

Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.

BOGOSLOVNI VESTNIK

**IZDAJA
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XXI
ZVEZEK I**

LJUBLJANA 1941

KAZALO.

(INDEX)

I. Razprave (Dissertationes):

Janžekovič, Razvoj Vebrovega nauka o spoznavanju	1—39
Od ar, Zakonik ljubljanske škofije, razglašen na škofijski sinodi l. 1940	40—66
Schöndorfer, »Kulturni molk sv. Pavla«	67—89

II. Praktični del (Pars practica):

Lenček, »Moderna evtanazija«	90—96
--	-------

III. Slovstvo (Litteratura):

Prümm, Christentum als Neuheitserlebnis (Lukman) 79 — Viller-Rahner, Ascese und Mystik in der Väterzeit (Lukman) 97 — Snoj, Uvod v sveto pismo nove zaveze (Slavič) 98 — Enchiridion Clericorum (Kraljič) 99 — Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje (Potočnik) 101.	
---	--

Razvoj Vebrovega nauka o spoznavanju.

La théorie de la connaissance et son évolution dans la philosophie de
M. Veber.

Dr. J. Janžekovič.

Sommaire: La tâche principale de la «théorie de l'objet», élaborée par Meinong, dont M. Veber a été le disciple favori (Voir «Bogoslovni vestnik» 1934, p. 233 suiv.; 1935, p. 115 suiv.; 1936, p. 196 suiv.), semble avoir été la réaction contre le psychologisme des écoles postkantienne. La nouvelle philosophie a montré avec beaucoup d'insistance la distinction qu'il y a entre l'acte de connaître et son objet. Elle n'admettait même pas que la chose connue puisse recevoir dans la connaissance un mode d'exister nouveau, et enseignait que c'est dans son extériorité même qu'on atteint l'objet extramental. Aussi, quand elle parle du «contenu» de la connaissance, ce n'est pas la présence intentionnelle de l'objet dans l'acte de connaître qu'elle veut désigner par cette expression, mais simplement la saisie, la présentation de l'objet.

Voilà pourquoi M. Veber s'est vu obligé à rejeter la définition classique de la vérité comme *adaequatio intellectus et rei*. L'acte de connaissance ne contenant pas intentionnellement l'objet, on ne peut pas plus le comparer avec la chose à connaître que p. ex. le rire qu'elle a pu provoquer. La vérité perd ainsi dans cette philosophie sa signification habituelle. Puisque, en effet, il ne peut y avoir connaissance que s'il y a un objet correspondant, et puisque cet objet, quand ce n'est pas par hasard un fait psychique, est extramental, faisant partie de l'univers des objets éternel et jouissant d'une priorité de nature par rapport à l'univers psychique qu'il rend possible, et puisque, enfin, le contenu de l'acte cognitif ne contient pas l'objet et ne fait que le montrer tel qu'il est, il s'ensuit que toute connaissance est infaillible. Soit p. ex. le jugement: deux et deux font cinq. La nouvelle philosophie ne dira pas que l'objet de cette assertion n'existe que dans l'esprit, car le fait énoncé n'est ni une sensation, ni une pensée, ni un sentiment, ni une volition et donc pas un fait psychique, mais bien un objet de pensée apsychique. Il doit donc avoir, comme tout objet apsychique, son mode d'exister particulier dans le monde éternel des objets. Mais, dira-t-on, il est pourtant clair que deux et deux font quatre. Oui, mais ce jugement vrai ne prouve pas que l'autre soit faux, car le nouvel énoncé a pour objet un autre fait, cette fois-ci un fait réel. Les deux jugements nous présentent chacun son objet propre, voilà pourquoi il n'est pas permis d'affirmer qu'ils se contredisent. Bref, la «théorie de l'objet» ne connaît pas l'erreur, ni, par conséquent, la vérité qui soit différente de l'erreur.

C'est de cette théorie qu'est parti M. Veber, après l'avoir fait sienne et après l'avoir exposée dans ses premiers livres, sans, peut-être, en avoir vu toutes les conséquences. Mais bientôt il s'est rendu compte que dans ces conditions les expressions «ceci est», «ceci est vrai», perdent leur signification. Dire p. ex., «la table existe», signifie pour le partisan de la théorie de l'objet simplement que le jugement nous présente l'objet table avec le maximum de possibilité. L'existence signifiée ainsi n'est qu'un aspect de l'objet, dont nous savons qu'il nous est présenté toujours exactement tel qu'il est. Or, la vie courante nous montre que tous nos jugements ne sont pas vrais. En disant: «la table existe», je peux me tromper, n'en déplaie. à la «théorie de l'objet». C'est donc qu'il faut admettre, outre l'existence

présentée par l'objet, et qui n'est que le degré suprême de sa possibilité, une autre «existence» qui, celle-là, ne fait plus partie de l'objet présenté; appelons la «facticité». Le jugement: «ceci existe», fait, par conséquent, deux choses: De toute façon il nous présente un objet comportant un certain degré de possibilité, mais dans le cas spécial, où on le fait d'une certaine manière, c'est-à-dire, quand il n'est pas seulement répété et compris, mais quand on le prend à son compte, en le proférant «sérieusement», c'est alors qu'il vise en même temps cette existence transcendante ou facticité. Et puisqu'il la vise, il l'atteint ou il la manque. Tout jugement «sérieux» est donc vrai ou faux. Et nous voilà à même de définir la vérité: elle consiste dans l'accord entre la manière sérieuse de juger et entre la facticité de l'objet.

Ce qui vaut pour la facticité, vaut aussi pour la «valabilité» (vérité). De même que c'est la facticité qui fait être un objet, sans que dans la représentation il devienne autre, de même c'est la valabilité qui fait un énoncé valable, sans que la valabilité même fasse partie du contenu de l'énoncé. Et de même encore que c'est Dieu qui est la source dernière et libre de la facticité des objets, c'est Dieu aussi qui donne ou ne donne pas aux principes leur valabilité, sans par là en rien changer leur contenu. Voilà pourquoi ni la facticité ni la valabilité ne peuvent être atteintes par le fait qu'un objet nous est présenté; elles en sont l'élément transcendant, sans contenu représentable, elles ne peuvent être qu'atteintes ou manquées par le «sérieux» du jugement.

Atteintes ou manquées, mais sans qu'on sache quand elles sont atteintes et quand elles sont manquées. En effet, l'objet présenté comme tel est indifférent à leur présence ou absence, et le mode spécial de l'acte de connaître, qui fait d'une proposition comprise un jugement sérieux, personnel, ne dit pas non plus quand on est en droit de juger ainsi. Juger c'est miser sur pile ou face avec la certitude de gagner — ou de perdre.

Or voici qu'en se débattant avec la question comment on sait qu'on a atteint ou manqué la réalité, notre philosophe vient de donner, dans son livre récent, intitulé «Le problème de la réalité» (Ljubljana, 1939, édition de l'Académie), à ces termes un sens nouveau et réaliste. Atteindre, toucher, c'est une manière de sentir. Nos sens ont une double fonction. Ils nous présentent les phénomènes et ils sentent la réalité de la chose directement.

Ce réalisme de M. Veber ne semble pas être encore tout à fait au point. Il garde toujours quelques traces fâcheuses de la théorie de l'objet. De même que celle-ci projetait au dehors les êtres de raison, et de même qu'à la phase suivante le philosophe considérait le monde des principes avec leur valabilité comme différent du monde des choses et de leur facticité, de même il déclare aujourd'hui que le monde des phénomènes est réellement distinct du monde de la réalité. Chacun de ces deux mondes a sa structure et ses lois propres: Le monde réel est le domaine du fortuit et de l'indéterminé, le monde des phénomènes celui du nécessaire et du déterminé. Mais comme, d'autre part, il reconnaît une liaison étroite entre ces deux mondes, disant qu'à chaque phénomène il correspond une certaine structure de la réalité, la pensée n'est plus loin que le phénomène n'est rien d'autre que la manière dont la réalité est présente dans la connaissance. Le disciple de Meinong, devenu réaliste, se rapprocherait ainsi encore davantage du réalisme traditionnel.

Veber nam doslej še ni podal posebne noetike. Toda vsaka prava filozofija že sama po sebi vključuje določen nauk o spoznavanju, saj mora na tak ali drugačen način pokazati, da je pot, ki jo vodi do njenih izsledkov, zanesljiva. To velja zlasti za predmetno teorijo, ki je bila Vebru izhodišče, in ki o njej sam izjavlja: »Neka posebno tesna zveza pa je razvidna tudi na prvi pogled med našo vedo in spoznavno teorijo.«¹ Pa tudi v Filozofiji, ki jo smatra

¹ Sistem, 56.

za uvod v novo dobo svojega razvoja, poudarja isto: »Torej smem trditi, da je s pričujočim spisom zadeto osnovno vprašanje vsake spoznavne teorije in hkrati odkrita notranja sorodstvena vez, ki je med spoznavno teorijo in ostalimi normativnimi filozofskimi vedami.«² V svoji najnovejši knjigi, Vprašanje stvarnosti, sicer izrecno pravi, da mu gre le »za pravo psihologijo in ne morda za samo ‚logiko‘ ali spoznavno ‚kritiko‘ opazovanja.«³ Kdor je knjigo pogledal, bo potrdil, da je to res, obenem pa priznal, da je vprav to Veberovo delo noetiki najbližje. Ne obravnava sicer vprašanja, kako se naj vrši naše spoznavanje, da bo pravilno in ne napačno, zato pa raziskuje spoznavanje, ki je pravilno ali napačno: »Meni gre prvenstveno za preiskovanje one naše notranje poti, katera edina nas vede do stvarnega in brez katere bi nam prav vse ‚stvarno‘ bilo in ostalo le prazna beseda.«⁴ Iz vsega tega se vidi, da je Veber od svojih početkov do danes z enim očesom vedno gledal na spoznavno teorijo. In ta nazor o spoznavanju, ki je vključen v njegovem razvijajočem se sestavu, bomo skušali zasledovati in posneti na podoben način, kakor smo to storili glede istinitosti, podstati ter vzročnosti.

I. Razvidnost in izvestnost.

Ne moremo si misliti filozofije, posebno pa še njene spoznavno-teoretične veje ne, ki bi se izrecno ali prikrito ne sklicevala na razvidnost. Kaj je končno smoter vsega znanstvenega in modroslovnega razglabljanja? Da uvidi resnico. Kolikor se človeku to posreči, toliko je njegov napor končan. Dalje kakor do uvidenja znanstvena pot ne vodi. In kaj skuša doseči učitelj, ki bi rad najdeno resnico priobčil, pa je učenec ne more takoj sprejeti? Razložiti jo, dokazati jo, to je, napraviti mu jo vidno. S tem je storil vse, kar je mogel, zagledati resnico pa mora učenec sam. Vse to je tako po sebi jasno, da nekateri filozofi o razvidnosti niti posebej ne razpravljajo. Drugim po se zdi to vprašanje tako važno, da postavljajo razvidnost izrecno za temelj svoje noetike in vsega sestava.

Tudi Veber se je obširno bavil z razvidnostjo in izvestnostjo. Oba izraza je z njuno vsebino vred že našel v našem filozofskem slovstvu. Zlasti mariborski filozof dr. Fran Kovačič je v svoji Kritiki govoril o razvidnosti kot najvišjem kriteriju resničnega spoznanja. Njegova knjiga je izšla šele l. 1930, toda njeno vsebino je predaval, kakor v uvodu pravi, že od l. 1897. Veber pa je bil v šolskem letu 1910/11 njegov učenec in sam priznava, da je z velikim pridom poslušal predavanja iz sholastične filozofije: »V bogoslovju se nisem le temeljito seznanil s staro in sodobno školastiko, tu sem obenem skozi leto dni užival prvi sistematičen in metodično urejen filozofski pouk in rade volje priznavam, da sam ne morem presoditi, koliko dobrega zahvaljujem baš v tem pogledu svojemu tedanjemu učitelju prof. F. Kovačiču.«⁵

² Filozofija, 206.

³ Vprašanje stvarnosti, 75.

⁴ Str. 418, 5.

⁵ Sistem, Predgovor.

Kaj je Kovačiču razvidnost, kaj izvestnost? »Razvidnost se lahko vzame subjektivno in objektivno... Sbukativna razvidnost je razvidnost v nepravem pomenu, je jasnost in razločnost v spoznanju samem... Ta razvidnost je le takrat prava, če je učinek objektivne razvidnosti, ta pa je jasnost in razločnost stvari same, ki se umu nekako nudi, da jo jasno spoznava.«⁶ In izvestnost? »Izvestnost (certitudo) je popolna pritrditev eni od dveh protislovnih trditev brez bojazni zmote.«⁷ Izvestnost je navadno posledica razvidnosti, včasih pa tudi drugih, celo nadnaravnih činiteljev.

Vidi se, da je Kovačič dobro čutil, kako širok, preširok je pojem razvidnosti. Kaj vse so že ljudje smatrali za popolnoma razvidno! A namesto da bi s točnejšo analizo ločil pravo razvidnost od dozdevnih, je z mnogimi drugimi sholastiki uvedel čuden pojem objektivne razvidnosti. Izražena misel je pravilna, toda v tej obliki ničesar ne pojasni, ampak dovede samo še do novih težav. Pravilno je, da je samo tista subjektivna razvidnost zanesljiv in zadnji znak za resnično spoznanje, ki je osnovana na stvarnem stanju ali objektivni razvidnosti, ne morda na kakšni »pobožni želji«. Toda zakaj nazivati stvar, kolikor se nudi komu v spoznanje, objektivno razvidno? Pri razvidnosti nehote mislimo tudi na njeno nasprotje, na nerazvidnost. Ali je morda tudi kje tak predmet, ki je objektivno nerazviden, razumu kot takemu načelno nedostopen? Če je pa vse, kar je in kolikor je, obenem samo na sebi vidno, čemu govoriti posebej o tej objektivni razvidnosti? Ali ne zbuja tako govorjenje misli, da bo treba najprej stvar samo raziskati, če je sploh vidna. Kdo neki naj to stori in nas obvesti, da je recimo videl stvar, ki sploh ni vidna? Razen tega je zaradi našega pridržka postala razvidnost kot zadnji znak resnice popolnoma nerabna. Moja razvidnost je vedno moja, torej subjektivna. Druge človek nima. Če ta ne zadošča, tedaj kriterija za resnično spoznanje sploh ni, ali ga je treba iskati drugje. Tudi za druge predmete ne vem kakor za tiste, ki me je z njimi seznanila moja razvidnost. Edino Bog bi mi torej lahko razodel, ali odgovarjajo mojim subjektivno razvidnim predmetom res objektivno razvidni.

Kdo bi se čudil, da Veber, ta vedno dejavni iskatelj, ni bil zadovoljen s takšnim nazorom. S Kovačičem vred je sicer tudi on v Sistemu in Uvodu prepričan, da je razvidnost zadnje in neovrgljivo jamstvo za resnico: »Vsaka znanost mora biti — če naj sploh zasluži to ime — istovetna z nekim sestavom določenih spoznanj. Kaj je spoznavanje, bomo lahko jasno in natančno določili šele v teku poznejših izvajanj. Za sedaj naj zadošča to, da je jedro vsakega spoznavanja razvidna trditev svojevrstnih predmetov. Spoznati... ni nič drugega, nego razvidno trditi.«⁸ Razvidnost je potemtakem ona psihična stran dojemanja, ki stavi to dojetje glede dobrine na prvo mesto.«⁹ Tudi on je s Kovačičem ločil razvidnost

⁶ Kritika ali noetika. Nauk o spoznavanju. Maribor, 1930, str. 159.

