

Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.

# **BOGOSLOVNI VESTNIK**

*Cerkev  
darek*

**IZDAJA**

**BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XIII  
ZVEZEK I-II**

**LJUBLJANA 1933**

# KAZALO.

(INDEX.)

## I. Razprave (Dissertationes):

- Grivec, Nova smer srbskega pravoslavja (Une nouvelle tendance de l'orthodoxie serbe) . . . . . 1  
Hohnjec, Duhovstvo katoliške akcije (De sacerdotio Actionis catholicae) . . . . . 32

## II. Praktični del (Pars practica):

- Od ar, Vprašanje o cerkvenih davkih . . . . . 61

## III. Slovstvo (Litteratura):

### a) Pregledi:

- Nove študije o Kerulariju (J. Turk) . . . . . 89

### b) Poročila in ocene:

- Galdos, Commentarius in Tobit (M. Slavič) 94 — Schötz, Schuld- und Sündopfer im Alten Testament (M. Slavič) 95 — Kortleitner, Cananaeorum auctoritas num ad religionem Israelitarum aliquid pertinuerit (M. Slavič) 95 — Dausch, Die drei älteren Evangelien. 4. Aufl. (A. Snój) 95 — Meinnertz, Die Pastoralbriefe des heil. Paulus. 4. Aufl. (A. Snój) 96 — Žuvič, Nedjelja dan Gospodnji (A. Snój) 97 — Hlond, Um die christlichen Grundsätze des Staatslebens (A. U.) 97 — Lippert, Die Kirche Christi (F. Grivec) 98 — Rademacher, Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft (F. Grivec) 99 — Bihlmeyer, Kirchengeschichte. II. Teil: Das Mittelalter. 9. Aufl. (J. Turk) 100 — Browe, De ordaliis; Hofmann, Photius et ecclesia Romana I; Tromp, De Spiritu sancto anima Corporis mystici II (F. K. Lukman) 100 — Lang, Henrici Totting de Oyta Quaestio de sacra Scriptura (F. K. Lukman) 101 — Baumgarten, Saint Vladimir et la conversion de la Russie (F. Grivec) 102 — d'Herbigny et Deubner, Evêques russes en exil (F. Grivec) 103 — Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale (F. Grivec) 104 — Brinktrine, Die heilige Messe; Das Römische Brevier (F. Ušeničnik) 106 — Petrani, De relatione iuridica inter diversos ritus in ecclesia catholica (F. U.) 109 — Salaville, Liturgies orientales (F. Grivec) 110.

## IV. Razno (Miscellanea):

- Ob obrambi sv. Terezije Jezusove (J. Turk) 111 — Nov leksikon ascetike in mistike (F. K. Lukman) 118 — Acta Conciliorum oecumenicorum (F. K. L.) 119 — Dodatek k članku Nova smer srbskega pravoslavja 120.

# NOVA SMER SRBSKEGA PRAVOSLAVJA

(Une nouvelle tendance de l'orthodoxie serbe.)

*Dr. Fr. Grivec, Ljubljana*

**Pregled:** 1. Uvod. — 2. Iz bogoslovja metropolita Antonija. — 3. Volga, Volga! — 4. Svetosavlje. — 5. Dostojevskij in Solovjev. — 6. »Pazite, Rim se širi!« — 7. Zaključek. — Resumé (en français).

## 1. Uvod.

V zadnjem desetletju se je po vsem svetu razlil val verske prenovitve, poživljenega zanimanja za večne verske vrednote in za cerkev. To versko gibanje se je na svojski način pojavilo tudi v balkanskih pravoslavni cerkvah. Pojavilo se je toliko bolj, ker so se tri balkanske pravoslavne cerkve (srbska, romunska, grška) na zunaj ojačile s spojitvijo stoletja ločenih delov narodnih cerkva.

Kakor v katoliških deželah napreduje katoliška akcija, podobno se v pravoslavni cerkvah pojavlja neka pravoslavna akcija v obliki pravoslavni krščanski bratovščin in raznih verskih manifestacij. Med Srbi se je ojačilo ljudsko gibanje »bogomoljcev«. Otreslo se je primesi sektantstva; pridružuje se hierarhiji. Podobno katoliški akciji pospešuje sodelovanje vernikov s hierarhijo.<sup>1</sup> Srbska hierarhija prireja verske manifestacije in vnema k poživljenemu dušnopastirskemu delu. V grški cerkvi so se močno razmahnile pravoslavne bratovščine ter razvile živahno religiozno in verskoprosvetno delovanje. Bolgarski škofje so se direktno obračali na katoliško duhovščino in na katoliške organizacije (zlasti na Apostolstvo sv. Cirila in Metoda v Olomucu in Zagrebu), naj jim z vzorci katoliške nabožne literature in verskih organizacij pomagajo, da bodo mogli s podobnimi sredstvi uživljati versko življenje med svojimi pravoslavni verniki. Bolgarska pravoslavna hierarhija in duhovščina je ustanovila pravoslavne cerkvene bratovščine, ki so se združile v zvezo pravoslavni bratovščin in prirejajo vsako leto veliko skupno zborovanje in manifestacijo.

<sup>1</sup> O bogomoljih je pisal BV 1922, str. 299—300; 1926 str. 153—157.

Paralelno s pospeševanjem sodelovanja vernikov in hierarhije v okviru poedinih pravoslavnih cerkva se pospešujejo tudi stiki med avtokefalnimi pravoslavnimi cerkvami. Cari-grajski patriarh se po svojem ponižanju (po razpadu evropske Turčije) in po katastrofi ruskega pravoslavja, ko je bil rešen mogočnega tekmovanja ruske cerkve, še bolj zaveda poslanstva, da svoje častno prvenstvo na vzhodu uveljavlja v korist tesnejšim stikom med avtokefalnimi pravoslavnimi cerkvami. V ta namen sklicuje vsepravoslavne konference.

Tako se dviga samozavest pravoslavnih cerkva. S tem napreduje tudi borbenost pravoslavja. Zaradi tesnih zvez med pravoslavjem in narodnostjo se ta borbenost pojavlja v obliki nekega verskonarodnega fašizma, tako zlasti v Bolgariji in Grčiji. Pravoslavna borbenost se obrača pred vsem proti katoliški cerkvi in deloma proti protestantskim sektam. Na programu vsepravoslavne konference, ki je bila sklicana o bin-kostih 1932, a potem odložena, je tudi točka o odnosu pravoslavnih cerkva do drugih veroizpovedi: a) prijateljski odnos do koptske, armenske, starokatoliške in anglikanske cerkve; b) previdnost in obramba proti drugovercem, ki vrše pro-se-litizem, namreč proti k a t o l i č a n o m, uniatom(!), prote-stantom i. dr

V srbski cerkvi se obnovljena pravoslavna aktivnost javlja na povsem svojski način. Razen posebnega položaja srbske cerkve vpliva tudi ruski metropolit A n t o n i j H r a p o v i c - k i j in osebnost njegovega učenca, srbskega patriarha V a r - n a v e. O tem sem v BV objavil že dva članka: 1. Borci za zemeljsko Kristusovo kraljestvo (BV 1931, str. 209—218), 2. Nova smer v srbski cerkvi (BV 1932, str. 105—136). Drugi članek je izzval toliko odmeva, da so se mnoge njegove trditve potrdile z novimi dokazi. Nabralo se je mnogo gradiva za nadaljevanje razpravljanja o novi smeri v srbski cerkvi. Nova smer se ojačuje in ukoreninja.

Znana velikonočna poslanica srbskega patriarha (1931) je dala povod polemiki, ki se je v najostrejši obliki nadaljevala v »Vesniku srpske crkve«, a je na zahtevo neke oblasti tam nepričakovano prenehala. Oblika one polemike je bila pač taka, da se ni mogla in ni smela nadaljevati. A v drugi obliki se še vedno nadaljuje v službenem »Glasniku srpske patrijaršije«. Ostreje se nadaljuje v novem bogoslovnem listu »Sveto-

savljje«, organu »Udruženja studenata pravoslavneg bogoslovskog fakulteta« v Belgradu.

Službeni »Glasnik srpske patrijaršije« v neslužbenem oddelku, v razpravah, ocenah in vesteh večkrat ostro napada katoliško cerkev v duhu one bogoslovne smeri, ki se je pojavila v patriarhovi velikonočni poslanici in v polemiki po povodu te poslanice.

Belgrajska pravoslavna bogoslovna fakulteta ne more soglašati z neakademsko polemiko Dimitrija Najdanovića in tovarišev. A »Svetosavljje«, glasilo njenih slušateljev, je okoli sebe zbralo vprav glavne predstavitelje one polemične smeri, namreč metropolita Antonija Hrapovickega, Dimitrija Najdanovića, meniha dr. Justina i. dr. List je urejevan v duhu one nove smeri. Ostra protikatoliška polemika se je iz glasila srbske pravoslavne duhovščine (iz »Vesnika«) preselila v glasilo srbske bogoslovne mladine. Srbska bogoslovna mladina junaško stopa na polje, za katero ni kompetentna.

Glasilo srbske bogoslovne mladine (»Svetosavljje«) se je čutilo pozvano, da s samozavestjo zrelih strokovnjakov poseže v boj. Ostro je napadlo moje razprave in povrh tega objavilo še načelni Antonijev članek o razlikah med pravoslavjem in zapadnimi veroizpovedmi.

## 2. Iz bogoslovja metropolita Antonija.

O bogoslovju metropolita Antonija Hrapovickega sem nekoliko govoril že v razpravah »F. Dostojevskij in Vlad. Solovjev« (BV 1931, str. 128; v odtisu na str. 32) in »Borci za zemeljsko Kristusovo kraljestvo« (BV 1931, str. 215—216). V razpravi o »Novi smeri v srbski cerkvi« namenoma nisem naglašal Antonijevega vpliva, ker nisem hotel niti namigavati na njegov vpliv, da bi ne padla kaka senca krivde na nesrečnega izgnanca iz Rusije in gosta Jugoslavije; skoraj nisem mogel misliti, da bi bil Antonij kot gost v direktni zvezi s tako strašnimi napadi. A predstavitelji nove smeri srbskega pravoslavja se tako očitno naslanjajo na njegovo teologijo in avtoriteto, da se njegova zveza z novo smerjo srbskega pravoslavja ne more več prikriti. Ko se je po povodu omenjenih polemik največ razpravljalo o razlikah med katoličanstvom in pravoslavjem, ko je pravoslavna polemika prestopila že vse dovoljene meje, pa je metropolit Antonij celo javno posegel v to razpravljanje. V istem

zvezku »Svetosavlja«, ki odgovarja na katoliško kritiko nove srbske smeri, je na uvodnem mestu objavljen članek metropolita Antonija: »Čime se razlikuje pravoslavna vera od zapadnih veroispovesti« (zv. 3, str. 97—104).

O tem vprašanju je metropolit že pred desetletji mnogo razpravljajl v svojih spisih, ki so po večini apologetsko in polemično usmerjeni. Svoje misli je po bistvu ponovil v knjigi »Slovar k tvorenijam Dostoevskago« (Sofija 1921) in v krajših člankih, n. pr. v belgrajskem ruskem dnevniku »Novoe Vremja« 19. sept. 1924.

Rimski primat pojmuje kot laiško oblast. Katoličanstvo po njegovem mnenju krivo pojmuje bistvo krščanskega življenja. Katoliško versko življenje je vnanje, juridično; pravoslavno pa bolj notranje in duhovno. Pravoslavje je pred vsem asketska in meniška religija. »Latinska herezija« pa je izgubila celo pojem o nrvstvenem prerajanju kot glavnem cilju človeka, o borbi s strastmi, o očiščevanju srca.

Knjigo »Slovar k tvorenijam Dostoevskago« je pisal, ko je bil l. 1919 interniran v kamaldulskem samostanu Bielany pri Krakovu, kjer so ga — kakor sam piše — »predobri katoliški menihi obsipali z znaki svojega bratskega sočutja« (str. 156). To je trenutno vplivalo nanj, da je skušal svojo (in Dostojevskega) ostro sodbo o katoličanstvu ublažiti in je zapisal besede: »Dostojevskij govori samo o socialnem vplivu papeške politike na življenje narodov, a nikakor ne taji, da ne samo v katoliški cerkvi, marveč tudi med katoliškim klerom in redovništvom morejo bivati in bivajo osebe, občine in celo smeri, prežete z najčistejšim stremljenjem k svetosti, k nebu, h Kristusu, in nikakor ne odobravajo one nepravilne smeri vaticanske politike in vlade, vsled katere se Evropa ne more iztrgati iz krempljev ateizma in socializma... Dostojevskij ne napada dogem katoliške religije, marveč stremljenje Vatikana, vzdržati svetno papeževno oblast, v čemer pisatelj (Dostojevskij) u p r a v i č e n o vidi nasprotje z osnovnimi idejami krščanstva, ker vsak vladar mora nehoté biti rabelj... S temi svetnimi stremljenji Vatikana je tesno zvezana dogma nezmotnosti, ki praktično biva v vsaki državi« (str. 157). A že s tem kontekstom, še bolj pa na naslednjih straneh indirektno zopet izključuje možnost pravega krščanskega duha v katoliški cerkvi.

Na jugoslovanskih tleh ni toliko obziren. Izdal je zelo neprijazne, odurne »Besedy pravoslavnago svjašččenika s uniat-

skim o zabluzdenijah latinian i uniatov« (Srem. Karlovci 1922). Najnovejši članek v »Svetosavljju« pa razodeva Antonijevo zvezo z ostro srbsko protikatoliško smerjo. Ta članek je dopolnilo teologije »zaslužnega Homjakova«, kakor pisatelj sam naglašá, obenem pa kratek pregled Antonijeve teologije in dopolnilo njegove protikatoliške polemike. Zato je vreden, da si ga bliže ogledamo.<sup>2</sup>

Najprei kratek posnetek vsebine.

Latinstvo (katoličanstvo) in protestantstvo, ki poteka iz latinstva, sta enako tuji nekaterim zakladom Kristusove resnice. Pravoslavna vera se od zapadnih veroizpovedi razlikuje po izključno svojski vsebini, a ne samo po obredih ali poedinih dogmah. Slavjano-filska teologija, s *Homjakovom* na čelu, ima zasluęo, da je to razliko prva označila na podlagi splošne odličnosti notranjega ideala pravoslavne cerkve. V tem je ogromna zasluęa Homjakova pred pravoslavjem in celo pred kulturnim zapadom. To mu priznavajo vsi ruski izobraženci («književni ljudi»). In vsi evropski teologi, ki simpatično sodijo o pravoslavju, govore o njem baš v duhu Homjakovega pojmovanja verskih razlik.

Glavno veroizpovedno razliko vidi Homjakov v učenju o *cerkvi*, ki je na celem nepravoslavnem zapadu popolnoma izkvarjeno ali skoraj izgubljeno. Homjakov jasno dokazuje moralno vrednost našega duhovnega ideala in vzvišenost pravoslavja. Cerkev mu ni toliko oblast, marveč vzajemna zveza duš po skrivnostnem občevanju s Kristusom. V zahteve cerkvene discipline in v spoznavanje božjih resnic vnaša Homjakov radostnega svobodnega duha. Tako je splošno dosti jasno predstavil prednost pravoslavja nad zapadnimi veroizpovedmi, ki so izgubile pojem o moralni zvezi vernikov in so božje kraljestvo ponižale ali na stopnjo individualnega podviga (protestanti), ali vnane je juridične državne organizacije.

Klanjamo se pred bogoslovno in misijonsko zasluęo Homjakova. Toda njegova definicija pravoslavja, oziroma resničnega krščanstva, kar je isto, je nepopolna. Davno smo želeli, da jo dopolnimo.

Razlika med pravoslavjem in nepravoslavjem je mnogo globlja. Ne samo v dogmi o cerkvi, marveč tudi v določanju odnosa do Boga in do življenja opažamo globoke razlike. Te razlike opažamo celo v malenkostih.

Ako hočemo to prav spoznati, moramo ločiti med šolsko teologijo na eni strani in med bogoslovjem naših bogoslužnih molitev, pesmi in patrističnega učenja na drugi strani. Naše šolske bogoslovne

<sup>2</sup> Ruski izvornik tega članka je objavljen v zbranih spisih Antonijevih (Polnoe sobranie sočinienij arhiepiskopa Antonija); posnetek njegove vsebine je objavil A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa II*, str. 152 do 155 (Florentiae 1913).

knjige o duhovnem (moralnem) življenju so posnete po katoliskih in protestantskih; izpuščene so samo vsem znane od cerkve obojene zmote. Druga navodila duhovnega življenja, dostopna izobraženim in preprostim, pa so povzeta iz bogoslužja. Toda čudno! Med knjigami te dvoje vrste skoraj ni notranje zveze. Naši diplomirani bogoslovci ne poznajo naših dogmatičnih pesni in življenjepisov svetnikov; ako pa jih poznajo, jih poznajo samo kot ljubitelji pobožnega življenja in cerkvenega petja. Toda ta cerkvenoslovanska literatura je skoraj edina vzgojila pravo živo rusko vero.

*Naša bogoslovna znanost, stvarjena po zapadnih načelih, dasi brez zapadnih zmot, je daleč od stvarnega duhovnega življenja pravoslavnih vernikov; tako mu je nesorodna, da ga ne more niti voditi niti se mu celo približati.*

To je zato, ker se zapadno bogoslovje od pravoslavnega razlikuje ne samo v učenju o cerkvi, marveč ker so zapadne religije izpremenile sam pojem o krščanskem življenju, o njegovem cilju in o pogojih.

Pravoslavna vera izhaja iz pojma o krščanski popolnosti ali svetosti in s tega stališča ocenja vse; zapad pa je osnovan na status quo življenja in priporoča oni minimum religioznih del, ki omogočajo zveličanje, ako že biva večnost. V tem je nizkost zapadnega religioznega razpoloženja, izkvarjenost zapadnega religioznega življenja in mišljenja. Poleg tega hočemo opozoriti še na visoki princip, ki so ga izgubili.

Krščanstvo je podvig kreposti, biser, zaradi katerega je evangeljski trgovec razprodal vse svoje premoženje. Pod tem so historično razumeli različne podvige: vstopanje v vrsto učencev, ki so šli za Odrešenikom; potem izpovedništvo in mučeništvo; od 4. stoletja puščavništvo in meništvo. Te razne oblike podviga so bile samo pogoji ene ideje, enega cilja — doseganje duhovne popolnosti na zemlji, t. j. prostosti od strasti in doseganje vseh kreposti. Svetost se more doseči samo potem, če postane glavni in edini cilj življenja. V tem je resnično krščanstvo; to je bistvo pravoslavja in njegova razlika od zapadnega nepravoslavja. V tem so vzhodne herezije (monofizitstvo) bliže pravoslavju nego zapadne.

Tudi zapadni kristjani priznavajo, da krščanstvo zahteva od nas popolnost. Toda oni v tem ne vidijo bistva krščanstva, a v pojmovanju popolnosti in v načinih doseganja se razlikujejo od nas v vsaki besedi. V tem nas nič ne razumejo in ne soglašajo z nami, da je vprav moralna popolnost osebnosti cilj krščanskega življenja, a ne samo bogopoznanje (protestanti) ali blagostanje cerkve (papisti), za kar naj daje Bog človeku popolnost kot plačilo.

Moralna popolnost se dosega po notranji borbi in posebno po samoponiževanju. Pravoslavni kristjan že s samim življenjem po duhovni disciplini izvršuje znaten del tega podviga, ker je vsa naša disciplina tako usmerjena. K temu pomaga vsebina naših molitev in oni skoraj meniški način življenja po načelih pravoslavne kulture.



Skratka, pravoslavje je asketska vera. Pravo pravoslavno bogoslovje je raziskovanje potov duhovnega usvrševanja, kakor priča vsebina bogoslužja.

Vse to ni popolnoma tuje zapadu. Toda tam se zveličanje smatra kot vnanje plačilo za določeno število (vnanjih) dobrih del (katoličani) ali za trdno vero v božanstvo Kristusovo (protestanti!). Tam ne znajo razpravljati o tem, kako se mora duša stopnjema osvobajati svoje podrejenosti strastem, kako se vzpenjamo k brezstrastnosti in polnosti kreposti. Tudi tam so asketi, a vse njihovo življenje je prežeto z mračnim nesvestnim izpolnjevanjem davno določenih disciplinskih zahtev, za kar jim je obljubljeno odpuščanje grehov in bodoče večno življenje. A da se je to večno življenje že javilo in da se to blaženo občevanje z Bogom dosega že tu z vztrajnim podvižništvom, vsega tega zapad ne razume.

Nerazumevanje postaja vedno hujše. Sodobni zapadni teologi so izgubili misel, da je cilj krščanstva in Kristusovega prihoda na zemljo vprav ta moralna popolnost osebnosti. Oni so zaslepljeni (zaludeli) v izmišljotini, da je Kristus prišel, da prinese srečo nekemu človeštvu nekih bodočih vekov, dočim je sam jasno povedal, da bodo njegovi učenci morali nositi križ in biti preganjani od sveta, bratov in roditeljev, a ob koncu sveta še posebno. To blagostanje, ki ga oni pričakujejo na tem svetu, je Kristus obljubil v bodočem življenju, a niti latinci niti protestanti se nečejo s tem sprijazniti, ker slabo verujejo v splošno vstajenje, a trdno verujejo v srečo tega življenja. Zato psevdo-krščanski zapad ne more razumeti odpovedi krščanstva od tega življenja.

Kdor hoče hoditi po tej poti krščanske odpovedi in kreposti, mora pokoriti telo in moliti, pred vsem pa sebe zatajevati, poniževati, razmišljati o bodočem življenju, boriti se z mislimi, kesati se in spovedovati se, sovražiti greh. V tem je glavna vsebina krščanstva kot podviga življenja, vsebina, pozabljena od zapadnih veroizpovedi. Bistvo krščanskega podviga je asketizem; v tem je bistvo krščanskega bogoslovja.

Vse verske in moralne zmote zapada so v tem, da se krščanstvo ne pojmuje kot podvig človeškega usvrševanja. Tako je latinsko-protestantsko učenje o odrešenju kot o Kristusovem zadoščenju (satisfactio) po Adamu razžaljenemu božjemu veličastvu<sup>3</sup>, učenje, ki je nastalo po fevdalističnem pojmovanju o viteški časti, ki se povrača s prelivanjem žililčeve krvi; tako je mehanično pojmovanje zakramentov; tako je učenje o papežu kot organu božjega razodetja (!) brez ozira na njegovo življenje; učenje o odvečnih zaslugah i. dr. Tako je naposled protestantsko učenje o zveličavnosti vere in zametanje vse organizacije.

V teh zmotah je jasno izraženo naziranje o krščanstvu kot tuje naši vesti in zavesti, relativno, kot konkordat z Bogom, ki — ne vemo zakaj — zahteva od nas, da priznamo neke nerazumljive

<sup>3</sup> Srbski tekst se glasi: učenje o iskupljenju kao o odmazdi uvredenog od strane Adama božanskog veličanstva na Isusu Hristu.

formule in nas za to plačuje z večnim zveličanjem. Da bi se zavarovali proti naravnim ugovorom proti temu, so zapadni teologi ojačali učenje o popolni nedoumnosti ne samo božjega bitja, marveč tudi božjega zakona, in so s sholastiki na čelu, z Lutrom in celo z Ritschlom proglasili razum za sovražnika vere, s katerim se je treba boriti<sup>4</sup>; a nasprotno cerkveni očetje razuma ne smatrajo za nasprotnika vere, marveč človeško nespamet in upornost. Ako od religioznih zmot preidemo na zapadne moralne nazore, bomo v nekaterih izmed njih našli direktno izmaličenje krščanskih zapovedi, ki je tako globoko prešlo v zapadno javno in osebno življenje, da niti največji pretresljaji, ki so zrušili prestole, niso mogli ovreči teh divjih in nemoralnih predsodkov.

Poslednji ruski prosjak in deloma celo polkrščanski inorodec, ki se tajno klanja fetišu, bolje razlikuje dobro in zlo nego slični moralisti tisočletne zapadne kulture, ki je ostanke krščanstva tako žalostno pomešala z lažjo klasicizma.

A osnova vseh zmot je nerazumevanje preproste resnice, da je *krščanstvo asketska religija, učenje o izkoreninjanju strasti, o sredstvih in pogojih pridobivanja kreposti*; da so ti pogoji notranji, ki se izražajo v podvigih, in vnanji, ki so obseženi v dogmah in milostnih bogoslužnih činih; da je nje edini namen: lečiti človeško grešnost in dvigati ljudi k popolnosti.

Antonij torej soglaša s Homjakovom, da se katoličanstvo razlikuje od pravoslavja po vsem svojem duhu, po svojem verskem idealu in po pojmovanju krščanstva. K teoriji Homjakova dodeva, da je razlika še mnogo globlja, namreč v pojmu o krščanski morali in askezi, o cilju in pogojih krščanskega življenja. Tolik prepad skuša dokazati z dvojno metodično potezo: 1. Katoličanstvo meša s protestantstvom; pripisuje mu napake protestantstva in odgovornost za protestantske zmote, da s tem katoličanstvo kar najbolj poniža. 2. Pravoslavno znanstveno šolsko teologijo ostro loči od liturgičnih in patrističnih virov teologije, da bi mogel zavreči tradicionalno pravoslavno bogoslovno učenje o verskih razlikah, dokazati globoki prepad med katoličanstvom in pravoslavljem ter podpreti svojo trditev o globokih moralnih in asketskih razlikah. A v obeh teh potezah je zagrešil metodične in stvarne napake, ki so svojske takozvanemu slavjanofilskemu (bolje: nacionalističnemu ruskemu) bogoslovju.

<sup>4</sup> Tu je Antonij v ostrem nasprotju z drugimi slavjanofilskimi teologi, ki ostro napadajo »racionalizem« katoliške sholastike in cerkve. Antonij pa sholastiki očita protestantski agnosticizem. To je v kričečem nasprotju z dejanskim stanjem in s historično resnico. Vprav nasprotno je resnično. Protestantiski agnosticizem je globoko zašel v slavjanofilsko in v šolsko pravoslavno teologijo.

Kakor Homjakov in njegova šola, tako tudi metropolit Antonij v nasprotju s historično in bogoslovno znanostjo na eni strani predstavlja neko idealno cerkev, kakršna bi po njegovem mnenju morala biti Kristusova cerkev, in to istoveti s pravoslavjem. Na drugi strani pa slabosti človeškega elementa v historični cerkvi pripisuje samo katoliški cerkvi in jo svojevoljno, brez ozira na historično in bogoslovno resnico, predstavlja v drzni karikaturi in strašni spaki.

Neskladnost Antonijeve teorije s historično znanostjo in z dejanskim položajem je očitvidna celo v tako preprostih trditvah, kakor je n. pr. trditev, da s Homjakovom soglašajo vsi ruski izobraženci in oni evropski teologi, ki simpatično sodijo o pravoslavju. A nasprotno je znano, da mnogi ruski izobraženci odločno obsojajo Homjakovo karikaturu katoličanstva ter v tem soglašajo z zapadnimi teologi in znanstveniki. Odlični predstavitelj ruske inteligence in znanosti, Peter Struve, je v soglasju z objektivno znanostjo to slavjanofilsko teologijo jako nazorno označil kot spojino bizantinske teologije in nemške filozofije<sup>5</sup>, spojino one teologije, ki je krščanstvo in cerkev podrejela državi in narodnosti ter mu vtisnila značilni bizantinski pečat, in spojino one subjektivistične filozofije, ki je najbolj omajala osnove objektivne razodete religije in cerkve kot hraniteljice krščanskega razodetja.

Tako velika neskladnost z objektivno znanstveno resnico in z dejanskim stanjem se ne more zakriti z razlikovanjem med pravoslavno znanstveno šolsko teologijo ter njenimi liturgičnimi in patrističnimi viri. Ta Antonijeva metodična poteza je zanj samo toliko ugodna, kolikor v teh virih ni sistematičnih bogoslovnih razprav, ni zaokroženega bogoslovnega sistema. Zato skuša s temi viri zakrivati one drzne slavjanofilske konstrukcije, ki ne prenesajo znanstvene bogoslovne kontrole. A taka globoka razlika bi bila malo častna ne samo za pravoslavno bogoslovje, marveč tudi za pravoslavno cerkev. Zakaj ni mogla pravoslavna cerkev bolje čuvati soglasje med šolsko bogoslovno znanostjo, ki se predava v cerkvenih bogoslovnih semeniščih, ter med pravoslavnimi tradicijami.

Še bolj nesrečno je to razlikovanje, kolikor hoče dokazovati prepad med katoličanstvom in pravoslavjem. Saj one litur-

<sup>5</sup> To misel je ponovil v tedniku »Slavjanstvo i Rossija« (Pariz), 23. januarja 1932.

gične in patristične tradicije segajo daleč nazaj v dobo pred razkolom, ko še ni bilo take razlike in tolikega prepada. Predobro je znano, da so one tradicije po bistvu skupne vzhodni in zapadni cerkvi ter da so tudi zapadni cerkveni očetje in asketi znatno prispevali v ono zakladnico, ki tako harmonično ožarja Kristusovo cerkev in iz katere še vedno črpa teologija in askeza. Kakor so obširni registri verskih razlik tvorba bizantinske teologije, ne pa tvorba liturgičnih in patrističnih dokumentov, tako je tudi globoki prepad med vzhodnim in zapadnim krščanstvom drzna fikcija slavjanofilske bogoslovne šole, torej tvorba neke šolske bogoslovne smeri, ki bogoslovje prikraja za pravoslavne dušnopastirske in polemične namene ob verskih mejah. To izjavlja sam metropolit Antonij, ko se »klanja pred bogoslovno in misijonarsko zaslužno Homjakova«.

Enostransko pretiravanje misijonarskih in polemičnih protikatoliških namenov je posebe metropolita Antonija zavedlo tako daleč, da je protikatoliško ost slavjanofilske teologije tako zaostрил. Metropolit Antonij je mnogo deloval ob verskih mejah, v Holmu (Chelm), na Volinju in Kijevu, kjer so bili najljutejši boji s katoličanstvom zapadnega in vzhodnega (uniati) obreda. Za objektivno znanstveno teologijo ni imel dosti priložnosti; odlikuje se pred vsem kot popularizator bogoslovne znanosti, kakor ga označuje ruska »Pravoslavna enciklopedija« (I, 905). Služil je ruski carski politiki, ki je hotela zatreti katoliško cerkev vzhodnega obreda in oslabiti moč poljskih katoličanov. V tem boju se je carska Rusija ozirala samo na svoje domnevne državne koristi in se ni veliko brigala za vprašanja, kje je verska in bogoslovna resnica. V tej atmosferi in v tej službi se je bujno razcvetela slavjanofilska karikatura katoličanstva. Tako moremo razumeti skrajnosti in ostrine slavjanofilske (pravzaprav ruske nacionalistične) Antonijeve teologije<sup>6</sup>.

Ako se more vzhodno krščanstvo v nekem oziru označevati kot meniško in asketsko, potem se ta znak nikakor ne sme prenašati na teologijo, ki enostransko služi polemičnim in domnevnim državnim namenom. To ni vzhodno krščanstvo, marveč bizantinstvo z onim bizantinskim pečatom, ki ni več v soglasju z vzhodnim krščanstvom. Te teorije niso dozorele v samostanski tišini meniške askeze, marveč v ostri borbi in v bizantinski atmosferi absolutistične države.

<sup>6</sup> BV 1931, str. 215 in I. 1932, str. 131—132.

Metropolit Antonij, kakor pripovedujejo, ima nekatere asketske poteze. A njegova protikatoliška polemika je daleč proč od krščanske askeze. Asket ne sme tako ostro in brez dokazov obsojati katoličanov in vse katoliške cerkve. Njegove sodbe o katoliški dogmatiki, morali in askezi so tako drzne, žaljive in krivične, da niso več v soglasju s krščansko moralo in askezo. To ni več vzhodno meniško in asketsko krščanstvo, marveč nekaj drugega.

Znano je, kako mnogi pravoslavni občudujejo novejše katoliške svetnike, askete in redovnike ter naglašajo njih sorodnost z duhom vzhodnega krščanstva. Istotako katoličani stare vzhodne askete, menihe in cerkvene očete ne samo občudujejo, marveč tudi iz njih črpajo ideje za bogoslovje in navodila za krščansko življenje. Torej nikar ne iščimo prepadov in nasprotij tam, kjer so stari mostovi edinstva in spomini na nekdanjo skupnost ene krščanske družine.

V dveh že omenjenih razpravah v BV sem dokazal, da se v znani velikonočni poslanici in v polemiki po njenem povodu skriva sistem zastarele ruske slavjanofilske teologije. Iz zgoraj navedenega članka metropolita Antonija o verskih razlikah je razvidno, da so mnoge misli skoraj doslovno povzete vprav iz Antonijeve teologije. Tukaj posebe opozarjam, da so trditve velikonočne poslanice o Kristusovi poti pravoslavne cerkve v ponižanju in trpljenju ter o poti svetnega blagostanja, gospodstva in sijaja katoliške cerkve<sup>7</sup> skoraj doslovno vzete iz Antonijeve teologije.

### 3. Volga, Volga!

V isti poslanici je zapisana nesrečna krivična misel, da se katoličani pohujšujejo nad trpljenjem ruske cerkve. Najdanovič je to misel pritiral do skrajnosti in zapisal nečuveno trditve, da je katoliška vera sadistična; govori o satanskem sadizmu<sup>8</sup>. Odkod je ta misel? Povzeta je deloma iz Dostojevskega, ki v bolestnem romanu »Idiot«<sup>9</sup> nekoliko namiguje, da imajo nekateri katoličani sadistično uteho nad Kristusovim trpljenjem. Bolj izrazito in drzno je to misel razvil srbski dramatik in časnikar Dušan Nikolajevič v drami »Volga, Volga!...«, ki je v začetku leta 1932 dvignila mnogo prahu v srbskih literarnih in bogoslovnih krogih.

<sup>7</sup> Glej BV 1931, str. 211.

<sup>8</sup> Vesnik 1931, str. 1055; BV 1932, str. 121.

Dušan Nikolajević je objavil že mnogo spisov in člankov, ki ne soglašajo s krščanstvom. Večkrat je pokazal in izrazil posebne simpatije do framasonstva. A obenem je že nekolikokrat nastopil kot predstavitelj pravoslavja in nasprotnik katoličanstva. Taka je tendenca njegove drame »Volga, Volga!...«<sup>9</sup>

V drami nastopajo simbolične osebe: Dostojevskij, Ljening, razni predstavitelji ruskih emigrantov i. dr. Protikatoliške misli Dostojevskega so tu ostreje stilizirane kakor v spisih Dostojevskega. O katoliški cerkvi izjavlja simbolični Dostojevskij v tej drami: »Romani (latinci) mešajo Boga in vraga. Rim! Pa Petrova cerkev. A kaj je ta Michelangelov Mozes? Imaš vtis, da so Judje morali iti za njim, ker bi vsakega, ki bi ne hotel, ubil z golo pestjo. Moč, oblast! To je katoliška cerkev. Ni duha v Michelangelovem Mozesu. Samo moč, imperator (str. 9)... Evropa je ubila Boga... Ne išče ga... Nima nagona Boga. Ne išče ga iskreno...« (str. 11).

Na koncu drame se Dostojevskij vrača v Rusijo. Na meji se sreča z Ljeningom in se z njim spravi. Predstavitelj ruskega pravoslavja in predstavitelj boljševeške brezbožnosti se spravita na podlagi skupne mržnje do katoliškega zapada. Dostojevskij kliče Ljeningu: »Raznesi z bombami Michelangelovega Mozesa... Razbij in podri vse katoliške Kristusove kipe. Naj izgine z zemeljske površine rimsko krščanstvo! Naj ostane samo ona, pravoslavna, slavjanofilska Rusija, matuška naša!... Naj se razlije Volga, sveta reka naša! Naj potopi vso Evropo, vse njene hrame! Volga, Volga!... Glej, kako Volga poplavlja Evropo. Potop Evrope! Potop iz Rusije. (Dviga ikono Bogorodice): Nima ona solz za propast Evrope, nima! Volga! Volga! Srečen sem! Prikuj me na križ, Vladimir Iljič, a uniči Evropo!« Na to Ljening: »Dragi moj, ljubim te, brate moj in naš genij! Rusija bo uničila Evropo, uničila...« (str. 80). Objameta se. Zavesa pade.

V tem okviru vrže Andrej, glavni junak drame, proti katoliški cerkvi očitek sadizma. Z »Idiotom« Dostojevskega se pohujšuje nad Holbeinovim snemanjem Kristusa s križa, a gre še korak dalje in trdi, da so katoličani imeli v duši neko temno misel, preden so prišli do takih slik in kipov mrtvega Kristusa. V njihovi duši je bila že prej ubita vera (str. 17). »Na vseh straneh kipi mrtvega Kristusa... Pred kipi mrtvega Kristusa

<sup>9</sup> Drama iz izbegličkega ruskega života. Beograd 1927.

zadoščajo ljudje svojim zločinskim nagnjenjem... Ljudje gledajo vsak dan mrtvo truplo Boga na kipu, na sliki. Vsi delajo to, ker vsi oni peklenko uživajo, ko vidijo truplo in muke na njem... Uživajo v uničenju Bogočloveka in v mukah. In ni res, da se bore za vrnitev vere... Kdor ubija Boga, noče več Boga. A ženam ugaja to razgaljeno telo na križu. Vidijo ga in ne morejo do njega... Naslanjajo se in ta naslada jim izvablja solze« (str. 18).

Strašno! Sam Dostojevskij se v drami zgraža, ko posluša Andreja; a naposled mu indirektno molčé pritrjuje.

To dramo so hoteli predstavljati meseca februarja 1932 v Belgradu. Končno je ravnatelj Narodnega gledališča v Belgradu izjavil, da iz tehničnih razlogov ne more dati igralcev za to igro (»Pravda«, 9. febr. 1932). Proti igri so protestirali katoličani. A verjetno je, da je vlada zabranila predstavljanje zaradi čudnih, ob koncu igre izraženih simpatij do Ljenina. V javni polemiki po povodu nameravane, a zabranjene predstave te igre se je pokazalo, da je slavjanofilsko (t. j. zastarelo rusko nacionalistično) pojmovanje pravoslavja in katoličanstva zašlo že daleč v srbske literarne kroge.

R. Vesnić, glavni sekretar Narodnega gledališča, je v belgrajski »Pravdi« (6. febr. 1932) izjavil: »V drami se predstavlja Nikolajevičevo pojmovanje krščanstva in pravoslavja na visoko človečanski način; in eden naših najmerodajnejših teologov se je o tem predstavljanju krščanstva v »Volgi« izrazil zelo laskavo.«

Ne vemo, kdo je ta teolog. A v »Pravdi« 14. febr. je dr. Vojislav Janić, bivši glavni urednik in lastnik »Hrišč. Života« (v katerem je menih dr. Justin<sup>10</sup> kot sotrudnik in kot urednik vse presojal s stališča slavjanofilske teologije v duhu Homjakova in Dostojevskega), izjavil: »Nikolajevič je ves pravoslaven... Dostojevskij je brez dvoma eden največjih novih interpretatorjev in komentatorjev učenja vesoljnih zborov pravoslavne cerkve, v tem slučaju ruskega pravoslavja... V tej drami rešuje problem odnosa zapadne in ruske kulture, problem doktrinarnega zapadnega krščanstva in velikega, preprostega (prostog), resničnega (istinskog) ruskega pravoslavja... Nihče ni tako občutil tega konflikta, ki danes postaja vedno očitnejši, konflikt (sukob) zapada in vzhoda, kakor Nikolajevič.«

Udruženje dramatskih pisateljev v Belgradu je izjavilo, da je »Volga« ena prvih stvari, ki se morajo v Belgradu igrati (»Pravda«, 9. febr. 1932).

Sredi te časnikarske borbe je sam Nikolajevič o svoj sporni drami izjavil (»Pravda«, 9. febr.): »V »Volgi« sem se skušal vglobiti v najtežji problem našega veka, v konflikt vzhoda in zapada. Te-

<sup>10</sup> Glej BV 1932, str. 125—127.

žišče drame je konflikt pravoslavja Dostojevskega s katoliškim zapadom. Pravoslavje je Dostojevskega privedlo v neki nihilizem, ki neodoljivo želi uničiti ves nepravoslavni svet. Ta nihilizem obsega usodno resnico, ker je zapad znotraj strohnel... Zapad nima več psihološke sposobnosti, da ustvari religijo, ki bi ga mogla rešiti. V toliko je nihilistično protizapadništvo Dostojevskega pozitivno. Nihilizem Dostojevskega je zmagovit. Mi čutimo to zmagovitost. Moramo čutiti kot Slovani in kot ljudje, ki v duši nočejo z zapadom, v prvi vrsti ne z onim zapadom, ki se izraža v katolicizmu.«

Dokler bo vplival Dostojevskij, toliko časa bo na nekatere pravoslavne Slovence vplivala tudi njegova slavjanofilska pravoslavna ideologija. A da bi šel ta vpliv tako daleč in do takih skrajnosti, tega nismo pričakovali. Protizapadniški nihilizem je Nikolajević pritiral tako daleč, da predstavlja zvezo pravoslavja in brezbožnosti proti katoličanstvu. Iz takega vira je povzet nečuveni očitek sadizma.

#### 4. Svetosavlje.

Udruženje slušateljev belgrajske pravoslavne bogoslovne fakultete je l. 1932 pričelo izdajati svoje glasilo »Svetosavlje«. Naslov časopisa pomeni, da hoče gojiti srbsko narodno pravoslavje sv. Save. Kakor sem že omenil, je list urejevan v duhu slavjanofilske bogoslovne smeri. Zato se je lotil tudi mojih razprav. Razprava »Borci za zemeljsko Kristusovo kraljestvo« mu ni znana. Pač pa je po neki knjigarni dobil odtis razprav »Dostojevskij in Solovjev« in »Nova smer v srbski cerkvi«. Branko Rapajić, član uredniškega odbora, je o obeh poročal v 3. zvezku. Obe poročili navajam tukaj z malimi okrajšavami.

##### 1.

Dr. Franc Grivec, profesor na bogoslovskom fakultetu u Ljubljani, budan je pratilac religiozne misli pravoslavnih Slovena, specialno Rusa. Naročito se mnogo bavio studijom Solovjeva, nadajući se, da će, preko Solovjeva, veliku pravoslavnu rusku stihiju podvesti pod skiptar oca pape. Die Wiederherstellung und Anerkennung der Souveränität des Papsten ist ein Ereignis von epochaler historischer Bedeutung. Solovjeva je, i njegovu tragičnu, u osnovi samo pravoslavnu, žudnju za univerzalnom bogovladom, na jedan uskogrudni i trgovački, šićarski i latinski način trebalo iskoristiti. Taj neotmeni zadatak uzeo je na sebe g. Grivec, i plod tog njegovog rada jeste **Monarchia Sancti Petri**, die kirchliche Monarchie des hl. Petrus als freie und universelle Theokratie im Lichte der Weisheit aus den Hauptwerken von Wladimir Solowjew, zatim i ova brošura — Fjodor M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev, koja, nesavesno, pokušava da falsifikuje i samoga Dosto-



jevskog, njegovu kritiku katolicizma. Po g. Grivcu Dostojevskoga kritika katolicizma, koja je dala genialne izraze u »Velikom Inkvizitoru«, samo je »vnanja forma«, ispod koje se krije kritika — pravoslavne jerarhije, oficijelne pravoslavne ruske crkve (inače kako razumeti autorove reči: »da ne bi razburil ruskih cerkvenih krogov«) zatim »proti ruskomu brezverstvu in socijalizmu«. Apсурдно je i drsko ovakvo izvođenje. Po g. Grivcu, Solovjev je imao veliki uticaj na Dostojevskoga... Sve to postaje odvratno; katolici će uvek naći, iščeprkati, falsifikovati... Zar ne vidite? Ne znaju oni, svi ti razni fratri, da su tu posredi **dve razne psihologije**, da je tu pitanje osnova, i da se tu ne može hvatati na »dokumente«, na logiku, već da tu, u nama, duboko, vri pobunjenost protiv svakog posredništva između čoveka i Hrista Boga, pobunjenost protiv svake seklarizacije, protiv svakog znaka zemaljskosti, — a katolicizam je sav jedna očajna utonulost u zemlju, u paganstvo, on, jedna zbrkana, mučna, zemaljska, evropska, zapadnjačka, crvska, interpretacija Hrista Gospoda i Cara, Hrista Nebesnoga! — I tako, po g. Grivcu, Dostojevski je dozvolio sebi tu neetičnost i kukavički, pod spoljašnom formom napada na katolicizam, napao ustvari sve drugo samo ne katolicizam. I shvatiti »Velikog Inkvizitora« kao bunu na katolicizam, po g. Grivcu, »to bi bil nedopušten in neodstopen anahronizam«... Nije to, međutim, anahronizam, jer je duh i psihologija i fiziologija evropskog, zapadnog, katoličkog, čoveka takva u osnovi i suštini; i ne menjaju je površinske zgodovine, enciklike, demarsi, izjave, poruke, latinske molitve. Zapadni buržuj, kapitalist, marksist, vernik, ateist — sve to osnovu, temelj, dušu, ima jednu: pagansku, nehrišćansku. Pagansko, antihristovsko, deluje kroz sve te: i vernike i ateiste i kapitaliste i marksiste i buržuje zapadne. Jedna je misao o svetu, materialistična, rečena na nekoliko dialekata. Što je najjadnije u celoj ovoj brošuri, što je g. Grivčev résumé »Velikog Inkvizitora«: »Spoštovanje človeškega dostojanstva in svobode je nujno spojeno z vero v Boga in v Bogačloveka«. Ovo je »vodilna ideja« Dostojevskoga! Ova u kategorijama i hvatanjima zapadnjačkim! Čovek! Dostojanstvo čovekovo! J a d o s t! I zbog tog poštovanja »čovekova dostojanstva« potrebno je verovati »v Boga in v Bogačloveka«! Tu, na zapadu, u Rimu, Bog je radi čoveka, sluga i izmečar njegov, garderobar njegovih »dostojanstava«... — Samo je jedna misao tačna u ovoj brošuri, samo jedna jedina, i to ne g. Grivca, nego Solovjeva: »Čim bliže Kristu, tem bliže edinstvu«. Dodajemo: tim dalje od — od pape! J. de Maistre je rekao (veliku bogohulnu reč): L'Eglise ou le Pape, c'est tout un... Mi primamo prvi deo ove rečenice: Crkva ili papa, i dodajemo: jedno ili drugo! I druge alternative nema.

**Branko Rapajić.**

(Svetosavlje, str. 142—143.)

## 2.

### Nova smer v srbski cerkvi.

Pod tim naslovom izišao je jedan uvodnik u Slovincu a pre toga oveći informativni članak g. Grivca u Bogoslovnom Vestniku. Mi ćemo da odgovorimo utoliko ukoliko to tangira naš časopis i našu ideologiju. Novi smer u srpskoj crkvi bio bi, naime, novi stav prema katolicizmu. To je neopravana postavka. Uvek je stav pravoslavlja, kad je ono moglo imati stav, bio

jedan isti. I sad se taj stav ne razlikuje nimalo od ma kojeg pravoslavnog stava. Bilo je vremena kad je ono i spavalo, sahnulo, ćutalo, zamiralo, nestajalo. Našto sa tim vremenima upoređivati sadašnji i večni stav pravoslavlja, kad upoređenja ne može biti? Uvek kad se pravoslavlje budilo, kad je oživljavalo, kad se podizalo, kad se pokazivalo, imalo je ovakav i isti stav. I nikako drugi. Nije to dakle nova smer u srpskoj crkvi, već stari, večni, smer u vaskrskoj, oživeloj, osvećenju srpskoj crkvi. Mi ne možemo sholastiku primiti za pravoslavlje, i vremena sholastička ne možemo nazvati pravoslavnima i sa njima nas ne treba upoređivati. Dok smo imali udžbenike, ideje, shvatanja, sholastička, katolička, a nazivali smo se nekim bajnim »pravoslavcima«, dotle se »onkraj« ćutalo i radovalo, i nije se nalazila nikakva nova smer u srbski crkvi. A sad, kad su se pojmovi počeli raščićavati, kad se počelo iz dubokih i bogatih i starostavnih riznica pravoslavlja i pravoslavne misli da izvlače putiri i sakosi i odežde blagočestivih viteza pravoslavlja, onda se celom katoličkom Evropom rasprostro glas: De novis tendentiis in ecclesia Serbica!... Pravilno i potpuno doživljen Hristos pruže mogućnost pravilne i potpune ocene katolicizma, katoličke interpretacije Hrista, katoličkog Imitatio Christi (dok je pravoslavno samo repetitio Christi). Osnovni taj doživljaj došao bi do izraza u ovome: Hristos je došao da uspostavi direktnu vezu sa Bogom. Našto tu papa? namesnik? naslednik? zamenik? Gde je Hristov zamenik — tu nema Hrista!... Nama su potrebne stepenice, lestvice — to je vojujuća crkva, tajne, jerarhija. I papa mora da postane stepenica, jedna, a ne pilj i tronos. — Prebacuju oni, katolici, nama neki »nacionalizam«, a oni, katolici, razmeću se nekim svojim tobožnjim univerzalizmom. Prebacuju pravoslavnima da su slugе država i vlada, da su podlegli nacionalizaciji, u kojoj oni vide krah univerzalizma. Međutim, tačno je: pravoslavlje je uvek služba narodima, katolicizam je uvek gospodarenje narodima. Pravoslavlje se uvek moglo prilagoditi raznim nacionalnim tipovima, a baš u tome i jeste pravi univerzalizam — pravoslavni i hrišćanski. Čovek može dostići samo u služenju univerzalnosti. Univerzalna služba — to je jedini univerzalizam dostupan čoveku. Postoji i drugi univerzalizam, suprotan i polaran prvome, to je — univerzalno gospodarenje. To je nedostižno čoveku, jer je to Božje pravo i Božja dužnost. Katolicizam i nauka (dva izraza jednog te istog duha, duha evropskog) uzurpiraju to Božje pravo u tu Božju dužnost: u njima je potreba i nagon za gospodarenjem, za univerzalnim gospodarenjem. A univerzalno gospodarenje — to zaboravlja Evropa — vrši se i jedino je moguće kroz univerzalno služenje. Božje gospodarenje se vrši kroz Božje služenje. I pravoslavni univerzalizam služenja svršava se univerzalizmom gospodarenja. (Imanentno je to gospodarenje, ne površinsko i često ne vidljivo). Eto do čega pravoslavlje dolazi mada ne traži. Eto do čega katolicizam ne dolazi, mada traži i hoće po svaku cenu. Univerzalizam katolički je jedna fikcija — samo pravoslavlje je univerzalno, jer je nacionalno. Jer univerzalizam nije katolička i socialistička i boljševička — sve sestra do sestre — uniformnost. Univerzalizam je bogati izraz Božje moći — to je poliformnost. Katolički univerzalizam je, u samoj stvari, šovinizam, kritički i jazavački familiarizam, isključivost svega što nije katoličko, svodenje svega na jedan tip, na katolicizam, na zapadni tip, na plan zapadne psihologije. Katolički univerzalizam krije u sebi tu duboku unutrašnju protivurečnost. (Kato-

lizam uopšte mnogo štošta u sebi krije!) Bome, kao da je Hristos katolik, zapadnjak, rimljanin, pa sad celi svet treba staviti na katoličku, evropsku, postelju — prokrustovsku — i onda što je predugačko otseći, što je prekratko istegnuti!?

**B. Rapajić.**

(Svetosavlje, str. 143—144.)

Razume se, da se ne morem spuščati v polemiko s tako neakademskim in nestvarnim pisanjem univerzitetnih slušateljev. A ker je v teh dveh v javnem listu objavljenih poročilih nagromadenih toliko žalitev proti katoliški znanosti in cerkvi, sem se pismeno obrnil na dekanat belgrajske pravoslavne fakultete. Udruženja univerzitetnih slušateljev so namreč podrejena univerzitetnim oblastim in se nikakor ne smejo baviti s tako neakadetskimi posli, kakor so ti napadi. Dekan pravoslavne fakultete mi je dne 4. junija 1932 odgovoril: »Pozvao sam gospodu iz uredivačkog odbora »Svetosavlja« i saopštio im sadržinu Vašeg pisma, upućenog dekanatu bogosl. fakulteta u Beogradu. Gospoda su mi izjavila, da će oni štampati u svome listu Vaš ispravak. Zato se Vi, g. kolega, izvolite obratiti s ispravkom direktno uredništvu Svetosavlja.«

Ker smo z belgrajsko pravoslavno bogoslovno fakulteto vedno v kolegialno prijateljskih odnosih, zato sem ravnal po tem nasvetu, dasi se mi ta pot ni zdelo popolnoma varna. Poslal popravek v dveh izvodih, enega belgrajski bogoslovni fakulteti, drugega uredništvu, v upanju, da bo fakulteta pazila, da se s tem stvar likvidira.

