.

²⁶ Sistem, 311—314; Uvod, 301—303.

²⁷ Sistem, 314.

²⁸ Ali vsaj končni predmet, čigar pomožni predmeti so ti pojavi. Za razliko med pomožnim in končnim predmetom gl. zlasti Uvod, 316. Za naš sedanji namen nima načelne važnosti.

spadajo med višjeredne osnove. Do njih pridemo potom oblikovanja, in če jih razoblikujemo, nam pač ostanejo osnovne prvega reda, ki smo jih bili oblikovali v kajstva. Kakovosti mize torej v resnici lahko razpadejo ter samostojno bivajo dalje in odmišljanje res razblini oblikovane pojave v nič. »Po mojem tedanjem pojmovanju, tako pravi Veber v Knjigi o Bogu, bi potemtakem veljalo to dvoje: Prirodne lastnosti bi bile od pristojnih reči vsaj po lastnem, brezčasnem bistvu povsem nezavisno, to je, bile in ostale bi te in one lastnosti, recimo barve, glasovi, toplote, četudi bi ne bile uresničene kot lastnosti posebnih reči; prirodne reči pa bi bile od pristojnih prirodnih lastnosti že po lastnem brezčasnem bistvu in torej tako zavisne, da bi brez njih prenehale ne le dejanski bivati, temveč tudi — sploh še kaj biti.«²⁹ To je bila »oblikovalna pot« podobna oni, »ki jo nastopimo tudi tedaj, ko se od posameznih glasov povzpenjamo tudi do pristojnih ‚melodij‘, od posameznih barv in senc do pristojnih ‚slik‘ itd.«³⁰

Kajstvo je po predmetni teoriji odvisno od osnov prvega reda, dočim so te od kajstva neodvisne. Če bi že dali čemu naziv podstati, bi prej veljal tem. Kajstvo je povrh še umetna tvorba, »ki smo jo s a m i tako ali drugače ‚izoblikovali‘«,³¹ dočim je substancialistu podstat izkustvena bitnost, ki jo »zadevamo«.

Kajstvo je torej predmet in spada k osnovam drugega reda. Ali se pa s tem strinja vse to, kar smo bili slišali o duševnih in ne-duševnih kajstvih, ko smo si ogledali dokaze zanje? Kajstvo kot osnova drugega reda je brezčasno odvisno »od osnov prvega reda, ne pa narobe«³², dočim ugotavlja zakon o koordinaciji med-sebojno odvisnost. — Kajstvo kot osnova je logično za kakovostmi. Te namreč lahko bivajo brez kajstev, medtem ko so kajstva »tudi v neempiričnem in brezčasnem smislu besede« odvisna od osnov prvega reda, ker so na njih zgrajena³³. A v Uvodu smo brali v posebnem poglavju, ki je posvečeno »logični odvisnosti doživljajev od jaz-a«, torej kakovosti od kajstva, da more »vsaka kakovost p o s v o j e m b i s t v u o b s t o j a t i, b i v a t i, e k s i s t i r a t i, e d i n o l e v s m i s l u p r i p a d a n j a k n e č e m u, k a r n i t a k a k o v o s t«³⁴. — »Osnove prve, namreč elementarne vrste po svoji naravi ne vključujejo nikakih drugih osnov,«³⁵ drugje pa beremo, da »zahteva bivanje vsake kakovosti bivanje nekega od te kakovosti docela različnega predmeta O« ne

²⁹ Knjiga o Bogu, 170.

³⁰ Ibid. 171.

³¹ Ibid. Veber iz leta 1921 bi morda ne hotel podpisati te izjave, češ da so kajstva pojavi, ki v resnici eksistirajo ali vsaj lahko eksistirajo, in ne kake subjektivne tvorbe. Toda v Očrtu psihologije iz leta 1924 pravi izrecno, da »prihajamo potom predstavnega oblikovanja svojih predstav poedinih barv, prostornih točk, svetlob itd. do predstavljanja pristojnih ‚reči‘« (str. 144). Kajstvo je bil spočetka pač dvoumen pojem, ki je vseboval obenem izkustvene podstati in »nadstati« (Knjiga o Bogu str. 175), ki jih oblikuje subjekt.

³² Sistem, 314.

³³ Sistem, 313.

³⁴ Uvod, 78.

³⁵ Sistem, 313.

le izkustveno, marveč načelno³⁶. — Kajstvo kot osnova drugega reda je »vendar še« nekaj realnega³⁷; predvsem so realne namreč osnove prvega reda, osnove tretjega reda pa že sploh več niso. O jazu kot kajstvu in njegovih doživljajih, ki so mu osnove, se pa trdi, da je treba «še tem večjo realnost pripisovati jazu», brez katerega bi tudi teh realnosti (namreč doživljajev) ne bilo³⁸. — Jaz kot kajstvo je nosilec, ki je neobhodno potreben že za prvi doživljaj, a isti jaz se šele gradi na doživljajih kot svojih osnovah. — V predmetni teoriji zavzemajo kajstva in kakovosti le prva dva reda osnov. Tretji red osnov in vse ostale viste predmetov, dejstva, vrednote in najstva, ostanejo izven te razdelitve. Kajstva imajo torej le podrejen pomen. Uvod pa zatrjuje, da razpade »vse, kar faktično je«³⁹, v lastnost in kajstvo. Ta dihotomija si skuša podrediti vesoljstvo predmetov⁴⁰.

Z eno besedo, v izrazu kajstvo se skriva dvoumje. Zdaj je ena izmed podvrst predmetov, ki se gradi na osnovah prvega reda, zdaj zopet temeljna realnost in nosilka vseh ostalih realnosti. V prvem pomenu se da vsrkati v predmetno teorijo, v drugem pomenu skuša to teorijo absorbirati. Zdaj je predmet med predmeti, zdaj prava podstat. Filozof nesigurno niha med predmetno teoretičnim tolmačenjem vesoljstva in med substancializmom. Tudi Meinong je poznal kajstva, toda on jih je redno uvrščal med osnove višjega reda. Veber jim je posvetil več pažnje — Uvod je knjiga o kajstvu, kakor je Filozofija knjiga osebnosti — in pričela so se mu odražati od vseh ostalih predmetov ter izpodrivati predmetno teoretični nazor o strukturi sveta. Ne vrste predmetov, gradeče se druga na drugi, ampak kajstvo-kakovost, to je temeljna delitev pojavov. Obe tendenci predstavljata celotna sistema, ki se ne dasta podrediti drug

³⁶ Uvod, 80

³⁷ Uvod, 302.

³⁸ Uvod, 68.

³⁹ Uvod, 181.

⁴⁰ Filozof bi lahko odvrnil, da med obema delitvama ni nasprotja. Predmetna teorija razporeja vse predmete, kajstvo in kakovost pa obsegata le vse faktične predmete. Faktičnost namreč ni edini način bivanja. Po predmetni teoriji lahko pojav »eksistira«, »obstoja« ali »samuje« (Sistem, 319—326). Faktične ali eksistentne so res le osnove prvega ali drugega reda, kamor spadajo kakovosti in kajstva. Pa kljub tej načelni ugotovitvi se vidi, kako si hoče dualizem kakovost-kajstvo podvreči vse vrste predmetov, in to na razne načine. Sistem pravi n. pr., da je v nekem smislu vsak predmet kajstvo, »ker ima vsak predmet... — neizvzemsji nič' — svoje kakovosti« (str. 331). Ob drugi priliki filozof spontano smatra vrednote in najstva za kakovosti, n. pr. Sistem, 272: »Naj'... je vselej 'brezosebna' lastnost nečesa (kakor barva, razsežnost...)...«, Uvod, 307, Etika, 241, 270 itd. Ko se bavi ex professo s tem nazivom, sicer ugotavlja, da po predmetni teoriji vrednote niso lastnosti, zato pa uči, da so faktične, in jih s tem zopet podredi dualizmu (glej n. pr. Estetiko str. 100—103). — Mimogrede še omenimo, da ga je prav dokaz, da vrednote niso kakovosti svojih podlag, ampak na teh podlagah zgrajene nove predmetnosti s svojimi lastnostmi, opozoril, da bi osnove prvega reda ne bile lastnosti kajstev, ako bi bila ta na njih fundirana. Gl. Problem predstavne produkcije, str. 151. Vprašanje o razmerju med kakovostmi in kajstvom se je postavilo v novi luči, — Veber je zadel na substanco!

drugemu, ampak se izključujeta, ker vsak drugače tolmačita in razporejata iste pojave. Izborni dokazi filozofa silijo, naj gleda v kajstvih kratkomalo podstati, a ves njegov dotedanji sestav mu to brani. Vsekakor je bilo stanje s takim notranjim nasprotjem nevzdržno. Prej ali slej je moral slediti nadaljni razvoj in razčistiti razmerje med obema tendencama.

Preden zasledujemo, kako se je nazor o predmetu in kajstvu iz leta 1921 razvijal v poznejših spisih, si pogledjmo še posledice prvotne teorije na dveh važnih točkah: Kako je z dušo? Kako je z bivanjem božjim?

Videli smo, da ni kajstva brez kakovosti. Ker so dušine kakovosti njeni doživljaji, sledi, da ni duše brez doživljajev⁴¹. Tudi so nemožni višjeredni doživljaji brez nižjerednih in končno najnižjih, namreč predstav-občutkov. Z občutki torej »vsa ostala in 'višja' duševnost v smislu analitične nujnosti — stoji in pade«⁴². Občutki so sicer izjemoma lahko halucinatorični, vobče pa vendar merijo na faktične osnove in »zahtevajo vsaj v svoji zakoniti celokupnosti tudi eksistenco zunanje sveta«⁴³. Duševnost torej ni le odvisna od predmetov vobče, temveč naravnost od eksistentnih stvarnih predmetov. Brez teh ni doživljajev, brez doživljajev ni duše. Fizične kakovosti in fizična kajstva so možna brez doživljajev in brez duše, ne pa duševnost brez njih⁴⁴. Iz tega sledi, »da brez nekega faktičnega zunanje sveta ni in ne more biti tudi nobenih jazov katerekoli, najnižje ali najvišje 'razvojne' stopnje. S tem pa je ... zopet pokazana nesmiselnost vseh onih teorij, ki govore o nekem 'ustvarjanju' zunanje sveta od strani boga kot najvišje 'osebe'«⁴⁵. Če se že govori o stvarjenju, tedaj bi kvečjemu trebalo reči, da je bog ustvarjen od sveta, kajti tudi njegovega »jaza ni in ne more biti brez doživljajev, le-teh ne brez pristnih doživljajev najnižjega reda in teh zadnjih ne brez faktične eksistence nekega zunanje sveta... Torej pa je tudi ta najvišji jaz — če eksistira — brezčasno odvisen od faktične eksistence tega zunanje sveta in ne narobe«⁴⁶. Odvisno bitje pa seveda ni Bog, torej Boga ni. Predmetna teorija s svojim pojmovanjem kajstva je bila logično ateistična.

⁴¹ Ta sklep je očitno preuranjen, kakor opozarja A. Ušeničnik (Uvod v fil. II, 288; gl. tudi Vebrov Sistem, 369). Mar nima duševno kajstvo drugih kakovosti kakor doživljaje? Veber sam pozna take kakovosti, namreč duševne zmožnosti in dispozicije. Pa o teh bo govor pozneje.

⁴² Uvod, 314/15.

⁴³ Uvod, 315.

⁴⁴ Dr. Franc Kovačič, ki se je kot vzgojitelj toliko duhovniških generacij vedno vprašal, kam vodi v praksi ta ali oni sistem, je posebno ostro obsodil Vebrov nazor, da je duševni svet odvisen od stvarnega, ne pa narobe. Potemtakem bi bile ideje in vobče psihični red res le nadstavba ekonomskih razmer in epifenomen materije, kakor uči skrajni materializem. Gl. »Čas« 1921/22, str. 49—59. Teoretično je pa Veber že takrat materializem najostreje zavrnil. Glej Uvod, 166—169.

⁴⁵ Uvod, 318.

⁴⁶ Uvod, 318.

Cisto drugačno je vprašanje glede človeške duše. Duša je realno kajstvo, ki doživlja predstave ob faktičnih pojavih. In ker realna kajstva ne nastajajo — Stvarnika ni, kakor smo pravkar brali — niti ne izginjajo, moramo celo reči, da so duše od vekomaj in da so nesmrtni. Edino en ugovor je mogoč. Kaj če je jaz sestavljeno kajstvo, čigar deli so sicer večni, celota kot taka pa le slučajna tvorba, ki lahko razpade? Toda jaz nam je v samosvesti »neoposredno dan v vsej nagoti svoje realnosti«⁴⁷. Ako je naše spoznanje sploh kdaj izvestno, tedaj gotovo tukaj. In kaj nam pravi samosvest o jazu? Da je enovitega, elementarnega značaja. Sicer pa, ali ni jaz tisti, ki ima doživljaje, tako da vsak izmed njih pripada nujno in izključno le enemu jazu? Ako bi bil moj jaz sestavljen iz enostavnejših jazov, tedaj bi po zakonu o koordinaciji vsak izmed njih imel svoje doživljaje, ki bi seveda nikakor ne bili moji. Samosvest mi pa pravi, da so vsi doživljaji moji in samo moji. Vse to je dokaz, da so jazi elementarna kajstva, torej večna kajstva⁴⁸.

Ob tem zaključku se vsiljuje nebroj vprašanj⁴⁹. Zastavimo si le eno. Dokler jaz ni imel telesa in ko ga ne bo imel več, kako je ali bo spoznaval v takem stanju, ako drži zakon, da so občutki najnižji doživljaji? Filozof odgovarja, da prav tako, kakor v telesu, da tudi ločen jaz čuti barve, glasove, temperature itd., edino organskih občutkov da nima. Toda kako naj čutim recimo težo, ako nič ne pritiska na moje telo, ali slišim glas, ko pa tresljaji ne morejo zadeti ob netvarni jaz? Brez čutil, ki so telesni organi, ni čutenja. — Danes so vsa ta vprašanja rešena. Filozof pozna Stvarnika, ni se mu treba pečati s problemom, kaj in kako je doživljalo duševno kajstvo vso večnost pred rojstvom, bistrane analize pa so mu pokazale, da moramo razlikovati med čutnim in umskim spoznavanjem. Duša brez telesa ničesar ne čuti, toda pojmi in misli. In ker je medtem tudi nazor o kajstvu napredoval, je postalo očito, da si lahko brez protislovja mislimo bitje, ki bi bilo samemu sebi predmet doživljanja.

II

Ko je podal v Sistemu in Uvodu celoten filozofski nazor, je posvetil Veber svoje delo posameznim panogam. Izšle so knjige »Znanost in vera«, »Problemi sodobne filozofije«, »Etika«. Vprašanje substance v teh delih nikjer ni znova načeto. Filozof vztraja pri svojem nazoru iz leta 1921. V obeh psihologijah pa nenadoma stopijo v ospredje »dispozicije«⁵⁰. Kaj so dispozicije? Duševne zmožnosti, n. pr. zmožnost čutenja, mišljenja, čustvovanja in stremljenja. Ne dojemamo jih neposredno kakor doživljaje in svoj jaz, marveč sklepamo nanje iz doživljajev. Dispozicije so nekaj trajnega in se dajo z vajo izpopolniti. Pravimo, da smo se tega ali onega naučili ali

⁴⁷ Uvod, 332.

⁴⁸ Uvod, 330—335.

⁴⁹ Nekatera je nanizal A. Ušeničnik v »Bogoslovnem vestniku« I. 323 sl.; glej Vebrov odgovor v Sistemu str. 369.

⁵⁰ Analitična psihologija, 72—77; Očrt psihologije, 162—168. Tudi v Problemih je že govor o dispozicijah, glej stvarni register.

navadili. Skratka, dispozicije so to, kar nazivajo tomisti virtutes ali facultates, ki si morejo prirobiti »habitus«. Potemtakem je pa imel prav A. Ušeničnik, ki je dejal, da ima duša razen doživljajev lahko še druge lastnosti. Morda bi sedaj lahko rekli, da je duša podstat z določenimi dispozicijami. Veber odgovarja, da temu ni tako. Dispozicija je gola sposobnost, nekaj popolnoma nedoločenega. Kakor ne more bivati realna miza, »ki bi ne imela sploh nobenih faktičnih poedinih lastnosti, temveč ki bi že načelno imela samo sposobnosti za te ali druge poedine svoje lastnosti«⁵¹, enako je nemogoč subjekt, »ki bi ne imel nikakega učinkovitega poedinega doživljanja, temveč samo orisano dispozicijo, t. j. sposobnost za takšno ali drugačno poedino doživljanje«⁵².

Ali nas ta odgovor zadovolji? Ali ni z dispozicijami tako, kakor z vsemi ostalimi kakovostmi? Realni predmeti imajo tudi realne lastnosti, možni in nedoločeni pa le možne in nedoločene. Kaj je recimo rdeča barva, ako ne dispozicija, da tako in tako valovanje na svojski način odbija? Pri realnem predmetu je ta dispozicija seveda realna in ni nič drugega, kakor posebna struktura snovi. Po tej strukturi, ki je aktualna in določena kakovost, se tudi v absolutni temi loči rdeče telo od zelenega, dasi nobeno ne odbija nikakih žarkov, temveč imata le dispozicije za tako reakcijo. Struktura snovi je realna, določena, njen odziv na razne vplive od zunaj pa je le dispozicija, dokler teh vplivov ni. Ta posebna struktura je prava lastnost, ki je obenem dispozicija. Vse realne dispozicije so realne kakovosti in vse realne kakovosti so v kakem oziru dispozicije⁵³. Dalje, kaj je sedaj z metodo odmišljanja, ki je bila važen ugovor proti podstatnosti? Ako odmislim vse doživljaje, mi bodo še vedno ostale dispozicije. Res je, da ne bodo več zaznatne, pa saj jih nikoli ne dojemamo naravnost, ampak sklepamo nanje. Jaz brez doživljajev se torej ne razblini v nič. Sploh pa, kdo ima te dispozicije? Doživljaji ne, ker iz njih izvirajo. Kajstvo še manj, saj se na doživljajih, ki izvirajo iz dispozicij, šele gradi. Dispozicije zahtevajo podstatnega nosilca.

Vsi ti zaključki so kakor na dlani, filozof pa še vedno odklanja »substancialitetno pojmovanje duše«⁵⁴, ker čuti, da bi sicer moral zavreči predmetno teorijo. Psihološke analize mu vsiljujejo red: podstatni jaz — dispozicije — doživljaji, predmetna teorija pa uči odvisnost: doživljaji — kajstva. Kam z dispozicijami? Na vsak način pred doživljaje, zahteva analiza, ker doživljaji iz dispozicij izvirajo. Na noben način pred doživljaje, brani predmetna teorija, ker so doživljaji najnižje osnove v psihičnem svetu. Ako bi jih dali naprej, potem bi morali dati kajstvo še pred dispozicije, kajti dispozicije so dispozicije nekoga. S tem bi pa dali osnove drugega reda pred osnove

⁵¹ Analitična psihologija 164.

⁵² Ibid. 166.

⁵³ Stari misleci so nazivali pojav, kolikor je realna dispozicija, »actus primus«, v kolikor se dispozicija dejanski javlja, »actus secundus«. Toda obojno stanje je »actus«, nekaj dejanskega, konkretnega.

⁵⁴ Analitična psihologija 54.

prvega reda, predmetno teorijo bi postavili na glavo. Prav dispozicije so bile tiste, ki so filozofa opozorile, kakor sam izjavlja⁵⁵, da je jaz, ki ga odkriva psihološka analiza, nekaj čisto drugega nego kajstva, ki jih pozna predmetna teorija.

Estetika iz leta 1925 se sicer ne bavi s kajstvi in podstatmi, pa je kljub temu važna za naš problem. Obravnava namreč podrobneje razmerje med višjerednimi predmeti in njihovimi nižjerednimi podlagami in prihaja do načelnih zaključkov, ki jih bo treba samo obrniti na kakovost in kajstva. Tak višjeredni predmet je n. pr. melodija napram glasovom. Melodija je na glasovih zgrajena, pa tako, da glasovi niso njeni deli, ne njene lastnosti. Melodija ima svoje, nove lastnosti: Melodija je kratka ali dolga, priprosta ali umetna, žalostna in zategla ali vesela in poskočna. To so njene lastnosti, ne glasovi. Posamični glasovi pa imajo zopet vsak svoje kakovosti: višino, jakost, barvenost, trajanje, a nobeden melodije. Kakor nižji predmeti, ki »fundirajo« višjeredne, niso lastnosti teh predmetov, enako tudi višjeredni lik ni nobena lastnost svojih predmetnih podlag⁵⁶.

Naobrnimo ta zakon na slučaj, ki nas zanima, na kajstva in kakovosti, kakor je to storil filozof dve leti pozneje v razpravi: Problem predstavne produkcije. Naj govori avtor sam: »A. Meinong je bil mnenja, da je razmerje med kvalitetami in pristojnimi nosilci fundativno, ozir. da je n. pr. miza na posameznih svojih kvalitetah tako zgrajena kakor vsak lik na svojih fundamentih. Toda dočim so v našem slučaju (miza — njene kvalitete) ti 'fundamenti' (barva, oblika, trdota, prostornost itd.) obenem neposredna, konstitutivna določila ali lastnosti onega pojava (mize), ki naj bi bil na njih zgrajen, gre pri fundaciji za fundamente, ki že načelno niso nikaka neposredna določila ali lastnosti pristojnega fundiranega pojava: posamežni glasovi niso nikake lastnosti pristojne melodije, barve niso lastnosti pristojne razlike med njimi (ta razlika ni barvana!) itd.«⁵⁷

Kakovosti: barva, oblika, trdota so lastnosti kajstva »miza«. Kakovosti pojava pa ne morejo biti obenem fundamenti istega pojava. Kajstev torej ne moremo smatrati za osnove drugega reda, ki bi temeljile na osnovah prvega reda ter imele iste osnove še za svoje lastnosti. Predmetno-teoretično tolmačenje kajstev je bilo napačno. Kaj torej? Filozof odgovarja zaenkrat, da so kajstva deležna (Teilhaben) svojih kvalitet, kvalitete pa »deležniki svojih nosilcev«⁵⁸. Toda kaj je tisto, kar je deležno lastnosti in njihov nosilec? Goli nič ne more biti ničesar deležen. Naša pozornost se je nenadoma obrnila od tega, kar se lahko na lastnostih gradi, do tega, kar lastnosti nosi in jih dela faktične. Obrnili smo hrbet predmetni teoriji in se usmerili proti podstati.

⁵⁵ Filozofija, 7.

⁵⁶ Estetika, 100—103.

⁵⁷ Problem predst. prod. 151.

⁵⁸ Ibid. 52.

Ti izsledki veljajo seveda tudi za jaze. Tudi duševna kajstva se ne grade šele na svojih doživljajih, temveč so jim nosilci. Prav tem bo posvečal filozof odslej vedno večjo pozornost. Nič več ne bomo gledali v njih samo nekake nadstavbe duševnih činov, temveč temeljno realnost, ki je vir vsega doživljanja. Razmerje med doživetjem in predmetom doživetja bo stopilo v ozadje, nova dela bodo raziskovala predvsem odnos med doživetjem in subjektom doživetja⁵⁹.

Prve sadove tega preokreta nudijo »Idejni temelji slovanskega agrarizma« iz leta 1927. Filozof ugotavlja, da se človeške družbe značilno razlikujejo od vseh mnogovrstnih naravnih živalskih skupnosti, to pa zato, ker je tudi človeški subjekt nekaj svojkega. Človeški jazi imajo globine, kakor bi jih zastonj iskali pri drugih živih bitjih na zemlji. To dokazujejo posebni, samo človeku lastni doživljaji. Tudi žival ima predstave in čuti ugodje ali bolečino, kakor mi, iz ničesar se pa ne da sklepati, da bi bila žival v pravem pomenu srečna ali nesrečna. A prav ti zadnji doživljaji zadevajo neposredno naš jaz sam. Kogar boli zob, ga boli pač ravno zob. Srečna pa ni morda glava ali prsi, kakor je boleč zob, ampak samo jaz ali ti. Predstave in mnoga čuvstva so nekako površinska, obodna doživetja, zavest sreče in nesreče pa globinska, ki zadevajo jaz prav v njegovem jedru. Pa že predstave same kažejo zanimivo razliko. Trikotnik n. pr. lahko gledam in si ga predočujem, prav kakor više razvita žival. Toda jaz ga lahko tudi pojnim in opredelim, in opazovanje kaže, da mi sem ne more slediti nobena žival. Samo človek pojmi, misli in sklepa, kakor je le on v pravem pomenu srečen ali nesrečen. Človek ni le čutno, temveč obenem racionalno-duhovno bitje, ki zavestno in smotreno napreduje v umskem in nravnem redu, medtem ko je žival zaprta v svoje empirično-psihološke asociacije. Ta plus na človeku, ki priča, da je njegov jaz v svojih globinah bistveno drugačen kakor živalski jazi, je izražen tudi v posebnem nazivu, ki se prideva razumnim in etičnim bitjem: človeški jaz je o s e b a⁶⁰. »Karakterno težišče človeške narave... ni animalična, temveč duhovna plat, ne človek kot animal ali žival, temveč človek kot persona ali — oseba... Center človeške narave je človeška o s e b n o s t, ki jo kot drugi in podrejeni center obdaja človeška animaličnost.«⁶¹

S tem je avtor trčil na osebo in to srečanje je bilo odločilno za nadaljnji razvoj. Odslej jaz ni več melodija, ki jo ustvarjajo glasovidoživljaji, ampak osebno, podstatno glasbilo, odkoder ti glasovi vro.

Zanimivo je, da v registru, ki ga ni sestavljal avtor sam, in ki vsebuje celo podrobnosti kakor »goetheanizem« in »poleno (bumerang)«, ne najdemo izrazov oseba, osebnost. Vidi se, da se avtorjeva okolica ni zavedala, kolikega pomena je bilo novo odkritje. V resnici je pa bil to smrtni udarec za predmetno teorijo. Filozofu je že jasno, da je osebnost isto, kar se v strokovnem jeziku naziva substanca, dasi še vedno ne rabi tega izraza.

⁵⁹ Prim. Filozofija, 6.

⁶⁰ Agrarizem, 16—20, 167—174.

⁶¹ Ibid. 171.