⁷ Str. 24.

⁸ Sistem, 2.

⁹ Str. 205.

od njene posledice izvestnosti ali gotovosti: »Od izvestnosti trditev pa moramo strogo ločiti razvidnost... Da izvestnost ni istovetna z razvidnostjo, sledi že iz tega, da morejo naše trditve kazati najraznejše (tudi najvišje stopnje izvestnosti, ne da bi bile ali sploh mogle biti ‚razvidne‘: neomikani lahkovernež lahko z največjo izvestnostjo trdi, da pomeni nesrečo stopiti iz postelje z levo nogo, da oznanja čukov glas bližajočo se smrt itd.; razvidne te trditve niso.«¹⁰ Vendar pa je takoj tudi spoznal, da je običajni pojem razvidnosti preohlapen in zaradi tega za filozofijo neraben. Pritožuje se, da doslej še nihče ni podal pozitivne označbe razvidnosti, ampak so kvečjemu opozarjali na to, kaj razvidnost ni, recimo, da ni čustvo. Zato se je lotil naloge, razvidnost tako določiti, da »bomo na objektivni način katero koli razvidno trditev mogli ločiti od takih trditev, ki nimajo nič skupnega z razvidnostjo in torej tudi niso nobena spoznavanja.«¹¹

Kako bomo našli te znake? Preiščimo izvor svojih prepričanj! Videli bomo, da se človek oklene kake misli ter postane o njeni resničnosti prepričan iz različnih razlogov. Včasih sledi takšna misel nujno iz drugih veljavnih misli ali predstav, torej iz svojih psiholoških podlag, včasih pa iz docela različnih činiteljev, kakor so ponavljanja in ubijanja v glavo, ugled osebe, ki misel izraža, lastna čustvenost, ki stori, da si želimo ali ne želimo, da bi bilo kaj res itd. Prepričanja, ki slone le na miselnih činiteljih nazivamo avtonomna, ona, ki slone na drugotnih razlogih, pa heteronomna. Takoj se vidi, da so samo prva veljavna, druga nezanesljiva. Našli smo znak, ki smo ga iskali: samo razvidnost avtonomnih prepričanj je prava razvidnost: »S tem pa je zdaj v resnici podan vsaj za teoretične namene zadosten objektivni kriterij za odločitev vprašanja, ali imamo v danem primeru opraviti z razvidnostjo dotične trditve ali ne, ker je jasno, da zdaj za utemeljevanje nekega prepričanja ne pomaga več nobeno sklicevanje na lastno d o ž i v e t j e neke ‚razvidnosti‘; vsaki osebi, ki mi na omenjeni zgolj subjektivni način utemeljuje katero koli svojo trditev, morem namreč reči sledeče: Ti imaš prav le tedaj, če že zgolj psihološko izvira tvoje prepričanje le iz tvoje omenjene misli same ali pa vsaj le iz njenih neobhodnih psiholoških podlag; če pa izvira zgolj psihološko tvoje prepričanje iz drugih, na sebi izven dotične tvoje misli stoječih činiteljev, tedaj ti nimaš prav, tedaj tvoja trditev ni ne na sebi ne tebi razvidna trditev.«¹²

S tem je povedano deloma isto, kar je Kovačič skušal izraziti s svojo »objektivno razvidnostjo«, toda izrazi niso več dvoumni, povrh pa smo se izognili sklicevanju na »objektivno razvidnost«, kar je bilo spoznavno-teoretično nesmiselno, in oprli razvidnost, ki označuje naše spoznavne čine, torej nekaj psihološkega, na psihološke podlage teh činov. Toda opredelba razvidnosti je še vedno preširoka. Žal ni dovolj, če človeka ne ovirajo predsodki — tako bi lahko po domače označili vzrok heteronomnih prepričanj — pri

¹⁰ Uvod, 238.

¹¹ Sistem, 212.

¹² Str. 19.

znanstvenem delu. Ali se ne zgodi vsakomur, ki samostojno išče resnico, da mora često zavreči nazore, ki so se mu zdeli še nedavno povsem razvidni? »Da,« piše Veber, »evidenčni teoretiki sami najboljše zavračajo svojo teorijo, namreč s svojim lastnim znanstvenim postopanjem, ki nam neštetokrat kaže, da menjavajo tudi ti teoretiki večkrat po zelo kratkih presledkih najrazličnejša svoja znanstvena mnenja, trdeč n. pr. v kakem poznejšem času svojega razvoja, da so jim ti in oni zakoni 'evidentni', ki so jih prej s pomočjo iste svoje 'evidence' zavračali in narobe.«¹³ To je res, toda z odkritjem avtonomnih misli se ni stanje prav nič izboljšalo. Kdo bi si upal očitati heteronomnost mislim, ki so bile izvedene »z analitično nujnostjo«, »načelno, t. j. v smislu aksiomatične nujnosti«, tako da je bila nasprotna trditev »že načelno izključena,«¹⁴ pa so se kljub temu izkazale napačne. Z avtonomnostjo razvidnosti nismo pojasnili, ker smo s heteronomnimi prepričanji oddelili samo trditve, ki jih itak le malokdo smatra za razvidne. Pač pa bi vsak znanstvenik z navdušenjem pozdravil misleca, ki bi mu pokazal, kako naj razpozna med avtonomnimi mislimi, ki se njemu zde razvidne, tiste, ki so zanesljivo pravilne. V razvidnost samo bi se bilo treba poglobiti ter pokazati, kako se loči prava od navidezne.

Toda naš filozof je šel po drugi poti. Kdo ve, zakaj mu je pojem razvidnosti postal nenadoma odvraten. Začel je istovetiti razvidnost in izvestnost, ki ju je prej tako jasno ločil, oboje pa mu ni nič drugega, kakor pristnost misli. Pristnost misli ali misel s prepričanjem pa seveda še ni nobeno jamstvo, da je misel tudi pravilna: »S tem pa je zdaj obenem točno izkazano, da ne gre, iskati kriterija za spoznavanje v evidenci kake misli, ker že davno vemo, da so baš pristne misli, t. j. prepričanja lahko kakor spoznavanja tako zmote.«¹⁵ Sklicevanje na razvidnost se mu zdi otročje: »Ti in slični primeri dokazujejo, da meji evidenčna teorija skoraj na psihološki analfabetizem.«¹⁶ Odslej sta heteronomnost in avtonomnost edina znaka zmot, oziroma spoznavanj. Sicer pa vprašanje filozofu kmalu izgine izpred oči, knjige ga v tej obliki ne poznajo več, stvarna kazala še izrazov ne omenjajo.

Kateri Veber ima prav, prvi ali drugi? Mislimo, da prvi. Poizkus istovetiti razvidnost in izvestnost se oslanja na tako pomanjkljivo dušeslovno analizo, kakor jih pri Vebru nismo vajeni. Kaj je razvidnost? Jasna zavest, ki spremlja umsko spoznanje, da resnico sam vidim in pravilno vidim. In kaj je izvestnost ali prepričanje? Popolna pritrditev kake misli, ne glede na to, ali njeno resničnost sam vidim ali ne. V prvem primeru z a z n a m odnos med subjektom in predikatom, v drugem ga v e r j a m e m. Učenec, ki je sam izračunal nalogo, v i d i izsledek kot izsledek, sosed, ki ga je prepisal, s e z a n e s e nanj. Sicer je pa Veber sam vse to v obeh prvih knjigah bolje povedal.

¹³ Znanost in vera, 30.

¹⁴ Analitična psihologija, 131.

¹⁵ Znanost in vera, 37.

¹⁶ Problemi sodobne filozofije, 38.

Najbolj zanimivo pa je, da se filozof, ki je razvidnost z besedo zavrgel, dejansko neprestano sklicuje nanjo. Isti Problemi, ki smešijo razvidnost kot analfabizem, v isti razpravi pišejo n. pr. tole: »Ta zakon nam zdaj še naknadno z analitično jasnostjo razlaga že omejeno dejstvo...«¹⁷ Bralec se zaman vprašuje, kakšna stvarna razlika je med analitično jasnim in razvidnim! Tudi Znanost in vera komaj odkloni razvidnost kot znak spoznanja, pa že opozarja, da o nečem ne more biti dvoma, »ker se vidi na prvi pogled.«¹⁸ Ta »vidi se« ali »vsakdo uvidi« srečujemo tako rekoč na vsaki strani obširnega Vebrovega dela.

Evidenčne teorije torej ni mogoče uspešno odkloniti. Toda če hočemo, da bo znanstveno uporabna, jo bo treba psihološko analizirati, da je ne bomo zamenjavali s sorodnimi pojavi. Sklicevanje na avtonomnost misli v ta namen nikakor ne zadošča. Predvsem se bo treba zediniti v tem, da je razvidnost v strogem pomenu samo umska razvidnost, ki je torej možna le v umskem področju. Ušeničnik jo je kratko in točno izrazil takole: »Duh vidi resnico in vidi, da jo vidi.«¹⁹ Bistvena za razvidnost je popolna refleksija, ki bi si jo Vebrova filozofija kaj lahko priličila kot poseben primer predočevanja po celoti in istovetnosti.²⁰

Danes je Veber znova prepričan, da je razvidnost kljub vsemu zadnji, neoporekljivi znak spoznanja, četudi le v določenem področju: »Zakaj ‚razvidnost‘ v pravem pomenu besede gre le našim mislim in ne že samemu ‚opazovalnemu‘ deju. ‚Razvidna‘ je n. pr. misel, da znašajo vsi trije koti Evklidovega trikotnika 180°. Da pa stopamo po dejanski in ne namišljeni gori, ‚razvidnost‘ take misli je v polnem obsegu zavisna le od posebne jasnosti in vtisne sile samega čutenja ob hoji. Ta jasnost in ta sila je pa vse kaj drugega nego prava evidenca.«²¹ To je pa stvarno skoraj isto kakor Ušeničnikov nauk o razvidnosti in popolni refleksiji. Vendar taka slučajna izjava ne more biti dokončen odgovor filozofa na vprašanje, ki ga je že nekoč izrecno reševal, nato pa svojo rešitev zavrgel. To poglavje bo treba ponovno premisliti in podati dokončno rešitev. Tvarina je tega vredna.

II. Izhodišče Vebrove filozofije.

Od nekdanj miglja zavestno ali nezavestno filozofom pred očmi vabljev sen, da se jim bo posrečilo zajeti vse vesoljstvo v sestav resnic, ki vse iz razvidnih dejstev razvidno slede. Najlepši zgled takega poskusa je Descartesova filozofija s svojim začetnim »cogito«. Od takrat pa vse do danes je vprašanje po izhodišču filozofije med najbolj perečimi. Nobenega dvoma ni, da bi sestav, ki bi ga dosledno izvedli počenši s »cogito«, z neposredno razvidnim doživljanjem, najlepše utešil človekovo teženje po enotnem počelu. Zato takim sesta-

¹⁷ Problemi, 43.

¹⁸ Znanost in vera, 57.

¹⁹ Uvod v filozofijo I, 288.

²⁰ Za opredelbo tega pojma gl. Sistem, 175—182.

²¹ Vprašanje stvarnosti. Dejstva in analize. Ljubljana 1939; str. 314.

vom tudi tisti, ki jih zavračajo, navadno ne odrekajo neke veličine in estetične vrednosti. Vendar prevladuje med realisti prepričanje, da bi se na taki podlagi dal zgraditi le kak idealizem, ki bi dosledno moral postati solipsizem; iz Descartesovega izhodišča ni logične poti do realizma. Nesprejemljive posledice pa dokazujejo, da je treba drugače začeti. Ne »cogito«, ampak »cognosco«, spoznavanje stvari, torej oboje, spoznavanje in stvari je izhodišče zdrave filozofije.²²

Vsi realisti pa ne mislijo tako. Mnogi si zelo prizadevajo, da bi oslonili svoj sestav na elegantno Descartesovo izhodišče. Pa kako? Večinoma opirajoč se na vzročno počelo: ker vsem doživljamem nisem sam vzrok, jih torej povzroča od mene različna stvarnost.²³ Dokaz je dovolj prepričevalen, tako da je bil tudi A. Ušeničnik mnenja, da za tistega, ki se ne zanese na pričevanje samosvesti o neposrednem zaznavanju vnanjih predmetov, sme filozof »ubratiti tisto pot po ovin-kih iz subjektivnih dojmov po mostu vzročnosti na ven.«²⁴ Toda poznejša razmišljanja so ga dovedla do sklepa, da nas vzročno načelo vodi kvečjemu do neznanke X, ki o njej ne moremo vedeti, ali predstavlja eno ali več bitij, ali je stvarne ali duhovne narave. Zato kratko zaključí: »Iz notranjih pojavov samo z vzročnim načelom ne moremo spoznati, ali biva vnanji svet ali ne.«²⁵

Kakšno stališče je zavzela predmetna teorija do teh vprašanj? Najprej moramo ugotoviti, da je bila že pri Meinongu realistično usmerjena. Že njeno ime zbuja slutnjo, da jo zanimajo predvsem predmeti. Veber je pa že v začetku izrecno izjavil, da med te predmete spadajo tudi stvari zunanjega sveta v vsakdanjem pomenu besede. Osnovni pristni doživljaji, tako je učil, »zahtevajo vsaj v svoji celokupnosti tudi eksistenco zunanjega sveta v ožjem, to je prostorno-dinamičnem smislu besede.«²⁶ O realistični usmerjenosti predmetne teorije ni nobenega dvoma. Vprašanje je le, kako pride do tega realizma, ali ga s preprosto pametjo dopušča že od vsega početka, ali se po Descartesovem zgledu dokoplje do njega počenši z analizo doživljavaev.

Predmetna teorija je ubrala to drugo pot. Edino za kar neposredno vem, ni morda moja okolica, kakor se dozdeva preprostemu človeku, marveč moji doživljaji: »Dočim stopi miza predme ravno na podlagi mojega gledanja te mize, se podaja to gledanje sámo moji pozornosti absolutno brez vsega posredovanja v polni nagoti vse svoje individualnosti tako, kakor je.«²⁷ Zato je pač možen dvom o stvareh, ki jih spoznavam, ne pa o teh spoznavnih doživljajih samih: »Tudi jaz torej zaključim: mi lahko nazadnje o vsem dvomimo, kar nam podajajo naše misli n. pr. glede zunanjega sveta, vsaj najrazličnejše diskusije so možne o vsem tem. Da pa v gotovih primerih ‚mislimo‘, ‚dvomimo‘, ‚razmišljamo‘ itd., o tem ne more biti nobenega

²² Prim. E. Gilson, *Le réalisme méthodique*, Paris 1936, str. 88.

²³ Prim. S. Zimmermann, *Filozofija in religija II*, Zagreb 1937, str. 106 sl.; manj izrazito v knjigi *Opća noetika*, Beograd 1926, 338 sl.

²⁴ Uvod I, 123.

²⁵ Izbrani spisi III, str. 171. Razprava je izšla l. 1938.

²⁶ Uvod, 315.