V popravku sem navedel sledeče točke:

1. Ni resnično, kar piše recenzent o razlogu mojega študija Solovjeva. Knjigo »Monarchia Sancti Petri« je sestavil pravoslavni Rus Kobilinski, a ne jaz.

2. Razprava »Dostojevskij in Solovjev« je resno, objektivno znanstveno delo, kar priznavajo moji ruski kolegi, univerzitetni profesorji, in ocene v ruskih listih.

Neosnovane in žaljive opazke v »Svetosavlju« dokazujejo, da g. recenzent ne pozna niti predmetnega vprašanja niti znanstvene metode; zato na te napade ne bom odgovarjal.

3. Razprava »Nova smer v srbski cerkvi« znanstveno ocenja pisanje g. D. Najdanovića in tovarišev proti katoličanstvu. Znano je, da i mnogi merodajni srbski krogi ne soglašajo z onim pisanjem g. D. Najdanovića.

4. O mojem odnosu do srbske in ruske kulture morejo pričati predstavitelji ruske in srbske znanosti v Belgradu in Ljubljani.

Toda moje boječe slutnje so se, žal, uresničile. »Svetosavlje« je popravek pač objavilo, a ga oblatilo z novimi, še besnejšimi napadi in z nadaljevanjem prejšnje neakademske metode. Na pomoč je poklicalo še samega Dimitrija Najdanovića.

V ognjevitih borbenosti so razodeli zelo važne stvari za presojevanje nove pravoslavne smeri, njenih zaveznikov in metod. Zanimiva je 3. točka Rapajićevega ponovnega napada.

Odkriva nam, zakaj je morala v »Vesniku« prenehati polemika Dimitrija Najdanovića in tovarišev.

Še bolj važna je samohvala g. Najdanovića o njegovih odličnih somišljenikih. Prej smo mogli samo iz notranjih razlogov sklepati na neko zvezo med znano patriarhovo poslanico in Najdanovićem ter metropolitom Antonijem. Tu pa Najdanović še po svojih nečuvveno strašnih napadih proti katoliški cerkvi izrečno navaja, da so njegovi zavezniki: patriarh Varnava, škof Nikolaj Ohridski, metropolit Antonij, protosindjel (patriarhov tajnik) menih Justin. Menih dr. Justin je svoje zavezništvo z D. Najdanovićem še po njegovih groznih napadih manifestiral na izreden način, ko je svojo »Dogmatiko« (izšla v drugi polovici l. 1932 v Belgradu) posvetil: S. N. Rajkoviću i D. Najdanoviću u bratskoj ljubavi.

Rapajićevi napadi na moje članke, na katoliško znanost in cerkev v nekoliko premenjeni obliki nadaljujejo nečuvvene napade D. Najdanovića, ki so bili ustavljeni, ker so preveč žalili v državi priznano veroizpoved. Po obliki so tako neakademski, po vsebini pa tako nestvarni in razodevajo tako veliko nepoznavanje predmeta in znanstvene metode, da niso vredni odgovora. Akademske oblasti naj ugotove, koliko se tako pisanje sklada z akademskimi običaji, z dolžnostmi univerzitetnih slušateljev ter z namenom Udruženja slušateljev bogoslovne fakultete.

Opozarjam samo na nekatere cvetke. V prvem napadu ne ve, kdo je sestavil knjigo »Monarchia S. Petri«. Ko sem ga opozoril na pravega pisatelja, pa trdi, da je paradokсно in n a i v n o reči, da jo je napisal pravoslaven Rus. A očitvidno mu je knjiga neznana; neznano mu je, da je to nemški prevod obširnejših citatov iz Solovjeva. Neznano mu je, da založnik v knjigi izjavlja: »Da Dr. Kobilinski Laientheologe... russisch-orthodoxen Bekentnisses ist, schien es dem Verlag von Vorteil, einen römisch-katholischen Fachtheologen zu bitten...« Tako poudarja založnik razlog, zakaj je mene (v sporazumu z ruskim pisateljem) naprosil, da napišem uvod. — Brez dokazov v dveh napadih ponavlja, da se katoliški teologi s temi vprašanji bavijo iz ozkosrčnih, trgovskih, kramarskih, proselitskih namenov; to mu je istovetno s katoliškim, latinskim, uniatskim. — Nečuvvena je in pred kazensko sodišče spada trditev, da skušam »brezvestno falzificirati Dostojevskega«; da katoličani sploh ogabno (odvratno) in vedno falzificirajo, da je vse, kar pišemo, jedno (mizerno) in nepravilno; da je katoličanstvo obupno pogreznjeno v poganstvo, zmedeno, mučno, črvasto. — Na moj popravek odgovarja s tem, da vse žalitve, ki jih je napisal proti moji malenkosti, prenaša na katoliško cerkev in katoliško bogoslovno znanost ter s tem ponovno nečuvveno žali v državi priznano veroizpoved. — Na 4. točko mojega popravka citira A. P o g o d i n a, a v citiranih besedah ni ničesar, kar bi potrjevalo njegovo trditev. Pogodin je res v neki

nervoznosti vse vprek napadal katoliško cerkev, a samo do l. 1925. Pozneje so njegovi napadi prenehali; ruska znanost jih je odklanjala. V osamljenosti me je celo prosil, da bi mu pomagal dobiti katoliškega založnika za neki njegov spis.

Opozarjam na naslednje poglavje o Dostojevskem in Solovjevu.

D. N a j d a n o v i ć v svojem odgovoru na značilen način osvetljuje svoje ideje in metode. Zanimiv je že nadpis. Clovek, ki je tako nečuvveno grdil katoliško cerkev, da je morala vmes poseči višja oblast, pa na mojo akademsko razpravo odgovarja s citatom iz Heineja: »Wieder schimpft er« — in po njem ravna. Ponosen je na svoje prijateljske zveze s hierarhijo in bogoslovno mladino. Važno odkritje. Zraven pa napada Rim kot Veliki Babilon in univerzalno grešnost. — Ne morem navesti in zavriniti vseh žalitev »Svetosavlja«. Pozoren čitatelj jih bo iz navedenih odlomkov mogel sam razbrati in zavriniti.

## 3.

### Povodom ispravke g. Dr. Franje Ksavera Grivca.

Koja zapravo ne ispravlja ništa, neka nam je dovoljeno reći koju reč: da obrazložimo naime neispravnost te ispravke, koja ne samo da ne dopušta nego nas prosto i primorava da ostanemo na svome ranijem stanovištu.

Prvo što se tiče »neosnovanih i uvredljivih napadaja« na ličnost g. Grivca i na njegov naučni rad. Za naš prošli napis ličnost g. Grivca samo je dala povod za generalnija obuhvatanja, samo je pružila jedan posebni konkretni primer koji, u naučnoj katoličkoj crkvi, ima viđ opšteg, uobičajenog, svakidašnjeg, i, koji nameće opštije zaključke. I u koliko, u našem prošlom napisu, ima »neosnovanih i uvredljivih napadaja«, oni se ne zadržavaju na ličnosti Grivca i ne odnose se na njegov naučni rad, već na onu opštu oznaku naučne katoličke crkve, oznaku toliko opštu, tolikih razmera, da se g. Grivec prosto tu gubi iz vida i oka. Može se tu govoriti samo povodom njega, ne i o njemu.

A onda, prva tačka. Mi opet ovde ostajemo pri onom svom ranijem mišljenju, da je g. Grivec studirao Solovjeva i njegovu misao iz onog istog razloga iz koga se uopšte Solovjev studira u katoličkoj crkvi, i iz razloga — kratko i prosto rečeno — tipično katoličkih, prozelitskih, unijatskih. — A reći da je Monarchia Sancti Petri napisao pravoslavni Rus, i to istaći, zbilja je paradoksalno i — naivno. Pravoslavlje i — Monarchia Sancti Petri! Ako je već u pitanju monarchia, onda Pravoslavlje može stati samo uz — Monarchia Christi, Dei.

Druga tačka. Ništa nam ne govore »priznanja i pohvalne ruske ocene«. I ma da logički tako dobro može biti obrazložena teza g. Grivca; ma da ona počiva na »naučnoj objektivnosti« i »naučnom metodu«; sve to ne smeta da ona bude živočno neistinita i neobjektivna. Tu naučno vrši samoizdaju. Da je to tačno, i baš u ovom specijalnom slučaju g. Grivca, upućujemo čitaoce (i g. Grivca pre svih i posle svih) da pročita skoro izašli članak prof. V. N. S p e r a n s k o g : Спутники Достоевского по личнымъ воспоминаніямъ, Иллюстрированная Россія, broj 23 (369), Pariz 4 juna 1932. Jedan znatan deo tog članka govori o odnosima izmedju Dostojevskog i

Solovjeva. Piše čovek koji je poznao Solovjeva, s njim se razgovarao o Dostojevskom, interesovao se odnosima između ova dva velikana ruska. On iznosi istinu života, objektivnost života, bez ikakvih sofističkih i shlastičkih nadmudrivanja, i to što je on rekao u tom svom članku ide direktno protiv postavke g. Grivca, ruši njene osnove ma kako one bile »naučne«: nije, naime, Dostojevski bio pod uticajem Solovjeva, već obratno.\* Mada — „однако первоизваннымъ апостоломъ Достоевскаго Соловьёвъ не остался и, преодолевъ начальную славянофильскую ступень своего причудливаго духовнаго роста, перешель къ совершенно инымъ настроеніямъ и созерцаніямъ“. Nama je samo žao što, usled ograničenosti prostora, ne možemo celi taj deo članka da citiramo. I da, uz to i s tim, pokažemo kako, često puta »naučna objektivnost« i »naučni metod« mogu da dovedu do čudovišnih zabuda, do strahovitog divergiranja »naučnih« postavki od odgovarajuće stvarnosti. U ostalom, ne treba zaboraviti: svet je onakav kako se hoće da je. Od toga i nauka, vrlo često, nije oslobođena, ona egzaktna, empiriska, eksperimentalna, a tek humana! tek katolička!

Treća tačka. Na ovu tačku može se dvojako odgovoriti i oba puta razumljivo: ili poštom, u omotu; ili deklinirati, i u singularu i u pluralu, imenicu, latinskog jezika svetoga cenzura — cenzure...

Zadnja, četvrta tačka. Sleduju reči pretstavnika ruske nauke u Beogradu, g. Alekseja Pogodina, upućenje g. Grivcu još godine 1923 u zborniku religiozno-filosofskih eseja „Православіе и Культура“ (Труды проф. Гривца о православіи): „... Но развѣ въ этомъ дѣло? Развѣ доказательствѣ, пренія, ученія книги могутъ подвинуть хоть на шагъ это дѣло? Соединеніе въ духѣ любви — вотъ единственно-нужное и единственныйъ реальный путь къ дѣйствительному единенію христіанскихъ церквей, ибо даже формальное единеніе на какихъ-бы то ни было условіяхъ, но безъ духа любви не дасть никакихъ новыхъ свѣтъ ни православію, ни католичеству“.

No zar ovake reči nisu već unapred osudjene da se razbiju o ohole i tvrde zidine Rima, onog grada, koji u večnom svom suparništu sa Nebom i Jagnjetom, naziva sebe večnim, da bi ovekovečio prkos zemlje i da bi se sav podastro pod pune sise Vučice Pokroviteljke. I da bi večno bio znak protivništva jedinom Večnom Gradu, Gornjem Jerusalimu.

B. Rapajić.

(Svetosavlje, str. 187—189.)

#### 4.

#### »On opet grđi...«

Opšta karakteristika Grivčevog članka Nova smer... summum ius summa iniuria. Ili: »reči, reči, reči«. Svuda tamo, ultra montes, »prazni razgovori lažno nazvanoga razuma« (II Tim. 6, 20). Svuda, pa i u nazovi-nauci, samo Ričardi verne slugе »pape, Isusa Hrista na zemlji«. I sve made in Roma, Babilonu Velikom, pod frigiskom kapicom univerzalne — grehovnosti... Ali, o tom potom. Svima ću, Bože zdravlja! vratiti. Po apokalip-

\* Podčrtal jaz.

\* Heine u Disputatio: »Wieder schimpft er«.

tičkoj meri: »Kojom čašom zahvati vama (ona, Roma), zahvatajte joj po dvaput onoliko« (Apkl., 18, 6). Svima... Po cenu da me prekunu svi.

A na ovo malo prozuke kinike u Dr. Grivčevoj iskrivci, kojom je, uzgred rečeno, zaliven i ceo članak Nova smer v srbski cerkvi, kinike u izrazu Najdanović i drugovi ovoliko: drugovi, koje je on uzeo na nišan i ovako »kroz prsten strelja jabuku«, stoje danas ili na čelu pravoslavne crkve, ili su vodi naše religiozne misli i svesti. I: oni meni čine čast, makoliko ih Grivec, more ridiculo, omalovažavao. Nj. Sv. Patrijarh, Nikolaj Ohridski, metropolit Antonije, protosindel Justin — sve starija braća u Hristu, braća po evanđelu slave i, delimice učitelji moji po razumu duhovnom, po reči života, po evanđelju Hristovom. A oni se mene neče, valjda, zastideti, pa ma streljale »sve raspaljene strele nečastivoga« (Ef. 6, 16), ma koliko to želela lažna braća (II Kor. 11, 26) u okamenjivosti srca svog (Ef. 4, 8). Jer razliku u godinama, časti, mudrosti i iskustvu između njih i mene premošćuje »jedinstvo duha u zvezi mira« (Ef. 4, 3). Jer smo, na kraju krajeva, roda duhovnoga (Ef. 5, 9). Jer je »jedan Bog... u svima nama« (Ef. 4, 6). U pravoslavnoj smo zajednici, zajedničari istoga evanđelja, zadrugari kuće nerukotvorne. Tako je i s mladom braćom mojom: mi smo povezani ljubavlju, svezom savremenstva; sjedinjuje nas consensus orthodoxiae. I niko nam ništa ne može, pa ni nova tententia Grivčeva.

Još i ovo, što se naročito odnosi na Grivčevu braću po papi, na stotinu zatrovanih rasciofoba (= srbofoba), Šimraka, Juretića, Šarića, Srebrnića i dr.: Sâm će Bog, u svoje vreme otvoriti crne knjige i mnogobrojne i mnogomene čitulje naše. Da iz njih štimo, dačko-samoučki, sve svireposti tamo i stradanja ovamo. Mnoge su rečke na prostonarodnom pravoslavnom rabošu. A dotle »krotosti radi i tišine Hristove« ostajemo zaprepašćeni, sa krstom Hristovim na čelu i grudima, pred crnim nemanima primajući na se (po pravoslavnoj svečovečnoj samilosti) stid i greh onih, koji i samoга Hrista iz zavisti i svade propovedaju (Filiblj. 1, 15).

A dotle, mir i nemirima vašim!

D. Najdanović.

(Svetosavlje, str. 189—190.)

## 5. Dostojevskij in Solovjev.

Moje dokazovanje o prijateljski zvezi med tema dvema velikanoma in o njunih vzajemnih vplivih za novejšo rusko znanost ni nič nečuvnega. Ruska znanost se zaradi tega prav nič ne vznemirja. Prav tako tudi moje tolmačenje »Velikega inkvizitorja« po bistvu ni novo za rusko znanost. Saj so ruski znanstveniki sami objavili dokumente, ki omogočajo tako tolmačenje in so ga v bistvu že sami predložili. Tu ni nikakega razloga za vznemirjanje v nepotrebem strahu za pravoslavje.

Znatni vpliv Solovjeva na Dostojevskega je dokazal že odlični ruski filozof E. Trubeckoj.<sup>11</sup> Šel je tako daleč, da sem

<sup>11</sup> Gl. BV 1931, str. 109—116 in 121; odtis str. 13—20 in 25.

ga celo nekoliko korigiral v prilog originalnosti Dostojevskega. Kakor ni katoličanstvu prav nič nevarno, ako priznamo odvisnost Solovjeva od Dostojevskega, tako tudi za pravoslavje ni nevarno, ako prizna odvisnost Dostojevskega od Solovjeva. Pametnega teologa in znanstvenika take stvari ne morejo spraviti iz ravnotežja. Zato se nisem prav nič bal govoriti o iskrenem vzajemnem prijateljstvu in o v z a j e m n i h vplivih; brez omahovanja sem priznal prednost Dostojevskemu in njegov vpliv na Solovjeva, kjer se more dokazati, n. pr. v primeri treh skušnjav in v centralni ideji Bogačloveka.<sup>12</sup> Polemika s pravoslavnega ali slavjanofilskega stališča proti meni je v tej točki brez stvarne podlage.

Rapajčić je pri tem padel v past, ki si jo je sam nastavil. Proti meni citira članek S p e r a n s k e g a iz popularne revije »Illjistrovannaja Rossija« (Pariz, 4. junija 1932). Iz konteksta je iztrgal stavek, o katerem zmotno misli, da govori v prilog vplivu Dostojevskega na Solovjeva. Neiskreno obžaluje, da ne more citirati celega odstavka iz Speranskega, ki je po njegovi trditvi direktno nasproten mojim rezultatom in ruši osnove mojega članka. Toda Speranskij piše prav kratko, a krepko naglašava vpliv Solovjeva na Dostojevskega.

Na drugem mestu je Speranskij objavil obširnejše spomine na Solovjeva.<sup>13</sup> Naj tukaj navedem zadnji odstavek onih spominov Speranskega o Solovjevu: »Na svetu ne stalni prebivalec, marveč v daljavo stremeči popotnik — brezdomni ne-sebični siromak Vladimir Solovjev je zapustil Rusiji in človeštvu nešteto in nestrohljivo idejno bogastvo. In res so skoraj vsi ruski religiozni misleci vsaj deloma njegovi nasledniki, odražajoč v svojih delih hoté ali nehoté, direktno ali indirektno, njegov mogočni kraljujoči vpliv (carstvennoe vlijanie). Ves proroški in učiteljski podvig Solovjeva bo mogla oceniti šele osvobojena in očlovečena Rusija bodočnosti.« Tako ceni Speranskij originalno veličino in kraljevski idejni vpliv Vladimira Solovjeva.

Podobno i v tem najnovejšem članku naglašava, da je bil Solovjev najsijajnejši izmed zaupnih prijateljev Dostojevskega, kar jih je on osebno poznal. Z Dostojevskim se je »genialni ruski filozof duhovno zblížal, ko je bil (Solovjev) v polnem razcvetu svojih oslepilno sijajnih talentov... Dostojevskij je

<sup>12</sup> BV 1931, str. 113, 121 in 139; odtis 17, 25 in 43.

<sup>13</sup> Putj, nr. 2. Pariz 1925/6, str. 105—108; glej moj članek »Pesnik Solovjev v »Domu in svetu« 1926, str. 117.



bil očaran po osebnosti Solovjeva, potoval je z njim v Optino Pustynj in je z vsemi močmi pomagal k večjemu uspehu (obisku) njegovih javnih predavanj... Solovjeva je vzel za model svojega Aljoša Karamazova. Solovjev pa je bil po smrti Dostojevskega prvi zgovorni tolmač njegove idejne dediščine... Pozneje je premagal začetno slavjanofilsko stopnjo svoje duhovne rasti in prešel k popolnoma drugim nazorom«. Speranskij še bolj odločno kakor pa jaz naglašá originalnost Solovjeva in njegov vpliv na Dostojevskega ter njegov mogočni vpliv na vse poznejše ruske religiozne mislece.

Rapajić očita meni in sploh katoličanom »brezvestno falzificiranje«. Kakšno pa je njegovo ravnanje v tem-le slučaju, ko bistveno potvarja mnenje Speranskega in to potvorbo zaslanja z neiskreno izjavo, da zaradi tesnega prostora ne more citirati vsega odstavka!

Ti ponesrečeni napadi niso samo slučajni, marveč v zvezi s slavjanofilskimi teorijami in metodami. Po slavjanofilski teoriji je pravoslavje bistveno ruska in slovanska religija. Solovjev, veliki borec za krščansko univerzalnost proti slavjanofilski ozkosrčnosti, pa je pristen, genialen Rus. Torej ga je treba kolikor mogoče ponižati in ga predstaviti kot nesamostojnega. Na jugoslovanskih tleh smo že doživeli podoben poskus, a v nasprotni smeri. Kakor »Svetosavlje« naglašá odvisnost Solovjeva od Dostojevskega, tako je omenjeni P o g o d i n s podobnim namenom in s slično metodo skušal dokazati, da je Solovjev v svojih katoliških idejah\* suženjsko odvisen od Strossmajerja. To trditev je tri leta ponavljal v raznih člankih in v raznih zbornikih in listih.<sup>14</sup> Prezirljivo je govoril o »bednem in robsko odvisnem« Solovjevu, ki se je »zapletel v mreže« velikega hrvatskega škofa ter »robsko in šablonsko« ponavljal njegove misli. A ruska znanost se ni dala zbegati. Ob koncu leta 1925 je ruska inteligenca v emigraciji z velikim spoštovanjem proslavljala 25 letnico smrti genialnega filozofa, slavila njegovo originalnost in genialnost, kakor n. pr. vidimo v zgoraj

<sup>14</sup> V zborniku »Pravoslavlje i kultura« (Berlin 1923), str. 216 in 220 (to oceno izrablja »Svetosavlje« proti meni); v belgrajskem ruskem dnevniku »Novoe Vremja« 4. marca 1923 in 4. jan. 1925 ter v resni reviji »Russkaja Mysl« 1923—24, zv. 9—12, str. 226—284. — Njegovo površno in ponesrečeno dokazovanje sem zavrnil v ruski razpravi »Vladimir Solovjev i episkop Štrosmajer«, Pariz 1925.

navedenih citatih iz Speranskega. Pogodin je ostal osamljen in je moral obmolkniti.

Najnovejši napad na Solovjeva je torej pojav nepoznavanja ruske in evropske znanosti, dokaz nepoznavanja predmeta in znanstvene metode.

## 6. »Pazite, Rim se širi!«

Ko srbsko pravoslavje napreduje v Jugoslaviji in podpira pravoslavno propagando v Podkarpatski Rusiji, ko se izgubljajo tisoči katoličanov v diaspori, ko katoliške družine v Bistrenici (v južni Srbiji) in drugod prestopajo v pravoslavje, odmeva v srbskih listih in propovedih alarmantni klic: Pazite, Rim se širi! Tako je v belgrajski saborni cerkvi klical ohridski škof Nikolaj Velimirović (BV 1932, 109). To je smisel znane velikonočne okrožnice. Ta klic odmeva v nečuvveno žaljivih člankih Dimitrija Najdanovića i. dr. Ta klic se ponavlja v »Svetosavlju«, glasilu bogoslovne mladine.

Ta klic je naslov najostudnejše polemične brošure, ki je sredi preteklega leta (1932) izšla kot 40. snopič zbirke »Pobožne knjige za narod«. Na drugi strani ovitka ima natisnjeno: »S blagoslovom Svetog Arhijerejskog Sinoda Srpske Pravoslavne Crkve, br. 3135 — 1932«. Zbirko ureja in izdaja presbiter Hranislav Tomić v Belgradu. Brošura nesramno klevetniško napada katoliško cerkev in papeštvo. Svojim pobožnim čitateljem pripoveduje najpodlejšše klevete. Med drugim piše, da se pri volitvi novega papeža eden izmed kardinalov z roko prepriča, če je izvoljeni papež moškega spola, in da to ugotovitev spremlja slovesen obred. Rim mu je »nova Sodoma«, Vatikan pa »kuća greha«.

Značilno je, da podobne podle in bedaste klevete (n. pr. o spolu novega papeža) često srečujemo v raznih izdajah moskovskega »Bezbožnika«. Značilno srečanje! Tako se praktično izvršuje ideja Dušana Nikolajevića (Volga, Volga!) o zvezi Dostojevskega z Ljeninom, zvezi slavjanofilske teologije v jugoslovanski izdaji z borbena brezbožnostjo.

Brošura »Pazite, Rim se širi« je izzvala tako upravičeno zgražanje, da se je sramuje tudi srbska cerkvena oblast. Službeni patriarški »Glasnik« (str. 365) je proglašil, da rokopis te brošure ni bil predložen sinodi in da bodo poslej v tej zbirki

mogle najti samo take knjižice, ki bodo odobrene od sinodalnega cenzorja.

To brošuro je torej srbska cerkvena oblast indirektno obsodila ali vsaj desavuirala. Toda brošura je samo varianta nečuvno žaljivih napadov Najdanovića, varianta bogoslovne smeri škofa Nikolaja Velimirovića in velikonočne poslanice l. 1931. A. Najdanović ponosno javno proglašča, da z njim soglašajo voditelji srbske cerkve. Patriarhov tajnik dr. Justin Popović še po onih nečuvnih žaljivih napadih javno poklanja svojo »Dogmatiko« Najdanoviću »u bratskoj ljubavi«. Najdanović sam še v istem slogu nadaljuje svoje napade. Organizacija »bogomoljcev«, ki je pod patriarhovim pokroviteljstvom, je že pod vplivom nove bojevite smeri; na zadnjem občnem zboru je Najdanovića izvolila v svoj književni uredniški odsek. Značilno! Njegov mlajši tovariš B. Rapajić je stalni sotrudnik belgrajske »Pravde« v verskih vprašanjih, isti Rapajić, ki je dokazal kričeče nepoznavanje vprašanj, o katerih tako samosvestno piše in pri tem porablja na književnem polju nedopustne metode.

Na vse strani torej prodira žaljiva in izzivajoča nova smer. Mnenje, da so bili omeñeni žalostni pojavi samo kratkotrajni vihar brez globljih korenin, se noče uresničiti. Koplje se prepad med krščanskimi veroizpovedmi in narodi. Z nečuvno žaljivimi sistematičnimi napadi proti najuglednejši krščanski cerkvi se nehoté pospešuje brezbožnost in boljševizem.

## 7. Zaključek.

V Nikolajevičevi »Volgi« kliče Dostojevskij: »Naj izgine z zemeljske površine rimsko krščanstvo. Naj ostane samo ona, pravoslavna, slavjanofilska Rusija, matuška naša!« To je izraz osnovne ideje ruskega slavjanofilstva, ki je tako istovetilo slovanstvo in pravoslavje, da mu nepravoslavno slovanstvo ni resnično slovansko. Istotako so bili slavjanofili uverjeni, da je pravoslavje, kakor ga oni pojmujejo, izključno prava religija. V tem so bili ekskluzivni in nestrpni, kakor je bilo netolerantno in ekskluzivno moskovsko pravoslavje v dobi Ivana Groznega.

Pri starejših slavjanofilih iz prve polovice preteklega stoletja se poleg tege še razodeva neka plemenitost in svobodoljubnost. Prostodušno so obsojali nekatere napake ruske cerkve in države. Zato so jih nazivali »arheološke liberalce«. Vlada

jim ni bila naklonjena. V drugi polovici 19. stoletja pa so polagoma prešli v oboževanje carske Rusije; načelna nestrpnost in ekskluzivnost je postala odločnejša in bojevitejša. Slavjanofili imajo zasluge za rusko domovino in za ruski narod. Še večje bi bile njihove zasluge, ako bi bili bolj kritični, samostojni in solidni. A vprav originalnosti in znanstvene točnosti jim je vedno nedostajalo. Ta nedostatek je toliko usodnejši, ker so se proglašali za pristne predstavitelje ruskega naroda in pravoslavja. Zato so se zapletali v usodna protislovja; pod firmo pristno ruskega in pravoslavnega so zanašali v Rusijo mnogo neruskega in nepravoslavnega. S tem so Rusiji, ruskemu narodu in pravoslavju zelo škodili; indirektno so pospeševali rusko katastrofo.

Slavjanofile je že s prvega početka spremljalo protislovje v osnovnih načelih. Krepko so obsojali »gnili zapad« in zapadno kulturo, a so vprav iz nje povzemali svoje ideje in dokazovanje. Vsi trezni ruski kulturni in literarni historiki trdijo, da so slavjanofili v svojih idejah, teorijah in metodah bistveno odvisni od zapadne romantike in od nemške filozofije.<sup>15</sup> V svoji preprostosti in enostranosti so svoje ideje pretiravali do fantastičnosti; bili so ekskluzivni in nestrpni. Svoje bogoslovne konstrukcije so smatrali za nezmotne. Homjakov n. pr. je bil trdno uverjen o originalnosti in nezmotnosti svoje teologije; uverjen je bil, da bo z njo zmagovito pobil zapadne religije. V religiozni ekskluzivnosti in nestrpnosti so posnemali staro moskovsko bizantinstvo<sup>16</sup>, ki je bilo mnogo hujše nego carigrasko. Tako so spajali nemško filozofijo in bizantinsko teologijo; s tem so se oddaljevali od duha vzhodnega krščanstva, od krščanstva vzhodne liturgije in vzhodnih cerkvenih očetov. A kljub temu so se proglašali za najvernejše predstavitelje vzhodnega krščanstva in bogoslovnih idej vzhodne liturgije in patristike, kakor smo to videli zlasti pri metropolitu Antoniju.

Slavjanofilsko spajanje nemške protestantske verske filozofije in skrajnega bizantinstva je najbolj očitno v slavjanofilski borbi proti papeštvu. V papeštvu vidijo bistvo katoliške cerkve. Papeštvo je po njihovem mnenju v katoliški cerkvi bistveno izkvarilo Kristusovega duha in krščanske dogme. Zaradi papeštva proglašajo katoliško cerkev za zemeljsko, nekrščansko,

<sup>15</sup> A. N. Pypin, *Harakteristiki literaturnyh mnenij* (Petrograd 1890), str. 245—348.

<sup>16</sup> Pypin str. 247 i. dr.

pogansko, antikristovsko, mehanično, juridistično. A v tem so bistveno odvisni od protestantske verske filozofije, ki odklanja vsako posredništvo med človekom in Bogom; s tem protestantstvo odklanja zakramentalno svečeništvo in božjepravno hierarhijo. Ta protestantska slavjanofilska misel se prenaša tudi v srbsko cerkev. »Svetosavlje« (str. 142) in službeni patriarški »Glasnik« v raznih oblikah ponavljata, da pravoslavje odklanja posredništvo med človekom in Bogom, a ne pomislita, da se s tem odklanja pred vsem svečeništvo in hierarhija; papeštvo je s tem zadeto samo indirektno. Papež je namreč po zakramentalnem svečeništvu enak škofom. A slavjanofilstvo se malo zmeni za take nedoslednosti.

Kot laiki in samouki so bili slavjanofili v teologiji vedno diletantski in površni, netočni v dogmatičnih in historičnih vprašanjih. V kritiki in v obsojanju zapadnega krščanstva so se malo ozirali na historična dejstva in na dejanski položaj. Tako so stvorili strašno karikaturu zapadnega krščanstva in katoliške cerkve.

V izposojanju zapadnih idej so bili malo izbirčni in malo kritični. Tako je »Russkij Vestnik« l. 1889 dokazal, da so ruski slavjanofilski nacionalisti svoje nacionalne politične ideje povzeli iz J. de Maistrea, znanega konservativnega francoskega katoličana in branitelja papeštva. Kolika ironija! To dejstvo je dalo Vladimiru Solovjevu najmočnejše orožje, da je odločno razbil vrste slavjanofilskih epigonov.<sup>17</sup> Dokazal jim je, da so »pristine ruske ideje« prepisovali iz francoskih in nemških knjig, po duhu in usmerjenosti tujih in nasprotnih ruskemu pravoslavju. Obenem pa so se klanjali moskovskemu pravoslavju Ivana Groznega. Ne moremo v vsem pritrjevati Solovjevu, ki je šel v ljutem boju predaleč. A nedoslednost, notranje protislovje, neizvirnost, nepravoslavnost, historična in dogmatična netočnost ruskega slavjanofilstva je dokazano dejstvo.

To slavjanofilstvo, ki je imelo v svojskih razmerah carske Rusije preteklega stoletja nekoliko pogojev in upravičenja za obstanek; to slavjanofilstvo, ki ga objektivna ruska znanost označuje kot spojino zastarelega, ekskluzivnega in nestrpnega moskovskega bizantinstva in subjektivistične protestantske nemške filozofije, se neznanstveno in nepravilno predstavlja kot čisto vzhodno pravoslavje v duhu vzhodne liturgije in

<sup>17</sup> Sočinenija V, str. 163—368.

patristike. To slavjanofilstvo, ki s svojimi nestrpnimi ekskluzivnimi metodami po mnenju ruske znanosti spominja na dobo Ivana Groznega, se prenaša na jugoslovanska tla v bistveno drugačne razmere in druge čase, a ne v ruski obliki, marveč v pretirani karikaturi, z nečuvenimi žalitvami v državi priznane veroizpovedi skoraj polovice jugoslovanskih državljanov<sup>18</sup>.

Quousque tandem!

V pričujočem in v prejšnjih člankih navedena dejstva vpijejo v nebo in dokazujejo, kako nesrečna je bila poteza, da so pričeli zastarelo rusko nacionalistino teologijo v režeči karikaturi prenašati na jugoslovanska tla. Že smer te teologije je za katoličane žaljiva in vede — kakor smo videli — k najbolj nedopustnim žalitvam. Naj se torej ta bogoslovni sistem že končno umakne iz službenih glasil in iz resnih listov!

**Résumé.** — 10 Introduction. Ces dernières années, au sein des églises orthodoxes balkaniques, l'action tendant à fortifier l'orthodoxie et la vie religieuse a fait des progrès considérables. Dans les églises grecque et bulgare, des confréries chrétiennes orthodoxes, qui représentent, pour ainsi dire, une »action orthodoxe« d'après le modèle de l'Action catholique, se sont développées. Par suite de ce développement, l'esprit agressif de l'orthodoxie qui se tourne avant tout contre l'Église catholique, s'accroît. Dans

<sup>18</sup> Čudno je, da vodilni srbski cerkveni krogi še sedaj ne uvidijo, kako neumestna in žaljiva je ta novejša protikatoliška polemika. »Glasnik srpske patrijaršije« (1932, 536) n. pr. piše v člančiču »Crkvena aktualna pitanja«: »Izgleda jedno ne mogu rimski katolici da shvate: Kako to da mi pravoslavni ne čutimo i ne uživamo, kad nam tako lepo nude spas. Ni smo uživali ni za vreme Austrije. Nismo ni čutali. Ali naviknuti na to da su u nadmoćnosti nad ostalim veroispovestima, rimski katolici ne mogu da se pomire sa ravnopravnošću verskih zajednica. Da se nađe neko ko se usuđuje da njima oponira, da njima iznosi slabe strane i tamne stranice njihove istorije. Pa to je nečuveno! Tresu se nebesa. Ljulja se zemlja. Prokletstvo! Prokletstvo na narod i državu i zemlju i društvo, u kom se tako što može dogoditi! Oni nas mogu vredati, pljuvati, omalovažavati, i štampom i sa predikonice i na primanjima i na procesijama i pri sveštenim radnjama po njih ne smeš ni imenom pravim nazvati. Ne usuđuj se ni stranice istorije protiv njih iznositi. Jer ustaće biskupi i samostani i župnici i vernici i navalice i unišće neprijatelja. Što se onda dr. Juretić pitao u čudu: gde su vojske na zemunskom polju? Eto gospodine Juretiću svrstavaju se, dolaze. Juriš se sprema. A zbog čega? Zbog jednog članka u Glasniku, zbog dve broširice od kojih jedna i ne potiče od pravoslavnih, a druga je zabranjena od državnih vlasti i ne rastura se, premda ne sadrži ničeg što već nisu objavili ljudi koji su u rimskoj crkvi igrali važne uloge i vršili visoke funkcije.«

l'église serbe, la vie religieuse plus intense se révèle par le mouvement populaire des »bogomoljci« (pieux), qui s'est débarrassé des éléments sectaires et qui essaie de hâter la collaboration du peuple avec l'église et la hiérarchie. En même temps, l'esprit polémique anticatholique s'éveille. La nouvelle tendance polémique de l'orthodoxie serbe a été inaugurée par le nouveau patriarche Varnava (élu en 1930), dans sa lettre pastorale de Pâques 1931. Il attaque, dans cette lettre, l'église catholique comme »militante pour le royaume terrestre« qui, en contradiction avec l'esprit du Christ, cherche sur la terre la gloire, l'éclat et le pouvoir. Dans l'article »Borci za zemeljsko Kristovo kraljestvo« (Propugnatores terrestri regni Christi; BV 1931, pp. 209—218) j'ai démontré que, dans ces incriminations, le système de la théologie russe laïque slavophile (nationaliste) du théologien russe laïque Homjakov et du métropolitain Antonij Hrapovickij se cache. Cette lettre a provoqué une vive polémique entre les catholiques et les orthodoxes. »Vesnik srpske crkve« (Bulletin de l'église serbe), l'organe de l'Association du clergé serbe orthodoxe, a publié à la défense de la lettre du patriarche une série d'articles polémiques renfermant des attaques véhémentes contre l'Église catholique. Les articles les plus enragés sont ceux de Dimitrij Najdanović, membre du tribunal patriarcal. Il attaque l'Église catholique comme matérialiste, mécanique, païenne, dirigée contre le Christ, antiévangélique, athée, satanique, luciferienne, sadiste. Sur cette polémique serbe véhémement, j'ai publié l'article »Nova smer v srbski cerkvi« (De novis tendentiis in ecclesia Serbica, BV 1932, pp. 105—136).

2<sup>o</sup> De la théologie du métropolitain Antonij. L'ancien métropolitain de Kiev Antonij vit comme émigré à Sremski Karlovci (Yougoslavie) et exerce une influence considérable sur le patriarche Varnava, son ancien élève. Dans la lettre pascale de 1931 ainsi que dans la polémique serbe anticatholique, on peut reconnaître l'influence de la théologie d'Antonij. Pendant la polémique la plus véhémement, la revue théologique »Svetosavlje« (1932, fasc. 3, pp. 97—104) publia un article d'Antonij sur les différences religieuses entre l'orthodoxie et les églises occidentales. C'est la traduction serbe d'un article d'Antonij, publié en langue russe, il y a 30 ans (résumé latin de cet article, par A. Palmieri, dans »Theologia dogmatica orthodoxa« II, Florentiae 1923, pp. 152—155). Antonij fait l'éloge des grands mérites théologiques et missionnaires du théologien laïque Homjakov et reconnaît l'exactitude de sa théologie qu'il complète, cependant, essentiellement. Homjakov affirme que le catholicisme a corrompu la conception de l'église et qu'il a dégradé l'église au rang de l'état séculier. Antonij cependant ajoute que, outre cela, le catholicisme a corrompu essentiellement la conception de la vie chrétienne, de la vie morale et de l'ascétisme. La vie religieuse catholique est extérieure, juridique, mécanique, mondaine, et attend la perfection chrétienne comme paiement pour le bien-être de l'église sur terre. L'orthodoxie, au contraire, est la religion monastique et ascétique. Antonij s'en rapporte aux traditions liturgiques et patristiques orientales que, cependant, la théologie

orthodoxe scolaire méprise; et ceci révèle la grande légèreté, l'inexactitude scientifique et l'illogisme de la théologie d'Antonij. L'inexactitude, la légèreté et l'inconséquence sont d'ailleurs, en général, caractéristiques pour la théologie slavophile qui représente, d'après le jugement des historiens et des savants russes sérieux (Pypin, Struve etc.), une combinaison de la philosophie protestante allemande et de la théologie byzantine (point de la théologie orientale pure). Cette combinaison nonorthodoxe se présente à tort comme l'orthodoxie pure des traditions liturgiques et patristiques. C'est un fait reconnu que ces anciennes traditions liturgiques et patristiques sont le patrimoine commun de l'église orientale et occidentale et que, également, l'Église catholique et sa théologie présentent les anciennes traditions orientales. Cet article du métropolitain Antonij démontre les rapports intérieurs et extérieurs entre lui et la polémique serbe anticatholique actuelle.

3<sup>o</sup> *Volga, Volga!* Voilà le titre d'un drame de Dušan Nikolajević (publié à Belgrade en 1927). Dans cette pièce, prise de la vie des émigrés russes, entrent en scène, comme symboles, Dostojevskij, Ljenin et un représentant de l'émigration. Le drame glorifie la théologie de Dostojevskij et les idées anticatholiques de son «Grand inquisiteur». Le héros principal, André, déclare que l'Église catholique est sadiste, ce qu'il démontre par les images et statues catholiques du Crucifié. A la fin du drame, Dostojevskij se lie d'amitié avec Ljenin vu leur opposition commune contre l'Occident catholique, et ils s'écrient que Volga submerge et détruit l'Occident et le catholicisme. On voulait donner cette pièce à Belgrade, au début de 1932, mais la représentation fut défendue par le gouvernement. A cette occasion, plusieurs écrivains et théologiens serbes (p. e. le Dr. Vojislav Janjić) ont déclaré que ce drame représente exactement l'orthodoxie et son opposition contre le catholicisme. L'auteur Nikolajević a déclaré publiquement, déjà à plusieurs reprises, sa sympathie spéciale pour la franc-maçonnerie. Le drame développe l'idée que l'Église catholique est sadiste, reproche que Najdanović a répété.

4<sup>o</sup> *Svetosavlje*, l'organe des étudiants de la faculté de théologie orthodoxe de Belgrade, est rédigé tout à fait dans l'esprit de la théologie slavophile anticatholique. Parmi ses collaborateurs se trouvent les représentants principaux de cette théologie anticatholique: le métropolitain Antonij, Dimitrij Najdanović et le moine Justin Popović, docteur en théologie et protosynkellos du patriarche. Cette revue a publié trois réponses à mes articles sur la nouvelle tendance de l'orthodoxie serbe, écrites par Branko Rapajić et Dimitrij Najdanović. Dimitrij Najdanović (*Svetosavlje* p. 189), après ses terribles attaques contre l'Église catholique (ses attaques dans le *Vesnik* ont été suspendues par la censure), déclare encore que les chefs de l'église serbe pensent comme lui: le patriarche Varnava, le métropolitain Antonij, l'évêque d'Ohrid Nikolaj Velimirović, et Justin Popović. De nouveau il répète que Rome est la grande Babylone de la peccabilité universelle. Rapajić affirme que la science théologique catholique fausse sans scrupule; que le catho-



licisme est tout à fait enfoncé dans la terre, qu'il est terrestre, païen, dirigé contre le Christ, mangé par les vers (pp. 142 et 187) et que Rome est l'adversaire éternelle du Ciel et de l'Agneau (p. 189).

5<sup>o</sup> Dostojevskij et Solovjev. Rapajić affirme, dans «Svetosavlje», que seulement Dostojevskij a influencé Solovjev, tandis que Solovjev n'a pas influencé Dostojevskij. Il démontre son affirmation par la citation essentiellement corrompue d'un article de Speranskij, qui souligne fortement l'influence de Solovjev sur Dostojevskij et sur l'idée religieuse russe. Rapajić ne connaît ni la littérature russe concernant Solovjev ni la méthode scientifique.

6<sup>o</sup> Attention, Rome s'étend! C'est le titre d'une brochure, qui a paru dans la collection «Pobožne knjige za narod» (Livres de piété pour le peuple), éditée par Hranislav Tomić, prêtre orthodoxe à Belgrade. En tête, la brochure porte la note qu'elle est imprimée «avec la bénédiction (approbation) du Saint Synode de l'église orthodoxe serbe». Cet écrit attaque l'Église catholique et la papauté de la manière la plus infâme et la moins cultivée. Contre la papauté, il répète les calomnies infâmes qu'on rencontre également dans la littérature athée bolchéviste (p. e. que, après l'élection d'un nouveau pape, un cardinal, avec la main, examine, si le pape est du sexe masculin). Ainsi se réalise l'idée du drame «Volga» de D. Nikolajević, sur l'alliance entre Dostojevskij (l'orthodoxie slavophile) et Ljenin (l'athéisme militant). Après des protestations indignées des catholiques le «Glasnik», l'organe officiel du patriarche, a proclamé (p. 65/66) que le manuscrit de la brochure n'avait pas été présenté à la censure du Synode. L'autorité ecclésiastique serbe a donc désavoué cette brochure insolente. Cependant, cette brochure n'est qu'une variante des attaques incroyablement blessantes de Dim. Najdanović et de la lettre patriarcale de Pâques 1931. Notre espoir que la véhémence polémique serbe anticatholique ne serait qu'un court orage sans fondement approfondi ne s'est pas réalisé. La nouvelle tendance théologique blessante et provoquante s'est répandue dans le milieu serbe et s'y est enracinée. Dim. Najdanović continue encore ses attaques incroyablement outrageuses. Cette tendance se répand dans la jeunesse théologique et également dans l'organisation des pieux «bogomoljci» qui ont élu D. Najdanović dans sa section littéraire et rédactionnelle. La paix religieuse est en danger. Sans le vouloir, on favorise l'athéisme et le bolchévisme.

7<sup>o</sup> Conclusion. Pypin, Solovjev et d'autres ont démontré que la philosophie et la théologie slavophiles russes sont une combinaison inconséquente, contradictoire, superficielle, nonorthodoxe et nonrusse de la philosophie allemande et du byzantinisme. Cette théologie slavophile, extrême par toute sa tendance, blessante et provoquante pour les catholiques est transplantée en Yougoslavie, et blesse d'une manière inouïe la foi catholique, qui est la foi presque de la moitié des citoyens yougoslaves. Elle entraîne (comme nous l'avons vu) des outrages inouïs et inadmissibles. — Quousque tandem!

## DUHOVSTVO KATOLIŠKE AKCIJE.

(De sacerdotio Actionis catholicae.)

*Dr. Jostp Hohnjec, Maribor.*

**Summarium.** — Actio catholica, cui promovendae Pius PP. XI sollicitam impendit curam, eo tendit, ut laici hierarchicum iuvent apostolatam, regale illud sacerdotium, de quo Petrus apostolus in 1. epistola (2, 9), exercentes. In dissertatione nostra ex ordine proponitur, quid maximi doctores Augustinus et Aquinas de hoc sacerdotio eiusque exercitio docuerint.

I. Dominans idea theologiae s. Augustini est sacerdotium, ad cuius officium et curam pertinet reconciliatio cum Deo. Unus mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, est sacerdos  $\kappa\alpha\tau' \epsilon\pi\iota\chi\upsilon\lambda\omicron\nu$ , cuius sacerdotium continuatur in Ecclesia, quam transfiguravit in se tamquam corpus suum, cuius ipse caput est. A Christo descendit sanctificatio spiritualis. Extra hoc corpus neminem sanctificat Spiritus sanctus. Quantum quisque amat Ecclesiam Christi, tantum habet Spiritum sanctum. Sacramenta Ecclesiae qua media sanctificationis profluxerunt e latere Christi in cruce pendentis. Semper Dei est gratia et Dei est sacramentum, hominis est solum ministerium. Homo praebet ministerium corporis, Deus autem adiutorium maiestatis. Homo plantat et rigat, Deus dat incrementum. Quibus dedit Deus sacramento ordinis, Christi characterem imprimentis, potestatem pascendi oves sacramentorum administratione et verbi divini praedicatione, illos gubernatores quoque Ecclesiae constituit eosque ipse muneri alligavit vinculis caritatis, nunquam rumpendis. Praeter hos, qui proprie vocantur in Ecclesia sacerdotes quique sunt episcopi et presbyteri, Christus sacerdotium suum exercet etiam in illis, qui sunt membra Ecclesiae et qui ideo appellantur sacerdotes, quia membra sunt unius sacerdotis. Christus — unctus invisibili et spirituali chrismate in incarnatione secundum naturam humanam, huius unctionis participes reddit sacramento baptismi omnes christianos, qui ab hac unctione denominantur. Quo sacramento homines incorporantur Ecclesiae, corpori Christi, cuius caput est ipse, summus sacerdos et unicus mediator noster. Sic omnis christianus particeps fit sacerdotii Christi: eo magis sacerdos, quo similior Christo. Munus huius sacerdotii est: »Offerre spirituales hostias, acceptabiles Deo per Jesum Christum« (1 Petr 2, 5). Tale sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo. Corpus nostrum, si membra nostra non exhibemus arma iniquitatis peccato, sed arma iustitiae Deo (Rom 6, 13), sacrificium est. Quanto magis anima, quando igne amoris succensa fertur in Deum, ut formam concupiscentiae saecularis amittat eique tamquam incommutabili formae subdita reformetur. Quae reformatio in Deo finis est caritatis. Te salubriter diligis, si plus quam te diligis Deum; id cum proximo quoque agendum, ut ipse etiam perfecto amore diligat Deum. In proximo, qui malus et adversarius est, diligendum est non quod est, sed quod vis, ut sit. Proximum igitur diligis, si quem potueris hominem vel beneficentiae consolatione vel informatione doctrinae vel disciplinae coercitione adducis ad colendum Deum. Agro et vineae Domini colendis operam dare est praecipue episcoporum et presbyterorum. Fideles stant tutiore loco audiendo, quam sacerdotes praedicando. Consolatur vero sacerdotes, quod

ubi periclitantur in ministeriis suis, adiuventur fidelium orationibus. Laicis in agro Domini cum sacerdotibus collaborandum est, ut de communi mercede gaudeant. Fides sine dilectione et opere sterilis est. Dilectio vere nunquam vacare potest. Da mihi vacantem amorem et nihil operantem! In malis quoque operatur amor. Purga ergo amorem tuum. Talentum, acceptum a Creatore, erogandum est a clericis et laicis. Ubi reprehenditur Christus, defendite: murmuratoribus respondete, blasphemantes corripite. Sic erogatis, si aliquos lucrmini. Si quis caput est domui suae, debet ad eum pertinere episcopatus officium, ut superintendat et curet fidem et vitam suorum, ne quis eorum a tramite fidei deerret, ne uxor, ne filius, ne filia, ne ipse servus. Praeceptum actionis valet pro his quoque, qui genus vitae otiosum elegerunt. Neque ipsis monachis, si Ecclesia operam illorum desideraverit, otium suum Ecclesiae necessitatibus praepondere fas est. Recta actio illa est, quae oculos semper habet ad Dominum; talis enim nec frangitur negotio nec frigida est otio, nec turbulenta, nec marcida est, nec audax, nec fugax, nec praeceps, nec iners. Quae actio omnibus viribus contendat prohibere, ne mala publica fiant, quod est omnium sincerorum christianorum; occulta mala fieri possent, publica non possent, prohibentibus christianis. Si malis opprimitur Ecclesiae navis, defensio ac propulsio non solum illis est committenda, qui ad gubernacula sedent, sed omnes fideles orationibus et actionibus enitantur, ut arceatur naufragium, omnibus aequaliter fatale. — II. S. T h o m a e A q. explicatio, non fuco orationis, sed nitore rationis insignis, haec est: Jesus Christus, summus sacerdos, fons est totius sacerdotii. Totus ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi. Sacramenta novae legis ordinantur non solum ad remedium contra peccata, sed etiam ad perficiendam animam in his, quae pertinent ad cultum Dei. Sub quo respectu sacramenta insignantur fideles characterem spirituales, qui est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles. Character importat quamdam potentiam spiritualem ordinatam ad ea, quae sunt cultus divini. Potestas proprie nominat potentiam activam cum aliqua praeeminentia. Conceditur ordinis sacramento, quo homo accipit potestatem agendi actiones sacramentales. Sacerdos habet duos actus, unum principalem supra corpus Christi verum, et alterum secundarium supra corpus Christi mysticum. Praeter hoc sacerdotium proprie dictum est etiam spirituale sacerdotium ad offerendas hostias spirituales (Ps 50, 19; Rom 12, 1; 1 Petr 2, 5), quod constituunt laici iusti, uniti Christo unione spirituali per fidem et caritatem, non autem per sacramentalem potestatem. Ad hoc sacerdotium consecrantur homines sacramento baptismi, quo imprimitur character, qui est indelebilis, et cum aliqua consecratione datur. Baptizatus non consecratur ad aliquid speciale, sed universaliter ad spiritualem vitam agendam et ad spirituales actiones faciendas. Complementum baptismi, qui est regeneratio in spiritualem vitam, qua homo vivit in seipso, est confirmatio, quae non solum ordinatur ad hoc, quod homo sanctificetur in seipso, sed exponitur cuidam pugnae exteriori. Character, qui hoc sacramento imprimitur, confertur potestas ultra illam, quae baptismate conceditur. Nam in baptismo accipit homo potestatem ad ea agenda, quae ad propriam pertinent salutem, prout scilicet secundum seipsum vivit. In confirmatione vero accipit potestatem ad agendum ea, quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei. Baptizatus accipit quidem potestatem ad pro-

testandam fidem per susceptionem aliorum sacramentorum, confirmatus autem potestatem publice fidem Christi verbis profitendi, quasi ex officio. Quem in finem accipit Spiritum sanctum ad robur spiritualis pugnae, ut fortiter, etiam inter adversarios fidei, Christi fidem confiteatur. Confessio fidei, opus apostolorum et officium omnium christianorum, non fit solum per verba, sed etiam per facta. Omnia virtutum opera, secundum quod referuntur in Deum, sunt protestationes fidei. Operatio est manifestatio vitae, immo ipsa vita, quae dicitur non solum ipsum esse viventis, sed etiam operatio viventis. Modus operationis consequitur formam, quae est operationis principium. Nobilioris agentis nobilior est actio. Perfectissima forma christianismi est Jesus Christus. Vita eius conveniens erat fini incarnationis ideoque non erat solitaria, sed publica. Vita contemplativa est simpliciter quidem melior quam activa, quae occupatur circa corporales actus. Activa autem vita, qua quis praedicando et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior quam vita, quae solum est contemplativa, quia supponit abundantiam contemplationis. Et ideo Christus talem vitam elegit. S. Augustino dicente otium sanctum quaerit caritas veritatis, negotium iustum (operationem iustam) suscipit necessitas caritatis. Caritas est vita animae, quia est primum principium spiritualis vitae. Eadem virtus caritatis est, qua diligitur Deus et proximus. Caritas comparatur fundamento et radici, quia ex ea sustentantur et nutriuntur omnes aliae virtutes. Ipsa imperat omnibus virtutibus, ipsa est forma virtutum, ipsa principium omnium bonorum operum. Unde sequitur, quod caritas sit principium Actionis catholicae. Professio fidei verbo et actione frequenter vel fere semper afficitur atque premitur difficultatibus, impedimentis, periculis. Ad quae superanda necessaria est magna animi firmitas, quae datur per virtutem fortitudinis. Ad eam pertinet, quod cohibeat timorem, quo animus retrahitur ab aliquo difficili, simulque moderetur audaciam, qua quis aggreditur difficilia et pericula. Difficilius est timorem reprimere, quam audaciam moderari. Unde principalior actus fortitudinis est sustinere, i. e. immobiliter sistere in periculis, quam aggredi. Fortitudo tamquam virtus perficit animum ad sustinendum quaecumque pericula, sed non sufficit dare fiduciam evadendi quaecumque pericula, sed hoc pertinet ad fortitudinem, quae est donum Spiritus sancti. Quae dona sunt altiores perfectiones quam virtutes aisque homo disponitur, ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, ut sequatur instinctum divinum, ut sequatur motionem Spiritus sancti. Uberrimo modo haec dona Spiritus sanctus effudit supra Jesum Christum, in quo inter alia mirabiliter splendebat fortitudo, non quidem corporalis, sed spiritualis, per quam et diabolus vicit et humanam infirmitatem sanavit. Hic quoque Actionis catholicae proximus finis est. Ut illum assequamur, ne umquam oculos nostros deiciamus de actione Christi. Actio Christi fuit nostra instructio.