Tudi razprava o predstavnih produkcijah posveča osebnosti veliko pozornost, enako »Emocionalna struktura osebnosti«⁶². Jaz je za vedno nehal biti osnova višjega reda, ki se gradi na doživljajih. »Kardinalna stran človeške narave ni nobeno (ne animalično ne duhovno) doživljanje, temveč... personalni značaj človeškega subjekta.« Zato pa tudi »vsako nastajanje človeka kratkoma sovpade z nastajanjem orisane človeške perzonalitete«, ki obsega »disponiranost za poznejše efektivno duhovno doživljanje«⁶³. S tem je zmagal odvisnostni red: osebnost, dispozicije, efektivno doživljanje. Predmetna teorija se je umaknila dejstvu, ki govore za substancializem. Manjka samo še ime podstat, to bo pa dodala filozofija.

Kaj naravno se začne v tej zvezi pojavljati misel na Praosebnost. Razprava o predstavnih produkcijah daje osnove za istinitostni dokaz in napoveduje knjigo o Bogu, Zvonov članek pa snuje načrt za osebnostno pot. V predmetni teoriji za Boga ni bilo prostora zlasti iz dveh razlogov. Nepodstatni jaz, ki se gradi na doživljajih, je od teh svojih osnov popolnoma odvisen. Odvisno bitje pa je baš nasprotje absolutnega bitja. Ako Bog je, ga bo treba iskati v smeri podstatnosti, daš ga sicer ni mogoče ukleniti v izkustvene kategorije. Ta prva ovira je sedaj premagana. Kardinalna stran razumnih jazov je podstatna osebnost s dispozicijami za doživljanje. Možno bi bilo torej brez protislovja zamisliti absolutno duhovno bitje, ki bi bilo samemu sebi predmet doživljanja, ko bi nam tega ne branil drug razlog, zakon o najnižjih doživljajih. Pa tudi ta težava je v resnici že odstranjena. Sporedno pa neodvisno od razmišljanja o kajstvih se je vršil tudi razvoj o spoznavni teoriji in dovedel do važnih zaključkov. Oglejmo si ga v glavnih obrisih.

Predstave, kakor vemo, so v predmetni teoriji najnižje osnove duševnega sveta. Kaj so predstave? Občuti, spominske obnove občutov ali predstave v navadnem pomenu, pa tudi ideje in pojmi. Naziv je zelo nejasen, ker družiti to, kar večina filozofov loči, namreč čutno in umsko spoznanje, predstave in ideje. Predmetnim teoretikom so pojmi in ideje le neke vrste zabrisanih predstav. Ni čuda, ako dajejo prednost najjasnejšim »predstavam«, občutkom ter jih smatrajo za neobhodne temelje vsega duševnega življenja. Občutki so pa možni le ob istinitem, tvarnem svetu. Katerikoli subjekt, pa naj bi si bil tudi podstaten, je potemtakem od tvarnih predmetov, da sploh more kaj doživljati⁶⁴. Tak subjekt seveda ni Bog.

⁶² »Ljubljanski Zvon«, 387—400.

⁶³ Problem predst. prod. 242.

⁶⁴ Ta zaključek, ki ga je izvajal Veber sam proti dokazom za bivanje božje, ne drži popolnoma, kajti na mnogih mestih se ponavlja trditev, da je subjekt samemu sebi najneposrednejši predmet doživljanja. Glej n. pr. že navedeno mesto v Uvodu str. 322 ali Očrt str. 15 itd. Morda bi kdo ugovarjal, češ da se tako neposredno zre jaz šele, ko se je zgradil na doživljajih ob istinitih predmetih. Kdo drug bi mu seveda lahko odvrnil, da po isti filozofiji že ti doživljaji sami podstavljajo jaz — in s tem znovo opozoril na osnovno nasprotje v predmetni teoriji.

Toda predstavljanje in pojmovanje pojavov sta dva bistveno različna načina spoznavanja. Kdo si more predstavljati tisočerkotnik? Le par stranic in kotov imamo živo pred očmi, nato se ves lik zmede in zabriše. In vendar nič jasnejšega kakor pojem tisočerkotnika. Ali predstava ure in pojem ure. Kdor je zmožen, da uro pojmi, ta jo bo spoznal v kakršnikoli obliki, kdor pa si jo samo predstavlja, ne bo nikoli vedel, zakaj spadajo v isto vrsto žepne ure, peščene ure in sončne ure. Baš v tem je razlika med človekom in živaljo. Možno bi bilo na pr. naučiti psa, da bi ločil žepne ure od drugih predmetov, možno bi bilo tudi to predstavo zvezati s predstavo stenske ure, tako da bi na obe enako reagiral, toda ali bo vsled tega kedaj žival sama obema predstavama pridružila še predstavo peščene in sončne ure, ako jih kje vidi? Ne, za to noben asociativni proces ne zadošča. Tu bi trebalo pustiti predstave in njihove asociacije in se zateči k drugačnemu načinu spoznavanja, trebalo bi r a z u m e t i, kaj je ura. Edino kdor je zmožen, da uro pojmi, ta jo bo mogel spoznati v kakršnikoli, tudi popolnoma novi obliki, kot pripravo, ki meri čas. Podobno velja o besedi, bodisi govorjeni ali pisani. Tudi besedo je mogoče dojeti na dva načina. Lahko jo samo slišim in si jo slišno predstavljam. Teža je zmožna tudi papiga. Beseda je pa obenem znak za pojem. A žival niti nima pojmov, da bi jih izražala z znaki, niti ne more pronikniti v bistvo znamenja, ki se samo tudi ne da predstavljati, ampak ga je treba uvideti, razumeti, pojmiti. Vse »govorjenje« živali se je doslej izkazalo za osociacijski proces med predstavami⁶⁵. Živali, ki imajo čute podobne našim, pač slišijo besede, vidijo tiskano stran kakor mi, toda v teh občutkih in v teh predstavah se nahaja virtuelno še nekaj drugega, kar ni dostopno nobeni čutni zaznavi: pojmi, ideje, misli.

Veber je preveč psihologa, da bi pri svojih analizah doživljajev nikoli ne trčil na to razliko med predstavami in pojmi, pa naj mu jo je še tako zastirala predmetna teorija. Že v Sistemu loči med nazornimi in nenazornimi predstavami. »Nenazorne ali abstraktne v pravem pomenu besede so... predstave predmetov s pomočjo misli kot take. Nenazorno si predstavlja n. pr... krog, kdor misli na krog kot nepretrgano črto, ki je na vseh točkah enako oddaljena od neke točke kot svoje sredine'«⁶⁶, kratko, kdor ima o krogu pojem, naj si lik pri tem predstavlja ali ne. Tudi Očrt psihologije se dotika teža vprašanja, toda uvaja novo terminologijo. Nenazorne ali abstraktne predstave iz Sistema so postale »splošne predstave«⁶⁷, ki jih ne smemo zamenjati z nenatančnim, zabrisanim predstavljanjem. Nenatančna predstava, n. pr. predstava meglene pokrajine, kjer se predmeti nejasno prelivajo drug v drugega, ni predstava kake splošne pokrajine, ampak kaže določen kraj, ob določenem času, z določeno zameglenostjo. Tudi nenatančna predstava meri na posamičen, konkreten, individualen pojav. Podajmo pa opredelbo pokrajine, mize,

⁶⁵ Glej n. pr. Psychologie du langage, zbirko razprav raznih avtorjev, Paris 1933, H. Delacroix: Au seuil du langage.

⁶⁶ Sistem, 108.

⁶⁷ Očrt, 45.

trikota. Lahko je še tako točna in jasna, kljub temu ne bo naperjena izključno na noben konkreten predmet, temveč bo veljala za vse istinite in možne pojave iste vrste. Tako opredelbo vsebuje »splošna« predstava, ki je jasna in natančna, dasi meri na nedoločeno število predmetov. Že Sistem je tudi pravilno opozoril, da so abstraktne predstave v bistveni zvezi z mišljenjem. Agrarizem pa že izrečno ugotavlja, da se skrivata za predmetno-teoretičnimi predstavami dva bitno različna spoznava čina: »instinktivno-animalična doživetja«, kamor spadajo predstave v navadnem pomenu, in »racionalno-duhovna doživetja«⁶⁸, kakor so to vsi »predstavni pojmi«. Knjiga daje zgled: »n. pr. 'pojem' trikotnika je racionalno-duhovna, t. j. logično utemeljena predstava trikotnika.«⁶⁹ Zlasti točna izvajanja pa prinaša »Problem predstave produkcije«⁷⁰. Razprava prihaja do zaključkov, da je duševno življenje sploh dvojne vrste, animalično in duhovno, česar Meinong ni videl⁷¹. Tudi predstave so torej lahko animalične in podvržene asociacijskim zakonom, ali duhovne, to je racionalne, definatorične, pojmovne. S tem se je Veber končno srečal z A. Ušeničnikom, ki mu je že svoj čas dokazoval, da je treba ločiti »čutne predstave in umske predstave ali ideje«, in da »bi bila možna duševnost, ki bi imela ideje za svoje prvine«⁷².

Zadnja ovira, ki je zapirala pot do absolutne osebnosti, je odstranjena. Filozofija iz leta 1930 že prinaša oboje, dokaz za bivanje božje in izrečno ugotovitev, da je oseba podstat.

V Filozofiji je torej končno zmagala substancijska tendenca vsaj glede subjektov doživljanja. Človeški jazi so »p o d s t a t i a l i s u b s t a n c e v najstrožjem pomenu besede«⁷³. Kake nove dokaze navaja filozof za to trditev? Predvsem zelo poudarja »posebnost človeških subjektov, da utegnejo napram svojemu doživetju še sami biti dejavni«⁷⁴. Človek ne le spoznava, ampak še »sam« pristaja na spoznanje, nele stremi, ampak se udaja ali upira stremljenju, zato je treba ločiti doživljaje in osebo, ki s svojo voljo stopi v poseben odnos do svojih doživljajev. V človeku se torej javlja dvojna delovnost: delovnost doživljajev in delovnost osebe, ki se s svojimi doživljaji strinja ali jim nasprotuje. Človeški subjekti so napram svojim činom »zdaj trpni zdaj dejavni, zdaj taki, da se zavedajo kot žrtve lastnega doživetja, zdaj taki, da sami lastnemu doživetju poveljujejo«. Imeti lastno dinamiko se pa pravi imeti »resnično lastno bistvo«, biti podstat⁷⁵.

Ostala izvajanja, ki dokazujejo podstatnost osebe, pa v glavnem poznamo iz prejšnjih spisov. Filozof sam izjavlja v predgovoru, da mu je zlasti četrteró vprašanj pomagalo, da je odkril subjekt: »pro-

⁶⁸ Agrarizem, 168.

⁶⁹ Ibid. 17.

⁷⁰ Glej n. pr. str. 221—224, 229—230.

⁷¹ Str. 230.

⁷² A. Ušeničnik, Uvod v fil. II, 323.

⁷³ Filozofija, 96.

⁷⁴ Ibid. 176.

⁷⁵ Ibid. 95—96.

blem 'dispozicije', problem doživetja, ki že po lastnem smislu zahteva cepitev med doživetjem in subjektom doživetja (n. pr. prošnja!), problem 'obodnega' ter 'osrednjega' doživetja (to važno razliko sem vsaj nakazal v 'Idejnih temeljih slovanskega agrarizma', str. 162 ss. in str. 249 ss.) in normativni problem, zlasti problem 'spoznanja' in 'zmote'«⁷⁶. Nekatero izmed teh problemov smo že srečali. Dispozicije poznamo iz obeh psihologij, da ljubezen, spoštovanje, sreča ne zadeva doživljajev, ampak osebo, nam je povedal že Uvod, ki je tudi iz logičnega ustroja subjekta dokazoval, da moramo poleg doživljajev in predmetov priznati še neko tretjo realnost, ter je s tem na svoj način iz spoznanja sklepal na jaz kot posebno kajstvo, glede obodnega in osrednjega doživetja se pa avtor sam sklicuje na prejšnja dela. Filozofija ni kak absoluten začetek in nova študija, ampak zaključno delo, ki povzema in ureja dognanja prejšnjih let in ugotavlja, da predmetno-teoretično tolmačenje jaza s temi izsledki ni v skladu. Treba ga je torej odkloniti.

Toda filozof stori to nekako nerad, edino pod pritiskom dejstev. Zato se umakne samo toliko, kolikor je res prisiljen. Človeški subjekti so mu edine izkustvene podstati, o prirodnih rečeh pa še vedno trdi, da »niso nikaki realno-dinamični, nikaki taki nosilci svojih lastnosti, ki bi imeli še posebno lastno in od vseh svojih lastnosti povsem nezavisno dinamiko in bistvenost: vsa lastna bistvenost prirodnih reči je nasprotno neposredno zgrajena šele na lastni bistvenosti njihovih lastnosti...«⁷⁷ »Za« ali »pod« lastnostmi ni več ničesar. Tvarnih podstati ni.

Veber še vedno navaja za to trditev dokaz odmišljanja: »Poizkusite si na primeru kamena na cesti od tega kamena v istini odmisлити vse njegove lastnosti...! Kolikor bi si od tega kamena vse njegove lastnosti res v polni meri in ne le približno odmislili, toliko bi... tudi od kamena samega... prav nič več ne preostalo.«⁷⁸ Ta izvajanja, ki so glede subjekta tako klavrno odpovedala, so v tej dobi pač že anahronizem, ki samo priča, kako krčevito se je avtor do zadnjega oklepal predmetne teorije. Trajno se pa to polovičarsko stališče ni moglo držati. Preveč očito je, da je duša do svojih doživljajev v takem razmerju kakor reči do svojih lastnosti. Ako je duša podstat, so pač tudi reči. Odmišljanje ne dokaže ničesar. Kakor s primišljanjem lastnosti reči ne ustvarjam, tako jih z odmišljanjem ne uničujem. Veber je kmalu uvidel neskladnost tega nazora in je sprejel podstatno teorijo v celoti.

S Filozofijo zaključuje Veber predmetno-teoretično periodo in odvarja »drugo dobo svojega notranjega razvoja«⁷⁹. Zato želi, naj smatramo to delo kot »n o v i 'Uvod v filozofijo'«⁸⁰ Prvi nas je seznanil s predmetno teorijo, drugi nam je odkril substanco.

⁷⁶ Ibid. 7.

⁷⁷ Ibid. 94.

⁷⁸ Ibid. 93.

⁷⁹ Ibid. 207.

⁸⁰ Ibid. 4.

Knjiga o Bogu prinaša glede našega problema »bistveno in dalekosežno popravo«⁸¹. Njena osebnostna pot z razglabljanji o podstatnosti spada med najjačje produkte Vebrovega duha. Problem o substanci, ki je bil za njegovo filozofijo odločilno razpotje, načena filozof še enkrat »ab ovo« in omenja, da je že Meinong ločil lastnosti od kajstev. Toda kajstva so mu bila le predmeti višjega reda, ki se grade na kakovostih tako, kakor se gradi melodija na glasovih. V svojih prvih spisih mu je Veber zvesto sledil. Kajstva je smatral za plod subjektovega »oblikovanja«, kakor je melodija skladateljevo delo. Ni čudno, da je bila taka filozofija »daseinsfrei« in ni ločila med veljavnim in eksistentnim. Izraz »istinito« je rabila za oboje, pri tem pa mislila v prvi vrsti na veljavno, resnično. Od subjektov oblikovana kajstva imajo pač »samo vrednost zgolj veljavnostnih, ne pa istinito dejanskih bistvenosti«⁸². Toda Veber je že dolgo predvsem pozoren na istinitost-eksistenco, gola veljavnost dobiva vedno bolj podrejen značaj. Čim dalje jasnejše mu postaja, da to, »kar smo sami tako ali drugače izoblikovali«⁸³, ni dejanska priroda. Mladi optimizem, ki je veroval, da odgovarja strukturi subjektivnih doživljanj, gradečih se drug na drugem, po nekaki vnaprej dani harmoniji do potankosti enaka struktura predmetnega vesoljstva, je že zdavnaj splahnel. Oblikovalna pot ne vede do istinitosti. Često res oblikujemo kakovosti v predmete višjega reda, a ti imajo nove lastnosti, ne onih, ki so jim predmetne podlage, kakor smo videli že v Estetiki. Ostane pa še druga pot. Ne dvigamo se samo od mnogih kakovosti do višjerednih predmetov ali »nadstati«, ampak že otrok išče, kaj je »pod« kakovostmi, kaj je njihov nosilec. Kaj je to, kar doni, kaj je tista reč, ki ima lastnost, da je barvana? Tako motrenje ni oblikovalno površinsko, marveč zadevalno globinsko. »Ta pot je obenem razvojno prvotna in osnovna pot, s katero edino gremo v globino in s katero edino zadenemo reč«⁸⁴ ali podstat.

Sedaj je tudi očito, kje je bila hiba ugovora proti podstatim, češ da se razblinijo v nič, ako odmislimo vse njihove kakovosti. Dokler so bile podstati kajstva, ki jih je subjekt z oblikovanjem ustvarjal, tako dolgo jih je lahko z odmišljanjem uničeval. Toda to so bile »nadstati«. Podstati pa niso subjektov produkt, niti produkt kakih svojih lastnosti. Kakovosti so le načini, kako se podstat javlja, da sploh nanjo zadenemo. »Kdor bi si torej poizkušal zares odmisлити one poedine prirodne prikazni (lastnosti, pripadnosti), ta bi si moral enako odmisлити s a m o m o ž n o s t, da pride tudi sam nekdaš še do pristojnih reči, do pristojnih podstati. Odpad take možnosti pa je seveda vse kaj drugačnega nego misel, da bi v takem primeru tudi prirodne reči, prirodne podstati s a m e izginile ali celo morale izginiti.«⁸⁵ A. Ušeničnik je imel torej popolnoma prav, ko je tako-le

⁸¹ Knjiga o Bogu, 170.

⁸² Ibid. 175.

⁸³ Ibid. 173.

⁸⁴ Ibid. 176.

⁸⁵ Ibid. 176.

zavračal dokaz odmišljanja iz Uvoda: »Dr. Veber pravi, da nam ne ostane absolutno nič, ali da sploh nič ne ostane. Za naše čute brez dvoma nič ne ostane, ker mi spoznavamo... kajstva le po čutnih kakovostih. Za naš um ostane pač tista, absolutna nekakovostna realnost, ki tudi z vsem kompleksom kakovosti ni istovetna, kakor določno uči dr. Veber sam.«⁸⁶

Mimogrede smo omenili zvezo med Vebrovim pojmovanjem istinitosti in podstatnosti. A ta zveza je še mnogo globlja. O istinitosti vemo, da se ne dá predočevati, ker ni predmet. Ali ne velja isto o podstati? Predočujemo si pač obliko, barvo, težo, same pripadnosti. Njihovega nosilca si pa ni mogoče predstavljati. Zanj vemo le, ker ga po teh pripadnostih zadenemo, kakor tudi istinitost le zadevamo. Istinitost je temeljna činjenica vesoljstva. Pa tudi o pripadnosti moramo reči enako. Kar v resnici biva, je podstat, pripadnost ima svoj bitek v njej in po njej. Zato lahko zaključimo: »Prirodna reč in prirodna istinitost postajata, s takih vidikov motrena, eno ter isto: brez obeh bi ne bilo nikakega izkustveno danega stvarstva in obe sta ter ostaneta z vidika pravega predočevanja načelni neznaki sveta in življenja.«⁸⁷ »Istinitost je stvarno bitno toliko kakor podstatnost.«⁸⁸

Najbolj »podstatna« podstat, če smemo tako reči, je oseba, ki jo je filozof tudi najprej odkril. Knjiga o Bogu povzema in izpopolnjuje dokaze, ki smo jih našli v Filozofiji. Tri stvari so predvsem, ki dokazujejo podstatnost človeških subjektov: središčna doživetja, kakor zavest sreče ali nesreče, osebna vrednočenja, n. pr. hvala, spoštovanje, ljubezen, ter moralno presojanje sebe in bližnjega⁸⁹.

Zlasti nova so pa razglabljanja o delovnosti bitij⁹⁰. Začnimo svoja opazovanja na najnižji stopnji, pri anorganski naravi. Na prirodnih rečeh se vrše nepretrgano spremembe, ki jih fizika končno izvaja na premikanje. Premikanje, posledica prirodne delovnosti, prihaja vedno od zunaj. »Delovnost sleherne gole reči je neobhodno samo po delovnosti druge reči sprožena delovnost.«⁹¹ Glede na stvarno podstat samo je taka sprožena delovnost nekaj površinskega, pripadnostnega in tujerodnega. »Gola reč se n. pr. premika le toliko, kolikor je bila sama, premaknjena.«⁹² Reč sama tega premikanja niti ne pospešuje niti se mu ne upira, ampak vztraja v stanju, dokler se ne uveljavijo kaki novi, zopet le zunanji vplivi. Tudi rastline in živalska telesa, v kolikor so samo organizmi, štejemo k taki ne-duševni naravi, kjer je najti le pripadnostno delovnost. Toda pri-

⁸⁶ A. Ušeničnik, Uvod v filozofijo II, 286.

⁸⁷ Knjiga o Bogu, 177.

⁸⁸ Ibid. 264.

⁸⁹ Ibid. 186—191, prim. 240—243.

⁹⁰ Glej zlasti str. 219—229. Izraz »delovnost« je izbran radi svojega nevtralnega pomena. Znači lahko dejavnost ali trpnost, pa tudi spremembe na takih bitjih, ki sama niso v pravem pomenu ne dejavna ne trpna.

⁹¹ Ibid. 222. Prim. peripatetično načelo: Omne quod movetur, ab alio movetur, ki služi Tomažu Akvincu za podlago pri prvem dokazu za bivanje božje. S. theol. I, q. 2, a. 3 c.

⁹² Ibid. 221/222

padnostna delovnost organizmov je obenem tudi samorodna. Premikanje, ki ga zovemo rast, dražljivost, prilikovanje, izločanje izvira iz organizmov samih. Pa tudi ta samorodna delovnost je še vedno zgolj pripadnostna delovnost, organske podstati same ne zavzemajo do teh po javov nikakega »lastnega« stališča. Prestopimo meje te vnanje, telesne, neduševe prirode! Živali in človek imajo poleg naštetih delovnosti še svojsko pripadnostno delovnost, ki jo nazivamo doživljanje. Ta delovnost kaže zanimivo posebnost, kakor je doslej še nismo opazili: doživljaji so trpni ali dejavni. Trpni doživljaji, ki so nam od zunaj vsiljeni, torej tujerodni, so n. pr. občutki. Stremljenja in strasti so pa zgled za samorodno, iz subjektov izvirajočo dejavno pripadnostno delovnost. Stremljenja so brez dvoma nekaj dejavnega, saj nas takorekoč »vlečejo« sem ali tje, pa ta dejavnost je še vedno samo pripadnostna, ker ne zadeva najgloblje jedra duševnosti. Lastno opazovanje namreč priča, da se strastem lahko predam ali ustavljam. Šele ta delovnost, subjektivno lastno predajanje ali odpor do dejavnih doživetij, je prava podstatna delovnost, je odziv jaza samega na svoja doživetja. Tudi podstatna delovnost je tujerodna ali samorodna. Kogar n. pr. močno boli zob, ima ob tem jako doživetje. Do tega doživetja pa »sam« ni ravnodušen, ampak je ves nemiren in na videz jako dejaven. A ta njegova lastna podstatna dejavnost končno ni nič drugega kakor nekaj »podstatni odmev«⁹³ njegove čutne boleti. Oboji doživljaji, dejavni in trpni, lahko sprožijo tako tujerodno podstatno delovnost.

Ali ima tudi žival podstatno delovnost? Tujerodno podstatno delovnost brez dvoma. Tudi žival se vdaja svojemu doživljajskemu stanju, kakor sklepamo iz njenega ponašanja. Tudi živalska duša, imenujmo jo »živ«, je torej podstat. Ne kaže pa nobenih znakov samorodne podstatne delovnosti, temveč ostane vedno le trpna priča svojih doživetij. Človek pa z doživetji včasih še posebe soglaša ali se jim upira. Zato je človek tudi edino moralno bitje v izkustvenem svetu. Zanj ni dovolj, da se »preda vetrovom, naj gre kamor hoče«, ampak je dolžan, da ostane kljub vsem morebitnim prirojenim težnjem vsaj v svojem osebnem jedru dober. Živalska podstatna delovnost je le posledica pripadnostnega delovanja, človek pa ima poleg tega še lastno, izvirno dinamiko, ki mu omogoča osebno kretnjo do njegovih doživljajev.

Ta osebna kretnja, najgloblje jedro človeške osebnosti, je volja. »Volja, hotenje ni nobeno doživetje, pač pa, da se prisposodoboma izrazim, le posebna in sicer dejavna kretnja o n e g a s a m e g a, ki ima doživetje.«⁹⁴ Druge samorodne podstatne delovnosti ni: »Volja je toliko kakor samorodna podstatna delovnost in obratno.«⁹⁵ Še več. Volja je oseba. Ne akt volje, ampak volja kot latentna, mirujoča dejavnost. »Vprav osnovno bistvo slehernega osebnega subjekta« je v tej »njegovih latentni ali mirujoči dejavnosti«⁹⁶. Doživljaji jo spro-

⁹³ Ibid. 225.

⁹⁴ Ibid. 196.

⁹⁵ Ibid. 224.

⁹⁶ Ibid. 200.

žijo, da postane dejanska, bodisi kot osebna trpnost, kadar se upira doživljajski dejavnosti, bodisi kot osebna dejavnost, kadar se z dejavnimi doživljaji strinja.

Ta izvajanja nam v prejasni luči kažejo podstatnost osebnih jazov. To, kar na doživljaje pristaja ali se jim upira, kar sprejema misel kot resnično ali jo zavrača kot zmotno, kar strastem kljubuje ali se jim predaja, to samo ni misel, ni doživljaj, ni strast. Kadar koga spoštujemo ali zaničujemo, tedaj spoštujemo ali zaničujemo baš to njegovo osebno jedro, ki se na tak način odziva svojim doživljajem. Tako je analiza delovnosti podkrepila vse dosedanje dokaze za podstatnost jazov in nam odkrila njihov skupni temelj.

Toda ali nismo nazadnje več dokazali, kakor nam je ljubo? Človek je osebna podstat in kot tak edinstvena posebnost v izkustvenem svetu. Človek pa ima tudi čutno življenje kakor žival, človek je obenem posebna »živ« in tudi »živi« so substance. Človeško telo je povrh še organizem, kar je nova substanca, organizem pa vsebuje anorganske prvine, zopet substance. Ali ni človek potem takem kolonija substanc?