²⁷ Uvod, 42.

dvoma.«²⁸ Avguštinova in Kartezijeva postavka »stojita še danes izven vsake debate«. Na teh temeljih bo treba graditi. Ob koncu svoje prve knjige, ko se ozira na prehojeno pot, Veber še posebej ugotovi: »Mi smo izhajali vendar v tej knjigi od naših doživljajev kot onih pojavov, ki nam neduševne pojave predočujejo in brez katerih bi o teh ne mogli imeti nobenega pojma.«²⁹ Zato je lahko napisal ves sistem filozofije, ne da bi odločil vprašanje, kako je z eksistenco nepsihičnih predmetov: »To zadnje vprašanje se torej ne tiče več bistva ‚predmetnosti‘ sploh in ga bom zato mogel odločiti šele v prihodnji knjigi.«³⁰ Predmetna teorija je tako smelo zaupala svoji metodi, da je, opirajoč se na opazovanje doživljajskega sveta, pripisovala svojemu predmetnemu svetu povsem enak ustroj ter se brez pomisleka oddaljila od vsakdanjega pojmovanja veseljstva. Njen svet skraja ni poznal stvari in njihovih lastnosti, ampak osnove, dejstva, najstva in vrednote, ker je opazovanje duševnosti pokazalo, da imamo četvero vrst doživljajev. Ta vzporednost med doživljajskim in predmetnim veseljstvom gre do nepričakovanih podrobnosti.

Pa kljub vsemu temu prodiranje predmetne teorije iz njenega psihološkega izhodišča v stvarno veseljstvo še od daleč ni tako načelno izvedeno kakor pri Descartesu. Kaj je temu vzrok? Morda podzavestno prepričanje, da predmete iz svoje okolice vendarle kako neposredno dojemamo in bi bilo smešno njihovo eksistenco resno dokazovati, morda preslabo »doživetje« lastnega izhodišča, najbrž pa oboje, ker je prvo vzrok drugemu. Descartes je zahteval, naj se človek v dvom in v začetni »cogito« poglubi, kakor se kristjan pogloblja v verske skrivnosti, naj preda svojo duševnost vplivu odkrite resnice, dokler se z njo povsem ne prepoji. Zato je podal svoj sestav v obliki premišljevanj, kakor jih je bil navajen v jezuitskem zavodu. Od tod njegova občudovana doslednost. Descartes, ki je odkril »cogito«, ne ve, ali biva svet ali ne, niti za lastno telo ne ve, dokler preko Boga ne najde poti v stvarno veseljstvo. Le malo takega opazimo pri predmetni teoriji. Človek, ki bere Sistem in Uvod, se ne more obraniti pred občutkom, kakor da ima filozof poleg svojih analiz še druge vire spoznavanja, ki mu povedo, kakšni so predmeti in kateri izmed njih eksistirajo v navadnem pomenu besede, da s tem primerja svoje izsledke. Da bi n. pr. pokazal, kaj je pristno in nepristno predstavljanje, pravi Sistem sledeče: »Mizo pred menoj si predstavljam, če jo faktilčno ‚vidim‘ (v dobesednem smislu besede), t. j. v primeru zunanje zaznave te mize; predstava mize v tem primeru seveda ni istovetna s procesom ‚videnja‘: predstava je doživljaj, dočim je ta proces nepsihične narave (‚kemičen‘ itd.). Isti predmet (to mizo) pa si lahko predstavljam tudi, če obrnem tej mizi n. pr. hrbet ali če se spomnim nanjo n. pr. zunaj na cesti itd.«³¹ Narekovaji pri vidim in morda tudi pri kemičen nas res opozarjajo, da vsebina

²⁸ Uvod, 44.

²⁹ Sistem, 318.

³⁰ Sistem, 341. Ta prihodnja knjiga je prav za prav šele Vprašanje stvarnosti.

³¹ Sistem, 95.

teh izrazov še ni dokončno določena, toda kaj naj pomeni videti v »dobesednem smislu«, če ne videti z očmi? Oči, proces, ki pri gledanju nastane, hrbet, cesta tam zunaj, vse to so predmeti iz pred-filozofske dobe, ki jih predmetna teorija tukaj in na mnogih drugih mestih ni popolnoma odmisllila.

Še bolj kot taka mesta pa priča, da predmetna teorija svojega izhodišča ni dosledno upoštevala, vsa vsebina prvih knjig. Descartes in vsi realisti, ki izhajajo iz subjekta, se trudijo, da bi logično prešli v svet tvarnih predmetov in se ubranili idealizmu, Sistem in Uvod pa imata svoje glavne dokaze naperjene proti materializmu, kazoč, da je tudi duševni svet nekaj svojskega.

Sicer pa ne manjka tudi izrecnih izjav, ki vse to potrjujejo. »Kaka je miza pred menoj na sebi v vseh podrobnostih, ne vem: da pa biva in da je različna n. pr. od na njej ležeče knjige, to spoznavam neposredno potom odnosne zunanje zaznave, na moči tega spoznavanja se razbije vsak idealizem'.«³² Ne analiza doživljaja, marveč neposredno zaznavanje nas vodi do stvarnega sveta. Podobno Uvod: »Jaz izhajam iz vsakdanje izkušnje, ki nas uči, da tam, kjer dojemamo dnevno zunanji svet, ni kak absolutno prazen nič, temveč da eksistira faktično za tem svetom neka od nas neodvisna realnost.«³³

Kako je torej z izhodiščem predmetne teorije? Enkrat smo videli, da so to »naši doživljaji«, in predmetni svet, ki ga je razgrnila pred nami nova filozofija, je tako zvesto posnet po ustroju duševnega, da je neovrgljiva priča za to izhodišče. Drugič pa smo brali, da izhajamo iz vsakdanje izkušnje, ki ji je izhodišče dualizem duha in stvari. Videli smo, da pridemo do zunanjega sveta z analizo doživljajev, brali pa tudi, da ga neposredno dojemamo. Kdo nam naj torej pokaže pot iz te zmede? Pokazal nam jo je Veber sam. »Že v Uvodu,« tako pravi, »eksistence zunanjega sveta nisem izvajal le iz predočevalnega razmerja med doživljaji in predmeti, temveč nazadnje le iz onih vsakdanjih izkušenj, ki jih edino moj dualizem zadostno razlaga.«³⁴ Oboje je res. Kot predmetni teoretik je Veber izhajal iz doživljajskega sveta, kot človek z velikim čutom za stvarnost pa je bil od vsega početka realist in se mu zaradi tega ni zdelo potrebno, da bi svojo filozofijo zgradil dosledno izhajajoč iz duševnosti. Tudi posebnosti obeh izhodišč je videl: Doživljajski svet nas vodi do popolne razvidnosti, medtem ko je zunanja zaznava kvečjemu »en slučaj razvidnega (opravičenega) domnevanja.«³⁵ Seveda je bilo za filozofa, ki mu je razvidnost najvišji smoter, prvo izhodišče v ospredju, drugo podrejeno. Toda filozofija, ki se opira na dvojje različnih izhodišč, ni enotna, marveč dvojje prepletejočih se sestavov. Prej ali slej se bo treba odločiti za predmetnega teoretika ali za stvarno čutečega misleca.

³² Sistem, 206.

³³ Uvod, 107.

³⁴ Sistem, 361. En »le« je vsekakor preveč. Jaz bi podčrtal prvega in prečrtal drugega.

³⁵ Sistem, 206.

III. Vsebina in predmet spoznavnega doživljanja.

Prvotno, če že ne edino, pa vsaj glavno izhodišče Vebrove predmetne teorije so torej doživljaji. Na tej osnovi je skušala nova filozofija zgraditi svoj sestav: »Če se nam posreči določiti obseg in posamezne vrste vseh svojih doživljanjev . . ., bomo mogli takoj določiti obseg in posamezne vrste vseh predmetov sploh . . . Vse, čemur v smislu omenjenega razmerja med doživljanjem in predmetom ne odgovarja noben naš doživljanje, je ali prazen nič ali pa eventualno takega značaja, da absolutno presega naše (človeško) mišljenje, tako da ne pride v nobenem primeru v poštev za našo (človeško) znanost.«³⁶ Zato je potrebno, da si vsaj nekatere poteze doživljanjskega sveta natančneje pogledamo.

Vse pisano polje doživljanjev že površnemu opazovalcu razpade v dvoje vrst: v spoznavne ali umske doživljanje in v teživne ali nagonске. Umska vrsta se dalje deli v predstave in misli, nagonška pa v čustva in stremljenja. Osnova vsega doživljanja so predstave. Kaj je predstava, ve vsakdo iz lastne izkušnje: »Ko vidim pred seboj mizo, doživim predstavo mize; . . . ko drdra mimo mene voz, doživim predstavo premikanja; ko primerjam dva obraza, doživim predstavo sličnosti (razlike).«³⁷

Na vsaki predstavi ločimo dvojni vidik: eden, ki stori, da je ta doživljanje ravno predstava in ne morda stremljenje, drugi, ki odločuje, kaj si predstavljam. Prvi vidik, ki je vsem predstavam skupen in jih loči od drugih vrst doživljanjev, se imenuje psihološki dej predstave, drugi, ki predstave tudi med seboj loči, je psihološka vsebina predstave. Po tej vsebini je predstava naperjena na določen predmet, ki je tako tretje počelo sleherne predstave. Dostavimo takoj, da to ne velja samo za predstave, ampak da je treba pri slehernem doživljanju ločiti dej, vsebino in predmet. Prav tako velja za vse vrste doživljanjev, da so pristni ali nepristni. Pristna predstava je tista, ki jo spremlja prepričanje, da je naperjena neposredno na predmet, ki stvarno biva izven mene in ki ga torej »vidim«, »tipam« itd., nepristna predstava je pa domišljijско obnavljanje pristne. Ker je vsaj v načelu možno, da si vse, kar sem pristno zaznal, tudi v domišljiji predstavljam, ker torej med pristno in nepristno predstavo načelno ni vsebinske in predmetne razlike, moramo ugotoviti, da se obe razlikujeta samo po deju.

O psihološkem deju doživljanjev v tej zvezi ni treba posebej razpravljati. Naravnost usodne in odločilne važnosti za vso Vebrovo filozofijo do danes pa je razmerje, ki mu ga je pokazala predmetna teorija med vsebino in predmetom spoznavnih doživljanjev.

Površen, pa tudi manj površen bralec, ki beroč Vebra vnaša vanj svoje lastno vsakdanje prepričanje in svojo filozofijo, si o tem razmerju kaj lahko ustvari napačno mnenje. Za predmet bo smatral stvar, kakor je sama na sebi, »das Ding an sich«, kolikor pa kakšna stvar postane komu predmet, to je, kolikor si jo s spoznanjem pri-

³⁶ Uvod, 188.

³⁷ Uvod, 200.

lasti, toliko je postala psihološka vsebina njegovega doživljaja. Spoznanje je tem pravilnejše, čim bolj se ta v spoznavanem doživljaju vključeni predmet strinja s stvarjo, ki sem jo hotel spoznati, čim bolj je celotni spoznavni doživljaj — intellectus v skladu s spoznavno stvarjo — res. Priznati moram, da sem ta nazor, ki ga smatram za pravilnega in ki bomo o njem še govorili, tudi sam o priliki pripisoval Vebru. Sicer pa v njegovih delih res najdemo mesta, ki jih je težko drugače razumeti. Tudi Veber uči, da so nam pojavi »tedaj in v toliko, kadar in v kolikor nastopajo vprav kot ‚predmeti našega dojetanja« spoznavno-teoretično imanentni. Kaj se to pravi? Ali je drevo, ki ga vidim, vnišlo vame? Ali sploh more kaj, kar ni psihično, ostati nepsihično, pa vendar postati spoznavnemu doživljaju, ki je psihičen, imanentno? Ne! Zdi se torej, da tudi Veber ugotavlja, da nepsihične stvari same nikoli ne morejo postati imanentni predmet našega spoznanja, marveč jih v spoznavnih doživljajih nadomeščajo goli pojavi, fenomeni. Dobrina dojetanja je v tem, da se »imanenten ali fenomenalen objekt« čim popolneje »krije s pristojnim transcendentnim ali nefenomenalnim pojavom.«³⁸ Ali ni to za las podobno našemu nazoru, ki smo ga zgoraj omenili? Če je, tedaj tega mesta ni napisal predmetni teoretik, ampak oni novi, nastajajoči Veber, ki se še danes ni povsem uveljavil.

Pa to so le osamljena mesta in naša razlaga ni v skladu s tedanjo Vebrovo filozofijo. Predmetni teoriji sta dej in vsebina predstave nekaj psihološkega, predmet pa vedno, če ni sam kak doživljaj, nekaj apsihološkega: »Vsebina doživljaja je... psihičnega značaja, razlikujoč se na sebi s celokupnim doživljajem vred od dotičnega nepsihičnega predmeta.«³⁹ Ugotovitev te razlike je bila sploh tako rekoč življenjska naloga predmetne teorije. Res je, da se vsebina doživljaja menjava že načelno z menjavanjem predmeta in prikazuje na svoj način vse predmetne kolikostne in kakovostne izpremembe, toda ta vzporednost ni vzporednost pomožnega in končnega predmeta, ki jo bomo še omenjali, ampak v resnici le vzporednost prijema in prijetelega. Tudi pomožni predmet ali pojav je od celotnega doživljaja različen in neodvisen, tudi barva, ki se o njej pravi, da je »nikjer ni«, ni morda vsebina zaznavnega doživljaja, marveč samo njegov samostojno bivajoči predočevanec. Še tako bujne domišljjske tvorbe za predmetnega teoretika niso domišljjske tvorbe, njihova vsebina ni obnem njihov predmet, ampak je vsa naloga domišljije samo v tem, da subjektu predočuje ta irealni predmet, ki od vselej izvira iz svojih podlag, čakajoč, da se kak doživljaj naperi nanj. Spoznavanje ni prilikovanje, ki bi svoj predmet preobrazilo in dvignilo na duhovno raven, ampak ostane spoznani predmet tudi v spoznanju samem to, kar je, psihičen, če je bil prej psihičen, tvaren, če je bil prej tvaren. Spoznavanje ni stik psihičnega z nepsihičnim svetom, ki bi ga spoznavajoči subjekt v ta namen poduševal, marveč svojski naperjenostni odnos, ki prepad med obema svetovoma bolj izgrebe, kakor premosti.

³⁸ Problemi, 256.

³⁹ Sistem, 339.