Pij XI. smatra za bistveno nalogo svojega pontifikata, da kliče vernike h Katoliški akciji. Njena rast širom katoliške Cerkve je njegova stalna skrb. Njeno bistvo določuje tako-le: »V prvi okrožnici smo K. A. opredelili kot sodelovanje laikov pri hierarhičnem apostolstvu ter smo izjavili, da jo morajo smatrati duhovniki za potreben del svoje službe, verniki pa

za življenjsko dolžnost.«<sup>1</sup> Njen namen tolmači kratko in precizno: »K. A. teži samo za tem, da se laiki v gotovi meri udeležujejo hierarhičnega apostolstva.«<sup>2</sup> Programatično izjavo o tem že podaja prva papeževa okrožnica »Ubi arcano« z dne 23. dec. 1922, ki je v njej na škofo naslovljen ta poziv: »Svoje vernike spominjajte in opominjajte, naj kot laiški apostoli pod vašim in vaše duhovščine vodstvom zasebno ali javno pomagajo širiti poznanje in ljubezen Kristusovo; tako si zaslužijo častni naslov: izvoljen rod, kraljevo duhovstvo, svet narod, pridobljeno ljudstvo (1 Petr 2, 9); če se, z nami in s Kristusom tesno združeni, trudijo z marljivostjo in dejavnostjo za razširjenje in obnovitev Kristusovega kraljestva, si tudi pridobijo največje zasluge za splošni mir med ljudmi.«<sup>3</sup> O tem duhovstvu in njegovem udejstvovanju dajmo besedo dvema, ki sta genija katolicizma: 1. največjemu cerkvenemu učeniku, 2. največjemu krščanskemu filozofu in bogoslovcu.

## I.

Sacerdotium je dominantna ideja teologije s v. Avguština. Ideja sredništva med Bogom in ljudmi obvladuje vse Avguštinovo mišljenje, govorjenje, delovanje in pisateljstvo do konca življenja. Doctor gratiae je apologet duhovstva. Ljudi loči od Boga greh<sup>1</sup>. Srednik je torej tisti, ki nas zopet more spraviti in zvezati z Bogom; saj ljudje sami so se z grehom ločili od Boga, zapadli smrti in pogubi<sup>2</sup>. Eden je srednik med Bogom in ljudmi, človek Kristus Jezus, ki je dal samega sebe v odkupnino za vse (1 Tim 2, 5)<sup>3</sup>. Kristus je usmiljeni Samarijan,

<sup>1</sup> Pismo kardinalu drž. tajniku 24. jan. 1927. Cit. Dr. P. Ehrhard Schlund O. F. M., Die Katholische Aktion, 1928, 33.

<sup>2</sup> Pismo breslavskemu knezoškofu kardinalu Bertramu 13. nov. 1928. Cit. Adolf Kardinal Bertram, Im Geiste und Dienste der Katholischen Aktion, München 1929, 10.

<sup>3</sup> Schlund, o. c., 51. Stimmen der Zeit, LVII, avg. 1927, 335.

<sup>1</sup> De pecc. mer. et rem. 1, 19, 25: »Peccata sola separant inter homines et Deum.« Cit. po izdaji I. P. Migne.

<sup>2</sup> Sermo 26, 3: »Quid est mediator? Per quem coniungeremur, per quem reconciliaremur; quia peccatis propriis separati iacebamus, in morte eramus, prorsus perieramus.«

<sup>3</sup> Zato rezervira Avguštin ime sacerdos predvsem za Kristusa. Cfr. Dr. Damasus Zähringer O. S. B., Das kirchliche Priestertum nach dem heil. Augustinus (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte XVII, 1/2), Paderborn 1931, 116: »Sacerdos im eigentlichen Sinne ist hier (sc. im christl. Priestertum) Christus;« 119: »Der Ausdruck sacerdos ist Christus vorbehalten.«

ki je prišel na pomoč obubožani in ranjeni človeški naravi<sup>4</sup>. On je med Bogom in človekom srednik v moralnem smislu, ker je srednik v ontološkem redu<sup>5</sup>. Ker je sredi med človeštvom in Bogom ležal greh, ki je ljudi ločil od Boga, je prišel naš srednik ter postal, sam duhovnik, daritev, daritev za grehe, ko se je na križu trpljenja daroval za nas<sup>6</sup>. On je za nas duhovnik in daritev, duhovnik zato, ker daritev<sup>7</sup>. On je edini, največji in najresničnejši duhovnik<sup>8</sup>. Nobeden se ne opraviči, če ne po Kristusu<sup>9</sup>. Kdorkoli se zveliča, se zveliča z božjo milostjo po Jezusu Kristusu, našem Gospodu, brez nje se nobeden na noben drug način ne more zveličati<sup>10</sup>.

Svoje duhovstvo nadaljuje Kristus v svoji Cerkvi. Ko je Sin božji v učlovečenju privzel človeško naravo, je z vsem človeštvom sklenil zvezo, ki je neločljiva. Iz te zveze je vzniknila Cerkev<sup>11</sup>. Kakor je iz Adamove strani, ko je spal, izšla Eva, tako je iz strani Kristusove, ko je na križu v smrti zaspal, izšla Cerkev kot mati živih<sup>12</sup>. Iz Kristusa in v njem živi Cerkev, med obema je ta odnos: Kristus glava, Cerkev telo<sup>13</sup>. Učinek

<sup>4</sup> Sermo 131, 6.

<sup>5</sup> Sermo 47, 12, 21: »Ecce mediator. Divinitas sine humanitate non est mediatrix, humanitas sine divinitate non est mediatrix; sed inter divinitatem solam et humanitatem solam mediatrix est humana divinitas et divina humanitas Christi.«

<sup>6</sup> Tract. in Jo. Ev. 41, 5: »Est enim medium separans, sed contra est mediator reconcilians; medium separans est peccatum, mediator reconcilians est Dominus Jesus Christus... Ut ergo tollatur maceria separans, quod est peccatum, venit ille mediator, et factus est sacrificium sacerdos ipse. Et quia sacrificium factus est pro peccatis, offerens seipsum in holocaustum in cruce passionis suae.«

<sup>7</sup> Confess. 10, 43, 69: »Pro nobis tibi sacerdos et sacrificium, et ideo sacerdos, quia sacrificium.«

<sup>8</sup> C. litt. Pet. 2, 30, 69; C. ep. Parm. 2, 8, 16.

<sup>9</sup> Ep. 193, 3, 6: »Quia nemo iustificatur nisi per Christum.«

<sup>10</sup> Ep. 179, 1: »Hac enim gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum omnes liberantur, quicumque liberantur, quoniam nemo praeter ipsam quolibet alio modo liberari potest.«

<sup>11</sup> Quest. Evang. 1, 31: »In ipso homine suscepto ecclesia Deo copulata est.«

<sup>12</sup> En. in ps. 126, 7.

<sup>13</sup> En. in ps. 44, 3: »Assumpta est ecclesia ex genere humano, ut caput esset ecclesiae ipsa caro Verbo coniuncta et ceteri credentes membra essent illius capitis. — Tract. in Jo. Ev. 6, 10: »Caput ecclesiae Christus, ecclesia corpus Christi.«

te zveze je: totus Christus<sup>14</sup>. To je Kristusova polnost<sup>15</sup>. Za Cerkev pa se ta učinek kaže v njenem spremenjenju<sup>16</sup>. Od Kristusa kot glave prihaja mazilo: milost in posvečenje<sup>17</sup>. Radi tega maziljenja se morejo vsi imenovati ne samo kristjani, marveč kristusi, maziljenci<sup>18</sup>. Njim je bil obljubljen ter tudi dan Sveti Duh, ki je v Kristusovi Cerkvi to, kar duša v telesu: življenjski princip. Ta princip oživlja samo tiste, ki so v Kristusovi Cerkvi, ki je kot njegovo telo ena<sup>19</sup>. Kolikor kdo ljubi Kristusovo Cerkev, toliko ima Svetega Duha<sup>20</sup>. Prava je tista ljubezen, ki ohranja edinstvo<sup>21</sup>.

Iz Kristusove strani izhaja Cerkev, iz njegove s sulico prebodene strani so tudi pritekli zakramenti<sup>22</sup>. Njegova Cerkev je ne samo njegovo mistično telo, marveč tudi Cerkev zakramentov, ki po njih deli Sveti Duh svoje milosti. Zakramenti so objektivna sredstva milosti, ki si je nad njimi pridržal oblast sam Kristus. On je, ki krščuje<sup>23</sup>. Človek je samo služabnik, minister. Če takšen krščuje, se dejanje vrši iz oblasti, ki jo izvršuje sam Gospod<sup>24</sup>. Zato more kristjan reči: od Kristusa

<sup>14</sup> Tract. in Jo. Ep. 1, 2: »Illi carni adiungitur ecclesia et fit Christus totus, caput et corpus.«

<sup>15</sup> Tract. in Jo. Ev. 21, 8: »Plenitudo Christi caput et membra. Quid est caput et membra? Christus et ecclesia.« En. in ps. 30, 4: »Fit tamquam ex duobus una quaedam persona.«

<sup>16</sup> En. in ps. 87, 3: »Ut transfiguraret in se corpus suum, quod est ecclesia, cui caput esse dignatus est.«

<sup>17</sup> C. litt. Pet. 2, 104, 239: »Ab ipso Christo tamquam a capite sanctum descendit unguentum, id est sanctificatio spiritualis.«

<sup>18</sup> De civ. Dei, 17, 4, 9: »Omnes quippe unctos eius chrismate recte christos possumus dicere: quod tamen totum cum suo capite corpus unus est Christus.«

<sup>19</sup> Ep. 185, 11, 50: »Ecclesia catholica sola corpus est Christi, cuius ille caput est salvator corporis sui. Extra hoc corpus neminem sanctificat Spiritus sanctus.« Zähringer, l. c., 45: »Gewiß lag seine (Augustins) Anschauung ganz unzweideutig auf der Linie Cyprians und seines strengen Satzes, daß außerhalb der Kirche kein Heil ist.«

<sup>20</sup> Tract. in Jo. Ev. 32, 8: »Quantum quisque amat ecclesiam Christi, tantum habet Spiritum sanctum.«

<sup>21</sup> De bapt. 3, 16, 21: »Non habet Dei caritatem, qui ecclesiae non diligit unitatem.«

<sup>22</sup> Tract. in Jo. Ev. 9, 10: »De latere in cruce pendentis lancea percusso sacramenta ecclesiae profluxerunt.«

<sup>23</sup> Ep. 89, 5: »Ipse est, qui baptizat.«

<sup>24</sup> Tract. in Jo. Ev. 5, 7: »Baptizavit ergo Paulus tamquam minister, non tamquam ipsa potestas; baptizavit autem Dominus tamquam potestas.«

sem krščen<sup>25</sup>. Božja je milost, tako vzklika v svojem pismu Donatistom, božji je zakrament, človek je samo služabnik. Ako je dober, ostane v zvezi z Bogom ter deluje z njim, ako pa je slab, izvrši Bog po njem vidno obliko zakramenta, sam pa podeli nevidno milost<sup>26</sup>. Človeški služabnik je kakor vrtnar, ki oskrbuje zunanje znamenje, ki sadi in zaliva, notranjo rast pa daje Bog, ki njegova dejavnost sega v dušo človekovo<sup>27</sup>. Kakor je vrtnarjeva dejavnost potrebna za rast rastline, tako je potrebno delovanje človeškega ministerija<sup>28</sup>. Udejstvuje se ne samo pri delitvi zakramentov, marveč tudi pri oznanjevanju božje besede. Prvi in pravi učitelj je vedno Kristus, kakor je *summus sacerdos*. Duhovnik naj ne govori kot učenik, temveč kot služabnik, ne učencem, temveč součencem. Eden je naš učenik, ki je njegova šola na zemlji, učeniška stolica pa v nebesih<sup>29</sup>. Duhovnikova beseda prodre samo do ušes, Bog pa

<sup>25</sup> Tract. in Jo. Ev. 5, 13: »A Christo sum baptizatus, ego novi.« — Ta svoj osnovni princip o vedno dejavnem duhovstvu Kristusovem sv. Avguštin podrobno razvija najbolj izrazito pri zakramentu sv. krsta in mašniškega posvečenja, pa tudi pri Evharistiji in zakramentu sv. pokore. Kar se poslednjega tiče, ponazorjuje sv. Avguštin delovanje Boga in Cerkve, odnosno njenih služabnikov, s primerom obujanja Lazarjevega, ki ga je izvršil Gospod sam, dočim so učenci razvezali vezi: »Per se excitavit, per discipulos solvit« (Sermo 295, 3, 2). K temu pripominja K. A d a m (Die kirchliche Sündenvergebung nach dem heil. Augustin, Paderborn 1917, 47): »Gehört Gott allein das suscitare zu, so der Kirche das solvere. Beide Faktoren, der göttliche und kirchlich-sakramentale, ergänzen sich zu dem einen Werk der Rechtfertigung. Der eine macht lebendig, der andere frei. Beide Faktoren sind in der Heilsökonomie Gottes vonnöten: ohne das göttliche suscitare ist jedes solvere zwecklos, und ohne das kirchliche solvere bleibt der suscitatus ein ligatus. Beide sind also innerlich aufeinander hingerichtet und bilden, wenn nicht immer eine zeitliche, so doch immer eine organische Einheit, zusammengehalten durch die große augustinische Idee von der Kirche der Heiligen als dem alleinigen Institut der Gnade und des Sünden-nachlasses.« Cfr. Z ä h r i n g e r, o. c. 140.

<sup>26</sup> Ep. 105, 3, 12: »Semper Dei est illa gratia et Dei sacramentum, hominis autem solum ministerium; qui si bonus est, adhaeret Deo et operatur cum Deo; si autem malus est, operatur per illum Deus visibilem sacramenti formam, ipse autem donat invisibilem gratiam. Hoc sapiamus omnes, et non sint in nobis schismata.«

<sup>27</sup> Sermo 340, 1: »Extrinsicus accipite plantatorem atque rigatorem, intrinsicus vero incrementi datorem.«

<sup>28</sup> Tract. in Jo. Ev. 15, 3: »Praebabant discipuli ministerium corporis, praebebat ille adiutorium maiestatis.«

<sup>29</sup> Sermo 292, 1: »Adiuvante Domino ministrabimus vobis quod dederit, recolentes et animo tenentes nostrae officium servitutis, ut loquamur, non



govori duši. Ako Bog, ki sega v notranjost, poslušalcem ne razodene besede, kaj potem pomeni duhovnikov govor? On more drevo negovati samo od zunaj, v notranjost prodira le Stvarnik<sup>30</sup>. Propovednikova beseda je kakor zdravilo, ki se človeku daje od zunaj, da pa ima notranji učinek, stori Sveti Duh<sup>31</sup>. V večjem obilju deluje Bog kakor pa človek-propovednik<sup>32</sup>. Naj bi torej ljudje sprejeli besedo ne samo z ušesom, marveč tudi z duhom; saj govori sicer človek, uči pa On, ki nas ne zapusti<sup>33</sup>.

Komur je Kristus dal naročilo ovce hraniti, ta ima tudi nalogo ovce učiti ter voditi<sup>34</sup>. Gubernatio ecclesiae je izročena od Boga malemu broju ljudi<sup>35</sup>. To so škofje: praepositi et pastores<sup>36</sup> atque custodes<sup>37</sup>. Njihova služba je caritatis cura<sup>38</sup>. Na njo jih veže Kristusova ljubezen z nerazločljivimi vezmi<sup>39</sup>. Čuvajo čredo Gospodovo, kolikor morejo. Kot ljudje pa tega ne morejo storiti na popoln način, saj pravi sv. pismo: »Ako Gospod ne čuva mesta, se čuvarji trudijo zaman.« Zaman je njihovo delo, ako ne čuva On, ki vidi človekove misli. Ali ljudje spijo ali bedijo, On vedno čuva<sup>40</sup>. Tiste, ki po njih iz-

---

tanquam magistri, sed tanquam ministri; non discipulis, sed condiscipulis; quia nec servus, sed conservus. Magister autem unus est nobis, cuius schola in terra est, et cathedra in coelo.«

<sup>30</sup> Tract. in Jo. Ev. 26, 7: »Quid faciunt homines forinsecus annuntiantes? quid facio ego modo cum loquor? Strepitum verborum ingero auribus vestris. Nisi ergo revelet ille qui intus est, quid dico, aut quid loquor? Exterior cultor arboris, interior est Creator. Qui plantat et qui rigat, extrinsecus operatur: hoc facimus nos.«

<sup>31</sup> De civit. Dei 15, 6: »Spiritus Sanctus operatur intrinsecus, ut valeat aliquid medicina, quae adhibetur extrinsecus.«

<sup>32</sup> Tract. in Jo. Ev. 22, 1: »Abundantius operante Deo in cordibus vestris, quam nobis in auribus vestris.«

<sup>33</sup> Tract. in Jo. Ev. 71, 1: »Audite auribus, accipite mentibus, delectissimi, loquentibus quidem nobis, sed ipso docente, qui non recedit a nobis.«

<sup>34</sup> Tract. in Jo. Ev. 123, 5: »Quibus oves ipsas pascendas, hoc est, docendas regendasque committit.«

<sup>35</sup> Ep. 10, 2: »Dedit quidem Deus paucis quibusdam, quos gubernatores ecclesiarum esse voluit.«

<sup>36</sup> Sermo 47, 2: »Quod ergo praepositi sumus, inter pastores deputamur.«

<sup>37</sup> En. in ps. 126, 3: »Custodimus enim ex officio dispensationis.«

<sup>38</sup> En. in ps. 44, 33.

<sup>39</sup> Ep. 228, 1: »Ministerii nostri vincula, quibus nos Christi caritas alligavit, ne deseramus ecclesias, quibus servire debemus, non esse rumpenda.«

<sup>40</sup> En. in ps. 126, 3.

vršuje Kristus svoje duhovstvo na zemlji, On sam izbira in izločuje iz ljudstva, kakor je bil v stari zavezi izbran Aronov rod. V novi zavezi ne upravičuje več k opravljanju duhovniških funkcij rod, temveč posvetitev s Kristusovim zakramentom in z njegovo milostjo<sup>41</sup>. Ordinacija, ki je promotio in clericatum, stalni vstop in ordinem clericatus, je pravi zakrament, kakor je tudi sv. krst, ki z njim človek vstopi v vrsto Kristusovih vernikov in članov njegove Cerkve. Oba dva — krst in ordinacija — človeka notranje posvetita in zato se ne smeta ponoviti, ako sta veljavno podeljena. To je zavest in svedočenje vernikov, o tem nihče ne dvomi<sup>42</sup>. Ta notranja konsekracija kot učinek zakramenta je character, ki tistega, ki je zakrament prejel, trajno zaznamenuje ter mu daje ius dandi<sup>43</sup>. To je oblast dandi sacramenta, predvsem sv. krst<sup>44</sup>. Zakramentalni karakter je vzrok neminljivosti tega zakramenta. Kdor je posvečen, če tudi ne dobi cerkvene občine, ostane posvečen. Kdor se loči od Cerkve ali je bil radi krivde od službe odstavljen, Gospodovega zakramenta vendar ne izgubi, čeprav mu v sodbo ostane<sup>45</sup>.

Kristusovo duhovstvo pa se v svojem udejstvovanju na zemlji ne omejuje na škofe in duhovnike, ki so

<sup>41</sup> De civit. Dei 20, 21, 3: »Non enim ex genere carnis et sanguinis, sicut erat primum secundum ordinem Aaron, sed sicut oportebat in Testamento novo, ubi secundum ordinem Melchisedech summus sacerdos est Christus (Ps 109, 4), pro cuiusque merito quod in eum gratia divina contulerit, sacerdotes et levitas eligi nunc videmus: qui non isto nomine, quod saepe assequuntur indigni, sed ea, quae non est bonis malisque communis, sanctitate pensandi sunt.« Cfr. Dr. Nikolaus Gühr, Die heiligen Sakramente der kath. Kirche, II, Freiburg 1899, 329.

<sup>42</sup> C. ep. Parm. 2, 13, 28. 30: »Utrumque enim sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur: illud cum baptizatur, illud cum ordinatur, ideoque in ecclesia catholica utrumque non licet iterari... Si utrumque sacramentum est, quod nemo dubitat, cur illud non amittitur et illud amittitur? Neutri sacramento iniuria facienda est.«

<sup>43</sup> C. ep. Parm. 2, 13, 28: »Sicut autem habent in baptismo, quod per eos dari possit, sic in ordinatione ius dandi.«

<sup>44</sup> De bapt. 1, 1, 2: »Sacramentum enim baptismi est quod habet, qui baptizatur; et sacramentum dandi baptismi est quod habet, qui ordinatur.« Da poudarja posebno ius dandi baptismi, je razlog v polemiki z Donatisti.

<sup>45</sup> De bono coniug. 24, 32: »Si fiat ordinatio cleri ad plebem congregandam, etiamsi plebis congregatio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis; et si aliqua culpa quisquam ab officis removeatur, sacramento Domini semel imposito non carebit, quamvis ad iudicium permanente.«

svečeniki v pravem pomenu besede, temveč se širi na vse kristjane<sup>46</sup>. Kakor se vsi imenujejo kristjani radi mističnega maziljenja, tako tudi vsi duhovniki, ker so udje edinega duhovnika Kristusa.<sup>47</sup> O teh pravi sv. apostol Peter: »Vsi ste izvoljeni rod, kraljevo duhovstvo« (1 Petr 2, 9). Funkcija tega duhovstva je: »darovati duhovne daritve, Bogu prijetne po Jezusu Kristusu« (1 Petr 2, 5). Oltar je naše srce: na njem mu darujemo daritve ponižnosti in hvale z ognjem goreče ljubezni<sup>48</sup>. Daruj torej daritev ponižnosti, daruj daritev usmiljenosti<sup>49</sup>! Daruj mu hvalno daritev<sup>50</sup>! Bog hoče daritev pravičnosti<sup>51</sup>, daritev ske-sanega srca<sup>52</sup>, daritev ljubezni<sup>53</sup>. Sploh je vsako dejanje, ki je usmerjeno k Bogu, daritev. Če se ne vrši radi Boga, ni daritev tudi usmiljenost, ki z njo pomaga človeku; daritev je ves človek, z božjim imenom posvečen in Bogu vdan, kolikor odmre svetlu, da Bogu živi; če je telo, ki se ga poslužuje duša

<sup>46</sup> J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, II, Paris 1924, 424: »Saint Augustin remarque seulement que, d'une certaine façon et conformément à ce que dit l'Apocalypse (XX, 6), tous les chrétiens sont prêtres: »omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis (Christi)«; le nom de prêtres toutefois convient spécialement aux prêtres proprement dits et aux évêques. Eux seuls peuvent offrir le sacrifice.«

<sup>47</sup> De civit. Dei 20, 10: »Sed erunt sicut sacerdotes Dei et Christi, et regnabunt cum eo mille annis: non utique de solis episcopis et presbyteris dictum est, qui proprie iam vocantur in Ecclesia sacerdotes: sed sicut omnes Christianos dicimus propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis. De quibus apostolus Petrus, Plebs, inquit, sancta, regale sacerdotium (1 Petr II, 9).« — Osnova splošnega duhovstva je torej ta: Kristus = maziljenec je bil po človeški naravi pri njenem sprejemu v božjo osebo maziljen non visibili, sed spiritali atque intelligibili chrismate (De civit. Dei 17, 16, 1). Tega duhovnega maziljenja postane deležen vsak, ko postane kristjan; zakrament sv. krsta mu da to duhovno maziljenje. S krstom se vsakdo včlani v Cerkev, ki je Gospodovo mistično telo, kojega glava je Kristus, edini duhovnik in srednik. Radi tega postane vsak kristjan deležen Kristusovega duhovstva, torej tudi duhovnik. Čim bolj živi skupno življenje s Kristusom in čim bolj podoben mu postaja, tem bolj je duhovnik. Ideje sv. Petra in sv. Pavla so, ki jih Avguštin teološko razvija.

<sup>48</sup> De civit. Dei 10, 3, 2: »Eius est altare cor nostrum... ei sacrificamus hostiam humilitatis et laudis in ara cordis igne fervidae caritatis.«

<sup>49</sup> Tract. in Jo. Ev. 7, 11: »Offer sacrificium humilitatis, offer sacrificium misericordiae.«

<sup>50</sup> Ep. 140, 18, 46.

<sup>51</sup> Ep. 140, 33, 77.

<sup>52</sup> De civit. Dei 10, 5.

<sup>53</sup> De bapt. 2, 14, 19; Ep. 20, 2.

kot služabnika ali sredstva, daritev, ako se njegova dobra in pravilna poraba uravna k Bogu, je tem bolj daritev duša, k Bogu uravnana, ki se iz ljubezni do Boga odpove ljubezni do sveta ter se preosnuje v Bogu in njegovi popolnosti<sup>54</sup>.

Preosnova v Bogu pri sebi in bližnjem: to je namen ljubezni in nje vršenje je pravo apostolstvo. Caritas kot ljubezen do Boga, sebe in bližnjega je nedeljena enota. Sebe ljubiš na zveličaven način, ako ljubiš Boga bolj kot sebe. Kakor ravnaš s seboj, ravnaj tudi z bližnjim, da tudi on ljubi Boga s popolno ljubeznijo. Ne ljubiš ga kot samega sebe, ako bližnjega ne vodiš k istemu cilju kot sebe, namreč k Bogu, h kreposti, k popolnosti in blaženosti<sup>55</sup>. V tem se kaže ljubezen do bližnjega: z dobroteljnostjo, s poukom ali kaznijo bližnjega voditi k Bogu in njegovi službi<sup>56</sup>. Ta preoblikovalni namen naj te vodi v ravnanju z bližnjim, ki je grešnik in sovražnik. V njem ne ljubiš tega, kar je, marveč to, kar želiš, da bo. Ako kipar gleda neobdelan les, posekan v gozdu, ga vzljubi ne za to, da bi vedno takšen ostal, temveč radi tega, ker vidi v njem podobo, ki jo bo ustvarila njegova umetnost. Tako tudi ti ljubiš v

<sup>54</sup> De civit. Dei 10, 6: »Proinde verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus. Unde et ipsa misericordia qua homini subvenitur, si propter Deum non fit, non est sacrificium. Etsi enim ab homine fit vel offertur, tamen sacrificium res divina est: ita ut hoc quoque vocabulo id Latini veteres appellaverint. Unde ipse homo Dei nomine consecratus et Deo votus, in quantum mundo moritur ut Deo vivat, sacrificium est... Corpus etiam nostrum cum per temperantiam castigamus, si hoc, quemadmodum debemus, propter Deum facimus, ut non exhibeamus membra nostra arma iniquitatis peccato, sed arma iustitiae Deo (Rom 6, 13), sacrificium est... Si ergo corpus, quo inferiore tanquam famulo vel tanquam instrumento utitur anima, cum eius bonus et rectus usus ad Deum refertur, sacrificium est, quanto magis anima ipsa cum se refert ad Deum, ut igne amoris eius accensa, formam concupiscentiae saecularis amittat, eique tanquam incommutabili formae subdita reformetur, hinc ei placens, quod ex eius pulchritudine acceperit, fit sacrificium!«

<sup>55</sup> De mor. eccl. cath. 26, 49: »Te autem ipsum salubriter diligis, si plus quam te diligis Deum. Quod ergo agis tecum, id agendum cum proximo est; hoc est, ut ipse etiam perfecto amore diligat Deum. Non enim eum diligis tanquam teipsum, si non ad id bonum, ad quod ipse tendis, adducere satagis. Illud est enim unum bonum, quod omnibus tecum tendentibus non fit angustum.«

<sup>56</sup> Ep. 155, 15: »Debet ergo et proximum diligere tanquam seipsum, ut quem potuerit hominem vel beneficentiae consolatione vel informatione doctrinae vel disciplinae coercitione adducat ad colendum Deum.«

grešniku, v sovražniku ne to, kar je in kar ti je zlega storil, marveč prosiš Boga, naj mu bo milostljiv, naj mu odpusti greh, naj ga spreobrne. Ljubiš torej ne to, kar je, marveč to, kar želiš, da bo<sup>57</sup>.

Ljubezen je sama iz sebe dejavna. Ali je tvoja vera nerodovitna? Če si sam nerodoviten. To pa si, če je tvoja vera brez ljubezni, tako bo namreč tudi brez del. Dodaj k veri upanje in ljubezen. Ljubezen ne more biti brez dela. Saj tudi slabo v človeku deluje ljubezen. Pokaži mi ljubezen, ki počiva in nič ne dela! Nesramnosti, prešuštva, zločini, umori, razuzdanosti, odkod so? Ali jih ne deluje ljubezen? Očisti svojo ljubezen: vodo, ki teče v kloako, naravnaj na vrt; težnje, obrnjene k svetu, usmeri k Boгу! Mar vam rečemo: Ne ljubite? Ne. Leni, mrtvi, zaničljivi bi bili, če bi ne ljubili. Ljubite, pa glejte, kaj<sup>58</sup>. Kakor je poželjivost korenina vsega zlega, tako je ljubezen korenina vsega dobrega<sup>59</sup>. Ona je duša izobrazbe in prosvete, sila preroštva, blagor zakramentov, utrdba znanosti, sad vere, bogastvo ubogih, življenje umirajočih<sup>60</sup>. Dejavnost

<sup>57</sup> Tract. in Jo. Ep. 8, 4, 10: »Non enim amas in illo quod est; sed quod vis, ut sit... Robur est ligni positum ante oculos; faber optimus vidit lignum non dolatum, de silva praecisum, adamavit: nescio quid inde vult facere. Non enim ad hoc amavit, ut semper sic maneat. In arte vidit quod futurum est, non in amore quod est; et amavit quod inde facturus est, non illud quod est... Sic et tu respicis inimicum tuum adversantem, saevientem, mordentem verbis, exasperantem contumeliis, insectantem odiis; attendis ibi, quia homo est... Et quod dicis in animo tuo? Domine, propitius illi esto, dimitte illi peccata; incute illi terrorem, muta illum. Non amas in illo quod est, sed quod vis, ut sit.«

<sup>58</sup> En. in ps. 31, sermo ad plebem, 5: »Numquid enim fides tua sterilis est? Si sterilis non es, sterilis non est ipsa... Itaque si fides sine dilectione sit, sine opere erit. Ne autem multa cogites de opere fidei, adde illi spem et dilectionem, et noli cogitare quid opereris. Ipsa dilectio vacare non potest. Quid enim de quoquam homine etiam male operatur, nisi amor? Da mihi vacantem amorem et nihil operantem! Flagitia, adulteria, facinora, homicidia, luxurias omnes, nonne amor operatur? Purga ergo amorem tuum: aquam fluentem in cloacam, converte ad hortum: quales impetus habebat ad mundum, tales habeat ad artificem mundi. Num vobis dicitur: Nihil ametis. Absit. Pigri, mortui, detestandi, miseri eritis, si nihil ametis. Amate, sed quid ametis, videte.«

<sup>59</sup> Sermo 350, 1: »Sicut enim radix omnium malorum est cupiditas; ita et radix omnium bonorum est caritas.«

<sup>60</sup> Sermo 350, 3: »Quanta est ista? Anima litterarum, prophetiae virtus, sacramentorum salus, scientiae solidamentum, fidei fructus, divitiae pauperum, vita morientium.«

ljubezni tudi v večnosti ne bo prenehala. Mar tamkaj ne bo dejanja, ker bo mir? Mar bomo sedeli v brezdelni otopelosti? Da, če bo omrzlela naša ljubezen, bo tudi omrzlela naša dejavnost. Ker pa ljubezen nikoli ne mine, tudi ne mine njena dejavnost. Naša dejavnost bo čast in hvala božja.<sup>61</sup>

Ker je večnost plačilo za življenje, mora življenje biti delovanje. Peter — tako vzklika sv. Avguštin v pridigi o spreminjenju Gospodovem na gori glede na Petrove besede: »Dobro je, da smo tukaj« — počivati si hotel na gori, stopi doli, oznanuj besedo, nastopaj, bodi prilično ali neprilično, prepričaj, svari, opominjaj z vsem potrpljenjem in učenjem (2 Tim 4, 2). Delaj, trudi se v znoju, trpi muke, da bo to, kar pomenijo bela oblačila Gospodova, pri tebi uresničila ljubezen s čistim bleskom in lepoto dobrih dejanj. Ali odklanjaš — s tem pozivom na vse končuje svojo pridigo — delo? Ne išči svojega. Vrši ljubezen, oznanuj resnico; tako boš prišel v blaženo večnost<sup>62</sup>. Sedaj je čas dela, čas setve, čas zimskega mraza; tudi sredi viharja in dežja sej! Ne bodi len! Pride poletje, ki ti bo v radost, ko se boš veselil, da si sejal<sup>63</sup>. Delo v vinogradu in na polju Gospodovem je predvsem stvar škofov in duhovnikov. Verniki so v lažjem in varnejšem položaju, ker jim je samo poslušati besedo božjo, dočim je naloga škofov in duhovnikov jo oznanjati<sup>64</sup>. Ker je delo duhovnikov in škofov težavnejše in

<sup>61</sup> En. in ps. 85, 24: »Quid ibi (sc. in regione vivorum = coelo) erit? quod negotium nostrum? quae actio nostra? An nulla actio, quia quies? Sedebimus ergo et torpebimus et nihil agemus? Si refrigescet amor noster, refrigescet actio nostra. Amor ergo quietus in vultu Dei, quem modo desideramus, cui suspiramus, cum ad eum venerimus, quomodo nos accendet?... Quid ergo agemus, fratres?... Haec erit actio nostra, laus Dei.«

<sup>62</sup> Sermo 78, 6: »Descende Petre: requiescere cupiebas in monte, descende, praedica verbum, insta opportune, importune, argue, hortare, increpa, cum omni longanimitate et doctrina (2 Tim 4, 2). Labora, desuda, patere aliqua tormenta: ut quod in candidis vestimentis Domini intelligitur, per candorem et pulchritudinem rectae operationis in caritate possideas... Et tu recusas laborare? Noli tua quaerere. Habe caritatem, praedica veritatem: tunc pervenies ad aeternitatem, ubi invenies securitatem.«

<sup>63</sup> En. in ps. 36, 14: »Tempus laboris est, tempus seminis est, tempus frigoris est: etsi inter ventos, etsi inter pluvias, semina; noli esse piger: aesta veniet quae te laetificet, in qua te gaudeas seminasse.«

<sup>64</sup> Sermo 179, 7: »Ostendi, sicut potui, quantum me Dominus adiuvaré dignatus est, dulcissimae caritatis vestrae, quam tutiore loco stetis audiendo, quam nos praedicando.« Hiponski škof je imel ta govor v Kartagini »frequenti praesentia« ljudstva.

vršenje njihove naloge združeno z nevarnostmi, jih tolaži, da jih verniki podpirajo s svojimi molitvami<sup>65</sup>. Sodelujoč z duhovniki naj vsi verniki delujejo v Gospodovem vinogradu in na njivi Gospodovi: tako se bodo tudi vsi radovali skupnega plačila<sup>66</sup>. Vsak mora pridobitno porabiti talent, ki ga je prejel od Stvarnika. Krivda služabnika v evangeliju (Mat 25, 24—30), ki je bil zavržen in hudo obsojen, je bila v tem, da ni hotel talenta pridobitno izdati. Kar je prejel, je vse shranil; njegov gospod pa je zahteval dobiček. Če se tako kaznuje tisti, ki talenta ni porabil, kaj čaka tiste, ki ga zgubijo? Mi smo delilci, vi prejemniki. Dobička želimo: dobro živite! Saj to so obresti našega dajanja. Vendar ne mislite, da bi ne bilo dajanje tudi vaša stvar. Ne morete sicer tega storiti s tega vzvišenega mesta, storite pa to tam, kjer ste. Kjer se Kristus graja, branite: godrnjalcem odgovorite, bogokletnike primite ter se ločite od njihove družbe. Tako pridobitno izdajate, če koga pridobite. Bodite naši namestniki v svojih hišah. Škof se tako imenuje, ker čuva, varuje in nadzoruje. Vsak, ki je glava v svoji hiši, mora v njej vršiti škofovo dolžnost, ali in kako njegovi verujejo, da ne bi kdo padel v krivo vero, ne žena, ne sin, ne hči, ne služabnik<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> Sermo 179, 1: »Consolatur autem nos, quia ubi periclitamur in ministeriis nostris, adiuvamur orationibus vestris.«

<sup>66</sup> Sermo 82, 12, 15: »Simul ergo in Dominico agro, fratres, bonum operemur; ut simul de mercede gaudeamus.«

<sup>67</sup> Sermo 94: »Audistis in Evangelio et bonorum servorum meritum, et poenam malorum. Et malitia tota servi illius reprobati graviterque damnati ista fuit, quia noluit erogare. Servavit integrum quod accepit: sed Dominus eius lucra quaerebat. Avarus est Deus ad salutem nostram. Si sic damnatur qui non erogavit, quid debent expectare qui perdunt? Nos ergo dispensatores sumus, nos erogamus, vos accipitis. Lucra quaerimus, bene vivite. Lucra enim erogationis nostrae ista sunt. Sed etiam ad vos nolite existimare non pertinere erogationem. Non potestis erogare de isto loco superiore, sed potestis ubicumque estis. Ubi reprehenditur Christus, defendite: murmuratoribus respondete, blasphematores corripite, ab eorum vos societate alienate. Sic erogatis, si aliquos lucrmini. Agite vicem nostram in domibus vestris. Episcopus inde appellatus est, quia superintendit, quia intendendo curat: Unusquisque ergo in domo sua, si caput est domui suae, debet ad eum pertinere episcopatus officium, quomodo sui credant, ne aliqui ipsorum in haeresim incurrant, ne uxor, ne filius, ne filia, ne ipse servus, quia tanti est emptus.« Ta po besedah kratek, po vsebini prav bogat nagovor je imel sv. Avguštin »fatigatus et vix loquens«.

Zapoved delavnosti velja tudi za takega, ki si je izbral otium (bogomiselnost)<sup>68</sup>. Ne sme nobeden tako bogomiselno živeti, da bi v brezdelici ne mislil na korist bližnjega, in nobeden biti tako dejaven, da ne bi stremel po bogomiselnosti. Otium naj ne bo zanj ugodje brezdelnega miru, marveč iskanje in najdba resnice, da v njej napreduje, to, kar je našel, ohranjuje ter bližnjemu ne zavida. Pri dejanju naj se ne ljubi čast sveta in oblast, ker je vse, kar je pod solncem, ničevno, marveč delo samo, če je izvršeno pravilno in koristno, to je, v blaginjo podrejenih, določeno od Boga<sup>69</sup>. Otium ne sme tudi menihov zadržati, da ne bi bili Cerkvi na službo. Če Cerkev želi njihovega dela, naj ga prevzamejo ne z nezmernim prevzetjem, pa tudi naj ga ne odklonijo v udobni lenivosti, marveč naj se s pohlevnim srcem pokoravajo Bogu. Naj svojega samovanja ne stavijo pred potrebe Cerkve<sup>70</sup>. To je dejavnost, ki je na pravem potu, ker ima vedno svoje oči obrnjene k Bogu, ki nas bo rešil vseh zank in zadrž. Take dejavnosti ne zlomi delo niti ne ohladi brezdelica. Takšna aktivnost ni burna niti medla, ni drzna niti begotna, ni hlastno vihrava niti klavrno potrta<sup>71</sup>. Ne omrzli, dokler ne omrzli ljubezen<sup>72</sup>.

<sup>68</sup> Sv. Avguštin razlikuje tri vrste (genera, professiones) kristjanov: genus otiosum, genus actuosum, genus ex utroque compositum (De civit. Dei 19, 19). Človeško življenje bodi sestavljeno iz bogomiselnosti in aktivnosti.

<sup>69</sup> De civit. Dei 19, 19: »Nec sic quisque debet esse otiosus, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi; nec sic actuosus, ut contemplationem non requirat Dei. In otio non iners vacatio delectare debet, sed aut inquisitio aut inventio veritatis: ut in ea quisque proficiat, et quod invenerit teneat et alteri non invidet. In actone vero non amandus est honor in hac vita sive potentia, quoniam omnia vana sub sole, sed opus ipsum, quod per eundem honorem vel potentiam fit, si recte atque utiliter fit, id est, ut valeat ad eam salutem subditorum, quae secundum Deum est.« Cfr. Dr. Joseph Mausbach, Die Ethik des heiligen Augustinus, I, Freiburg 1909, 418 sl.

<sup>70</sup> Ep. 48, 2: »Si quam operam vestram Ecclesia desideraverit, nec elatione avida suscipiatis nec blandiente desidia respuatis, sed miti corde obtemperetis Deo... Nec vestrum otium necessitatibus Ecclesiae praepo-natis.« Pismo je pisano »Eudoxio abbati monachorum insulae Caprariae«.

<sup>71</sup> Ep. 48, 3: »Ipsa est enim actio recti itineris, quae oculos semper habet ad Dominum, quoniam ipse evellet de laqueo pedes. Talis actio nec frangitur negotio nec frigida est otio nec turbulenta nec marcida est nec audax nec fugax nec praeceps nec iners.«

<sup>72</sup> En. in ps. 85, 24: »Si refrigescet amor noster, refrigescet actio nostra.«



Ta dejavnost je usmerjena na borbo zoper zlo in njegovega poglavarja. Če bi umrl hudobni duh, bi umrlo preganjanje. Ker pa naš sovražnik živi, ali ne bo skušal, divjal, pretil in pohujševal? Vršimo torej ljubezen, napredujmo! Vidimo namreč, da bojev ne bo manjkalo. Boriti se nam je z lastno poželjivostjo, boriti na zunaj z nevernimi in nepokornimi ljudmi<sup>73</sup>. Naši borbi mora biti cilj, da v javnosti ne prevladuje zlo. Ali nismo kristjani? Če bi kristjani ne hoteli in ne dopustili, bi se ne godilo zlo. V tajnem bi se zlo dogajalo, ne pa v javnosti, če bi se kristjani upirali. Vsak bi zadrževal svojega hlapca, svojega sina. Mladiča bi držala v redu strogo očeta, strica, učitelja, dobrega soseda in stroga kazen predstojnika. Či bi bilo tako, bi nam zlo ne delalo toliko žalosti<sup>74</sup>. Ako je zlo naperjeno naravnost proti Cerkvi, Kristusovi ladji, je to predvsem skušnjava in nevarnost za tiste, ki jim je izročeno krmilo ladje, za škofo in duhovnike. Viharji na morju, ki pretresajo ladjo, motijo in razburjajo krmarja. Mar se nič ne tiče vas, ako pride ladja v nevarnost? Mar ne pretil predvsem vam nevarnost brodoloma? Ne opustite torej molitve za tiste, ki ladjo vodijo. Kako bi bilo mogoče, da bi ne bili vznemirjeni in zaskrbljeni ter ne bi vztrajno molili? Četudi ne sedite ob krmilu ladje, ali se ne vozite na isti ladji?<sup>75</sup>

<sup>73</sup> En. in ps. 127, 16: »Si mortuus est diabolus, mortuae sunt persecutiones; si autem ille adversarius noster vivit, unde non tentationes suggerit? unde non saevit? unde non minas aut scandala procurat?... Amemus tantum, proficiamus tantum: videtis enim quia pugnae non desunt et pugnamus cum concupiscentiis nostris. Pugnamus foris cum infidelibus et inobedientibus hominibus.«

<sup>74</sup> Sermo 302, 21, 19: »Scio nullam domum inveniri, ubi non sint Christiani... Videtis ergo quia mala non fierent, si Christiani nollent... Occulta mala possent fieri, publica non possent, prohibentibus Christianis; quia unusquisque teneret servum suum, unusquisque teneret filium suum: adolescentem domaret severitas patris, severitas patris, severitas magistri, severitas boni vicini, severitas correctionis maioris ipsius. Haec si sic agerentur, non multum nos mala contristarent.« Da bi se današnji kristjani zavedali važnosti tega Avguštinovega opomina (slabi časniki in listi, slabe knjige, nekrščanska društva...)!

<sup>75</sup> En. in ps. 106, 7: »Tempestates maris quatientes Ecclesiam, turbant gubernatorem... Tentatio gubernandi, tentatio periculorum in regenda Ecclesia nos potissimum tangit. Sed quomodo et vos alieni eritis, si tota navis periclitabitur? Quod ideo dixi, ne in hac quarta tentatione, tanquam nostra propria (ubi opus est ut ab orationibus non desistatis, nam vos primo naufragatis), minus solliciti sitis et pro nobis minus oretis. Quid enim, fratres, quia ad eadem gubernacula non sedetis, non in eadem navi navigatis?«

## II.

Kristus, naš veliki duhovnik, tako izvaja s v. T o m a ž A k v. v svojem preprostem znanstvenem slogu brez govorniškega nakita, je vir vsega duhovstva. Duhovnik stare zaveze je bil njegova podoba, duhovnik nove zaveze pa vse vrši v njegovem imenu, kot reprezentant njegove osebe<sup>1</sup>. Vse bogoslužje krščanske religije izvira iz Kristusovega duhovstva<sup>2</sup>. Sredstva za to so zakramenti, ki so postavljeni ne samo kot zdravilo proti grehu, temveč tudi v izpopolnitev duše v tem, kar se tiče božjega češčenja po obredu krščanskega življenja. V ta namen zaznamenjujejo vernike z duhovnim znamenjem<sup>3</sup>. To znamenje vernika pooblašča, da prejme ali drugim deli to, kar se tiče božjega kulta. Ker pa ves obred krščanske religije izvira iz Kristusovega duhovstva, je jasno, da je zakramentalni karakter posebič Kristusov karakter. Po njegovem duhovstvu se upodobijo verniki z zakramentalnimi znamenji, ki niso nič drugega nego udeležbe Kristusovega duhovstva, izvirajoče od Kristusa samega<sup>4</sup>. Ta udeležitev daje človeku aktivno ali pa-

<sup>1</sup> S. th. III, q. 22, a. 4: »Christus est fons tolius sacerdotii. Nam sacerdos legalis erat figura ipsius; sacerdos autem novae legis in persona ipsius operatur, secundum illud 2 Cor 2, 10: Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi.« Kristus še vedno vrši svoje duhovstvo. Zakramenti so prvenstveno njegovo delo; on je, ki krščuje, ki odpušča grehe, on je pravi duhovnik, ki se je daroval na oltarju križa in ki se iz njegove moči njegovo Telo vsak dan na oltarju konsekrira: »Manifestum est quod omnia ecclesiastica sacramenta ipse Christus perficit; ipse enim est qui baptizat, ipse est qui peccata remittit, ipse est verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis, et cuius virtute corpus eius in altari quotidie consecratur; et tamen, quia corporaliter non cum omnibus fidelibus praesentialiter erat futurus, elegit ministros, per quos praedicta fidelibus dispensaret« (C. gent. IV, 76).

<sup>2</sup> III, q. 63, a. 3: »Totus ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi.«

<sup>3</sup> III, q. 63, a. 1: »Sacramenta novae legis ad duo ordinantur, videlicet ad remedium contra peccata, et ad perficiendum animam in his quae pertinent ad cultum Dei secundum ritum christianae vitae. Quicumque autem ad aliquid certum deputatur, consuevit ad illud consignari; sicut milites, qui adscribebantur ad militiam antiquitus, solebant quibusdam characteribus corporalibus insigniri, eo quod deputabantur ad aliquid corporale. Et ideo cum homines per sacramenta deputentur ad aliquid spirituale pertinens ad cultum Dei, consequens est, quod per ea fideles aliquo spirituali caractere insigniantur.«

<sup>4</sup> III, q. 63, a. 3: »Deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis ea quae pertinent ad cultum Dei; et ad hoc proprie deputatur

sivno zmožnost: aktivna je potrebna, da se more drugim kaj podeliti, pasivna pa, da se more kaj prejeti. Karakter je torej neka moralna zmožnost, neka nadnaravna oblast, usmerjena v to, kar zadeva božji kult<sup>5</sup>. Karakter disponira naravnost in neposredno človeško dušo za vršenje božjega kulta. Ker pa se to ne more prikladno goditi brez pomoči božje milosti, podeli božja dobrotljivost tistim, ki prejmejo karakter, tudi milost, da morejo vredno vršiti to, za kar so pooblaščen<sup>6</sup>. Je sicer z vsakim zakramentom človek deležen Kristusovega duhovstva, ker prejme njegov učinek. Ne pooblašča pa se z vsakim zakramentom za to, da kaj stori ali prejme, kar spada h kultu Kristusovega duhovstva; to pa je potrebno, da kak zakrament vtisne znamenje<sup>7</sup>.

Oblast v pravem smislu pomeni aktivno zmožnost z neko odličnostjo<sup>8</sup>. Tako zmožnost glede na božji kult daje zakrament mašniškega posvečenja<sup>9</sup>. S tem zakramentom človek

*character sacramentalis. Totus autem ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi. Et ideo manifestum est, quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae.*

<sup>5</sup> III, q. 63, a. 2: »Divinus cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina, vel in tradendo aliis. Ad utrumque autem horum requiritur quaedam potentia; nam ad tradendum aliquid aliis requiritur quaedam potentia activa; ad accipiendum autem requiritur potentia passiva. Et ideo character importat quamdam potentiam spiritualem ordinatam ad ea quae sunt divini cultus.«

<sup>6</sup> III, q. 63, a. 4 ad 1: »Character directe quidem et propinque disponit animam ad ea quae sunt divini cultus exequenda. Et quia haec idonea non fiunt sine auxilio gratiae, ... ex consequenti divina largitas recipientibus characterem largitur gratiam, per quam digne impleant ea ad quae deputantur.«

<sup>7</sup> III, q. 63, a. 6 ad 1: »Per omnia sacramenta fit homo particeps sacerdotii Christi, utpote percipiens aliquem effectum eius; non tamen per omnia sacramenta aliquis deputatur ad agendum aliquid vel recipiendum quod pertineat ad cultum sacerdotii Christi; quod quidem exigitur ad hoc quod sacramentum characterem imprimat.« To je razlog, da se samo v treh zakramentih vtisne znamenje, v krstu, birmi in mašniškem posvečenju: »Et ideo per haec tria sacramenta character imprimitur, scilicet per baptismum, confirmationem et ordinem« (III, q. 63, a. 6).