Predvsem je očitno, da sem jaz tisti, ki živim ter čutim in ki mislim ter se odločam. »Človeški subjekt je... tako rekoč v eni potezi oboje, gola živ in prava oseba...« Pa tudi organizem končno ni nič drugega kakor prirodna reč. Ostaneta še vedno dve podstati. »Nemogoče je misliti, da bi bil človek kot telesno in duševno bitje samo ena in ista podstat, ki bi na eni strani živela, na drugi pa se nam prikazovala v obliki svojih vnanje telesnih posebnosti... Vnanje telesna podstat ne more nikoli biti obenem notranje duševna podstat in obratno.«⁹⁷

Obe substanci v človeku, prirodna organična reč in duša, ostaneta tudi po združitvi popolni. Isto je treba reči glede živali in morda celo glede rastlin. »Kakor mi je ‚globinski‘ vidik pokazal, da gre tudi pri vseh vnanje telesnih rečeh za prave podstati, iz enakih razlogov moram tak značaj pripisovati tudi vsem živalskim in celo rastlinskim subjektom.«⁹⁸ Saj smo videli, da imajo že tudi živali podstatno delovnost, pa naj si bo še tako neizrazita in tujerodna. Človek kakor žival sta spoj dveh svetov, telesne vnanjosti in duševne notranjosti. »Tudi sleherna žival je, da se tako izrazim, telesno in duševno bitje.«⁹⁹ Med tema dvema svetovoma vladajo sicer zakonite vezi, a pravega, notranjega prehoda ni med njima. Veber izrečno priznava Descartesov »psihofizični dualizem«¹⁰⁰.

V celoti smo torej odkrili s pomočjo različnih delovnosti četvero izkustvenih substanc: gole reči ali anorganske podstati, organizme, ki tudi spadajo k rečem v širšem pomenu, »živi«, ki so izkustveno vedno združene z organizmi, ne da bi se vsled tega obe podstati zlili v eno, ter osebe, ki so obenem tudi »živi« in so zato spojene z organizmi kakor prave »živi«.

⁹⁷ Ibid. 217.

⁹⁸ Ibid. 185.

⁹⁹ Ibid. 247.

¹⁰⁰ Ibid.

Tako pojmovanje podstati nikakor ni brez težav. Pred vsem ne vemo, kaj naj so organizmi kot posebne podstati. Iz česa izvira samorodna pripadnostna delovnost? Ali je »organičnost« življenjsko počelo, morda samo rastlinsko življenjsko počelo, nekaka »anima vegetativa«? Tedaj bi pa v smislu Vebrove filozofije bila prava podstat. Že organizem bi torej združeval dve podstati, anorganično snov in življenjsko počelo. Razen tega pripisujejo nekatera mesta že rastlinam podstatno dušo. Kaj neki potem še ostane za samo »organičnost«? Zgolj »poseben sestav stanične in stanično živčne organske materije, kakor je dana n. pr. z beljakovino, maščobo, sladkorjem, možgani itd.«¹⁰¹? Beljakovine, maščobe, sladkor proizvajajo sicer večinoma le življenje, a znane so tudi umetne sinteze takih snovi in vedno več jih je. Čemu bi naj imele nekatere kemične spojine izjemno mesto med substancami? Če pa že kakorkoli smatramo organizem za posebno podstat, potem bo v istinitem bitju poleg te podstati še vedno tudi snov, ki je organizirana, in imeli bomo že na tej stopnji dualizem, na višji pa vsaj trializem.

Videli smo tudi, da so živalski in morda rastlinski subjekti prave podstati. Tudi žival je zgled za dualizem podstatne duše in podstatne organske reči. Kako je s temi živalskimi dušami? Kam izginejo, ko žival premine? Ali sploh izginejo? Ako naj bo odgovor v duhu sistema, moramo reči, da ne. Že iz Uvoda vemo, da kajstva — sedaj moramo reči podstati — ne nastajajo in ne izginjajo v nič, ampak se kvečjemu spajajo in razdružujejo. Duša je pa elementarno kajstvo, ki se tudi spajati in razkrajati ne more. Tega mnenja ni filozof nikoli spremenil, temveč ga je še poglobil. Vzročna delovnost, pravi Knjiga o Bogu, je zgolj pripadnostna in pomeni zakonito izviranje pripadnosti iz pripadnosti¹⁰². Noben izkustven vzrok torej ne ustvarja podstati, niti jih ne uničuje, ampak samo spreminja njihove pripadnosti ter kvečjemu še povzroči, da se podstati kako spajajo ali razkrajajo. Ta poslednja sprememba je pa pri enovitih podstatih, kakor so duše, načelno nemogoča. Ni je torej sile v vidnem stvarstvu, ki bi ustvarila ali uničila pa bodisi tudi le živalsko ali rastlinsko dušo. Res je, da je medtem Vebrova filozofija dospela do stvariteljnega prabitja in ji ni treba več učiti predbivanja duš. Toda ali naj za vsako novo živalsko in rastlinsko klico pozovemo na pomoč poseben stvariteljski čin? In kaj z vsemi temi psihami po razpadu organizmov? Na prvo vprašanje bi končno filozof lahko pritrdil, drugo pa pustil odprto, a Veburu se oboje očitno upira. Dobro ve, da »med človekom in živaljo ni prehoda«, ampak da vlada med obema »osnovna in nepremostljiva razlika«¹⁰³. Sledeč »onemu čutu, katerega nam tudi v tem oziru narekujejo naše življenjske izkušnje«, prišteva tudi rastlinsko in živalsko življenje k »pravi narodi«, dočim

¹⁰¹ Ibid. 213. Prim. str. 222: Organizmi so vse zgolj v biološkem pomenu »žive« podstatnosti, ki jim gre značaj tujerodne in samorodne pripadnostne delovnosti.

¹⁰² Ibid. 237/238, 249/250.

¹⁰³ Ibid. 184, 185.

sega človek že v »metafizični svet«¹⁰⁴. A kaj se drugega pravi spadati k pravi narodi, kakor biti podvržen njenim zakonom glede trajanja in spreminjanja, glede postanka in razpada? — Filozofska doslednost vleče v eno smer, zdrav čut kaže drugam.

Pa tudi človeka je težko tolmačiti s pomočjo psihofizičnega dualizma. Zakaj »jaz«, to je, zavestno duhovno bitje, čutim bolečino, kadar se rani neka druga substanca, organizem, ki je z menoj združen? Zakaj se zganejo deli te druge substance, kadar »jaz« to hočem, dočim se ostale reči prav nič ne zmenijo za tako mojo željo? Zakaj mi duševno veselje pomnoži telesne sile, zakaj me dela bolezen malodušnega in nesposobnega tudi za duhovno delo? Vsa ta vprašanja ne dobe pravega odgovora, če smatramo dušo in telo za dve popolni podstati, ki povrh niti vzročne zveze ni med njima. Ni čudno, da filozof sam ni zadovoljen s svojimi dosedanjimi rešitvami¹⁰⁵.

Na podobne težave zadene seveda vsaka substancijska teorija, toda filozofska skušnja, ki je tudi plod zdravega čuta in ena izmed življenjskih izkušenj, je našla zadovoljivo rešitev, ki se izogne vsem navedenim ugovorom. Presnavljanja v naravi, spajanja in razkranjanja, pa že tudi sama različnost med snovmi je že od davna zbujala pozornost. Sežgem les, nastane pepel. Obe snovi se globoko razlikujeta, pa vendar je oboje snov. Po sličnih opazovanjih in razmišljanjih je že Aristotel prišel do mnenja, da je vsako stvarno bitje najmanj iz dveh počel. Po enem počelu je stvarno, po drugem ima določen ustroj, da je les, pepel ali kamen. Prvo, nedoločeno počelo, ki je podklad vseh stvarnih bitij je nazval »tvar« (materia prima), drugo »lik« (forma substantialis). Ti počeli sta tako navezani drugo na drugo, da sta sploh neločljivi. Čista materia prima je kot izkustveno bitje nemogoča, isto velja o stvarnih likih. Ne tvar ne lik nista podstati, marveč podstatni počeli, ki tvorita eno samo podstat. Forma je notranji ustroj snovi, ki oddaleč spominja na strukturo, kakor jo dá gradbenik kupu kamenja in lesa, ko ga preoblikuje v poslopje, odtod tudi naziv forma, oblika, lik. Seveda forma zgradbe ali forma kipa notranje ne preustroji snovi. Kamen ostane tudi v poslopju in v kipu kamen. Taka forma je nekaj zunanjega, pritičnega, pripadnostnega in spada med odnose. Podstatni lik pa daje notranjo strukturo tvarnemu bitju; po podstatnem liku se ločita baker in svinec, ki sta sicer oba tvarna. — Vsled gorenja je dobila tvar, ki je prej sotvorila les, nov podstatni ustroj, presnovila se je v pepel. Kaj je s prejšnjim likom? Isto, kar z likom poslopja, kadar se poslopje poruši, ni ga več. Podobno glede rastlin in živali, deloma tudi glede človeka. Rastlina, žival in človek so le po ena podstat, ki je spoj stvarnega počela in različnih življenjskih principov. Ti življenjski principi so v poedinih bitjih pravi in edini podstatni liki. Rastlina ni dvojna podstat, ni določena snov, ki je združena tudi z življenjem, ampak po istem življenjskem počelu je snov in živa snov, kakor je Vebru po isti duši človek oseba in »živ«. Višji lik izpodrine nižje in vrši

¹⁰⁴ Ibid. 232.

¹⁰⁵ Glej str. 440, op. 47.

obenem njihove funkcije. Isti podstatni lik v živali stori, da žival čuti, raste, da je njeno telo organizem in tvarna reč. Vse te funkcije vrši v človeku umna duša. Peripatetiki radi primerjajo forme številom ali geometrijskim likom: »Sicut superficies quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona, quia superflueret figura tetragona ex quo in pentagona continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem.«¹⁰⁶ Pa že Aristotel je dokazoval, da je človeška duša bistveno drugačna forma kot vse ostale v izkustvenem svetu, in to na podoben način kakor Veber, iz delovnosti, pač pa ima o delovnosti nekoliko drugačen nazor.

Pojmovanje delovnosti, ki tako jasno osvetljuje ves substancijski problem v Knjigi o Bogu, ni brez temnih točk. Ako je delovanje nekaj in ne prazen nič, potem mora biti po sedanjem pojmovanju ali podstat ali pripadnost. Da n. pr. premikanje ni podstat, temveč pripadnost, o tem pač ni dvoma. Kaj pa druge delovnosti, kakor volja, razum? Ali so to morda podstati, ker smo jih označili kot »podstatne delovnosti«? Lahko bi kdo rekel, da ta izraz nikakor ne pomeni, da bi bila kaka izkustvena podstat bistveno isto kar njena delovnost, temveč le, da izvira volja neposredno iz podstati same in ni le učinek kake prejšnje delovnosti. Tudi ta delovnost je sicer pripadnost, imenuje se pa podstatna, ker ni samo izviranje spremembe iz spremembe kakor pripadnostne delovnosti, ampak izviranje dejavnosti iz podstatnega jaza. Tako bi se dale tolmačiti strani 238/239. So pa druga mesta v knjigi, deloma jih že poznamo, ki dajejo izrazu »podstatna delovnost« precej dosloven pomen. Govore namreč o volji, ki da »sploh ni več nikako doživetje«, temveč »vprav osnovno bistvo slehernega osebnega subjekta«¹⁰⁷. Volja bistvo osebe, človek podstatna volja? Ta nazor je zelo ugajal sv. Avguštinu in vsej poznejši avguštinski struji. Toda avguštinovci so skušali vobče istovetiti dušo z njenimi zmožnostmi. Kdor tega ne stori, pa kljub temu smatra voljo za bistvo duše, ta mora trditi, da so razum in ostale zmožnosti dispozicije ali pripadnosti volje. Sicer smo pa videli, da niso hotni čini bistvo osebe, ampak volja kot latentna, mirujoča dejavnost. Toda latentna dejavnost ni nič drugega kakor dispozicija za dejavnost. Ako je dispozicija, je dispozicija neke podstati. Podstatna duša potemtakem ni isto kar volja. Volja je samo ena izmed njenih zmožnosti, kakor je razum druga taka zmožnost. Čista podstatna dejavnost brez dispozicij in pripadnosti — Actus purus — je načelno le ena edinstvena, kakor to sicer ugotavlja tudi Knjiga o Bogu.

V glavnem je pa vsekakor treba pritegniti Vebrovim izvajanjem o delovnosti. Četudi so vse delovnosti izkustvenega veseljstva pripadnosti, ki se po njih javljajo podstati, se vendar ne javljajo v vseh enako. Nekatere vro nekako iz globin, so mnogo bogatejše z bitnostjo in podstat se izraža v njih mnogo popolneje kakor v drugih. Kdo bi dvomil, da je več osebnosti v činih mišljenja in hotenja kakor

¹⁰⁶ S. theol. I, q. 76, a. 3 c.

¹⁰⁷ Knjiga o Bogu, 199/200.

v telesnem premikanju osebe? V tem smislu so res nekatere delovnosti »bolj« podstatne od drugih. Kakor so v bitjih samih stopnje in vsebujejo nekatera več realnosti kot druga, da nekako izpolnijo mesta med ničem in Ens realissimum, enako se stopnjuje delovnost, to prehajanje iz možnosti v dej, in zavzema razdaljo med obema neprehodnima točkama, med čisto možnostjo in čistim dejem.

Podobno stopnjevanje nahajamo tudi med liki. Že pripadnostni liki, ki so le odnosi med podstatmi, so bolj ali manj popolni in dajejo množini bitij večjo ali manjšo enoto. Kup kamenja je taka pritična enota, popolnejša je poslopje ali stroj, še popolnejša je družina čebel ali mravelj. Pravo enoto pa dá bitju šele podstatni lik. Pa tudi podstatni liki se stopnjujejo in imajo nekateri manj bitnosti, drugi več. »Zlatost« gotovo nima dovolj lastne vsebine, da bi bivala kot čisti lik brez tvári, ki je »zlato«. O živalski duši to že ni tako gotovo, dočim ima človeška duša, dasi še vedno navezana na telo in tvoreča z njim eno samo substanco, že svojo lastno naravo in lastno dinamiko, da more bivati tudi brez telesa.

Peripatetična filozofija dokazuje to s pomočjo delovnosti, podobno kakor Veber. Žival raste, si prilikuje hrano, se giblje, čuti. Rasti se pravi snovno se večati, hraniti se pomeni sprejemati snov, čutiti more le snovni organ in predmet čutenja je zopet samo nekaj snovnega. Vsi živalski čini so taki, da se v njih javlja celota: živo telo. Živalska duša ne kaže nikjer kake lastne dinamike, ki bi bila od snovi načelno neodvisna. Zato nimamo pravice, da bi tej duši pripisovali lastno naravo, lastno podstatnost. Drugače je s človeško dušo. Že Aristotel je ugotovil, da mišljenje nima svojega telesnega organa, kakor ga ima čutenje, in da je sploh v svojem jedru nekaj enovitega, nerazsežnega, netelesnega. Tem Aristotelovim in Tomaževim dokazom se pridružujejo globoke Vebrove analize, ki odkrivajo v človeški duši lastno osebno dinamiko, različno od prirodne dinamike. Odtod neizogiben sklep: lastna dinamika — lastna narava — posebna podstat. Tomizem pa kljub temu uči, da duša ni v vsakem oziru popolna podstat. Kot najnižja izmed inteligenc ne more začeti z umskimi intuicijami, ampak se mora opirati na čutne zaznave, zato je forma telesa.

Peripatetična teza, da so vsa tvarna bitja iz dveh počel, iz tvári in lika, sicer tudi ni brez težav¹⁰⁸, vendar dobro reši vprašanja, ki jih zbujata psihofizični dualizem. Reči, rastline, živali, človek so posamične enotne podstati, ne zveza dveh, treh. Živalska duša je sicer mnogo popolnejši lik, kakor so liki anorganskih podstati, vendar še ne kaže lastne delovnosti, zato je ne moremo smatrati za podstat, ampak nastaja in izginja kakor ostali nižji podstatni liki. Vprašanje o posebnem stvarjenju in neumrljivosti živalskih duš se ne stavi več. Tudi problem o medsebojni vzročnosti med dušo in telesom v človeku postane kaj lažji. Ali morem s tvárnimi sredstvi vplivati na kako umetnikovo zamisel? Da in ne. Na zamisel, v kolikor je nekaj duhovnega, ne, pač pa na ostvarjeno zamisel. Kdor uniči tvarno umet-

¹⁰⁸ Glej A. Ušeničnik, Uvod v filozofijo. II, 40: »Temni problemi...«

nino, uniči obenem »per accidens« tudi njeno idejno stran. Podobno tvar ne more delovati na duha, kakor je tako vztrajno naglašal sv. Avguštin ali Descartes. Toda tvar lahko deluje na tvar, ki je oduševljena in s tem posredno na duha samega. Zlasti pa se ta peripatetični nazor strinja z zdravno pametjo, ki mi pravi, da sem jaz z dušo in telesom vendar eno bitje, ena oseba.

Zanimivo je, da se je Veber že v svoji prvi knjigi resno bavil s hilomorfizmom, češ da se »pečanje s tem prašanjem ne more nazivati pečanje z ‚zastarelimi in izumrlimi‘ prašanji«¹⁰⁹. Ker pa še ni bil zadel na podstat, je moral nazor o materiji in formi, kakor ga je izdelal Aristotel, odkloniti. Toda prikojil ga je za predmet in učil, »da je na vsakem teh predmetov poleg njegove vsebine ločiti še nevsebinsko komponento... Ta predmetna, a nevsebinska komponenta je potemtakem iskana ‚forma‘, ozir. ‚oblika‘ teh predmetov...«¹¹⁰ Ako bi danes filozof ta nazor predelal v skladu z razvojem svoje filozofije, bi brez dvoma prišel do podobnih zaključkov, kakor jih pozna sodobni tomizem. Vsekakor se zdi, da bo neizbežno treba voliti med tezo o posebnem stvarjenju, o nesmrtnosti živalskih duš in dvopodstatnosti njihove narave ter med hilomorfizmom, ki bi mu Veber znal gotovo vtisniti osebni pečat.

Sploh je značilno, da se moderna filozofija iz mnogih smeri povrača k temu problemu in prihaja vedno češče do stare Aristotelove rešitve. Spomnimo se le na Drieschov vitalizem, ki je zavestno segel nazaj po Aristotelov izraz in nazval življenjsko počelo entelehijo. Celo fizika, ki se je tako dolgo rožala formam in smešila srednjeveške »facultates«, dela poklone Aristotelu. Sodobna fizika odkriva, da v atomu gradivo ni vse, prav tako važen, če ne še bolj, je medsebojni odnos tega gradiva, atomova struktura. Lani je izšel o tem vprašanju v »Revue de Métaphysique et de Morale«, ki sicer ni posebno naklonjena aristotelizmu, zanimiv članek, kjer beremo med drugim tudi tole: »Pojmu ‚stanja‘ smo priznali temeljni pomen v novi mehaniki in prepričani smo, da je možno najti analogijo med tem pojmom in med formo, ki tvori hrbtnico aristotelskega sestava.« Avtor ugotavlja, da je nekdanj Aristotel na podoben način izpodrinil grške atomiste, kakor danes kvantna teorija izpodriva moderni atomizem ter zaključuje: »Atomistična podmena je bila kaj pripravna, da je dala smer raziskavanjem v tej dobi, ki je pa danes pač že za nami. Aristotelovo pojmovanje, dasi globlje in bolj filozofsko, je veljalo doslej za nerabno. Šele vedno temeljitejše prodiranje v atomski svet in spoznavanje nevidnih izžarevanj je zopet priključilo njegov nazor v eksaktno znanost.«¹¹¹

Nepriznanje pōdstati je bilo važen vzrok, da je filozof spočetka zanikal božje bitje, zato je odkritje pōdstati obenem pot k Bogu. Sedaj šele je dobil istinitostni dokaz, ki ga pozna Veber že dolgo,

¹⁰⁹ Sistem, 306.

¹¹⁰ Sistem, 308/309. Prim. tudi Knjigo o Bogu, 437, op. 20.

¹¹¹ Revue de Métaph. et de Morale 1934, št. 1, Bialobrzanski: Sur l'interprétation concrète de la mécanique quantique, str. 83—103. Članek je nastal iz referata na kongresu poljskih fizikov septembra 1932.

svoj pravi smisel. Dokler je kazal na neko izvenprirodno neznanko, ki sploh ni predmet, ne da bi mogli sicer kaj posebno določnega reči o njej, tako dolgo je bilo pač težko uvideti, zakaj bi naj bila ta neznanka sveta in predmet božjega češčenja. Sedaj pa vemo, da je istinitost stvarno-bitno isto kar podstat in da je najpopolnejša podstat oseba. Tako je postala oseba cilj istinitostnega dokaza. Praistinitost potemtakem ni nič drugega kakor praosebnost. Istinitostni dokaz je končno dosegel bitje, ki ima etične attribute in postal v polnem pomenu dokaz za bivanje božje.

Razmišljanja o podstatni osebnosti pa so dovedla še do novega dokaza, ali prav za prav do novih dokazov. Osebnostna pot se namreč cepi in z raznih smeri zadeva na prapodstat. En dokaz se opira na podstat samo, neglede, ali je to reč ali oseba, in ima sledeče jedro: Dvojica »podstat-pripadnost« spada k nesomerno ali skrivljeno dvoiličnim činjenicam. Obe bitnosti namreč nista na enaki višini, ker je le podstat sama na sebi istinita, dočim je istinitost pripadnosti le istinitost njene podstati. »Kjer je pa tako pravo nesomerno dvoilično nasprotje, tam je tudi upravičena zahteva po posebni edinstveni činjenici, ki bi, merjena z vida tega nasprotja, spadala na točko prvega to je ‚pozitivnega‘ člena, ki pa je sama dejanski izven vsakega svojega nasprotja.« Treba je torej sklepati: »Kakor vključuje ‚istinitost‘ in ‚neistinitost‘ stvarstva že sama zahtevo po posebni in edinstveni — praistinitosti božjega bistva, enako vključuje podstatno pripadnostni značaj stvarstva že sam po sebi enako zahtevo po posebni in edinstveni prapodstatnosti božjega bistva.«¹¹² Premise tega dokaza so bile izdelane že v istinitostni poti, tukaj jih samo naobračamo na nov slučaj.

To statično obliko dokaza lahko izpopolnimo še z dinamičnim vidikom, ki se opira tudi na osebne podstati. Tudi podstatno in pripadnostno delovanje je treba šteti k nesomerno dvoiličnim činjenicam in kaže torej na transcendentno edinstveno pradejavnost¹¹³. — Ako je naš ugovor proti podstatni delovnosti upravičen in med pripadnostno in podstatno delovnostjo ni bitne razlike temveč zdržen prehod od manj do več, potem bi seveda trebalo dati temu delu dokaza malo drugačno obliko.

Drug dokaz: Med telesnim in duševnim svetom ni prehoda. Pa tudi od staršev nima otrok svoje osebnosti¹¹⁴. Kolikokrat se mora oseba boriti z dednostno stranjo svoje narave, kako naj bo istovetna z njo! Ako torej niti bitja, ki so vsa pod vplivom naravnih zakonov, niso dovolj utemeljena po vodoravni izkustveni vzročnosti, kakor je to pokazal istinitostni dokaz, koliko bolj je šele očita navpična pogojenost osebe, ki nikakor vzročno ne izvira ne iz narave ne iz prednikov. Osebnost človekovo jedro še prav posebno priča o nasvetovnem počelu, kjer ima svoj izvor¹¹⁵.

¹¹² Knjiga o Bogu, 261/262.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Glej str. 155: »mladostni doživljaj«.

¹¹⁵ Ibid. 243—245.

Pot, ki jo je prehodil Veber, preden je odkril podstatni ustroj vesoljstva, je bila sicer dolgotrajna, pa ne dolga. Že v svojih prvih spisih je izdelal tako krepke dokaze za kajstva, da se mu je A. Ušeničnik po pravici čudil, kako da ni izvedel zaključka in priznal, da je kajstvo samo drugo ime za substanco. Takoj spočetka se je zavedal, da lastnosti in doživljaji ne morejo samostojno bivati, ampak so vedno lastnosti nečesa in doživljaji nekoga. In ker kažejo vsi doživljaji in vse lastnosti to odvisnost, tudi njih vsota ne more biti samostojna. Tista nekakovostna realnost, ki jim je nosilka, je kajstvo. Edino predmetna teorija je bila napoti, da filozof ni že takrat istovetil kajstva in podstati.

Predmetna teorija je skušala kajstva raztolmačiti na svoj način ter je vnesla v ta pojem svojih primesi. Lastnosti in doživljaji so nižje osnove, kajstva pa višjeredne osnove, ki imajo prve za svojo podlago. Duša se potemtakem gradi na svojih doživljajih, podobno kakor melodija na glasovih. A v tem je neskladnost. »Jaz« podstavlja doživljaje kot svoje osnove, doživljaji podstavljajo »jaz«, ki jih doživlja! Nazor o kajstvu je že spočetka nosil v sebi protislovje, ker je bil posledica dveh nasprotujočih si tendenc, predmetno-teoretične in substancijske.

To se je kmalu še jasneje pokazalo. Kajstvo smo rabili, da bi lastnosti in doživljaji ne »viseli tako rekoč v zraku«, kakor se je filozof sam izrazil. Toda lastnosti in doživljaji so nam kljub temu obviseli v zraku. Predmet višjega reda se samo gradi na predmetih nižjega reda, ni pa njihov nosilec. Kajstvo ima svoje lastnosti, nosilca kakovosti in doživljajev, ki so kajstvu podlage, bo pa treba šele poiskati. Ta bo po vsej pravici nosil naziv »podstati«. Najjasneje se vidi ta zahteva pri jazih. O barvah, glasovih, trdotah je lažje domnevati, da so osnovne predmetnosti, ki si morda zadoščajo. Doživljaj pa, ki bi ga nikdo ne doživljal, vključuje protislovje že v pojmu samem. Pa tudi druga psihološka dejstva niso v skladu s predmetno teorijo. Vsakdanja izkušnja kaže, da imajo različne osebe različne »sposobnosti«. Ta je rojen umetnik, drugi trgovec, tretji politik. Te prirojene »dispozicije« si je možno z vajo izpopolniti. Vsi duševni čini izvirajo iz kakih dispozicij in jih s tem obenem razodevajo. Zopet vprašanje, kdo ima te dispozicije? Tako vodijo od vseh strani pota proti osebnostnemu jedru kot viru vse duševne delovnosti. Oseba, vzrok in nosilka doživljajev, je prva podstat, ki jo je filozof odkril in izrečno priznal.