Poglejmo si podrobneje predmetno vesoljstvo. Tvorijo ga trije svetovi: svet realnih predmetov, svet idealnih predmetov in svet nemožnih predmetov.⁴⁰ Realen predmet je vse, kar biva, ali vsaj more bivati: predvsem osnove najnižjega reda, kakor barva, trdota, posamezne prostorne in časovne točke, pa tudi nekatere na teh slo- neče osnove višjega reda, kakor gibanje, stik, fizikalna kajstva, ki so »vendar še realne.«⁴¹ Idealni ali irealni predmeti so take osnove, ki ne morejo bivati v navadnem pomenu, kakor število, napev, dalje vsa dejstva, vse vrednote in vsa najstva, kolikor niso po svoji naravi že nemožni predmeti. K nemožnim predmetom štejemo nemožne osnove, dejstva, vrednote in najstva. Vse te vrste predmetov se na svoj način nahajajo. Nahajanje nemožnih predmetov nazivamo s a - m o v a n j e. To pripada predmetu kot takemu, torej tudi realnim in idealnim predmetom. Toda realni predmeti ne samujejo samo, ampak obenem bivajo, idealni predmeti pa samujejo in obstajajo.⁴²

Predmetno vesoljstvo ima strogo zakonit ustroj, ki ga izraža »zakon predmetnih podlag in najnižjih predmetov«. Po tem zakonu »sloni celokupno neduševno vesoljstvo nazadnje na najelementarnejših nepsihičnih osnovah prvega reda kot absolutnih predmetnih podlagah, ki stoje tudi z najvišjo točko tega vesoljstva v zvezi po- tom posredujočih predmetnih členov kot odnosnih relativnih pred- metnih podlag v gori orisanem smislu besede.«⁴³ Devete dežele torej ni ustvarila ljudska domišljija, okroglega kvadrata ni zamislil objesten matematik, napev ni izliv prepolnega srca, vsi taki predmeti niso vsebine doživljajev, ampak od vedno brezčasno in povsem neodvisno od duševnega sveta izvirajo iz svojih predmetnih podlag, človeški doživljaj se po svoji vsebini lahko samo naperi nanje. Ves ta tridelni svet je pred človeškim duhom razgrnjen in ga vabi k raziskovanju. Predmetna teorija z obžalovanjem ugotavlja, da »se vse tradicijske znanosti — ne izvzemši tradicijskega modroslovja— sveta v najšir- šem pomenu besede nekako sploh ne dotikajo in po svoji naravi ne morejo dotikati, čeprav se izkaže raziskovanje tega sveta in njegovih zakonov zadostne važnosti na sebi in za druge znanosti.«⁴⁴

Te skrajne posledice, ki jih je s pogumno doslednostjo razvila predmetna teorija, izvirajo iz njenega osnovnega nazora, da nepsihični predmet v nobenem smislu ne more postati vsebina spoznav- nega doživljaja. Če je pa temu tako, tedaj je nemogoče, da bi čutna in umska domišljija po svoje sestavljali podatke, ki si jih je človek pridobil iz izkustva. Kako naj vpliva moj doživljaj na izven mene bivajoče ali samujoče predmete? Doslednemu mislecu ne kaže dru- gače, kakor da vsem tem predmetom, pa naj so še tako nesmiselni in nemogoči, prizna samostojno nahajanje. To je predmetna teorija storila tem laže, ker ji skraja duša sploh ni bila podstat s pravo lastno dejavnostjo, ampak na doživljajih gradeče se kajstvo, ki je

⁴⁰ Sistem, 304.

⁴¹ Uvod, 302.

⁴² Sistem, 321.

⁴³ Sistem, 319.

⁴⁴ Sistem, 304.

bilo s temi doživljaji vred od predmetnega sveta povsem odvisno. Ali vztraja Veber pri tem nazoru še danes? Ali mu ni odkritje osebnosti in njene dejavnosti pokazalo, da si v spoznanju na svojski način predmete tako prilastim, da postanejo moja duševna last, nekaj duševnega torej, s čimer v določenih mejah svobodno razpolagam? Ali je res vsa naša »predstavna produkcija« odvisna od tega, če se nahaja zanj v nepsihičnem svetu v zalogi ustrezajoči predmet?

Vprašanja o razmerju med vsebino in predmetom spoznavnih doživljajev se filozof po svojih prvih knjigah ni znova lotil. Vendar bi si upali trditi, da ga je dejansko že rešil na zadovoljiv način, ali da je vsaj blizu taki rešitvi, kakor pričajo nekatera izredno zanimiva mesta v njegovem najnovejšem delu.

Po Tomažu Akvinskem je spoznavanje dej, ki v njem sodelujeta spoznavajoči subjekt in spoznavani predmet. V istem činu sovpadeta »čutim« in »je občuten«, »umevam« in »je umevan«: *Sensibile in actu est sensus in actu; et intelligibile in actu est intellectus in actu.*⁴⁵ Ta skupni dej pa ni proizveden v predmetu, ampak v subjektu, zato ima ves psihološko naravo. V deju čutnega in umskega spoznavanja postane tudi apsihični predmet kot vsebina spoznavnega doživljaja nekaj psihičnega. Tomaž je povzel ta nauk, kakor sam izjavlja, iz Aristotela, ki ga je v svoji knjigi o duši ponovno izrazil: »Dej čutnega predmeta in čuta je skupen in enoten, dasi je stvarnost obeh različna; s tem hočem reči, da je n. pr. dejanski glas in dejansko slišanje isti dej.«⁴⁶ To, kar se glasi, in tisti, ki posluša, sta različna, toda slišni glas in poslušanje glasu je ista bitnost.

In glej, po mnogoletnem samostojnem iskanju je Veber dospel do istega zaključka: »Dejanski, z vida same stvarnosti, je pa to o b o j e (»glas« — »slišanje«) eno ter isto... Gre za važna dejstva! Glas' ohrani in more ohraniti samo toliko časa videz, da se na vso moč razlikuje od samega 'slišanja', dokler smo obenem pri g l a s n e m, torej dokler se samo — predočevanje glasu spaja tudi z vzporednim 'zadevanjem' glaseče se stvarnosti. Brž ko pa 'glas' odtrgamo od vsega tega, kar se nam samo prikazuje kot glasno, v tem trenutku postaja prav vseeno, ali nazivamo to še — glas ali pa 'slišanje'.«⁴⁷ Opirajoč se na to izhodišče, ki je spoznavni stik stvarnosti s subjektom, je mogoče prodirati bodisi v smeri tistega, ki sliši, bodisi v smeri tega, kar se glasi.

Tu gre res za važna in najvažnejša dejstva! Ta predmet glas, ki je od nekdaj veljal za vzor apsihične osnove najnižjega reda, ki

⁴⁵ S. Theol. I, q XIV, a 2 c.

⁴⁶ De anima III, 2; 425 b 25. Prevajanje Aristotela je vedno nekoliko tvegano. Tomaževa doslovna prestava, ki ima vrednost izvornika, se glasi: *Sensibilis autem actus et sensus idem est, et unus; esse autem ipsorum non idem. Dico autem ut sonus secundum actum, et auditus secundum actum.* A. B u s s e (Aristoteles philosophische Werke, Philosophische Bibl. 4, Leipzig 1922) prevaja: Nun ist die Wirksamkeit des wahrnehmbaren Gegenstandes und des Sinnes ein und dieselbe, wenn sie auch ihrem begrifflichen Wesen nach verschieden sind, ich meine, dass z. B. der wirkliche Schall und das wirkliche Gehör eins seien.

⁴⁷ Vprašanje stvarnosti, 175.

je z drugimi podobnimi nosila vso težo veselstva, je postal istoveten z doživljajem, ki ga predočuje! Apsihični predmet je kot vsebina zaznave postal nekaj psihičnega. Za nauk o spoznavanju je ta izsedelek odločilen. Vendar se nam zdi, in to bomo skušali pokazati v naslednjih odstavkih, da njegovih ugodnih posledic knjiga o stvarnosti ni še vseh izvedla.

IV. Vebrov trializem.

Aristotel in vsi, ki mu sledijo, poznajo samo dve vrsti stvarnosti: duševne in telesne podstati z njihovimi kakovostmi. Kakega tretjega sveta zanj ni. Zakoni v naravi niso poseben svet. Vsaka stvarnost, kot nekaj določenega, deluje, kadar deluje, na svoj določen način: žival čuti, rastlina si prilikuje neživo snov, gmota gmoto privlači itd. Bitja in njihovo delovanje, to je vse, kar je stvarnega v naravi. Pa tudi resnica ne tvori posebnega sveta. Bistvo resnice je v odnosu skladnosti med spoznanjem in spoznано stvarjo. Če ugotovim, da pade kamen z določenim pospeškom proti zemeljskemu središču, ni ta moj zakon nič drugega kakor ugotovljeni način padanja, kolikor mi je postal v doživljaju spoznavno navzoč. To, kar je bilo v naravi stvarno stanje, je postalo kot zakon vsebina mojega spoznanja, torej nič tretjega poleg stvarnega in duševnega sveta. Tudi protislovja, nesmisli, nemožni predmeti niso kak tretji svet. Leseno železo ni nič drugega kakor samovoljen spoj dveh pojmov, ki jih je dalo izkustvo. Les biva samostojno, pa tudi v spoznavnem doživljaju, enako biva železo za sebe in v mojem spoznanju, leseno železo, kot sestava obojega, pa biva s a m o v človeški domišljiji. Taki pojmi so popolnoma razloženi z izkustvom, ki je dalo sestavine, in s človeško dejavnostjo, ki jih je v novem doživljaju združila.

Tak je Aristotelov dualizem, ki se opira na prepričanje, da postane predmet vsebina doživljaja in dobi kot tak v njem psihično eksistenco. Drugače predmetna teorija, ki ji stvar tudi tedaj, ko postane predmet spoznanja, ne postane ena izmed sestavin doživljaja, marveč ostane, če izvzamemo predočevanja po celoti, nekaj nepsihičnega. Ako tak predmet, ki torej ne biva v duševnosti, tudi izven nje nima eksistence v navadnem pomenu besede, bo treba zanj iznajti poseben svet in poseben način nahajanja. Če ostaneta les in železo, ne le sama na sebi, ampak tudi kolikor sta predmet spoznanja, nekaj nepsihičnega, tedaj velja isto tudi za leseno železo. Samo za leseno železo, ki ne biva stvarno, kakor bivata les in železo, bo treba izumiti drugačno bivanje v drugačnem svetu, leseno železo »samuje«. Tako se poleg stvarnega duševnega in telesnega sveta pojavi še čudni nemožni svet kot povsem enakopraven član veselstva, ki zasluži kakor vse ostalo, da se človeška znanost bavi z njim. Ker tvorijo še idealni predmeti svet zase, je bilo treba stvarni duševni in telesni svet celo sklopiti, sicer bi nastalo štiridelno veselstvo. Tako pa »kaže sestav predmetov sploh trialistični ustroj kot sestav realnih (bivajočih in nebivajočih), idealnih (obstajajočih in neobstajajočih) in nemožnih (bivanje in obstoj po svoji naravi, t. j. 'a priori' izključujočih) predmetov... Ker so torej te tri

vrste na eni strani najsplošnejše, na drugi strani pa tudi notranje medsebojno različne vrste predmetov sploh, kažejo v resnici tri-alistični ustroj sestava vseh predmetov sploh.«⁴⁸

Ali naj smatramo stvarno in duševno vesoljstvo za dve skupini, da dobimo štiridelno vesoljstvo, ali naj ju združimo v red stvarnega, da nastane trializem, ali naj morda še idealni svet porazdelimo med stvarnega in nemožnega, da ostane dualizem, to nam je tukaj vseeno. Edino, kar hočemo ugotoviti in podčrtati, je dejstvo, da pozna predmetna teorija poleg stvarnega duševnega in telesnega sveta še poseben svet, ki ni ne duševne, ne telesne narave, ne spoj obeh. Ta posebni svet, ki je nujna posledica svojske analize spoznavnih doživljajev, je ostal v neki obliki do danes značilen za Vebrovo filozofijo.

Prvotni obraz Vebrovega predmetnega sveta pa se je začel kmalu izpreminjati. Filozof je bolj in bolj uvideval, da duša ni kajstvo, zgrajeno iz doživljajev, ampak izvor doživljajev, odkril je osebnost. Tudi telesna kajstva so postala podstati. Podstati pa so se izkazale kot osnove istinitega vesoljstva in nosilke svojih pripadnosti. Vse, kar je stvarno, je ali podstat ali pripadnost. Ta novi ustroj realnega predmetnega vesoljstva bi bil moral zbuditi vprašanje, kako je z ostalimi vrstami predmetov. Kaj je z dejstvi? Ali se poleg podstati in njihovih pripadnosti še vedno nahaja izven spoznavajočega subjekta tudi, recimo, to posebno dejstvo: »podstati so nosilke svojih pripadnosti?« Ali svet idealnih predmetov še vedno obstaja? In svet nemožnih predmetov? Izpremembe, ki jih je odkritje podstati povzročilo v predmetnem svetu, so naravnost silile k ponovni analizi spoznavnega doživljaja in njegovega odnosa do predmeta. Toda Vebrov napor je bil takrat obrnjen drugam. Zato teh vprašanj ni rešil, ampak je v knjigi o sv. Avguštinu vozal presekal: Poleg stvarnega sveta in Boga se nahaja samo še en svet, svet resnice, svet veljavnega in veljavnosti, svet načel: »Ta načela so svet záse, ki tvori ostro zakonito mejo med svetom vsega izkustveno danega stvarstva in pa med svetom božjega bistva; oba ta in samo oba ta svetova sta hkratu svetova prave, dejansko-bitne istinitosti, dočim je vmesni svet brezčasnih načel samo svet načelne veljavnosti.«⁴⁹ Tako je iz prejšnjega trializma nastal dualizem, a ker je bil v Bogu obenem odkrit pravir tega dualizma, se je pojavil nov trializem: Bog, načela, svet.

V Knjigi o Bogu, kjer je ta »vmesni« svet podrobneje obdelan, je Veber veljavnostni red tako povezal z istinitostnim in osebnostjo, da se vsiljuje vprašanje, če je poleg obeh sploh še kaj svojskega. Odmislimo istinito vesoljstvo, ki je torišče veljavnosti, in vsa dejstva in zakonitosti nam izginejo v prazen nič: »Primer veljavnega dejstva: $2 \times 2 = 4$ je samo na videz primer veljavnosti, ki bi imela pač svojo vsebino (je to omenjeno dejstvo samo), a bi bila brez posebnega torišča. To dejstvo izgubi namreč vsak smisel in

⁴⁸ Sistem, 303/4.

⁴⁹ Sv. Avguštin, 48.

izgine naravnost v prazen nič, kakor hitro bi ga tudi stvarno vzeli samo takó, kakor smo ga izrekli, in ne mislili na pojave, z a k a t e r e t o dejstvo velja (n. pr. 2 din \times 2 = 4 din, 2 oreha \times 2 = 4 orehi itd.).⁵⁰ Pa tudi če odmislimo osebo, ki je poprišče veljavnosti, nam veljavnostni red zdrkne v nič: Naravni zakoni namreč, da vzamemo ta primer veljavnih dejstev, »niso nikak poseben del prirode same, tudi teh zakonov samih nikjer ni, tudi ti zakoni so zgolj v e l j a v n o s t n e činjenice: ti zakoni samo veljajo, in sicer veljajo vprav za prirodo kot svoje torišče na eni strani in za onega, ki jih postavlja, kot svoje poprišče na drugi; kdor bi si torej skušal odmisлити vse osebne subjekte na zemlji, temu bi ne bilo treba, da si v isti sapi odmisli tudi samo prirodo, pač pa bi si vsak tak neobhodno moral odmisli tudi vse posebne 'zakone' prirode«. ⁵¹ Veljavnostni red potemtakem ni samostojen svet, ampak posledica spoznavnega stika med osebnim subjektom in stvarjo.

Ali ne uči tudi aristotelizem tako? Tudi on meni, da bi ne poznali zakonov, če bi ne bilo obojega, sveta, odkoder smo jih vzeli, in tistega, ki jih je povzel. Veljavnostni vmesni svet ni nič drugega kakor znanje, ki ga imamo o istinitem svetu. Zato sem nekoč skušal zbrati mesta iz Vebrovih del, ki kažejo, da bi filozof brez škode za svoj sestav lahko veljavnostni red izvedel na istinitostnega.⁵² Toda s tem je bilo kvečjemu naznačeno, da bi se to dalo storiti, ne pa, da je Veber to res storil. Nasprotno! Aristotelov nazor izrecno navaja in izrecno zavrača.⁵³ Veljavnostni red je kljub svoji povezanosti z istinitostnim in osebnostjo samostojen svet. Veber to, kar smatra aristotelizem za s p o z n a n j e samo, projicira navzven kot poseben p r e d m e t spoznanja, čisto v duhu predmetnoteorične analize doživljaja. Veljavnost ni lastnost našega spoznanja, marveč nekaj na veljavnem, ob kar naše spoznanje kvečjemu zadene.