<sup>8</sup> Suppl. III, q. 34, a. 2 ad 3: »Potestas proprie nominat potentiam activam cum aliqua praeeminentia.«

<sup>9</sup> Suppl. III, q. 34, a. 4: »Hoc sacramentum (sc. ordinis) principaliter consistit in potestate tradita.« Suppl. III, q. 34, a. 2 ad 2: »Ordo potestatem

prejme oblast izvrševati zakramentalna dejanja ter se postavi za delilca drugih zakramentov<sup>10</sup>. Prvo in poglavitno njegovo opravilo je konsekracija telesa in krvi Gospodove<sup>11</sup>. Poleg oblasti nad pravim telesom Gospodovim ima tudi oblast nad njegovim mističnim telesom, ki je Cerkev<sup>12</sup>. Mašniki zavzemajo posebno dostojanstvo med in pred drugimi ljudmi<sup>13</sup>, in sicer stalno, zato so poseben stan<sup>14</sup>. Duhovniki kot predstojniki ne smejo iskati svoje koristi, marveč morajo iskati blaginjo tistih, ki so jim podrejeni. Zato podrejenost vernikov ni sužnost: sužnost je tam, kjer tisti, ki gospoduje, izrablja podložnega v svojo korist<sup>15</sup>.

Poleg posebnega duhovstva, ki je bistveni in trajni del od Kristusa ustanovljenega in urejenega kraljestva božjega na zemlji, je splošno duhovstvo, ki je udeležba Kristusovega duhovstva v smeri pasivne zmožnosti napram zakramentom. To je duhovstvo svetnih vernikov, ki so s Kristusom združeni z duhovno vezjo vere in ljubezni, ne pa po zakramentalni oblasti. To je duhovno svečenstvo za darovanje duhovnih daritev, o katerih je pisano: »Daritev Bogu je potrj duh« (Ps 50, 19), »Dajte svoja telesa v živo daritev« (Rim 12, 1) in »Sveto duhovstvo, da boste darovali duhovne daritve« (1 Petr. 2, 5)<sup>16</sup>.

principaliter importat.« IV Sent. d. 24, q. 1, 1, 2 ad 4: »Gradus eminens per potestatem spiritualement ordo nominatur.«

<sup>10</sup> III, q. 65, a. 2 ad 2: »... sacramentum ordinis quo aliquis constituitur perfectior aliorum.« III, q. 63, a. 6: »Ad agentes in sacramentis pertinet sacramentum ordinis, quia per hoc sacramentum deputantur homines ad sacramenta aliis tradenda.«

<sup>11</sup> Suppl. III, q. 37, a. 5: »Principalis actus sacerdotis est consecrare corpus et sanguinem Christi.«

<sup>12</sup> Suppl. III, q. 36, a. 2 ad 1: »Sacerdos habet duos actus, unum principale supra corpus Christi verum, et alterum secundarium supra corpus Christi mysticum.«

<sup>13</sup> Suppl. III, q. 39, a. 5: »Ordinati in quadam dignitate prae aliis constituuntur.«

<sup>14</sup> 2 II, q. 183, a. 1 ad 3: »Ad statum requiritur immobilitas.«

<sup>15</sup> Suppl. III, q. 34, a. 1 ad 1: »Subiectio servitutis repugnat libertati: quae servitus est cum aliquis dominatur aliis, ad sui utilitatem subiectis utens. Talis autem subiectio non requiritur in ordine, per quem qui praesunt, salutem subditorum quaerere debent, non propriam utilitatem.«

<sup>16</sup> III, q. 82, a. 1 ad 2: »Laicus iustus unicus est Christo unione spirituali per fidem et caritatem, non autem per sacramentalem potestatem; et ideo habet spirituale sacerdotium ad offerendum spirituales hostias, de quibus dicitur Ps 50, 19: Sacrificium Deo spiritus contribulatus, et Rom 12, 1: Exhibeatis corpora vestra hostiam

Konsekracija za to duhovstvo je zakrament sv. krsta, ki da posvečenje ne za kaj specialnega, ampak v obče za duhovno življenje<sup>17</sup>. Krst človeku vtisne neizbrisno znamenje ter mu da notranjo konsekracijo<sup>18</sup>. S tem notranjim znamenjem se človek pooblašča za božji kult. K temu kultu spadajo zakramenti na trojen način: 1. per modum actionis, 2. per modum agentis, 3. per modum recipientis. Na prvi način spada k božjemu kultu Evharistija, ki v njej božji kult prvenstveno obstoji, ker je daritev Cerkev. Na drugi način spada zakrament mašniškega posvečenja, ki pooblašča ljudi za delitev zakramentov drugim. Na tretji način pa sv. krst, ker po njem dobi človek oblast prejeti druge zakramente Cerkev; zato se krst imenuje vrata vseh zakramentov<sup>19</sup>. Krst tudi odpre človeku vrata nebeškega kraljestva, ker ga včlani v Kristusovo trpljenje ter mu naklanja njegov sad<sup>20</sup>. Krstni karakter človeka včlanjuje Kristusu<sup>21</sup>. Udje telesa živijo od glave: tako se krščenci prerodijo v duhovno življenje po veri v Kristusa, ki je kot Odrešenik glava mističnega telesa vernikov, ki je Cerkev. Udje dobivajo iz glave čut in gib: tako prejemajo Kristusovi člani od duhovne glave, ki je Kristus, duhovni čut, ki obstoji v spoznanju resnice, in duhovni gib, to je milost. Iz tega sledi, da Kristus krščence razsvetljuje v spoznanju resnice ter jim daje milost, da morejo

viventem. Unde et 1 Petr 2, 5 dicitur: Sacerdotium sanctum, offerre spirituales hostias.«

<sup>17</sup> IV d. 7, q. 1, a. 3: »Baptizatus non consecratur ad aliquid speciale, sed universaliter ad spiritualem vitam.«

<sup>18</sup> III, q. 66, a. 9: »Baptismus imprimit characterem, qui est indelebilis, et cum quadam consecratione datur.«

<sup>19</sup> III, q. 63, a. 6: »Pertinet aliquod sacramentum ad divinum cultum tripliciter: uno modo per modum ipsius actionis; alio modo per modum agentis; tertio modo per modum recipientis. Per modum quidem ipsius actionis pertinet ad divinum cultum Eucharistia, in qua principaliter divinus cultus consistit, inquantum est Ecclesiae sacrificium... Sed ad agentes in sacramentis pertinet sacramentum ordinis, quia per hoc sacramentum deputantur homines ad sacramenta aliis tradenda. Sed ad recipientes pertinet sacramentum baptismi, quia per ipsum homo accipit potestatem recipiendi alia Ecclesiae sacramenta; unde baptismus dicitur esse ianua omnium sacramentorum.«

<sup>20</sup> III, q. 69, a. 7 ad 1: »Baptismus intantum aperit baptizato ianuam regni coelestis, inquantum incorporat eum passioni Christi, virtutem eius homini applicando.«

<sup>21</sup> III, q. 70, a. 4: »Baptismus imprimit characterem incorporantem hominem Christo.«

roditi sad dobrih del<sup>22</sup>. Ker je torej krst prerojenje v duhovno življenje, daje človeku zmožnost za duhovne akcije<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> III, q. 69, a. 5: »Per baptismum aliquis regeneratur in spiritualem vitam, quae est per fidem Christi, sicut Apostolus dicit (Gal 2, 20): Quod autem nunc vivo in carne, in fide vivo Filii Dei. Vita autem non est nisi membrorum capiti unitorum, a quo sensum et motum suscipiunt. Et ideo necesse est quod per baptismum aliquis incorporetur Christo quasi membrum ipsius. Sicut autem a capite naturali derivatur ad membra sensus et motus, ita a capite spirituali, quod est Christus, derivatur ad membra eius sensus spiritualis, qui consistit in cognitione veritatis, et motus spiritualis, qui est per gratiae influxum. Unde Ioan 1, 14 dicitur: Vidimus eum plenum gratiae et veritatis; et ibid. 16: Et de plenitudine eius nos omnes accepimus. Et ideo consequens est quod baptizati illuminentur a Christo circa cognitionem veritatis, et fecundentur ab eo fecunditate bonorum operum per gratiae infusionem.«

<sup>23</sup> C. gent. IV, 59: »Et ideo, cum baptismus sit spiritualis generatio, statim baptizati idonei sunt ad spirituales actiones.« — S tem spekulacija o splošnem duhovstvu pri sv. Tomažu ni zaključena, kakor pri sv. Avgustinu, ki tolmači to duhovstvo kot krstno duhovstvo. Tomaževa spekulacija gre v šir in globino ter v ta namen motri zakrament sv. birme. Na ta zakrament kot osnovo splošnega duhovstva K. A. se tudi poziva papež Pij XI. O tem je rekel monakovski nadškof kardinal Faulhaber v cerkvenem govoru 10. febr. 1928 to: »In den Ansprachen an die Pilger des heiligen Jahres hat der heilige Vater an dieses allgemeine Priestertum und Aposteltum der apostolischen Zeit erinnert. Ebenso hat Pius XI. an die Firmung der Gläubigen erinnert. Die Firmung ist die Priesterweihe zum allgemeinen Priestertum, die Einweihung zum Aposteltum.« Cit. Stimmen der Zeit, jul. 1928, 247; Schlund, o. c., 67. Tudi breslavski kardinal Bertram (o. c., 218) poudarja isto osnovo: »Wie viel Segen kann die Katholische Aktion stiften, wenn sie das Firmungsgut, die Weihe zum Apostolate, zu reicher Entfaltung zu bringen hilft nicht nur kämpfend mit Bekennermut im öffentlichen Leben, sondern auch schulend und bildend in der stillen Innenwelt der Herzen.« I. B. U m b e r g S. I. (Stimmen der Zeit, maj 1929, 86): »Auch die Firmung prägt ja der Seele des Empfängers jenes unzerstörbare Merkmal, jenen Charakter ein, durch den der Firmling ebensogut zum Laienapostolat geweiht wird wie der Priester durch seinen priesterlichen Charakter zum hierarchischen Apostolat. Die Firmung ist also eine heiligende Weihe im Vollsinne und gerade mit dem Firmungscharakter ist der Ruf zum Laienapostolat und damit zur Teilnahme an der Katholischen Aktion verknüpft. Jenes Apostolat, zu dem der bloß Getaufte durch das Gesetz der Nächstenliebe und durch die Pflicht, das göttliche Leben des mystischen Leibes Christi auch an sich nach außen in die Erscheinung treten zu lassen, gehalten ist, wird dem Gefirmten zur Berufssache, zur Amtstätigkeit.« (Der Ritterschlag zur Katholischen Aktion, Rauch, Innsbruck, 1931, 69): »Das heilige Sakrament der Firmung ist die Ausrüstung des Christen zur Zeugnisgebung für Christus und sein Reich, die Ausrüstung des Laien zum Laienapostolat, die Aus-

Sv. krst je prerojenje v duhovno življenje, ki ga človek živi v sebi. Sv. birma pa meri na to, da človeka posveti ne samo v notranjosti, marveč tudi za zunanjo borbo<sup>24</sup>. Birma je torej nekaka izpopolnitev krsta<sup>25</sup>. Je zakrament polnosti milosti; kdor ga prejme, se Kristusu priliči, ki je bil od prvega trenutka učlovečenja poln milosti in resnice<sup>26</sup>. S tem je združena tudi večja duhovna oblast. Vsak zakramentalni karakter pomeni oblast za nekatere svete akcije. Krst je prerojenje v krščansko življenje. Birma je duhovna rast, ki človeka poviša v duhovno življenjsko dovršenost. Drugo je udejstvovanje človeka, ki se je šele rodil, drugo onega, ki je dosegel dozor let. Radi tega daje birma po svojem zakramentalnem znamenju duhovno oblast za nekatere druge svete akcije razen tistih, ki je zanje kdo prejel pooblaščenje pri krstu. Pri krstu namreč dobi človek oblast storiti to, kar spada k njegovi individualni blaginji. Pri birmi pa prejme oblast za duhovno borbo zoper sovražnike vere. To dokazuje primer apostolov: preden so prejeli polnost Svetega Duha, so ostali v jeruzalemski dvorani ter molili; potem pa so stopili na plan ter so brez bojazni spoznavali vero tudi pred sovražniki krščanske vere<sup>27</sup>. Vsi zakra-

rüstung des Knappen zum Rittertum im großen Kreuzzug der Kirche. Noch mehr! Es ist zugleich eine eigentliche »Weihe«. Man hat sie »Einweihung zum Aposteltum« genannt.»

<sup>24</sup> III, q. 72, a. 4 ad 3: »Baptismus est regeneratio in spiritualem vitam qua homo vivit in seipso... Sed hoc (confirmationis) sacramentum non solum ordinatur ad hoc quod homo sanctificetur in seipso, sed exponitur cuidam pugnae exteriori.« III, q. 72, a. 10 ad 2: »Licet baptizatus sit effectus membrum Ecclesiae, nondum tamen est ascriptus militiae christianae.«

<sup>25</sup> III, q. 65, a. 4: »Confirmatio quodammodo perficit baptismum.«

<sup>26</sup> III, q. 72, a. 1 ad 4: »Illi qui confirmationem accipiunt, quae est sacramentum plenitudinis gratiae, Christo conformantur, in quantum ipse a primo instanti suae conceptionis fuit plenus gratiae et veritatis, ut dicitur Joan 1.«

<sup>27</sup> III, q. 72, a. 5: »Character est quaedam spiritualis potestas ad aliquas actiones sacras ordinata... Sicut baptismus est quaedam spiritualis regeneratio in vitam christianam, ita etiam confirmatio est quoddam spirituale augmentum promovens hominem in spiritualem aetatem perfectam. Manifestum est autem ex similitudine corporalis vitae, quod alia est actio hominis statim nati, et alia actio quae competit ei, cum ad perfectam aetatem pervenerit. Et ideo per sacramentum confirmationis datur homini potestas spiritualis ad quasdam alias actiones sacras, praeter illas ad quas datur ei potestas in baptismo. Nam in baptismo accipit homo potestatem ad ea agenda quae ad propriam pertinent salutem, prout scilicet secundum

menti so spoznavanje vere. Krščeneec dobi zmožnost in oblast za spoznavanje vere s prejemanjem drugih zakramentov. Birmanec pa prejme zmožnost in oblast za spoznavanje Kristusove vere z besedo, in sicer kakor službeno<sup>28</sup>. K temu usposablja človeka milost Svetega Duha, ki jo deli ta zakrament in ki mu daje moč za duhovni boj, da srčno spoznava Kristusovo vero tudi pred sovražniki vere<sup>29</sup>.

Spoznavanje Kristusa-Zveličarja, njegove vere in Cerkve, delo apostolov, je tudi naloga vsakega kristjana. Kristjan je namreč tisti, ki je Kristusov. Kristusov pa je tisti, ki ne samo veruje v Kristusa, marveč opravlja v Kristusovem duhu krepostna dela<sup>30</sup>. K resnični veri spada ne samo vernost srca, ampak tudi zunanja spoznava, ki se vrši ne zgolj z besedo, marveč tudi z dejanjem. Vsako delo kreposti, kolikor meri na Boga, je posvedočenje vere<sup>31</sup>. Vsak pravi kristjan mora biti živ ud mističnega Kristusovega telesa, Cerkve, ki ji je glava Kristus sam. Iz te glave izvira ter se razliva po vseh udih polnost milosti in kreposti<sup>32</sup>. To je počelo življenja v Kri-

*seipsum vivit; sed in confirmatione accipit homo potestatem ad agendum ea quae pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei sicut patet exemplo apostolorum, qui anteqam plenitudinem Spiritus sancti acciperent, erant in coenaculo perseverantes in oratione; postmodum vero egressi non verebantur publice fidem fateri etiam coram inimicis fidei christianae. Et ideo manifestum est quod in sacramento confirmationis imprimitur character.*«

<sup>28</sup> III, q. 72, a. 5 ad 2: »Omnia sacramenta sunt quaedam fidei protestationes. Sicut igitur baptizatus accipit potestatem spiritualem ad protestandam fidem per susceptionem aliorum sacramentorum, ita confirmatus accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi, quasi ex officio.«

<sup>29</sup> III, q. 72, a. 9: »In hoc sacramento homo accipit Spiritum sanctum ad robur spiritualis pugnae, ut fortiter, etiam inter adversarios fidei, Christi fidem confiteatur.« — C. gent. IV, 60: »Sacramentum, quo spirituale robur regenerato confertur, eum quodammodo instituit pro fide Christi propugnatores.«

<sup>30</sup> 2 II, q. 124, a. 5 ad 1: »Christianus dicitur qui Christi est. Dicitur autem aliquis esse Christi, non solum ex eo quod habet fidem Christi, sed etiam ex eo quod spiritu Christi ad opera virtuosa procedit.«

<sup>31</sup> 2 II, q. 124, a. 5: »Ad fidei veritatem non solum pertinet ipsa credulitas cordis, sed etiam exterior protestatio; quae quidem fit non solum per verba, quibus aliquis confitetur fidem, sed etiam per facta, quibus aliquis fidem se habere ostendit... Et ideo omnium virtutum opera, secundum quod referuntur in Deum, sunt quaedam protestationes fidei.«

<sup>32</sup> III, q. 69, a. 4: A capite Christo in omnia membra eius gratiae et virtutis plenitudo derivatur, secundum illud Ioan 1, 16: De plenitudine eius nos omnes accepimus.«



stusu, pa tudi delovanja. Kaj namreč pomeni življenje? Življenje človekovo je, kakor se pravi, v tem, čemur kdo posvečuje največjo prizadevnost, vnetost in skrb<sup>33</sup>. Življenje pomeni na eni strani bit živega, na drugi pa njegovo delovanje, ki se v njem udejevtvuje življenjsko počelo<sup>34</sup>. Tako prav živi v kreposti, kdor po njej prav deluje<sup>35</sup>. Moč, krepost je počelo dejanja<sup>36</sup>. Karkoli deluje, deluje na osnovi in na način notranjega lika<sup>37</sup>. Način delovanja se ravna po liku, ki je počelo dejanja<sup>38</sup>. Čim popolnejši je v tebi lik kristjana, tem popolnejše bo tvoje delovanje<sup>39</sup>.

Najpopolnejši lik krščanstva je Kristus. Njegovo življenje se je razvijalo in vršilo na pozorišču javnosti, ne pa v samoti. Ker je prišel na svet, da razodene resnico, se ni smel skrivati, ni smel živeti samotarskega življenja, marveč je moral javno nastopati in javno učiti. Ker je prišel rešiti ljudi greha, ni ostal, kakor pravi sv. Krizostom, na istem mestu, čeprav bi mogel vse nase potegniti, da bi poslušali njegovo oznanilo. Storil pa je tako nam v zgled, da hodimo ter iščemo tiste, ki gredo v pogubo, kakor išče pastir zgubljeno ovco ter hodi zdravnik k bolniku. Ker je prišel, da imamo po njem dostop k Bogu, je z ljudmi prisrčno občeval, hoteč jim dati nado in zaupanje, da pridejo k njemu<sup>40</sup>. Ali pa ni moral Kristus živeti najpopol-

<sup>33</sup> III Sent. 35, 1, 1: »Vita uniuscuiusque hominis dicitur in hoc consistere, in quo summum studium impendit et curam.«

<sup>34</sup> 1 II, q. 3, a. 2 ad 1: »Vita dicitur dupliciter: uno modo ipsum esse viventis... Alio modo dicitur vita ipsa operatio viventis, secundum quam principium vitae in actum deducitur.«

<sup>35</sup> 1 II, q. 56, a. 1 ad 1: »Vivere dupliciter sumitur; quandoque enim dicitur vivere ipsum esse viventis;... alio modo vivere dicitur operatio viventis, et sic virtute recte vivitur, in quantum per eam aliquis recte operatur.«

<sup>36</sup> C. gent. I, 43: »Virtus principium actionis nominat.«

<sup>37</sup> C. gent. I, 43: »Unumquidque agit per suam formam.« I, q. 3, a. 2: »Unumquodque agens agit per suam formam.«

<sup>38</sup> C. gent. III, 58: »Modus operationis consequitur formam, quae est operationis principium.«

<sup>39</sup> C. gent. II, 21: »Nobilioris agentis nobilior est actio.«

<sup>40</sup> III, q. 40, a. 1: »Conversatio Christi talis debuit esse ut conveniret fini incarnationis, secundum quem venit in mundum. Venit autem in mundum primo quidem ad manifestandum veritatem, sicut ipse dicit (Ioan 18, 37): In hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati. Et ideo non debebat se occultare, vitam solitariam agens, sed in publicum procedere, publice praedicando. Unde dixit illis qui volebant eum detinere (Luc 4, 43): Quia et aliis

nejše življenje, najpopolnejše pa je kontemplativno? Kontemplativno je boljše kot ono aktivno, ki se peča s telesnimi dejanji. Tisto aktivno življenje pa, ki mu je vsebina oznanjevanje in pouk premišljevanih in razmišljevanih resnic, je popolnejše kot ono, ki je samo razmišljivo. Predpogoj mu je namreč preobilje kontemplacije. Zato je Kristus izbral tako življenje<sup>41</sup>. Iz preobilja kontemplacije izvira poučevanje in oznanjevanje, in to je eno delo aktivnega življenja. To nadkriljuje samo kontemplacijo. Kakor je bolje in popolnejše razsvetljevati, kakor samo svetel biti, tako je tudi več in boljše razmišljeno drugim izročati kakor samo premišljevati. Drugo delo aktivnega življenja pa obstoji v zunanjem opravku, kakor deliti miloščino, sprejemati tujce in slično. Taka dela so manjša kot kontemplacija, razen v slučaju potrebe<sup>42</sup>. Včasih je aktivnemu življenju

civitatibus oportet me evangelizare regnum Dei, quia ideo missus sum. Secundo, venit ad hoc ut homines a peccato liberaret, secundum illud 1 Tim 1, 15: Christus Iesus venit in mundum peccatores salvos facere. Et ideo, ut Chrysostomus dicit, licet in eodem loco manendo posset Christus ad se omnes attrahere, ut eius praedicationem audirent; non tamen hoc fecit, praebens nobis exemplum, ut perambulemus, et requiramus pereuntem, sicut pastor ovem perditam, et medicus accedit ad infirmum. Tertio, venit ut per ipsum habeamus accessum ad Deum, ut dicitur Rom 5. Et ideo familiariter cum hominibus conversando, conveniens fuit ut hominibus fiduciam daret ad se accedendi. Unde dicitur Matth 9, 10: Factum est, discumbente eo in domo, ecce multi publicani et peccatores venientes discumbebant cum Iesu et discipulis eius; quod exponens Hieronymus dicit: 'Peccatores viderunt publicanum a peccatis ad meliora conversum, locum invenisse poenitentiae, et ob id etiam ipsi non desperant salutem.'

<sup>41</sup> III, q. 40, a. 1. ad 2: »Vita contemplativa simpliciter est melior quam activa quae occupatur circa corporales actus; sed vita activa, secundum quam aliquis praedicando et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior quam vita quae solum est contemplativa; quia talis vita praesupponit abundantiam contemplationis. Et ideo Christus talem vitam elegit.«

<sup>42</sup> 2 II, q. 188, a. 6<sup>f</sup> »Opus vitae activae est duplex: unum quidem quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina et praedicatio... Et hoc praefertur simplici contemplationi. Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari. Aliud autem opus est activae vitae quod totaliter consistit in occupatione exteriori: sicut eleemosynas dare, hospites recipere et alia huiusmodi, quae sunt minora operibus contemplationis, nisi forte in casu necessitatis.«

dati prednost, in sicer radi potreb sedanjega časa<sup>43</sup>. To je tudi stališče sv. Avgušlina: Ljubezen do resnice išče mirnega razmišljanja, iz ljubezni izvirajoča dolžnost pa nalaga pravično dejavnost. Če ti nihče ne naloži tega bremena, vdaj se premišljevanju resnice; če se ti pa naloži, ga prejmi radi dolžnosti ljubezni<sup>44</sup>.

Ljubezen je življenje duše in njenega življenja, kakor je duša življenje telesa<sup>45</sup>. Ona je prvo počelo duhovnega življenja<sup>46</sup>. Kdor ima ljubezen do Boga, z isto ljubeznijo ljubi tudi bližnjega<sup>47</sup>. Razlog ljubezni do bližnjega je Bog, v bližnjem namreč ljubimo Boga. Zato z isto ljubeznijo ljubimo Boga in bližnjega. Ista krepost ljubezni je, s katero kdo ljubi Boga, sebe in bližnjega<sup>48</sup>. Ljubezen je temelj duhovne zgradbe. Bistvo temelja je v tem, da je prvi pri zgradbi ter hkrati da je v zvezi z drugimi deli zgradbe. Ne bi namreč bil temelj brez zveznosti z drugimi deli. Vez duhovne zgradbe pa je ljubezen, kakor pravi sv. Pavel: »Na vse to oblecite ljubezen, ki je vez popolnosti« (Kol 3, 14). Zato vera brez ljubezni ne more biti fundament<sup>49</sup>. Ljubezen je kakor podlaga in korenina, ki vzdržuje in

<sup>43</sup> 2 II, q. 182, a. 1: *Secundum quid tamen et in casu est magis eligenda vita activa propter necessitatem praesentis vitae.*

<sup>44</sup> De civit. Dei 19, 19: *»Quamobrem otium sanctum quaerit caritas veritatis: negotium iustum suscipit necessitas caritatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendae atque intuendae vacandum est veritati; si autem imponitur, suscipienda est propter caritatis necessitatem.*« Sv. Tomaž navaja te besede (2 II, q. 182, a. 1 ad 3), dodajajoč za besedo *»negotium iustum«* razlago *»scilicet vitae activae.*

<sup>45</sup> 2 II, q. 23, a. 2 ad 2: *»Caritas est vita animae, sicut et anima vita corporis.*«

<sup>46</sup> 2 II, q. 13, a. 2: *»Peccatum mortale est per quod homo separatur a primo principio spiritualis vitae, quod est caritas Dei.*«

<sup>47</sup> 2 II, q. 18, a. 2 ad 3: *»Qui habet caritatem Dei, eadem caritate diligit proximum.*«

<sup>48</sup> 2 II, q. 103, a. 3 ad 2: *»Ratio diligendi proximum Deus est; non enim per caritatem diligimus in proximo nisi Deum. Et ideo eadem caritas est qua diligitur Deus et proximus.*«

<sup>49</sup> 2 II, q. 4, a. 7 ad 4: *»Ad rationem fundamenti non solum requiritur quod sit primum, sed etiam quod sit aliis partibus aedificii connexum. Non enim esset fundamentum, nisi ei aliae partes aedificii cohaerent. Connexio autem spiritualis aedificii est per caritatem, secundum illud Coloss 3, 14: Super omnia caritatem habete, quae est vinculum perfectionis. Et ideo fides sine caritate fundamentum esse non potest.*«

hrani vse druge kreposti<sup>50</sup>. Ona usmerja dejanja vseh kreposti k poslednjemu cilju, zato jim tudi daje lik ter se imenuje lik kreposti<sup>51</sup>. Ona ukazuje drugim krepostim, ker jih usmerja k pravemu cilju<sup>52</sup>. Iz nje kot iz korenine izhaja dejanje vsake kreposti<sup>53</sup>. Ona je, kolikor usmerja človeka k poslednjemu cilju, počelo vseh dobrih dejanj<sup>54</sup>. Ljubezen je torej počelo Katoliške akcije. Brez nje je K. A. program, ki ostane neuresničen, ker manjka življenjske sile, ki bi ga oživitvorila.

Krščansko udejstvovanje naleti, če ne vedno, pa skoraj redno na zapreke, ovire, nasprotovanja. Zato mu je potrebna krepost, ki vse to premaga, in to je srčnost. Kolikor daje duhu trdnost in stanovitnost, je generalna krepost ali bolje pogoj vsake kreposti. Kolikor pa daje trdnost v prenašanju in odbijanju takih stvari, ki je v njih najtežje ohraniti trdnost, to je v velikih nevarnostih, je krepost zase<sup>55</sup>. Srčnosti je svojsko, da odstranja v volji ovire, ki jo zadržujejo, da ne bi sledila razumu v tem, kar je težko. Je pa čuvstvo strahu, ki človeka odvrča od težkega kot zla. Prvenstveno torej kroti srčnost ta strah. Drugo čuvstvo, ki nastane v človeku napram težavam in zlu, je drzen pogum, ki hoče za bodočo varnost težave zatreči. Srčnost pa je, ki brzda tak pogum<sup>56</sup>. Težje je krotiti

<sup>50</sup> 2 II, q. 23, a. 8 ad 2: »Caritas comparatur fundamento et radici, in quantum ex ea sustentantur et nutriuntur omnes aliae virtutes.«

<sup>51</sup> 2 II, q. 23, a. 8: »Per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem; et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum: et pro tanto dicitur esse forma virtutum; nam et ipsae virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos.«

<sup>52</sup> III, q. 85, a. 2 ad 1: »Ipsa imperat omnibus virtutibus, utpote ordinans eas ad finem suum.«

<sup>53</sup> 2 II, q. 108, a. 2 ad 2: »Cuiuslibet virtutis actus ex radice caritatis procedit.«

<sup>54</sup> 1 II, q. 65, a. 3: »Manifestum est, quod caritas, in quantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum, quae in finem ultimum ordinari possunt.«

<sup>55</sup> 2 II, q. 123, a. 2: »Nomen fortitudinis dupliciter accipi potest; uno modo secundum quod absolute importat quandam animi firmitatem, et secundum hoc est generalis virtus, vel potius conditio cuiuslibet virtutis, quia, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. II, 4), ad virtutem requiritur firmiter et immobiliter operari. Alio modo potest accipi fortitudo, secundum quod importat firmitatem tantum in sustinendis et repellendis his in quibus maxime difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis gravibus... Et sic fortitudo ponitur specialis virtus.«

<sup>56</sup> 2 II, q. 123, a. 3: »Ad virtutem fortitudinis pertinet remove re impedimentum quo retrahitur voluntas a sequela rationis. Quod autem aliquis

strah kot brzdati pogum. Zato je srčnosti bolj osebito pretrpeti in neomajno vztrajati v nevarnostih, kakor pa jih napasti<sup>57</sup>. Srčnost je zlata sredina med strahom in drznim pogumom<sup>58</sup>. Prenašati težave brez razburjenja in zmotnjave je tudi potrpežljivosti svojsko, toda srčnost se tudi v nje poda, ako je treba. Kdor je torej srčen, je tudi potrpežljiv, ne pa obratno. Je namreč potrpežljivost del srčnosti<sup>59</sup>. Spada kot drugotna krepost k srčnosti kot h glavni<sup>60</sup>. S srčnostjo je kot drugotna krepost združena tudi stanovitnost<sup>61</sup>.

Srčnost kot krepost izpopolnjuje duha, da more pretrpeti nevarnosti, ne daje pa zaupanja, da se kdo reši nevarnosti; to je svojsko srčnosti, ki je dar Sv. Duha<sup>62</sup>. Sv. Duh biva v

retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat recessum quemdam a malo difficultatem habente... Et ideo fortitudo principaliter est circa timores difficilium rerum, quae retrahere possunt voluntatem a sequela rationis. Oportet autem huiusmodi rerum difficilium impulsu non solum firmiter tolerare cohibendo timorem, sed etiam moderate aggredi, quando scilicet oportet ea exterminare ad securitatem in posterum habendam, quod videtur pertinere ad rationem audaciae. Et ideo fortitudo est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum, et audaciarum moderativa.«

<sup>57</sup> 2 II, q. 123, a. 6: »Philosophus dicit (Ethic. lib. III, 9): ‚Fortitudo est magis circa timores reprimendos quam circa audacias moderandas.‘ Difficilius enim est timorem reprimere quam audaciam moderari, eo quod ipsum periculum, quod est obiectum audaciae et timoris, de se confert aliquid ad repressionem audaciae, sed operatur ad augmentum timoris. Aggredi autem pertinet ad fortitudinem, secundum quod moderatur audacia; sed sustinere sequitur repressionem timoris. Et ideo principalior actus fortitudinis est sustinere, id est, immobiliter sistere in periculis, quam aggredi.«

<sup>58</sup> Eth. 18 h: »Fortitudo est virtus medio modo se habens secundum rationem rectam circa timores et audacias propter bonum.« II Eth. 8 b: »Fortitudo est medietas circa timores et audacias.«

<sup>59</sup> 1 II, q. 66, a. 4 ad 2: »Fortitudo non solum sustinet molestias absque perturbatione, quod est patientiae; sed etiam ingerit se eis cum opus fuerit; unde quicumque est fortis, est patiens; sed non convertitur. Est autem patientia quaedam fortitudinis pars.«

<sup>60</sup> 2, II, q. 136, a. 4: »Patientia est pars fortitudinis quasi potentialis, quia adiungitur fortitudini sicut virtus secundaria principali.«

<sup>61</sup> 2 II, q. 137, a. 2: »Perseverantia adiungitur fortitudini sicut virtus secundaria principali.«

<sup>62</sup> 2 II, q. 139, a. 1 ad 1: »Fortitudo quae est virtus, perficit animum ad sustinendum quaecumque pericula; sed non sufficit dare fiduciam evadendi quaecumque pericula: sed hoc pertinet ad fortitudinem quae est donum Spiritus sancti.«

nas z ljubeznijo. Kdor ima popolno ljubezen, ima vse darove Sv. Duha, brez nje ne more imeti niti enega<sup>63</sup>. Med njimi je na četrtem mestu dar srčnosti ali moči takoj za darom sveta, ki vodi, dočim srčnost ali moč izvaja<sup>64</sup>. So pa darovi popolnosti, ki jih daje Bog in ki delajo človeka voljnega, da prejema božje navdihe<sup>65</sup>. Delajo ga voljnega, da prejema božjo izpodbudo<sup>66</sup>. Izpopolnjujejo mu duha, da prejema svete in opomine Sv. Duha<sup>67</sup>. V najpopolnejši meri je Sv. Duh razlil sedmero svojih darov nad Zveličarjem, tudi dar srčnosti ali moči, ne sicer telesne, marveč duhovne, ki je z njo Gospod premagal hudiča ter ozdravil človeško slabost<sup>68</sup>. To je tudi neposredni namen (K. A. Da se ta namen doseže, nam ne sme nikdar izginiti izpred oči Kristusova akcija, ki je za nas pouk in izpodbuda<sup>69</sup>.

<sup>63</sup> 1 II, q. 68, a. 5: »Spiritus sanctus habitat in nobis per caritatem, secundum illud Rom 5, 5: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis; sicut et ratio nostra perficitur per prudentiam. Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Spiritus sancti connectuntur sibi invicem in caritate; ita scilicet quod qui caritatem habet, omnia dona Spiritus sancti habeat, quorum nullum sine caritate haberi potest.«

<sup>64</sup> 1 II, q. 68, a. 7 ad 4: »Ratione materiae adiungitur consilium fortitudini, sicut directivum exequenti, et similiter scientia pietati; quia scilicet consilium et fortitudo in arduis locum habent, scientia autem et pietas etiam in communibus. Et ideo consilium simul cum fortitudine ratione materiae numeratur ante scientiam et pietatem.« Cfr. Fr. Lampe, Zgodbe svetega pisma, I, Celovec 1894, 796: »Prva dva darova, modrost in umnost, razsvetljujeta in urejujeta notranje življenje, tretji in četrti dar utrjujeta in vodita zunanje življenje in delovanje; učenost in pobožnost uravnava človeško spoznanje in človeško voljo proti Bogu; strah božji pa varuje voljo, da iz ljubezni do Boga ne stori nič zlega.«

<sup>65</sup> 1 II, q. 68, a. 1: »Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones (quam virtutes), secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur; et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur promptly mobilis ab inspiratione divina.«

<sup>66</sup> 1 II, q. 68, a. 2: »Dona sunt quaedam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum.«

<sup>67</sup> 1 II, q. 68, a. 6: »Dona Spiritus sancti perficiunt mentem humanam ad sequendam motionem Spiritus sancti.«

<sup>68</sup> III, q. 14, a. 1 ad 4: »Desiderabant antiqui patres in Christo non quidem fortitudinem corporalem, sed spiritualem, per quam et diabolus vicit, et humanam infirmitatem sanavit.«

<sup>69</sup> III, q. 40, a. 1 ad 3: »Actio Christi fuit nostra instructio.«

## PRAKTIČNI DEL.

### VPRAŠANJE O CERKVENIH DAVKIH.

*Dr. A. Odar.*

#### 1. Uvod.

1. Cerkevno imovinsko vprašanje vobče, zlasti pa vprašanje o gmotnem položaju cerkvenih nameščencev, spada nedvomno med tiste dele cerkvenega zakonika, ki so najmanj točno izdelani. Kaplanom, pravi zakonik — da navedem samo en zgled — naj se nakaže *judicio Ordinarii . . . congrua remuneratio* (kan. 476, § 1). S to določbo, ki je prav za prav sama po sebi umljiva, ni praktično povedano nič drugega kot to, da naj o višini kaplanske remuneracije odloča škof. Odkod pa naj se vzdrževalnina vzame, v zakonu ni odrejeno. Ker je kodeks obči zakonik vse zapadne Cerkve, je to njegovo stališče v gmotnih vprašanjih, ki močno zavise od partikularnih krajevnih in zgodovinskih okoliščin, razumljivo. Ponovno se zato zakonik sklicuje v tej materiji na partikularne zakone in krajevne običaje (cfr. kan. 1186<sup>1</sup>, 1502). Urediti bo torej morala ta vprašanja po načelih občega prava vsaka cerkvena provinca zase.

2. Pri nas vprašanje o cerkveni imovini vobče še ni zadovoljivo rešeno. Po eni strani se oglašajo glasovi, naj bi Cerkev opustila ali vsaj omejila naturalno gospodarjenje; drugi hočejo, da bi Cerkev donose svojih posestev in imovine sploh bolj socialno uporabljala. Nekaterim pa se zdi, da ni primerno, če ima Cerkev v modernem času obsežna posestva, ker jo to ovira pri njenem vzvišenem poslanstvu<sup>2</sup>; slednji navajajo dva povsem različna razloga: prvi je ta, da bo Cerkev le takrat našla pot do Bogu odtujenega modernega delavstva, če bo brez imovine, zakaj delavstvo zre v Cerkvi, ki se vzdržuje z dohodki iz lastne imovine, zaveznico imovitih slojev in kapitalistov; drugi razlog pa je ta, da čaka modernega dušnega pastirja, župnika, toliko specifično dušnopastirskega dela, da se nikakor ne more več pečati z upravo obsežnega nadarbinskega in cerkvenega posestva, ki zopet zahteva celega človeka, če naj se rentira. Stara stvar je tudi, da je navadno apostolski duh slab gospodar. Nadalje grajajo večkrat nekako tesavrizacijo v Cerkvi, ki je v tem, da se zbirajo po njenih zakladnicah dragocene svete podobe, relikvariji, bogata sveta oprema itd., kar je vse za praktični kult in praktično uporabo skoraj brez pomena, vzbuja pa videz, da je Cerkev bogata. Zdi se skratka nekaterim, da je Cerkev prekonservativna, naravnost nepraktična in zastarela, kar tiče bona temporalia. Reformatorji vzklikajo, da zahtevajo izredni časi izrednih

<sup>1</sup> Kanon obsega pravno zanimivo določbo, ko potrjuje državne predpise, ki komu nalažajo dolžnost popravljati cerkvene stavbe, dasi so taki predpisi formalna uzurpacija cerkvenih pravic.

<sup>2</sup> Cfr. anketo o socialni reformi cerkvenih zemljišč v Duhovnem vestniku 1932, 72 s.

korakov, in svare Cerkev, naj nikar ne čaka, da jo bodo sovražniki razlastili in ji zakladnice oropali, temveč naj se rajši nauči kaj zgodovine in izvede socialno reformo, dokler je še čas; imela bo od nje dvojno korist. Taki in podobni predlogi, ki se slišijo tu in tam, prihajajo večkrat iz dobrega srca, še pogosteje pa nameravajo slabo. Priznati jim je treba, da hranijo v sebi marsikako zrno resnice; toda v naši ožji domovini, predvsem v ljubljanski škofiji, so večinoma brezpredmetni, ker tod Cerkev nima bogastva.

Bolj pereča zadeva je pa pri nas to, ker so cerkve in duhovščina po mnogih naših krajih zelo slabo dotirane. Ne zadostno so pri nas dotirane centralne škofijske ustanove n. pr. semenišče, od nikoder ni kreditov za cele oddelke škofijske kurije n. pr. za sodišče. Z novim zakonikom so naloge škofijske kurije silno narastle, dotacija pa je ostala ista in se je celo še skrčila<sup>3</sup>. Delovanje cerkve se po poedinih dušnopastirskih delokrogih le prevečkrat zaradi nezadostne dotacije iz dosedanjih lokalnih dohodkov ne more tako vršiti, kot bi se moralo. Omenim le težkoče z organisti in cerkveniki; o težavnem gmotnem položaju dušnopastirskega klera pa se je že tako mnogo pisalo. Poleg stroškov za kult in kler ter za vzdrževanje cerkvenih poslopij pa ima seveda Cerkev še razne druge izdatke, ako naj uspešno vrši svoje vzvišeno poslanstvo v modernem svetu. Ti izdatki za karitativno delovanje in za cerkveno šolstvo niso prav nič manjši od prej omenjenih. Vrhutega pa se zdi še mnogim sedanji način vzdrževanja manj primeren, ker je zaradi kolekture cerkveni nameščenec le preveč izpostavljen samovolji vernikov.

Vse to zagovarja misel, naj bi se uvedel za kritje cerkvene uprave moderen davčni sistem, ker bi ta po eni strani mogel zasukurati primerne dohodke, po drugi strani pa ne bi spravljaj cerkvenih organov v direktno odvisnost od vernikov. Tak davčni sistem je že uveden po nekaterih cerkvenih provincah.

3. Omenil sem že, da bo morala ta vprašanja rešiti vsaka cerkvena provinca zase; zato ne gre, da bi kar enostavno kopirali inozemske cerkvene province, n. pr. Nemčijo, Severno Ameriko, Holandsko, kjer so se razvijale cerkvene imovinske razmere v odločilnem 19. stoletju popolnoma drugače kot pri nas. Zgodovinske in zemljepisne prilike, značaj in vzgoja ljudstva in njegovo povprečno gmotno stanje je pri nas drugačno kot tam.

Nastane pa načelno vprašanje, kako naj bi se naše cerkvene imovinske razmere uredile, da bi kar najbolj odgovarjale načelom cerkvenega prava in našim prilikam ter tako najbolj ustrezale cerkvenemu delovanju. Poleg tega imamo pri nas še tako zvani verski zaklad, ki je sicer zastarel ostanek fožefinske dobe, toda zaradi svoje vrednosti, ki je za naše razmere naravnost velika, odločilno posega v gmotno vprašanje cerkvene uprave v ljubljanski škofiji. O verskem zakladu, se zdi, kar naj takoj pripomnim, da slovenski cerkveni krogi vse premalo razpravljajo. Vprašanje je sedaj aktualno,

<sup>3</sup> Cfr. Claves-Bouuaert, Du droit de l'évêque d'imposer des taxes, Nouvelle Revue Théologique 1921, 226.



ker bi po analogiji čl. 268 ustave srbske pravoslavne cerkve moral preiti verski zaklad pri nas v cerkveno upravo<sup>4</sup>.

Zato nemara ne bo odveč, če podam nekaj načelnih misli o ureditvi naših cerkvenoimovinskih zadev s posebnim ozirom na vprašanje cerkvenih davkov, zlasti še radi tega, ker se zdi, da nekateri zadevni predlogi in osnutki niso bili s cerkvenega stališča vedno neoporečni. Opozoriti pa hočem najprej na institutno uredbo v cerkvenem imovinskem pravu, na pomembnost cerkvenega beneficalnega sistema in na sistem cerkvenih dajatev, ki jih določa kodeks, ter tako podati temelj, na katerem je treba reševati tudi vprašanje o cerkvenih davkih.

## 2. Institutna uredba.

4. Cerkevno imovinsko pravo se je v zgodovini razvijalo v pravcu institutne teorije, ki jo je definitivno uzakonil kodeks v kan. 1499, § 2, ki se glasi: *Dominium bonorum, sub suprema auctoritate Sedis Apostolicae, ad eam pertinet moralem personam, quae eadem legitime adquisierit. Ni torej vsa cerkvena imovina last vesoljne Cerkve, še manj sv. stolice, dasi moreta prva kot druga imeti lastno imovino, ker je mnenje onih, ki so negirali juristično osebnost Cerkve kot take, zmotno*<sup>5</sup>; ni vsa cerkvena imovina na teritoriju posamezne škofije last te škofije kot ene juristične osebnosti, temveč poedini institut v Cerkvi, ki si je imovino na zakonit način pridobil, je tudi njen lastnik. Od lastništva pa moramo razlikovati upravo. Pri vsakem institutu je nekdo, ki njegovo imovino upravlja, bodisi da je upravitelj določen po ustanovni listini ali po pozitivni odredbi cerkvenega poglavarja ali po naravi instituta (cfr. kan. 1521, § 1). Mimogrede bodi omenjeno, da Cerkev pripušča tudi laike k upravi svoje imovine. Čim bolj se Cerkev vzdržuje z obveznimi dajatvami, tem rajši pripušča laike k upravi, dasi izrečno poudarja, da tega ni dolžna storiti, zakaj dajatve preidejo popolnoma v last Cerkve in verniki, ki so jih prispevali, izgube vsako pravico do njih in vsako kontrolo nad njimi, ker je Cerkev božjepravna hierarhična družba.

<sup>4</sup> Navedeni člen se namreč glasi: Vsi cerkveni, samostanski, eparhijski in duhovniški fondji, glavnice in zadužbine, ki se dosedaj nahajajo v upravi in pod nadzorstvom državnih organov, preidejo čim stopi ta ustava v veljavo, v upravo in pod nadzorstvo srbske pravoslavne cerkve. Prim. Ruspini, Ustav srbske pravoslavne Crkve, Katolički list 1931, 627, op. 86. Hrvatski verski zaklad pomeni v finančnem oziru za hrvatske škofije, ki prihajajo v poštev, precej manj kot bivši kranjski verski zaklad za ljubljansko škofijo, vendar se na Hrvatskem o njem veliko več razpravlja kot pri nas.

Ze tukaj opozorim na ureditev verskega zaklada v romunskem konkordatu, o čemer bo govor pozneje. Omenjeni konkordat je namreč rešil to vprašanje analogno citiranemu členu ustave srbske pravoslavne Cerkve.

<sup>5</sup> Ker je po kan. 100, § 1 katoliška Cerkev kot taka po božji uredbi juristična oseba in ker pripade po kan. 1507 imovina moralne osebe, ki preneha eksistirati, neposredno višji osebi in dosledno vesoljni cerkvi, ako nižje neposredno višje moralne osebe ni, se mora najti načelno lastnik verskega zaklada n. pr., ki sestoji iz različne cerkvene imovine, v vrsti cerkvenih moralnih oseb, in ga ni iskati zunaj njih.

Ta posledica cerkvene ustave je sicer sama po sebi umevna, vendar jo kaže v naši dobi poudariti. Uprava vseh cerkvenih institutov v škofiji, ki so pod škofovo jurisdikcijo, pa naj jih upravlja kdorkoli, se zato vrši v imenu Cerkve in pod nadzorstvom krajevnega ordinarija (kan. 1519, § 1). To nadzorstvo (sedulo advigilare pravi kanon) pomeni, da izdaja ordinarij v mejah občega prava odredbe, kako naj se uprava vrši (kan. 1519, § 2), da morajo upravitelji oddati ordinariju vsako leto račune o upravi (kan. 1525, § 1) in da morajo dobiti za posle, ki presegajo redno upravljanje, ordinarijev pristanek (kan. 1527, § 1). Vsa cerkvena imovina je končno sub suprema auctoritate Sedis Apostolicae (kan. 1489, § 2). Papež je po zakonikovem besedilu omnium bonorum ecclesiasticorum supremus administrator et dispensator (kan. 1518). V tej funkciji more papež sub intuitu boni publici premeniti tudi lastnika cerkveni imovini, zakaj končno mora stati tudi cerkvena imovina pod vrhovnim načelom cerkvenega prava, ki se glasi publica salus animarum. Pomniti pa je, da more to storiti le papež in ne kateri izmed nižjih cerkvenih organov; papež pa more zaradi primata, kadar zahteva tako spremembo javna blaginja, torej praktično povedano v izrednih primerih. V cerkvenem imovinskem pravu se tako v polnosti pokaže organična in institutna uredba Cerkve; zdi se pa, da na to organično pojmovanje pozabljajo nekateri osnutki o ureditvi cerkvenih imovinskih zadev, ki le preradi in brez potrebe operirajo s centralističnim principom, po katerem naj bi škof ali celo škofje ene države, kakor pri nas n. pr. škofovska konferenca ali celo škofovski odbor, ki sploh nista nikaki cerkvenopravni instanci, prenašali lastništvo cerkvene imovine od subjekta na subjekt<sup>6</sup>. Po tem načelu bi se mogla prenesti imovina iz župnije v župnijo v isti škofiji in se tako zenačiti dotacija župnij v posamezni škofiji; prav tako pa bi se tudi mogla prenesti imovina iz škofije v škofijo, iz ene cerkvene province v drugo in končno celo v škofije zunaj države. Takoj pa je jasno, da bi pri takem preminjanju nastalo tisoč novih nepravil in da veliko bolje ustreza psihološkim momentom in mirnemu razvoju Cerkve pa tudi historičnemu postanku cerkvene imovine same institutna uredba, ki pa jo je treba dosledno izvajati, dokler ne zadene ob zgoraj omenjeno načelo cerkvenega delovanja. Omenim naj, da se tudi v motivaciji k zakonu o začasni ureditvi kongrue z dne 19. aprila 1885, d. z. št. 47 navaja, da je bila mehanična uredba jožefinske regulacije župnij psihološko zgrešena, ker so po njej morali plačevati župljani desetino in štolnino tujemu župniku, kar jim seveda nikakor ni bilo razumljivo<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Zenačiti bi se dočacija dala le nekoliko, nikakor pa ne popolnoma, ker so pač razmere drugačne v eni pokrajini kot v drugi. En način zenačenja je ta, da se določba kan. 1473 poostri tako, da bo nalagala oddajo odvišnih dohodkov ex iustitia. Tako je n. pr. paderborski škof dobil leta 1923 od koncilске kongregacije indult, po katerem morajo gmotno boljše situirani župniki oddati del dohodkov dušnim pastirjem, ki imajo slabše dohodke (A. f. k. KR 1923, 192).

<sup>7</sup> Burckhard, Gesetze und Verordnungen in Cultussachen, Wien 1887, 299.

Institutna uredba vsebuje torej načelo, da naj posamezna cerkvena občina vzdržuje cerkveno upravo v svojem kraju, ali kar je isto, da Cerkev v področju imovinskega prava ni naklonjena centralističnemu sistemu. V prvih krščanskih stoletjih je bila sicer škofija kot taka lastnica vse cerkvene imovine v diecezi, toda takrat je bila tudi dieceza najnižja upravna edinica, ker še ni bila docela razvita župnijska organizacija. K centralistični ureditvi imovinskih zadev pa se vrača Cerkev ponekod v modernem času, tako n. pr. v Franciji in Rumuniji, kakor bomo videli pozneje, a ta centralizem je, da tako rečem, od zunaj povzročen in ni sad mirnega notranjega cerkvenega razvoja.

5. Pri vprašanju o smotni uporabi cerkvene imovine, ki se večkrat zamenjava z vprašanjem o ureditvi cerkvene imovine ali celo z vprašanjem o primernosti ali neprimernosti cerkvene imovine, je treba v okviru institutne uredbe upoštevati kot mogočen faktor voljo darovalcev, ki pač običajno ne izprašuje, kaj bi bilo za cerkev bolj primerno in koristno ali celo potrebno, temveč obdari cerkev s predmeti svojega okusa. Vsak dušni pastir bo mogel priznati iz prakse, da je psihološko razpoloženje vernikov v tem pogledu večkrat nepreračunljivo; za manj potrebne stvari n. pr. za velike ali celo prevelike zvonove, za podobe in kipe svetnikov in svetnic, ki so v modi, ljudje veliko rajši žrtvujejo, kakor pa za predmete, ki so sicer veliko bolj cerkvi potrebni, a žal ne razvnemajo tako zelo požrtvovalnosti. Voljo darovalcev, četudi ni izbrala ne najboljša in ne dobro, pa je seveda treba že iz pietete upoštevati, dokler pri tem Cerkev ne trpi škode (cfr. kan. 1514). Priznati pa je treba, da bi bilo dobro, če bi se izpraznile zakladnice nekaterih bogatejših cerkva in bi se cerkveno posodje in oprema podarilo ali vsaj posodilo revnejšim cerkvam, da bi se mogel kult vršiti dostojno.