S tem je bil substancializem načelno sprejet. Samo en korak še, pa bomo dosledno tudi lastnostim morali priznati podstatnega nosilca. Tudi na tej točki se je predmetna teorija morala umekniti, kakor se je umeknila glede istinitosti. Veber jo zapušča in z njo prejšnji platonični svet predmetov, ki je bil še vedno prikrit psihologizem; ves sistem se je oprl na istinito podstat. Odslej upravičeno štejemo Vebra med kritične realiste.

Toda s tem razvoj še nikakor ni končan, filozofa čakajo nove naloge. Predvsem bo treba ves sestav dosledno očistiti zadnjih predmetno-teoretičnih primesi, ki niso več v skladu s celoto.

PRAKTIČNI DEL.

PROLOG JANEZOVEGA EVANGELIJA.

Na koncu daljšega ekskurza »Le Verbe Vie et Lumière« v 1. zv. svojega lepega dela o Jezusu Kristusu¹ je p. Ferd. Pr at S. J. podal dobro analizo in parafrazo prologa Janezovega evangelija², ki jo tu povzamemo, ker utegne marsikomu izmed bravcev BV koristiti. Parafrazični dostavki so v oglatih oklepajih.

1. Beseda: a) v svojem notranjem življenju, b) v svojih odnosih do stvarjenja in c) do človeškega rodu (Jan 1, 1—5).

a) V začetku [časa, ki meri ustvarjene reči,] je bila Beseda; [je torej večna,] in Beseda je bila pri Bogu [je torej oseba, od Očeta različna,] in Bog je bila Beseda [ni bila Oče, »ὁ Θεός«, marveč je bila Bog »Θεός«, t. j., imela božjo naravo].

b) Ta je bila v začetku pri Bogu [preden je z Očetom sodelovala pri stvarjenju]. Vse je po njej nastalo in brez nje ni nič nastalo, kar je nastalega.

c) V njej je bilo življenje [vir vsega nadnaravnega življenja, milosti in nebeške slave,] in življenje je bilo luč ljudi in luč sveti v temi in tema je ni sprejela³.

2. Beseda, luč človeškega rodu, se postopnjema⁴ razodeva (Jan 1, 6—15).

A. Janez pričuje o luči. — Bil je človek, ki ga je Bog poslal, ime mu je bilo Janez. Ta je prišel v pričevanje, da je pričeval o luči, da bi vsi po njem vero sprejeli [radi njegovega pričevanja in njegovega poslanstva]. Ni bil on luč, ampak [je prišel,] da bi pričeval o luči.

B. Beseda luč ljudi od početka človeškega rodu. — Prava luč je bila ta, ki prihajajoč na svet razsvetljuje vsakega človeka.⁵ Na svetu je bila in svet je po njej nastal in svet je ni spoznal.

C. Beseda, luč ljudi po razodetju, danem očekom in Mozesu. — V svojo lastnino je prišla [med ljudstvo, ki je bilo njena lastnina in njena dediščina,] in njeni je niso sprejeli [v celoti kot ljudstvo]. Vsem pa, kateri so jo sprejeli, je dala pravico, da postanejo otroci božji, njim, ki vanjo verujejo, ki se niso rodili iz krvi ne iz poželenja mesa ne iz volje moža, ampak iz Boga.

¹ Ferdinand Pr at, S. J., *Jésus Christ. Sa vie et son oeuvre*. I—II^e, Paris 1933, Gabriel Beauchesne et ses Fils, éditeurs.

² Op. cit. I, 504—506.

³ Mogoč je tudi prevod: Luč sveti v temi (po svoji naravi) in tema je ni objela (t. j., je ni ugasnila). Pr at, op. cit. I, 505.

⁴ Prim. Hebr. 1,1: Mnogokrat (πολυμερως;!) in na različne načine.

⁵ Tako Sveto pismo novega zakona I (Ljubljana 1925) 250; prim. v op. 4 prevod po vulgati.

Č. Beseda luč ljudi po svojem učlovečenju. — In Beseda je meso postala in med nami prebivala, in videli smo njeno slavo⁶ [ki se je razodela v življenju, v čudežih, v častitljivem vstajenju in v vnebohodu], slavo kakor edinorojenega od Očeta [t. j. takšno, kakršno more samó edinorojeni Sin prejeti od Očeta], polna milosti in resnice.

D. Janezovo pričevanje. — Janez je pričeval o njej in klical: »Ta je bil, o katerem sem rekel: On, ki pride za menoj [po času], je pred menoj [po času in po dostojanstvu], ker je bil prej ko jaz.«

3. Sklep. Evangelistova refleksija (Jan 1, 16—18).

In iz njegove polnosti so vsi [kristjani] prejeli, milost za milostjo⁷; zakaj postava je bila dana po Mosesu, milost [mesto postave, ki je človeku velevala, kako naj živi, ni pa dajala moči, da bi jo spolnjeval,] in resnica [uresničenje starozakonskih napovedi in predpodb] je prišla po Jezusu Kristusu. Boga ni nikoli nihče videl; edinorojeni Sin, ki je v naročju Očetovem, on je [o njem] povedal. Lkn.

PRAVNI ZNAČAJ KATOLIŠKE AKCIJE.

1. Literatura o Katoliški akciji v raznih jezikih močno narašča; tako da se marsikomu zdi, da je je kar preveč. Bavi pa se po veliki večini vsa s teološko stranjo na Katoliški akciji, da tako rečem. Ostala podaja predloge, kako naj bi se Katoliška akcija konkretno izvedla (organizatorična stran).

Te-le vrstice nočejo govoriti o krvavi potrebi Katoliške akcije, o njenem namenu in bistvu kakor tudi ne o znanem, že zadosti premletem in neredko tudi zlobno zastavljenem vprašanju, ali gre pri Katoliški akciji za organizacijo ali ne; o vsem tem smo tudi pri nas že dovolj slišali. Manj pa so skušali pojasniti, kakšen cerkveno-

⁶ Beseda *δοξα* se v Janezovem evangeliju nahaja osemnajstkrat (če se 1, 14 šteje dvojno, devetnajstkrat). Evangelist jo rabi včasih za to, kar imenujemo »gloria Dei obiectiva«, t. j. za božje veličastvo, božje lastnosti in božja dela (1, 14 [dvakrat]; 2, 11; 11, 40; 12, 41; 17, 5. 22. 24); na ostalih mestih (5, 41. 44 [dvakrat]; 7, 18 [dvakrat]; 8, 50. 54; 9, 24; 11, 4; 12, 43 [dvakrat]) pa pomeni formalno slavo (gloria formalis), češčenje, počastitev. Kjer stoji beseda v pomenu »gloria obiectiva«, bi jo bilo najbolje sloveniti: veličastvo, kakor so prireditelji novega slovenskega prevoda storili Jan 2, 11; torej tudi Jan 1, 14.

⁷ Prevod »milost za milostjo« izraža vrsto milosti v časovni zaporednosti, ne kaže pa notranje zveze kasnejše milosti s prejšnjo. Bolje bi bilo: »milost za (zvr:) milost«. Zdi se mi, da je besede doumel sv. Avguštin, ki jih razlaga takole: »Bratje, vse smo torej prejeli iz njegove milosti; iz polnosti njegovega usmiljenja, iz preobilnosti njegove dobrote smo prejeli. Kaj? Oduščenje grehov, da smo opravičeni iz vere. In kaj še? »In milost za milost,« to je, za to milost, v kateri živimo iz vere, naj prejmemo drugo, seveda tudi milost (Avguštin misli večno življenje kot plačilo, obljubljeni in dani za življenje iz vere). Zakaj, če poročem, da mi tudi to dolguje, pridevam nekaj sebi kot upniku. Bog pa v nas venčarove svoje ga usmiljenja, toda le tedaj, če stanovito živimo v milosti, ki smo jo prejeli« (In Joannis evangelium tractatus III, 10).

praven značaj gre Kat. akciji, kot se je po zamisli papeža Pija XI. do danes razvila in pojmovno pa tudi organizatorično izkristalizirala. Marsikatera težava, ki se zdi, da obstoji pri praktični izvedbi Katoliške akcije, bi bila po našem mnenju v kali zatrta, ako bi motrili Katoliško akcijo skladno s celotnim sistemom cerkvene organizacije, ko bi ji dali, ne da bi kakorkoli pretiravali njen pomen ali ga zmanjševali, tisto mesto v tem sestavu, ki ji po pravilnem tolmačenju uradnih cerkvenih izjav gre. Mogli pa bomo to le takrat, če si bomo na jasnem, kakšen cerkvenopraven značaj gre Katoliški akciji. Zato naj poizkusim osvetliti ustanovo Katoliške akcije od te strani.

2. Da je Katoliška akcija tudi cerkvenopraven problem, o tem pač ne more biti nobenega dvoma. Naj sodim o njeni praktični izvedbi, kar hočem, naj se mi zde zadevne papeževe izjave zadosti jasne ali pa premalo konkretno določene, to na vsak način stoji, da imamo pri Katoliški akciji opravka z neko cerkveno ustanovo. Ne gre torej le za neko idejo, za ideološko usmeritev, zgolj za »gibanje«, temveč za nekaj konkretnega, realnega, za kar se v pravnem jeziku rabi izraz institut, ustanova. Kakšna pa je ta ustanova in kakšen pravni značaj ji gre, to določiti, je prav naše vprašanje.

Da je Katoliška akcija, pa naj jo teoretično tako ali drugače motrimo, v cerkvenopravnem življenju važno vprašanje, dokazuje dejstvo, da se nahajajo v petih povojnih konkordatih določbe o njej. Te določbe so postale precej stalne točke v popolnejših povojnih konkordatih. Povojno konkordatno pravo označuje skupna ideološka usmeritev, ne peča se več s partikularnimi pokrajinskimi zadevami, ki ne bi zanimale celote; zato je s tem potrjeno mnenje, da mora biti Katoliška akcija, glede katere se v naših časih Cerkev pogaja z državami in sprejema določbe o njej v konkordate z meddržavno garancijo, važno cerkvenopravno vprašanje. Vsakomur pa bo umljivo, da so za ugotovitev pravnega značaja Katoliške akcije omenjene konkordatne določbe velikega pomena. Zato tudi začnimo z njimi. Dostavim pa naj takoj, da nam v okviru tega vprašanja ne gre za njih cerkvenopolitično vsebino; zato je povsem brez pomena, ali so imele te določbe v praktičnem življenju kakšen uspeh ali ne, ali jih države izpolnjujejo ali ne; gre nam le zato, da nam omenjene določbe osvetle pravno stran Katoliške akcije.

Določbe o Katoliški akciji vsebujejo čl. 13 letonskega konkordata z dne 30. maja 1922, čl. 25 latvijskega konkordata z dne 27. septembra 1927, čl. 43 al. 1 italijanskega konkordata z dne 11. februarja 1929, čl. 31 nemškega konkordata z dne 20. julija 1933 in dostavek k čl. 14 avstrijskega konkordata z dne 5. junija 1933. Teksti konkordatov so priobčeni v Acta Apostolicae Sedis¹.

Ime samo Katoliška akcija se rabi prvič v latvijskem konkordatu, dalje tudi v italijanskem, nemškem in avstrijskem konkordatu. V letonskem konkordatu, ki je prvi izmed konkordatov, ki jih je

¹ Tekste sta izdala tudi Perugini, *Concordata vigentia*, Rim 1934 in Restrepo Restrepo, *Concordata regnante Ssmo Domino Pio PP. XI*, Rim 1934.

sklenil papež Pij XI., še ni izraza Katoliška akcija, vendar se določba v čl. 13 po analogni interpretaciji določb iz ostalih naštetih konkordatov nedvomno nanaša tudi na Katoliško akcijo.

3. Besedilo v posameznih navedenih členih variira. Vendar pa razlike niso tolikšne, da ne bi mogli razbrati, da je mišljena z izrazom Katoliška akcija ena ter ista ustanova, ki pač uživa v tej državi nekoliko širšo svobodo kot v oni. Glase pa se teksti takole.

Čl. 13 letonskega konkordata, ki je iz istega leta kot prva Pijeva enciklika »Urbi arcano«, kjer je že začrtana Katoliška akcija, ima besedilo: »La République de Léttonie ne mettra pas d'obstacles à l'activité, controlée par l'Archevêque de Riga, des associations catholiques en Léttonie, lesquelles auront les mêmes droits que les autres associations reconnues par l'Etat.« Kakor sem že omenil, moramo pod katoliškimi društvi, ki njih delovanje nadzoruje nadškof, brez dvoma razumeti tudi organizacije Katoliške akcije.

Čl. 25 latvijskega konkordata, v katerem se prvič nahaja izraz Katoliška akcija, se glasi: »L'Etat accordera pleine liberté d'organisation et de fonctionnement aux associations poursuivant des buts principalement religieux, faisant partie de l'Action Catholique et, comme telles, dépendant de l'Autorité de l'Ordinaire.« Če primerjamo nav. čl. 25 latv. konkordata z zgoraj nav. čl. 13 let. konkordata, se pokaže, da govorita oba o isti vrsti katoliških organizacij.

Čl. 43, al. 1 italijanskega konkordata ima besedilo: »Lo Stato italiano riconosce le organizzazioni dipendenti dell' Azione Cattolica Italiana, in quanto esse, siccome la Santa Sede ha disposto, svolgano la loro attività al di fuori di ogni partito politico e sotto l'immediata dipendenza della gerarchia della Chiesa per la diffusione e l'attuazione dei principi cattolici.« L. 1931-je prišlo v Italiji, kakor je znano, do ostrega spora med Cerkvijo in državo glede udeleževanja Katoliške akcije. Fašistični funkcionar Giurati je v govoru sredi aprila l. 1931 izjavil, da je Katoliška akcija nepotrebna in državi sovražna. V pismu z dne 26. aprila 1931 milanskemu kardinalu se je papež glede tega ostro pritožil. V konzistorijalni alokuciji 1. maja l. 1931 je papež ponovno ostro obsodil divjanje fašistične države proti organizacijam Katoliške akcije. V juliju istega leta so se razmere še bolj poostrile, ko je izjavil Mussolini, da se vpis v fašistično stranko nikakor ne da spraviti v sklad z vpisom v katero izmed organizacij, ki zavise od Katoliške akcije. Kmalu pa se je italijanska vlada nekoliko streznila; prišlo je do novih pogajanj s sv. stolico, ki so se zaključila v sporazumu z dogovorom z dne 2. septembra 1931. Dogovor se glasi: »1. L' Azione Cattolica Italiana è essenzialmente diocesana e dipende direttamente dai Vescovi, i quali ne scelgono i dirigenti ecclesiastici e laici. Non potranno essere scelti a dirigenti coloro che appartennero ai partiti avversivi al Regime. Conformemente ai suoi fini di ordine religioso e soprannaturale, l' Azione Cattolica non si occupa affatto di politica e nelle sue forme esteriori organizzative si astiene da tutto quanto è proprio e tradizionale di partiti politici. La bandiera delle Associazioni locali della C. A. sarà la Nazionale.«

2. L' Azione Cattolica non ha nel suo programma la costituzione di associazioni professionali e sindacati di mestiere; non si propone quindi compiti di ordine sindacale. Le sue sezioni interne professionali, attualmente esistenti e contemplate dalla Legge 3 aprile 1926, sono formate a fini esclusivamente spirituali e religiosi, e si propongono, inoltre, di contribuire a che il sindacato, giuridicamente costituito, risponda sempre meglio ai principi di collaborazione tra le classi e alle finalità sociali e nazionali che, in paese cattolico, lo Stato, con l'attuale ordinamento, si propone di raggiungere.

3. I circoli giovanili, facenti capo all' A. C., si chiameranno »Associazioni Giovanili di Azione Cattolica«. Dette associazioni potranno avere tessere e distintivi strettamente corrispondenti alla loro finalità religiosa, nè avranno per le diverse associazioni altra bandiera all'infuori della nazionale e dei propri standardi religiosi. Le associazioni locali si asterranno dello svolgimento di qualsiasi attività di tipo atletico e sportivo, limitandosi soltanto a trattenimenti di indole ricreativa ed educativa con finalità religiosa.«²

Cl. 31, al. 1 nemškega konkordata ima besedilo: »Diejenigen Katholischen Organisationen und Verbände, die ausschließlich religiösen, rein kulturellen und karitativen Zwecken dienen und als solche der kirchlichen Behörde unterstellt sind, werden in ihren Einrichtungen und in ihrer Tätigkeit geschützt.« V drugem odstavku cit. člena se omenjajo društva, ki imajo poleg zgolj verskih in kulturnih namenov še socialne ali strokovne naloge. Tem društvom je obljubljeno varstvo države, »sofern sie Gewähr dafür bieten, ihre Tätigkeit außerhalb jeder politischen Partei zu entfalten.«

V dostavku k čl. 14 avstr. konkordata je stavek: »Der Bund räumt den Vereinigungen, die vornehmlich religiöse Zwecke verfolgen, einen Teil der Katholischen Aktion bilden und als solche der Gewalt des Diözesanordinarius unterstehen, volle Freiheit hinsichtlich ihrer Organisation und Betätigung ein.«

4. Pri citiranih določbah nam v okviru zastavljenega vprašanja ne gre za njih vsebino, kakor je bilo že zgoraj omenjeno, le zato sem jih navedel, da razberemo, da se v njih omenja Katoliška akcija v zvezi s katoliškimi društvi. V navedenih tekstih se predstavlja, da ima Katoliška akcija nekakšne organizacije ali društva, ki so od nje zavisna (le organizzazioni dipendenti dall' Azione C., čl. 43, al. 1 ital. konkordata), oziroma, ki so njen del (aux associations faisant partie de l'Action Catholique, čl. 25 latv. konk.; den Vereinigungen, die ... einen Teil der Katholischen Aktion bilden und als solche der Gewalt des Diözesanordinarius unterstehen, dost. k čl. 14 avstr. konk.). Kaj več iz tekstov v konkordatih glede organizacije Katol. akcije ni mogoče razbrati; delovanje Kat. akcije je pač v nekaterih bolj omejeno kot v drugih, toda to ne spada sem. Nekoliko podrobnejšo sliko o organizaciji Katoliške akcije v Italiji nudi zgoraj navedeni dogovor z dne 2. sept. 1931. Katoliška akcija ima po tem

² Cfr. Restrepo Restrepo, o. c. 324—328.

dogovoru razna društva; ustanavljati more le verska in kulturna društva, ne pa tudi strokovna, športna ali telovadna društva. Zgrajena mora biti na škofijski bazi (è essenzialmente diocesana). V tem dogovoru kakor tudi v vseh navedenih konkordatnih tekstih se naglaša, da je Kat. akcija oziroma njena društva pod neposrednim vodstvom škofov.

V citiranih določbah gre skratka za svobodno delovanje nekih organizacij, ne samo posameznih vernikov.

5. Katoliško akcijo opisuje papež Pij XI. kot sodelovanje (partecipazione ali collaborazione) laikata pri hierarhičnem apostolatu Cerkve. Oba izraza participatio in collaboratio se rabita sinonimno. Čl. 1 statuta italijanske Kat. akcije pravi n. pr.: «L' Azione Cattolica, che, secondo la nota definizione tante volte richiamata dal Santo Padre, è la collaborazione del laicato all' apostolato gerarchico...»³ Papež sam pa rabi običajno izraz participatio. V lepem članku U znaku Katoličke Akcije, priobčenem v Životu 1935, 1—30, piše jezuit Poglajen, da je boljši izraz sudioništvo kot suradnja. Toda zdi se, da je to le deloma res. V Italiji, kakor je bilo omenjeno, oba izraza istovetijo. Poudarjanje izraza soudeležništvo bi moglo voditi v zmotu vsaj v pravnem pogledu. Obratno pa seveda ne tajim, da je mogoče izraz sodelovanje umevati preplitvo. Prim. članek L'organisation dans l'Action catholique jezuita Lelotte-ja v Nouvelle revue théologique 1934, 369—383.

Hierarhični apostolat obstoji bistveno v oznanjevanju božje besede (kan. 1327 in 1328), v upravljanju zakramentov kot najvažnejših (praecipua) sredstev za posvečenje in zveličanje (kan. 731, § 1) in v vodstvu ljudi k večnemu zveličanju (kan. 196). Katoliška akcija pa je po papeževi definiciji sodelovanje oziroma soudeležništvo pri tem apostolatu. Povedano je s tem prav za prav še zelo malo. Saj je sploh vsak cerkven apostolat nemožič brez sodelovanja ljudi, to je vernikov, laikov, nad katerimi naj se izvršuje. Verniki morajo prostovoljno poslušati božjo besedo, prostovoljno prejemati zakramente, morajo se dati voditi, da Cerkev sploh more vršiti svoje poslanstvo. Brez tega sodelovanja je torej cerkveno delovanje sploh nemožič. Katoliška akcija pa se nam predstavlja kot nekaj novega, posebnega, zato je brez dvoma treba misliti na neko drugačno sodelovanje. Če imenujem opisano sodelovanje pasivno, bo izraženo s Katoliško akcijo neko aktivno sodelovanje laikata, in sicer urejeno, organizirano aktivno sodelovanje, kot razberemo iz zgoraj navedenih konkordatnih tekstov.

Prav tako sledi tudi iz različnih papeževih izjav⁴, da je umeti gornji opis Katoliške akcije kot sodelovanje laikata pri hierarhičnem apostolatu Cerkve, ki ga imenujejo klasično definicijo Katol. akcije, tako da so bistveni trije sestavni deli, namreč sodelovanje organiziranih vernikov, pri poslanstvu Cerkve pod vodstvom cerkvene

³ Tekst gl.: Civardi, Manuale di Azione Cattolica II^a, 1932, 111.

⁴ Veliko teh izjav je naštetih pri Ušeničniku, Pastoralno bogoslovje² 1932, 529.

hierarhije. Kar zadeva te tri elemente, je treba naglasiti, da so vsi trije bistveni za Katoliško akcijo; v tem pomenu je Katoliška akcija enotna, ena za ves svet. To je tista unio, ki jo papež tako močno naglašča in ki jo moramo dobro ločiti od unificatio, kar naj pomeni obvezen enoten način, na kateri naj se prva doseže. Slednja, namreč unificatio, ni nikjer ukazana, še celo priporočena ne.

Prvi izmed nakazanih sestavnih delov, namreč sodelovanje organiziranih laikov je zelo širok. Za sodelovanje pri hierarhičnem apostolatu pod vodstvom cerkvene hierarhije se morejo laiki različno organizirati, ker organizacijskih tipov nikakor ne manjka. Osrednja cerkvena oblast ni uvedla nobenega tipa, ki naj bi bil obvezen za vso Cerkev. Mogla pa bi seveda to storiti; morda pride kdaj čas, ko bo vsaj osnovne črte take organizacije predpisala. Za sedaj še vedno odklanja vsako unificatio in prepušča posameznim cerkvenim pokrajinam, da izvedo Katoliško akcijo, kakor se zdi, da je za dotični teritorij najbolj primerno. Ohranjen pa seveda mora biti pri vseh izvedbah osnovni značaj Katoliške akcije, zakaj ne gre za kakršnokoli katoliško akcijo, ki bi jo vršili posamezniki in razna verska društva in pokreti, temveč gre za Katoliško akcijo, ki je ena. O njej našteva jezuit Carpay⁵ pet znakov: Je laična: to se pravi, da so nje nosilci laiki seveda v mejah, ki so jim začrtane po božjem in cerkvenem pravu; dalje je univerzalna, ker je sodelovanje pri vsem cerkvenem apostolatu, ki ima, kakor smo videli, najbolj vesoljen namen, ki si ga je mogoče misliti (»zveličanje duš«) in ki ga z drugo besedo imenujemo Kristusovo kraljestvo. Tretji znak je ta, da je duhovna, torej ni ekonomična, sociološka, politična ali kakšna drugačna; dalje je hierarhična; mogli bi tudi reči javna, javnopravna, v nasprotju z zasebno. Ob tem znaku, kakor bomo še iz naslednjega videli, se Katoliška akcija razlikuje od podobnih ustanov, ki so nastale po zasebni inicijativi in ostale v sferi nejavnih, četudi kolektivnih ustanov. In končno je socialna, družbena, v državi bi rekli državna z emfatičnim poudarkom. »L'Action catholique est l'apostolat de toute l'Église sur tout l'État, par l'intermédiaire de la zone laïque, frontière du temporel et du spirituel, en vue non pas de gagner telle âme ou tel groupe à Dieu (ce qui reste le but final), mais en vue de gagner tout un milieu, tout le milieu profane, la société civile.«⁶

O organizaciji Katoliške akcije omenim samo to, da mora biti škofijska, to se pravi, da je glavna delovna edinica škofija. Skofje iz ene pokrajine ali države morejo pač iz praktičnih razlogov ustanoviti medškofijsko organizacijo; to pa veže le škofo, ki pristanejo. Toda še v tem primeru »dans son diocèse, l'évêque reste libre d'accepter ou de refuser l'un ou l'autre des mouvements nationaux selon qu'il les juge opportuns ou non à son Action diocésaine« (cfr. Lelotte, o. c. 377).

⁵ La nouveauté de l'Action catholique, Nouvelle revue théologique 1935, 492—494.

⁶ Carpay, o. c. 493—494.