Posledica tega je, da je veljavnostni red vsled razvoja, ki ga je doživel ves sestav, še vse bolj oddaljen od istinitostnega, kakor je bil prej svet idealnih in nemožnih premetov. Prvotni predmetni realizem je bil ves zakonito zgrajen na realnih osnovah in se je le postopoma oddaljeval od stvarnosti. Takrat se je o kakem premetu lahko reklo, da je »še« realen, o drugem, da »že« ni več. Vse trodelno vesoljstvo je izviralo iz realnih osnov, zložne stopnice so vodile od najbolj konkretnega pa vse do skrajnih nemožnosti. Z odkritjem podstatnega ustroja vesoljstva je pa postalo drugače. Med istinito podstatjo in načelom je prepad. Veljavnost ne izvira iz istinitega torišča, veljavnost ima svoj samostojen začetek.

Tako je bil Veber prisiljen, da je sam uvedel čuden voluntarizem, ki ga je bil skrajja uspešno zavrnil. Če je veljavnostni svet nekaj svojskega, tedaj ga je moral Bog posebej ustvariti, kakor istinitostnega. »Fenomenalizem trdi, da je veljavno vse, kar se komu veljavno z d i ; jaz pa trdim, da je veljavno vse, kar božje bistvo

⁵⁰ Knjiga o Bogu, 73.

⁵¹ Knjiga o Bogu, 158.

⁵² BV 1934, str. 252—54.

⁵³ Knjiga o Bogu, 138.

veljavno stori.«⁵⁴ Božja razumnost »veljavnosti ne najde, temveč jih ... stori.«⁵⁵ »In tako je dana še tretja zahteva po posebnem, božjem izvornem deju, ki ni več izvorni dej samega istinitega, tem bolj pa izvorni dej vsega veljavnega.«⁵⁶ Veljavnostni svet je po teh izjavah res nekaj svojskega, za kar je bil potreben poseben svobodni božji stvariteljski dej. Načela in zakoni ter vobče vsa dejstva veljajo, ker je Bog tako hotel. Če bi Bog ne bil ustvaril dejstva, da je dvakrat dve štiri, bi ta trditev ne bila veljavna.

Tak voluntarizem v zgodovini filozofije ni nov. Že Peter Damiani (1007—1072) je v svojem delu *De divina omnipotentia* učil, da niti načelo protislovja nima absolutne veljave. Božja vsemogočnost da lahko stori, da to, kar se je zgodilo, tako izgine, da se ni zgodilo. Bog lahko, recimo, Rim ne le uniči, ampak še danes stori, da ga sploh nikoli ni bilo.⁵⁷ Ako Bog posebej daje dejstvom veljavnost, tedaj res ni videti, zakaj bi je ne mogel dati poljubnemu dejstvu.

Zlasti znan pa je Descartesov voluntarizem. Ko zavrača šeste ugovore proti svojim filozofskim premišljevanjem, izrecno pravi: »Bog ni zato hotel, da naj bodo trije trikotnikovi koti enaki dvema pravima, ker je spoznal, da drugače ni mogoče, ampak zato, ker je hotel, naj so trikotnikovi koti nujno enaki dvema pravima, zato je to sedaj tako in ne more biti drugače.«⁵⁸ Naj torej nikdo ne vpraša, kako neki bi Bog od vekomaj mogel storiti, da bi dvakrat štiri ne bilo osem, itd. Descartes rad prizna, da tega ne moremo razumeti, zato pa nekaj drugega povsem razumemo, namreč, da ni ničesar, kar bi bilo neodvisno od Boga, in še to razumemo, da je Bogu prav lahko svet urediti tako, da se nam zdi nemogoče, da bi bil drugače urejen. Nespametno bi pa bilo zaradi tega, česar ne razumem, dvomiti o tem, kar popolnoma razumem. »Tako torej ne smemo misliti, da so večne resnice odvisne od človeškega razuma ali od bivanja stvari, marveč le od božje volje, ki jih je kot neodvisen zakonodajalec uredila in postavila od vekomaj.«⁵⁹

Ker je ta nauk že star, zato nam proti njemu ni treba iskati novih dokazov. Pri nas mu je menda največ pozornosti posvetil Ko-

⁵⁴ Knjiga o Bogu, 99. Bistvo voluntarizma, ki ga imamo v mislih, je v tem, da je veljavnost posebej »storjena«, pa naj si bo že z umom ali z voljo.

⁵⁵ Str. 98.

⁵⁶ Knjiga o Bogu, 141.

⁵⁷ Prim. G i l s o n - B ö h n e r, *Die Geschichte der christlichen Philosophie*, Paderborn 1937, str. 270. J. T u r k, *Pota in cilji sholastike*, Groblje 1939, str. 12/3.

⁵⁸ Descartes, *Discours de la méthode suivi des Méditations métaphysiques* (Paris, Flammarion). Réponses aux sixièmes objections, 6, str. 367: ... et il (Dieu) n'a pas voulu que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, parce qu'il a connu que cela ne se pouvait faire autrement, etc. Mais, au contraire, ... d'autant qu'il a voulu que les trois angles d'un triangle fussent nécessairement égaux à deux droits, pour cela, cela est maintenant vrai, et il ne peut pas être autrement, et ainsi de toutes les choses.

⁵⁹ Istotam št. 8, str. 370. Prim. H a m e l i n, *Le système de Descartes* (Paris 1921), str. 230—234, kjer so navedena zanimiva mesta iz Descartesovih pisem. Gl. tudi A. S o d n i k, *Descartes* (Ljubljana 1930), str. 62.

vačič v svoji Ontologiji, kjer pravi med drugim: »Kartezijeva trditev nasprotuje sami naravi božji. Logično je spoznanje pred voljo. To velja tudi o Bogu: Bog hoče, kar spozna. Spozna pa, kar je sploh spoznatno. Spoznatno pa je, kar nekaj je, kar je možno, in ni prazen nič. Ako bi pa razlog znotranje možnosti bila prosta volja božja, potem bi moral hoteti nekaj, preden bi to spoznal.«⁶⁰ Kar je notranje nemožno, ni nemožno zato, ker je nekdo tako hotel, marveč zato, ker je protislovno. Bistvo protislovja pa je v tem, da se njegova člena drug drugega zanikata. Tudi Bog ne more dati veljavnosti dejstvu: krog je oglat, ker je oglatost obenem zanikanje okroglosti, okroglost pa oglatosti. Predmet protislovja je prazen nič kot posledica vzajemno zanikajočih se pojmov. Kar je pa po svoji naravi nič, ne more biti obenem po isti svoji naravi tudi nekaj. Seveda bi kak Peter Damiani dejal, da se pri tem že sklicujemo na načelo protislovja, ki da pa ravno Boga ne veže. Preostane nam le še priziv na razvidnost: Ali vidim, da nič ne more biti obenem in v istem oziru nekaj, in da je dvakrat dve štiri, ali vidim to samo kot slučajno dejstvo, ki mu je pač nekdo dal veljavnost, dasi bi mu jo bil mogel odreči, ali morda vidim obenem, da m o r a tako biti in n e m o r e biti drugače? S tem smo zopet zadeli na razvidnost kot zadnji znak resničnosti.

Vendar se nam zdi, da je nepotrebno naperiti na tem bojišču proti Veburu vse najvežje topove, ker je bil tudi on prepričan, »da načela, v kolikor naj so istinita, ne veljajo in ne morejo veljati le zato, ker jih je postavilo neko bitje, temveč ker veljajo s a m a p o s e b i. Da je celota ceteris paribus večja nego del, da je $2 + 2 = 4$ itd., ne velja zato, ker nam je ukazal nekdo tako misliti, temveč le zaradi samega sebe, brez ozira na vprašanje, ali komu takšno mišljenje prija ali ne. Tudi Bog bi tedaj, ako bi drugače mislil, ne mislil resnice, iz česar samo ob sebi sledi, da je resničnost ali pravilnost mišljenja načelno neodvisna od faktičnega mišljenja posameznih bitij, tudi božjega.«⁶¹ Te misli bi mogla Vebrova filozofija ohraniti do danes — izvzemši eno črko, ki bi jo zapisala drugače — ker jih nikdo, tudi njihov avtor, ni uspešno zavrnil. Toda logika predmetno-teoretične analize doživljaja je hotela drugače. Namesto da bi smatrala znanstvene zakone za vsebino spoznanj, ki si jih je človek pridobil o svetu, jih je kot poseben veljavnostni svet projicirala navzven, jim priznala svojski način nahajanja ter jih izvajala iz posebnega božjega stvariteljnega deja. S tem pa je naletela na težave, ki jih je že Descartes zaman poskušal premagati.

Nova Vebrova knjiga, Vprašanje stvarnosti, prinaša še en trializem. Kakor že naslov pove, je v ospredju stvarnost, ki obsega duševne in telesne podstati. Vendar to ni edini svet in prav to Vebrovo delo je imelo nalogo pokazati, da ni edini: »Ob koncu bi rad poudaril še to, kaj naj se vzame kot glavna ter osnovna n o v a

⁶⁰ F. Kovačič, Občna metafizika ali ontologija (Maribor 1930), str. 48. Scholastično stališče, ki ga smatramo za pravilno, je bilo že kratko naznačeno v BV 1934, str. 252/3.

⁶¹ Problemi, 140. Zanimiv je ves odstavek.

misel celotnega pričujočega spisa. To je moja načelna delitev med stvarno in fenomenско polovico sveta in življenja.«⁶² Opirajoč se na to dvojstvo, sklepa filozof v posebnih izvajanjih še na bitje, ki obsega »v sebi obe dobri strani naše stvarne in fenomenске zgradbe ‚vseh danosti‘ in ne tudi slabih... Kako naj to točko nazivamo drugače nego točko — Boga?«⁶³ Torej zopet trizajem: Bog, stvarnost, pojavi.

V kakšni zvezi je ta tretji trizajem s prejšnjima dvema? Odnos do prvega je Veber sam opredelil. Vse predmetno-teoretično tridelno vesoljstvo realnih, idealnih in nemožnih predmetov je komaj en del sedanjega, in sicer fenomenški del: »Podani posebni kategorialni vidiki nam pomagajo tudi še do posebne primerjave naše zgradbe vseh stvarnosti z ono ‚zgradbo‘ samih prikazni, na katero je prav opozorila n. pr. že sama predmetna teorija (Meinong)... Gre tako za dve kaj različni zakoniti ‚zgradbi‘ vesoljstva, ki ga moremo — neposredno zajeti, za zgradbo samih stvari in za zgradbo samih prikazni.«⁶⁴

Razlika med sedanjim vesoljstvom in med tistim, ki ga pozna Knjiga o Bogu, je pa v glavnem ta, da je iz prejšnjega veljavnostnega vmesnega sveta, ki je obsegal dejstva, zakonitosti, nastal sedaj svet pojavov, ki obsega tudi zakonitosti. Razen tega je fenomenški svet drugače povezan z osebnim in tvarnim, kakor je bil veljavnostni, v nekem smislu je postal še samostojnejši: »Sta to zares kar dva ‚svetova‘, ki sta drug od drugega nepremostljivo oddaljena.«⁶⁵ V čem je ta oddaljenost in razlika? V tem, da »v naši fenomenški zgradbi vseh danosti ni nobenega ‚nastajanja‘, ‚spreminjanja‘, ‚izginjanja‘ in zato tudi nobenega mesta za pravi zakaj in za pravi od kod. Ta zgradba je enakovredna s sestavo samih brezčasnih danosti in prav zato dobimo v tem sestavu le dve posebni smeri, smer vsega že sestavno ‚nujnega‘ in smer vsega že sestavno ‚nemožnega‘.«⁶⁶ Vse drugačno je stvarno vesoljstvo: »Sele tu dobimo pravo ‚nastajanje‘, ‚spreminjanje‘, ‚izginjanje‘, skratka pravo dogajanje.«⁶⁷ »V istem dogajanju, v isti stvarnosti tudi ni in ne more biti mesta za nič — sestavno nujnega in za nič — sestavno nemožnega. Vse pravo dogajanje, vsa prava stvarnost ima tembolj značaj — nasprotno sestavne naključnosti. Sestavna nujnost (nemožnost) in sestavna naključnost, to sta ona prevažna dva pola, ki pomenjata še posebno nepremakljivo razdaljo naše stvarne zgradbe vseh danosti od fenomenске: v drugi, fenomenški zgradbi kraljuje sama sestavna nujnost ter nemožnost, v prvi, stvarni pa sama sestavna naključnost.«⁶⁸

No, bolj različne svetove bi si bilo pač težko zamisliti. Izrazi »nepremostljivo oddaljen«, »nepremakljiva razdalja« so res primerni.

⁶² Vprašanje stvarnosti, 415.

⁶³ Str. 410/11.

⁶⁴ Str. 381/2.

⁶⁵ Str. 398.

⁶⁶ Str. 395.

⁶⁷ Str. 396.

⁶⁸ Str. 399.

Kdor te trditve vzame tako, kakor so zapisane, bo pripisoval filozofu nazor, da v stvarnem svetu, kjer ni nič nemožnega, lahko »po naključju« nastane perpetuum mobile, ki je v teoretični fiziki nemogoč. A temu ni tako. V zamotanih izvajanjih o vzročnosti,⁶⁹ posebno pa v bežni opombi, ki zaključuje knjigo, nas Veber opozori, da zakoni fenomenalnega sveta veljajo tudi za stvarnost: »Važno je vedeti, da so podatki (n. pr. 'števil', 'razlika') takega 'višjega' (d u h o v n e g a) predočevanja značilni tudi za stvarnost, to pa samo v smislu razumske veljavnosti in ne v smislu dejanske pripadnosti (Knjiga o Bogu!).«⁷⁰ Ne vem, če bo koга ta izjava zadovoljila. Kakšen smisel naj ima namreč govoriti o naključju v stvarnosti in o nujnosti v matematiki, če na stvarnem sodu ne moremo uporabiti stvarnega kosa železa kot obroč, ako ni njegova dolžina v zakonitem razmerju z velikostjo soda? Toda saj smo pravkar videli, bo dejal kdo, da Veber izrecno priznava, da veljajo zakoni fenomenalnega, recimo matematičnega sveta za stvarnost. Da, tako je lahko Veber dejal v Knjigi o Bogu, kjer istiniti svet ni imel svojih zakonov, ampak so zanj veljali oni iz veljavnostnega. Danes mu pa pripisuje »naključnost«, ki jo sam po pravici naziva svojsko »zakonitost«. Če pa kljub naključju v stvarnosti še vedno vladajo matematični in drugi zakoni, kje neki potem vlada naključje? Avtor meni, da v mikrokozmu.⁷¹ Ali s tem dopušča, da bi bilo v svetu najmanjšega, ki bi ga tvorile, recimo, neizmerno drobne kroglice, od naključja odvisno, kakšno bo razmerje med njihovim obsegom in premerom? Pa naj si mislimo ta svet kakršen koli, ali ne bodo zanj veljali matematični in logični zakoni? Ali nobeni ne, in lahko, recimo, iz česar koli nastane kar koli, ali samo nekateri ne? Kateri?