6. Na očitek glede okorelosti in nepraktičnosti pri odsvajanju in glede nesocialnega čutenja pri uporabi dohodkov cerkvene imovine moramo kljub historičnim zgledom sv. Ambroža in sv. Karla Boro-mejskega opozoriti na dejstvo, da je imovina dana cerkvenim institutom v trajne namene. Zato je že klasično dekretalno pravo omejevalo in obteževalo odsvojitve; v 9. titulu tretje knjige v Bonificijevi zbirki je naslov: *de rebus Ecclesiae non alienandis*. Kljub poznejšim strožjim prepovedim ni Cerkev nikdar absolutno prepovedala odsvojiti cerkveno imovino, pač pa le zlorabe in odsvojitve brez upravičenega razloga. Upravičen razlog pa more biti trojen, kot našteva kanon 1530, § 1 n. 2: *urgens necessitas, evidens utilitas Ecclesiae, pietas*. Če v konkretnem primeru tak razlog obstoji, je vedno *quaestio facti*. Odredbe v kan. 1530—1543, ki zahtevajo pri odsvajanju cerkvene imovine določene formalnosti (cenitev, kavtele, dovoljenje kompetentnega cerkvenega predstojnika), imajo le namen preprečiti lahkomišelnost in škodljivo odsvojitve. Ne bomo kmalu našli instituta, ki bi, kot Cerkev v citiranem kanonu, določal v svojih pravilih, da se sme njegova imovina v primeru potrebe porabiti v obče namene. Če torej kje cerkveni organi niso upoštevali omenjenih določb in niso dali na razpolago svojih zemljišč in poslopij, dasi je

pietas to evidentno zahtevala, ni krivda na Cerkvi, ampak so odgovorni tamošnji člani cerkvene vlade. Iz njih nezakonitega ravnanja pa je krivično sklepati na neupravičenost cerkvene imovine.

### 3. Beneficialni sistem.

7. Poleg institutne uredbe je treba za pravilno umevanje cerkvenega imovinskega vprašanja upoštevati še dejstvo, da stoji v zapadni Cerkvi velik del cerkvene imovine kakor tudi z njo združena organizacija najvažnejših dušnopastirskih delokrogov vsaj tisoč let že pod izrazitim vplivom beneficalnega sistema. Pustimo ob strani sicer važno vprašanje, ali je cerkveni beneficalij proizvod germanske dobe v cerkvenem pravu<sup>8</sup>, in zastarela ostalina fevdalnega sistema<sup>9</sup>, torej skratka od zunaj prevzeta ustanova, ali pa je samonikel cerkven institut<sup>10</sup>; dejstvo je, da je novo kodificirano pravo beneficalni sistem pridržalo in sicer ne samo v tem smislu, da ga trpi, dokler ne bi sam odpadel, tako je n. pr. pridržalo patronatno razmerje, ki pa je obsojeno v propad, ker se novi patronati ne morejo več ustanavljati (cfr. kan. 1450, § 1). Hohenlohe pa poroča, da je tudi s tem načelom sv. stolica že prelomila, ker je podelila novo patronatno pravico mestu Budimpešti<sup>11</sup>. Nova kodifikacija je obdržala beneficalni sistem naravnost za izhodišče svojemu pravu, kot se izraža Hohenlohe<sup>12</sup>. Kot prvenstveni ordinacijski naslov se n. pr. še danes navaja *titulus beneficalii*<sup>13</sup>, dasi je v praksi tako redek, da bi ga skoraj ne bilo treba omenjati. Razumeti ga moremo le, če imamo pred očmi celotni beneficalni sistem.

Cerkev je pridržala v novem zakoniku beneficalni sistem kljub nasprotnim predlogom. Očitani so namreč beneficalnemu sestavu okornost<sup>14</sup>, dalje da dušnega pastirja pri delovanju le ovira namesto da bi ga podpiral. Zakonodajalec je ugovorom toliko ugodil, da je dal beneficalnemu sestavu nekam gibljivejšo obliko. Omilil je prvič tezo o neodstavljujivosti beneficalata, tako da je danes tudi neodstavljujivi župnik odstavljivi; drugič pa je uvedel zelo važno spremembo pri beneficalijevi dotaciji. Po starem pojmovanju je namreč obstojala

<sup>8</sup> Tako Ulrich Stutz (Geschichte des kirchlichen Beneficalwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexander III, Berlin 1895) in za njim mnogi nemški kanonisti brez vsakega odpora tako, da se je Stutz sam čudil.

<sup>9</sup> N. pr. Arnold Pöschl, Die Entstehung des geistlichen Beneficaliziums, A. f. k. KR 1925, 3—121; 363—471.

<sup>10</sup> Tako med novejšimi zlasti Hohenlohe, Grundlegende Fragen des Kirchenrechts, Wien 1931, 80—111; isto so učili na splošno pred Stutzem katoliški kanonisti. Besede »samonikel« ni umeti tako, kot da ne bi imela Cerkev za ta institut zglede v rimskem pravu.

<sup>11</sup> O. c. 130.

<sup>12</sup> O. c. 81.

<sup>13</sup> Pro clericis saecularibus titulus canonicus est titulus beneficalii, eoque deficiente, patrimonii aut pensionis (kan. 979, § 1).

<sup>14</sup> Beneficaliat je bil namreč po starem pojmovanju neodstavljujivi (perpetuitas subiectiva), radi tega so nastale v praktičnem življenju večkrat težkoče, ko je javna blaginja zahtevala, da se mora neodstavljujivi dušni pastir odstraniti.

beneficijeva dotacija v zemljišču in v stavbah; danes pa pojmuje kan. 1410 radi bistvene spremembe gospodarskega sistema v skladu z modernimi razmerami nadarbinsko dotacijo zelo široko. Tvoriti jo namreč morejo ne le realije in kapitalije, ki jih ima beneficij dejansko v lasti, torej zemljišča, poslopja, obligacije in akcije, temveč tudi rente, štolnina, korne distribucije in celo določeni prispevki vernikov. Dejansko bo torej pri nas vsaka na novo ustanovljena župnija beneficij<sup>15</sup>, četudi se bo glede dotacije bistveno razlikovala od starih župnij. Citirani kanon nam kaže po eni strani lep primer, kako ohrani Cerkev pri potrebnih modernizaciji stik s tradicijo, po drugi strani pa moramo priznati, da se je z opisanim širokim pojmovanjem beneficijeve dotacije razblinil tradicionalni pojem beneficija.

Obvezne dajatve (davki) torej nikakor ne nasprotujejo beneficalnemu sestavu, dasi tvorijo beneficijev dotacijo primarno donosi nadarbinskih zemljišč in so javnopravne obvezne dajatve le sekundarnega pomena; sicer pa velja isto o državnih in samoupravnih dajatvah. Občina krije n. pr. svoje stroške najprej z donosi občinskih posestev, če ti ne zadostujejo, naloži javne dajatve. Institutni uredbi in beneficalnemu sestavu bi torej nasprotoval le centralistični davčni sistem.

Omeniti moram v tej zvezi še, da o plači, ki jo prejema dušno-pastirski kler, ne govorimo v tem smislu, kot pojmuje plačo državnih nameščencev. Kodeks uporablja, v kolikor sploh govori o gmotnem položaju cerkvenih funkcionarjev, izraze *congrua portio* (kan. 471, § 1), *congrua remuneratio* (kan. 476, § 1), *congrua retributio* (kan. 441, n. 1), pri celi vrsti cerkvenih nameščencev pa gmotnih pravic sploh ne omenja. Vzdrževalnina klera n. pr. župnikov ne poteka iz enotnega vira; župnik uživa beneficij, prejema štolnino, razne dajatve. Ker je vzdrževalnina tako sestavljena, je umevno, da je popolno izenačenje povsem izključeno. Med donosi beneficija v striktnem pomenu besede in med ostalimi dohodki pa je v pravnem pomenu velika razlika, četudi župnik dejansko vse dohodke na skoraj enak način dobiva.

8. Na vprašanje, čemu še obstoji beneficalni sistem, ko je vendar današnji način gospodarstva bistveno različen od onega pred tisoč leti, v dobi, ko je beneficalni sistem nastajal, je treba odgovoriti, da je pač njegov pomen bolj v etičnem redu kot v gospodarskem. Vsa vsebina cerkvenega beneficija je namreč izražena, kot pravi Hohenlohe<sup>16</sup>, v tutelarnem razmerju nadarbinarja do nadarbine. V starem pravnem načelu *beneficium propter officium* si ne smemo preprosto predstavljati pod *officium* opravilo in pod *beneficium* za-

<sup>15</sup> Župnije se morejo sicer ustanoviti tudi v primeru, ko ni zasigurane dotacije (kan. 1415, § 3); ker pa je beneficijeva dotacija po novem pravu zelo široko formulirana, bo pri nas dejansko vsaka župnija beneficij. Ostali beneficalni oficiji (n. pr. kanonikati) niso tako važni, da bi na vsak način morali obstojati, četudi ni zadostne dotacije, ali pa so taki, da se bo vzdrževalnina na kak drug način mogla dobiti, n. pr. za škofovski oficij.

<sup>16</sup> O. c. 84.

služek, ker bi sicer to veljalo za vsako delovno razmerje. Kdor bi pri pojmu beneficija naglašal le *ius percipiendi fructus ob officium*, ne bi mogel doumeti prave razlike med nadarbinarji in ostalimi cerkvenimi nameščenci. Po definiciji v kan. 1409 je beneficij pravni institut, kjer je službeni delokrog zvezan s prejemki iz institutove dotacije. Beneficij je juristična oseba, ki živi lastno pravno življenje. Z dohodki vzdržuje beneficij sebe in beneficiata, ki je njegov redni upravitelj in oskrbnik. Odnos med nadarbinarjem in beneficijem je nekaj tako svojevrstnega, da mu iz področja civilnega življenja ni mogoče najti primere, kar se pokaže zlasti pri prepornih vprašanjih o beneficiatovih pravicah, ki se še vedno ponavljajo. Primerjali so beneficiata uzufruktuariju<sup>17</sup>, vazalu, možu glede na ženino doto<sup>18</sup>, toda primere so le navidezne. Kodeks imenuje beneficiata beneficijevega skrbnika (kan. 1476, § 1). Beneficij naj svojega beneficiata vzdržuje, zato pripade temu toliko njegovih dohodkov, kolikor jih potrebuje za stanu primerno vzdrževanje; kar beneficij več nese, se uporabi za splošna namena, ki ju ima cerkvena imovina, namreč za vzdrževanje Cerkve na sploh in za karitativno delovanje<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Postavljali so načelo: clericus in beneficio usufructuario comparatur, ali: beneficiarius censetur fructuarius in vita et usuarius in morte. V zadevi Romana et aliarum de proventibus fodinarum beneficalium je koncilska kongregacija odločila 12. decembra 1931, da pripada izkupiček za rudo iz beneficijevega zemljišča beneficiju in ne beneficiatu detracta congrua summa pro expensis factis et pro amissione fructuum naturalium. V motivaciji se navaja: Non in omnibus beneficiatus usufructuario comparari potest: nato konzultor nadaljuje: Et quamvis in iure canonico expressa desideretur hac de re dispositio, haec saltem implicita deduci potest ex canone 1476, vi cuius beneficiarius habetur ut simplex administrator bonorum beneficalium non autem verus usufructuarius, cum vi canonis 1473 libere ipse quidem frui potest fructibus beneficalibus qui ad eius sustentationem necessarii sint, sed obligatione tenetur fructus superfluos impendendi pro pauperibus vel piis causis (AAS, 1932, 147—148). Analogno je odločila kongregacija za škofe in redovnike dne 6. marca 1868 in koncilska kongregacija dne 27. julija 1908; obe odločbi navaja najnovejša odločba z dne 12. decembra 1931 (AAS 1932, 148). Zanimivo je, da se v odločbi iz leta 1908 veliko bolj naglašajo, da je beneficiat uzufruktuarij, kot pa v najnovejši odločbi (cfr. A. f. k. KR 1908, 717—727 in AAS 1932, 147—149). Po rimskem pravu je uzufruktuarij užival tudi dohodke od rudnin, ni pa smel substance spremeniti, n. pr. vinograd spremeniti v kamnolom, četudi bi bila spremenitev plodnosna (cfr. Czyhlarz, Lehrbuch der Institutionem des römischen Rechts<sup>3</sup>, 1895, 127); beneficiatu pa po eni strani po splošnem pravu taka premenitev ni prepovedana, po drugi strani pa pripadejo rudnine beneficiju, kakor smo videli. Jasna je torej razlika med rimskim uzufruktuarijem in cerkvenim beneficiatom, oziroma se dobro pokaže, da beneficiat ni uzufruktuarij. Vazal je dohodke iz fevda užival v polni meri, beneficiat jih uživa cum onere, oddati mora namreč odvišne dohodke (cfr. Hilling, Das Sachenrecht des Codex Iuris Canonici, Freiburg 1928, 308). Iz povedanega sledi, da moremo razumeti razmerje beneficiata do nadarbine samo tako, če skušamo izvesti relacijo iz beneficijeve narave in opustimo primere iz civilnega življenja.

<sup>18</sup> Cfr. Groß-Schuessler-Novak, Udzbenik crkvenoga prava katoličke Crkve, Zagreb 1930, 401.

<sup>19</sup> Dolžnost oddati fructus superfluos, ki jo nalaga kan. 1473, ne izvira danes iz komutativne pravičnosti; papež bi mogel spremeniti to obveznost v realno breme, bila bi tako omenjena določba vsekako učinkovitejša. Razumljiva pa je samo v sistemu cerkvenega prava, ki gradi na zaupanju.

Ideal so torej finančno zadostni beneficiji, ki morejo vzdržati svoje beneficiate, oziroma točneje, dušno pastirstvo v svojem okolišču vobče<sup>20</sup>, prispevati k vzdrževanju centralne cerkvene organizacije<sup>21</sup> in podpreti karitativno delovanje in delo katoliške akcije v župniji<sup>22</sup>. Če tako umevamo nalogo cerkvenega beneficija, ne moremo reči, da bi bili beneficiji običajno preveliki, saj so potrebe, ki naj bi se krile z njih dohodki, naravnost ogromne in, kar je glavno, dohodki služijo vsi v eminentno socialne namene. Tudi očitki mrtve roke so popolnoma neosnovani, ker bi se po pravilni zamisli morali vsi odvišni dohodki porabiti za karitativne svrhe; kolektivom s tem namenom pa vendar nihče ne more očitati, da so socialno neplodni. Mimogrede spomnim, da večkrat popolnoma napačno postavljajo v isto vrsto veleposestva, ki so v rokah posameznih družin, s posestvi, ki jih ima Cerkev<sup>23</sup>. Gasparrijev aparat h kan. 1473, ki razpravlja o opisani nalogi cerkvene nadarbine, navaja citate iz sv. Ambroža in Avguština o krščanskem načinu uporabe gmotnih dobrin, ki bi jih popreje pričakovati v ascetičnem spisu kot pa med pravnimi viri<sup>24</sup>. Kažejo pa nam ti viri, kako visoko pojmuje Cerkev namen svoje imovine in gmotnih dobrin sploh in kako daleč je od nje vsaka sled kapitalizma<sup>25</sup>. Če so torej očitki glede posestvjuoče Cerkve kdaj opravičeni, zadenejo le one beneficiate, ki niso pravilno uporabljali beneficalnih dohodkov.

9. Jasno je, da more samo močan beneficij ustrezati zamisli cerkvenega zakonika o beneficalnem sistemu. Zato mora beneficiat skrbeti za beneficij in ga skušati finančno okrepiti. Pri nas pa so žal

<sup>20</sup> Ker so kaplani župnikov pomočniki, bi se jim morala odkazati primerna vzdrževalnina iz župnega beneficija *supposito*, da so dohodki zadostni. Zahteva sledi logično iz narave župnega beneficija.

<sup>21</sup> Kodeks določa, da naj beneficiji prispevajo k vzdrževanju centralnih škofijskih institutov z nekaterimi davščinami, o katerih bo govor pozneje.

<sup>22</sup> Odvišne dohodke mora beneficiat oddati pro pauperibus aut piis causis (kan. 1473). Primerno je, da ne odda teh dohodkov beneficiat v kakršnekoli dobre namene, ampak v prvi vrsti naj podpre tiste, ki so v korist njegovi župniji. Škof bi mogel izdati o tem podrobne določbe. Brez močnih finančnih sredstev se dušno pastirstvo v modernem času ne more uspešno vršiti. Prim. v kako obširne namene se morejo po kan. 1490 nalagati cerkveni davki!

<sup>23</sup> Očitki izhajajo iz popolnoma napačnega stališča, da je Cerkev le zasebna družba; prezro hote ali ne hote odlično socialno delovanje Cerkve.

<sup>24</sup> Tako pravi sv. Ambrož: Dominus non vult simul effundi opes (Ecclesiae) sed dispensari (c. 15, D. 86), in hoče povedati s tem, da naj Cerkev upravlja svoje premoženje v karitativne svrhe. Nadalje govori isti cerkveni učenik duhovniku: Neque enim propterea te Domino dicasti, ut tuos divites facias, sed ut vitam tibi perpetuam boni operis fructu acquiras, et pretio miserationis peccata redimas tua (c. 16, D. 86). In pod naslovom Ecclesiarum praepositi rerum dispensatores efficiuntur navaja c. 13, C. 12, q. 1 besede sv. Avguština, ki pojasnjuje na zgledu sv. Pavlina in sv. Hilarija, da Cerkev sme in mora imeti lastnino; popolnost je, pravi, odreči se lastnemu premoženju, če pa postaneš cerkven predstojnik, moraš imovino upravljati in iz nje deliti.

<sup>25</sup> Zato je bilo mogoče, da je duhovnik Salvian, ki je ok. 435 napisal *Adv. avaritiam* II. IV (Ad Ecclesiam), kjer trdi, da ima človek zasebno lastnino od Boga na posodo, pisal z namenom pridobiti Cerkvi čim največ imovine (cfr. H o h e n l o h e, o. c. 63).

beneficiji večinoma slabotni, tako da večji del opisanih nalog ne morejo izpolnjevati. Slaboten beneficij pa škvarno vpliva na beneficiata, da se zanj le malo ali pa nič ne zmeni. Zdi se, da je zmanjkalo pravega umevanja o pomenu in namenu beneficija ter da zato iščejo mnogi finančne osamosvojitve Cerkve drugod, kot narekujejo tradicije. Tako se nadalje da razložiti pojav, da so polja in travniki župnih beneficijev pogosto v najemu le radi tega, ker se beneficiatu ne ljubi skrbeti za beneficij; o tem pojavu glej referat župnika Oblaka v Škofijskem Listu 1931, 38 s<sup>26</sup>. Če bi šlo le za nadarbinarjeve dohodke, bi bila končno njegova stvar, kako se zanje pobriha, toda beneficij ima važno socialno funkcijo in zato ni brez pomena, kako se upravlja. Ker ni prave zavesti o pomembnosti beneficijev za celotno cerkveno delovanje, zato je n. pr. pri naših župnih beneficijih fundus instructus neredko tako zanemarjen, da mora novi župnik začeti povsem znova in z velikimi investicijami. Razumljivo je, da radi tega velike župnije večkrat ne morejo dobiti primernih župnikov, ker prav ti nimajo toliko gotovine, kolikor bi jo morali investirati. Če pa novi župnik najame posojilo, ga bo dolg trl dolga leta in mu končno strl idealizem ali pa ga bo vsaj občutno oviral pri dušnopastirskem delovanju<sup>27</sup>. Zato se ni čuditi glasovom, da nadarbinska posestva ovirajo dušnopastirsko delo. Pravilno umevani beneficalni sistem, četudi obstoji nadarbinska dotacija v zemljišču, pa nasprotno dobro ustreza značaju dušnopastirske službe, ki zahteva od duhovnika stalnega bivanja, celotne posvetitve in trajnega nameščenja v istem kraju. Župnika, ki ni le začasen misijonar od danes do jutri, pa tudi ne more in ne sme biti le predstojnik cerkvene uprave v določenem kraju, kot je to n. pr. starešina kakega državnega urada, temveč mora biti stalen voditelj svojega ljudstva na poti k večnemu cilju, zveže beneficij z ljudstvom; **podpira** njegovo zanimanje za ljudstvo in njegove težnje, kar je prvi pogoj uspešnega delovanja. Beneficiat živi od zemlje svojega ljudstva in z dohodki lajša bedo svojemu ljudstvu. Omenim naj še zanimivo Hohenlohejevo trditev, da je današnje dušno pastirstvo v Avstriji (prav isto bi veljalo za naše kraje) pogrešeno, ker ni zadostno oprto na župni beneficij<sup>28</sup>, dohodki cerkvenih posestev niso zadosti izrabljeni v dušnopastirske svrhe, karitativno delovanje n. pr. ni več v zvezi z župnijo kot tako<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Seveda s tem ni rečeno, da je to edini vzrok ali glavni vzrok, da so nadarbinska posestva v najemu; znano je namreč, da se danes marsikje obdelovanje polja z najetimi močmi ne spleča.

<sup>27</sup> Ljub. škof. navodilo za upravo cerkvenega in nadarbinskega premoženja izraža željo, da bi se ustanovil stalen fundus instructus, z motivacijo, da bi bila taka ustanova "v zmislu narave nadarbinskih dohodkov dokaz bratovske ljubezni, lep zgled vernim župljanom in prava hvaležnost do nadarbine same (str. 80). Bolj na mestu bi bila, kakor se zdi, energična določba, da mora vsak župnik skrbeti za fundus instructus in ga skušati povečati; to sledi iz beneficijevega namena, ker sicer, kakor skušnja kaže, beneficij ovira dušno pastirstvo, namesto da bi bil v pomoč.

<sup>28</sup> O. c., str. V, 85, 165.

<sup>29</sup> Karitativno delovanje je bilo že v apostolski dobi v tesni zvezi z oznanjevanjem evangelija in dušnim pastirstvom (cfr. Apd 4—5); prav tako v poznejši dobi (cfr. C. 12, q. 1 v Gratianovem dekretu). V naših deželah



10. Poleg navedenih teoretičnih in historičnih razlogov pa so še praktični razlogi, ki zagovarjajo beneficalni sestav. Obstojajo pa seveda tudi iz praktičnega življenja povzeti razlogi, ki močno govorijo proti omenjenemu sistemu, zlasti v kolikor obstoji njegova dotacija v dohodkih iz zemljišč. Eden takih razlogov je n. pr. vprašanje o rentabilnosti<sup>30</sup>. O tem je težko govoriti, ker zavisi rentabilnost od veliko momentov. Da ni vsak človek za gospodarja, je znana reč. Da ni vsak duhovnik primeren za župnika, zlasti na župniji z velikim gospodarstvom, bi prav tako moralo biti umljivo. Omenim le, kar uči zgodovina, da je namreč za cerkveno gospodarstvo, ki ne more biti kapitalistično in v profit usmerjeno, še vedno najbolje, če se drži zemlje oziroma se povrne k njej. Le preveč je znano, kakšno ogromno izgubo je prav v naših krajih in časih doživela Cerkev ob valutni spremembi na raznih glavnica in rentah<sup>31</sup>. Po drugi strani pa si moremo predstavljati, v kakšno zadrego bi prišla v sedanji gospodarski krizi Cerkev, če bi bila popolnoma zamenjala naturalno gospodarstvo s kreditnim ali če bi celo sama gojila industrijo. Vprašanje zase pa je, če ni morda to ali ono posamezno nadarbinsko posestvo preveliko in preveč okupira beneficalata, če ne leži morda v takem terenu, ki ni rentabilen in tako dalje. Nihče ne bo trdil, da ne nalaga upravljanje nadarbinskih posestev kleru marsikake žrtve. Če bi pa bila Cerkev navezana le na dajatve vernikov ali na podpore od strani države, bi bila s tem izpostavljena nemara še precej večjim neprijetnostim.

Sicer pa so omenjeni ugovori naperjeni le proti enemu izmed načinov nadarbinske dotacije, ne pa proti beneficalnemu sestavu kot takemu, zakaj po kan. 1410 more biti nadarbinska dotacija kar najbolj različna.

Drug ugovor, ki je tehtnejši in naperjen naravnost proti beneficalnemu sestavu pa je ta, da so pri nas radi historičnih in geografskih razlogov župnije večkrat tako majhne in župni beneficaliji tako slabotni, da nikakor ne zmorejo stroškov za cerkveno upravo. Kjer to odgovarja dejanskemu stanju, naj bi se popravile župne meje<sup>32</sup> ali pa bi se z dovoljenjem sv. stolice dotacija takih župnij zboljšala z odvišnimi dohodki boljših župnij<sup>33</sup> ali s centralnimi škofijskimi

se je pretrgala ta zavest z jožefinizmom, ko se je začela država kvarno vtikati v cerkveno imovino. »Gerade durch den Eingriff des Staates in das Kirchenvermögensrecht ist der unmittelbare Kontakt des Priesters mit dem Volke unterbrochen, die christliche Caritas unterbunden worden« (H o h e n l o h e, o. c. 165). Duhovnikovo sodelovanje pri drugih karitativnih organizacijah, ki ne poslujejo v imenu Cerkve, ne more, kakor se zdi, nadomestiti omenjenega kontakta.

<sup>30</sup> Prim. o tem referat župnika A. O b l a k a v Škof. l. 1931, 38 s.

<sup>31</sup> Prav tako se je zgodilo koncem 18. stoletja in v prvih decenijih 19. stoletja, ko so zelo padle državne obligacije, ki so jih morali beneficaliji kupovati (cfr. J. Martini — psevdonom poznejšega kardinala Jakoba Mišija —, Zur Congrua - Frage des katholischen Seelsorge - Clerus in Osterreich<sup>3</sup>, Graz 1884, 35).

<sup>32</sup> Paziti bi bilo treba, da ne bi prenašlo in nepravilno delili župnij. Regulacija župnij bi bila v naši škofiji tudi iz več drugih razlogov zelo na mestu.

<sup>33</sup> Nemci imajo za take boljše župnije izraz *Überschußparreien*.

davki. Poudariti hočem le to, da ne gre, da bi radi nekaterih pre-slabotnih župnih beneficijev reševali cerkvena imovinska vprašanja mimo beneficalnega sistema. Vekovita Cerkev mora biti tudi v takih vprašanjih, kot je problem njenega gmotnega vzdrževanja, konservativna in ne more dovoljevati prenegljenih eksperimentov.

11. Iz institutne uredbe in beneficalnega sistema moremo izvajati, da naj posamezna verska občina krije stroške za cerkveno poslovanje v svojem kraju z lastnimi dohodki. Če pa tega ne zmore, naj ji pomagajo finančno močnejši okoliši ali pa škofija. Odkod pa dobi cerkvena občina dohodke, ali iz cerkvenih zemljišč in kapitalij, ali iz prostovoljnih dajatev, ali iz obveznih davščin, je za institutno uredbo in moderni beneficij vprašanje sekundarnega pomena.

12. Centralni škofijski instituti se vzdržujejo podobno kot cerkvene ustanove v posamezni župniji iz donosov svojih dotacij; če te ne zadostujejo, so potrebne razne dajatve, ki jih plačuje cela škofija. Nalože se te dajatve ali kot realni davki raznim institutom ali pa kot osebni davki beneficiatom ali vernikom. Naložiti more take dajatve sv. stolica ali pa krajevni škof. Pravico krajevnega ordinarija pa je kodeks v tem pogledu precej omejil; našteva pa natančno, kakšne dajatve more škof odrediti.

Pri teh dajatvah, glede katerih kodeks nekoliko obširneje razpravlja, se nam pokažejo posebnosti cerkvenega davčnega sistema, ki se opira v prvi vrsti na institutno uredbo in beneficalni sistem in seže preko nju le v silji. V naslednjem naj podam pregled onih cerkvenih dajatev, ki jih zakonik izrečno omenja.

#### 4. Zakonik o obveznih dajatvah<sup>34</sup>.

13. V uvodnih kanonih imovinskega prava kodeks najprej ugotovi samo po sebi umevno pravico Cerkve pridobivati si gmotna sredstva tudi na javnopravne načine, torej z obveznimi dajatvami. To pravico ima Cerkev nezavisno od državne oblasti. Zahtevati more Cerkev obvezne dajatve za kritje vseh potrebnih stroškov; torej ne le za vzdrževanje klera in za kulturne potreščine, temveč tudi za svoje šolstvo, za misijonsko delo, za karitativno delovanje, skratka za vse namene, ki so ji lastni, kot se izraža kan. 1496. Pravico do obveznih dajatev imata občā Cerkev in apostolska stolica po božjem pravu, nižji cerkveni organi pa po cerkvenem pravu (kan. 1498); s tem seveda ni rečeno, da bi mogle nižje upravne edinice določati nezavisno od sv. stolice dajatve, ki so jim potrebne. Umljivo je, da more sv. stolica naložiti davke ali celi Cerkvi ali pa samo posameznim pokrajinam, ostale moralne osebe pa so omejene na teritorij, ki jim pripada.

Kakor sem že omenil, so obvezne dajatve v načelnem oziru vedno drugotna sredstva za vzdrževanje javnih institutov; zlasti pa velja to za Cerkev. Njeni instituti se vzdržujejo najprej z dohodki

<sup>34</sup> Prim. Sosiso d'Angelo, Tasse e pensioni<sup>2</sup>, Torino 1927, Trieb's, Gutachten über Kirchensteuer, Theol.-prakt. Quartalschrift 1931, 29—42; 243—259; Claves-Bouuaert, Du droit de l'évêque d'imposer des taxes, Nouvelle Revue Théologique 1921, 195—200; 225—232.

iz lastne dotacije, kot smo videli pri beneficalnem sistemu, nato s prispevki onih vernikov, ki so k vzdrževanju zavezani s kakšno posebno obvezo, nadalje s prostovoljnimi darovi; ta način vzdrževanja je gotovo najbolj idealen, a običajno ni zadosten, in končno s splošnimi obveznimi dajatvami<sup>35</sup>. Tu je govor le o obveznih dajatvah.

14. Starejši avtorji so delili obvezne cerkvene davščine v dve vrsti: v take, ki jih plačujejo navadni verniki, in v take, ki se nalagajo cerkvenim jurističnim osebam in klerikom<sup>36</sup>. Delitev ni bila sicer točna, a tudi slaba ne; saj so nedvomno dajatve, ki jih plačujejo cerkveni instituti centralnim organom drugačne narave, kakor pa davščine, ki jih plačujejo verniki, zakaj pri slednjih gre za vsote, ki preidejo v cerkveno last, pri prvih pa se lastnik spremeni v Cerkvi sami. Razume se samo po sebi, da umevamo pojem Cerkev na tem mestu v ožjem pomenu, kot božjepravno hierarhično urejeno družbo in zato moramo postaviti v opozicijo vernike in Cerkev<sup>37</sup>. Običajno umevamo pod izrazom cerkveni davki dajatve, ki se nalagajo vernikom.

Kodeks sam ne razpravlja sistematično o davkih in zato tudi ne pozna kake delitve in celo ne uporablja enotne terminologije, kar je seveda pomanjkljivost, ki utegne v praksi povzročiti zmedo. Vobče imenuje zakonik obvezno dajatev tributum in taxa, in sicer včasih oba izraza istoveti (cfr. kan. 1355, n. 2 in v Gasparrijevem analitično-abecednem kazalu kanone pod besedama tributa dioecesana in taxae), drugič pa zopet ločeno našteva tributa in taxas (cfr. kan. 250, § 2). Izrazov census in vectigalia, ki so ju za cerkvene davke uporabljali starejši avtorji<sup>38</sup>, zakonik ne pozna; samo v kan. 1356, § 2 omenja reditus vectigalis v pomenu davku podvrženi dohodek. Izraz taxa pomeni običajno pristojbino, ki jo plača kdo za poseben, zanj izvršen posel. V kan. 463, § 1, 1506 in 2349 se ta pristojbina naziva trudi praestatio; iz kan. 2349 in 1507 pa je razvidno, da se v navedenih kanonih izraza praestatio in taxa krijeta, med tem ko pomeni praestatio v kan. 1410 in 1917, § 2, n. 1 kleriško vzdrževalnino sploh, oziroma nedoločen prispevek k njej. Izraz taxatio pomeni zakonito določeno tarifo (kan. 463, § 1; 1410; 1913, § 1)<sup>39</sup>.

15. O taksah v pomenu pristojbine omenim le, da so različne. Nekatere prejema sv. stolica, druge škofijska kurija in tretje župnik oziroma župna cerkev<sup>40</sup>. Takse, ki se plačujejo sv. stolici, še vedno dele v nadarbinske, upravne in sodne<sup>41</sup>. Višino teh taks, ki jih pre-

<sup>35</sup> Za opisano zaporednost primerjaj kan. 1186 in kan. 1495 (izraz quoque).

<sup>36</sup> Cfr. Wernz, *Ius decretalium*, III, Romae 1901: tributa ab Ecclesia fidelibus imposita (str. 227—236); de vectigalibus, quibus potissimum clerici atque bona ecclesiastica subiciuntur (str. 237—241).

<sup>37</sup> Predlog, da bi materialne zadeve Cerkev upravljali le laiki in naj bi se kler posvetil le dušnemu pastirstvu v ožjem pomenu, nasprotuje tradiciji in je v praksi neizvedljiv.

<sup>38</sup> Cfr. Wernz, o. c. 237.

<sup>39</sup> Pomeni pa taxatio v zakoniku tudi cenitev (kan. 1833, § 2).

<sup>40</sup> Ta razdelitev ni sistematična, ampak le praktična.

<sup>41</sup> D' Angelo, o. c. 16—21.

jema sv. stolica za posle, ki jih ona izvrši, določa sama. Tudi takse, ki pripadejo škofijski kuriji, bi mogli razdeliti v nadarbinske, upravne in sodne. Nadarbinske takse so sicer po kan. 1441 prepovedane kot simonija, vendar pa je dovoljena po kan. 1482 tako zvana media annata, ki jo je vzeti, kot je razvidno iz virov, navedenih v Gasparrijevem aparatu k kan. 1482, v ožjem pomenu; to je torej davščina, ki jo plačujejo po konstituciji Benedikta XIII Pius et misericors z dne 28. aprila 1725 v Italiji in na sosednjih otokih beneficiati katedralni in kolegiatni cerkvi. Davščina obstoji iz polovice letnih nadarbinskih dohodkov, od tod ima tudi ime<sup>42</sup>. Pri nas in v Nemčiji<sup>43</sup> ta dajatev ni v navadi. Kodeks določa, da ostanejo glede annata media v veljavi krajevni predpisi in običaji. Upravne takse se morejo zahtevati pri zelo različnih poslih, kot se razvidi iz pregleda, ki ga podaja d'Angelo v knjižici Tasse e pensioni na str. 83 do 93. Višino teh škofijskih taks določi provincialni koncil ali škofovska konferenca; dekret mora biti potrjen od sv. stolice (kan. 1507). Župnik prejema štolnino in pisarniške takse; župna cerkev mašno pristojbino od tujih celebrantov, sedežnino, takso pri pogrebih in tako dalje. Pristojbine pri beli štoli določijo po kan. 1507 provincialni koncil oziroma škofovska konferenca<sup>44</sup>; pogrebno takso krajevni ordinarij, ko zasliši kapitelj (kan. 1234). Ostale pristojbine more odmeriti škof sam. Nekaj svojevrstnega so mašni stipendiji; ne moremo jih šteti med štolnino<sup>45</sup>. Mašni stipendij določi krajevni ordinarij, če mogoče na sinodi; stipendij se ne more obdavčiti (kan. 831, 1506).

16. Zakon, ki določa takse, je *lex perfecta*; ordinarij more po svojem preudarku kaznovati njega, ki bi se branil plačati zakonito določene takse (kan. 2349). Kakšne kazni naj ordinarij uporabi, ni določeno. Na razpolago so mu torej kazni, ki jih našteva splošni del cerkvenega kazenskega zakonika. Dušni pastir sam ne sme funkcije odreči, če vernik noče plačati določene pristojbine; zakonik sam tega sicer izrečno ne prepoveduje, pač pa zahteva cerkvena disciplina, da v takih primerih odloča škof. Dušni pastir naj se torej ravna po morebitnih škofijskih predpisih. Med splošnimi vindikativnimi kaznimi omenja kan. 2291, n. 6 *privatio Sacramentalium*; mogel bi torej škof odrediti, da se njemu, ki ne bi hotel plačati zakonitih pristojbin, za kazen odrečejo zakramentali. *Privatio Sacramentorum* pa se ne omenja kot samostojna kazen; pripomniti pa moram, da kan. 2291 ne našteva vindikativnih kazni taksativno. Zdi se pa, da ni primerno odreči verniku, ki ne bi hotel plačati takse, zakramente in od zakramentalov cerkveni pogreb<sup>46</sup>. Zahtevati več, kot določa zakonita

<sup>42</sup> Konstitucija je ponatisnjena v *Fontes*, ed. Gasparri, I, n. 285. Prim. tudi Lucidi-Lugari, *De visitatione sacrorum liminum* I<sup>a</sup>, 63—65, kjer so navedene s konstitucijo vred še poznejše določbe koncilске kongregacije in zadevne sodbe Rimske rote.

<sup>43</sup> Eichmann, *Lehrbuch des Kirchenrechts* 1923, 472.

<sup>44</sup> Prim. pa Kušej, *Cerkveno pravo*<sup>2</sup> 1927, 537.

<sup>45</sup> Zato je manj primerno, da se navajajo mašni stipendiji v Škof. l. 1924, 110—111 pod naslovom štolnina in pisarniške takse.

<sup>46</sup> Cfr. Vermeersch-Creusen, *Epitome iuris canonici* II<sup>o</sup>, 1927, 511, kjer so navedene tudi nekatere partikularne določbe.

taksa, je delikt. Delikvent je dolžan restituirati, vrh tega naj se kaznuje z globo, ob ponovnih deliktih te vrste pa z odstavitvijo (kan. 2408). Plemenita je zakonikova določba, da se mora revnim prosilcem taksa znižati oziroma odpustiti; to ne velja samo za štolnino (kan. 463, § 4), temveč tudi za sodne takse (kan. 1914—1918). Za pogrebe odreja kan. 1235, § 2 izrečno, da se morajo reveži pokopati popolnoma zastonj, in sicer decentno, in da je treba izvršiti vse obrede, kot jih določa obrednik in škofijsko določilo. Zadnja določba v občem pravu ni kazensko sankcionirana, mogel bi pa ordinarij prestope kaznovati; v ljubljanski škofiji za te prestope ni zagrožena kazen<sup>47</sup>. Ponekod, n. pr. v Nemčiji, so se pojavili glasovi, naj bi se pri pogrebi zadnjega razreda pristojbine sploh opustile; ti predlogi vsebinsko popolnoma odgovarjajo kan. 1235, § 2, ki sem ga zgoraj omenil; zdi se pa, da navedeni kanon v vzgojnem oziru bolje odgovarja duhu Cerkve kot pa omenjeni predlog.

Nekaterim sploh cerkvene takse niso po godu, toda Cerkev je določila, da naj verniki na tak način prispevajo k vzdrževanju njenih institutov in nameščencev in se ravna po načelu: *tollantur abusus et maneat usus*.

17. Poleg opisanih pristojbin pozna zakonik še dajatve, ki niso v neposredni zvezi s poedinim cerkvenim poslom. Morejo pa se te dajatve plačevati ali v *naturalijah* ali v *denarju*. Med prvimi omenja kodeks desetine in darove prvencev; o obeh določa samo to, da ostanejo v veljavi partikularni predpisi in zakoniti običaji (kan. 1502). Tem dajatvam je podobna v naših krajih obvezna bira<sup>48</sup>, v Slovenski krajini in v ogrskih deželah pa dajatve po kanoničnih vizitacijskih zapiskih<sup>49</sup>. O primernosti oziroma neprimernosti kolektur in dajatev v *naturalijah* sploh so sodbe zelo različne. Da te dajatve večkrat niso pri vernikih priljubljene, je znana reč. Da bi pa bili verski davki v ožjem pomenu bolj priljubljeni, kot so birske dajatve, ni verjetno. Kakor se nekateri sedaj spotikajo nad cerkvenimi zemljišči in kolekturami, tako se bodo brez dvoma tudi nad obveznimi cerkvenimi davki, ki se bodo morali uvesti, ako ne bo drugih dohodkov<sup>50</sup>.

Obvezne denarne dajatve, ki niso v neposredni zvezi s poedinim cerkvenim poslom, so davki v ožjem pomenu besede. Kodeks jih imenuje *tributum*, *taxa* ali *exactio*. Cerkveni davki se morejo v smislu tradicije in po določbah zakonika naložiti ali cerkvenim institutom ali beneficiatom ali vernikom. Predpisati more davke sveta stolica ali krajevni škof; škofova kompetenca pa je v tej zadevi po novem zakoniku precej omejena<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> Cfr. Škof. I. 1924, 112.

<sup>48</sup> O naravi bira glej Kušej, o. c. 531—534. Zadeva je preporna, ker se v praksi smatra bira za breme realne narave.

<sup>49</sup> Cfr. S i p o s, *Enchiridion iuris canonici*<sup>2</sup>, Pécs 1931, 309.

<sup>50</sup> Da mora biti pobiranje kolekture za dušne pastirje večkrat naravnost tortura, je lahko uvideti. Vprašanje je le to, ali se da na kak drug način temu odpomoči.

<sup>51</sup> Pred zakonikom je bila škofovska kompetenca v tem pogledu obširnejša (cfr. Vermeersch-Creusen, o. c. II<sup>2</sup>, 510).

Za značaj cerkvenega davčnega sistema so značilne štiri davkom bolj ali manj slične dajatve, ki jih zakonik v zvezi s škofovo kompetenco posebej omenja, namreč *cathedraticum*, *seminaristicum*, *subsidiium caritativum* in končno *pensiones*. Ker se iz naštetih davščin razvidi, kako opira Cerkev svojo finančno možnost v prvem redu na institutno uredbo in beneficalni sistem, naj jih v par potezah očrtam.

18. *Cathedraticum* je dajatev prav posebne narave; je namreč nekako obvezno, a častno darilo, ki ga morajo škofu plačevati vse njegovi jurisdikciji podložne cerkve in beneficiji kakor tudi laične bratovščine (kan. 1504). Plačevanje katedratika ne more zastarati (kan. 1509, n. 8). Višina, ki mora biti umerjena, se določi ali po starem običaju ali pa jo odmeri provincialni koncil odnosno škofvska konferenca, odlok mora potrditi sv. stolica (kan. 1507, § 1). Če se *cathedraticum* naloži, se mora, kar je zanj značilno, naložiti vsem institutom, ki so ga po zakonu dolžni plačevati, in dalje vsem institutom v enaki absolutni meri ne oziraje se na njih finančno moč. Koncilska kongregacija je dne 13. marca 1920<sup>52</sup> zavrnila predlog neke francoske province, naj bi plačevale *cathedraticum* župnije po številu vernikov. Osnova davka je bila sicer nizko odmerjena, po 0:02 fr. naj bi plačevala župnija za vsakega vernika. V motivaciji k odklonilnemu odloku je konzultor navajal, da morejo pač francoski škofje, če se jim zdi primerno, naložiti po kan. 1505 beneficaliatom davek, ne morejo pa »huiusmodi tributum vestire nomine et specie subsidii cathedratici, a quo toto caelo differret, quippe quod in mero signo et symbolo recognitionis et honoris erga cathedram Episcopi consistit«<sup>53</sup>. Iz povedanega sledi, da davščina, ki jo nalažajo v severnoameriških škofijah župnijam po številu družin ali otrok v župniji, ni *cathedraticum*, dasi se tako imenuje. *Cathedraticum* je v bistvu časten prispevek škofu *ad eiusdem cathedrae seu episcopalis officii onera sustentanda*, kot se izraža Benedikt XIV<sup>54</sup>. Plačuje se škofu, ne morda ordinariatu ali katedrali; ob sedisvakanci torej preneha<sup>55</sup>.

19. Na drugem mestu sem omenil *seminaristicum*; imenuje se tudi *tributum seu taxa pro seminario*. Nazivali so ga še *alumnaticum*. Naše ljubljanske in gornjeograjske sinode so uporabljale tudi izraz *subsidiium pro Seminario Episcopali conferendum*. Nekatere sinode tako ljubljanska iz l. 1723 in generalna sinoda škofa Karla Herbersteina iz l. 1774 so nazivale davščino za semenišče *subsidiium caritativum*<sup>56</sup>. Škof more to davščino naložiti po kan. 1356, § 1 taksativno naštetim cerkvenim institutom za semenišče in za vzdrževanje seme-

<sup>52</sup> AAS 1920, 444—447. Omenjeni odlok je zelo zanimiv za poznavanje francoskih razmer, kakor bomo še pozneje videli.

<sup>53</sup> AAS 1920, 447.

<sup>54</sup> De synodo dioeciesana l. V, c. 6, n. 2.

<sup>55</sup> V kan. 1504 je namreč izraz *episcopo* in ne *ordinario*, Cfr. SCC 11. marca 1916 pri d'Angelo, o. c. 53, op. 4.

<sup>56</sup> Ukazala je to dajatev generalna sinoda v Ljubljani l. 1705, sinoda iz l. 1737 je dekret radi drugih taks suspendirala in vse nadaljnje naše sinode iz 18. stoletja ponavljajo to določbo.

niških gojencev. Pod izrazom semenišče je umeti tako zvano veliko in malo semenišče (kan. 1364)<sup>97</sup>. Naložiti more škof to davščino, kadar semenišču lastni dohodki in ukazane zbirke ne zadostujejo (kan. 1355). Seminaristicum je torej subsidiarna dajatev in se v tem loči od zgoraj omenjenega katedratika. Druga razlika od katedratika pa je v tem, da se cathedraticum naloži vsem institutom, ki so mu podvrženi, v enaki višini brez ozira na gmotni položaj instituta, seminaristicum pa se ne predpiše vsem prizadetim institutom v isti absolutni višini, temveč le v enakem razmerju, ne more pa presežati pet odstotkov čistih davku podvrženih dohodkov, ko se odštejejo potrebna bremena in stroški (kan. 1356). Kot cathedraticum se tudi seminaristicum ne more naložiti vernikom ali pa župnijam po številu vernikov. V severnoameriških škofijah pa morajo nasprotno župnije plačevati davščino pod imenom seminaristicum kot tudi cathedraticum, kot smo zgoraj videli, po številu soloobveznih otrok oziroma družin. Škof v Limburgu je l. 1922 odredil, da morajo službojoči duhovniki prispevati za semenišče pol odstotka resničnih službenih prejemkov<sup>98</sup>. Podobno je škof v Mainzu odločil, da morajo kaplani oddati za semenišče po 2 M mesečno, župniki po 3 M, ostali duhovniki pa sorazmerno svojim dohodkom. Jasno je, da navedene dajatve niso seminaristicum v občepavnem pomenu<sup>99</sup> <sup>100</sup>.

20. Če je škofija v potrebi, more škof naložiti svetnim in redovnim beneficiatom poseben davek: *extraordinariam et moderatam exactionem*, kot pravi kan. 1505. Ta davek, ki ga ni uvedel šele kodeks, se navadno imenuje *subsidium caritativum*; ime je odtod, ker so davek plačevali *ex caritate*, to se pravi, da ni bil strogo obvezan<sup>101</sup>. Pred zakonikom so omenjeno davščino opisovali kot *exactio extraordinaria et moderata ob manifestam et rationabilem causam cum caritate a subsiditis expostulata*<sup>102</sup>. Od prej omenjenih dveh davščin se razlikuje v tem, da se nalaga beneficiatom in ne institutom. Po svoji naravi je *subsidium caritativum* izredna davščina, ki se naloži specialni *diocesis necessitate impellente* (kan. 1505). Med razlogi, radi katerih more ordinarij ukazati to dajatev, so naštevati avtorji: velike stroške, ki jih je imel škof ob svojem imenovanju in konsekraciji ali pri potovanjih v Rim ad limina, dolgove, ki jih je napravil sam ali njegovi predniki za škofijo<sup>103</sup>. Nekateri od teh razlogov terjajo le enkratno dajatev, drugi tudi večkratno. V

<sup>97</sup> Bouuaert, o. c. 231.

<sup>98</sup> A. f. k. KR 102, 140.

<sup>99</sup> A. f. k. KR 105, 214.

<sup>100</sup> Hilling trdi v A. f. k. KR 102, 140, da *synodicum*, kot je imenoval škof v Limburgu zgoraj navedeno dajatev, odgovarja občepavnemu seminaristiku; v knjigi *Das Sachenrecht des Codex Juris Canonici*, Freiburg 1928, 201 pa se izraža bolj previdno, pravi namreč: »In der Praxis scheinen die obigen Grundsätze (namreč kan. 1356) nicht immer streng ange wandt zu werden.

Glede seminaristika prim. še odgovor interpr. komisije z dne 16. oktobra 1919, ad 16 (AAS 1919, 479).

<sup>101</sup> Tako n. pr. Sancti, cfr. d' Angelo, o. c. 78

<sup>102</sup> Cappello, o. c. I, 204.

<sup>103</sup> Cappello, o. c. I, 704.

starem pravu je bilo kontroverzno, ali sme ordinarij zahtevati subsidium caritativum večkrat. Izjave sv. stolice so bile zelo nejasne<sup>64</sup>. Da pa bi mogel biti subsidium caritativum stalen periodičen davek, tega ni trdil nihče. Besedilo v kan. 1505 je zelo široko formulirano. Upravičenost naložiti omenjeno davščino nastopi speciali dioecesis necessitate impellente; s tem je seveda izključena periodičnost pri tej dajatvi, vendar bi pa preveč omejevali kanonovo besedilo, če bi trdili, da more škof ukazati le enkratno dajatev<sup>65</sup>. Obdavčenje duhovnikov z višjimi dohodki, ki so ga odredili škofje v Čehoslovaški<sup>66</sup>, bi torej ne bilo subsidium caritativum, temveč oddaja odvišnih beneficalnih dohodkov, ki jo more papež naložiti kot pravno obveznost. Tako je n. pr. dobil paderbornski škof l. 1923 od koncilске kongregacije indult, da morajo bolje situirani župniki oddati del dohodkov v prid slabše situiranim<sup>67</sup>; ta davščina ni subsidium caritativum, kar se razvidi že iz tega, ker je škof dobil poseben indult, medtem ko more subsidium caritativum sam naložiti, da je le upravičen razlog in da je dajatev zmerna. Presoditi pa mora škof, ali je primerno obdavčiti beneficiate; za Francosko je n. pr. koncilska kongregacija to odsvetovala, ker tam že tako škof sam odloči od tako zvanega denier du culte vsoto, ki pripade kleru<sup>68</sup>.

21. Kodeks pozna tudi rente oziroma pokojnine<sup>69</sup>, katerih plačevanje se naloži ali kot realno breme beneficiju ali kot osebno breme beneficiatu. Kan. 1429, § 1 prepoveduje v prvem delu nalagati penzije kot realno breme bodisi trajno bodisi začasno. Morejo pa ordinarij iz upravičenega razloga naložiti beneficiatu plačevanje penzije, toda le ob podelitvi beneficija. Dolžnost tudi ne preide na nadarbinarjeve naslednike. Beneficiatu mora vedno ostati primerna vzdrževalnina. Župnim beneficijem se more naložiti le plačevanje penzije bivšim njihovim župnikom in vikarjem (kan. 1429, § 2). Penzija, naložena župnemu beneficiju ne sme presegati tretjine stalnih beneficijevih dohodkov, od katerih se odštejejo stroški (kan. 1429, § 2). Kadar ordinarij predloži župniku, naj poda ostavko, mu more obljubiti pokojnino na račun dosedanjega njegovega župnega beneficija, dalje more sprejeti ordinarij tudi župnikovo ostavko na župnijo, ki je podana pod pogojem, da dobi župnik penzijo iz župnega beneficija<sup>70</sup>. Penzije, ki se nalagajo župnim beneficijem, so sicer realno breme, a preminejo s prejemnikovo smrtjo (kan. 1429, § 3). Navedene določbe nam kažejo, na kakšen način naj bi se po zakonikovi zamisli poskrbelo za oslabele duhovnike, odkrivajo nam eno nalogo beneficijev več.

<sup>64</sup> Izjave so zbrane pri Cappello, o. c. I, 205 s; iz njih ni bilo mogoče razbrati, kakšna davščina je prav za prav subsidium caritativum.

<sup>65</sup> Enako d' Angelo, o. c. 80.

<sup>66</sup> Cfr. Kušej, o. c. 527.

<sup>67</sup> A. f. k. KR 103, 192.

<sup>68</sup> AAS 1920, 446—447, Prim. opombo 53.

<sup>69</sup> Pensionem ecclesiasticam more po novem pravu prejemati le klerik (kan. 118). V kan. 2322, n. 1 se rabí izraz pensio v drugem pomenu, pomeni namreč plačo ali nagrado, ki jo prejema laiški cerkveni uslužbenec (n. pr. organist).

<sup>70</sup> AAS 1923, 454; 1926, 116.



22. V zvezi z omenjenimi dajatvami, ki gredo škofu, naj še omenim povrnitev stroškov, ki jih ima škof na kanonični vizitaciji. Kan. 346 je v glavnem potrdil zadevne določbe tridentskega koncila (sess. 24, c. 3 de ref.). Škof in njegovo spremstvo ima na vizitaciji pravico do prehrane (*victualia sibi suisque ministranda*) ali pa do povračila stroškov radi prehrane (*procurationes*). Določajo pa se te dajatve po zakonitih krajevnih običajih (kan. 346). Prispevati morajo k tej dajatvi vsi oni, ki so predmet škofove vizitacije (kan. 344). O omenjenih dajatvah zanimivo razpravlja d' Angelo<sup>71</sup>, kjer se razvidi, da stvar ni tako preprosta, kot se zdi na prvi pogled. Ravnati se je pač po običaju, ki pa mora biti zakonit, kot kan. 346 izrečno pristavlja. Kar torej citirani kanon oziroma viri, katerih določbe obnavlja, obsojajo, ne more več po zakonitem krajevem običaju obstojati.