Kako pa so skušali po različnih državah in pri različnih narodih Katoliško akcijo izvesti, ne spada sem, ker je za ugotovitev splošnega pravnega značaja Kat. akcije odveč. Orisal pa je te poizkuse dr. P. Lončar v sestavkih, priobčenih v zagrebškem Katoliškem Listu l. 1934. Za nadaljno izvajanje naj izpišem le dva člena iz statuta Katoliške akcije v Italiji. Čl. 1 se glasi: »L'Azione Cattolica, che, secondo la nota definizione tante volte richiamata dal Santo Padre, è la collaborazione del laicato all' apostolato gerarchico, riunisce, attraverso proprie organizzazioni, tutti i laici che intendono adoperarsi per la diffusione e l'attuazione dei principi cattolici nella vita individuale, familiare e sociale... Le organizzazioni dell' Azione Cattolica svolgono la loro attività al di fuori di ogni partito politico e sotto l' immediata dipendenza della Gerarchia della Chiesa.« Čl. 5, al. 1 pa ima tole besedilo: »In ogni Parrocchia l' Azione Cattolica è rappresentata dal Consiglio parrocchiale, costituito dal Presidente nominato dall' Ecc.mo Vescovo, dai Presidenti delle associazioni di Azione Cattolica e dai dirigenti delle istituzioni ed opere cattoliche esistenti in Parrocchia, che hanno fini di apostolato. Esso funziona sotto l' alta direzione del Parroco.« Katoliška akcija kot ustanova vrši torej svoje poslanstvo po lastnih organizacijah in po drugih ustanovah, ki jih pritegne k svojim namenom. Kakšne so te organizacije in ustanove, to je krajevno različno. Gre v glavnem, kakor bomo videli še iz naslednjega, za poverjenje apostolata. Dostavil bi službenega, uradnega, oficialnega apostolata, ako ne bi vse te besede zvenele preveč profano.

6. Ostane nam še vprašanje, pod kateri tip cerkvenih ustanov moremo dati Pijevo Katoliško akcijo. S tem je v zvezi odgovor na zastavljeno vprašanje o pravnem značaju Katoliške akcije.

Cerkveni zakonik ne omenja Katoliške akcije, kar je umevno, ker je bil izdan še za Benediktovega pontifikata. Prav nobenega dvoma pa ni, da bi zakonik imel določbe o njej, če bi bil izdan deset let pozneje. Toda na katerem mestu v zakoniku bi se nahajale te določbe?

Katoliška akcija je sicer, kakor smo videli, sodelovanje organiziranih laikov pri apostolatu Cerkve, toda nikakor ne more biti pravo soudeležništvo na tem hierarhičnem apostolatu v svojskem pomenu besede; to je takoj jasno, če si predstavimo bistvene dele tega apostolata, kakor smo zgoraj videli. Ta apostolat je naloga in pravica cerkvene hierarhije in klera. Kleru hierarhija apostolat delno poveri. O organizaciji cerkvenega načelstva in soudeležništva na njegovi oblasti razpravlja zakonik v kan. 218 do 486 in sicer v dveh značilnih titulih, v katerih sta poudarjena oba stebra cerkvene ustave. Prvi od teh titulov se glasi: De suprema potestate deque iis qui eiusdem sunt ecclesiastico iure participes, drugi pa: De potestate episcopoli deque iis qui de eadem participant. V teh dveh odstavkih bi ne bilo govora o Katoliški akciji, ki je po svojem bistvu

laična⁷. Za njima sledi kodifikacija redovniškega prava v kan. 487 do 681. Redovniki niso laiki v običajnem pomenu besede; pri »sodelovanju organiziranih laikov« ne bo torej nihče vsaj neposredno mislil na redovnike. Drugo pa je seveda vprašanje, v kakšnem razmerju naj bodo redovniki in njih organizacije do Katoliške akcije⁸. Po zakonikovi sistematiki sledi tretji del druge knjige z naslovom *De laicis* (kan. 682—730). V tem delu bi pričakovali več določb in se je težko otresti vtisa, da je oddelek vstavljen v kodeks le radi sistematike. Vobče o laikih govorita le prva dva kanona. Kan. 682 se glasi: »*Laici ius habent recipiendi a clero, ad normam ecclesiasticae disciplinae, spiritualia bona et potissimum adiumenta ad salutem necessaria.*« Kan. 683 določa le negativno, da ni dovoljeno laikom vobče nositi obleko klerikov. Ostali kanoni tega dela (kan. 684 do 730) pa prinašajo določbo o cerkvenih društvih (*de fidelium associationibus*). Prvi stavek kan. 684 se glasi: »*Fideles laude digni sunt, si sua dent nomina associationibus ab Ecclesia erectis vel saltim commendatis.*« Določbe o Katoliški akciji bi se najbrž nahajale pri zgoraj omenjenem kan. 682 ali pri kan. 684, vsekakor pa bi bile na posebnem mestu in bi bistveno izboljšale oddelek *de laicis*, ko bi korenito odpravile očitok, da so laiki v Cerkvi zapostavljeni. Čeprav namreč Katoliška akcija ne pomeni pravega soudeležništva na hierarhičnem apostolatu, ima vendar ona važno in odlično nalogo pri njem, ko mu zlasti pripravlja okolje in pridobiva javno mnenje in osvaja družbo. »*Les laïcs d'Action catholique n'ont pas à opérer précisément l'oeuvre intime de l'Église qui est de sanctifier, mais à y préparer, à y contribuer. Ils n'ont à la mission de l'Église qu'une part, c'est celle que leur caractère de laïcs leur permet. Et celle-ci a pour domaine propre non pas la vie proprement divine, mais la vie humaine, dans ses rapports avec la vie divine, à laquelle il s'agit de l'adapter.*«, pravi jasno in dobro Carpa⁹. Te misli bi bile nemara v kánonu o Katoliški akciji izražene in zraven bi bilo morda še dostavljeno, da Cerkev ta del apostolata poveri določenim organizacijam, da ga izvršujejo z lastno odgovornostjo in pod vodstvom hierarhije.

7. Toda ali ni morda mogoče imeti Katoliško akcijo, za katero izmed verskih društev oziroma za ustanovo, ki jo sestavljajo verska društva, o katerih podajajo določbe kan. 700 do 730. Ali ni zadosti, če bi rekli, da je Katoliška akcija le neki usmerjevalec verskega in tako zvanega katoliškega društvenega življenja?

Zakonik razlikuje v navedenih kánonih, kakor je znano, tri tipe verskih društev, namreč tretje redove za svetne ljudi (*tertií ordines saeculares*), bratovščine (*confraternitates*) in pobožne zveze (*pieae uniones*). Od teh treh tipov nobeden ne odgovarja »lastnim« organiza-

⁷ Govorjenje o duhovniški Katoliški akciji (cfr. Vzajemnost 1935, 100) je brez dvoma neprimerno, ker nujno zavaja v zmoto. Predlog gosp. Poteka (ibid.) o pridigarškem načrtu je nujno potrebna reč, oziroma bolje njega izvajanje, ker že obstoji, vsaj v ljubljanski škofiji, tak načrt, toda to je zadeva ordinariata ne pa Katoliške akcije.

⁸ Cfr. Poglajen, o. c. 21 in Kniewald v Bogoslovski smotri 1935, 207—8.

⁹ O. c. 490.

cijam Katoliške akcije, ki jih v uradnih tekstih ves čas srečujemo; še manj pa je mogoče s katerim od njih ali tudi z društvenim življenjem kot takim, ki je v njih organizirano, istovetiti Katoliško akcijo. Stvar je takoj jasna, če primerjamo, kar smo dosedaj povedali o klasični definiciji Katoliške akcije, z definicijami teh treh verskih društev, kot jih podajata kan. 702, § 1 in kan. 707, §§ 1 in 2. O tretjem redu pravi kan. 702, § 1: »Tertii saeculares sunt qui in saeculo, sub moderatione alicuius Ordinis, secundum eiusdem spiritum, ad christianam perfectionem contendere nituntur, modo saeculari vitae consentaneo, secundum regulas ab Apostolica Sede pro ipsis approbatas.« Ostali dve vrsti pa sta v kan. 707 takole opisani: »Associationes fidelium quae ad exercitium alicuius operis pietatis aut caritatis erectae sunt, nomine veniunt *p i a r u m* unionum; quae si ad modum organici corporis sint constitutae, *s o d a l i t i a* aiunt. Sodalitia vero in incrementum quoque publici cultus erecta, speciali nomine *c o n f r a t e r n i t a t e s* appellantur.« Pri teh društvih gre torej za gojitev zasebnega verskega življenja v duhu in po pravilu »prvega« reda (tretji red) ali za izvrševanje tega ali onega dobrega dela oziroma skupine dobrih del. Vsako tako društvo oziroma njegovi člani delujejo tudi navzven, ker je njihovo versko življenje običajno bolj dosledno kot drugih ljudi, in s tem njegovi člani po psiholoških zakonih vplivajo »zgodno« na druge in tako vrše apostolat. Nekatera društva pa imajo v pravih celo določbe, da naj pridobivajo njihovi člani vernike za to ali ono pobožnost ali krepost (n. pr. Marijine družbe). Ta društva delujejo apostolsko v že bolj aktivnem smislu kot prva. Vendar pa je razlika med njimi in Katoliško akcijo bistvena, ker slednja ne pomeni le zasebnega, četudi kolektivnega in delnega izvrševanja apostolata, temveč je javno, uradno sodelovanje pri hierarhičnem apostolatu Cerkve. S tem pa seveda ni rečeno, da verska društva niso v nobeni zvezi s Katoliško akcijo. Vsekako ji morejo biti v izdatno pomoč že indirektno, ko vzbujajo v članih požrtvovalnega in apostolskega duha, ko versko šolajo vernike. Katoliška akcija bo dobivala svoje »ljudi«, delavce, vršilce apostolata vsaj v začetku redno od teh društev. Dalje pa morejo tudi v poverjenem delokrogu, da tako rečem, v poverjeni misiji vršiti delne naloge Katoliške akcije.

Ako taka verska društva ne dobe omenjene misije, je pod pravnim vidikom tudi tisto njihovo apostolsko delovanje, ki se krije z apostolskim delovanjem Katoliške akcije, docela drugačnega značaja. Delovanje takega društva bi imenoval nejavno v pravnem oziru, morda tudi napol javno, ker ima njihovo delovanje radi cerkvene odobritve in cerkvenega vodstva le drugačen značaj kot zgolj zasebno delovanje poedinega vernika, ki deluje povsem »na svojo pest«, ko ga Cerkve sicer opominja k takemu delu, a mu posebne misije zanj ni dala. Delovanje organizacij Katoliške akcije kakor tudi onih društev, ki jim je ona poverila vršitev konkretnega apostolata, pa je javno v polnem pomenu, je uradno, podobno, kot je delovanje cerkvene hierarhije. Morda bo rekel kdo, da so take pravne distinkcije pri apostolskem delovanju popolnoma odveč; toda ne gre nam sedaj

zato apostolsko delovanje, temveč za pravno analizo teh raznih apostolatov, da iz nje dobimo norme za pravilno ureditev apostolskega dela. Brez take analize pa se stvar ne da urediti. Zato pa pridejo spori, zagrenjenost; delavnost ohromi, blagoslova pa ni.

Cerkvi je veliko na tem, da se apostolat pravilno uredi. Ko n. pr. cerkveni zakonik govori o oznanjevanju božje besede in o misijonarjenju, ne reče, da je to dolžnost in pravica katoličanov, temveč določa, da je to ekskluzivna pravica in dolžnost rimskega papeža (cfr. kan. 1327, § 1 in kan. 1350, § 2). S tem so določbe o misijonarjenju končane; ostalo bo že papež uredil. Vseskoz je torej poudarjeno hierarhično vodstvo, potrebnost kanonične misije.

Omenjena verska društva so cerkvena, to se pravi, da so od Cerkve ustanovljena ali vsaj potrjena (kan. 686, § 1). To potrjenje je konstitutivnega značaja; društvo, ki ga Cerkev ni ustanovila, postane cerkveno s to potrditvijo. Tako zvana »katoliška« društva, ki niso cerkvena v opisanem smislu, ne spadajo med verska društva. So to društva katoličanov za najrazličnejše namene, ki pa hočejo življenjske probleme presojati po kriterijih katoliške vere. Tako društvo morda cerkvena oblast odobri, vendar ni postalo s tem cerkveno. Ker taka katoliška društva niso cerkvena društva, ne morejo postati »lastne« organizacije Katoliške akcije, ki je v najodličnejšem pomenu cerkvena zadeva. Iz tega sledi, da so se zelo motili glede bistva Katoliške akcije oni, ki so rekli, »da že vse imamo«, da je treba le še osrednjega organa, ki bi vsa naša društva vodil in usmerjal ter pazil, da ne pride do meddruštvenih sporov.

Katoliška akcija ni udeležništvo laikata na cerkvenem hierarhičnem apostolatu v tem smislu, da bi laikat participiral na onih pravicah in nalogah, ki so po Kristusovi volji delež cerkvene hierarhije. Katoliške akcije pa tudi ni mogoče identificirati z verskimi društvi; še manj seveda s tako zvanimi katoliškimi društvi. Prav tako se ne da nadomestiti s še tako bujno razvitim društvenim življenjem obojne vrste. Treba je zato iskati pravne osnove za Katoliško akcijo drugod, ker je jasno, da gre za neko novost v pravni organizaciji Cerkve.

8. Najprej naj mi bo dovoljeno omeniti neko podobno novost, ki je sicer nastala v »materialni strani« Cerkve, a vendar dobro označuje dobo, v kateri nastaja Katoliška akcija. Mislim namreč na materialno vzdrževanje Cerkve. Že v sestavku »Vprašanje o cerkvenih davkih« (BV 1933, 61—89) sem omenil, da moderna doba sili Cerkev, da se nasloni naravnost na vernike kot take. Države, vladarji, aristokracija jo nočejo oziroma ne morejo več gmotno podpirati. Sredstev pa Cerkev nujno potrebuje, zato se mora nasloniti na vernike. Cerkveni aparat je ogromen, zato so potrebni precejšnji in stalni dohodki. Prostovoljne nabirke so običajno nezadostne, čeprav pomenijo idealno rešitev cerkvenega finančnega vprašanja; zato Cerkvi ne preostane drugega, kot da si zagotovi potrebna sredstva na javnopraven način, to se pravi z obveznimi dajatvami. S tem načinom pa je zvezano dejstvo, da se pripuščajo verniki k intenzivnejšemu sodelovanju pri upravi cerkvene imovine in cerkvenih

finančnih zadev sploh. Ta pripustitev pa nalaga vernikom seveda odgovornost. V moderni dobi je torej novost pri rešitvi cerkvenega finančnega vprašanja v trojnem, namreč v javnih dajatvah, v soupravljanju imovine po vernikih in v prevzemu odgovornosti teh za upravo. V tej novosti vidim, kakor sem omenil, in sicer v več točkah neko paralelo k novosti Katoliške akcije.

V Cerkvi je vedno bila »laična« misija, odkar se je ta uveljavila v svetu. V srednjem veku jo je Cerkev poverjala cesarjem in kraljem¹⁰, skratka državnim oblastem, ki ji je večkrat bila v pomoč z oboroženo silo in finančnimi sredstvi. Danes je ta podpora odpadla; zato je pa odločila Cerkev za to misijo organizacije vernikov v takozvani Katoliški akciji.

Po pravnem značaju je ta Katoliška akcija ustanova cerkvenega javnega prava¹¹. Do te trditve moramo priti, ko smo izključili pri njej zgoraj značaj navadnih cerkvenih društev in omenili njeno tesno zvezo z uradnim poslanstvom Cerkve. Ne gre, kakor smo videli, za neko zunanjo zvezo, temveč za integralen del apostolata. V Katoliški akciji poveri (zaupa, odstopi) hierarhična Cerkev izvrševanje apostolata laikatu, ali še bolj točno: organiziranim laikom. Poverjen je ves apostolat, oziroma celotno njegovo izvrševanje, toda v mejah, v katerih je po božjem pravu laični stan zmožen izvrševati ta apostolat. V teh mejah pa mu hierarhična Cerkev prepušča lastno inicijativnost in odgovornost, seveda pod vodstvom hierarhije, ker bi sicer ta prepustitev ne bila v skladu s cerkveno ustavo. Za izvrševanje tega apostolata se ustanove posebne organizacije, to so »lastne« organizacije Katoliške akcije, ali pa se prevzamejo že ustanovljene organizacije, ali pa se tudi drugim sposobnim organizacijam poveri delno izvrševanje apostolata. Neka organizacija, če še tako »ohlapna«, mora biti, ker gre za »organizirane« laike. V Belgiji je n. pr. episkopat poveril apostolat glede delavske mladine organizaciji J. O. C.¹² (žosisti). Kakšne organizacije se ustanove ali komu se apostolat poveri, to odločijo škofje po posameznih cerkvenih pokrajinah. Za ugotovitev pravne narave Katoliške akcije so načini njene organizacije brez večjega pomena. Ima pa vedno Katoliška akcija s svojimi lastnimi organizacijami javnopraven značaj; radi pritegnitve k izvrševanju uradnega cerkvenega apostolata so privilegirane ustanove cerkvenega javnega prava. Ali gre pri njih za javnopravne korporacije ali za ustanove v ožjem pomenu, je drugo vprašanje, ki se rešuje na podlagi njih statotov. Šlo bo za neko vmesno tvorbo, kakršne tudi v državi večkrat dobimo, ko meja med obema vrstama ni točno določena¹³.

Da ima javnopravni značaj Katoliške akcije velik pomen pri

¹⁰ Carpay, o. c. 492.

¹¹ L' Osservatore Romano z dne 24. aprila 1935 poroča v prvi koloni na 4. strani o neki kanonistični doktorski disertaciji (naslov avtorja in dela nista navedena), kjer je vprašanje o pravnem značaju Katoliške akcije rešeno tako kot zgoraj.

¹² Poglajen, o. c. 17.

¹³ Cfr. Ehrenzweig, System des österreichischen allgemeinen Privatrechts I. Wien 1925, 175.

praktični izvedbi te ustanove, je vsakomur, ki le nekoliko juristično misli, takoj jasno. Papeževa oziroma škofova določba, da se mora ustanoviti njena celica v vsaki župniji, postane radi tega njenega značaja vse bolj umevna. Ne gre namreč za neko novo izvrševanje pobožnosti ali kreposti, ki bi bilo le »toplo«[»] priporočeno, a vendar pravno fakultativno, temveč za cerkveno uradno obvezno zadevo. Razni spori glede pristojnosti organizacij Katoliške akcije in verskih društev, prav tako glede upravičenosti obeh, glede prvenstvenega položaja in o podobnih zadevah, dobe načelno rešitev v tem značaju Katoliške akcije. Tožba o pravni zapostavljenosti laikov v Cerkvi je prav radi javnopravnega značaja laične Katoliške akcije izgubila tudi zunanji videz upravičenosti.

Zgledov za javnopravne ustanove imamo v modernem državnem življenju vsepovsod. »Gojitev državne, vojaške, nacionalne, humanitarne misli,«[»] da govorim moderno, zlasti pa telesno vzgojo mladine poverjajo države določenim organizacijam, ki zato postanejo državne v polnem smislu. Države se z njimi deloma identificirajo; stoje za njimi z vso svojo močjo. Ker so te organizacije popolnoma v službi države, zato dobe javnopraven značaj in uživajo privilegije, ki so s tem položajem združeni. Nekaj podobnega, če je primera dovoljena, je tudi z ustanovo Katoliške akcije. Radi tega javnopravnega značaja svojih organizacij je Katoliška akcija nova tvorba, ki ji ni primera iz prejšnjih dob. Podobne funkcije, kot so njene, so pač izvrševale že druge ustanove, ker je bila v Cerkvi vedno tudi »laična«[»] misija, toda sestavni bistveni elementi niso bili nikoli tako izkristalizirani, kot so danes.

Nikakor ne mislim, da bi osvetljenje Katoliške akcije od pravne strani odstranilo vse težave, ki so združene s teoretičnim motrenjem te ustanove. Prav nasprotno se dobro zavedam, da do zadnje jasnosti sploh ne bo mogoče priti, ker je ta akcija po svojem bistvu sodelovanje pri poslanstvu Cerkve, ki je tako široko in globoko, da sploh onemogoča popolno pravno definicijo Cerkve. Dva namena Cerkve, ki sta vzporedna in v prirejenem razmerju, namreč reševanje individualnih duš (salus animarum) in javna blaginja (bonum publicum, pax christiana), — odtod tudi dvojni forum, notranji in zunanji —, in ki ju moramo po cerkvenih ustanovah zasledovati, nas zaradi nepopolnosti ljudi večkrat dovedeta v precep, da se zdi, da si namena nasprotujeta, zakaj zveličanje duše, se zdi, zahteva to, javni blagor pa drugo; zato ni čuda, če bodo iste težave tudi pri Katoliški akciji, zlasti pri konkretnem vprašanju o razmerju do verskih društev, ki skrbe v prvi vrsti za omenjeni individualni namen. Po dogmatični utemeljitvi Katoliške akcije nam tako pravno motrenje nje pokaže, kaj je v organizatoričnem pogledu pri njej bistveno in kaj je krajevno prigodno.

Kakor pravne posledice papeževega primata n. pr. dobro osvetljujejo pomembnost njegove dogmatične utemeljitve, tako tudi pravna stran Katoliške akcije podkrepi njeno teološko utemeljenost. Zdi se, da pride moč teološkega fundamenta Katoliške akcije do polnega izraza šele v njenem javnopravnem značaju. Al. Odar.

SODBE RIMSKE ROTE V LETU 1934.

V AAS 1935, 170—189 so objavljeni dispozitivni deli sodb, ki jih je izrekla Rimska rota leta 1934. Izrečenih je bilo 96 sodb (leta 1933 samo 77 sodb, cfr. BV 1935, 67); od teh 96 sodb jih je bilo 93 v ničnostnih zakonskih pravnah; ostale tri pa so se glasile: c. pensionis et refectiois damnorum, c. crediti, c. finium paroecialium. Leta 1933 je bilo od 77 sodb 72 v ničnostnih zakonskih pravnah. Za veljavnost zakona se je izreklo leta 1934 51 sodb in za neveljavnost 42 sodb, v odstotkih 54·9% in 45·1%. Leta 1933 pa je bilo za veljavnost zakona 43 sodb in za neveljavnost 29 sodb, v odstotkih 60% in 40%.

Znano je, da more biti zakon neveljaven iz trojnega vira, namreč radi nespregledanega razdiralnega zadržka, radi hibe v privolitvi ali radi napake v obliki sklepanja. Iz tega trojnega vira potekajo zato tudi razlogi, radi katerih se izpodbija veljavnost zakona. Že drugod sem omenil (cfr. BV 1935, 68), da Rimska rota izraža te razloge v številnih varijantah ter je zato točna statistika zelo otežkočena. Številni so primeri, ko se je zakon izpodbijal iz več razlogov hkratu, iz dveh, treh ali celo štirih. Tako se je leta 1934 glasila ena zakonska pravda »ex capite vis et metus, affinitatis ex fornicatione et clandestinitatis et dispensationis super rato«, v enem primeru se je izpodbijala veljavnost zakona »ob exclusum bonum prolis, ob ignorantiam de natura matrimonii et ob conditionem appositam«.

Število razlogov oziroma njihovih variant je bilo leta 1934 zelo visoko; pri 93 pravnah je namreč nič manj kot 34 takih razlogov.

Med zadržki se navaja po enkrat spolna nezmožnost moža, spolna nezmožnost žene; svaštvo iz nedovoljene spolne združitve (affinitas ex copula illicita) se navaja dvakrat, prav tako zadržek krvnega sorodstva. Zadržek v zvezi s kakšnim drugim razlogom se dobi trikrat, namreč zadržek zločina in pomanjkanje zakonite privolitve, zadržek javne dostojnosti in sila ter strah, zadržek svaštva iz nedovoljene spolne združitve in napaka v obliki sklepanja. Leta 1933 se je od zadržkov navajal le zadržek spolne nezmožnosti, ta pa v večjem številu (8 primerov) kot leta 1934.

Radi napake v sklepanju se je izpodbijal zakon v dveh primerih, enkrat ex clandestinitate in drugič ob revocatum mandatum procuratorium.

V vseh ostalih primerih se je izpodbijala veljavnost zakona radi kakšne hibe v privolitvi. Skupaj je 25 takih razlogov. Navajam pri njih tri številke: prva pomeni skupno število pravnih z navedenim konkretnim razlogom (sk.), druga pove, kolikokrat je bil zakon v takem primeru proglašen za neveljaven (n.) in tretja pove sodbe za veljavnost zakona (v.). Razlogi si slede takole:

Sila in strah: sk. 37, n. 21, v. 16; sila in strah ter hlinjenje: sk. 2, n. 1, v. 1 (šlo je v obeh sodbah za isti primer); sila in strah ter pomanjkanje privolitve: sk. 3, n. 0, v. 3; sila in strah in namen proti nerazvezljivosti: sk. 1, n. 1, v. 0; sila in strah, nedovoljeno svaštvo, neupoštevanje oblike, spregled od neizvršenega zakona: sk. 1, n. 1, v. 0 (radi sile in strahu); sila in strah ter dostavljen pogoj: sk. 1, n. 0, v. 1;

sila in strah ter zadržek javne dostojnosti: sk. 1, n. 1, v. 0; sila in strah, dostavljen pogoj, pomanjkanje privolitve: sk. 1, n. 0, v. 1. Sila in strah se torej skupno navaja v 8 variiranih ter v 47 primerih; za neveljavnost zakona se je v teh slučajih glasilo 25 sodb, za veljavnost pa 22.

Pomanjkanje privolitve: sk. 1, n. 0, v. 1; pomanjkanje privolitve, izključena dobrina potomstva in spregled od neizvršenega zakona (en primer, dan spregled); pomanjkanje privolitve in umobolnost žene: sk. 1, n. 1, v. 0; dostavljen, a ne izpolnjen pogoj: sk. 2, n. 0, v. 2; dostavljen pogoj: sk. 6, n. 2, v. 4; izključena dobrina potomstva sk. 8, n. 4, v. 4; hlinjena privolitev: sk. 1, n. 0, v. 1; izključena dobrina zakramenta in zvestobe: sk. 1, n. 1, v. 0; izključena dobrina potomstva in spregled od neizvršenega zakona: sk. 1, n. 0, v. 1; izključena edinnost (unitas): sk. 1, n. 0, v. 1; pogoj proti dobrini zvestobe: sk. 1, n. 0, v. 1; izključena dobrina zakramenta: sk. 2, n. 0, v. 2; izključena nerazvezljivost: sk. 3, n. 2, v. 1; zmota v osebi in dostavljen pogoj: sk. 1, n. 0, v. 1; izključena dobrina potomstva, neznanje in dostavljen pogoj: sk. 1, n. 0, v. 1; izključena dobrina potomstva in dobrina zakramenta: sk. 1, n. 0, v. 1; hlinjena privolitev, izključena nerazvezljivost, izključeno potomstvo: sk. 1, n. 0, v. 1.

Brez sodbe se je ustavilo l. 1934 pri Rimski roti 46 pravnih; od teh je bilo zakonskih 40, in sicer 39 ničnostnih ter 1 ločitvena (iz Zagreba).