Pa ta vprašanja nas tukaj niti ne zanimajo. Izredno važne in naravnost odločilne za bodoči razvoj Vebrove filozofije pa se nam zde naslednje ugotovitve: Naj je z naključjem kakor koli, ta posebni način »obnašanja« stvarnosti, ki je sicer nasprotje zakonitosti, a spada brez dvoma v isto vrsto z njo, kakor sta belo in črno dva primera vrste barva, ta svojska zakonitost torej, to hočemo naglasiti, ne tvori več posebnega sveta. Stvarnost, delujoča stvarnost, po naključju delujoča stvarnost, to je eno in isto. Še bolj presenetljivo pa je, da tudi prejšnje nujne zakonitosti, ki so tako dolgo tvorile svet poleg pojavov, nimajo več te prednosti. Zakoni, razmerja, dejstva, so postali pojavi poleg pojavov. Prejšnjega veljavnostnega sveta ni več! Postal je deloma naključje stvarnosti, deloma nujnost pojavov, torej le poseben vidik na enem ali drugem svetu. Važen člen realizma je izginil! Pa še več, in to je najvažnejše: Ali nismo videli, da je tudi glas in slišanje isto? Z eno besedo, tudi pojavi duševni in telesni svet sta se zlila v enoto. Nastane vprašanje, kakšne narave je ta nova bitost, ki je »dejanski, z vida same stvarnosti« obenem oboje, glas in slišanje. Ali je del fizičnega sveta, kakor je bil v predmetni teoriji glas, ali del

⁶⁹ Prim. zlasti str. 402.

⁷⁰ Str. 416.

⁷¹ Str. 439, op. 104.

psihičnega, kakor je slušni doživljaj, ali nekaj novega, tretjega? Zdi se mi, da ne bomo delali nobenega nasilja Vebrovi filozofiji, če smelo trdimo, da je slišanje slej ko prej doživljaj, in da je torej glas, če je isto, kar slišanje, tudi nekaj psihičnega. Pojavi, kakor glas, so postali psihične vsebine spoznavnih doživljanjev, svojski pojavni svet je izginil, Vebrovega trializma ni več.

Celo razmerje med fenomenskim in stvarnim svetom je bežno načrtano: »Fenomeni res ne segajo v samo stvarnost, tembolj pa drži dejstvo, da ustrezajo različnim fenomenom enako različne — stvarne posebnosti.«⁷² Vsak pojav torej, ki ga vsebuje moj doživljaj, pomeni poseben vidik na stvarnosti. Med pojavnim in stvarnim svetom vlada zanimiva skladnost, tako da razlikam v pojavih ustrezajo razlike v stvarnosti. Pojavi so odsvit stvarnosti, s pojavnim svetom spoznavamo stvarnega. Svet pojavov je način ali eden izmed načinov, kako biva svet stvarnosti v doživljajočem bitju, kakor so note poseben način, kako biva melodija v knjigi. Če je pa temu tako, tedaj se bo prej ali slej tudi pokazalo, da ne morejo veljati v pojavnem svetu nujni zakoni, ako vlada v stvarnosti naključje, kajti sicer se pojavni svet, ki je naše spoznanje o stvarnem, ne ujema s svojim — predočevancem, ki ga v spoznavajoči duševnosti zastopa.

Ta zadnji Vebrov trializem potemtakem s stališča, ki smo ga bili zavzeli, sploh ni več trializem. V prejšnjem poglavju smo namreč začeli raziskovati, ali pozna Vebrova filozofija poleg stvarnega duševnega in telesnega sveta še kak drug svet. Na to vprašanje lahko sedaj odgovorimo, da ga je pač poznala, toda od knjige o stvarnosti ga ne pozna več. Svet pojavov ni več samostojno vesoljstvo, ampak biva v duši, ki jo je oplodila spoznana stvarnost. Morda ima kljub temu kakšne zakonitosti, ki jih ni ne v čisti duševnosti, ne v anorganski stvarnosti, da vsled tega še vedno lahko govorimo o posebnem svetu, toda svoje lastne eksistence ali obstoja, oziroma samovanja nima več, ampak biva v duši.

S tem se je pa Vebrova filozofija obenem izognila tistemu čudnemu voluntarizmu, ki smo ga srečavali od knjige o sv. Avguštinu do Knjige o Bogu. Izvorni božji dej je pač potreben za vse vrste dejavne stvarnosti, toda vrsta, način, zakonitost dejavnosti ni nič drugega kakor dejavna stvarnost, zato zanjo tudi ni potreben poseben stvariteljni dej; veljavnostni red ni več poseben svet. S tem je Vebrova filozofija veliko pridobila in človek se s spoštovanjem sklanja pred mislecem, ki je iz predmetno teoretičnega izhodišča po samostojni, strogo filozofski poti prišel do takih zaključkov.

Toda to so le skrajni zaključki razvoja v eni smeri, to ni sestav. In prav zaradi teh zaključkov so temelji dosedanjega sestava zelo negotovi. Kaj še drži, kaj ne več? Ali še vedno velja zakon četverih doživljanjev? Ne, odkar poznamo tudi nenaperjeno doživljanje. Pa zakon četverih vrst predmetov? Ali se deli stvarnost na osnove, dejstva, vrednote in najstva? Ali se pojavi tako dele? Morda je pa bila

⁷² Str. 416.

vendarle preveč preprosta misel, ki je iz vsake nove vrste doživljajev sklepala na novo vrsto predmetov. Kaj pa, če so različni doživljaji včasih le različni načini, kako dojemamo isto stvarnost? Vsekakor bo potrebna nova analiza doživljajev, kar smo že ponovno videli. Kant je na višku svojega razvoja izjavil, da spisov, ki so izšli do l. 1769., ne smatra več za pravičen izraz svojih misli. Tudi za Vebrovo filozofijo nastaja doba, ko bo treba pregledati dosedanje delo in presoditi, kaj je v skladu z dokončnim sestavom, ki se je začel porajati.

V. Opredelba resnice.

Iz vsakdanjega življenja smo prepričani, da bivajo mnogi predmeti neodvisno od našega spoznanja in izven nas in da je to, kar si o takih predmetih mislimo, resnično tedaj, kadar so stvari same na sebi res takšne, kakršne se nam zdijo in kakršne si mislimo. Toda za modrujočega človeka se takoj pokaže težava: Kako pa vem, da so stvari same na sebi takšne, kakršne so v mojem spoznanju? Da jih znova pogledam, poslušam, premislim? S tem bodo znova navzoče v mojem spoznanju, pa zopet samo v mojem spoznanju. Podobna razmišljanja so izhodišče filozofskega idealizma, ki ga je eden izmed njegovih zastopnikov, E. Le Roy, kratko takole izrazil: *Un au-delà de la pensée est impensable* — stvar, ki bi bivala izven misli, se ne da misliti. Toda pustimo filozofijo in se spomnimo, kako v vsakdanjem življenju rešujemo vprašanje, ali so stvari res takšne, kakor se nam zde. Imam občutek značilnega ropota: mislim, da nekdo trka. Ali je moja misel pravilna? Napravim poizkus. Če reš kdo trka in želi vstopiti, bo na moje dovoljenje odprl vrata. Če jih pa kljub temu ne odpre? Morda želi, da pridem ven, morda me ni slišal. Grem pogledat. V čem je bistvo mojega ravnanja? V tem, da iz stvari, kakršna je v mojem spoznanju, izvajam različne posledice, ki jih skušam »na stvari sami« ugotoviti s čutom, ki mi je bil posredoval že prvo spoznanje, ali še rajši tudi z drugimi čuti. Kadar vse posledice, ki jih s premislekom izvedem iz svojega pojma o stvari, lahko potem še s čuti ugotovim, takrat pravim, da je moje spoznanje pravilno, resnično. Moj pojem o stvari se sklada s stvarjo samo.⁷³ Ta nazor preproste pameti o resničnosti spoznanja so razne filozofske šole, predvsem tomizem in vobče sholastika, poglobile in zgostile v rek: *veritas est adaequatio rei et intellectus* — resnica je v tem, da se mišljenje ujema s stvarjo.

Vebrova predmetna teorija je skraja ta nauk razumela tako, kakor da za resničnost spoznanja zahteva, naj bo spoznavni čin verna slika svojega predmeta. Kaj takšnega je seveda po pravici označila kot nesmisel. Recimo, da bi ob gledanju mize nastala v moji duševnosti njena podoba in da bi bil torej vidni občutek pra-

⁷³ Idealista seveda tak preizkus o skladnosti pojma s stvarjo ne pripisuje, da ima realizem prav. Idealist bo pač priznal, da smo sklepali iz prvih doživljajev na druge in da je bil ta sklep pravičen, ker smo resnično imeli tudi napovedane druge doživljaje. Toda s tem po njegovem ni niti najmanj dokazano, da je pogoj obojih doživljajev nekaj nedoživljajskega.

vilen tedaj, če je podoba res takšna kakor prava miza. Kako pa naj za to skladnost vem? V meni je le podoba mize, nikoli miza sama. Četudi predmet vnovič pogledam in morda še potipam, vedno bodo nastale samo nove vidne in tipne »podobe«, nikoli jih ne bom mogel primerjati z mizo, kakor je sama na sebi, ampak kvečjemu med seboj. Da bi se prepričal o pravilnosti svojega zaznavanja, bi moral skočiti iz lastne kože in brez novega gledanja videti mizo in njeno podobo v sebi, da bi presodil, kolika skladnost je med njima.⁷⁴ Toda kdor le malo pozna sholastiko, dobro ve, da njenega izraza »adaequatio«, ki ga Veber navaja, ne smemo in ne moremo razumeti kot neko fizično skladnost. Komur bi se pa zdelo, da je torej beseda skladnost prazna metafora, če jo naobračamo na spoznanje, bi ga vprašali samo, ali si lahko misli skladnost med svojim nazorom in med knjigo, kjer ga je morda objavil. Ako ne, čemu je bil ves trud? In vendar je nazor nekaj idejnega, knjigo pa lahko vso použije ogenj. Ali ni dober umetnik včasih prepričan, da se njegov proizvod sklada z vzorom, ki mu je sijal v duši? Če je torej mogoče, da nekaj idejnega tako vtelesim v snov, da se da razbrati iz nje in ugotoviti njegova skladnost z miselnim načrtom, četudi ostane tak predmet po svoji naravi skoz in skoz nekaj stvarnega, tedaj pač ne bo načelno nemogoče, da bi v spoznanju tvaren predmet postal navzoč v doživljaju, dasi je ta nekaj duševnega, in da je lahko med predmetom, ki je v doživljaju postal nekaj duševnega in med stvarjo, ki je postala predmet in ki je morda nekaj stvarnega, svojsko skladje, adaequatio. Kako je to skladje nastalo, v čem je prav za prav in kako ga ugotovimo, to so seveda druga vprašanja. Zanimivo je, da je sholastična adaequatio stvarno naravnost v soglasju z Meinongovim nazorom, kakor je ugotovil Ušeničnik. Ko je najprej razložil Tomaževo pojmovanje, pripominja: »Sv. Tomaž je torej isto učil, kar trdi med modernimi Meinong, da v spoznavi ne more biti fizične podobnosti, marveč da je le 'idealna relacija' (eine Idealrelation, eine Adaequatsheitsrelation).«⁷⁵

Kako torej, da je Veber ta nazor napadal? Ker ga ni razumel? Ne, vzrok je v njegovem nazoru o spoznavanju. Veber je v resnici doslednejši od Meinonga. V predmetni teoriji bi res ne smelo biti govora o skladnosti. Sholastika in mnogi drugi sestavi poznajo dva načina bivanja kakega bitja: lastno bivanje, ki ga ima kot stvar izven subjekta, in duševno bivanje, ki ga ima ista stvar, ko je postala predmet spoznavnega doživljaja. Med predmetom, ki je vsebina spoznavnega doživljaja, in med stvarjo, ki je postala spoznavajočemu subjektu predmet, je lahko skladnost ali neskladnost in od večje ali manjše te skladnosti je odvisna večja ali manjša pravilnost spoznanja. Po predmetni teoriji pa doživljaj ne vsebuje predmeta, marveč ga predočuje. Apsihični predmet ostane tudi v spoznanju zgolj apsihičen in ohrani svoj način bivanja, kakršnega pač ima, ne da bi v spoznanju dobil še drugega. Vsebina doživljaja, kakor smo videli, ni morda zastopnik predmeta v spoznanju, ki bi ga lahko

⁷⁴ Sistem, 90—94.

⁷⁵ Uvod I, 268, op. 3.

primerjali z izvornikom, marveč »prijem« predmeta. O kakšni »adaequatio« ni ne duha ne sluha, ker ni dveh členov.

Kjer pa ni »adaequatio«, tudi ne more biti »inadaequatio«. Predmetna teorija bi morala načelno zanikati možnost zmote. Vsak izmed doživljajev ima nujno svoj predmet, ki kako biva, obstoja ali vsaj samuje povsem neodvisno od spoznavajočega subjekta. Recimo, da kdo trdi, da je dvakrat dve pet. Predmetni teoretik bo ugotovil, da je ta pristna misel naperjena sicer na nemožno dejstvo, ki pa prav tako brezčasno in od misli neodvisno samuje, kakor druga dejstva. Toda saj je vendar jasno, da je dvakrat dve štiri, ne pet. Da, tudi to je jasno, a to dejstvo nima s prejšnjim večje zveze kakor recimo dejstvo, da ima kdo rad kisle kumare. Trditev, da je dvakrat dve štiri, ima za predmet povsem drugo dejstvo, kakor ona prva. To je povsem druga misel. Ono prvo dejstvo, ki je, da ponovno ugotovimo, polnovreden državljan večnega predmetnega sveta, se sploh ne da drugače dojeti, kakor z mislijo, da je dvakrat dve pet. Kdo pa more prepovedati misli, da se naperi na poljuben predmet? Ali nismo brali, da »se izkaže raziskovanje tega sveta«, namreč sveta v najširšem pomenu, ki vključuje tudi nemožne osnove, dejstva, vrednote in najstva, »zadostne važnosti na sebi in za druge znanosti?«⁷⁶ Ta misel je torej povsem pravilna!

Ni pravilna, se bo branil kak predmetni teoretik, in sicer zato ne, ker je pristna. Nemožno dejstvo, da je dvakrat dve pet, sme biti le predmet dopustitve, ne trditve. Toda v imenu predmetne teorije moramo ta ugovor vsaj deloma zavrniti. Tudi nemožni del predmetnega sveta je vreden, da ga človek spoznava. Res je sicer, da pozna Sistem tudi »nepristno, dopustilno d o j e m a n j e,«⁷⁷ vendar takšna »dojemanja« niso dojemanja v pravem pomenu besede in nikakor ne morejo tvoriti znanstvenega sestava. Predmetna teorija pa hoče svet nemožnih predmetov, ki so ga vede doslej zanemarjale, z n a n s t v e n o raziskati. Znanstveno spoznavanje pa je »že na prvi pogled istovetno s posebno vrsto trditve (med dopustitvami kot takimi ni spoznavanja!),«⁷⁸ znanstvena trditev more biti le pristna misel. Če hočem torej spoznati nemožno dejstvo, da je dvakrat dve pet, si ga moram pristno, zares, s prepričanjem misliti...