23. Dosedaj je bil govor o cerkvenih davkih v širšem pomenu besede, o tistih dajatvah namreč, ki se nalagajo cerkvenim institutom in beneficiatom. Škofova kompetenca je pri predpisavanju te vrste cerkvenih dajatev precej obširna, vendar omejena na naštete slučaje. Drugih davkov namreč bodisi v dobro škofiji ali patronu škof sebi podložnim cerkvam ne more naložiti razen pri ustanovitvi ali konsekraciji, kot določa kan. 1506<sup>72</sup>.

O davkih pa, ki jih more škof naložiti direktno vernikom, govori kodeks 'samo v zvezi s cerkveno gradbeno dolžnostjo. Ordinarij more ukazati vernikom svoje škofije, da subsidiarno prispevajo za popravila katedrale, župljanom, da popravijo župno cerkev, podružničnim soseskam, da vzdržujejo podružnično cerkev (kan. 1186). Prav iste določbe veljajo pri nabavi potrebne svete opreme (kan. 1297) in za večja popravila pri nadarbinskih poslopih (kan. 1477, § 2). Škofijski dvorec mora vzdrževati škofijska menza, ako ni kdo drug k temu zavezan *ex peculiari titulo* (kan. 1483, § 2). Če pa takega posebnega naslova ni, škofijska menza pa stroškov ne zmore, potem naravno morajo prispevati verniki, dasi zakonik tega ne določa. Avtorji dostavljajo, da more naložiti škof vernikom davščine tudi za vzdrževanje ostalih cerkvenih objektov, n. pr. za katoliške šole, za pokopališča<sup>73</sup>. Omeniti moram, da so določbe kan. 1186 kakor tudi kanonov, ki se nanj sklicujejo, le subsidiarnega pomena, ker veljajo samo tam, kjer gradbena dolžnost ni po partikularnem pravu urejena<sup>74</sup>. Nas zanima tukaj v prvi vrsti načelna rešitev tega vprašanja. Omenjene dajatve niso v pravem pomenu davki, ker niso periodične, vendar pa so jim blizu. Iz povedanega je že razvidno, da obravnava zakonik imovinske zadeve kot nekaj accessorij na raznih mestih; ko podaja določbe o posameznih cerkvenih institutih, dostavi tudi, kako naj se dotični institut vzdržuje.

24. Škof more v naštetih primerih odločiti, koliko in v kakšnem razmerju morajo verniki prispevati. Podrobneje zakonik o tem ne

<sup>71</sup> O. c. 36—46.

<sup>72</sup> Prim. še kan. 1417, § 1.

<sup>73</sup> Vermeersch-Creusen, o. c. II<sup>o</sup>, 305.

<sup>74</sup> Naša partikularna ureditev se bistveno ujema z načeli kan. 1186.

govori in je zato škof svoboden. Dostavlja pa kan. 1186, § 1, da naj skuša ordinarij bolj s prigovarjanjem vernike nagniti, da bodo po svojih močeh prispevali, kot pa da bi jih s kaznimi silil. Pravica kazensko sankcionirati zadevne določbe sicer ordinariju absolutno ni vzeta, vendar pa je v citiranem kanonu poudarjena želja Cerkve, da naj ordinariji v teh zadevah nikar ne postopajo s silo. Tudi kodeks sam ne določa kazni za one, ki bi se branili plačevati cerkvene davke oziroma davščine, ki niso takse; kar pa se tiče taks, smo videli, da more ordinarij s kaznijo prisiliti uporne vernike, da jih plačajo. Cerkev je torej pri izterjavanju davkov bistveno omilila stoletno prakso; še tridentski koncil<sup>75</sup> je n. pr. zagrozil v soglasju s starejšimi določbami<sup>76</sup> z ekskomunikacijo verniku, ki ne bi plačal obveznih dajatev<sup>77</sup>. Državni zakoni o obveznih cerkvenih davkih, ki ponekod postavljajo vernika pred alternativo: ali plačaj davek, ali pa boš uradno izbrisan iz Cerkve, niso torej ne v formalnem oziru cerkveni, pa tudi vsebinsko sedaj ne odgovarjajo cerkvenemu duhu, oziroma bolje povedano, mu naravnost nasprotujejo; Cerkev take zakone tolerira<sup>78</sup>, ne da bi jih aprobirala, dasi so ji v materialnem oziru skoraj nedvomno v korist. Samo po sebi je umevno, da bi bila mogla Cerkev obdržati za zakone o cerkvenih davkih kazensko sankcijo. Ker pa dejansko tega ni storila, moramo sklepati, da ni smatrala za oportuno s kaznimi izsiljevati gmotna sredstva<sup>79</sup>.

### 5. Cerkevni davki v ožjem pomenu.

25. Gmotne potrebe Cerkve v modernem času naraščajo. Omenil sem že zgoraj, da suponira kan. 1496, ki ugotavlja cerkveno pravico pobirati davke, zelo široke cilje cerkvenega udejstvovanja in zato vzdrževanje klera in cerkvenih poslopij ni edini pa tudi glavni strošek ne, ki ga ima Cerkev. Stroške krije Cerkev po tradicionalnem zgledu najprej z donosi svojega premoženja, premičnega in nepremičnega; ker to redno ne zadostuje, se obrača na vernike, da jo podpro s prostovoljnimi prispevki. Ta način vzdrževanja je sicer idealen, a na žalost v praktičnem življenju nezanesljiv, Cerkev pa potrebuje za vzdrževanje svojih institutov stalnih dohodkov, ker je sicer redno delovanje zelo otežkočeno. Zato v naših razmerah Cerkvi ne preostane nič drugega kot to, da naravno in pozitivno božjo zapoved o vzdrževanju Cerkev konkretno določi in zaveže vernike k določenim dajatvam, kot je to ponekod n. pr. v severni Ameriki in v Nemčiji že storila. Gre le za način, kako naj se to obdavčenje izvede.

<sup>75</sup> Sess. 25, c. 12 de ref.

<sup>76</sup> Cfr. c. 5, C. 16, q. 7 (concl. Rothom), c. 5. X 3, 30 (Aleksander III, l. 1170), c. 22, X 3, 30 (Celestin III, l. 1195).

<sup>77</sup> Cfr. Hirschius, System des katholischen Kirchenrechts V/1, Berlin 1893, 220—222.

<sup>78</sup> Prim. pastirsko pismo pruskih škofov z dne 24. avgusta 1921; gl. Trieb's, o. c. 32.

<sup>79</sup> Podobno tendenco srečamo v modernem cerkvenem kazenskem pravu večkrat, da je namreč Cerkev zelo opustila poenas temporales in operira v glavnem le s spiritualnimi kaznimi, dasi ne izključno.

26. Pravkar omenjena zgleđa iz severne Amerike in Nemčije namreč dokazujeta, da je možno tako obdavčenje izvesti na razne načine. V Združenih državah severnoameriških se kaže popolna ločitev med Cerkvijo in državo, ki je utemeljena v posebnem zgodovinskem razvoju katoličanstva v teh pokrajinah, tudi v tem vprašanju. Cerkveno obdavčenje je tam povsem cerkvena zadeva, kar v evropskih državah kljub načelni ločitvi Cerkve od države ni. Oprto je cerkveno obdavčenje v Združenih državah na župno organizacijo. Župnik oziroma cerkveni odbor mora oddati škofijski kuriji vnaprej določeno vsoto pod imeni raznih davkov<sup>80</sup>; vsota se določuje po številu vernikov v župniji oziroma točneje po številu družin oziroma šoloobveznih otrok<sup>81</sup>. Lokalni cerkveni odbor pa mora skrbeti, da zbere potrebne vsote za omenjene centralne davščine in za lokalne potrebe bodisi s prostovoljnimi zbirkami ali z obveznimi dajatvami.

Tudi v Nemčiji je po weimarski ustavi Cerkev ločena od države; vendar pa Cerkev v gmočnih zadevah ni popolnoma neodvisna in prepuščena sami sebi, ker se stoletne vezi med obema družbama niso dale na mah prekiniti, in je zato v Nemčiji kljub načelni ločitvi mnogo skupnosti med Cerkvijo in državo. Po čl. 157 weimarske ustave imajo verske družbe, ki so korporacije javnega prava, pravico nalogati davke na podlagi državnih davčnih list v mejah deželnih zakonov<sup>82</sup>. Davke morejo nalogati organizirane verske občine, tako zvane Kirchengemeinden, bodisi da so to župne občine (Pfarrgemeinden), ki pa se ne krijejo z župnijami, ali pa manjše zajednice, ki jih nazivajo Nebengemeinden, to so Filial-, Kapellen-, Kuratie-, in Rektoratsgemeinden. Razpisati more davke tudi škofija kot taka<sup>83</sup>. Davke razpisuje kot doklado na državne davke za vsako proračunsko leto naprej cerkveno predstojništvo<sup>84</sup>, razpis mora potrditi pristojna cer-

<sup>80</sup> Obvezni davki so cathedraticum in seminaristicum ter dobrodelni davek (caritas). Glede prvih dveh opomnim, da sta različna od onih dveh, ki se pod istim imenom navajata v zakoniku, cfr. opombo 60.

<sup>81</sup> Da je taka razdelitev davčnih bremen preveč mehanična in zato neprimerna ter krivična, je na prvi pogled jasno. Revni in pošteni ljudje so oškodovani.

<sup>82</sup> Pregledno studijo o verskih davkih v Nemčiji je napisal Freyer, *Der Staat und die Kirche in Deutschland*, A. f. k. RK 1907, 407—436; 637—666; 1908, 3—21. Zgodovinski razvoj in komentar k veljavnim zakonom glej pri Schmedding-Linneborn, *Die Kirchensteuer in den katholischen Kirchengemeinden, Gemeindeverbänden und Diözesen*, Paderborn 1929. Predvojni zakoni so zbrani v *Staatslexicon III*<sup>3</sup>, (1910), 250—255. Veljavne določbe navajam po *Notiz, Das katholische Pfarramt*<sup>2</sup>, 1927, 518—528.

<sup>83</sup> Za ustanavljanje novih župnij in za graditev novih cerkvenih poslopij sploh so po nemških škofijah ustanovljeni tako zvani Diözesanhilfsfonds für neu zu errichtende Pfarreien, v katere morajo prispevati cerkvene občine; ako iz skupne blagajne tega ne morejo, se prispevek razdeli kot doklada na davke, ki jih občani plačujejo. Poleg omenjenega fonda more ustanoviti škofijska kurija za potrebe cele škofije še poseben fond, čigar dohodki so doklade na davke, ki jih plačujejo člani verskih občin v škofiji; te doklade ne smejo presegati 5% državnih dohodninskih davkov (*Notiz*, o. c. 528 s).

<sup>84</sup> Cerkveno predstojništvo sestoji iz župnika in voljenih članov (Kirchenvorsteher). Način volitev kakor tudi kompetenca in poslovanje cerkvenega predstojništva je s cerkvenopolitičnimi zakoni podrobno ure-

kvena in državna oblast. Verski davek morajo plačevati vsi katoličani, ki bivajo v dotični cerkveni občini<sup>85</sup>. V mešanih zakonih plača katoliški del bodisi mož ali žena polovico davka, ki bi ga sicer moral zakonski mož plačati. Davke pobirajo člani cerkvene uprave; državni finančni minister pa more na željo škofov odrediti, da prevzamejo izterjanje cerkvenih davkov državni uradi<sup>86</sup>. Na prošnjo cerkvenih organov izterjajo državni organi zakonito predpisane cerkvene davke s prisilnimi sredstvi<sup>87</sup>. Omenim naj še, da po nemških deželah tako po Bavarskem<sup>88</sup> in v Prusiji<sup>89</sup> država subsidiarno prispeva k vzdrževanju dušnopastirskega klera. Višino plače, ki naj jo prejema dušni pastirji, določi cerkvena oblast v sporazumu z državno; cerkvene občine pa so dolžne tako določeno plačo preskrbeti dušnemu pastirju, ako ne zmorejo, se nakaže primanjkljaj iz državnih sredstev<sup>90</sup>.

Podobno kot v Ameriki je poskrbljeno za gmotne zadeve v Franciji, kjer je bila izvedena ločitev Cerkve od države na način, ki je bil za Cerkev krivičen. Ker pa se s kanonističnega vidika francoski način vzdrževanja v bistvenih stvareh loči od opisanega ameriškega, naj ga posebej omenim. V Franciji skrbe za gmotne potrebe Cerkve škofijska združenja, ki jih je dovolil Pij XI v encikliku *Maximam gravissimamque* z dne 18. januarja 1924<sup>91</sup>. Kot določa čl. 3 uredbe (*statuta consociationum dioecesanarum*)<sup>92</sup>, imajo združenja nalogo, skrbeti za bogoslužne prostore in za duhovniška stanovanja ter za vzdrževanje klera sploh. Združenje sestoji iz krajevnega škofa kot predsednika in največ 29 članov, ki se volijo izmed kandidatov, ki jih predloži škof v soglasju z upravnim svetom. Sredstva združenja se stekajo iz članarine, raznih zbirk, iz dohodkov ustanovnih glavnice ter druge premične in nepremične imovine ter testamentarnih naklonitev (čl. XVII). Dohodke razdeljuje škof v smislu uredbe (čl. XVIII). Odvišni dohodki se deloma zbirajo v rezervni fond za kultne potrebščine, deloma pa se uporabljajo za nakup, zidavo, opravo in popravo cerkvenih poslopij (čl. XIX). Medtem ko je v Združenih državah severnoameriških in v Nemčiji oprto vzdrževanje

jeno. (Noll, o. c. 452—469). S cerkvenimi davki je v zvezi vpliv laikov na upravo cerkvenega premoženja, tako je tudi v Franciji in Ameriki.

<sup>85</sup> Kdaj dolžnost preneha gl. Noll, o. c. 518—522.

<sup>86</sup> To se je zgodilo n. pr. v Prusiji l. 1921 (Noll, o. c. 525).

<sup>87</sup> Noll, o. c. 525 s.

<sup>88</sup> Zakaj je državna oblast na Bavarskem dolžna prispevati gl. Kreuß, *Ist der Bayerische Staat zu den Leistungen an die katholische Seelsorgegeistlichkeit verpflichtet?* München 1931.

<sup>89</sup> Isti razlogi kot na Bavarskem veljajo tudi v Prusiji (Linneborn, *Das neue Pfarrbesoldungsgesetz vom 3. Juli 1931, Theologie und Glaube*, 1932, 169).

<sup>90</sup> Za Prusijo je najnovejši zakon z dne 3. julija 1931; o postanku in pomenu tega zakona zanimivo razpravlja Linneborn, o. c. 168—205.

<sup>91</sup> AAS, 1924, 6—24; BV 1924, 187 s.

<sup>92</sup> Čl. II cit. uredbe ima širše besedilo: *L'Association a pour but de subvenir aux frais et à l'entretien du culte catholique sous l'autorité de l'Evêque en communion avec le Saint-Siège, et conformément à la constitution de l'Eglise catholique.*

cerkvenih ustanov predvsem na župno organizacijo, je v Franciji institutna uredba nekam zabrisana in je vzdrževanje urejeno centralistično. Zato je umevno, da se je konzultor v motivaciji k zgoraj navedenemu odloku koncilске kongregacije z dne 13. marca 1920 izjavil proti temu, da bi v Franciji škofje obdavčili župnije s katedratikom, kot je omenjen v kan. 1504; škof sam razdeljuje dohodke in je zato res odveč, da bi morali cerkveni instituti plačevati škofijski kuriji davek od deleža, ki ga od nje prejemajo<sup>93</sup>.

27. Že iz par navedenih zgledov razberemo, da je pri cerkvenem davčnem problemu v glavnem dvoje vprašanj: prvo je zunanje, cerkvenopolitično, v kakšnem razmerju je namreč Cerkev do konkretne države, drugo pa je notranje cerkveno vprašanje, ali naj se namreč pri obdavčenju poudari institutna uredba ali pa naj se izvede obdavčenje centralistično za celo škofijo oziroma celo cerkveno provinco odnosno državo. Glede prvega vprašanja se pokaže takoj razlika med evropskimi državami in Ameriko. Pojem ločitve Cerkve od države je namreč v praktičnem življenju zelo mnogoznačen. Pri ločitvi podvrže država Cerkev svojemu ustanovnemu in društvenemu pravu, vrh tega pa odredi navadno za verska združenja še posebne omejitve<sup>94</sup>. Razmerje med Cerkvijo in državo, ki dejansko igra v našem vprašanju veliko vlogo, zavisi v veliki meri od historičnih razlogov. Nadalje moram omeniti, da je v starih homogenih državah zadeva kolikor toliko enostavna, zlasti če države versko niso preveč mešane. Vse drugačne težkoče pa nastanejo v tem pogledu v takih državah, kot je n. pr. naša, kjer so združene cerkvene province, ki imajo skoraj še misijonsko uredbo (n. pr. naše pokrajine na jugu od Save), s pokrajinami, kjer je bila v preteklih dobah zveza med Cerkvijo in državo zelo tesna (n. pr. Slovenija z jožefinsko pobarvano državno upravo, ki se je vtikala do podrobnosti v cerkvene zadeve zlasti v imovinske), vrh tega je naša država v verskem oziru zelo mešana. Da je torej pri tako različnih razmerah preveč pričakovati, da bi mogla enotna ureditev tudi ob dobri volji vsaj nekoliko zadovoljiti vse pokrajine, je umevno. Poleg tega so pa tudi gospodarske razmere in geografske prilike, ki so pri tem vprašanju odločilnega pomena, v naši državi zelo različne. Zdi se torej, da bo mogla zadevo rešiti le pokrajinska ureditev. Kjer je Cerkev od državne strani priznana kot javna korporacija, tam bo ji morala biti dosledno priznana tudi pravica pridobivati si gnotna sredstva na javnopravne načine. Ali naj izvršujejo davčne posle cerkveni organi sami ali pa naj jih za Cerkev vrši državna uprava, je zelo kočljiva zadeva. Oba načina imata svoje sončne in senčne strani. Zdi se, da se bo morala Cerkev prej ali slej tudi v tem pogledu osamosvojiti.

Drugo notranje cerkveno vprašanje pa povprašuje, kakor sem omenil, kako naj se obdavčenje izvede. Iz vsega, kar je bilo povedano o institutni uredbi in beneficalnem sistemu, sledi, da se mora

<sup>93</sup> AIAS 1920, 447.

<sup>94</sup> Te omejitve se z neprestano oznanjano svobodo vere in vesti sicer prav nič ne skladajo in svojo tendenco le preveč razkrivajo.

obdavčenje opreti na župno organizacijo. Župnije in ostale cerkvene ustanove naj bi oddajale v smislu zakonikovih določil centralnim uradom predpisane davščine. Z navedenim mnenjem pa je v nasprotju predlog, ki ga je objavil »Katolički List« v Zagrebu leta 1926 v št. 15 in ga je ponatisnila tudi »Vzajemnost« v št. 5—8 istega leta. Predlog sicer ne razpravlja o cerkvenih davkih, vendar se tiče našega vprašanja. Po tem predlogu naj bi se ustanovil pri nas nekak nov centralni verski zaklad, ki bi kril gmotne potrebe katoliške Cerkve v naši državi. Omenjeni fond bi tvorili sedanji verski zakladi, cerkvena imetja in odvišna nadarbinska posestva ter državni prispevki. Zdi se mi, da se taka centralistična ureditev ne sklada z osnovnimi načeli cerkvenega imovinskega prava, poleg tega pa govore proti njej še drugi razlogi, ki sem se jih deloma v tem poročilu že dotaknil. Priznati pa moramo, da gre marsikje razvoj v centralistični smeri. Tako je n. pr. čl. 13 rumunskega konkordata z dne 10. maja 1927 ustvaril medškofijsko sveto imovino (Patrimoine sacré interdiocésain) za vso katoliško Romunijo. Fond tvorijo obli-gacije romunske rente, ki so pripadale prebendam škofov, kanonikov, župnikov in škofijskih semenišč. Patrimoine sacré je lastna juri-stična osebnost; imovino bo upravljal svet škofov<sup>65</sup> po statutih, ki jih ti sestavijo in jih odobrita sv. stolica in romunska vlada. Vendar pa so po čl. 9 cit. konkordata tudi kanonično ustanovljene župnije (župni beneficiji), škofije in opatije pravne osebnosti, ki ohranijo svojo imovino in morejo novo pridobivati.

28. Omenim naj končno še državni prispevek za kritje cerkvenih potreb zlasti za vzdrževanje dušnopastirskega klera. Omenjeni pri-spevki se razlikujejo po svoji naravi od dohodkov cerkvenih davkov, ki jih pobira in upravlja država. Take prispevke predvideva tudi čl. 11 naše ustave in predlogi za zboljšanje gmotnega položaja kato-liške duhovščine, izhajajo pri nas večkrat prav iz osnove teh pri-spevkov<sup>66</sup>. Razlogov, radi katerih je država obvezana podpirati Cerkev oziroma kler, naštevajo več, kakor je znano. Nekateri so bolj idealnega reda in bo z njimi v modernih bolj ali manj areligioznih državah težko prodreti, n. pr. poučevanje verouka, vodstvo matičnih uradov in dušnopastirsko delo sploh. Drugi razlogi pa so historičnega izvora. Države so namreč v preteklem stoletju marsikje v Evropi odvzele Cerkvi njeno imetje, obenem pa so se molče ali izrečno zavezale, da bodo za odškodnino Cerkev gmotno podpirale<sup>67</sup>. In kjer-koli v Evropi država Cerkev gmotno podpira, je taka podpora obi-čajno oprta na opisani razlog, tako n. pr. v Belgiji po čl. 17 ustave iz leta 1831, na Holandskem po čl. 171 ustave iz leta 1848 oziroma leta 1887, na Poljskem po čl. XXIV konkordata z dne 10. februarja

<sup>65</sup> Prim. še čl. 13, § 4, ki določa, da upravlja verski in študijski zaklad svet škofov.

<sup>66</sup> Tako n. pr. Mikš, O gmotnem položaju slovenske duhovščine, Kranj 1927.

<sup>67</sup> Možni so še drugi razlogi, ki predpostavljajo Cerkev kot korporacijo javnega prava; država ji podeli privilegiran značaj in jo podpira, da razbremenjena državljanem.

1925<sup>98</sup>, na Virtemberskem<sup>99</sup> po čl. 63 ustave z dne 25. septembra 1919<sup>100</sup>. V Avstro-Ogrski in njenih nasledstvenih državah temelji ta dolžnost na verskem zakladu, ki je velikega pomena za naše razmere.

## 6. Verski zaklad.

29. O verskem zakladu, glede katerega je več prepornih vprašanj, omenim v zvezi z našim vprašanjem le nekatere stvari. Kakor je znano, je ustanovil verski zaklad cesar Jožef II iz imovine razpuščenih samostanov in iz imetja nekaterih drugih cerkvenih ustanov in fondov<sup>101</sup>. Po naziranju cesarja Jožefa II naj bi namreč tvorila vsa cerkvena imovina v državi eno ustanovo, katere dohodki bi se stekali v enotno blagajno, ki bi vzdrževala kler in kultne potrebščine<sup>102</sup>. Nastalo je vprašanje, ali imamo opraviti z enotnim državnim verskim zakladom, ali pa je več samostojnih pokrajinskih verskih zakladov, kar je močno zagovarjala knjižica *Zur Congrua-Frage des katholischen Seelsorge-Clerus in Österreich*<sup>103</sup>. Vobče so smatrali vsaj po letu 1802 pokrajinske verske zaklade za samostojne, dasi izjave državnih oblasti niso bile soglasne<sup>104</sup>. O pravni naravi verskega zaklada je bilo troje mnenj. Cerkevni krogi so smatrali verski zaklad za cerkveno lastnino, ker so pač verski zakladi nastali iz cerkvenega imetja. O pravnem subjektu, ki mu pripada lastninska pravica niso jasno govorili, saj je znano, da je bilo vprašanje o lastniku cerkvene imovine v toliko sporno, ker niso vsi zagovarjali institutne teorije in so zamenjavali namen cerkvene imovine z njenim lastnikom. Nobenega dvoma pa ni bilo, da se ne bi mogel dobiti po načelih cerkvenega prava lastnik verskozakladnega imetja v Cerkvi, zlasti pa je to danes nesporno. V smislu tega naziranja se tudi najbolj naravno umeje čl. 31 avstrijskega konkordata iz leta 1855, ki je glede verskega zaklada določal: *Bona, quae fundos, uti appellant, Religionis et studiorum constituunt, ex eorum origine ad Ecclesiae proprietatem spectant*<sup>105</sup> et nomine Ecclesiae administrantur. — *Reditus fundi Religionis, donec collatis inter Apostolicam Sedem et gubernium Imperiale consiliis fundus ipse dividatur in stabiles et ecclesiasticas dotationes, erunt erogandi in divinum cultum, in Ecclesiarum aedificia et in Seminaria et in ea omnia, quae ecclesiasticum respiciunt*

<sup>98</sup> Cfr. Giannini, *I concordati postbellici*, Milano 1929, 143—146; 148—150.

<sup>99</sup> Glede Bavarske in Prusije je bil govor že zgoraj.

<sup>100</sup> Tozadevna ustavna določila in člene izvršilnih zakonov je zbral Caesar Badii, v knjigi *lus comparatum cum edictis legum civilium de re ecclesiastica*, Romae 1925.

<sup>101</sup> Na Kranjskem je bilo razpuščenih 13 samostanov v vrednosti okrog 1.200.000 goldinarjev (cfr. Kušej, *Joseph II und die äußere Kirchenverfassung Inneösterreichs* 1908, 275—278).

<sup>102</sup> Kušej, o. c. 296.

<sup>103</sup> Str. 21—33. Gl. op. 31.

<sup>104</sup> Lanović, *Vjerezakonske zaklade*, Zagreb 1927, 10—13.

<sup>105</sup> Da bi bilo v teh besedah izraženo le historično dejstvo, da izvira verski zaklad iz cerkvene imovine, kakor trdi Lanović, o. c. 25, ni verjetno, a v tej zvezi tudi naslednji stavek citaranega člena ne bi imel pravega smisla.

ministerium. Jasno je, da cit. čl. 31 konkordata nasprotuje jožefinškim načelom, ki jih je zopet obnovil zakon z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50, kjer se smatra verski zaklad le za nekak del državnega premoženja, namenjen za vzdrževanje kulta<sup>106</sup>. Drugo mnenje o pravni naravi verskega zaklada trdi, da so verski zakladi samostojne ustanove z lastno pravno osebnostjo<sup>107</sup>, in tretje, da so javni torej v bistvu državni fondi<sup>108</sup>. Jožefinski miselnosti, ki je po odpovedi avstrijskega konkordata zopet prevečala tozadevne državne zakone, je pač najbolje odgovarjalo na tretjem mestu navedeno mnenje; avstrijsko državno sodišče je n. pr. zanikalo pravno osebnost verskih zakladov<sup>109</sup>.

Z verskimi zakladi so imeli priložnost baviti se trije povojni konkordati: romunski, italijanski in poljski. Romunski konkordat določa v § 4 čl. 13, da je verski zaklad samostojna pravna osebnost; upravlja ga svet škofov. Dohodki verskega zaklada so torej po romunskem konkordatu odkazani Cerkvi in premoženje samo upravlja Cerkev. Ni torej razdeljeno versko zakladno premoženje po škofijah, temveč ga skupaj upravlja svet škofov. Ureditev je pač zanimiva in kot podoben primer take ureditve naj navedem iz najnovejšega časa čl. III in V dogovora sv. stolice z Romunijo glede tako zvanega Status Romano-Catholicus Transylvaniensis z dne 30. maja 1932<sup>110</sup>. Po čl. II se bo premoženje, ki ga ima omenjena ustanova<sup>111</sup>, upravlja po posebnih statutih in se bodo dohodki porabljali dans les buts indiqués et prévus par les Acts, Décrets et Lettres de fondation. Po čl. V ima ta ustanova cerkven značaj in se bo uporabljala le za sebi lastne namene na teritoriju katoliške škofije rimskega obreda v Albi Juliji. Lastninska pravica pa ostane pri ustanovah, ki jo morejo dokazati z veljavnimi listinami. V Italiji poznajo verski zaklad le v bivših avstrijskih pokrajinah. Konkordat sam se bavi z verskim zakladom le mimogrede in določa samo, da se upravlja verski zaklad po mešani komisiji, v katero pošlje Cerkev polovico članov<sup>112</sup>. Konkordat s Poljsko ne omenja izrečno verskega zaklada. Aplicirati pa se da nanj čl. 24, št. 3 konkordata, ki določa, da se bo vprašanje o cerkveni imovini, ki so jo zasegle Prusija, Avstrija in Rusija, uredilo pozneje<sup>113</sup>. Sv. stolica očitno ne vztraja absolutno na tem, da bi se zadeva verskih zakladov povsod enako

<sup>106</sup> Cfr. Vering, Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts<sup>2</sup>, Freiburg 1893, 139.

<sup>107</sup> Hussarek, Religionsfond v Österr. Staatswörterbuch IV<sup>2</sup>, 92 s.

<sup>108</sup> Groß-Schueler, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts<sup>5</sup>, 1922, 362; v hrvatskem prevodu tega dela prevajavec Novak ne zagovarja več tega mnenja (Udžbenik, 388).

<sup>109</sup> Cfr. Kušej, Cerkevno pravo, 544 op. 74.

<sup>110</sup> AAS 1932, 209—214.

<sup>111</sup> Kratak historični pregled o njej je podal Brinzeu v članku Der sogenannte katholische Staat in Siebenbürgen, Katholische Kirchenzeitung, št. 27 z dne 30. junija 1932.

<sup>112</sup> Čl. 29, e).

<sup>113</sup> Cfr. Kušej, Katoliška cerkev in njeno pravo v povojni dobi (posebni odtis iz Zbornika znanstvenih razprav jur. fakultete VII) 1930, 25.



rešila<sup>114</sup>; konkordati so pač kompromisi in mora sv. stolica v njih neredko veliko popustiti, da se zabrani večje zlo za Cerkev. Določbe o verskem zakladu v tujih konkordatih so pomembne tudi za nas, vendar radi kompromisnega značaja konkordatov ne morejo same po sebi odločiti, katero mnenje o naravi verskega zaklada je bilo v preteklosti pravilno in je še pravilno, dokler ne bo tudi pri nas z dogovorom med sv. stolico in državno oblastjo zadeva definitivno rešena.

30. Naši državi so pripadli trije verski zakladi: slovenski, hrvatsko-slavonski in dalmatinski. Od teh je finančno najmočnejši slovenski ali bolje bivši kranjski verski zaklad, ker koroškega in štajerskega verskega zaklada ni v naši državi. Kranjski verski zaklad ima 27.000 ha zemljišč, od tega 18.000 ha gozdov, ki imajo lesa v vrednosti nad 40.000.000 Din; poleg tega ima naš verski zaklad več gospodarskih in industrijskih poslopij, hotel sv. Janeza ob Bohinjskem jezeru in Stiški dvorec v Ljubljani ter več raznih rent<sup>115</sup>. V letih pred vojno je donasal kranjski verski zaklad blizu pol milijona zlatih kron, torej približno toliko, kolikor je znašalo kongruino dopolnilo za kler ljubljanske škofije<sup>116</sup>. Iz navedenih poročil je razvidno, da je verski zaklad velika postavka v proračunu ljubljanske škofije<sup>117</sup>. Podrobneje nadalje govoriti o gospodarjenju z verskim zakladom in o uporabi njegovih dohodkov je brezpredmetno, dokler se sv. stolica in državna oblast v zadevi ne sporazumeta. Bilo bi pa nedvomno najpravičnejše<sup>118</sup> in v skladu z ustavo (čl. 11, t. 3), če bi prešli verski zakladi po analogiji čl. 13 romunskega konkordata z ene strani in po analogiji čl. 268 ustave srbske pravoslavne cerkve z druge strani<sup>119</sup> v cerkveno upravo<sup>120</sup>.

## 7. Konec.

31. Pri reševanju cerkvenega gmotnega vprašanja v zvezi z vprašanjem o cerkvenih davkih bi bilo torej paziti na sledeče: Beneficialni sistem naj se ohrani, dati pa se mu mora v organizaciji celotnega cerkvenega delovanja ono mesto, ki mu po načelih kanonskega prava gre. Ni v skladu s cerkvenim pojmovanjem rigoristično mnenje, naj bi Cerkev oddala svojo imovino ter naj bi se prepustila v gmotnih zadevah prostovoljni podpori vernikov. Tudi predlogi, da bi se nadarbine odpravile in bi se vse beneficalno imetje združilo v enoten fond, so zgrešeni. Bistveno različen od pravkar omenjenih predlogov pa je osnutek, naj bi se prevelikim nadarbinam odvzelo nekaj zemljišča. Cerkvena imovina naj ostane, toda porabljeni se mora v na-

<sup>114</sup> Kušej, Katoliška cerkev 25.

<sup>115</sup> Podatke gl. pri Lanoviču, o. c. 38—42.

<sup>116</sup> Cfr. Mikš, o. c. 25.

<sup>117</sup> Po Mikšu (o. c. 23—25) je znašal verski proračun za vso Slovenijo v l. 1927/28 6 milijonov dinarjev, država pa je dobila samo iz kranjskega verskega zaklada vsaj 4 milijone dinarjev.

<sup>118</sup> Lanovič, o. c. 53.

<sup>119</sup> Cfr. op. 4.

<sup>120</sup> Pri vprašanju o lastniku zakladnega premoženja bi v Cerkvi sami še ostale težkoče, ker je pač to vprašanje nastalo iz različne cerkvene imovine.

mene, kot jih določa Cerkev. Etična pomembnost beneficalnega sistema bi se morala bolj poudarjati in uvaževati. Določba kan. 1473 ni samo kaka manj pomembna direktiva in preostanek iz starih časov. Karitativno delovanje v najširšem pomenu besede se mora po apostolskem zgledu tesneje zvezati z delovanjem cerkvene občine kot take. Za tako delovanje pa so potrebna gmotna sredstva in k tem naj bi prispevala tudi cerkvena imovina oziroma bi prav ona morala postati tisti finančni center, ki bi to delovanje vzdrževal. Večkrat sem omenil pomen institutne uredbe za cerkveno imovinsko vprašanje; pokazal sem, kako cerkveni zakonik opira svoj davčni sistem, da rabim to besedo, prav na institutno uredbo; zato se zdi, da ne bi bilo prav, če bi brez potrebe operirali z nekakim centralističnim principom. Seveda so včasih razmere močnejše kot načela in tako so n. pr. v Franciji in Romuniji, kakor smo videli, urejene cerkvene imovinske zadeve nekam centralistično. Cerkveno davčno vprašanje je za beneficalni sistem in institutno uredbo drugotnega pomena. Če se Cerkev ne more vzdržati z lastnimi dohodki, se obrne na vernike, da jo podpro in sicer redno najprej s prostovoljnimi prispevki, in če ti ne zadostujejo, pa z obveznimi dajatvami. Glede zadnjih so možni razni načini. Obvezni cerkveni davki prinese seveda marsikako težkočo, ki je pri nas dosedaj nismo navajeni, n. pr. razne tožbe, izstopa iz Cerkve, grožnje vernikov in tako dalje. Nekateri so zato sploh proti cerkvenim davkom in sodijo, da bi ob boljši vzgoji vernikov zadostovale prostovoljne zbirke in pa dajatve ob raznih cerkvenih funkcijah; toda predstavljajo si najbrže vso zadevo premalo realno; sicer pa tudi neprestane nabirke med cerkvenimi funkcijami in božjo službo sploh — po dve ali tri pri eni sv. maši — niso nič kaj vzpodbudne in sodim, da razodevajo obvezni cerkveni davki in močni beneficaliji precej manj trgovskega in pozemeljskega duha kot pa neprestani napadi na žepe med božjo službo. Gmotna sredstva pa Cerkev mora imeti in ne sme in ne more omejiti svojega delovanja radi pomanjkanja teh sredstev, kar moramo zelo naglašati.

Končno naj omenim še to, da se zdi, da moderni čas zahteva, da se pripuste verniki k intenzivnejšemu sodelovanju pri upravi cerkvenega premoženja in to zlasti tam, kjer so uvedeni obvezni cerkveni davki; zadeva je psihološko razumljiva, zanimiva je pod tem vidikom praktična izvedba predpisa o škofijskem gospodarskem svetu (kan. 1520) po raznih cerkvenih provincah<sup>121</sup>. Marsikateri pred-

<sup>121</sup> Za nemške cerkvene province gl. Hilling, *Das Sachenrecht des Codex Iuris Canonici*, Freiburg 1928, 359 s. Za Romunijo je v tem pogledu zanimiv zgoraj omenjeni dogovor s sv. stolico z dne 30. maja 1932, ki poudarja v čl. I, da se ustanova, znana pod imenom Status Romano-Catholicus Transylvaniensis pretvori s tem dogovorom en un organe du Diocèse ... et prendra la dénomination de »Conseil du Diocèse de Rite latin d'Alba Julia«. Ce Conseil remplit les charges prévues par les Canons 1520 et 1521 du Codex Iuris Canonici (AAS 1932, 209 s.). Ta Conseil je svojevrstna ustanova, svojo nalogo izvršuje po glavni skupščini (Assemblée générale) in po odboru (Comité), kot določa čl. II njegovih statutih (AAS 1932, 214) — Glavno skupščino tvori dolga vrsta klerikov in laikov, kot določa čl. VI statutih (AAS 1932, 215).

sodek o namišljenem bogastvu Cerkve in klera bi v ljudeh zamrl, če bi jim točno pojasnili in s številkami dokazali, kakšno je v resnici gmotno stanje cerkvenih ustanov v našh krajih. Boriti se na kak drug način proti omenjenim predsodkom, katerih se tudi dobri verniki ne morejo znebiti, se zdi manj uspešno. Dokler pa bodo taki predsodki v ljudeh, je vsaka reforma cerkvenega imovinskega vprašanja, ki se mora opreti v moderni dobi na vernike, zasovražena in s tem onemogočena.

## SLOVSTVO.

### a) Pregledi.

#### Novе študije o Kerulariju.

Za pravilno oceno Kerularija je bistvenega pomena vprašanje, ali je obstajal cerkveni razkol med Carigradom in Rimom že pred Kerularijem. Prof. Anton Michel je to vprašanje obravnaval v Hist. Jahrbuch 1922 in v I. zvezku svojega dela Humbert und Kerullarios (poročilo gl. v BV VII [1927] 64—72). V II. zvezku istega dela<sup>1</sup> ga znova predelava na osnovi novega rokopisnega gradiva in nove literature. Njegov zaključek je, da je pred Kerularijem obstajal latenten razkol že od patriarha Sergija II (999—1019) dalje, ko se papežovo ime v diptihih ni več imenovalo. Kerularij pa je ta tihi razkol pretvoril v očitni razkol.

Michel se sklicuje na uradne dokumente razkola l. 1054, in sicer na intronistike antiohijskega patriarha Petra papežu Leonu IX in na papežev odgovor; na Kerularijevo Panoplijo, na 1. pismo Leona IX (oz. Humberta) Kerulariju, pismo Kerularija papežu, na dokumente papeškega odposlanstva (pismo cesarju, 2. pismo Kerulariju, Dialog kardinala Humberta), na ekskomunikacijsko bulo, na Commemoratio (t. j. poročilo papeškega odposlanstva o neuspeli misiji), na Kerularijev Semeioma (t. j. protokol o izobčenju Latincev z dne 20. jul. 1054), na Kerularijevo encikliko vzhodnim patriarhom o razkolu, na Kerularijevo posebno pismo antiohijskemu patriarhu Petru in na korespondenco med antioh. patriarhom Petrom in gradeškim patriarhom Dominikom. Po pripadnosti razdeli pisatelj vire na bizantinske, aleksandrijske, jeruzalemske, antiohijske in rimske. Končno pojasni molk bizantinskih kronistov.

Razkol pred Kerularijem dokazuje poleg liturgije enodušnost bizantinskega klera, ki se je za Kerularija kot čuvarja pravovernosti postavil vse drugače, kot se je to zgodilo ob Fotijevem nastopu; tudi preprosto ljudstvo se je tumultuarično postavilo proti novi državni in unijski politiki cesarjevi. Vse to priča za razkolno tradicijo. Zakaj tedaj Kerularija ni bilo mogoče odstaviti? Zato, ker je čuval tradicijo, ker razkol ni bil njegovo delo, ampak podedovano

<sup>1</sup> Humbert und Kerullarios. Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts von Dr. Anton Michel. Zweiter Teil. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte ... herausg. von der Görresgesellschaft, XXIII. Band). Paderborn 1930, 8<sup>o</sup>, str. XII + 495.

stanje. Ta ugotovitev ovrže Bréhierjevo razlago v delu *Le schisme oriental du XI<sup>e</sup> siècle* (Paris 1899), na katero se je opirala vrsta učencjakov. Sicer pa je nove zgodovine rezultate začel upoštevati tudi Bréhier.

Razkol med Carigradom in Rimom se je javljal v dobi propadanja papeške moči, v 10. stol. in v prvi polovici 11. stoletja, katerih temo razsvetljujejo svetli pojavi papežev Janeza X, Gregorja V, Silvestra II in Benedikta VIII. Nasprotno je tedaj rastla moč bizantinske države in z njo moč carigrajskih patriarhov. Papeži, ki so se že v Rimu samem težko uveljavljali, so tem manj mogli vplivati na zunaj, na vzhod. Avtokefalnosti so se patriarhi počasi čisto privadili. Za razkolnost, ki je spričo neugodnih rimskih razmer nastopila ne le na vzhodu, ampak tudi na zapadu, je zanimiva in poučna vzporedba dveh sodobnih dokumentov, enega z vzhoda, drugega z zapada: Nestorjeve kronike (pogl. 42), kjer se nam popisuje poučevanje ruskega kneza Vladimirja v sovraštvu proti Latincem, in govora orleanškega nadškofa Arnulfa na rheimskem koncilu l. 991, ki ga nam je redigiral Gerbert, poznejši papež Silvester II in se v njem navaja tudi odpad Carigrada od Rima (prim. Migne, PL 139, 320).

Zlasti iz intronistik antiohijskega patriarha Petra spoznamo, da je trajal razkol že toliko časa, da mu ta patriarh ni znal navesti vzroka.

Razkol, ki je nastal pod Kerularijem, se sodobnim grškim kronistom ni zdel nič novega in nič pomenljivega; zato ga niti ne navajajo. A vprav to ocenjevanje Kerularijevega razkola dokazuje, da je bil razkol že pred Kerularijem.

Momenti razkolnega razvoja v dobi od l. 1012 do 1054 so po Michelovi sintezi tile. Najprej se pretrgajo ljubezenske vezi med vzhodom in zapadom. Pred l. 1052 se intronistike papežu niso več pošiljale. Potem so se že kar javno poudarjale ločilne točke: z emfazo se proslavlja »najsvetejši in pravoverni«<sup>1</sup> patriarh Fotij, oče razkola, in v spodnji Italiji se debatira o Filioque. Temu se je pridružilo črtanje papeževega imena iz diptihov: v liturgiji se papeži niso več komemorirali. To dejstvo je veljalo za službeni dokaz medsebojne ločenosti. To bolj ali manj rahlo ločenost je poostril Kerularij. V tem pogledu se je gradeškemu patriarhu Dominiku zdela doba pred Kerularijem doba cerkvene edinosti, poznejšemu Grku Bekosu pa celo doba velikega miru. Pred Kerularijem je vkljub ločenosti zapadna Cerkev veljala še vedno za krščansko Cerkev. Palestinske božjepotnike so Grki še vedno prijazno sprejemali in zapadni trgovci so po raznih mestih ustanovili samostanske kolonije po domačih vzorcih. A Kerularij je v razkolnem razvoju storil zadnji usodni korak, ki ga je bilo mogoče napraviti v odtujevanju med Carigradom in Rimom: proglasil je načelo, da izven grške cerkve ni krščanstva. Zakramenta sv. krsta in sv. Evharistije pri Latincih je proglasil za neveljavna. Zato je zatiral latinske samostane v Carigradu in Latincem prepovedal maševati.

O vsem tem nas na osnovi novih virov poučuje Michel v II. zvezku svojega dela *Humbert und Kerullarios*.

Največji obseg ima studija o Kerularijevi polemiki proti Latincem, kakor nam jo nudi edini znani rokopis dunajske drž. biblioteke theol. gr. 306 fol. 67<sup>r</sup>—80<sup>v</sup>. Ta rokopis sicer Kerularija ne imenuje izrečno avtorja polemike, vendar Michel dokazuje njegovo avtorstvo. Spis nima v rokopisu nikakšnega naslova. Michel mu je z ozirom na vsebino dal ime *Πανοπλία κατὰ τῶν Λατίνων*. Najprej nam Michel poda kratko vsebino Kerularijevega spisa, ki obstoji iz 13 plasti (str. 41—43). Potem nam poda točen opis rokopisa (str. 45—50), ki poleg tega Kerularijevega obsega še 32 drugih spisov, od katerih je mnogo že objavljenih. Ves kodeks ima po svoji vsebini namen svariti pred krivimi verami in potrjevati v pravovernosti. Rokopis je iz konca 13. stoletja. Pisava je mikroskopično drobna. Grščina je vulgarno pobarvana. Izdajatelj Michel je z vso kritično akribijo izdal tekst v originalu z latinskim prevodom prof. Weissenbacha. Viri spisa so natančno analizirani. Spis je tako rekoč zbirka citatov iz sv. pisma, cerkvenih očetov, sinodalnih določb, cesarskih zakonov in poganskih filozofov. Na izbiro citatov je vplivala najostrejša polemika proti Latincem. Iz spisov cerkvenih očetov je avtor zbral le citate, ki pobijajo heretike; in naj so ti heretiki kakršnikoli, Kerularij uporablja citate za polemiko proti Latincem. Izjave cerkvenih očetov o primatu namenoma prezira. Uporaba virov izpričuje pomanjkljivost teološke izobrazbe. Na bibličnem in historičnem področju zadenemo na velike pogoške: tako se n. pr. besede sv. Petra navajajo kot besede sv. Jakoba in kmalu potem tudi kot besede sv. Pavla; Maksima Spoznavalca stavi v dobo po 7. splošnem koncilu; zamenjuje koncilske določbe z apostolskimi kanoni. Ta površnost zasluži tem večjo grajo, ker pisatelj sicer prideva malenkostim največjo važnost. Posebno pa je treba obsojati njegove potvorbe. Iz aktov efeškega koncila se besede Teodoreta iz Cira, ki nasprotujejo nauku o izhajanju Sv. Duha iz Sina, podtikajo Cirilu Aleksandrijskemu, pač zato, ker je bilo znano, da je bil Teodoret na 5. splošnem koncilu obsojen. V nekem citatu iz Bazilija Velikega je spremenjen stavek tako, kakor da bi bil ta cerkveni oče učil, da izhaja Sv. Duh samo iz Očeta. Te potvorbe je treba tem bolj obsojati, ker avtor sicer sam obsoja tekstne potvorbe monofizitov kot heretično zlobo. Ker več citatov ni mogoče identificirati, je možen sum, da si jih je sam naravnost izmislil.

Panoplia obravnava vsestransko brez strogo logičnega reda razmerje grškega pravovernika do Latincev. Po vzoru florilegijev obstoji iz citatov, med katerimi ostro napada in anatematizira Rimljane ter se srdi na politično oblast, ki jih ščiti.

Historični pomen Panoplje je 1. v tem, da je poleg rimskih virov, ki so se mnogim zdeli enostranski, nov grški vir, ki nam nudi sliko o početku in prvem razvoju Kerularijevega razkola; 2. v tem, da kritično popravi poznejša Kerularijeva poročila (Semeioma) o njegovi miroljubni pasivnosti, iz katere da so ga zdramili Rimljani, ter o njegovi soglasnosti z dvorom. V resnici je Kerularij najostreje nastopal proti Rimljanom, proti papežu in proti bizantinskemu cesarju. Na osnovi Panoplje je treba marsikako preostro sodbo o postopanju rimskih legatov bistveno omiliti.

Za Kerularijevo avtorstvo Panoplje priča: 1. Spis se v mešanem kodeksu nahaja pod isto številko kakor izvestno Kerularijevo pismo antiohijskemu patriarhu Petru, dočim imajo drugi traktati vsak svojo tekočo številko. Za takšno štetje je mogla biti odločilna le enotnost avtorja, ne vsebinska sorodnost. Na osnovi tega dejstva so Panopljo pripisovali Kerulariju že Lambeccius, Nessel, Fabricius-Harles, Ehrhard in Meyer (str. 89 o. 1). 2. Kerularijev sodobnik Mihael Psellos poroča, da se je Kerularij zelo budno in tudi pismeno boril proti rimskim legatom. Panoplia vsebuje vse to, na kar namiguje Psellos: nemirne in vznemirjajoče patriarhove govore vpričo ljudstva in duhovščine. Enako nam o Kerularijevih govorih poročajo rimski viri: pismo Leona IX (Humberta) Kerulariju in ekskomunikacijska bula. Zato bi bilo čudno, če bi se od teh Kerularijevih govorov v začetku spora ne bilo nič ohranilo, zlasti še, ko imamo o koncu prepira več poročil (Kerularijeve Semeioma, encikliko in posebno pismo Petru Antiohijskemu).

To so zunanji kriteriji za Kerularijevo avtorstvo, ki jih docela potrjujejo notranji. Uporaba pisma Leona Ohridskega tranijskemu škofu Janezu dokazuje, da je bila Panoplia kot celota redigirana po pomladi l. 1053; ker se nadalje Kerularijeva sinoda 20. julija 1054, ki bi bila Panoplji nudila lahko obilo gradiva, ne omenja, sledi, da je bila redakcija posameznih delov dovršena pred vročim poletjem 1054. Glavna redakcija pa je bila končana po Kerularijevi zmagi nad cesarjem (20. jul.), za kar govori zmagoslavni uvod Panoplje. V ta čas nas vodi tudi stvarni položaj in strastni način polemike med Grki in Latinci (str. 94—98). Končno nam iz Panoplje odseva osebni značaj Kerularijev, kakršen nam je znan že od drugod (str. 98—109): njegov službeni položaj, njegovo zanimanje za liturgijo, pomanjkljivost njegove teološke izobrazbe, njegovo potvarjanje tekstov, njegova načela o tradiciji tudi v najbolj malenkostnih rečeh, njemu lastne entuziastične ideje grškega meništvā, predvsem pnevmatično pojmovanje nositelja javne oblasti, njegov jezik in slog.

Dokaz Kerularijevega avtorstva še bolj potrjuje preiskava o postanku posameznih delov Panoplje (str. 109—200). Že iz nje nam odseva nazorna slika polemike med Grki in Latinci pred nesrečnim dnevom trajnega razkola. Toda o njej nam sedaj ni treba poročati, ker nam pisatelj sam obeta zaokroženo zgodovino o Kerulariju in Humbertu na osnovi svojih dosedanjih kritičnih predstudij (str. VI).

Ureditev Panoplje je splošno kronološka. Namen zbirke ni bil zgodovinski, ker se nikjer ne navaja ime cesarja ali papeža ali papeških legatov. Pri govorih tako navajanje tudi ni bilo potrebno. Zato je namen zbirke splošnejši: služila naj bi za katehitični pouk o krivoverstvu Latincev in za liturgični vzorec, po katerem naj se vrši preklinjanje latinskih zmot. Odtod anatematizmi na koncu Panoplje v prvi osebi ednine. Tudi drugi deli kodeksa, v katerem se nahaja Panoplia, imajo isti namen, n. pr. vzorec, po katerem se sprejemajo v Cerkev bogomili. Zato je tudi Kerularij zbral svoje gradivo iz boja proti Latincem, da jih ožigosa kot heretike, ki jih mora vsak pravovernik obsojati.

Pisatelj nam Kerularijevo strast in pristranost pojasnjuje z besedami in z zgledom Kerularijevega sodobnika in prijatelja, antiohijskega patriarha Petra, ki je Kerularija svaril pred ozkosrčnostjo in brezobzirnostjo. Dočim je bil Kerularij proti vsakršnemu pouku krivovercev in zato ni maral imeti z Latinci nikakšnega stika, češ, da je vsak pouk že naprej zastoj, je Peter opominjal, da je treba najti most do onih, ki naj spoznajo resnico, in se za njihovo spreobrnjenje z vso potrpežljivostjo truditi. Zato je Peter kot prijatelj zedinjenja rad dopisoval z Rimom, kakor prej tako tudi še po razkolu med Rimom in Kerularijem. Kerularij pa je v svojem slepem sovraštvu svaril pred kakršnikoli stikom z Rimljani. Te heretike je bilo treba po njegovem s silo streti, ne pa z njimi sklepati zedinjenja. Njim, kot absolutno nepoboljšljivim heretikom, naj velja le brezobziren boj. Kerularij je razkol med Grki in Latinci hotel in odobraval z vso agresivnostjo ter tako izvedel zadnje posledice dolgega historičnega procesa in obstoječi tihi razkol javno potrdil.