Iz sodb, ki jih izreče Rimska rota, ki navadno posluje kot sodišče tretje stopnje, samo v enem letu, ni mogoče veliko sklepati glede stalnosti razlogov, iz katerih se izpodbija veljavnost zakona pri cerkvenih sodiščih, kakor tudi ne glede uspelosti. Preveč namreč uplivajo slučajnosti. Druga stvar pa je, če primerjamo sodbe leto za letom. Če vzoredimo sodbe iz l. 1934 z onimi od l. 1909 dalje, se pokaže, da se položaj ni bistveno spremenil. Odstotek uspešnih pravnih se ni veliko spremenil. Prevladujejo pravde radi hibe v privolitvi in med temi imajo večino one, v katerih se izpodbija veljavnost zakona *ex vi et metu* (cfr. BV 1935, 68).

Odar Al.

SLOVSTVO.

Dr. phil. et theol. F. Šanc S. J., *Stvoritelj svijeta*, njegova egzistencija i naravi njegov odnos prema svijetu. 8^o, XXIV in 320 str. Sarajevo 1935, »Nova tiskara« Vrčak i dr.

Predgovor nam pove, da je imel avtor pri svojem delu zlasti dva namena: potrditi one, ki že imajo pravo mnenje o Bogu, in pomagati ostalim, da najdejo resnico. Po uvodu, ki poudarja, da je pravi nauk o Bogu ključ do rešitve težkih sodobnih problemov, nas vodi knjiga v prvem poglavju na pot k Bogu. Človek je nebogljeno bitje, ki se zaveda svoje nemoči in se skuša okleniti nečesa trdnejšega, kakor je sam. Kakor vleče gon mladiča k materi, tako vsa naša narava spontano teži po božjem. Zato je tudi religija nekaj naravnega in splošnega. Toda religioznega teženja ne uteši katerikoli nazor. Zlasti ga ne more zadovoljiti brezosebno, nesvobodno, amoralno, neprestano se razvijajoče božanstvo, ki ga opisuje panteizem. Edino teizem, to je, nauk o osebnem Bogu more umiriti religiozno človeško srce.

Prvi znanstveni teizem je izdelal Aristotel. Njegov dokaz vodi do edinega, podstatnega, duhovno-osebnega Boga, ki Aristotelu ni le nedostopen, večno privlačen cilj za vesoljstvo, ampak po avtorjevem mnenju — p. Šanc je mednarodno znan poznavalec Aristotela — v pravem pomenu stvarnik vesoljstva in tvorni vzrok njegovega gibanja.

Nasprotnik metafizike, zlasti še metafizike o Bogu, je pozitivizem, ki hoče načelno omejiti človeško znanje na pozitivna znanstvena dejstva, zato se ta nauk samega sebe zavrača.

Pot v nadčutni svet, ki je pot k Bogu, torej ni načelno zaprta, ključ v ta svet nam nudi vzročno načelo, ki mu avtor posveča drugo poglavje. Po temeljiti razpravi se odloči za sledečo formulacijo vzročnega načela: »Vsako bitje, ki je sestavljeno in vsled tega nima v svojem bistvu razloga za svoj bitek, ima vzrok. A ono bitje, ki je čisto novito in ima vsled tega v svojem bistvu razlog za svoj bitek, nima vzroka. To je kavzalni princip v najglobljem smislu« (65).

Dokazom za bivanje božje je posvečeno tretje poglavje. Svet je in svet je spremenljiv. »Spreminjati se« pa se pravi stvarnosti pridobivati ali izgubljati. Toda kako naj bitje, ki nečesa nima, samo sebi dá to, česar nima, in se tako spremeni? Razvoj v vesoljstvu priča o vzroku, ki je izven njega in ki je nespremenljiv. Isto nam dokazuje sestava izkustvenih bitij. Nobeno izmed njih ne vključuje svoje eksistence, vsa so iz bictva in bitka. Po vzročnem načelu torej bistvo dobiva bitek od drugod, torej so taka bitja ustvarjena, torej biva Stvarnik, ki mu je bivati bistveno, ki je »suum esse«.

Verski čut zahteva osebno božanstvo. Ali pa je Stvarnik osebno bitje? Četrto poglavje je posvečeno temu vprašanju. Kaj je oseba? Vsa krščanska tradicija ponavlja za Boetijem: »Persona est rationalis naturae individua substantia.« To pa velja v najvišji meri o Bogu. On, ki je vzrok vsemu, kar je, vzrok naše svobodne volje in razuma, sploh vse naše osebnosti, tudi sam vključuje te popolnosti v najvišji meri: Bog je najpopolnejša oseba.

S petim poglavjem, ki govori o tem, kako Bog vlada svet, se začne drugi del knjige, ki se bavi z odnosom med Stvarnikom in svetom in ki zavzema dve tretjini dela. — Bog je v najglobljem pomenu gospod in kralj vesoljstva, ker ne vlada samo stvarjem, kakor zemeljski oblastniki, ampak jih je tudi iz nič ustvaril. Zato je pa svet najlepša priča dobrote in ljubezni božje, saj ima vse, kar je na njem dobrega, edino od Stvarnika. Toda ali ne govori zlo in trpljenje, ki je na svetu, proti božji dobroti? Pri odgovoru na to vprašanje se avtor naslanja na globoka Avguštinova izvajanja, ki jih v tej točki ni še nikdo bistveno prekosil. S problemom zla je v najožji zvezi problem človeške svobodne volje, saj je volja vzrok največjega zla, moralnega zla. Pri tem vprašanju pa sledi p. Šanc zlasti sv. Bellarminu.

Šesto poglavje govori o zvezi med Bogom ter pravnim in moralnim redom in nazorno kaže, da ne more biti govora o kategoričnih zapovedih in zadostni sankciji, ako odmislimo Boga. Ko govori o večni sankciji, razvija avtor dokaze za nesmrtnost duše. Duša ima svojo, od telesa različno naravo, zato more živeti tudi brez telesa. Da bo pa res večno živela, se dá sklepati iz narave razuma, ki stremi za brezmejnimi spoznanjem, in iz narave volje, ki jo more zadovoljiti le neskončna in večna dobrina. Oboje teženje je kakor božja obljuba v nas, da bomo večno živeli.

Sedmo poglavje kaže, da so nerazumljiva in nesmiselna človeška kulturna stremjenja, ako odmislimo božje Bitje; lepo osmo in zadnje poglavje pa govori o tem, kaj je Stvarnik človeškemu srcu.

P. Šanc se z ljubeznijo oklepa sv. Tomaža, ki ga najčešče navaja. Pa tudi sodobnih avtorjev ne zanemarja, o čemer priča izbrana literatura v začetku knjige. Sploh kaže delo erudicijo strokovnjaka, ki že dolga leta vestno zasleduje vse, kar zadeva njegov predmet. Zato zna tudi tako mojstersko podati pregled o stanju filozofskih vprašanj, kakor v članku o pozitivizmu, o vzročnosti itd.

Toda kompozicija knjige je nekam ohlapna. Posamezna poglavja tvorijo celote zase, ki često po nepotrebnem ponavljajo, kar je znano že iz drugih mest. O četrteh vzrokih je n. pr. govor na str. 153, na str. 213 pa znova. Enako se nahaja razprava o substancialnih in akcidentalnih formah na straneh 155 in 223/24. Tudi nekatere citate pisatelj večkrat ponavlja, n. pr. Avguštinove besede o nemiru človeškega srca, ki jih beremo štirikrat, in nekatere svetopisemska mesta. Poleg izvajanj, kjer se kaže odličen strokovnjak, se nahajajo tudi strani, ko se je pisatelj dal zavesti na stranpota in obširno kramlja o najraličnejših stvareh. Taka mesta so zlasti v drugem delu knjige, predvsem v razpravi o formalnem vzroku kulture.

Ti nedostatki v kompoziciji, ki nekoliko kazijo delo, pa imajo tudi svojo dobro stran. Čitatelj lahko izbere poglavje, ki ga trenutno zanima, ne da bi bil prisiljen radi tega takoj predelati vso knjigo.

Delo je pisano jasno in preprosto, tudi ko obravnava strokovna filozofska vprašanja. Vidi se, da je pisatelj samo do tega, da vrši apostolsko in učiteljsko službo. Knjiga, ki v tako lahkem slogu obravnava vsa važnejša filozofska vprašanja v organični zvezi z živ-

ljenjem in religijo, gotovo izpolnjuje vrzel in bo lahko med svetno inteligenco vršila važno nalogo. Duhovnik pa, zlasti ako deluje med inteligenco, bo našel v njej obilo gradiva in pobude.

Par drobnih napak: Str. X: A. Ušeničnik II. ne 11. zvezek, enako str. 126; isto velja za francoski filozofski slovar, naveden na str. 169 in 183, obakrat 11 mesto pravilno II. — Fütšcher na str. 63 mesto Fuetscher. — Na strani 239 manjka pod črto referenca št. 68.

J. Janžekovič.

Heinisch, Dr. Paul, **Das Buch Exodus** übersetzt und erklärt. (Die Heil. Schrift des Alten Testamentes hsg. v. F. Feldmann und H. Herkenne, I. Bd 2. Abt.) 8^o, XV+279 S. Bonn 1934, P. Hanstein. RM 10-80.

Prof. Heinisch je za »bonsko staro zavezo« prevedel in razložil že tretjo knjigo stare zaveze (1923 Ezekiel, 1930 Genezo). Njegovo delo o 2. Mozesovi knjigi kaže vse dobre lastnosti prejšnjih dveh: prevod je skrbno prirejen in uglajen, komentar na znanstveni višini, opombe se ne izognejo nobeni težavi, naj gre za tekst ali razlago, slog je lahek, razdelitev pregledna, izražanje jasno, tako da nudi branje pravi užitek.

V težavnem vprašanju o avtorju pentatevha gre H. svojo pot: odklanjajoč razvojno teorijo Wellhausenove šole in držeč se odloka biblične komisije, brani neko teorijo, ki bi jo smeli imenovati »zmerno dopolnjevalno«. Mozes mu je avtor glavnega dela, v katerega so inspirirani avtorji vstavili še druge tradicije, preroki pa zakone v Mozesovem duhu; v tekst pa so se povrh vrinile neinspirirane glose in razlage, možne so tudi »citationes implicitae«. Uporabljajoč vse te možnosti odpravlja H. mnogotere težave. V posameznih primerih je težko presoditi, v katero skupino spada ta ali oni stavek, in subjektivnemu ocenjevanju je odprta precej svobodna pot.

Na koncu ima knjiga dva dostavka. Prvi temeljito razpravlja o tekstu, razdelitvi, starosti in posebnosti dekaloga, drugi pa o starosti, postanku in razvrstitvi zakonov in o stališču teh delov, ki se imenujejo knjiga zaveze (Bundesbuch), v pentatevhu.

Faraon-tlačitelj je H.-u Ramses II. (na Tutmosis III.). Sinaj mu je Džebel Musa, ki mu prisoja višino 2244 m, dočim ima angleška vojaška komisija 2223 m.

H.-ev komentar zasluži vso pozornost; gre mu odlično mesto v katoliški eksegetični literaturi.

M. Slavič.

Holzmeister Urb. S. J., **Crux Domini atque crucifixio**, quomodo ex archaeologia Romana illustrentur (Scripta Pont. Inst. Biblici). Vel. 8^o, 32 str. Romae 1934.

V 14. letniku biblične revije »Verbum Domini« (1934) je pod gornjim naslovom marljvi p. Holzmeister, profesor na bibličnem zavodu v Rimu, objavil zgodovinsko-arheološko razpravo o Kristusovem križu in o križanju. Razprava obsega celo vrsto zanimivih znanstvenih ugotovitev, mimo katerih ne moreta iti ekseget in praktični dušni pastir; zato je kmalu nato izšla v posebnem natisu.

Pisatelj je v razpravi poskusil poročila evangelistov o Kristusovem trpljenju in križanju, ki so mnogokrat kratka in nejasna, kri-

tično osvetliti s podatki starih, predvsem svetnih pisateljev. Pri tem je odkril, da so naši današnji pojmi o Kristusovem križanju v marsičem zmotni in nasprotujejo dokazanim zgodovinskim dejstvom.

Razpravo je razdelil v štiri dele. V prvem (De instrumento crucifixionis) govori o križu samem in o orodju, ki se je uporabljalo pri križanju (žebli, vrvi), v drugem o osebah, ki so bile obsojene k smrti na križu, v tretjem o načinu, kako se je križanje vršilo, v četrtem pojasnjuje poročila evangelistov s pomočjo rimske arheologije.

Važnejša dejstva, ki jih je pisatelj na podlagi zgodovinskih virov odkril, so: Beseda križ (crux — σταυρός, σταυρός) prvotno ne pomeni križa po našem pojmovanju, marveč samo navpični tram. Ta je bil na kraju križanja vedno že zasajen v zemljo, ko je prišel obsojenec do njega. Prečni tram (patibulum) je prinesel obsojenec na svojem tilniku do kraja križanja. Med potjo je imel roki razpeti in privezani na njem. — Zmotno upodabljajo umetniki na križu pod nogami Križanega leseno oporo. Starejši pisatelji te opore ne poznajo, omenjajo pa »sedile«, t. j. »crucis lignum, quod medium est fixum, sicut cornu eminent, in quo insident crucifixi« (8). Ta les ni bil pritrjen v križ s tem namenom, da bi obsojencu lajšal bolečine, ampak da bi mu jih daljšal. — Izven rimskega imperija so kazen križanja poznali že Perzijci, Grki od Aleksandra Vel. dalje, Kartazani. Rimljani so križali predvsem sužnje, a izjemoma tudi svobodne rimske državljanke. — Izraz »crucem portare« ne pomeni nikoli nositi ves križ, ampak samo »portare patibulum« (krajši, prečni tram). Križ Kristusov je bil visok 4 m; takega križa bi ne mogel nesti niti zdrav in krepak moški. — Križanje se je izvršilo na ta način, da je delinkvent prišel obložen s prečnim tramom do kraja križanja, kjer je bil navpični tram že v zemljo zasajen. Na tleh ležečemu so pribili roke z žebli na prečni tram in ga tako pribitega dvignili z vrvmi ali ga nesli po lestvi na stoječi pokončni tram. Oba trama so tesno spojili in nato z žebli pribili obsojencu nogi, vsako zase. — Križanje z navzdol obrnjeno glavo in životom je bilo pogostno, zato je staro izročilo o Petrovem križanju verodostojno. Tako imenovanega »Andrejevega križa« stara zgodovina ne pozna; omenja se šele v 10. stol., prva slika je iz 14. stol.

Iz navedenega sledi, da so naši pojmi o Kristusovem križevem potu glede nekaterih važnih okoliščin zmotni in da se današnja umetnost upodabljanja križevega pota opira na zmotno ljudsko naziranje o križanju.

Knjižica je pisana z veliko znanstveno objektivnostjo in je v nji na razmeroma malo straneh zbranega izredno mnogo arheološkega gradiva. Priporočljiva je posebno za katehete in homilete, da bodo mogli pravilneje in nazorneje obravnavati predmet, o katerem so evangelijska poročila toliko nejasna in premalo natančna. A. Snoj.

Ioannis Duns Scoti, doctoris Mariani, *Theologiae Marianae elementa*, quae ad fidem codd. mss. edidit P. Carolus Balić, O. F. M. (Bibliotheca Mariana mediae aevi fasc. II A.) 8°. CLVI + 452 pp. et 28 tabulae (specimina codd. mss.). Sibenici (Šibenik in Jugoslavia) ex typographia »Kačić«. 268 Din.

Kot prvi del 2. zvezka »Marijanske biblioteke srednjega veka« je o. Karlo Balić, sedaj profesor na mednarodnem frančiškanskem vseučilišču sv. Antona v Rimu, kritično izdal tekste Janeza Dunska o prebl. Devici in Materi božji. Drugi del tega zvezka (fasc. II B) bo prinesel raziskavanja o Skotovem življenju, mariološkem nauku in njega vplivu na kasnejše teologe. Pričujoča knjiga, obsegajoča več ko 600 strani, je le kos velikega dela o mariologiji frančiškanskih teologov 13. in 14. stoletja, ki ga je pisatelj pred leti predložil teološki fakulteti v Louvainu kot doktorsko tezo.

Prolegomena (str. XI—CXLVII) so resen znanstven obračun o kritični izdaji tekstov v drugem delu pričujoče knjige; odpirajo pogled v zamotano rokopisno izročilo Skotovih spisov in v šumo težavnih historičnih in kritičnih vprašanj, ki ob njih vstajajo in so iz posebnih razlogov Skotovega delovanja težja nego pri kateremkoli izmed velikih srednjeveških mislecev; obenem razodevajo, kakšne napore, moči enega raziskovavca presegajoče, terja priprava za kritično izdajo vseh Skotovih del, da bi ustregla današnjim znanstvenim zahtevam. O. Balić se je s pričujočim delom zopet pokazal veščaka, ki je po dolgem in napornem proučevanju rokopisov po bibliotekah srednje, zapadne in južnozpadne Evrope poklican, da odlično sodeluje pri veliki nalogi.

Prolegomena imajo dva dela. V prvem (str. XI—LXXIV) našteva in opisuje pisatelj 98 rokopisov, v katerih so Skotovi mariološki teksti; 50 od njih je porabil za recenzijo tekstov v drugem delu knjige. Pod naslovom »Ratio nostrae editionis« razpravlja najprej o rokopisih oxfordskega komentarja k Lombardovim sentencam (*Opus Oxoniense*), ugotavlja, da porabljeni rokopisi niso med seboj odvisni, pač pa pripadajo dvema med seboj sorodnima družinama. Ti družini je tudi ločil v kritičnem aparatu v izdaji teksta. Nadalje govori o marioloških tekstih, ki jih imajo *Reportationes Parisienses* ali *Opus Parisiense* (*reportationes* so bolj ali manj točni zapiski slušateljev o učiteljevih predavanjih). Poleg pariških, že objavljenih reportacij je pa o. B. našel v rokopisih in porabil še več drugih. Naposled ocenjuje vrednost tekstov v natisnjenih izdajah oxfordskega pariškega dela in v enajstih točkah povzema metodična načela, ki se jih je držal pri recenziji teksta. Drugi del prolegomenov (str. LXXV—CXLVII) se bavi s pristnostjo Skotovih spisov, v katerih se nahaja njegov mariološki nauk. Najprej govori o pristnosti ordinacij k Lombardovi III. knjigi (*ordinatio* je tekst, ki ga je Skot sam napisal ali narekoval in za prepisovanje pripravil) in reportacij; nato dokazuje historičnost velike disputacije, ki jo je imel Skot v Parizu o Marijinem brezmadežnem spočetju vpricho velikega števila nasprotnikov; naposled pretresa vprašanje ali je spis »*Theoremata*« Skotov, in pretehtava razloge, ki so se navajali in se navajajo za pristnost in proti njej, ter sklepa, da se zadnja beseda še ne da izreči, da pa je za sedaj tradicionalno mnenje za pristnost »*in sua possessione*«. Proti koncu prolegomenov pisatelj navaja in si osvaja lepe besede Gilberta iz Tournaija, odličnega frančiškanskega teologa v 13. stoletju, ki izražajo pristno znanstveno mišljenje in teženje: »*Nec*

umquam veritas inveniatur, si contenti fuerimus inventis... Qui ante nos scripserunt, non domini nostri, sed duces fuerunt. Veritas patet omnibus; nondum est occupata. Multum etiam ex illa nostris est posteris relictum.»

Izdaja tekstov ima dva dela (str. 1—172, 175—327) in dodatek (str. 331—411). Prvi del prinaša novo, na zelo široki rokopisni podlagi izvršeno recenzijo tistih Skotovih marioloških tekstov, ki so bili že natisnjeni. To so naslednja poglavja: o predestinaciji Kristusa in njegove Matere Opus Oxoniense l. III d. 7 q. 3 — Opus Parisiense l. III d. 7 q. 4; o Marijinem brezmadežnem spočetju: Op. Oxon. l. III d. 3 q. 1 (z dvema kratkima tekstoma iz l. III d. 18 in l. II d. 5 q. 1) — Op. Paris. l. III d. 3 q. 1; o Marijini zakonski zvezi z Jožefom: Op. Oxon. l. IV d. 30 q. 2 — Op. Paris. l. III d. 30 q. 2 — Reportatio (Paris.) l. IV d. 30 q. unica; o materinstvu Marijinem: Op. Oxon. l. III d. 4 q. unica — Op. Paris. l. III d. 4 q. unica (z dodatkom štirih kratkih tekstov od drugod); Kristus je pravi sin Marijin: Op. Oxon. l. III d. 8 q. unica — Op. Paris. l. III d. 8 q. unica; dostavljenih je še 19 kratkih pripomb o Mariji na raznih mestih Skotovega komentarja k Lombardovim sentencam. V drugem delu je o. B. izdal tekste iz raznih reportacij k istim mariološkim vprašanjem, in sicer: o predestinaciji Kristusa in Marije iz rokopisov v knjižnici stolnice v Valenciji, v arhivu aragonske krone v Barceloni in dveh v Oxfordu (Balliol College in Merton College); o brezmadežnem spočetju iz istih rokopisov; o Marijini zakonski zvezi z Jožefom iz oxfordskega (Balliol College) in vatikanskega rokopisa (lat. 882); o Marijinem materinstvu iz rokopisov v Valenciji, Barceloni in obeh zgoraj na prvem mestu navedenih oxfordskih. V dodatku (appendix) je o. B. izdal mariološke tekste iz reportacije v rokopisu mestne knjižnice v Troyesu; to reportacijo ima izdajatelj za zelo sumljivo, t. j., Skotov slušatelj, ki je zapisal predavanja svojega učitelja, ni doumel ali ne zvesto podal, kar je slišal. Za tem tekstom slede inačice reportacije v rokopisu vseučiliščne knjižnice v Krakówu, inačice reportacij v dveh rokopisih stolne biblioteke v Tortosi, v rokopisu stolne knjižnice v Toledu in mestne knjižnice v Bologni, slednjič še razne, za zmisel nepomembne inačice rokopisov, katerih ni sprejel v kritični aparat pod tekstom oxfordskega in pariškega komentarja. Na zadnjem mestu je o. B. po klosterneuburškem in milanskem rokopisu izdal Skotov »Capitulum de creditis sive theorema XIV«. — Na koncu (str. 415—450) je sedem registrov: seznam porabljenih del, rokopisnih (razen rokopisov Skotovih del) in natisnjenih, seznam citatov iz svetega pisma v Skotovem tekstu, seznam Skotovih citatov iz raznih pisateljev, seznam osebnih imen v prolegomenih in izdaji teksta, zelo skrbno izdelano stvarno kazalo, pregled Skotovih kvestij in splošno vsebinsko kazalo. Na str. 451 stoje popravki in dostavki; nekaj tiskovnih napak v prolegomenih, ki tukaj niso omenjene, čitatelj brez težave popravi. — Dodanih je 28 tablic; na 27 so lepo uspele reprodukcije iz raznih pomembnih rokopisov Skotovih del, med njimi iz treh dubrovniških, na 28. tablici pa je posnetek iz benečanske inkunabule iz leta 1477 (komentar k 3. Lombardovi knjigi).

Delu, ki nam ga je o. B. podaril, gre v znanstvenem pogledu polno priznanje in topla hvala.

Referent želi, da bi za prvim delom tega zvezka, ki dogmatiku in raziskovavcu zgodovine dogem daje v roke dober tekst Skotovih marioloških izvajanj, kmalu prišel drugi del o Skotovem življenju, mariološkem nauku in vplivu na kasnejši čas. Želi pa prav tako, da bi »Bibliotheca Mariana« zmogla bremena za dela, ki so draga tako zaradi svojega obsega kakor zaradi težavnega tiska, ki ga terja težka znanstvena oprava. Kdor pozna težave, ki so — zlasti za manjšo tiskarno — združene s stavljenjem in tiskanjem del, kakršno je to, ne bo pozabil šibeniški tiskarni »Kačić« izreči zaslužno pohvalo.

Zvezki »Marijanske biblioteke« se naročajo v tiskarni »Kačić« (samostan sv. Lovre) v Šibeniku. F. K. Lukman.

1. Perugini, **Concordata vigentia**, Notis historicis et iuridicis declarata. Roma 1934. Pontificium institutum utriusque iuris, Piazza S. Apollinare, 49. Str. 344. Cena 25 lir.

2. Restrepo-Restrepo, **Concordata regnante Sanctissimo Domino Pio PP. XI inita**. Latine et gallice reddita et notis illustrata. Roma 1934. Pontificia universitas Gregoriana, Piazza della Pilota. Str. 720. Cena 40 lir.

1. Angelo Perugini, ki je profesor cerkvenega javnega prava na kanonistični fakulteti pri sv. Apolinarju v Rimu, je zbral tekste veljavnih konkordatov in njim podobnih pogodb ter jim dodal kratke historične in pravne opombe. V prvem delu so natisnjeni teksti konkordatov in pogodb, ki so bile sklenjene za sedanjega papeža Pija XI. Perugini razlikuje *conventiones* in *concordata*; *conventio* mu je zdaj širši izraz, tako da spada pod ta pojem tudi *concordatum*, zdaj zopet ožji izraz, ki zaznamuje pogodbe, ki se ne imenujejo konkordati. Tudi v praksi ni prave razlike med obema izrazoma. Perugini našteva 13 različnih pogodb oziroma skupin, ki si časovno takole slede: letonski konkordat (podpisan l. 1922), dalje bavarski (l. 1924) in poljski (l. 1925) konkordat; nato prideta dve pogodbi s Francijo (l. 1926) glede liturgičnih časti francoskim predstavnikom v Orientu, za tema litavski konkordat (l. 1927) in znani *modus vivendi* s Češko-slovaško (l. 1927); sledita dve pogodbi s Portugalsko (l. 1928 in 1929) glede Vzhodne Indije in meliaporske škofije posebej; na osmem mestu so tri pogodbe z Italijo iz l. 1929, namreč lateranski pakt, finančna pogodba in konkordat; dalje sta dve pogodbi z Romunijo (l. 1927 in 1932), to sta konkordat in pogodba glede čl. 9 v konkordatu; končno slede pruski, badenski, nemški in avstrijski konkordat.