Da, bi dejal morda kak zagovornik predmetne teorije, pristno, a heteronomno. Zopet neveljaven zagovor, saj se že opredelba spoznavanja glasi takole: »Spoznavanja, t. j. razvidne trditve so miselno-avtonomna, vse druge trditve pa miselno-heteronimna prepričanja.«⁷⁹ Če naj s p o z n a v a m vesoljstvo nemožnih predmetov in njegove zakonitosti, kar je nameravala predmetna teorija, tedaj si moram njegova nemožna dejstva pristno-avtonomno misliti. O misli, da je dvakrat dve pet, moram biti prav tako prepričan, kakor o misli, da je dvakrat dve štiri, če hočem spoznati o b a predmeta, možno in nemožno dejstvo. Skratka, predmetna teorija načelno ne more po-

⁷⁶ Sistem, 304.

⁷⁷ Sistem, 200.

⁷⁸ Sistem, 204.

⁷⁹ Sistem, 215.

znati ne resnice ne zmote, kolikor sta to dva korelativna pojma. Po predmetni teoriji je spoznanje načelno nezmotljivo, ker nam vsak doživljaj n u j n o kaže predmet tak kakor je. Trditev, da je dvakrat dve pet, ni zmota, ker njen predmet, nemožno dejstvo, prav tako resnično samuje, kakor istinito dejstvo, da je dvakrat dve štiri, resnično obstoja.

Veber je iz tega nazora izvajal skrajne posledice. Grem po zamagleni pokrajini, pa opazim v daljavi neko prikazen; pridem bliže, zdi se mi, da je človek; končno se pokaže, da je okleščeno d e b l o. Preprost človek, ki mu bo pritegnil marsikateri filozof, bo dejal, da je bila stvar, ki se je nudila kot predmet mojemu spoznanju ves čas ista, spreminjalo se je le moje spoznanje. Samo vsebina mojih zaznav je bila enkrat prikazen, drugič človek, tretjič okleščeno drevo in to moje spoznanje o stvari, ta »intellectus« je bil zdaj bolj, zdaj manj skladen z istim stvarnim stanjem, bolj ali manj pravilen, resničen. Za predmetno teorijo so pa prikazen, človek, okleščeno drevo in vsi neštevilni spoznavni odtenki, ki se porajajo v duši, ko se bolj in bolj poglobljamo v predmet, sami samostojni, nepsihični predmeti, ki jih ni dovoljeno prav za prav z ničimer primerjati. Ko smo videli nejasno prikazen, ni bilo nejasno naše spoznanje, ampak narobe, prav jasno smo videli n e j a s e n p r e d m e t. Ko smo končno zagledali deblo, smo zopet jasno videli d r u g, j a s e n p r e d m e t: »Vsaka naša sicer še tako nenatančna ali inadekvatna predstava pojava je po svoji vsebini obenem povsem natančna ali adekvatna predstava nekoga drugačnega pojava, namreč svojega n e p o s r e d n e g a p r e d m e t a . . . Vsako predstavljanje kakršnih koli pojavov je torej po svoji vsebini natančno ali adekvatno predstavljanje, to pa napram svojemu neposrednemu predmetu. Isto predstavljanje je nenatančno ali inadekvatno samo napram vsem drugim predmetom in je torej bistvo predstavne nenatančnosti ali inadekvatnosti iskati edino v posebni f u n k c i j i predstave vsebine, ko nam služi vsebina predstave za kazanje ali predočevanje drugačnih pojavov, ne pa onega, ki ga tudi ta vsebina neobhodno kaže ali predočuje natančno ali adekvatno.«⁸⁰ Vsi spoznavni doživljaji nam nezmotljivo kažejo vsak svoj predmet natančno takšen, kakor stvarno je: »Vsebina, ki jo predstava ima, že sama odloča, kaj nam predstava neobhodno obenem kaže ali predočuje, in tu je že naprej izključena možnost kakršnega koli nasprotja med vsebino predstave in njenim predmetom.«⁸¹ Naloga vsebine je samo p r e d o č e v a t i predmet, ne vsebovati, zastopati ga. Zato tudi na poti od vsebine spoznavnega doživljaja do predmeta ni možnost za zmoto, ker med to vsebino in predmetom ne more biti govora o kakšni adaequatio ali inadaequatio.

Toda neposredna zavest, da je resničnost spoznanja v tem, da se naša misel sklada s stvarnim stanjem, je tako živa, da se ji tudi predmetna teorija ni mogla izogniti. Adaequatio, ki jo je bila zavrnila, se je v drugi obliki vtihotapila v sestav. V navedenem mestu iz Psihologije smo videli, da loči n e p o s r e d n i in p o s r e d n i p r e d -

⁸⁰ Očrt psihologije, 44.

⁸¹ Knjiga o Bogu, 8/9.

met, Uvod govori v istem smislu o pomožnem in končnem predmetu,⁸² Problemi pa o spoznavno imanentnem in transcendentnem predmetu. V čem je torej resnica? Ne v skladnosti med psihičnim spoznavanjem in apsihičnim predmetom, ampak med apsihičnim pomožnim, imanentnim, neposrednim in apsihičnim končnim, transcendentnim, posrednim predmetom: »Z vida teh analiz lahko zdaj tudi spoznavno-teoretično dobrino našega dojetanja takole določimo: Na prvem mestu stoji dojetanje, čigar imanenten ali fenomenalen objekt se po vseh straneh popolnoma krije s pristojnim transcendentnim ali nefenomenalnim pojavom, dočim stojimo samo pred boljšim ali slabšim dojetanjem nečesa, kadar je tudi omenjeno kritje med imanentnim in transcendentnim objektom tega dojetanja samo le večje ali manjše, pred najslabšim dojetanjem (ki ga po navadi nazivajo tudi ‚zmoto‘) pa vselej tedaj, ko takega kritja sploh ni ali pa je vsako tako kritje naravnost vnaprej izključeno.«⁸³ Tako bi dobili novo definicijo resnice: *veritas est adaequatio rei et rei*. Torej vendarle kritje, *adaequatio*!

Sedaj bi pa lahko proti predmetni teoriji ponovili dokaz, ki ga je bila ona naperila proti sholastični *adaequatio*: Ker brez predmeta, ki je spoznanju imanenten, spoznanja sploh ni, in ker tega, kar je spoznanju transcendentno, ni v spoznanju, bi se lahko s Sistemom hudo-mušno vprašali, kdo neki nam pride povedat, kdaj se naš imanentni predmet krije z onim zunaj nas in v kakšni meri. Da, v predmetni teoriji je s takšnim kritjem še vse večja težava, kakor v sholastiki. Za tomista in mnoge druge realiste je spoznavni doživljaj po vsej svoji naravi nekaj, kar naj na svojski način zastopa, predstavlja od spoznanja neodvisni predmet. Kadar torej ni tak, je v njem samem neka pomanjkljivost, ki jo izrazimo z besedo *zmota*. Spoznavni doživljaj ni tako samostojen predmet, kakor stvar, ki je nanjo naperjen, ampak je po vsej svoji naravi naperjenost na nekaj drugega kakor je sam. Kako pa naj od nepsihičnega predmeta zahtevamo kaj takega? Seveda so si predmeti lahko podobni: kapljica vode se zelo sklada z drugo kapljico vode. Ali je morda v tem skladju resnica? Črnilnik se kaj malo krije s peresnikom. Ali zaradi tega prvi ali drugi ni resničen? Zakaj bi bila torej *zmota*, če se ne krijeta miza, ki jo dojemam kot leseno in rjavo, in ona, ki jo sluti znanost, ako sta obe nepsihična predmeta? In če naj *zmota* popravita, katera izmed obeh je dolžna, da se začne kriti z drugo? Ali je morda v naravi pomožnega predmeta, da čim točneje predstavlja končnega? Tedaj bi bili celo nepsihični predmeti naperjeni drug na drugega? Kakšen smisel ima taka trditev? Kdo jih je naperil? Pa če bi tudi bilo tako in bi fenomenalna miza recimo slabo predstavljala noumenalno, tedaj se ne motim jaz, ki pravilno vidim to slabo fenomenalno mizo, ampak — ta miza, ki se slabo sklada s svojim vzorom. Vsekakor zelo čudne posledice!

Kaj sledi iz vsega tega? Najprej to, da tudi predmetna teorija ne more mimo definicije, da je resnica v nekem skladju ali kritju: *veritas est adaequatio*. Drugič to, da je nesmiselno iskati resnico v

⁸² Glej imenski in stvarni register.

⁸³ Problemi, 256.

skladju med nepsihičnimi predmeti. Ti so, kar so in nobeden ni po svoji naravi dolžan glumiti drugega. Če je resnica v skladju, tedaj jo bomo mogli iskati samo v skladju med stvarjo in med spoznanjem, ki je po svoji naravi nekaj, kar se mora upodobiti po stvari, in ki je s predmetom vred, kolikor je spoznan, nekaj psihičnega.

Posnamimo kratko te skrajne posledice začetne analize doživljajev, ki pričajo, da je bilo izhodišče napačno. Po tej analizi se celoten spoznavni doživljaj, ki je nekaj psihičnega, popolnoma loči od svojega predmeta, če je ta nekaj fizičnega, zato resnica ne more biti v skladnosti med spoznanjem in stvarjo. Zelo vsakdanje izkustvo pa kaže, da imamo, ko kaj trdimo, včasih prav, včasih pa ne. Iz tega sledi, da dejstvo samo, da imamo kako misel, še ne jamči, da imamo s to mislijo tudi prav. Treba bo torej upoštevati še kako drugo dejstvo: resnica je vsekakor odvisna od svojskega odnosa nečesa do nečesa. Predmetna teorija je morala to skladnost prenesti v svet apsihičnih predmetov. Če se nam je posrečilo pokazati, da podobnost ali nepodobnost med nepsihičnimi predmeti ne more tvoriti resnice, tedaj je jasno, da za doslednega predmetnega teoretika izrazi kakor »resnica«, »zmota«, ne morejo imeti več pravega pomena. Naj trdim, kar hočem, predmetno teoretična analiza ne bo našla v moji misli nobene zmote in torej tudi ne resnice, ki bi se od zmote razlikovala. Vsak doživljaj je enako nezmotljiv, ker predmet, ki je nanj naperjen, nujno kako biva, sicer bi doživljaja ne moglo biti, in ker mi kaže predmet načelno prav tak, kakor je, saj smo videli, da bi bilo na poti od doživljajske vsebine, ki mi predmet predočuje, do predočevanega predmeta, nesmiselno sumiti zmoto. Poglejmo si recimo sledeče trditve: *Perpetuum mobile* je istinit; *perpetuum mobile* je možen; *perpetuum mobile* je neistinit. Navaden človek bo primerjal te izjave in dejal, da ista stvar pač ne more biti obenem in v istem oziru istinita in neistinita, vsaj ena izmed trditev mora biti torej napačna. Ne tako predmetna teorija. Njej so na svojski način vse tri pravilne, ker nam vsaka predočuje drugačno dejstvo. Zato jih tudi ne smemo primerjati in ugotavljati kakega protislovja med njimi. Že izrazi »istinit«, »možen«, »neistinit« da jasno pričajo, da imamo pred seboj različna dejstva, saj ima vsako drugačno kvantitativno komponento.⁸⁴ Skratka, dosledna predmetna teorija zaradi svoje analize doživljaja sploh ne more izdelati nauka o spoznavanju, ki bi ločil resnico in zmoto.

To je takoj uvidel tudi Veber. Zlasti je opazil, da kot predmetni teoretik ne more dati polnega pomena besedici »je« (istinitost), kmalu pa še posebej, da tudi ne izrazu »je resnično« (veljavnost). Že v svoji prvi knjigi je zapisal, da je »naravnost analitično izkazano, da je katero koli utemeljevanje resnice ali neresnice in s tem ob enem spoznavanja in razvidnosti od strani 'predmetne teorije' same vnaprej izključeno.«⁸⁵ Toda zakaj izključeno? Zdi se, da Veber temu vprašanju ni šel nikoli do dna. Po našem mnenju zato, ker se opira na krivo analizo spoznavnega doživljaja. To je tudi vzrok, da so bile

⁸⁴ Prim. Sistem, 192—198.

⁸⁵ Sistem, 209. Slična mesta drugod in po drugih knjigah.

Vebrove rešitve, ki so po večini temeljile na isti analizi, še vedno predmetno-teoretične rešitve, in smo jih morali zaradi tega odkloniti. Vendar pa smo naleteli tudi na zelo zgodnja iskanja v pravilni smeri. Zlasti značilno je, da je že l. 1923 učil, da je resničnost spoznanja odvisna od skladnosti med imanentnim in transcendentnim predmetom. Kaj je imanenten predmet? Ali je to del predmetne zgradbe, ki je bila od vselej na razpolago, da jo morda kdaj vsebina doživljaja komu predoči? Ali je proizvod spoznavajoče duševnosti, ki je nastal v subjektu ob sodelovanju izkustvene stvarnosti? Ali sploh more kaj fizičnega kot tako postati spoznanju imanentno? In če ne, ali ni torej odnos med imanentnim in transcendentnim predmetom v resnici odnos med »intellectus (sensus)« in »res«? Toda predmetna teorija je bila takrat še premočno zasidrana, da bi filozof iz svojega odkritja izvajal primerne posledice. Naslednji spisi kažejo, da moramo predmetni svet pojmovati še vedno po starem. Veber je iskal rešitve noetičnega vprašanja v drugi smeri, ki ga je končno tudi dovedla tik do cilja in ki bo predmet naslednjega odstavka.

VI. Od zadevanja istinitosti do stvarnega čuta; novo izhodišče Vebrove filozofije.

Videli smo, da predmetna teorija ni našla poti do vsebine spoznavnih doživljajev preko predmeta do resnice in stvarnosti, še več, po izjavi njenih lastnih pristašev take poti sploh ni. Za učenca te šole, ki je uvidel te posledice, preostane dvoje: opustiti ta sestav in se oprijeti drugega, oziroma si zgraditi novega, ali pa iz sestava samega skušati najti drugo pot. Veber se je odločil za to zadnje. S tem pa je seveda moral ohraniti predmetno-teoretično izhodišče, ki ne pozna doživljaja, ki bi ne bil po svoji naravi naperjen na predmet, in sicer tako, da mi doživljajeva vsebina ta predmet neposredno predočuje, izključujoč vsako možnost zmote. Trditev: miza je istinita, mi kaže določen predmet z določeno stopnjo možnosti prav tako, kakor mi trditev: miza je neistinita, kaže določen predmet z določeno stopnjo možnosti — naj je dejansko miza potem že istinita ali neistinita. Ta naš dodatek, »naj je dejansko...«, bi moral čisti predmetni teoretik seveda odkloniti kot nesmisel, saj vendar za kaj drugega, kakor za to, kar nam kažejo doživljaji, ne moremo vedeti! Toda videli smo, da je Veber poleg svojega predmetno-teoretičnega izhodišča ohranil tudi izhodišče preproste pameti, zato ve, da se je neglede na predočevano, zgolj predmetno istinitost še treba posebej vprašati, ali kak predmet dejansko je, ali ga ni.⁸⁶ Pojavil se je nov spoznavni problem, ki mu je filozof za dolgo dobo posvetil največjo pozornost, problem, kako vemo za transcendentno istinitost.

Človek bi mislil, da smo z razliko med predmetno in med transcendentno istinitostjo odkrili sholastično »adaequatio«: Zgolj predmetna istinitost je pač samo mišljena istinitost, in naša trditev: miza je

⁸⁶ Sistem, 220.

istinita, bo resnična, če je predmet, ki mu istinitost pripisujemo, dejansko istinit. Toda ne. Da bi prišel do teh zaključkov, brani filozofu, kakor smo videli, predmetno-teoretična analiza doživljaja. Predmet, ki ni samo doživljaj, je ves apsihičen, od spoznanja neodvisen. Predmetna istinitost ni samo mišljena istinitost, obe, predmetna in dejanska se nahajata izven nas, na predmetu, samo da si prvo moremo predočevati, druge pa ne. Kako jo torej zaznavamo?