Po objavi Panoplje se nam razodene velika razlika med Kerularijem in voditeljem latinskega odposlanstva, kardinalom Humbertom. Michel ugotavlja o Humbertu: »Sein Vorgehen wird nach der Ausgabe der Panoplia milder als bisher beurteilt werden müssen« (str. 205). Humbert se je vkljub praktičnim razlikam zadovoljeval z edinostjo v veri kot temeljem cerkvene edivosti. Sele Kerularijev nastop ga je dovedel do trpkega in jedkega izražanja, ki pa zaostaja za Kerularijevim in se nahaja tudi pri cerkvenih očetih. Humbert ni Grkov nikdar smatral za polpogane in jude, kakor Kerularij Latince. V Humbertu še ni ugasnila zadnja iskrica ljubezni do Grkov; ni jih obsojal brezpočojno. Po odhodu iz Bizanca se je takoj zopet vrnil v mesto, ko se je Kerularij po izobčenju kazal pripravljenežga za nadaljnje pogajanje.

V zvezi s Kerularijem objavlja Michel še nekaj drugih studij. Na str. 282—291 dokazuje, da je enciklika o nekvašenem kruhu (Migne, PG 120, 836—844), poslana krščanskemu zapadu, pod vplivom Kerularija delo Leona Ohridskega. Proti tej encikliki je papež Leon IX zbral citate iz sv. Pavla, ki pojasnjujejo razmerje novega zakona do starega. To zbirko citatov je Michel izdal po nekem bruxelleskem kodeksu, iz katerega je že v I. zv. svojega dela izdal Humbertovo delo *Rationes de processione S. Spiritus a Patre et Filio*. Eksegezo bibličnih mest, ki jih je zbral Leon IX, pa nudi Humbertov *Dialog Rimljana s Carigrajsčanom*. Nadalje je Michel prvi izdal po rokopiših dva odgovora na Humbertov *Dialog*, katera je priredil carigrajski menih Niketas Stethatos (str. 298—342); dalje Niketov spis o *Filioque* (str. 343—409) ter intronistike Petra Antiohijskega (str. 416—475). Vse te tekste spremljajo izčrpne studije. Na str. 410—415 pokaže Michel, da se je Humbert v svojih spisih proti Grkom posluževal za naštevanje herezij anonimnega semipelagijanskega spisa iz prve polovice 5. stoletja, ki ima naslov *Praedestinitatus* (Migne, PL 53, 587—672). Na str. 1—22 razpravlja M. o pravoslavnem liturgičnem tekstu *synodikonu* in dokazuje, da ni delo Kerularijevo, temveč da ga je l. 843 sestavil carigrajski patriarh Metodij

(843—847). Preuredba sinodika se je morala izvršiti na prehodu 10. in 11. stoletja; tedaj je bil po vsej priliki tudi Fotij službeno sprejet kot svetnik v sinodik.

Ta pregled Michelovega dela kaže, da je znanost z njim znatno obogatela. Jos. Turk.

## b) Poročila in ocene.

Galdos Romualdus S. J., *Commentarius in Tobit*. (Cursus Scripturae sacrae auctoribus Cornely, Knabenbauer, de Hummelauer etc. S. J.) 8<sup>o</sup>, XX, 349 pag. Parisiis, Lethielleux, 1930. Fr. 40.—.

Kmalu bo zlati jubilej, odkar je začel izhajati ugledni jezuitski Cursus Scripturae sacrae; leta 1886 je najprej izšel komentar za Samuelovi knjigi. In vendar še ni komentarejv za vse knjige; manjka jih še vedno pet ali šest. Kakih osem komentarjev pa je razprodanih; ti so že zastareli in nove izdaje bi morale biti temeljito predelane in spopolnjene, zato jih ne morejo tako hitro prirediti.

Spanec Galdos je v tej zbirki izdal komentar za Tobijevo ali Tobitovo knjigo, kakor jo on naziva, ker se oče imenuje s precejšnjo verjetnostjo Tobit in le sin Tobija. V uvodu brani kanoničnost in historičnost te devterokanonične knjige. Historičnosti se je oporekalo zlasti radi nekaterih sličnosti Tobitove knjige s povestjo (pripovedko) o modrem Ahikarju. Ta Ahikar se omenja tudi v Vulgati kot Ahior. O tej sličnosti ima Galdos razpravo, ki bi lahko bila krajša in preglednejša. Vsled obilnih distinkcij in disjunkcij pa mora rado vednež dolgo čakati, preden izve, kaj avtor misli. Nekdaj se je menilo, da se da težava odpraviti, ako se reče: Ahikarjeva povest je nastala na osnovi sv. pisma. To zdaj več ne drži, ker so se v l. 1906—1908 našli aramejski papyri, iz katerih sledi, da je Ahikarjeva povest starejša ko Tobitova knjiga. Nasprotno pa tudi ni treba misliti, da bi bila Tobitova knjiga posnela Ahikarjevo pripovedko in bila vsled tega samo poučna parabola brez historične podlage. Avtorjevo mnenje je disjunktivno: ali so opombe o Ahikarju (Ahiorju) vrinki (interpolacije) ali pa že prvotni, avtentični podatki o historičnem Ahikarju. Drugo mnenje se zdi avtorju kar najbolj verjetno, in sicer v tej obliki: Tobit in Tobija sta o Ahikarju (Ahiorju) pripovedovala historične reči, neodvisno od kakega spisa o Ahikarju. Avtor 14. pogl. Tob. knjige (ali morebiti še bolje: poznejši prepisovalci in glosatorji) so pa te ahikarske opombe povečali (razširili) po izvenbibličnih ustnih ali pismenih virih o Ahikarju.

Izvirni jezik Tob. je hebr. ali aramejski. Sv. Hieronim pravi, da jo je prevedel iz aramejskega jezika. Nekateri mislijo, da to pomeni aramejski izvirnik, drugi pa, da je to le aramejski prepis hebrejskega izvirnika. Postanek knjige pa si G. tako predstavlja. Najprej je bila v nepismeni obliki, t. j. Tobit in Tobija sta to pripovedovala. V 5. stoletju je inspiriran avtor to napisal s kratkim uvodom in koncem, t. j. 14. poglavjem. Potem sta nastala aramejska recenzija in grški prevod, v 2. stol. pa so nastale pomnožene izdaje, razni grški



prevodi, in drugače so prešle tudi v sirski in starolatinski prevod. Zato je tekst precej različen.

V komentarju skuša Galdos zlasti ugotoviti pristnost Tobitovega besedila. Tako n. pr. pravi, da spada mesto o Tobijevem psu, ki da je šel s Tobijem in se ob njega vrnitvi prvi pojavil pri Tobitu, k avtentičnemu besedilu; stavek v vulgati (11, 9): »in je prišel ko napovedovavec, ter je s svojim repom prilizno mahljaje se radoval«, pa smatra za stilistično reminiscenco iz grških in latinskih klasikov, ki jo je spravil v tekst ali sv. Hieronim ali že kdo pred njim. V grških recenzijah namreč tega stavka ni. Enako stavi na račun stilistike sv. Hieronima stavek: »Cumque hoc placuisset ut irent« (11, 4) ali: »Sed peto te, pater mi, ut roges si forte dignabitur« (12, 4) itd.

Vsebinsko avtor kratko, pa jasno razlaga. H koncu v sistematičnem pregledu povzema »tobitsko teologijo«. M. Slavič.

Schöt z, P. Dionys O. F. M., **Schuld- und Sündopfer im Alten Testament.** (Breslauer Studien z. hist. Theol. Bd. XVIII.), 8°, XV, 128 S. Breslau 1930, Müller & Seifert. M 5.—

Avtor vsestransko temeljito raziskuje podatke sv. pisma o daritvah za krivdo in daritvah za greh. Ta dva pojma se pri čitanju sv. pisma težko ločita, ker tekst ni vedno točen in ker sta se daritvi v raznih dobah različno pojmovali. Sch. dokazuje, da so bile daritve za krivdo v spravo za sakrilegične prestopke, daritve za greh pa za grehe iz nezadostne pazljivosti ali za opustitve. Obširne razprave ima dalje o pomenu krvi. Kri je nositeljica življenja, varuje smrti in smrtne bolezni, je simbol v življenje se vračajočega, iz smrtne bolezni rešenega. Kri se škropi na Jahvejevo daritve in se z njo škropi ljudstvo v znamenje, da stopa ljudstvo v posebno zvezo ali bratstvo z Jahvejem. Zato uživa s krvjo poškrabljeni človek varstvo Gospodovo. Tudi kri obreze je znamenje zveze z Jahvejem in znamenje njegovega varstva. Pri razlagi raznih daritvenih obredov išče avtor analogije pri drugih narodih, da pojasni izvor in pomen raznih činov, ki se nam zde tuji. M. Slavič.

Kortleitner, Franciscus Xav. O. Praem., **Cananaeorum auctoritas num ad religionem Israelitarum aliquid pertinuerit.** (Commentationes biblicae VI.) Oeniponte 1932, Rauch, M 3.—

Učeni biblicist je izdal že 6. zvezek svojih monografij, ki se tičejo izraelskega verstva. V tem zvezku se ozira na religijo, verske obrede in versko-tehnične izraze Kanaancev ter raziskuje, koliko so vplivali na Izraelce. Mnoga pretiravanja hiperkritičnih avtorjev zavrača kot neosnovana, nekatere sličnosti pa pojasnjuje ter jim odkazuje pravo mesto v primerjalnem veroslovju. Kakor v prejšnjih zvezkih ima tudi tukaj veliko teksta pod črto. Preglednost sicer vsled tega trpi, toda čitatelj najde pod črto obširno literaturo o rečeh, ki o njej glavni tekst razpravlja. M. Slavič.

Dausch, Dr. Petrus, **Die drei älteren Evangelien** übersetzt u. erklärt. (Die heilige Schrift des Neuen Testaments, Bd. II.) 4. neubearb. Aufl. 8°, XV, 588. Bonn 1932, P. Hanstein. M 19.50; vez. M 22.—

Cetrta izdaja D.-evega komentarja k sinoptičnim evangelijem pomeni glede na prejšnje izdaje znaten napredek. Pisatelj je izboljšal prevod evangelijskega besedila s tem, da ga je bolj približal grškemu izvirniku; obenem je izpopolnil komentar, zlasti k Markovemu evangeliju, pomnožil število ekskurzov in dodal listo pregledov (str. XV). Sezname literature so izpopolnjeni z novejšimi deli. Tako je knjiga kljub močno skrajšanemu uvodu narasla za 40 strani. V komentarju je avtor po možnosti uvaževal vse, kar je biblična znanost zadnjih 14 let novega odkrila. Zato spada ta komentar zaenkrat med najboljše katoliške komentarje k sinoptikom.

V uvodu je izpadla zgodovina NZ (kanon NZ in zgodovina teksta), ki je v prejšnjih izdajah zavzemala 38 strani. To je povsem pravilno, ker spada vprašanje kanona in teksta v splošno introdukcijo in ne v uvod h komentarju. A tudi v ostalem je uvod močno predelan, zlasti sinoptično vprašanje (str. 22—32) in vprašanje zgodovinske verodostojnosti treh najstarejših evangelijev (str. 33—39). Glede sinoptičnega vprašanja so pojasnjene važnejše hipoteze, a pisatelj sam se ne izreka za kako popolnoma jasno smer. Toliko je razvidno, da ne polaga več glavne važnosti na ustno izročilo kot v prejšnjih izdajah, marveč priznava do neke meje medsebojno literarno odvisnost sinoptikov. Jasno in dobro pa je zavrnjena teorija dveh virov. — Prevod je prirejen točno po izvirniku, a ni suženjski. Zanimivo je, da je avtor pri Jezusovem rodovniku po Mt opustil običajni prevod: »Abraham zeugte den Isaak...« ter ga nadomestil s primernejšim: »Von Abraham stammt Isaak, von Isaak Jakob...« (prim. novi slov. prevod). — Lk 2, 14 se sedaj glasi pravilneje: »Heil gebracht den Gottwohlgefälligen auf Erden« (prej »den Willigen auf Erden«). — Važno mesto *ἐπιστρέψας στήριτον* (Lk 22, 32) je netočno prevedeno: »darum stütze und stärke du dereinst.« Pod črto se pisatelj sklicuje na Zahna. — Ekskurz o dnevu Gospodovega rojstva je prekratek in premalo jasen. Besede: »Der Tag der Geburt fand frühestens am 2. April statt, der späteste Termin ist der 29. Mai« stoje brez vsake utemeljitve (str. 439). — Tradicionalno mnenje, da je bil Jezus rojen v votlini blizu Betlehema, zavrača D. kot neosnovano. Mesto *δοσι οὐκ ἦν αυτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλήματι* (Lk 2, 7) prevaja: »weil sie sonst (!) keinen Platz in ihrem (!) Quartier fanden.« Jezus je bil torej po njegovem mnenju rojen v gostišču (khanu); Marija ga je položila v jaski, ker v gostišču ni našla primernejšega prostora za ležišče novorojenčku. Taki eksegezi pa ne nasprotuje samo staro ustno izročilo, marveč tudi apokrifni evangeliji, zlasti pa jasni grški tekst (*αὐτοῖς — τόπος*). — V ekskurzu o datumu Gospodove smrti (str. 330—2) načne pisatelj samo vprašanje o dnevu tedna in meseca, ne pa tudi o letu Jezusove smrti. In vendar bi mogel glede na važna novejša odkritja (prim. n. pr. »Biblica« 1932, 93—103) tudi v tem pogledu čitateljem marsikaj novega in zanimivega povedati.

Kljub tem in podobnim malenkostnim netočnostim je knjiga zanesljiv kažipot v eksegezi sinoptičnih evangelijev ne samo teologu, ampak tudi izobraženemu laiku. A. Snój.

Meinertz, Dr. Max, *Die Pastoralbriefe des heiligen Paulus* übersetzt u. erklärt. (Die heilige Schrift des Neuen Testaments, Bd. VIII.) 4. neubearb. Aufl. 8<sup>o</sup>, VIII, 128. Bonn 1931, P. Hanstein. M 4.50; vez. M 6.40.

Ta komentar je nastal iz avtorjevih predavanj na univerzi v Münstru. Prva izdaja je izšla leta 1913, druga in tretja sta bili le ponatisa prve. V dolgem presledku med 1. in 4. izdajo se je pisatelj ponovno bavil s pastoralnimi listi pri predavanjih kakor pri seminarskih vajah. Pri tem je prvotno izdajo stalno izpopolnjeval in plod

tega dela je nova izdaja, ki je sicer v glavnih obrisih ohranila lice stare; vendar skoro vsaka stran priča, da se je avtor resno trudil postaviti novo izdajo na tako znanstveno višino, da odgovarja današnjemu času: izpopolnjen je uvod, zboljšan prevod, zlasti pa je predelan komentar, kateremu je pisatelj v novi izdaji dodal 2 ekskurza (Das Gewissen, str. 27—28; Die Wiedergeburt, st. 94—95). Knjiga je narastla za 27 strani.

Razdelitev teksta v 1 Tim je v novi izdaji bolj logična kot v prejšnjih. Ves list je sedaj razdeljen v dva dela: prvi del sega od 1, 3 do 4, 5 (»Die rechte Verwaltung des Hirtenamtes«), drugi od 4, 6 do konca (»Mahnung für das persönliche Verhalten«). Prej je bil list razdeljen v pet oddelkov in četrti poglavje nedeljeno sprejeto pod oddelek »Die Vorsorge gegenüber der Irrellehre«. — Pri razlagi eksegetično težjega mesta 1 Tim 3, 1 bi avtor moral vsekako omeniti izsledke Urb. Holzmeistrove razprave »Si quis episcopatum desiderat« v »Biblica« 1931, 41—69. Pavel ne govori tu o škofovski časti, ampak o mašniški službi. Smisel njegovih besed je: Kdor želi postati mašnik, hrepeni po nečem velikem, zato je njegova želja hvalevredna.

Ker je knjiga namenjena ne samo znanstvenim krogom, ampak širšemu občinstvu, dalje ker je izpuščen podrobni znanstveni aparat, zlasti pa, ker so pastoralni nauki sv. Pavla, za Kristusom največjega dušnega pastirja, danes prav tako aktualni kot ob koncu Pavlovega življenja, je želeli, da bi ta knjiga našla mesto ne samo v znanstvenih teoloških knjižnicah, ampak tudi v knjižnicah praktičnih dušnih pastirjev.

A. Snoj.

Ž u v i ć, dr. Nikola, **Nedjelja dan Gospodnji**. 16<sup>o</sup>, 36 str. Zagreb 1932. Naklada kat. knjižare Napredak.

Drobna, poljudno pisana knjižica je namenjena katoliškim omladincom v Hrvatski. Moderna vzgoja, šport, pogostni izleti v naravo i. dr. odvrtačajo danes mladega človeka od posvečevanja nedelje. Pisatelj vidi v tem veliko nevarnost za katoliško mladino; v prikupni, poljudni obliki ji slika dolžnost, posvečevati Gospodov dan s počitkom in z udeležbo pri sv. maši. Med činitelji, ki v novejšem času izpodkopujejo avtoriteto nedelje, niso na zadnjem mestu adventisti (»adventisti sedmega dne«). Avtor seznanja mlade čitatelje s to novodobno zmoto, ki se zadnji čas tudi med Hrvati močno širi. Na temelju sv. pisma pojasnjuje pomen starozakonske sobote ter proti adventistom dokazuje, da je v NZ Gospodov dan nedelja, ki je božja ustanova in tako stara kot sv. Cerkev. Izvajanja o soboti in nedelji so jasna, eksegeza bibličnih mest stvarna in pravilna. Pisatelj se je že prej z dvema znanstvenima spisoma v Bogoslovski Smotri (Iv. 1, 29 na sarkofagu iz Solina, 1932, 1—16 in Kritičko-egzegetski tumač Iv. 21, 25, 1932, 223—46) kaj srečno uvedel med hrvatske bogoslovne pisatelje. Zlasti obe razpravi v Bogosl. Smotri dokazujeta, da je dr. Ž. spreten ekseget in dobro obvladuje obširno polje biblične filologije. Zato pričakujemo, da bo na podlagi obsežnega znanja, ki si ga je pridobil na bibličnem institutu v Rimu, obogatil bogoslovno znanost še z marsikaterim znanstvenim prispevkom.

A. Snoj.

**Um die christlichen Grundsätze des Staatslebens.** Hirtenbrief des Kardinals Dr. August Hlond, Primas von Polen.

Kardinal Hlond, primas Poljske, je napisal jako aktualen pastirski list o državi, nje oblasti in mejah te oblasti, o razmerju med državo in cerkvi ter o političnem udejstvanju katoličanov. »Po božji volji, pravi, imamo državo, zato moramo imeti tudi politiko. Kakršna bo naša politika, takšna bo naša država. A naša politika bo takšna, kakršen je naš pojem o državi in naša etika javnega življenja... Po kom pa kakor po katoličanih naj se uveljavi Kristusov duh v politiki? Zato so katoličani dolžni udeleževati se političnega življenja, seveda pa v parlamentih in v vladah niso zastopniki cerkve, ampak le državljani in politiki s katoliškimi načeli. Katoliški politiki morajo na vseh poljih državnega življenja uresničevati ideale krščanske etike in neomajno braniti načela božjega prava.« Zato pa morajo to etiko in ta načela poznati. Kardinal podaja v tem listu globokoumno glavna načela krščanske državne filozofije, ki naj bi jih katoličani preučevali in se v vsem javnem življenju po njih ravnali. Prelep je konec tega lista: »Sredi splošne krize državnega življenja in sredi splošne krize politične vesti bodi ti, Poljska, vzor krščanske države! Bodi vreden del »vesoljnega Kristusovega kraljestva« pod varstvom preblazne Device Marije, kraljice Poljske, in po priprošnji naših svetih zavetnikov! Pojdi z Bogom v veliko bodočnost: Še dolgo pot imej pred seboj!«

A. U.

Lippert, Peter S. J., *Die Kirche Christi*. Mala 8<sup>o</sup> (293 str.). Freiburg i. B. 1931, Herder.

Lippert spada med najduhovitejše bogoslovne pisatelje zadnjega desetletja. Globoko bogoslovno znanje in poznavanje verskega življenja se v njem spaja z živahnim pisateljskim talentom. Mnogim modernim izobražencem je več in priljubljen vodnik v verskih vprašanjih in v verskem življenju. Zato smo že težko pričakovali njegovih misli o cerkvi, ki je po njegovem mnenju središče vseh verskih vprašanj in verskega življenja. Pričujejoča knjiga ima mnoge prednosti Lippertovega sloja in njegove duhovitosti.

Na prvih straneh duhovito naglaša, da je cerkev danes jedro vseh verskih vprašanj. Cerkev ne more nihče prezreti; cerkev je dejanska resničnost; kakor nihče ne more iti mimo vseмира, ne da bi o njem razmišljal, tako tudi ne mimo cerkve. Cerkev je najodličnejša in najogromnejša družabna tvorba, a njene ogromnosti se ne zavedamo, kakor se v rimski cerkvi sv. Petra, najogromnejši cerkvi na svetu, ne zavedamo njene ogromnosti. A v tako velikem obsegu vlada strog red in opredeljenost; meje cerkvenega članstva niso narodne in telesne, vendar strogo opredeljene (str. 14). Dve najmočnejši sili v cerkvi sta: papeštvo in svetniki. Papeštvo kot višek in triumf sistema, urada, organizacije, brezosebnega načela; svetniki pa kot triumf osebnosti (27—28). Čudovito je, da v tako ogromni in strogo opredeljeni cerkveni organizaciji kipi tako globoko notranje versko življenje (62). Nekdaj se je človeštvo v imenu svobode in individualnosti borilo proti cerkvi, glavni braniteljici stroge objektivnosti proti individualizmu in subjektivizmu; sedaj pa je cerkev glavna braniteljica osvobodene človeške osebnosti proti ogromnemu gospodarskemu stroju (67). Mnogo lepih misli ima o smislu hierarhičnega

načela v cerkvi, o posredovanju med Bogom in človekom. Drzna je bila poteza Kristusova, ko je posredovanje božjih darov dal slabotnim in zemskim človeškim rokam. To je mogel storiti samo tisti, ki ima božjo moč in božje poznavanje človeka (163).

Knjiga je globoka in duhovita. A avktor preveč zaupa svojemu pisateljskemu talentu. Mnoge misli so izražene preveč drzno, premalo opredeljeno, premalo točno. Zato knjiga ne ustreza popolnoma svojemu namenu. Laiški izobraženec namreč takih drznih misli ne bo mogel pravilno pretehtati in prav razumeti. Niso vsi taki mojstri v čitanju, kakor je Lippert mojster v pisanju. Tako je Lang O. S. B. v »Theol. Revue« (1931, 563) prav duhovito označil ta nedostatek knjige. Novo izdajo knjige bo treba v tem oziru pač opiliti.

Naj navedem samo nekoliko takih nedostatkov. Premalo je pojasnjeno, zakaj cerkev v srednjem veku ni bila srečna v upravi cerkvene posesti (18) in v razmerju do države (25). Trda je sodba o papeštvu in Rimu na koncu srednjega veka in v začetku novega veka (198—199). Pisatelj rad govori o mističnem telesu Kristusovem, a njegovo pojmovanje te globoke resnice ni povsem jasno. Nejasno je, kaj si misli pod kultom cerkve in njene organizacije (245, 253 in 258). Str. 33 odz. mora stati Ignacij namesto Ireneja. V taki knjigi ni primerno govoriti o kontroverznem vprašanju Barnabovega apostolstva (107). Pisatelj bi se moral sploh bolj zavedati, da je knjiga namenjena ljudem, ki ne morejo samostojno kritično presojati bogoslovna znanstvena vprašanja.

F. Grivec.

**Rademacher, Arnold, Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft.** Studie zur Soziologie der Kirche. Mala 8<sup>o</sup> (190 str.). Augsburg 1931, Haas und Grabherr.

V tej knjigi so predelana predavanja, ki jih je imel pisatelj v Bonnu za slušatelje vseh fakultet. Knjiga torej ni strogo strokovno znanstveno delo, a ima znatno znanstveno in praktično vrednost. Točno in zanimivo opredeljuje občestvo (Gemeinschaft) in družbo (Gesellschaft). Občestvo je organsko, je moralni organizem, ima ude, ki so spojeni po živih vezeh, podobno kakor deli fizičnega organizma. Družba pa je bolj mehanična. Občestvo je organizem, družba je organizacija. A vsako občestvo ima nekaj društvenega; prav tako mora družba imeti nekaj občestvenega. V nobeni organizirani družbi pa ni toliko občestvenosti kakor v cerkvi; v cerkvi se občestvenost obilno podpira po nadnaravnih notranjih vezeh s Kristusom, po nadnaravnem življenju v Kristusu in v zakramentih. Cerkev je posebno živ organizem, a ne samo pravna družabna organizacija. Cerkvena organizacija je v živi zvezi z organizmom, prešinjena z globokim organskim življenjem. Organizem in organizacija cerkve se vzajemno podpirata. Cerkev je hierarhična božjepravna družba, obenem pa živo telo Kristusovo.

V dobi katoliške akcije je važno, da poznamo pojem cerkve od obeh strani in da se zavedamo, kako je cerkvena organizacija prešinjena po nadnaravnem organizmu. V moderni dobi je še manj kakor kdaj prej mogoče, da bi pravilno umevali hierarhično cerkveno organizacijo in avtoriteto, ako v cerkvi ne vidimo predvsem nadnaravnega organizma mističnega Kristusa, kakor so to naglašali vatikanski teologi. Zato je pričujoča »sociologija cerkve« važno pojasnilo in dopolnilo nauka o cerkvi. Vprašanje o cerkvi je centralno

vprašanje verskega pouka in življenja. Zato so take knjige dobrodošel pripomoček ne samo za bogoslovne teoretike, marveč tudi za praktične dušne pastirje.

Knjiga je pisana vobče točno in jasno. Nekoliko se pač pozna oni nemški slog, ki obtežuje lahkoto umevanja. Slog poživljajo mnoge bistré antiteze, ki pa ne zadenejo vselej dobro. Nekoliko težko je poglavje o religiji kot vrednoti (Wertgefühl).

F. Grivec.

Bihlmeyer Karl, **Kirchengeschichte** auf Grund des Lehrbuches von F. X. von Funk. Zweiter Teil: Das Mittelalter. Neunte, verbesserte Auflage. 8<sup>o</sup>, XVI + 384 S. Verl. Ferd. Schöningh, Paderborn 1932. Broš. M 8.20, vez. M 10.

Drugi del Funk-Bihlmeyerjeve cerkvene zgodovine, ki je v 8. izdaji izšel l. 1930, je že v poldrugem letu pošel. Ta hitra razprodaja — zlasti če jo primerjamo z razprodajo 8. izdaje prvega dela, ki je pošla v dobrih 4 letih — priča ne le za odličnost knjige, temveč tudi za večje zanimanje za srednji vek, oziroma za rastoče zanimanje za celo delo. Ker je Bihlmeyer še vedno zaposlen s pripravami za 8. izdajo tretjega dela, je tudi drugi del izšel v 9. izdaji kot fotomehaničen odtis 8. izdaje. Zato ta izdaja ne kaže drugih sprememb, kakor da so se v tekstu samem popravile tiste napake, na katere je čitatelje opozarjala že 8. izdaja izven teksta, in da je na 6 straneh dodan, ozir. spopolnjen seznam najvažnejše literature, ki je izšla v l. 1927—1931. V ostalem torej glej oceno 8. izdaje v BV XII (1932) 189—191.

Jos. Turk.

Browe Petrus, S. I., **De ordaliis**, I. Decreta Pontificum Rom. et synodorum. (Textus et documenta, ser. theol. 4.) 8<sup>o</sup>, pp. 48. Romae, Pontif. Univ. Gregor., 1932. L. 4.

Browe Petrus, S. I., **De frequenti communione** in ecclesia occidentali usque ad annum c. 1000 documenta varia. (Textus et documenta, ser. theol. 5.) 8<sup>o</sup>, pp. 82. Ibidem. L. 6.

Hofmann G., S. I., **Photius et ecclesia Romana**. I. Primus patriarchatus Photii. (Textus et documenta, ser. theol. 6.) 8<sup>o</sup>, pp. 66. Ibid. L. 4.

Tromp Sebast., S. I., **De Spiritu sancto anima Corporis mystici**. II. Testimonia selecta e patribus latinis. (Textus et documenta, ser. theol. 7.) 8<sup>o</sup>, pp. 54. Ibid. L. 4.

Za seminarske vaje prirejena zbirka, ki jo izdajajo profesorji Gregorijanske univerze v Rimu, naglo napreduje in ta pospešeni tempo je treba toplo pozdraviti.

V 4. zv. je p. Browe zbral 102 dokumenta o t. zv. božjih sodbah ali ordalijah do konca 15. stol.; 47 tekstov je iz papeških dekretov in pisem (iz starejše dobe nekaj falzifikatov), 55 pa izvečine iz odlokov partikularnih sinod, eden (št. 90) iz odlokov IV. lateranskega zbora, ki zabranjuje cerkvene blagoslovitve pri ordalijah. Bibliografične in stvarne pripombe so primerne namenu zbirke.

Zelo posrečila se je bogata zbirka tekstov o pogostnem obhajilu v zapadni cerkvi v prvem tisočletju, ki jo prinaša 5. zvezek. Teksti so razporejeni v tri skupine: 1. Izjave pisateljev (št. 1—72); 2. Monastična in kanoniška pravila (št. 73—82); 3. Papeški in sino-

dalni odloki (št. 83—130). Za starejšo dobo je p. Browe sprejel v zbirko tudi tekste, ki povedo, kolikokrat se je vršila sv. daritev, kako pogosto so torej verniki prejeli sv. obhajilo. Iz podanih dokumentov se da posneti, kateri avtorji so pogostno obhajilo pospeševali, kateri ne in zakaj ne, kateri so vplivali na poznejše čase. Med dokumente prve skupine je Browe sprejel izjave pariškega magistra Janeza Beletha, sv. Bonaventura, sv. Tomaža Akv., rimskega katekizma in Janeza de Lugo o starokrščanski obhajilni praksi (št. 68 do 72). Med dokumenti tretje skupine pa stojita (št. 129, 130) odlomka iz okrožnice Leona XIII »Mirae caritatis« (1902) in dekreta koncilске kongregacije o pogostnem in vsakdanjem sv. obhajilu (1905). Okrožnica in dekret sta bila objavljena v *Acta sanctae sedis*, ne pa v *Acta apostolicae sedis*, ki izhajajo šele od l. 1909.

Zelo ustregel je seminarjem prof. vzhodnega zavoda Hofmann s svojo zbirko dokumentov o prvem Fotijevem patriarhatu. Zbirka obsega pod 13 številkami tole gradivo: 3 odlomke iz življenjepisa patr. Ignatija, ki ga je napisal Niketas David, škof dadybrski v Paflagoniji (u. ok. 890); odlomek iz pisma neocezarejskega metropolita Styliana Mappa papežu Štefanu V (VI) iz l. 886; odlomek Fotijeve intronistike papežu Nikolaju I in papežev odgovor; 3 odlomke iz poročila carigr. arhimandrita Theognosta papežu Nikolaju o carigr. sinodi v maju 861; 2 odlomka iz Fotijeve apologije Nikolaju (862) in papežev odgovor; capitula rimske sinode v apr. 863; 2 odlomka iz pisma Nikolaja ces. Mihaelu III 25. sept. 865; 2 odlomka iz Fotijeve okrožnice vzhodnim škofom; dolgi pismi Nikolaja I Fotiju in Ignatiju 13. nov. 866; 2 odlomka iz pisma Nikolaja I nadškofu Hinkmarju 23. okt. 867.

V prvem zvezku te zbirke je S. Tromp podal izreke grških očetov o Sv. Duhu, duši mističnega telesa. V sedmem zvezku pa je o isti stvari nanizal izjave 32 latinskih cerkv. očetov in pisateljev od Tertulijana do Beda Častitljivega. Najbogatejša je bila žetev na rodovitnem Avguštinovem polju. Zbirka dobro uvaja v motrenje te plati cerkve.

F. K. Lukman.

**Lang Albertus, Henrici Totting de Oyta Quaestio de sacra Scriptura.** (Opuscula et textus. Series scholastica fasc. XII.) 8°, 58 pp. Monasterii 1932, Aschendorff. M 1.10.

Alb. Lang, znan po svojih študijah o zgodovini teološke metode (n. pr. *Die Loci theologici des Melchior Cano*, München 1925, prim. BV 1928, 317; *Die Wege der Glaubensbegründung* b. d. Scholastikern d. 14. Jahrh., Münster 1930), je v 12. snopcu zbirke »Opuscula et textus« prvič izdal dva člena Henrika Tottinga o svetem pismu. Henrik Totting iz oldenburškega mesteca Oyte (Friesoyte), pariški magister, je 1384 sprejel vabilo svojega prijatelja iz pariških let Henrika Langensteinskega in šel iz Prage, kjer je bil univerzitetni vicekancelar, na Dunaj ter tako odlično sodeloval pri organizaciji univerze (ust. 1365) in zlasti nove teološke fakultete, da so ga nazivali ustanovitelja dunajske univerze. Umrli je na Dunaju dne 20. maja 1397, tri mesece za svojim prijateljem Henrikom Langensteinskim. V letih 1385—1388 je napisal »Questiones in libros Senten-

tiarum«, 13 kvestij, ki prve tri obravnavajo vprašanja fundamentalne teologije. Druga kvestija razpravlja o svetem pismu in ustnem izročilu in ima tri člene: 1. de autenticacione (!) et securitate librorum nostre bible; 2. de varietate sensuum eorum atque veritate; 3. de veritatibus catholicis que in dictis libris non continentur. Prva dva člena sta objavljena v tem snopiču, tretji bo izšel v posebnem zveščku. Lang je priredil izdajo po dveh münchenskih rokopisih in enem berlinskem in jo opremil s kritičnim aparatom in stvarnimi pripombami. Uvod obsega kratak življenjepis Henrikov, seznam njegovih del (L. obeta posebno monografijo o njih), poročilo o rokopisih in prireditvi izdaje, oris nauka skolastikov o devterokanoničnih knjigah, veljavnosti vulgate, inspiraciji in o različnih zmislih svetih knjig ter bibliografijo.

V op. 1. na str. 5 naj bi bil izdajatelj za tiste, ki tam navedenih del nimajo pri roki, navedel: Hurter, Nomenclator II<sup>o</sup> 712 in B. Geyer. Die patristische und scholastische Philosophie (F. Ueberwegs Grundriß d. Gesch. d. Phil. II<sup>11</sup>), Berlin 1928, 611. — Moti nekaj jezikovnih hib: str. 6 v. 12 od zg.: favuisse (prav: favisse); str. 6 v. 21 od zg.: propositis (prav: proponendis); str. 11 op. 1: suo opere annexit (prav: suo operi annexuit). — Kratico B. B. XXX v. 1 op. na 6. str. je težko razvozlati za: Beiträge zur Gesch. d. Philosophie d. Mittelalters, Band XXX.

Zvešček je za seminarske vaje zelo poraben.

F. K. Lukman.

Baumgarten, N. de, **Saint Vladimir et la conversion de la Russie**. Roma 1932. Orientalia Christiana nr. 79.

Pisatelj, pravoslaven Rus (rusificiran Nемец), se je že v dveh zvezkih iste zbirke dotaknil tega vprašanja, namreč: *Chronologie ecclésiastique des terres russes du X<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle* (1930, Or. Chr. 58) in *Olaf Tryggvason et ses relations avec St. Vladimir* (1931, Or. Chr. 73). V pričujoči razpravi pa posega še podrobneje in globlje v to vprašanje. Po obširni bibliografiji podaja kritiko virov, namreč ruskih, grških in arabskih letopisov ter skandinavskih sag. Rusko legendo o pokristjanjenju sv. Vladimira in Rusije, — ki pripoveduje, kako je Vladimir poslal poslanca na vse strani in se nazadnje odločil za grško krščanstvo, ker je najsjajnejše, — obsoja kot grško potvorbo iz srede ali iz druge polovice 13. stoletja, ko so bili Rusi pod mongolskim jarmom odrezani od kulturnega sveta in so se pognegnili v nevednost. Starejši ruski letopisi namreč ne poznajo te zgodbe. Verjetno je, da si je zgodbo izmislil neki Grk, ker zgodba pretirano hvali grško krščanstvo. — Pisatelju ne moremo pritrditi v vseh podrobnostih, a splošno je njegovo dokazovanje dobro podprto. Iz starejših ruskih letopisov in njih primerjanja z grškimi in arabskimi letopisci bi mogli z največjo verjetnostjo izvajati, da je bil Vladimir krščen l. 987 v Kijevu. Krstil ga je angleški (skandinavski) duhovnik, ki je spremljal kralja Olafa norveškega. Ko kristjan je ponudil vojaško pomoč bizantinskemu cesarju in je za uspešno pomoč zahteval roko njegove sestre Ane. Ker ta pogoj še ni bil izpolnjen, zato je l. 989 vzel grški Korzun. Bizantinski cesar mu je po tem porazu poslal svojo sestro v Korzun. Iz Korzuna se je Vladimir vrnil v Kijev in polagoma pokrstil svojo



državo, postavil cerkveno hierarhijo in uredil prvo cerkveno zakonodajo. V Kijevu je ustanovil nadškofijo (okoli l. 991). Šele nekoliko desetletij pozneje so Grki Kijev tako podvrgli Carigradu, da so mu pošiljali metropolitane iz Cariграда; ta odvisnost se je končno utrdila šele pod mongolskim jarmom. V tem se pisatelj pridružuje ruskemu cerkvenemu historiku E. Golubinskemu.

Vso to znanstveno rekonstrukcijo najstarejše ruske cerkvene zgodovine je pisatelj izvršil tako kritično na podlagi prvih virov, da se bo znanost morala ozirati na njegove rezultate. V kritičnem raziskavanju se nahajajo še nekatere preveč drzne hipoteze; predvsem pa pogoreshamo preglednosti in jasnosti. Ostale so tudi mnoge vrzeli. Pisatelj mnogo pripoveduje o zapadnih duhovnikih v Kijevu ter o prijateljskih zvezah z zapadnim krščanstvom in s papežem. Zato bi bilo tem bolj potrebno, da bi pojasnil, kako se je moglo v Kijevu brez posebnega omahovanja uvesti slovansko bogoslužje vzhodnega obreda.

F. Grivec.

Michel d'Herbigny et Alexandre Deubner, *Évêques russes en exil. Douze ans d'épreuves (1918—1930)*. 8°, 283 str. Roma 1931. Orientalia Christiana nr. 67.

Jako skrbno sestavljena knjiga razpravlja o zmešnjavah in o razkolu med ruskimi škofi v emigraciji, pred vsem o razkolu med karlovško rusko sinodo pod vodstvom metropolita Antonija in med pariškim ruskim metropolitom Evlogijem. Pri tem osvetljuje nekoliko tudi cerkvene razmere v sovjetski Rusiji in pojasnjuje cerkvenopravna vprašanja tako s pravoslavnega kakor tudi s katoliškega stališča. Vse je povzeto iz prvih virov ter bogato podprto z dokumenti in citati. Celo Rusi občudujejo toliko skrbnost in točnost v zbiranju gradiva za najnovejšo rusko cerkveno zgodovino. Gradivo je zbrano in zgodovina je obdelana do začetka l. 1931, ko je metropolit Sergij, upravitelj moskovskega patriarhata, obsodil in odstavil metropolita Evlogija.

Posebnost te knjige je, da sta oba pisatelja odločno na strani metropolita Antonija. K temu stališču ju razen cerkvenopravnih razlogov nagiba tudi mnenje, da je Antonij bolj pravoslaven in katoliški cerkvi bližje nego Evlogij, ki premalo pazi na čistost pravoslavja ter se preveč družil z dvomljivimi podjetji Y. M. C. A. in s podobnimi strujami; nekateri celo mislijo, da je v zvezi s framazonstvom. A zdi se nam, da sta pisatelja napram metropolitu Antoniju preveč optimistična in da sta mu preveč naklonjena. Antonij je namreč predstavitelj katoličanom najbolj nasprotne pravoslavne smeri, prenapeto bojevit prav tako proti katoličanom, kakor tudi proti svojim pravoslavnim nasprotnikom. Zato bi morala biti pisatelja nekoliko bolj rezervirana.

Ruska emigracija je po večini na strani metropolita Evlogija. Zato odklanja stališče pričujoče knjige. V pariškem dnevniku »Vozroždenie« (3. aprila 1931) je N. S. Tim a š e v objavil obširno oceno te knjige. Očita ji, da je pristranska ne samo v presojevanju položaja, marveč tudi v navajanju dokumentov; dokumente, ki so ugodni za Antonija, namreč navaja knjiga obširno, nasprotno pa samo kratko

omenja, kar je za Antonija neugodno in ugodno za Evlogija. Priznava pa, da pisatelja pravilno sodita, ko trdita, da je razdora v znatni meri kriv vpliv laikov na cerkveno upravo, ki svoj vpliv izkoriščajo za svetne namene.

Knjiga odpira pogled v razdore in v notranje življenje ruske cerkve; osvetljuje versko mišljenje ruske inteligence v emigraciji in mimogrede omenja tudi zanimivi pojav »francoskega pravoslavja«. Važna je posebej tudi za nas, ker metropolit Antonij, o katerem toliko razpravlja, biva v naši državi in vpliva tudi na srbsko pravoslavje.

F. Grivec.

**Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale.** — 12<sup>o</sup>, 576 str. Roma 1932. Izdala S. Congregatio Orientalis.

Do leta 1917 so bili katoličani vzhodnega obreda podrejeni kongregaciji de Propaganda fide, ki je od l. 1862 dalje imela odsek »Pro negotiis ritus orientalis«. Propaganda je izdajala svoj letopis (shematizem) »Missiones catholicae« in v njem nekoliko poročala o vzhodnih katoličanih. Odkar je bila leta 1917 ustanovljena S. Congregatio pro ecclesia orientali (ali krajše: S. Congregatio Orientalis), pa ni izšlo nobeno poročilo o vzhodni cerkvi. Šele leta 1932 je izšla pričujoča knjiga, ki dela čast Vzhodni kongregaciji in papeškemu Vzhodnemu institutu. To je knjiga velike znanstvene in praktične vrednosti. Doslej je asumpcionist P. R. Janin izdal najboljši pregled vzhodnih cerkvâ: »Les Églises orientales et les Rites orientaux« (2. izd. Paris 1926). A bilo je še mnogo negotovega in neznanega. Šele pričujoča knjiga nam daje dovršen pregled.

V uvodu (str. 5 do 10) so omenjeni glavni sotrudniki. Razen vzhodnih škofov in prelatov ter razen pisarne Vzhodne kongregacije so sodelovali: Frančišek Agagianian (vicerektor rimskega Armenskega kolegija), p. G. Hofmann (profesor Vzhodnega instituta) in Ciril Korolevskij (uradnik Vatikanske biblioteke). V uvodu je tudi povedano, da je izpuščeno vse, kar se tiče Rusije. A pri pregledu opazimo, da sega to zelo daleč. Izpuščeno je namreč sploh vse, kar se tiče Rusov v Rusiji in v emigraciji. Nič niso omenjeni vzhodni katoličani v Poljski zunaj Galicije; škofa Bučys in Čarneckij nista nikjer omenjena. Prav tako so v pregledu armenske cerkve izpuščeni ruski Armenci. Katoliški Gruzini niso nikjer omenjeni. Izpuščene so vesti o ruskih katoličanih v Harbinu in na Kitajskem.

Za uvodom je kratka zgodovina Vzhodne kongregacije; navedeni so prefekti in tajniki Propagande do leta 1917, potem pa člani in komisije (odseki) Vzhodne kongregacije. Zanimivo je, da so Vzhodni kongregaciji podrejeni tudi delegati rimskega obreda v vzhodnih državah. Tu izvemo, da je naš znanec nadškof Margotti obenem apostolski delegat v Carigradu in (od leta 1931) tudi v Atenah ter da ima v obeh mestih svojo residenco.

Najvažnejši del knjige je: *Gerarchia ecclesiastica orientale* (str. 33—257). Tu so opisani katoličani vseh vzhodnih obredov razen Rusov in Gruzinov. Povsod so najprej kratki zgodovinski podatki s kratkim pregledom bibliografije. Zgodovinski pregledi so znanstveno dovršeni; zbrani so podatki, ki so raztreseni v

mnogih knjigah in zgodovinskih virih. Prav tako so dragoceni pregledi sedanje vzhodne katoliške hierarhije; tu se navaja število vernikov, duhovnikov, redovnikov in redovnic, bratovščin, semenišč i. dr. V teh pregledih in v zgodovinskih podatkih najdemo mnogo tudi o ločenih kristjanih.

V razdelitvi in nazivih vzhodnih obredov je nekoliko novega in doslej nenavadnega. Navaja se pet vzhodnih obredov: 1. aleksandrijski (koptski in etiopski), 2. antiohijski ali sirski (Malankarci, Maroniti, Sirci), 3. armenski, 4. bizantinski ali grški, 5. kaldejski ali siro-kaldejski (Kaldejci, Malabarci). Navadno so maronitski obred smatrali za poseben obred, ker se zaradi rimskih in drugih vplivov zelo razlikuje od sirskega.

V poglavju o zgodovini Maronitov (str. 54—56) se nič ne omenja monoteistična herezija in zedinjenje z Rimom; sponira se resničnost maronitskega mnenja, da so bili vedno pravoverni in katoliški, a temu nasprotuje večina katoliških učenjakov.

Malabarce mnogi razlikujejo od Kaldejcev, ker imajo katoliški Malabarci res znatno različne obrede. Zlasti pa je čudno, da knjiga Malabarce podreja antiohijskemu (sirskeemu) obredu. To so namreč Malabarci, ki so v 17. stoletju odpadli od zedinjenja s katoliško cerkvi in ustanovili svojo hierarhijo s pomočjo monofizitskih Sircev. A tudi imajo toliko svojskega, da bi bilo primerneje vse Malabarce, ki tvorijo eno zgodovinsko skupino, skupno obravnavati. K Malabarcem spada nadškof Mar Ivanios, ki se je leta 1930 zedinil z Rimom in ki mu je doslej sledilo okoli deset tisoč krivoverskih sirskega Malabarcev.

Zelo podrobno je poročilo o križevski škofiji v Jugoslaviji (str. 125 do 132). Mnogo novega je v poglavju o Albancih (str. 96—98). Namesto naziva Italo-Grki se rabi naziv Italo-Albanci (str. 116—122), ker je dokazano, da so vsi ti kristjani albanskega pokolenja. Najobširneje razpravlja v Rusinih (str. 169—220); kolikor sem mogel kontrolirati, so zgodovinski in drugi pregledi zelo dobri in točni.

Naslednji oddelki razpravljajo o Papeškem Vzhodnem institutu, o papeških vzhodnih kolegijih v Rimu in o nekaterih vzhodnih semeniških izven Rima (str. 259—297).

Jako važen in dragocen je oddelek o vzhodnih redovnikih in redovnicah ter o vzhodnih vejah zapadnih redov. Tu je zbrano ogromno zgodovinsko gradivo o vzhodnem meništvu in o sedanjem vzhodnem redovništvu. Navajajo se važna dopolnila k pregledu vzhodne hierarhije in vzhodnih katoličanov. Za nas je n. pr. zanimivo, da imajo dunajski armenski redovniki mehitaristi misijonsko postajo v Novem Sadu.

V tem oddelku so nekatere važne stvari prekratko omenjene, druge manj važne pa razmeroma pretirane. Nekoliko čudni so podatki o franciškanih vzhodnega obreda (str. 360—362). Omenjeno je, da so trije, a bila sta samo dva, pa sta se vsled posebnih okoliščin oba vrnila v rimski obred.

Naslednji oddelek razpravlja o delovanju zapadnih redovnikov na vzhodu (str. 411—503) z važnimi zgodovinskimi podatki in z važnimi dopolnili k prejšnjemu oddelku. Na koncu so zbrani splošnejši statistični in drugi pregledi: 1. statistika vzhodnih katoličanov v

U. S. A.; 2. vzhodne katoliške cerkve v latinskih škofijah, z mnogimi zanimivimi podatki; 3. splošni pregled hierarhije raznih vzhodnih obredov v starih vzhodnih patriarhatih i. dr.; 4. pregled vzhodne hierarhije v raznih državah; 5. statistika vzhodnih katoličanov, vernikov, duhovnikov, redovnikov in škofov.

V toliki množici podatkov, imen in števil se nahaja nekoliko netočnosti in tiskovnih pomot. Nekatere se morejo popraviti iz konteksta. — Residenca (ulica) apostolskega delegata v Bolgariji se drugače navaja na str. 27 in drugače na str. 104. Meletij Smotrickij se je s katoliško cerkvijo zedinil leta 1627 (ne 1637). Str. 188 v zadnji vrsti mora biti Zubko (ne Zubko). Ni gotovo, da bi bil Peter Mogila »odločen« nasprotnik katoličanov, kakor se navaja na str. 179. A podobnih netočnosti in pomot je razmeroma malo.

Pričujoča knjiga ni navaden letopis (shematizem), marveč važno znanstveno delo o vzhodni cerkvi; ogromno znanstveno in praktično gradivo na znanstveni višini. To je kompendij velikega dela vzhodnega bogoslovja, delo velike znanstvene in praktične vrednosti. Priča velikega napredka vzhodnega bogoslovja, odkar je bila ustanovljena Vzhodna kongregacija in odkar deluje Vzhodni institut v Rimu. Knjiga bi mogla dobro služiti kot kompendij za predavanja na bogoslovnih učiliščih in fakultetah, zlasti ako bi bili važnejši oddelki izdani v latinskem jeziku. K bogati vsebini te knjige se bom, če bo mogoče, povrnil še v posebnem članku. F. Grivec.

Brinktrine, Dr. Johannes, *Die heilige Messe* in ihrem Werden und Wesen. 8°, 288 S., Paderborn 1931, Ferd. Schöningh, brosch. M. 5.—, gebd. M. 6.50.

Brinktrine, Dr. Johannes, *Das Römische Brevier*. 8°, 141 S. Paderborn 1932, Ferd. Schöningh.

J. Brinktrine, profesor liturgike v paderbornskem duhovskem semenišču, je v zadnjih časih priobčil v raznih revijah celo vrsto učenih razprav o svetih obredih in običajih katoliške Cerkve. Pisal je o očenašu v liturgiji, o Gloria in Credo, o liturgičnem poljubu, o ofertoriju, o epiklezi; izdal je posebe »Sacramentarium Rossianum«. Kar je deset let in več pisal in snoval, to nam je sedaj podal v dveh knjigah. Molitev in daritev tvorita dnevno liturgijo. Brinktrine je obdelal vsako posebe: v prvi knjigi daritev, v drugi kanonično molitev.

1. V knjigi o sv. maši razpravlja v uvodu o najstarejši obliki evharistične daritve, o nje razvoju in poglobitvini tipih mašnega obreda: o sirskega in egiptovskega tipu na vzhodu, o rimskem in galikanskem na zapadu. Ko je na kratko označil vire za poznavanje rimske liturgije, razvija pred nami potek stare rimske maše, kakršna se nam je ohranila v ordo Janeza arhikantorja pri sv. Petru v Rimu, iz 7. stol. V razlagi sedanjih mašnih obredov se drži običajne razdelitve, v kateri ločimo: mašo katehumenov (Vormesse), daritveni del (Opfermesse, darovanje, posvečevanje, zauživanje) in sklep (Nachmesse, poobhajilne molitve z blagoslovom in zadnjim evangelijem).

Obrede in molitve nam kaže v njih historičnem razvoju, vsak obred najprej zase in potem v zvezi s celoto. Povsod nam razkriva bogato različnost posameznih delov in strnjeno enoto v celoti. Raz-

laga je trezna. Avtor nam podaja to, kar je znanstveno dognano. Zajema vedno iz prvih virov; ogiblje pa se nepotrebne učene navlake, ki utegne zanimati strokovnjaka, moti pa navadnega čitatelja, ki išče samo resnične, verne podobe naše liturgije od nje početka do danes. Treba brati n. pr. samo poglavja o postanku rimskega kánona in njega miselni sestav (str. 191—198).