V dodatku (appendix) so ponatisnjene pogodbe iz 19. stoletja, ki so še v veljavi. Med temi je največ pogodb s švicarskimi kantoni (s kantoni Bern, Luzern, Solothurn in Zug iz l. 1828; pogodba s šentgalskim kantonom iz l. 1845; tri pogodbe s tessinskim kantonom iz l. 1884 in 1885; pogodba s kantoni Luzern, Zug, Aargau, Thurgau in Basel Land iz l. 1884). Dalje imamo konkordata z republiko Haitijem iz l. 1860 in z republiko Kolumbijo iz l. 1887, dodatek k temu iz l. 1892; na zadnjem mestu je pogodba z Anglijo glede Malte iz l. 1890.

Na koncu knjige je sistematičen indeks, ki pod 28 naslovi podaja paralelna mesta v navedenih konkordatih in tako zelo olajšuje pregled konkordatnih določil in študij veljavnega konkordatnega prava. Zgodovinski podatki so precej borni kakor tudi navedena literatura.

2. Avtor drugega dela je profesor cerkvenega javnega prava na Gregorijanski univerzi v Rimu. Njegovo delo je podobno Peruginijevemu. Zbral je tekste povojnih konkordatov, jih prevedel v latinščino in dodal še francoski prevod po »La Documentation Catholique«, kadar ni bil uradni tekst tudi francoski. Avstrijski konkordat je n. pr. zato v štirih jezikih ponatisnjen: v nemškem in italijanskem, latinskem in francoskem; tekst v prvih dveh jezikih je uraden. Radi teh prevodov je seveda obseg knjige narasel na več ko 700 strani. Latinski prevod je bil potreben, ker je knjiga prirejena v učne namene na cerkveni mednarodni univerzi v Rimu. Navedena je obširna literatura. Bogate pravne opombe so podane v lat. in franc. jeziku, prav tako uvod in analitično kazalo na koncu.

Obe zbirki konkordatov pričata, da se konkordatno pravo na rimskih kanonističnih fakultetah živahno študira. Al. Odar.

O p e k a, dr. Mihael, **Iz mojih rimskih let.** Kraji, zgodbe in ljudje. 8^o, 208 str. in 50 tablic s slikami. Ljubljana 1935. Broš. 45 Din; v platno vez. 56 Din.

Z dnem, ko mu je škof Missia po maturi 1891 dal sporočiti, da ga namerava poslati v rimski Collegium Germanicum-Hungaricum, začne pisatelj svojo povest in z dnem, ko se je po obisku pri nadškofu Missiji v Gorici v juliju 1898 vrnil na svojo Vrhniko, jo konča. Vmes pa so podobe iz življenja v kolegiju pod vodstvom izkušenih duhovnih voditeljev in vzgojiteljev in v družbi dobrih tovarišev skoraj iz vseh dežel srednje Evrope, podobe iz sodobnega in starega Rima, podobe z bližnje in daljne rimske okolice, spomini na velikega Leona XIII. in druge odlične može, ki jih je pisatelj srečal v Rimu. Vse to v prikupljivi obliki, četudi pisatelj zaradi svoje knjige ne hrepeni imenovan biti ne umetnik ne pisatelj. Koliko ljubih spominov zbuja knjiga v bravcu, ki je ne dolgo za pisateljem hodil po istih potih! Ne dvomim pa, da bo slehernemu čitatelju povedala mnogo lepega in prinesla veliko užitka, spodbude in veselja. Slike na pridejanih 50 tablicah so srečno izbrane in lepo natisnjene.

Na str. 37 beri: Tarquini (ne Tauquini). Na str. 38 bi dostavil, da je moralist Buceroni umrl 18. februarja 1918. P. Ludovik Billot je bil rojen 1846 (ne 1864; str. 39). Na str. 99 beri: Doppelbauer (ne Doppellbauer). Na str. 169—171 govori pisatelj o rodu Peccijev v Carpinetu, kot da je bil grofovski. Pecciji v Carpinetu niso bili plemiči (in z grofi Pecciji v Sieni v nikakšni zvezi). Ko je bil Joahim Vincenc Pecci, kesnejši papež Leon XIII., leta 1832 sprejet v zavod Accademia dei nobili ecclesiastici, je škof v Anagniju, v čigar škofiji je bilo mestece Carpineto, dosegel, da so ga patricciji v Anagniju ad personam sprejeli med se in vpisali v svojo zlato knjigo. Zanimivo pa je, da je med Leonovimi predniki po materini strani (mati je bila Ana roj. Proserpi-Buzi iz Corija) znani ljudski tribun Cola di Rienzo (umrl 1354).

F. K. Lukman.

RAZNO.

RIMSKA PRELATURA.

Pregled: 1. Viri. 2. Pomen. 3. Pojmi. 4. Razvoj. 5. Delitev. 6. Palatinski prelati. 7. Praelati a flocculis (di fiocchetti). 8. Prelati asesorji in sekretarji kongregacij. 9. Kolegiji prelatov. 10. Kolegij patrijarhov, nadškofov in škofov »solio pontificio assistentium«. 11. Apostolski protonotarji. 12. Kolegij prelatov avditorjev Rimske rote. 13. Kolegij prelatov klerikov apostolske komore. 14. Prelati votanti in referendarji apostolske signature. 15. Hišni prelati. 16. Dvor. 17. Komorniki. 18. Papeški kaplani. 19. Familia pontificis. 20. Cappella pontificia. 21. Zaključek.

1. Viri. Z novim cerkvenim zakonikom, ki je stopil v veljavo l. 1918, cerkvena zakonodaja ni bila vsaj za nekaj časa ustavljena, kakor bi morda kdo mislil, temveč je bila z zakonikom ustvarjena podlaga za novo plodovito zakonodajno dobo. Občni zakonik je mogel v marsičem podati le okvirne zakone, ki so jih morali dopolniti podrobni zakoni. Čas po l. 1918 do danes je pokazal, da podrobna izvedba cerkvenega zakonika v praktičnem življenju zahteva še veliko dela od cerkvenega zakonodavca. Ne mislim samo na interpretacijsko kardinalsko komisijo, ki mora pogostokrat odgovoriti na predložene dvome iz cerkvenega zakonika, temveč na različne izvršilne zakone, ki so bili izdani po l. 1918. Tehnika cerkvene zakonodaje ni tako preprosta in enolična, kot je pri modernih državnih zakonodajah, zato se ni čuditi, da tudi omenjeno cerkveno zakonodajno delo po vojni ni tako pregledno, kot bi pričakovali. V različnih papeških konstitucijah¹ in dekretih raznih kongregacij² je mnogo izvršilnih zakonov k novemu zakoniku.

Med take papeške konstitucije spada tudi konstitucija »*Ad incrementum decoris*«, ki je bila podpisana v Castel Gandolfu 15. avgusta 1934 in objavljena v *Acta Apostolicae Sedis* z dne 14. septembra 1934 na str. 497—521. V napisu konstitucije je ome-

¹ V konstituciji *Quae divinitus nobis* z dne 25. marca 1935 (AAS 1935, 97—113) so n. pr. podrobne določbe o apostolski penitencijariji, torej izvršilni zakon h kan. 258. Konstitucija *Deus scientiarum Dominus* z dne 24. maja 1931 (AAS 1931, 241—262; BV 1932, 169—179) »de universitatibus et facultatibus studiorum ecclesiasticorum« in pripadajoče naredbe kongregacije za semenišča in univerze z dne 12. junija 1931 (AAS 1931, 263—284), prinašajo cerkven »univerzitetni zakon in fakultetne uredbe«.

² Kongregacija za zakramente je n. pr. izdala dne 9. junija 1931 obširna pravila glede pravnih radi ničnosti ordinacije (AAS 1931, 457—492); dne 7. maja 1923 pa prav tako zelo natančen pravilnik za postopek v pravnih de matrimonio rato et non consummato (AAS 1923, 389 nsl.). Kongregacija za zakramente je dalje izdala 27. decembra 1930 (AAS 1931, 120—129) znano instrukcijo o preizkušnji ordinandov. Redovniška kongregacija je samo v letih 1917 do 1929 izdala 42 izvršilnih naredb h kanonom iz redovniškega prava. — Imenovane naredbe se različno imenujejo (*decreta*, *normae*, *regulae*, *instructiones*); v bistvu pa imajo značaj izvršilnih zakonov, ker v Cerkvi, kakor je znano, ne razlikujemo med zakoni in uredbami.

njeno, da bo govor »de quibusdam praelatis romanae curiae et variis eorum ordinibus«. Konstitucija spada torej h kan. 328, ki je zadnji v 7. titulu druge zakonikove knjige, vsebujočem določbe »o najvišji oblasti in o onih, ki so po cerkvenem pravu na njej udeleženi«. Navedeni kan. 328 se glasi: »Circa Romani Pontificis familiares, sive praelati titulo gaudeant, sive non, standum privilegiis, regulis et traditionibus pontificiae Domus«. Gasparrijev aparat navaja za ta kanon en sam vir, namreč motuproprij Pija X. »Inter multiplices« z dne 21. februarja 1905³, ki je v glavnem uredil pravice apostolskih protonotarjev, indirektno pa tudi pravice ostalih prelatov. Motuproprij je ostal po l. 1918 tudi formalno v veljavi, ker zakonik o papeškem dvoru ne vsebuje podrobnih določb, kot je razvidno iz kan. 328. S konstitucijo *Ad incrementum decoris* pa je motuproprij izgubil formalno svojo veljavo, materialiter pa veljajo samo tiste njegove določbe, ki so v konstitucijo sprejete ali na katere konstitucija opozarja. Konstitucija radikalno odpravlja vse predpravice in privilegije prelatov, ki v njej niso naštetih. »Non obstantibus, quatenus opus sit cann. 4, 10, 70 ss., 102, § 2 Cod. I. C., privilegiis hucusque qualibet forma et quovis modo Collegiis (namreč prelatov) concessis, quae, si et quatenus hac Constitutione non continentur, plene revocamus, aliisque constitutionibus et ordinationibus et rescriptis Apostolicis, viva quoque voce datis aut propria manu signatis, vel qualibet firmitate alia roboratis et clausula quacumque vallatis, statutis, consuetudinibusque, ceterisque contrariis quibuscumque, etiam specialissima et individua mentione dignis, iis non exceptis, quibus forsan cavetur ne data privilegia ulla derogatoria clausula cessent.«⁴ Sv. stolica ima pač skušnjo kako težko se je boriti s tistimi, ki branijo resnične ali navidezne častne privilegije⁵, zato je dodana tako energična derogatorna klavzula, ki menda vendar ne bo dopuščala kakšne ekstenzivne interpretacije, po kateri bi odpravljeni privilegiji le še ostali v veljavi ali vsaj v rabi. Ni pa odpravila konstitucija *Ad incrementum decoris* dekreta ceremonialne kongregacije z dne 31. decembra 1930⁶, ki je podelil naslov ekselence (*Excellentia Reverendissima*) nekaterim višjim cerkvenim funkcionarjem. Omenjeni naslov gre po tem dekretu in po konstituciji, ki ga je izrecno ohranila v veljavi, razen vsem patri-

³ *Fontes iuris canonici*, ed. Gasparri, vol. III, št. 665, str. 633—647. Motuproprij razpravlja v 76 točkah »de protonotariis apostolicis«, v nadaljnih treh »de ceteris praelatis romanae curiae« in končno v dveh točkah »de dignitatibus, canonicis et aliis, qui nonnullis privilegiis praelatorum propriis fruuntur«. — V prejšnjih dobah je bilo izdanih o raznih prelatih nebroj konstitucij in dekretov. Čudno je, da Gasparrijev aparat omenja le en vir.

⁴ AAS 1930, 520—521.

⁵ Prim. uvod motuproprija Pija X. *Inter multiplices* z dne 21. februarja 1905, ki vsebuje hudo tožbo »de abusibus« in našteva dolgo vrsto odlokov rimske stolice, s katerimi je ta te zlorabe skušala odpraviti (*Fontes iur. can.* III, 633—635).

⁶ AAS 1931, 22.

arhom⁷, prelatom a flocculis⁸, nuncijem in internuncijem⁹, še vsem nadškofom in škofom tako rezidencialnim kot naslovnim, dalje tudi naslednjim dostojanstvenikom: »Magistro Pontificii cubiculi¹⁰, Praelatis, qui assistunt vel sunt a secretis in Sacris Romanis Congregationibus¹¹, Secretario Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae¹², Praelato Decano Sacrae Romanae Rotae¹³ ac denique Substituto Secretariae Status¹⁴«.

Pijeva konstitucija Ad incrementum decoris in navedeni dekret ceremonialne kongregacije v zvezi z zgoraj omenjenim motuproprijem Pija X. vsebujejo v veliki meri »privilegia, regulae et traditiones«, ki jih spominja kan. 328.

Tole poročilo se bo bavilo z navedenimi pravnimi dokumenti. Večkrat pa bo potrebno seči bolj na široko in vsaj kratko je tudi treba orisati papeški dvor in rimsko kurijo in njun razvoj¹⁵, da bodo umevni izrazi za različne dostojanstvenike iz rimske prelature.

⁷ Leta 1934 je bilo 7 patriarhov (Anuario Pontificio 1934, 723).

⁸ Navadno se imenujejo prelati »di fiocchi«. Ime je odtod, ker so imeli ti prelati pravico okrasiti opremo pri konjih s čopi (fiocchi) iz temne svile kakor patriarhi. Prelati s tem imenom so štirje: vice-camerlengo della S. Romana Chiesa, uditore generale della Rev. Camera Apostolica, tesoriere generale della Rev. Camera Apostolica in maggiordomo di Sua Santità, O njih bo govor še pozneje. — Kdaj so dobili ti prelati omenjeni privilegij, ni dognano. V sredi 18. stoletja so si mnogi prelati per abusum lastili ta privilegij (Kurt sch eid, De quibusdam Praelatis Romanae Curiae, Apollinaris 1935, 63).

⁹ Internunciji opravljajo posle nuncijev na diplomatskih mestih drugega razreda. Nunciji sami pa se dele v nuncije prvega in drugega reda (cfr. W y n e n, Die päpstliche Diplomatie 1922, 78).

¹⁰ Ta funkcionar se navadno imenuje praefectus cubiculi ali italijansko maestro di camera. Je šef tako zvane anticamera pontificia. Posreduje glede avdijenc pri papežu. Njegova služba preneha s papeževo smrtjo.

¹¹ To so tajniki kongregacij. Pri treh kongregacijah, kjer je papež predsednik, se imenujejo assessores, pri ostalih pa secretarii. Pri vsaki kongregaciji je po en assessor oziroma secretarius, ki pa ima pomočnika, ki se pri assessorju imenuje substitutus, pri secretariju pa subsecretarius.

¹² To je tajnik apostolske signature, vrhovnega sodišča, ki ga tvori 7 članov-kardinalov.

¹³ Predsednik rednega sodišča pri sv. stolici (cfr. BV 1935, 78).

¹⁴ To je načelnik onega oddelka pri državnem tajnistvu, ki se bavi z rednimi zadevami. Državno tajništvo ima namreč tri oddelke (sezioni): sezione I — affari straordinari, sezione II — affari ordinari, sezione III — brevi apostolici. Državno tajništvo vodi kardinal državni tajnik (segretario di stato). Oddelke vodijo segretario per gli affari straordinari, ki je posvečen nadškof, sostituto per gli affari ordinari, ki je obenem tudi segretario della Cifra (šifra, tajno pismo), in cancelliere dei brevi apostolici.

¹⁵ Literatura: B a n g e n, Die römische Curie, ihre gegenwärtige Zusammensetzung und ihr Geschäftsgang, Münster 1854;

Hilling, Das Personenrecht des Codex Iuris Canonici, Paderborn 1924 128—147.

Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts I, Berlin 1869, 373—497. Avtor navaja obširno specialno literaturo.

Ortolan, Cour romaine, v Dictionnaire de théologie Catholique (D Th C) III/2, 1931—1983.

Romani ordines, Migne PL 78, 851—1572.

Scherer, Handbuch des Kirchenrechts I, Graz 1886, 485—519.

Ostala literatura bo navedena na svojih mestih.

Današnje podatke sem vzel iz Anuario Pontificio za l. 1934.

2. Pomen. O cerkvenih prelatih, zlasti še o rimskih prelatih imajo mnogi zelo zgrešene pojme. Vzrok je v tem, ker ne razlikujejo ne med zasebnim in javnim, ne med nosilci posvečevalne in vodstvene oblasti v Cerkvi in ne pomislijo, da papežev primat *iurisdictionis* ni samo verska resnica, temveč v prvi vrsti oblast, ki se v življenju Cerkve javlja, in da je zato zelo primerno, da se nosilec najvišje oblasti v Cerkvi tudi na zunaj obda z nekim večjim sijajem, zlasti še, ker papež javno nastopa navadno pri liturgičnih funkcijah, ki bi bile skromne, če ne bi imel številnega spremstva. Iz zasebnega življenja posameznega prelata sklepati na pomembnost in primernost prelature, je pa prav tako smešno, kot če bi sklepali, da so tisti, ki v državi skrbijo za javni red in npravnost, že zato najbolj »redoljubni in npravní«, in bi njihovo oblast in pomembnost sodili po njih zasebnem življenju. Večkrat se dalje opaža v naših krajih, da mnogi poznajo prav za prav le hierarhijo ordinis, ne pa tudi hierarhije *iurisdictionis*. Gen. vikar je n. pr. po jurisdikcijski oblasti zelo podoben škofu, »alter ego episcopi«; med odločbo, ki jo izda gen. vikar v svoji pristojnosti, in med odločbo rezidencialnega škofa ni nobene razlike *quoad vim et valorem*, in vendar hočejo nekateri v praksi videti tu razliko. Poleg omenjenih dveh hierarhij pa je izredni položaj rimskega papeža in z njim združenega centralnega vodstva Cerkve ustvaril še nekakšno tretjo hierarhijo »časti in prednosti«. Stopnje v teh hierarhijah se sicer praviloma vrste vzporedno, toda ne brez velikih izjem, ki jih je povzročil zgodovinski razvoj. Oziraje se na stopnjo sv. reda kot takega brez ozira na njega izvrševanje je n. pr. papež enak škofom, prav tako kardinal-diakon, ki običajno nima škofovskega posvečenja, enak »zadnjemu« duhovniku. Oziraje se na vodstveno oblast so si rezidencialni škofje in nadškofje enaki, izjema so le metropolitni; patriarhi nimajo vsaj nujno ne večje oblasti kot ostali škofje; župnik pa utegne imeti obsežnejšo oblast kot kak kardinal. Po drugi strani pa je škof n. pr. oziraje se na sv. red in na vodstveno oblast pred kardinalom diakonom, po časti pa je veliko za njim. V prvih stoletjih se je stopnja sv. reda krila s stopnjo v vodstveni hierarhiji in z mestom v častni lestvici. Prišlo pa je kmalu drugače. Upoštevati moramo zato vse tri hierarhije, vsako v svojem redu, a nobene izključno.

V organizaciji države, dvora in armade, kakor sta jo izvedla cesarja Dioklecijan in Konstantin Veliki in ki je, kakor bom še omenil, zelo močno vplivala na razvoj papeškega dvora in centralnih cerkvenih uradov, je šlo državnemu uradniku določeno mesto na dvoru in večkrat tudi častniška stopnja v armadi. Podobno se je uvedlo v Cerkvi, da so dobili uradniki rimske kurije določena mesta v takozvani papeški kapeli in papeški familiji. V rimski državi od 4. stoletja dalje sta bila dvor in država tako tesno spojena, da sta se neredko identificirala, v ospredje je močno stopila »sveta« cesarjeva oseba. Prav podobno je bilo v Cerkvi, kar je spričo edinstvenega papeževskega položaja še tem laže umljivo. Dvorna služba se je družila z mestom v centralnem vodstvu Cerkve in v papeški kapeli.

V zvezi s povedanim bodo laže razumljive naslednje besede, s katerimi označuje papež Pij XI. pomen rimske prelature v uvodu zgoraj navedene konstitucije: »Ad incrementum decoris Apostolicae Sedis quantum contulerit hodieque conferat Romana Praelatura nemo ignorat qui vel eius antea acti temporis historiam noverit, vel suis ipsis oculis magnam illam honestatis vim sit admiratus, quam splendidis pompis rebusque sacris faciendis varii Praelatorum ordines afferunt, in iis maxime sollemnibus ritibus, qui, Nobis adstantibus vel etiam Nobis Ipsis celebrantibus, tanta maiestate peraguntur. Qua in re mirabile sane apparet Decessorum Nostrorum consilium atque sapientia, qui praestantes partes in ipso pontificalis liturgiae ministerio his Praelatis tribuerunt, quibus praecipue iuris dicundi munus commiserant, quod itidem nobilissimum est sacerdotium. Inde est ut aspicientibus Nobis e Pontificali Solio, re sacra vertente, ex hisce egregiis magistratibus nonnullos minorum ministrorum vestibus indutos, ad ipsius Solii gradus sedentes, illa symbolice expressa videatur perfecta regiminis constitutio, quae in iustitia fundatur: »Iustitia regnorum fundamentum.«

3. Pojmi. Preden se bavimo z različnimi vrstami prelatov, je treba ugotoviti, kaj pomeni v cerkvenem jeziku izraz *praelatus* in *praelatura*. Ime *praelatus* srečamo že v cerkvenopravnih virih iz 12. in 13. stoletja. Prideva pa se v Gregorijevih dekretalih največkrat škofom in nadškofom in patriarhom¹⁶, a tudi opatom¹⁷. Parkrat se rabi tudi za župnika¹⁸. Zaznamuje pa tudi v tisti dobi nekatera odličnejša kanoniška mesta v kapitljih¹⁹, danes jim pravimo dignitete. Navadno je pomenil prelat cerkvenega funkcionarja, ki je imel redno jurisdikcijo za zunanje območje. V tem pomenu je sprejela izraz prelat tudi cerkvenopravna veda.

V zvezi z izrazom *praelatus* je izraz *praelatura*, ki se rabi v različnih pomenih. Tako pomeni službeni značaj prelata, njegovo zvanje in častne pravice. V tem pomenu so rabili izraz starejši kanonisti, kakor bom takoj pokazal. *Praelatura nullius* pomeni še danes samostojen, izpod škofove oblasti izvzet teritorij. Dalje se uporablja *praelatura* kot generičen pojem za razne vrste prelatov; tako govo-

¹⁶ C. 41, X 1, 6 (Lat. koncil iz l. 1215): Statuimus ut ultra tres menses cathedralis vel regularis ecclesia praelato non vacet.

C. 44, X 1, 6 (Lat. koncil iz l. 1215): Nihil est, quod Ecclesiae Dei magis officiat, quam quod indigni assumantur Praelati ad regimen animarum.

¹⁷ C. 2, X 2, 1 (pap. Evgen I. 1148): episcopi, abbates, archiepiscopi et alii Ecclesiarum Praelati.

¹⁸ C. 3, X 1, 31 (p. Alexander III florentino episcopo 1170): Cum ab Ecclesiarum Praelatis Ecclesiastica sententia in malefactores aliquos promulgatur, rata debet et firma consistere et usque ad dignam satisfactionem inviolabiliter observari. Quapropter mandamus, quatenus si quando Plebanus sancti P. in Clericos vel Laicos paroecianos interdicti vel excommunicationis sententiam rationabiliter tulerit...

C. 4, X 3, 6 (Lucij III, 1181): De sacerdote, qui divino iudicio leprae morbo percussus, in paroeciali Ecclesia praelationis officio fungitur.

¹⁹ Hinschius, o. c. I, 387.

rimo o rimski prelaturi²⁰. Končno rabijo besedo prelatura tudi za hišo oziroma naturalno stanovanje prelata.

Prelaturo v pomenu »službeni značaj« je definiral Reiffenstuel kot »praeeminentia cum iurisdictione²¹; Fagnanus pa »administratio perpetua rerum ecclesiasticarum cum praeeminentia in gradu«²². Obe definiciji zahtevata torej za pravo prelaturu služben delokrog z redno jurisdikcijo pro foro externo. Bangen²³ je razčlenil definicijo tako, da je zahteval za prelaturu tri elemente, namreč officium, iurisdictio in praeeminentia. Glavni od teh sestavnih delov je iurisdictio in sicer iurisdictione ordinaria in foro externo. Taka iurisdictione je nujno navezana na oficij in vključuje »superioritatem«, ker suponira podložnike, in podeljuje »praeeminentiam« po starem pravilu, da gre tistemu, ki ima oblast nad kom, tudi prednost pred njim. Redna oblast more biti ali propria ali vicaria, kakor določa kan. 197, § 2. Kakšna je, zavisi od značaja oficija, s katerim je združena. Ako ima oficij samostojen značaj, je oblast »lastna«, če pa ima namestniški značaj, je oblast vikarna. V starem pravu ti pojmi sicer niso bili točno določeni, vendar so kanonisti govorili, čeprav ne zadosti jasno, o dveh vrstah redne oblasti. Na tej osnovi deli Bangen²⁴ pravo prelaturu (»eigentliche Prälatur«), ki ima vse tri zgoraj omenjene sestavne dele, v praelatura primigenia (ursprüngliche P.) in praelatura secundaria (nachgebildete P.). Prvo tvori cerkvena hierarhija v najožjem pomenu besede, torej škofje; drugo pa hierarhi z vikarno oblastjo. O zadnji prelaturi piše Bangen: »Wir meinen die alten Archidiacone, die Pröbste, Decane und Erzpriester (praepositi, decani, archipresbyteri) der Cathedral- und Collegial-Capitel, soweit sie ordentliche Jurisdiction übten. Besonders sind dahin zu rechnen die eigentlichen Prälaten der römischen Curie, die (stehend gewordenen) Delegationen und Nuntien, die exempten Aebte.«²⁵ Prave prelate so delili v višje in nižje prelate. Nižje prelate so imenovali one cerkvene poglavarje, ki so načelovali teritoriju, ki ni bil škofija, ali so sicer vladali vernike z oblastjo, ki je bila podobna škofovi (potestas quasi-episcopalis). Višji prelati pa so bili škofje. Med nižjimi prelati so dalje razlikovali tri vrste; najnižjo, srednjo in najvišjo. Prelati iz najnižje vrste so bili oni, ki so načelovali komunitetam, ki so imele privilegij pasivne eksempcije (n. pr. višji predstojniki v kleriških eksemptnih redovniških združenjih). Prelati iz srednje vrste so vladali določene klerike in vernike, a brez lastnega teritorija, čeprav je bila njihova oblast omejena na določen teritorij, taki so n. pr. tako zvani vojaški škofje. V najvišjo vrsto pa so spadali prelati nullius (nempe dioeceseos); načelovali so teritoriju, ki je bil izvzet iz ško-

²⁰ Romana praelatura, praelati romanae curiae, pontificiae curiae gradus, praelatorum ordines, praelaturae collegia; ti izrazi se nahajajo v konstituciji Ad incrementum decoris.

²¹ Ius can. lib. 3, tit. 5, § 2, num. 33.

²² Ius can., in 1. part. lib. 3, num. 20.

²³ O. c. 46.

²⁴ O. c. 47—48.

²⁵ O. c. 48.

fije. Prelate so torej imenovali one cerkvene poglavarje, katerim je značaj njihove cerkvene službe podelil škofovsko ali tej podobno oblast²⁶. Papež Pij V. pa je v konstituciji *Romani Pontificis* z dne 21. julija 1571 podelil obširno oblast v zunanjem območju krajevnim (hišnim) predstojnikom dominikanskega reda. Radi obširne komunikacije privilegijev se je ta privilegij razširil tudi na druge kleriške mendikantske redove. Po definiciji bi morali tudi te lokalne predstojnike šteti med prelate, kar pa se je nekaterim avtorjem upiralo²⁷.

Vse dosedaj omenjene vrste prelatov so spadale med pravo prelaturu, zakaj vsi so imeli officium, iurisdictionem in foro externo in praeeminentiam. Poleg oblasti pa so imeli prelati tudi različne častne privilegije, posebne distinkcije na duhovniški obleki in podobno.

V rimski kuriji in na papeškem dvoru pa so začeli privedati naziv *praelatus* tudi klerikom, ki so sicer opravljali odlično službo, a z njo ni bila združena soudeležnost na cerkveni oblasti, in končno tudi klerikom, ki niti take službe niso imeli. Tako je nastala častna prelatura (*praelatura honoris*)²⁸.

Pojem častna prelatura se deloma krije s pojmom rimska prelatura. K rimski prelaturi spadajo vsi častni prelati, poleg teh pa še nekateri visoki funkcionarji izven kardinalskih vrst, ki participirajo na papeževi oblasti. Ako je torej z določenim prelatškim mestom zvezana udeležnost na papeževi oblasti, govorimo o pravem (rimskem) prelatu, drugače o častnem prelatu. Častnih prelatov sta torej v glavnem dve vrsti: prvi imajo dejansko službo v kuriji ali na dvoru, drugi imajo samo naslov. Večkrat pa se častni prelati imenujejo le tisti, ki imajo samo naslov, in so torej pravi prelati tisti, ki izvršujejo službo v kuriji ali na papeškem dvoru, ne oziraje se, ali so udeleženi na oblasti ali ne²⁹. Podrobneje bo govor o tem pozneje.

Vsaj od 14. stoletja dalje, kakor bom še omenil, so bile zaupane nekaterim prelatom iz častne rimske prelature zelo odlične službe v osrednjem vodstvu Cerkve. Iz teh prelatov so papeži v prvi vrsti izbirali kardinale. Papež Aleksander VII. je v namenu, da bi odstranil nevredne kandidate za prelatska mesta in posredno tudi za kardinalska, predpisal v konstituciji *Inter ceteras* z dne 16. junija 1659 pogoje za prelate³⁰. Benedikt XIV. pa je za izobrazbo in vzgojo bodočih prelatov ustanovil poseben zavod »*Pontificia academia dei nobili ecclesiastici*«³¹. Prelatura, podeljena kandidatu na osnovi po-

²⁶ Cfr. De Luca, *De iurisdictione*, disc. XXXIV, n. 8 in nsl.

²⁷ Ojetti, *Commentarium in codicem iuris canonici*, Romae 1930, 26—27.

²⁸ Bangen, o. c. 48, 49; Scherer, o. c. 487, 488.

²⁹ Scherer razlikuje *wirkliche Prälaten*, *Ehrenprälaten mit Amt* in *Ehrenprälaten ohne Amt*.

³⁰ Zakonsko rojstvo od staršev, ki so na dobrem glasu; neomadeževano življenje; starost 25 let; dimisorij lastnega škofa; petleten študij prava; doktorat obojnega prava; dveletna praksa pri cerkvenem sodišču; 1500 scudov letnih dohodkov, bodisi iz rente ali iz beneficija; izpit pred *signatura iustitiae*. (Cfr. Hinschius, o. c. I, 388).

³¹ Bangen, o. c. 53; cfr. Scherer, o. c. 488, op. 19.

gojev, predpisanih od papeža Aleksandra VII., se imenuje praelatura iustitiae (prelatura di giustizia); ako pa se podeli brez ozira se na te pogoje, je praelatura gratiae (prelatura di grazia)³².

Codex iuris canonici razlikuje prave prelate (praelati proprio nomine) in častne prelate (praelati honoris causa). Pravi prelati so oni svetni ali redovniški kleriki, ki imajo redno jurisdikcijo v zunanem območju (kan. 110)³³. Častni prelati pa so kleriki, »qui praelati titulo, honoris causa, a Sede Apostolica donentur sine ulla iurisdictione«. V kan. 319 do 327 pa podaja zakonik določbe de praelatis inferioribus in meni s tem prelate nullius, ki načelujejo teritorijem, ki imajo vsaj tri župnije. Ako ima praelatura nullius manj kot tri župnije, se je ravnati po posebnih določilih, ki jih pa zakonik ne omenja. Prav tako zakonik ne določa podrobnih določil o častnih prelatih, ki jih omenja v kan. 328, kakor je bilo že zgoraj povedano.

4. Razvoj. Rimska prelatura različnih vrst se je razvijala z rimsko kurijo in papeškim dvorom. Zato je potrebno pri očrtu rimske prelature v kratkih potezah orisati tudi kurijo in tako zvano Capella et Familia Pontificia; prvo pomeni osebe, ki jim gre pri papeških liturgičnih funkcijah določeno mesto, drugo pa papeški dvor v ožjem pomenu besede. Takoj naj pripomnim, da sta se obe ustanovi, tako kurija in dvor (liturgični in civilni), razvili polagoma iz rimskega klera. Dolgo časa je bil razvoj obeh ustanov vzporeden; ostanki te vzporednosti so se ohranili še v današnji sestavi tako kurije kot dvora. Kleriki, ki so bili bolj v službi papeževe osebe, so spadali k dvoru, kakor bi danes rekli; kleriki pa, ki so bili dodeljeni k centralnemu vodstvu Cerkve, so tvorili kurijo. Dolgo časa pa med tem dvojim niso prav razlikovali. Vrhtegega pa je v Rimu še duhovščina, ki je v službi rimske škofije kot take, in zopet med to duhovščino in zgoraj omenjenima redoma obojnega klera več stoletij ni bilo prave razlike.

Izraz curia je v cerkveni rabi vsaj od 10. stoletja dalje. Pomeni pa urade centralnega vodstva Cerkve, kakor bi danes rekli, in tudi papeški dvor. Ordo romanus X pravi n. pr.: »Exit domnus papa de palatio cum episcopis et cardinalibus et cum toto apparatu curiae«; v ordo romanus XI beremo izraz »papa cum tota curia« v pomenu današnje papeške kapele³⁴. Še danes se uporablja izraz curia romana v dveh pomenih: v ožjem in uradnem pomenu zaznamuje kongregacije, sodišča in urade (cfr. kan. 242), torej centralna oblastva, v širšem pa tudi papeški dvor³⁵.

³² Banger, o. c. 53.

³³ Gasparrijev aparat navaja k kan. 110 kot vir Benedikta XII. prop. 85 Armenorum damnata iz l. 1341, ki se glasi: Item Armeni dicunt et tenent, quod usque ad concilium Nicaenum Romanus pontifex non habuit maiorem potestatem, quam alii patriarchae; sed tunc de voluntate dicti concilii fuit ordinatum, quod dictus Romanus pontifex haberet potestatem super alios patriarchas. (Fontes vol. I, str. 40). Težko si predstavljam, kako bi mogel ta tekst služiti kot vir za kan. 110.

³⁴ PL 78, 1009; 1038.

³⁵ Hilling, o. c. 128.

Cappella Pontificia (papeška kapela) pomeni one osebe iz kleriškega in laiškega stanu, ki jim gre po ceremonielu posebno mesto pri papeških liturgičnih funkcijah; to so take funkcije, pri katerih je papež navzoč ali jih sam tudi izvršuje. Ime pride od kapele (*magna cappella*), v kateri se je papež oblekel v liturgična oblačila. Rabi pa se danes izraz *cappella pontificia* oziroma *papalis* tudi za omenjene liturgične funkcije³⁶.

Familia Pontificia obsega člane papeževega dvora, tako aktivne (*palatini*) kot častne. Imenujejo se *familiares*; v zgodovini so se imenovali tudi *commensales*, ker je moral papež skrbeti za njih vzdrževanje. Izza časa papeža Nikolaja III. (1277) je ohranjen zapisnik, ki našteva več sto papeževih *familiarov*, ki so imeli »*bouche à la cour*« in »*parte di palazzo*«. ³⁷

V razvoju rimske kurije v širšem pomenu besede moremo razlikovati več dob³⁸. V prvih treh krščanskih stoletjih je bilo oboje zelo preprosto. Okrog papeža je bilo več klerikov, ki so mu pomagali izvrševati dušnopastirske posle (takožvana regionalna duhovščina, ker je bil Rim razdeljen v *regiones*, okraje). V tej dobi se pojavijo tudi *notarji* in *defensores*. Kot poroča *liber pontificalis*, je ustanovil notarje papež Klemen I.: »*Hic fecit septem regiones dividi notariis fidelibus ecclesiae qui gesta martyrum sollicite et curiose unusquisque per regionem suam perquirerent.*«³⁹ *Defensores* pa so bili zaščitniki vdov in sirot pa tudi cerkvene imovine⁴⁰. Ko pa je Cerkev dosegla svobodo, nastane v kuriji sprememba. Papeži se začno obdajati z dvorom, ki se veča in izpopolnjuje. Ob koncu 6. stoletja imamo že takšno organizacijo papeškega dvora, kakršna se je vsaj v glavnih potezah ohranila do danes. Razvil pa se je ta papeški dvor po zgledu rimskega cesarskega dvora in državne pisarne, kakor ju je organiziral cesar Dioklecijan in njuno organizacijo dovršil cesar Konstantin Veliki.

Država je postala absolutna monarhija z zelo močno poudarjenim dvorom in uradništvom. Uradništvo imenuje cesar. V njem vlada točno izveden hierarhični red. Cesar in dvor se obdasta z božanskim sijajem. Uvede se orientalski slog z bombastično titulaturo. Cesar se naziva *nostra serenitas, maiestas, pietas* in podobno. Uradništvu gredo naslovi, po hierarhičnem redu točno določeni, kakor tua *amplitudo, celsitudo, spectabilitas, excellentia, eminentia*. Uvedejo se avdijence s točnim ceremonielom (*adorare aspectus principales, sacram purpuram adorare, attingere venerarique*). Vojaška in

³⁶ *Bono mane papa audit missam de feria. Qua dicta parat se more solito in camera sua, deinde vadit ad magnam capellam et ibi induitur sacris vestibibus albi coloris* (*Ordo romanus XV, c. 50; PL 78, 1298*).

³⁷ Ortolan v *DThC III/2, 1934*.

³⁸ Cfr. Hilling, o. c. 128—129.

³⁹ *Hinschius, o. c. I. 375*. Podatek je sicer brez vsake historične veljave (Cfr. *Apollinaris 1935, 64, op. 4*). — Brez dvoma pa so morali biti notarji že v prvi polovici 4. stoletja.

⁴⁰ *Hinschius, o. c. I. 377*.

civilna oblast se ločita, a uradništvo se vojaško organizira. Uradniki nosijo kot službeni znak šerpo (cingulum), ki jo ohranijo tudi po prestanku službe. Poleg pravih uradnikov so tudi taki, ki dobijo le naslov uradnika (honorarii). Centralni državni uradi so bili na cesarskem dvoru. Čim bliže so bili uradniki cesarju, tem večji ugled so imeli oziroma so ga sčasoma dobili. Najvišji uradniki so bili praefecti praetorio. Pravi dvorni uradniki so bili: magister officiorum (dvorni maršal, predstojnik cesarskih pisarn), quaestor sacri palatii (šef kabineta), comes sacrarum largitionum (državni zakladničar), comes rerum privatarum (minister za cesarske domene), comes sacri cubiculi (nadkomornik). Omenjeni štirje dostojanstveniki so imeli naslov comites consistoriani, ker so bili člani konzistorija, kronskega sveta. Comes je bil prvotno tisti, ki je smel spremljati cesarja na potovanju; pozneje je bil comes časten naslov. Visok uradnik na dvoru je bil praepositus sacri cubiculi (predstojnik komornikov), ki prvotno ni bil comes consistorianus, a je pozneje dobil velike kompetence. Njemu so bili podrejeni primicerius sacri cubiculi z ostalimi cubicularii, dalje comes et castrensis sacri palatii (hišni maršal), comes sacrae vestis (predstojnik cesarske garderobe) in nižji uslužbenci: castrensiarii, ministeriani, tabularii, chartularii. Važne službe so imeli tribuni in notarii, ki so bili nastavljeni v dvorni pisarni. Načeloval jim je primicerius notariorum, prvi za njim je bil secundicerius. Imeni primicerius in secundicerius spominjata na to, da so bili uradniki določene vrste zapisani po vrsti na poveljni tablici (cera)⁴¹.

Opisana ureditev cesarskega dvora in države je vplivala od 4. stoletja dalje tudi na cerkveno kurijo, kakor sem omenil. Neredko je cerkvena kurija sprejela oficij in njegovo ime od cesarskega dvora, v drugih primerih pa je po zgledu služb, ki so bile na cesarskem dvoru, ustanovila svoje. Poleg regionalnega klera⁴² nastopi dvorni (palatinski) kler. Notarii in defensores se združijo v kolegija, ki jima predsedujeta primicerius notariorum oziroma defensorum. Ordo romanus iz konca 6. stoletja⁴³ omenja že precej kompliciran papeški dvor⁴⁴. Ob koncu istega stoletja dobi premoč palatinski kler; v njem pa pridejo do največje veljave iudices palatini ali iudices de clero ali tudi iudices ordinarii⁴⁵. Med te so spadali primicerius in secundicerius notariorum (papeževa

⁴¹ Kübler, Geschichte des römischen Rechts, Leipzig 1925, 306—382.

⁴² Primo omnium observandum est septem esse regiones ecclesiastici Ordinis urbis Romae; et unaquaeque regio singulos habet diaconos regionarios, et unusquisque regionis acolythi per manus subdiaconi regionarii diacono regionis suae officii causa subduntur: se prične ordo romanus I, (PL 78, 937).

⁴³ Cfr. Ortolan v DThC II/2, 1932.

⁴⁴ Navajajo se že: primicerius, sacellarius, nomenclator (nomenclator), vestarius, paraphonista.

⁴⁵ Iudex ne pomeni tu osebe, ki ima le sodno oblast, temveč tudi upravno. Poglavarje so v stari dobi večkrat imenovali iudices. (Cfr. Hirschius, o. c. I, 383.)

prvi in drugi kancler)⁴⁶, arcarius in saccellarius (prvi je bil blagajnik, drugi pa izplačevalec)⁴⁷, protoscriniarius, ki je bil predstojnik arhivskih uradnikov (scriniarii)⁴⁸, primicerius defensorum in nomenclator (minister za milostne zadeve)⁴⁹. Poleg teh se še omenjata vicedominus, ki je bil nadzornik lateranske palače in papeževega služabništva, in vestararius, ki je bil nadzornik papeževe garderobe. Obe funkciji sta se ohranili do 11. stoletja⁵⁰. Od vicedomina so bili odvisni cubicularii⁵¹, cellerarii in stratores⁵². Našteti funkcionarji so morali sodelovati pri papeški kapeli, kakor bi danes rekli. Ordo romanus I omenja pri izvrševanju papeških liturgičnih funkcij te-le funkcionarje: archidiaconus (id est vicarius pontificis)⁵³, episcopi et presbyteri⁵⁴ (poznejši kardinali), primicerius, secundicerius⁵⁵, primicerius defensorum⁵⁶. Papeški sprevod opisuje isti ordo takole: »Diebus itaque solemnibus sicuti est Pascha, primo omnes acolythi regionis tertiae, et defensores omnium regionum convenientes diluculo in patriarchio Lateranensi, praecedunt pontificem pedestres ad

⁴⁶ Primicerius notariorum se omenja izza časa papeža Julija (sreda 4. stoletja) do konca 13. stoletja (1297); secundicerius pa od l. 526 do 1217 (Hinschius, o. c. I, 381 in Kurtscheid, o. c. 65). Oba uradnika navadno nista bila duhovnika, temveč le nižja klerika, vendar sta po časti bila pred skofi. Ob smrti papežev je prevzel začasno vodstvo poseben odbor, ki mu je predsedoval primicerius.

⁴⁷ Hinschius, o. c. I, 381—382.

⁴⁸ Za arhiv so papeži že zelo zgodaj skrbeli; imenoval se je archivum, archivium, scrinium, bibliotheca; uradniki pa scriniarii, ali scriniarii et notarii, tabelliones (Hinschius, o. c. I, 382, 432—433).

⁴⁹ Gregor I. je združil defensores v posebno korporacijo (ep. VIII, 14). Delili so cerkveno miloščino, upravljali cerkveno imovino, skrbeli za fundacije in podobno (Hinschius, o. c. I, 377, 382). Nomenclator se tudi imenuje nomenclator (DTh C III/2, 1933) ali aminiculator (Hinschius, o. c. I, 382. V neki notici iz leta 1000 se njegovo mesto takole opisuje: »Septimus aminiculator intercedens pro pupillis et viduis, pro afflictis et captivis« (cfr. Hinschius, o. c. I, 382, op. 9).

⁵⁰ Funkcijo vicedomina je prevzela apostolska kamera in kamerlengo; posle vestararija pa thesaurarius (Hinschius, o. c. I, 384).

⁵¹ Cubicularii so prevzeti po zgledu cesarskega dvora. V ordo romanus I, n. 6 se omenja cubicularius tonsoratus (PL 78, 940). Ordo romanus IX, n. 1 določa: »Primum, in qualicumque schola reperti fuerint pueri bene psallentes, tolluntur inde, et nutriuntur in schola cantorum, et postea fiunt cubicularii« (PL 78, 1003). Cubicularii so vršili pri papeških liturgičnih funkcijah različne posle (cfr. Ordo romanus XI, 8, 34, 41, 47, 72, PL 78, 1029, 1038, 1041, 1045, 1052).

Zanimiva je tudi ugotovitev rimske sinode iz l. 595, c. 2, ki se glasi: »Verecundus mos tempore indiscretionis inolevit, ut huius Sedis pontificibus ad secreta cubiculi servitia laici pueri ac saeculares obsequantur« (cfr. Hinschius, o. c. I, 380, op. 5).

⁵² Cellerarii so kletarji (domači hlapci), stratores so oprode. (DTh C III/2, 1933).

⁵³ PL 78, 937.

⁵⁴ PL 78, 939.

⁵⁵ PL 78, 940.

⁵⁶ PL 78, 945.

stationem. Stratores autem laici a dextris, et a sinistris equi ambulent, ne alicubi titubet. Qui autem eum equitantes praecedunt, hi sunt: diacones, primicerius, et duo notarii regionarii, defensores regionarii, subdiaconi regionarii. Procedunt vero divisim turmis, spatium inter se et apostolicum facientes. Post equum vero hi sunt qui equitant: vicedominus, vestarius, nomenclator, atque saccellarius. Unus autem ex acolythis stationarius praecedit pedester equum pontificis, gestans sanctum chrisma manu in mappula involuta cum ampulla.⁵⁷ Rimski ordines tudi popisujejo funkcije, ki so jih opravljali naštetih funkcionarji pri papeški liturgiji. Omenil sem že delitev ktera v regionalni in palatinski kler. Že zelo zgodaj pa srečamo v rimski duhovščini tudi drugo delitev, namreč v višjo in nižjo duhovščino. Po poročilih v Liber pontificalis in Liber diurnus so višjo duhovščino imenovali proceres cleri, proceres ecclesiae ali primates ecclesiae⁵⁸.

Sredi 12. stoletja pa nastopi v rimski kuriji nova sprememba. Palatinski kler izpodrinejo kardinali, ki so zastopniki regionalnega klera. Najvažnejši posli se rešujejo v konzistoriju; uvedejo se posamezni papeški uradi⁵⁹. Kot najvišja plast rimske duhovščine za kardinali se pojavijo praelati, ki se tudi imenujejo praelati domus ali praelati curiae⁶⁰. Kot prej omenjeni funkcionarji, sodelujejo tudi prelati pri papeški liturgiji. Ordo XIV n. pr. določa: »et in processibus sunt omnes cardinales et praelati curiae parati in albis;« in zopet: »ubi convenire habent idem dominus noster papa et cardinales et alii praelati de curia.« Poglavje 46 v tem ordo ima napis: »Infra scripta sunt illa quae domini cardinales et alii praelati de curia, camerarius et alii familiares papae, facere debent quando coronatur.«⁶¹

Papeški dvor in kapela sta se v 13. in 14. stoletju zelo povečala. Zapisnik iz dobe Nikolaja III. (1277) omenja naslednja imena: camerarii, cappellani, cubicularès, hostiarii maiores, hostiarii minores, officiales, domicelli, servientes nigri, servientes albi, cancellaria, elemosyna, coquina magna et parva, marestalla alba et nigra, cursores⁶². Prvi dvorni uradnik postane v 14. stoletju magister sacri hospitii palatii apostolici; pozneje prevzame njegove funkcije dva uradnika, ki se danes imenujeta maggiordomo (praefectus palatii) in maestro di camera (praefectus cubiculi). S tem je bila moč kardinala »camerlengo« zmanjšana⁶³.

V manuskriptu iz srede 15. stoletja, ki ima naslov »Ministeria et officia domus pontificalis Pii II, anno 1460«, so dvorne službe razdeljene v dva dela: ex primo tinello in ex secundo tinello: razliko-

⁵⁷ PL 78, 937 in 938.

⁵⁸ Cfr. Hinschius, o. c. I, 385.

⁵⁹ Cfr. Hilling, o. c. 129.

⁶⁰ Cfr. Hinschius, o. c. I, 386.

⁶¹ PL 78, 1145.

⁶² D Th C III/2, 1934.

⁶³ D Th C III/2, 1935—1936.

vali so se torej dvorjani v glavnem po tem, ali so spadali v prvo grajsko obednico (tinello) ali v drugo⁶⁴. Sto let mlajši je seznam z dne 10. julija 1555, ki se imenuje »Rotulo primo della fameglia della Santità di Nostro Signore Paolo P. P. IV.«; v njem so našete zelo natančno vse dvorne službe. Poleg pravih dvorjanov se omenjajo tudi prelati, ki imajo le »panem honoris«, torej častni prelati⁶⁵.

Papež Sikst V. je leta 1588 ustvaril v rimski kuriji velik aparat, ko je organiziral kardinalske kongregacije kot najvišje administrativne urade⁶⁶. V njih so dobili najvažnejšo vlogo za kardinali pravi prelati, ki so jo ohranili tudi danes. Kongregacije in oštali uradi so namreč sestavljeni iz kardinalov, prelatov (officiales maiores) in nižjih uradnikov (officiales minores). Stara tesna zveza med kurijo in dvorom pa se je še ohranila. Tako je jasno, zakaj gre nekaterim kurijskim prelatom na dvoru višje mesto kakor drugim, čeprav opravljajo ti enako ali še višjo službo.

5. Delitev. — V teku stoletij so se razvile v rimski prelaturi in na papeškem dvoru različne stopnje in službe. Tiste, ki so še danes ohranjene, bom omenil v naslednjem kratkem orisu prelature in dvora, kakor sta danes sestavljena.

Prelati, ki sestavljajo rimsko prelaturu, se dele pod različnimi vidiki v različne skupine. Razlikujemo palatinske prelate (praelati palatini) in hišne prelate (praelati domestici). Hišni prelati se dele v dva velika razreda, oziroma točneje povedano: naslov hišnega prelata pripada prelatom iz dveh velikih vrst, namreč pravim rimskim prelatom in častnim prelatom (praelati domestici proprie dicti). Pravi hišni prelati se dele v take, ki tvorijo posebne kolegije prelatov, in v take, ki niso združeni v kolegije. Ako prelat spada k papeškemu dvoru, je »urbanus«, sicer je praelatus »extra urbem«. Na dvoru pa razlikujemo dalje še papeške komornike in papeške kaplane. Oboji so razdeljeni v več razredov. Kakor pri prelatih je treba tudi pri komornikih in kaplanih razlikovati prave in častne; pri slednjih še, ali so »in urbe« ali »extra urbem«. K prvotno jasno določenim razredom vseh teh funkcionarjev in odličnikov so ščasoma uvedli še »nadštevilne« ali »izven števila« (supranumerarii), »podobne« (ad instar) in vmesne stopnje (prim. prelati di mantelletta in prelati di mantellone). Hierarhični red med naštetimi člani prelature in dvora je točno urejen; razlikovati pa je, ali gre za mesto na dvoru ali v papeški kapeli.

V naslednjem hočem našete vrste kratko označiti in na koncu povzeti red papeške kapele in dvora. Pri orisu prelatskih kolegijev bom navedel tudi dolžnosti in pravice, kakor so orisane v konstituciji Ad incrementum decoris.

(Nadaljevanje bo sledilo.)

⁶⁴ D Th C III/2, 1936—1937.

⁶⁵ D Th C III/2, 1937—1938.

⁶⁶ S konstitucijo Immensa aeterni Dei z dne 22. januarja 1588.

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

Urednika: prof. dr. Franc Ksaver Lukman, Ljubljana, Frančiškanska ulica 2/1, 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 ul. 2. Njej naj se pošiljajo naročila, reklamacije in podobno.

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

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

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

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

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur.

Pretium subnotationis extra regnum Jugoslaviae est Din 60.

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

Naročnikom.

Ker se v juliju in do srede avgusta v tiskarni ni delalo, nisva mogla izdati drugega zvezka BV sredi julija, kakor sva nameravala. Preurejeni in nekaj razširjeni drugi zvezek izdava sedaj, tretji in četrti zvezek skupaj pa proti božiču. Gg. naročniki naj oprosté, če se zaradi zunanjih razmer nisva držala načrta, ki sva ga oznanila na ovoju prvega zvezka.

Urednika:

Lukman — Odar.