Če naj posebe navedem en ali drugi zgled, kako preprosto in vendar preverljivo tolmači avtor obrede in molitve, naj opozorim na ofertorij pri črnih mašah: »libera animas omnium fidelium de poenis inferni et de profundis lacu... de ore leonis etc.« Kaj naj pomenijo izrazi »infernum«, »os leonis« i. dr.? Stvar nam je takoj jasna, če si z avtorjem dramatično predstavljamo dušo na božji sodbi. »Libera« v tej zvezi ne pomeni: reši duše iz pekla; ampak kakor v litanijah vseh svetnikov Boga prosimo »libera nos Domine«, obvaruj, očuvaj nas tega in tega zla, tako tudi pri maši za mrtve molimo, naj bi Bog dušo, ki je prišla k sodbi, obvaroval pekla, je ne obsodil v pekel, ampak rešil pekla (str. 112). — Marsikdo je morda že pomislil, kako to, da pri maši po konsekraciji v molitvi »Supra quae« in »Supplices« Boga prosimo, naj bi se milostno ozrl na dar telesa in krvi Jezusa Kristusa in ta dar milostno sprejel. Avtor je na ta pomislek odgovoril (str. 224) s sv. Bellarminom: »Etsi enim oblatio consecrata ex parte rei, quae offertur, et ex parte Christi principalis offerentis semper Deo placeat, tamen ex parte ministri vel populi adstantis, qui simul etiam offerunt, potest non placere. Id igitur est quod petimus, ut Deus benigne respiciat hoc munus, ut a nobis offertur (S. Bellarm., Controv., de missa, l. 2, c. 24).

Poleg liturgično-historične razlage je pisatelj ob koncu vsakega razdelka v kratkem, pa jasnem pregledu povzel tudi dogmatično vsebino molitev in obredov ter posnel iz njih ascetične, praktične misli za udeležbo vernikov pri sv. maši in za življenje. Reči moram, da so mi vprav ti toplo pisani odstavki v knjigi posebno všeč. O obredih in z njimi združenih molitvah pri darovanju pravi avtor, da je obsežen v njih vse teologični nauk o daritvi (str. 136 s.).

Tudi estetsko, umetnostno presoja avtor obred sv. maše. Že prvi del, maša katehumenov, mu je umetnina, ki ji ni enake v religiozni literaturi. Monumentalna zgradba je, za katero so izbrali kamene iz najbolj različnih kultur; simbol univerzalnosti katoliške Cerkve (str. 105). V posebnem odstavku govori o slogu posameznih molitev v kanonu; takisto o simetriji v celotnem sestavu daritvenega dela, ki mu je središče konsekracija. Vsa rimska liturgija je polna lepote in harmonije.

Nekaj stvari, ki sem jih pri čitanju pogršel ali bi zanje želel, da bi jih bil pisatelj nekoliko drugače povedal, naj tu pripomnim. Na str. 33 pripoveduje avtor, kako je nekda pred papežem šlo k oltarju sedem akolitov s sedmimi svečniki; sedaj še gori na oltarju pri pontifikalni maši sedem sveč. Čitatelj bi rad vedel, odkod to število sedem? Cf. H. Grisar, La più antica descrizione della messa pontificia solenne (Civiltà cattol. 1904, vol. 2, pg. 467, 473). Za molitev »Suscipe Sancta Trinitas« po darovanju gl. H. Leclercq, Dict. d'archéol. chrét., IV/1, 1081. Na str. 161 beremo, da je vrsta mučencev v »Communicantes« bila morda sklenjena za papeža Simaha (498—514) in da sta kot mučenca bila kot zadnja uvrščena sv. Kozma in Damijan. Bolj verjetno je, da se je to zgodilo še le za Feliksa IV (526—530). Ta papež je namreč na rimskem foru staro kulturno stavbo posvetil sv. zdravnikoma z vzhoda in takrat so brčkone njiju imeni vpletli v kánon (cf. Kirsch, Die Stationskirchen des Miss. Rom., 1926, 154 s.). Tudi za sv. Anastazijo (str. 185) bi bilo treba dostaviti, kar piše o tej mučenici iz Sirmija Kirsch, o. c. 96 s.

2. Knjigo o sv. maši dopolnjuje knjiga o brevirju, o kanonični molitvi. Za uvod nam je dal avtor dobro razpravo o molitvi vobče, katere notranje in zunanje akte obsega »religio«. — Brevir je po svojem ustroju skupna molitev, ki se opravlja v koru. Tako so molili nekdanj in molijo tudi še sedaj po samostanskih, stolnih, kolegiatnih cerkvah. Nekdanj so del dnevnega oficija odmolili v kapiteljski dvorani. Redovna družina se razdeli v dva zbora, na čelu ji je poglavar, voditelj kora. Na te reči treba misliti, in marsikaj nam bo jasno, kar se nam na prvi pogled zdi nekako tuje. Brinktrine nas zopet in zopet opozarja na te stvari. V kapiteljski dvorani je nekdanj samostanski poglavar vsak dan sproti družini odločil delo za tisti dan. Prva hora, »prima«, je priprava za dnevno delo: opravili so to molitev, vsaj nekaj, v dvorani. Za »lectio brevis ad primam« so nekdanj v dvorani brali vsak dan tudi odstavek redovnih pravil, capitulum; sedaj je lectio brevis kratek odlomek iz sv. pisma, izbran tako, da se ujema z dobo cerkvenega leta. Ob koncu prime se poglavar obrne do zbrane družine in prosí ponižno blagoslova: »Benedicite«. Družina odgovori: »Deus« sc. benedicat. Temu prvotnemu blagoslovu so v 13. stol. dodali daljšo formulo, ki jo govori poglavar za se in za vso zbrano družino: »Dominus nos benedicat etc.« (str. 93). Spomin na nekdanji samostanski običaj se nam je ohranil tudi v kompletoriju. Kompletorij so nekdanj po samostanih molili takoj po večerji. Med večerjo je lektor bral, ob koncu pa dodal odlomek iz 1 Petr. 5, 8. 9: »Fratres, sobrii estote etc.«. Po večerji je šla redovna družina v kor; tam so opravili izpraševanje vesti, potem pa molili očitno izpoved, Confiteor. Ko je bilo vse to končano, so začeli sklepno večerno molitev: »Converte nos Deus etc.«, s psalmi, himno, canticum Simeonis in oracijo »Visita, quaesumus Domine, habitationem istam« (str. 103—107). Po kompletoriju je zavladal v samostanu molk, silentium. Zato so jutranjo molitev začenjali z zazivom: »Domine labia mea aperies« (str. 77).

Ta dva zgleda nam zadostno kažeta, kako avtor razlaga brevir in njega posamezne dele.

Posebe govori pisatelj tudi o zvezi med oficijem in daritvijo. Molitev pripravlja daritev in zaključuje daritev. Kompletorij se lahko umeje kot zahvala za vse dobre tege dne. Največja dobrot, ki smo jo danes prejeli, pa je sv. obhajilo. Na obhajilo lahko mislimo, ko recitiramo Simeonovo hvalnico pri kompletoriju.

Po pravici piše avtor ob koncu knjige: Officium divinum je molitev po Kristusu odrešenega in v Cerkví združenega človeštva. Univerzalna molitev je. Umetnostno dovršena po vsebini in obliki. Kaže nam najviše vzore v posnemanju in zato je tudi ascet.čno pedagoška molitev.

Kakor v knjigi o sv. maši druží avtor tudi v knjigi o brevirju historično razlago s praktičnimi navodili. Vsi, ki molijo oficij, bodo hvaležno prebirali praktične pripombe za notranje življenje.

Na str. 42 pravi pisatelj, da je papež Pavel IV l. 1558 prepovedal, da bi v prihodnje še kje rabili skrajšani brevir, ki ga je l. 1535 sestavil Diego Ferdinand Quiñones (Quiñonez), kardinal S. Crucis; tako da je bil ta brevir (»Kreuzbrevier«) 23 let potem, ko se je pojavil, že pokopan. K temu

je pripomniti, da je papež Pij IV še l. 1560 sv. Petru Kaniziju dal fakulteto, da je smel duhovnikom v Nemčiji in Avstriji dovoljevati uporabo Quignonezovega skrajšanega brevirja; cf. O. Braunsberger, Petrus Canisius, Freib. i. Br. (1907), 110.

F. Ušeničnik.

**Petrani Alexius, De relatione iuridica inter diversos ritus in ecclesia catholica.** 8°, X, 107 pagg., Taurini-Romae 1930. Sumptibus Marietti. L. 6.—

Knjiga je namenjena mašnikom latinskega obreda, ki vrše dušno pastirstvo med katoličani vzhodnega obreda. Ima dva dela. V prvem obravnava avtor obče stvari, ki so potrebne, da jih ve duhovnik, ki deluje med katoličani drugega obreda. Podaje nam pregled o vseh raznih obredih, o številu katoliških vernikov vsakega posameznega obreda, o deželah in krajih, kjer bivajo ti verniki; potem pa govori o razmerju med sv. stolico in vzhodno cerkvijo; o pogoju za pripadnost k temu ali onemu obredu; o izpremibi vzhodnega obreda z latinskim; o prestopu iz latinskega obreda v vzhodni obred; o zamenjavi enega vzhodnega obreda z drugim vzhodnim obredom; in slednjič o jurisdikciji nad verniki vzhodnih obredov. V 2. delu pisatelj razpravlja o zakramentih, o sv. maši in o sv. časih. K 1. delu cf. *Statistica con cenni storici della gerarchia... di rito orient.* Roma 1932.

Avtor je skrbno zbral in pregledno razvrstil odloke rimske stolice. Poglavitna točka, na katero se v izvajanju pogosto opira, je kán. 98 v novem zakoniku; izmed starejših virov uporablja zlasti konstitucije rimskih papežev, ki so v zakoniku navedene v komentarju k onemu kánonu, med temi posebe Benedikta XIV const. »Etsi pastoralis«, 26. maja 1742, in Leona XIII litt. ap. »Orientalium«, 30. novembra 1894.

Za misijonarja in vsakega duhovnika, ki se hoče posvetiti dušnopastirskemu delu med katoličani vzhodnega obreda, je praktično poraben zlasti drugi del knjige. Tu bo našel za vsak zakrament posebe točno navodilo, kdaj in kako sme latinski mašnik podeliti ta ali oni zakrament verniku vzhodnega obreda. Načelno pravilo je: mešanje obredov ni dopustno. Zato n. pr. mora mašnik latinskega obreda rabiti za zakrament sv. maziljenja olje, ki ga je blagoslovil škof latinskega obreda. Ko bi za sv. maziljenje rabil olje, ki ga je blagoslovil navaden mašnik vzhodnega obreda, je po neki izjavi sv. oficija (13. jan. 1611) celo dvomno, če je zakrament veljaven. Če bivajo verniki vzhodnega obreda v kraju, kjer ni mašnikov njih obreda, se smejo začasno v vsem prilagoditi latinskemu obredu. Takisto, če morejo le z veliko težavo hoditi v cerkev svojega obreda.

V prvem delu je za dušnega pastirja zlasti važen odstavek o sprejemanju ločenih kristjanov v katoliško Cerkev. Najnovejše instrukcije rimske komisije za Rusijo z dne 26. avg. 1929 pisatelj, žal, ni mogel več porabiti.

Misel (str. 3), da je milanski obred sv. Ambrozij prikrojil po rimskem obredu, bo težko dokazati. Na str. 100 bi bilo treba dostaviti, da izpregled za mešane zakone tudi za vzhodne kristjane daje kongregacija sv. oficija, zadeve fori interni pa tudi zanje ureja sv. penitenciarija. V pregledu literature (str. IX) utegne koga motiti okrajšava Miklosch. (= Miklošič).

F. U.

S. Salaville, *Liturgies orientales. Notions générales, éléments principaux*. 12<sup>o</sup>, 218 str. Paris 1932, Bloud et Gay.

Malokje tako pogrešamo kompendijev in učbenikov kakor v raznih strokah vzhodnega bogoslovja. Posebno je bil že davno potreben kratek kompendij vzhodne liturgike, pregledna znanstvena vzhodna liturgika. Tak kratek kompendij na višini sedanje bogoslovne znanosti nam je podaril učeni asumpcionist P. Severin Salaville, nam dobro znan po svojih učenih spisih in po predavanjih na kongresih za vzhodno bogoslovje v Ljubljani in na Velehradu. Kot profesor v grškem semenišču v Kadiköyu pri Carigradu je predaval tudi liturgiko; kot samostojen znanstvenik je znan po izvrstni razpravi o opiklezi in po obširnih strokovnjaških poročilih o liturgični znanstveni literaturi v reviji »Echos d'Orient«. S tem se je usposobil, da je mogel spisati znanstven kompendij vzhodne liturgike za praktično porabo v semeniščih in na bogoslovnih fakultetah. Tak kompendij je nujno potreben za uspešen pouk vzhodne liturgike, kakor to zahtevajo novejši rimski odloki (okrožnica »Rerum orientalium« 1928, odlok kongregacije za semenišča in univerze 28. avgusta 1929, apostolska konstitucija »Deus scientiarum Dominus«).

V soglasju z novejšimi znanstvenimi rezultati deli pisatelj vzhodne liturgije v štiri velike skupine: 1. Jeruzalemska in anti-ohijska liturgija, t. j. zapadna sirska liturgija; 2. kaldejska ali vzhodna sirska liturgija v Mezopotamiji in Perziji (vzhodni Siriji); 3. egiptске liturgije (koptska in abisinska); 4. armenske in bizantinske liturgije, ki so se razvile iz sirske liturgije. Podrobno razpravlja o značilnih posebnostih posameznih liturgij, o najstarejši obliki, o poznejšem razvoju in o virih. Podaja kratek pregled liturgičnih delov in obredov (str. 24—26). Posebej razpravlja o bizantinski liturgiji (28—32). Drugo poglavje razpravlja o vzhodnih liturgičnih jezikih. Duh in idejna vsebina vzhodnih liturgij se nam predstavljata v dveh sledečih poglavjih o katoliški upravičenosti (52—71) ter o svetlih in senčnih straneh vzhodnih liturgij (72—94). Med senčnimi stranmi omenja dolgovoznost in ponavljanja nekaterih himnov in melodij, odklanja pa mnenje K. A d a m a in J. J u n g m a n n a S. J., češ da vzhodne liturgije premalo naglašajo Kristusovo človeško naravo kot sredstvo zveličanja (str. 94).

Drugi del knjige v štirih poglavjih razpravlja o cerkvi (hram božji), o oltarju, o liturgičnih posodah, oblačilih in knjigah. Dodan je kratek pregled literature in abecedno kazalo.

V pregledu literature pogrešamo zbornik »Chrysostomika« (Roma 1908). V poglavju o liturgičnih jezikih bi pričakovali nekoliko več o cerkvenoslovanskem jeziku (str. 42). V poglavju o cerkvenih oblačilih naj bi posebej omenil, kakšna je obleka vzhodnih duhovnikov in menihov zunaj cerkve; bistveno je omenjena v poglavju o »duhovniški obleki v koru« (153—156). Nekateri malenkostni nedostatki so pač nujna posledica omejenega prostora in kratke preglednosti.

Pisatelju smo hvaležni za tako praktično in pregledno znanstveno vzhodno liturgiko. Želimo, da bi nam čimprej podal obljubljeni nadaljevanje, namreč podrobnejše razpravljanje o vzhodni maši, o vzhodnem oficiju in obredniku.

F. Grivec.



## RAZNO.

### OB OBRAMBI SV. TEREZIJE JEZUSOVE.

Ker so izvestne nekritične ocene Terseglavovi knjižici »Med nebom in zemljo. Velika žena in njen čas. (Sveta Terezija Avilska 1515—1582)« prisodile preodlično mesto v naši književnosti, sem njih zmotno naziranje popravil s svojo razpravo o »Zgodovinski podobi sv. Terezije Jezusove« (BV XII [1932] 137—168) in za Terseglavovo knjigo ugotovil tisto mesto, ki ji po imanentni kritični oceni tudi gre. Slo mi je za ugled zgodovinske resnice in metode in za čast sv. Terezije. Zatem je o Terseglavovi knjigi izšla nova ocena v Domu in svetu 45 (1932) 249—253. Napisal jo je Maks Miklavčič s posebnim ozirom na mojo razpravo, da bi se ugled Terseglavove knjige »znova« uveljavil.

Dasi bi bilo v zvezi s Terseglavovo knjigo in Miklavčičevo oceno zanimivo razpravljati o neki vzporedni literarni struji in modi v drugih deželah, se hočem tu omejiti le na M.-evo oceno samo na sebi, da se bo tudi spričo nje videlo, kako točno sem prisodil Terseglavovi knjigi pristojno mesto in kako pravilno sem obenem branil zgodovinsko resnico in metodo ter čast sv. Terezije. O tonu M.-evega pisanja ne bom govoril.

M. površno in nekritično postopa: s knjigo, ki jo ocenjuje; s spisi, iz katerih sta zajemala svoje znanje o sv. Tereziji pisatelj in on; z deli, katera navajam jaz; končno — kar potem ni več čudno — tudi z mojim spisom.

O Terseglavovem spisu poudarja M. njegov »veliki apologetični pomen«, ki je »nevsiljiva in neiskana tendenca knjige«. Ta pomen obstoji v močnem klicu »po notranji obnovi«. Pravi, da avtor s svojim svobodnim in neposrednim pisanjem »brez poudarjanja avtoritete in brez zavijanja oči« ob človeški zmoti in slabosti kaže pot k nadčasovni živi resnici, daje s tem uteho notranjemu nemiru in rešuje mnogo težkoč pri bravcih, ki so žejni resnice in Boga. Takšno notranjo obnovo je možno doseči v »sveže in splošno človeško zajeti osebnostni rešitvi«. Zanj naj bi bila sv. Terezija »še danes nam prepotrebno ogledalo«.

Tembolj poudarja M. privatno avtoriteto, za kar priča njegova kritika. Njej vse napake velikodušno odpušča. Polno introspekcijo v spis priznava edinole avtorju spisa; prav tako lepo doneča gesla, ki naj bodo rezultat avtorjevih razmišljanj in so oprta le »na piščevo avtoriteto«.

Kaj naj reče k temu teolog-strokovnjak, zlasti še v pogledu na življenjsko borbo, iz katere je po M.-evi sodbi zajeta Terseglavova knjiga? Predvsem to, da nepoudarjanje avtoritete samo po sebi še ni istovetno s preziranjem ali omalovaževanjem avtoritete, da pa v posebnih okoliščinah vendarle do tega vodi, tako da je tedaj naravnost potrebno avtoriteto zopet krepko poudarjati, kakor je to pri nas času primerno storil prof. Aleš Ušeničnik v »Casu« (v člankih: »Wittig in Cerkev«, Č. XXI, 1926/27, 23—41; »Avtoriteta«, Č. XXII, 1927/28, 201—210; »O cerkveni avtoriteti. Dopolnila in ponazorila«,

C. XXII, 1927/28, 345—357; »Sveta Ivana«, C. XXIII, 1928/29, 97 do 107). Dalje je zares svobodno krščansko osebnitvo dano le s cerkveno avtoriteto, ki ga najuspešneje ščiti pred nasiljem privatne avtoritete in nje posredništvom med Kristusom in verniki. V izredno točni in globoki formuli je to lepo izrazil K. Adam, rekoč: »Das kirchliche Amt sichert also — so paradox das klingen mag — gerade durch seinen unpersönlichen, außerpersönlichen Charakter die Freiheit der christlichen Persönlichkeit. Es bewahrt vor der geistigen Gewaltherrschaft und dem Mittleranspruch der sogenannten Führerpersönlichkeiten und stellt Christus und Gläubige unmittelbar einander gegenüber« (Das Wesen des Katholizismus<sup>5</sup>, Düsseldorf 1928, 37).

Poleg apologetičnega pripisuje M. Terseglavovi knjigi velik kulturni pomen. V čem je ta pomen? Po M.-u v tem, da je knjiga »po resnici in živi občutenosti odprla razgled na duhovna stremljenja v 16. stoletju«. Resničnost te trditve je odvisna od ugotovitve, komu je razširila obzorje in kako. M. pa nam tega ne ugotovi zadosti jasno. Iz tega, da odklanja opravičenost primerjave Terseglavovega spisa s Karrerjevo biografijo Frančiška Borja, ki da je pisana za inteligenco, bi se dalo sklepati, da ima v mislih preproste bravce, zlasti še, ko poudarja, da je rahlo novinarski slog pridobil pisatelju tem več čitateljev. Tudi jaz sem dejal, da nepoučeni čitatelji najdejo v Terseglavovi knjigi marsikaj, za kar so mu slučajno lahko hvaležni; slučajno, pravim, prvič zato, ker je slučaj, če niso bili prej poučeni, in drugič zato, ker dotične stvari v Terseglavovi knjigi ne spadajo prav skupaj. Na drugi strani pa M. meri njen kulturni pomen po njeni vrednosti za znanost tako v stvarnem kakor v metodičnem pogledu. V stvarnem pogledu poudarja na sedmih mestih *p r o b l e m a t i k o* in *p r o b l e m e*, ki jim je pisatelj našel »splošno presenetljivo točne in globoke odgovore«. Kateri so tisti problemi in odgovori, pa M. nikjer ne pove. Da ima po M.-u Terseglavova knjiga znanstven kulturni pomen, bi se dalo sklepati tudi iz njegove trditve o Terseglavovi metodi, ko pravi, da je Terseglavova zgodovina »duhovna, življenjska veda in kot taka zahteva slično metodo, kot jo je poskusil avtor«. V čem obstoji ta nova metoda, »nov način zasnove in izvedbe«, zopet nikjer ne pove jasno.

Ne le na osnovi naslova in epiloga, temveč že zgolj na osnovi podanega gradiva mora, kakor jaz, vsak resen čitatelj priti do zaključka, da je Terseglavov spis znanstveno metodično brezsmotrno. Izrečno sem naglasil, da je pisateljevo opravičevanje v epilogu za kritika odveč. Kar pa zadeva pesniški naslov »Med nebom in zemljo«, sem upošteval vse možne pomene, ki jih more človek dognati po divinaciji in strogi logiki, in M. mi dodal nobenega novega. M. trdi, da je pisatelj ustregel »stavljeni zahtevi in namenu«. Katera sta tista stavljena zahteva in namen, pa zopet ne pove zadosti jasno.

Kajti če je namen spisa »razgled na duhovna stremljenja v 16. stoletju«, moti čitatelja prikazano nastopanje sv. Terezije. To nehote priznava M. sam, ko pravi, da je sv. Terezija »v rahli zvezi z ostalo vsebino«, da pa je na koncu knjige podan oris njenega živ-

ljenja, ki »tvori logičen zaključek knjige in njen višek«. Moti torej to, kako more biti logičen zaključek in višek knjige nekaj, kar je z ostalo vsebino v rahli zvezi. Zato vprašanje po zvezi Terezijine biografije z vsebino knjige nikakor ni samovoljno.

Če pa je namen spisa podoba sv. Terezije, pa moti kritičnega čitatelja tisti »razgled na duhovna stremljenja v 16. stoletju«. Dokazal sem in tudi s primeri pojasnil, da je razmerje sv. Terezije do njenega časa diletantsko orisano, ker pisatelj razpravlja o rečeh, ki spadajo v splošno zgodovino in ki bi jih v isti obliki morale ponavljati vse biografije svetnikov 16. stoletja, če bi bilo res, da je Terseglavova metoda pravilna. Za zgled sem navedel Frančiška Borja. M. ga odklanja z izgovorom, da je to »osebnost drugačnega značaja in pomena«. To stvari nič ne spremeni; kajti vsakdo bo sv. Frančišku B. priznal duhovno stremljenje. Zato bi se po M.-u moralo v Frančiškovi biografiji ponavljati vse, kar nam nudi Terseglavova knjiga, ki nam odpira »razgled na duhovna stremljenja v 16. stoletju«. Da bi M. moje sklicevanje na vzornost Karrerjeve knjige zavrnil, zastavi vprašanje: »Mar njemu ni znano, da so to knjigo odstranili s knjižnega trga, pač zato, ker niso marali, da služi za vzor?« Ker mi M. priznava stremljenje za resnico, sem se obrnil na prvi vir resnice v tej zadevi, na založništvo knjige, ki mi je 11. avgusta 1932 odgovorilo: »Was Ihre Anfrage wegen ‚Karrer, Der hl. Franz von Borgia‘ betrifft, so können wir nur mitteilen, daß uns von einer Zurückziehung dieses Buches nichts bekannt ist; es ist nach wie vor zu beziehen. Wir danken aber für die Mitteilung, die in Ihrer Anfrage gelegen ist.«

Po vsem tem je jasno, da je zveza sv. Terezije z razgledom na duhovna stremljenja v 16. stoletju v Terseglavovi knjigi tako nenaravno izvedena, da ni osrednja točka knjige ne eno ne drugo ne oboje skupaj; drugo drugemu je v napotje. Iz epiloga M. sam prizna, da se pisatelju namera ni posrečila, poudarja pa, da odločuje o pomembnosti spisa vrednost spisa samega na sebi. A iz pravkar navedenih razlogov je jasno, da imamo opraviti s ponesrečenostjo spisa ne de quoad finem operantis, ampak tudi quoad finem operis.

Zato ni čudno, če M. tako nesmotrno, omahujoče in celo protislovno določa z n a č a j Terseglavove knjige. Na enem mestu podstavlja, da je kulturno-zgodovinsko delo, na drugem, da je zgodovinsko-filozofska študija, na tretjem, da je zgodovina, ki kot duhovna in življenjska veda zahteva slično metodo, kot jo je poskusil avtor. Kulturno zgodovino, zgodovinsko filozofijo in zgodovino kot življenjsko vedo meče kar v en koš. Trdi, da pisatelj ni imel namena podati zgodovinsko snov samo na sebi, ampak duhovno borbo 16. stoletja. Toda duhovna borba 16. stoletja je zgodovinska snov za vsakoogar, ki mu zgodovina ni le naštevanje vojsk in bitk in mirovnih pogodb in članov vladarskih hiš. Prav tako so zgodovinska dejstva duhovna stremljenja 16. stoletja. Vse to M.-evo omahovanje bi utegnilo izvirati iz težnje, da se vse Terseglavove napake proglase za nebistvene in malenkostne, oziroma iz nazora, da ima polno intro-

spekcijo v svoj spis edinole avtor, s katerim že naprej izpodmakne tla vsaki debati.

Trditev, da je Terseglavov oris Terezijinega življenja zgodovinsko objektivno, je spričo mojega orisa, ki je vse skozi dokumentiran, naravnost neumljiva. Te zgodovinske dokumentacije M. nikjer ne upošteva. Kako naj posebej v objektivnem svetniškem življenjepisu, ki seže v globino, pogrešamo *motiones gratiae*?

Če se nadalje ozremo na nekritično uporabo del, iz katerih sta zajela svoje znanje o sv. Tereziji pisatelj in M., se nam naenkrat odkrije velika skrivnost, ki nam do kraja pojasni njuno zgodovinsko metodo in stvarnost. Pojasni nam, da v Terseglavovem primeru ne gre ne za kulturno-zgodovinsko delo ne za zgodovinsko-filozofsko študijo ne za zgodovino. To je romanopisna zgodovinska metoda in stvarnost, pojav, ki se je v zunanem svetu precej razbohotil, dasi sedaj zanimanje zanj že popušča. Iz tega svetovnega vala je v Terseglavovi knjižici tudi k nam brizgnila drobna, zakasnela kapljica. Kulturni pomen Terseglavovega spisa je torej v tem, da je hotel pri nas uvesti nekritično biografsko, oziroma hagiografsko leposlovje, ki ga M. imenuje duhovno, življenjsko vedo. V tej »vedi«<sup>1</sup> igrajo bujna domišljija, osebna zavzetost in neposredno čuvstvovanje odločilno vlogo. Le iz tega vidika more M. trditi, da v Terseglavovi knjigi ne gre za zgodovinske podatke in da so še tako velike zgodovinske napake slučajne in obenem nujne malenkosti, ki ne segajo v bistvo problema. Nedosledno pa je, da, kot da brani zgodovinsko znanost, to metodo zagovarja, ko n. pr. moje tozadevne korekture zavrača z ugotovitvijo: »Za čisto enostavna dejstva se čudi, odkod jih pozna Terseglav.« Res se čudim za dejstva, ki niso dejstva, še manj pa enostavna, in ki jih M. in Terseglav poznata ne iz zgodovinskih virov ali kritičnih del, temveč iz leposlovnih del Ivane Galzy<sup>1</sup> in L. Bertranda<sup>2</sup>. M. slepo trdi, da sta spisa teh dveh avtorjev o sv. Tereziji biografiji. O svojem spisu Bertrand to v uvodu izrečno zanika. O Galzyjinem spisu pravilno zanika isto v svojem uvodu nemška prevajalka: »Jeanne Galzys 'Sainte Thérèse d'Avila' ist keine Biographie und keine Historie, sondern Nachempfindung, wie sie nur dem Dichter gelingt und auch diesem nur bei geheimnisvoller innerer Verwandtschaft.« O istem Galzyjinem spisu, ki sv. Tereziji ni v čast, je svojo razpravo zaključil znani hagiograf A. Hamon z besedami: »Son livre n'a pas de place sur les rayons d'une bibliothèque catholique, et je ne conseillerai à personne de le lire« (Revue apol. t. 46 [1928] 55). In hagiograf P. Doncoeur: »Je suis désolé de devoir dire à Mme Galzy, qu'elle n'a pas compris sainte Thérèse« (Études, t. 193 [1927] 360).

<sup>1</sup> Jeanne Galzy, *Sainte Thérèse d'Avila*. Paris 1927. V nemškem prevodu: J. G., *Therese von Avila. Der Lebensroman einer Heiligen*. Übertragen und eingeleitet von Helene Adolf, München 1929.

<sup>2</sup> Louis Bertrand, *Sainte Thérèse*. Paris 1927. Nemški prevod: L. B., *Die heilige Theresia*. Paderborn 1928 (prevedla Marie Amelie Freiin von Godin).

Da Bertrandov spis ne more veljati za vir znanstvenemu delu, izjavlja Bertrand sam, ko pravi o sv. Tereziji: »Certes, je n'ai pas la prétention de la découvrir, et j'ai une conscience cruelle de tout ce qui me manque pour une pareille tâche. Mon excuse, c'est de m'adresser à des ignorants comme moi, en essayant de leur faire partager mon admiration... Mais, je ne saurais trop le répéter: les érudits, les historiens, les théologiens, n'ont rien à apprendre dans ces pages.« Pravi, da bo zadovoljen, če se njegov spis učenjakom, historikom in teologom vsaj ne bo zdel preveč pogrešen in nedostaten. P. Doncoeur pristavlja tem besedam: »Voilà qui est d'une belle sagesse et d'une sincère modestie« (Études, t. 190 [1927] 475). Vkljub vsemu temu se M. v znanstvenem oziru sklicuje na te spise, ko zagovarja Terseglavovo knjigo.

Nekritično in platonično vznešeno je zasnovan tudi članek Marije Schlüter-Hermkesove v Hochlandu 26 (1928/29) 59—69, 176—184. In M. se vseeno sklicuje nanj.

Vse, kar je v Terseglavovem spisu »Med nebom in zemljo« o sv. Tereziji nezgodovinskega, je povzeto iz teh neznanstvenih spisov in iz analogne pesniške domišljije. M., ki ne pozna razlike med lepovslovno in znanstveno literaturo o sv. Tereziji, pa zapiše o meni stavek: »Jasno je, da sv. Terezijo slabše pozna kot Terseglav.« Edino znanstveno delo, ki ga M. navaja, je Pfandlova zgodovina španske literature, s katero se je lahko seznanil po moji študiji, a je še z ozirom nanjo nekritičen, ker se v mojo študijo ni zadosti poglobil. Opozoril sem namreč, da je asociacija besede »reforma« s 16. stoletjem zavedla mnoge, med njimi tudi Pfandla, do naziranja, da je bila tedanja reforma le izrečna borba proti protestantizmu.

Že iz dosedanjšega izvajanja je umljivo, če M. nekritično postopa tudi z deli, ki jih jaz navajam. Umljivo je, če njegovi novi metodi ogromna bollandistična Acta Sanctorum ne prijajo. Trdi, da sem si jih »nerodno vzel za osnovo«. Resnično je nasprotno: M. jih niti ne pozna, ker podčrtava letnico njih izdaje, kakor da bi tako vekovito podjetje kar tako hitro zastarelo, in ker niti tega ne ve, kako se zvezki Acta Sanct. Bolland. citirajo. To je pomanjkljivost osnovne historično-kritične izobrazbe. Dalje M. niti ne slutí, koliko znanstvenega dela tiči v Acta Sanct. za datumom »2. nov. najbolj verjetno l. 1533«, datumom vstopa sv. Terezije v samostan. Dokazov v Acta Sanctorum ni zavrnil, pač pa rajši zajema drugačen datum (15. avg. 1535) iz romana Ivane Galzy in iz nekritičnega spisa Marije Schlüter-Hermkesove, ki ne navajata za svojo trditev nobenega dokaza. To je edina »napaka«, ki jo je M. v mojem biografskem orisu sv. Terezije »našel«. Če bi bil bolj kritičen, bi je ne bil našel.

Po vsem tem ni čudno, če M. nekritično postopa tudi z mojim spisom. Pravkar sem pokazal, da v mojem biografskem orisu svete Terezije ni našel v resnici nobene napake. Prav tako so se moje metodično-kritične pripombe o Terseglavovi knjigi že zgoraj izkazale za upravičene. Naj sledi še beseda o upravičenosti mojih stvarno-kritičnih pripomb. Zanimivo je, da M. nekaj mojih stvarno-kritičnih pripomb šteje za svoje in tako na tihem priznava njih upravičenost,

n. pr. da je bil prvi biograf sv. Terezije Ribera, ne Ribadeneira, prvi biograf sv. Ignacija Lojolskega. Potem M. od mojih stvarno-kritičnih pripomb o sv. Tereziji zavrača samo nekaj. Pravi, da je kronološki red zmešan. V resnici se moje datiranje, oziroma datiranje Bollandistov ujema z datumom 2. nov. 1533, medtem ko M. namesto tega nekritično sprejme za datum Terezijinega vstopa v samostan dan 15. avg. 1535 in seveda po tem nekritično določa ostale datume, kar je samo posledica prve nekritičnosti. Dalje se M. ozre na mojo kritično pripombo o očetu sv. Terezije, a jo pred čitatelji enostransko zakrije, da ne bi videli mrke in nekritične slike, ki jo o njem nudi Terseglav: slike marljivega bravca »Življenja svetnikov«, »ki se je le malokdaj nasmehnil v svojem življenju«, ki je »zelo strogo sodil življenje«, ki je poslal Terezijo v samostan »na strogo pokoro« za prazen nič in ki je ni smatral vredne vzvišenega samostanskega poklica, vse to brez zgodovinske oslombe. Za trditve, da je »vsak groš dvakrat obrnil, preden ga je izdal«, se M. sklicuje na nepristne pogodbe za Terezijino samostansko doto, ki jih je brez dokaza sprejel za pristne tudi Bertrand. A Bollandisti zavračajo njih pristnost s kritičnimi razlogi. Slika o higijenskih razmerah v avilskih samostanih, ki jo nudi M., je zopet zajeta iz Bertranda. Da se mi ni treba o njih informirati pri Bertrandu, kakor svetuje M., izjavlja sam Bertrand z besedami, ki sem jih navedel že zgoraj. Dalje smatra M. za pričo v tej zadevi vsakega potnika, ki še danes potuje po Španiji. Da bi znal vsak potnik za 400 let nazaj historično pravilno sklepati, zelo dvomim. A kakšne so bile zdravstvene razmere vprav v samostanu avguštink, M. nikjer ne dokaže, zato pa tudi ne trditve, da bi bile one vzrok Terezijinega obolenja. Končno vzdržuje M. brez dokazov Terseglavove trditve o čistiželjnosti, strastnosti in mladostni zaljubljenosti sv. Terezije. Legendo o zaljubljenosti čitamo brez dokazov tudi pri Galzyjevi in pri Bertrandu.

Tako torej M. teh mojih kritičnih pripomb o sv. Tereziji ni zavrnil. Ostale kritične pripombe o sv. Tereziji pa zamolči. Ničesar ne pove n. pr., da navedem samo nekatere, kako je Terseglav tisto dušno trpljenje, ki ga je Terezija prestala neposredno pred vstopom v samostan, kar enostavno predstavil kot trpljenje neposredno po vstopu v samostan in torej tako zmešal kronološki red; da je dalje to trpljenje predočil čisto krivo, češ da jo je tudi »nedolžna dogodivščina z mladim sorodnikom brez dvoma potlačila« in kakor da se je po vstopu v samostan čutila zelo nesrečno, ko je prav nasprotno resnično. Terezija je imela borbe, toda vse drugačne. Dalje nekritične Terseglavove trditve, da je po poroki svoje sestre gosposinjila svojemu očetu na gradu, ko je v resnici oče porabil vprav priliko te poroke, da jo je poslal k avguštinkam v penzionat. Da je po povratku od avguštink imela ženinov na izbiro, da je bila telesno zdrava »ko dren« in da je od bolezni ozdravela »po zaslugi svoje klene narave«, ko je po Terezijinem pričevanju resnično vse kaj drugega. Te in druge moje kritične pripombe M. zamolči in zaključí zgolj na osnovi navedenih treh, štirih pripomb, ki jih tudi ni zavrnil, da sem zagrešil več napak kot Terseglav, da tudi moje

»skrbno oko resničnih napak ni mnogo našlo«. Zmotnost teh sodb je na prvi pogled razvidna.

Pač pa mi M. to in ono stvar brez osnove podtika; tako trditev, »da Terseglav agitira zoper penzionate«. V resnici sem omenil le vsebino izvestnih predsodkov o penzionatih, ne da bi kje trdil, da ima tiste predsodke tudi Terseglav, še manj pa, da agitira zoper penzionate. Dejstvo je, da so bili ne dolgo tega izvestni predsodki o penzionatih razširjeni v izvestnih mladih katoliških krogih, ki so se zavzemali za neko posebno mladinsko sproščenost. Dalje mojemu govorjenju o Terseglavovem citiranju Dostojevskega in Fülöp-Millerja podtika »nepotrebno zafrkacijo«, ko sem v resnici opozoril pravilno samo na to, da Terseglav pogrješeno naziranje Dostojevskega navaja brez pripombe o njega pogrješnosti in da je omejitev primerjave sv. Ignacija Loj. z Ljeningom podal prej Fülöp-Miller in da jo je Terseglav povzel po njem. Podtikanje je tudi, ko M. trdi, da se zdi, da sem se pri svojem izvajanju o Savonaroli oprl na Pastorja, dočim se jaz opiram na nauk cerkvenih očetov, s katerim se prelepo strinja 10. navodilo za cerkveno mišljenje v Duhovnih vajah sv. Ignacija Lojolskega. Podtikanje je tudi njegovo prikazovanje, kako da rabim besedo »svet«. Da ne bo M.-evo govorjenje o raznih svetostih povzročilo zmote, naj omenim, da je prava krščanska svetost samo ena. Že so sicer včasih nekateri skušali pojem svetosti prilagoditi časovnim razmeram, tudi danes se včasih govori o »modernem svetniku«, ki naj bi prišel kot odrešenik, kakor da bi dosedanji svetniki spadali v neki nov »stari zakon«. K tem težnjam je modro pripomnil Leon XIII (v pismu baltimorskemu nadškofu 22. januarja 1899): »*Christianas virtutes, alias temporibus aliis accommodatas esse, is solum velit, qui Apostoli verba non meminert: Quos praescivit, et praedestinauit conformes fieri imaginis Filii sui* (Rom. 8, 29). *Magister et exemplar sanctitatis omnis Christus est; ad cuius regulam aptari omnes necesse est, quotquot avent beatorum sedibus inseri. Iamvero haud mutatur Christus progredientibus saeculis, sed idem heri et hodie: ipse et in saecula* (Hebr. 13, 8).«

Tudi ne gre primerjati Savonarolo s sv. Ivano d'Arc. Nadnaravno poslanstvo sv. Ivane je brez vsakega subjektivnega umišljanja izviralo iz Boga, dočim najvnetejši sodobni zagovornik Savonarole, modernist Schnitzer, razlaga Savonarolovo zavest o »nadaravnem poslanstvu« zgoj iz naravnih psiholoških vzrokov, kar se z metodo modernistov tudi popolnoma strinja. Dalje se sv. Ivana cerkveni avtoriteti ni nikdar pozitivno upirala in je izobčenje, ki ga je nad njo proglasilo pokrajinsko cerkveno sodišče, sprejela v vsej ponižnosti. Savonarolo pa je izobčil papež, ki ga je Savonarola napadal, in tudi izobčenja ni maral sprejeti ponižno.

Končno navaja M. pri tej priliki modernista Schnitzerja za dokaz Pastorjeve »večkratne pristranosti«. To bi bil bolje opustil; kajti Schnitzer je tako zelo pristranski, da mu ne dovolijo več vstopa niti v vatikansko knjižnico, kjer sicer lahko črpajo gradivo učenjaki vseh narodnosti in ver. Pri zavrnitvi je Schnitzer ponosno dvignil glavo,

češ saj gre tudi brez Vatikana, in to da je dobro. Tudi svetovno slavnemu Pastorju M. s svojim očitkom o večkratni pristranosti ne bo vzel zaslužene slave.

Končno trdi M.: »Vsa razlika med obema avtorjema temelji že v izhodišču.« To je resnica; kajti Terseglav izhaja iz živoobčutene romanopisne literature in domišljije, jaz pa iz pristnih zgodovinskih virov. Zato je M. našel pri Terseglavu novo zgodovinsko metodo, znanstveno metodo pa zavrača kot mrtvo in suhoparno.

Jos. Turk.

## NOV LEKSIKON ASCETIKE IN MISTIKE.

Poleg petih velikih teoloških enciklopedij, ki izhajajo v pariškem založništvu Letouzey et Ané (Dictionnaire de la Bible, Dictionnaire de Théologie catholique, Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, Dictionnaire de Droit canonique), so francoski teologi ustvarili dve manjši enciklopedični deli, ki ju je prevzelo založništvo G. Beauchesne et fils: že dovršeni Dictionnaire apologétique de la foi catholique in Dictionnaire de Spiritualité<sup>1</sup>, ki je njega prvi sešitek nedavno izšel. Novi leksikon »duhovnega življenja« (spiritualité), t. j. ascetike in mistike bo izšel v 20 sešitkih in 4<sup>o</sup> po 160 str. ali 320 stolpcev; cena sešitku je 20 franc. frankov (poštmina posebej). Urednik mu je bivši profesor na Vzhodnem inštitutu v Rimu Marcel Viller S. J., ki se ga udeleženci ljubljanskega shoda za vzhodne študije leta 1925 gotovo še spominjajo, ko je predaval o vzhodnem meniškem in svečeniškem vzoru do 9. stol. (BV VI [1926] 73—88); pomagata mu kot sourednika Ferd. Cavallera, prof. na Institut catholique v Toulousu, in J. de Guibert, prof. na Gregorijanski univerzi v Rimu. Poleg urednikov je za 1. sešitek prispevalo članke še 40 sotrudnikov, po večini v znanstvenem svetu dobro znana imena: med njimi so poleg svetnih duhovnikov zastopniki 11 redov (avgustinci [asumpcionisti in eremiti], benediktinci, cistercijani, dominikanci, frančiškani, jezuiti, kapucini, karmeličani, kartuzijanci in premostratenci). Tako bodo prišle do besede vse katoliške šole in smeri.

Naslov pove, da bo leksikon pojasnjeval nauk o duhovnem življenju in njega zgodovino. Prvi sešitek prinaša dolgo vrsto doktrinalnih člankov, ki imajo nekateri izmed njih po dva, tri avtorje. Naj navedem najvažnejše. Članek *Abandon* (popolna vdanost, izročitev, resignacija) obsega dva dela: prvi (stolp. 2—25), izpod peresa M. Villerja, razpravlja o pravi popolni vdanosti v božjo voljo (bistvo, temelji, analiza, udejstvovanje); v drugem delu (stolp. 25—49) pa govori P. Pourrat o izpačeni vdanosti, ki se izprevrže v nedejavno zaupanje na božjo pomoč v naravnem redu in v leno zaupanje na božjo milost v duhovnem življenju (kvietizem). — Drug takšen izčrpan članek je *Abnégation* (depouillement, renoncement, —

<sup>1</sup> Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique. Doctrine et histoire. Publié par Marcel Viller, S. J., assisté par F. Cavallera et J. de Guibert, S. J. Paris, G. Beauchesne et ses fils.



zataja, odpoved) z izborno de Guibertovo analizo bibličnega nauka (stolp. 67—73), Daeschlerjevimi pregledom nauka o zataji od prvih krščanskih časov do danes (stolp. 73—101) in de Guibertovo sintezo (stolp. 101—110). — Ali pa članek *Accroissement des vertus* (rast čednosti), v katerem pojasnjuje dominikanec Th. Deman nauk sv. Tomaža in tomistične šole (stolp. 138—156), jezuit de Laversin pa nauk Frančiška Suareza in njegovih naslednikov (stolp. 156—166). Izmed doktrinalnih člankov še omenim te-le: *Abstinence* (F. Mugnier, stolp. 112—133); *Abus de la grâce* (A. Legrand; stolp. 133—137); *Action de grâces* (H. Monnier-Vinard; stolp. 178—185); *Admiration* (R. Daeschler; stolp. 202 do 208); *Adoration* (A. Molien; stolp. 210—222); *Affections* (P. Pourrat; stolp. 235—240); *Affective (spiritualité)* (P. Pourrat; stolp. 240—246); *Allégorie* (R. Hoornaert; stolp. 310 do 314; o alegorijah mistikov). — Zgodovinski daljši članki poročajo o asketičnih in mističnih šolah, kontroverzah, odličnih in vplivnih učiteljih in voditeljih duhovnega življenja in o ustanovah za gojitev duhovnosti; krajši članki pa informirajo o vseh pomembnejših asketičnih in mističnih pisateljih; s temi članki želijo izdajatelji ustvariti »un répertoire alphabétique de la littérature spirituelle catholique«. Izmed zgodovinskih člankov omenim te-le: *Acémètes* (V. Grumel; stolp. 169—175); *Albert le Grand* (M. Viller; stolp. 277—283); *Alcuin* (M. Mähler; stolp. 296—299). Zelo poučni članek *Allemande (spiritualité)* je v tem sešitku prišel do 13. stoletja. — Novi leksikon je solidno delo, ki zasluži toplo priznanje.

F. K. Lukman.

## ACTA CONCILIORUM OECUMENICORUM.

»Strasburška znanstvena družba«, ki obstoji v Nemčiji tudi po versailleskem miru, je l. 1909 sklenila izdati akte vesoljnih cerkvenih zborov 5. in 6. stol. in delo izročila odličnemu historiku in filologu Edvardu Schwartzu. L. 1914 je izšel drugi del spisov, ki se nanašajo na vesoljni zbor l. 535. V l. 1922—1933 je Schwartz objavil v 5 zvezkih akte efeškega koncila in spise, ki so ž njim v zvezi<sup>1</sup>. Prolegomena k raznim zbirkam aktov in spisov, recenzija grških in latinskih tekstov, indices — vse je naravnost vzorno. Izdajo je v hudih letih po vojni z denarjem podprl in jo tako omogočil sv. oče Pij XI. Sedaj izhaja kalcedonski koncil. Izšel je že 1. del drugega zvezka, obsegajoč latinski prevod aktov v kodeksu XXX kapiteljske knjižnice v Novari, in 4. zvezek s kritično izdajo raznih zbirk listov papeža Leona I<sup>2</sup>. Tudi ta zvezka je v vsakem pogledu na višku. Cena je zelo visoka; 5 zvezkov efeškega koncila stane 520 zlatih mark.

F. K. L.

<sup>1</sup> *Acta Conciliorum oecumenicorum iussu atque mandato Societatis scientiarum Argentoratensis edidit Eduardus Schwartz*. Tom. I. *Concilium universale Ephesenum*. Vol. I—V. (1922—1930.) Berolini et Lipsiae, Walter de Gruyter & Co.

<sup>2</sup> *Acta...* Tom II: *Concilium universale Chalcedonense*. Vol. I pars 2: *Collectio Novariensis de re Eutychis*. Vol. IV: *Leonis Papae I Epistolarum collectiones*.

## DODATEK K ČLANKU

## »NOVA SMER SRBSKEGA PRAVOSLAVJA«.

Ostri odgovori zagrebskega »Katol. Lista« na srbsko protikatoliško polemiko so dali povod, da se je v srbskem patriarškem »Glasniku« končno pojavil resen opomin proti nedostojni in neumestni polemiki. Pod naslovom »Crkvena aktualna pitanja« (str. 550 do 552) se navaja referat nekega dr. M. S. o srbski polemični brošuri »Papa nije naslednik svetog Petra«. Brošura je bila predložena srbski sinodi, da jo odkupi in razdeli med ljudstvo. Referent pravilno opozarja, da »u vremenu nadiranja antihrišćanskog duha... taj mač protiv Rimljana može lako postati mač sa obe strane oštar i seći i nas« (str. 551). Uredništvo »Glasnika« k temu izjavlja, da »crkve imaju danas važnija posla, nego da se međusobno ruže. Zvanična Srpska Pravoslavna Crkva se u tako nedostojan posao neće nikad upustiti u svom zvaničnom organu« (str. 552). Toda referent dr. M. S.<sup>1</sup> in uredništvo »Glasnika« sta to priznanje obdala s tako netočnimi opazkami, da znatno zmanjšujeta njega vrednost in uspešnost. Dr. M. S. piše o »drzni katoliški propagandi v naši zemlji« in napada katoličane. Med drugim piše: »I posle uspehlih dokaza vizantinologa o protivnom, stalno govore (zapadnjaci) o cezaropapizmu na istoku. Slovenac Grivec ne uzme pero, a da tim pravnim strašilom ne operiše.« Tu se že pozna vpliv neakademskega klevetniškega pisanja glasila slušateljev belgrajske pravoslavne bogoslovne fakultete. To naposled še ni najhujše. Saj imamo kompetentnejše poznavalce znanstvenih vprašanj in ocenjevalce akademskih znanstvenih spisov. Hujše je, da »Glasnik« vso krivdo zvrča na katoličane in pozablja, kdo je objavil žaljivo velikonočno poslanico proti »borcem za lažno zemaljsko Hristovo carstvo«, kdo je službeno uvel diletantski bogoslovni sistem, ki je po svojem bistvenem duhu žaljiv za katoličane in iz katerega še do danes potekajo nečuvveno žaljivi protikatoliški napadi. V duhu tega izzivajočega borbenega bogoslovnega sistema »Svetosavlje« še v najnovjšem (5.) zvezku piše, da »demonizirani človek v Rimu« z zlatom kupuje duše (str. 236) in da je katolištvo »najlažnja interpretacija Hrista evandelskog (str. 237).

<sup>1</sup> To je dr. Mojsije Stojkov, bivši prof. bogosl. v Sremskih Karlovcih, znan po knjigi »Opća crkv. istorija« (2 zv., Sr. Karlovci 1912), ki jo je prevlel po nemških litografiranih predavanjih Romuna E. Popovića, prof. pravosl. bogosl. fakultete v Černovicah. Leta 1919 je prišel v konflikt s crkv. oblastjo, ker je branil resolucijo, naj bi mogli tudi oženjeni duhovniki postati škofje, in se je pri tem neugodno izjavil o srbskih menihih. Ker te izjave ni hotel preklicati, se je odpovedal crkv. službi in stopil v državno (gl. »Vesnik« 1919, br. 29). O nadaljnji njegovi karieri poroča neki pravoslavac v »Kat. Listu« 1932, str. 593 sledeče. V drž. službi je prišel v konflikt s kaz. zakonom in bil obsojen na več let robije; ko jo je prestal, ga je crkv. oblast 1930 »lišila sveštenečkog čina«. Nekako pred letom je bil sprejet v uredništvo služb. patriarškega »Glasnika« in dejansko postal glavni urednik. Po vsem tem ni čudno, da dr. M. S. ne pozna novejše bogoslovne literature in da ni pristojen sodnik o novejši kat. teologiji in naših znanstvenih spisih. Zato ne ve, da so nam predmetni rezultati bizantinologije ne samo znani, marveč da smo pri njih celo pozitivno sodelovali, kakor to zahteva naša akademska služba.

## Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

### I. Dela:

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

### II. Razprave:

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

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

## OB NOVEM LETU

Novi, trinajsti, letnik »Bogoslovnega Vestnika« začinjamo z dvojnimi zvezki. Razprave je bilo treba podati v celoti in vsaka obsega skoraj dve tiskovni poli. Ker se je pričelo v Duhovem Vestniku razpravljanje o cerkveni imovini in cerkvenih davkih, je kazalo pojasniti to vprašanje v luči zgodovine, cerkvenega prava in cerkvene prakse; to je namen razpravi v praktičnem delu. — Nekaj več prostora je bilo treba odmeriti slovstvu. Uredništvo dobiva od domačih in inozemskih založništvo mnogo knjig v oceno, a zaradi omejenega prostora mora poročila često odlagati. V tem zvezku se je popravilo vsaj nekaj zamud.

Naročnike prosimo, naj v kljub težavnemu gospodarskemu položaju lista ne vračajo. Naročnino naj čimprej pošljejo in naj poravnajo če treba tudi zaostanke.

**Uredništvo in uprava.**

---

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

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

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

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

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

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

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

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur.

Pretium subnotationis extra regnum Jugoslaviae est Din 60.

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