Pri presojanju trditve: miza je istinita, se borita v Vebru že dva misleca: predmetni teoretik in realist. Predmetni teoretik ugotavlja stopnjo možnosti, ki mu jo nezmotljivo kaže na določenem dejstvu doživljajska vsebina, realist, ki se opira na vsakdanjo izkušnjo, pa se sprašuje, ali smo s svojo mislijo pogodili dejansko stanje. Katero stališče bo zmagalo? Dolgo časa nobeno. Predmetni teoretik je realistu z obotavljanjem priznal, da je poleg nezmotljivega prikazovanja predmetov treba še *postulirati*⁸⁷ možnost, da s svojimi trditvami obenem *zadenemo*⁸⁸ ali zgrešimo na predmetih njihovo nepredmetno, transcendentno istinitost ali veljavnost, ako naj bo občno človeško razlikovanje med ‚spoznavanjem‘ in ‚zmoto‘ vsaj idejno opravičeno.⁸⁹ Če bi tega ne storil, bi moral dopustiti, da sta trditvi: predmetna teorija je veljavna, in: predmetna teorija ni veljavna, enako upravičeni. Pa tudi realist se je moral skrajša ukloniti in pristati na osnove predmetne teorije.

Tako je nastal spoznavni nazor o *zadevanju* istinitosti, ki se opira na sledeča načela: Dojemanje je doživljanje, ki ga sotvorita obe doživljajski prvini, dej in vsebina. Dojemati se pravi, zadeti ali zgrešiti transcendentno istinitost ali veljavnost. Doživljajska vsebina nam pa predočuje »zgolj predmetno istinitost«, ne istinitosti »v onem lojalnem smislu, ki je živec vsake spoznavne teorije.«⁹⁰ Če torej transcendentne istinitosti ali faktičnosti ne dojemamo s posredovanjem doživljajske vsebine, pa je to dojemanje tak nujen postulat, da bi bilo brez nje »vnaprej iluzorno vsako razlikovanje med spoznavanjem in zmoto ter bi vprav njegovo veljavnost moral neobhodno predpostavljati celo oni, ki bi hotel to veljavnost — zanihati,«⁹¹ tedaj je edini pravilni zaključek bodisi skepticizem, bodisi priznanje, da nam zadevanje istinitosti omogoča doživljajski dej. Istinitost zaznavam torej s tem, da jo s pristnim spoznavnim dejem zadenem. Toda kaj se pravi zadeti?

Da je kakšna misel, recimo tale: dvakrat dve je pet, resnična ali zmotna, to je odvisno od miselnega deja, od načina, kako mislim, in sicer tako, da je vsaka misel, ki jo mislim pristno, s prepričanjem, ali resnična ali zmotna, vsaka misel, ki ni trditev, ampak jo samo dopuščam, pa ne resnična, ne zmotna. Toda vem samo, ali točneje, če hočem še dalje filozofirati, moram nujno postulirati samo, da je vsaka pristna misel ali resnica ali zmota, nikoli pa ne vem in ne

⁸⁷ Problemi, 77; Znanost in vera, 162/3.

⁸⁸ Znanost in vera, 165.

⁸⁹ Znanost in vera, 163.

⁹⁰ Sistem, 220.

⁹¹ Problemi, 77.

morem vedeti — doživljajski dej ne pove ničesar — katera pristna misel je resnica, katera zmeta. Kakor če v temi kockam: vem pač, da bo ena izmed ploskev obrnjena navzgor, ne pa katera. Trditve je tveganje. S pristno mislijo resnico zanesljivo zadenem — ali zgrešim: »Ali pa izvira v danem primeru pristnost kake faktične naše misli v istini iz nepsihološke faktičnosti njenega objekta ali pa morda vendar samo iz golihi psiholoških činiteljev na nas samih, je drugo vprašanje, ki ga z vso gotovostjo ... sploh nikoli ne moremo odločiti, temveč lahko samo več ali manj domnevamo, da velja prvo ali drugo.«⁹² Da, odkar izvaja Veber veljavnost izrečno iz posebnega božjega izvirnega deja, so naše trditve še posebej tvegane, ker brez božjega razodetja pač ne morem vedeti, kateremu dejstvu je podeljena veljavnost, ali temu: dvakrat dve je štiri, ali onemu: dvakrat dve je pet. Zadevanje istinitosti ali veljavnosti, ki je bilo posledica kompromisa med spoznavnim teoretikom in realinom, je bilo zavisno od golega slučaja, ne da bi se kdaj mogli prepričati, ali smo zadeli ali zgrešili.

Z zadevanjem, da še to pripomnimo, se je znova prikazala resnica kot adaequatio, tokrat kot soglasje med spoznavnim dejem in stvarnim stanjem: »Pravilnost pristnega predstavljanja in mišljenja temelji končno na orisanem objektivnem soglasju med zgolj psihološko kazalno tendenco predstavnosti in miselne pristnosti na eni strani in med pristojnim objektom onega predstavljanja in mišljenja samim na drugi, njega nepravilnost pa iz orisanega nesoglasja med istimi činitelji.«⁹³

Ta adaequatio ima vse hibe onih, ki smo jih že srečali. Ako jo razumemo v smislu čiste predmetne teorije, tedaj je le prazna beseda, ker vsak doživljaj svoj predmet nujno »zadene«. Če jo pa gledamo v luči nastajajočega nazora, ki pravi, da predočevani predmet ni vse, ampak da je treba upoštevati še posebno veljavnost in istinitost, ki jo je Bog podelil določenim predmetom in ki mi je nobena doživljajska vsebina ne more predočiti, prav na to istinitost in veljavnost pa da meri doživljajska pristnost, tedaj bi spoznavna teorija o takšnem skladju ali neskladju govorila s pridom edino takrat, če bi predmete mogli tudi zaznavati kot istinite, kakor uči realizem. Kdor pravi samo, da bom s svojo srečko zanesljivo zadel — ali zgrešil, mi jako malo pove.

Iz vsega se vidi, da takšna poravnava med predmetnim teoretikom in realinom ni mogla dolgo trajati. Ali je transcendentna istinitost res samo postulat? Ali res istinitost in veljavnost samo tako zadenem, kakor zadenem srečno številko v loteriji? Toda v loteriji me vsaj obvestijo, če zadenem, kdo mi pa sporoči, da zadene ali

⁹² Problemi, 60.

⁹³ Problemi, 76. Prim. Knjiga o Bogu, 118: »... razmerje dejanskega soglasja ali nesoglasja med predstavnim 'videzom' veljavnosti in neveljavnosti in med dejansko veljavnostjo ali neveljavnostjo tega, kar si s tem videzom predstavljam.« Zanimivo je, da to mesto bolj kaže na sholastično skladje med mišljenjem in dejanskim predmetom, kakor pa na skladje med dejno stranjo doživljaja in predmetom.

zgreši moj pristni doživljaj? Ali nas ne sili ta izraz sam, ki ima še drug pomen, v pravilno smer? Ali ne zadenem istinitosti nekako tako, kakor dober strelec nameravani cilj, ali še bolje, in to morda že ni več samo primera, kakor noga zadene ob kamen? Knjiga o Bogu že omahuje med obema možnima pomenoma »zadevanja«. Primera, ki naj ta pojem ponazori, že govori o človeku, »ki gre z zavezanimi očmi v smeri neke sohe; ne vidi sohe, pa hipoma zadene obnjo in se ustavi.«⁹⁴ Toda takoj se popravi rekoč, da je istinitost prirejena samo načinovni strani doživljaja. Doživljajski dej pa je spoznavno slep; z njim pač dopustitev pretvorim v trditev, a nikdo mi ne jamči, da to tudi smem: ne vsebina doživljaja, ki sta ji veljavnost in istinitost načelno nedostopni, ne dej, ki ničesar ne predočuje. Zadedi se torej še vedno pravi, da imam sicer s svojimi pristnimi deji srečo, da pa ne morem nikoli zanesljivo vedeti s katerimi. Takšna spoznavna teorija je na tem, da se izprevrže v verjetnostni račun, pa še to le s pogojem, da kakšna druga, boljša spoznavna teorija jamči za veljavnost verjetnostnega računa.

Zato je pa tudi Veber v svoji novi knjigi začrtal rajši kar ono drugo, boljše spoznavno teorijo, ki si jo moramo pobljže ogledati. Da si olajšamo nalogo, se hočemo najprej seznaniti z novim izkustvenim vesoljstvom, ki smo ga sicer že z določenega vidika obravnavali. Že bežen pogled v stvarno kazalo Knjige o Bogu in Vprašanja stvarnosti nas prepriča, da se je v dobi, ki loči obe deli, izvršila važna izprememba. Prva knjiga komaj našteje vsa mesta, ki govore o istinitosti, podstati, pripadnosti, druga nam pove, da se izraz istinitosti nahaja enkrat v neki opombi, akcidenca in substanca po dvakrat, veljavnosti pa sploh ne navaja. Izpodrinil jih je nov pojem: *s t v a r n o s t*. Stvarnost je postala novo središče vesoljstva.

Stvarnosti je več vrst: »Imamo neživo vnanjo stvarnost, ki ji gre prav posebna stvarno-dinamska struktura. Imamo nadalje še živo vnanjo stvarnost, ki se tudi odlikuje po svoji posebni stvarno-dinamski strukturi. In imamo končno še pravo notranjo stvarnost, za katero je enako značilna njena posebna strukturna dinamika.«⁹⁵ Ker je živa vnanja stvarnost še višje ali nižje vrste, žival ali rastlina, dobimo končno četvero stvarnih vrst, snov, rastlina, žival, človek, ki kažejo posebno medsebojno povezanost: »Ti štirje mejniki vsega stvarnega so pa končno še kakor posebna 'nadstropja', ki so zaporedoma drugo na drugem 'zgrajena'... V t e j zgradbi pa ni in ne more biti — živega brez neživega in ne notranjega brez vnanjega.«⁹⁶ Toda stvarnosti kamen, rastlina, žival, človek so naše podstati, kakor jih poznamo iz Knjige o Bogu. Tudi filozof sam izjavlja: »Substanca ali podstat je isto kot sama *s t v a r n o s t*, akcidenca ali pripadnost pa isto kot vzporedni *f e n o m e n*.«⁹⁷ Samo pri podstati smo se lahko še vprašali, ali je istinita, pri stvarnosti je pa takšno vprašanje odveč. Kar ni istinito, ni stvarno. Stvarnost vključuje oboje, *istinito* in

⁹⁴ Knjiga o Bogu, 9.

⁹⁵ Vprašanje stvarnosti, 331.

⁹⁶ Str. 365.

⁹⁷ Str. 114.

istinitost.⁹⁸ Novi pojem stvarnosti je torej v nekem smislu nadomestil prejšnje tri: podstat, istinito, istinitost.

Kaj pa pripadnosti? V Knjigi o Božu so bile telesne pripadnosti razsežnost, trdota, barva, torej lastnosti tvarnih predmetov, duševne pa doživljaji. To se na videz ni predrugačilo: »Ko zagledamo kamen na cesti, ,zadenemo' ob to, kar se nam prikazuje kot svetlo in barvano, in si ,predočujemo' svetlost in barvo: prvo je sedaj mišljena substanca ali podstat in drugo (svetlost in barva) — ,njena' akcidenca ali pripadnost. Moj sedanji pojem ,akcidence' ali ,pripadnosti' se tako povsem krije z običajnim in vsakdanjim pojmovanjem tako imenovanih čutno danih ,lastnosti' (,bel' kamen, ,trd' kamen).«⁹⁹ Toda ta podobnost je le navidezna. Da se Vebrovo pojmovanje lastnosti ne krije z običajnim pojmovanjem, je zadosti nakazal filozof sam s tem, da je dal izraz njena v narekovaje. Če preprost človek govori o kakšni stvari, tedaj meni, da so lastnosti v pravem pomenu njene, v tem ko po Vebru niso nekaj, kar bi res pripadalo stvarnosti, marveč nekaj, kar biva samo v čutnem doživljanju in je z njim na svojski način istovetno, kakor smo že videli. Belina ni lastnost platna, marveč pojav, ki biva samo v gledanju: »Platno je stvarnost, ki se nam samo prikazuje kot ,bela', in ki ji, ako jo vzamemo samo ta ,barva' kratko malo ne gre.«¹⁰⁰ Lastnosti, kakor jih pozna vsakdanje življenje, niso Vebru več prave stvarne pripadnosti. Le o doživljajih bi filozof kljub temu, da jih šteje med pojave, še danes lahko v sholastičnem smislu dejal, da so duševne pritike, ker iz duše izvirajo in jih duša dela istinite.

Ali na neduševni stvarnosti sami ni ostalo nič, kar bi spominjalo na nekdanje pripadnosti? Filozof pogosto naglaša, da je sleherna stvarnost posebna sila: »Lahko bi govorili celo o strogi enačbi: stvarnost je isto kot sila in sila je isto kot stvarnost.«¹⁰¹ Morda pa ta enačba ni tako stroga in bi bilo pravilneje reči, da je stvarnost nekaj, čemur pripada posebna sila? Veber ne zanika, da bi bilo tudi takšno razlikovanje možno, toda sama ga kljub temu ne sprejme.¹⁰² Pripadnosti se pojavijo v drugačni obliki. Res je, da glas, barva, okus niso dejanske lastnosti opazovanih stvarnosti, ampak so le »fenomeni, ki s samo stvarnostjo nimajo nobenega opravka,«¹⁰³ pa kljub temu je tudi na stvari sami nekaj, kar zastopajo: »Vzemimo primer ,bele' in ,rdeče' rude! Vemo, da je sama ,barva' v vsakem primeru le fenomenska prikazen. In vendar je razlika med ,belim' in ,rdečim' porok, da gre v primeru bele in

⁹⁸ Morda bi koga motilo, da sedanjo stvarnost samo zadenemo, kakor smo prej istinitost, in bi sklepal iz tega, da pomenita oba izraza dejansko isto. Pa temu ni tako. Istinitost sama je vsebinsko prazna činjenica, stvarnost pa ima tudi vsebino: neživo, živo, osebno. Res pa je, da si te vsebine, ki je stvarnost sama in ne pojav, ne moremo predočevati. Veber sam odnos med obema pojmovoma precej nejasno določuje, rekoč, da je istinitost »razumska oblika sedaj mišljene stvarnosti« (str. 438, op. 102).

⁹⁹ Str. 144.

¹⁰⁰ Str. 341.

¹⁰¹ Str. 158.

¹⁰² Str. 425, op. 41.

¹⁰³ Str. 333.

rdeče rude tudi za stvarno in ne le fenomensko razliko.«¹⁰⁴ Kaj je tisto nekaj na stvari, kar se nam prikazuje sedaj kot barva, sedaj kot glas ali okus ali trdota? Nič drugega, kakor posebna struktura stvarnosti: »Na točki same nežive vnanje stvarnosti (n. pr. rude) imamo še njeno posebno ‚fizikalno-dinamsko‘ strukturo, ki se nam prikazuje, ko to stvarnost vidimo in kolikor jo vidimo, kot — barva v samem fenomenskem pomenu besede.«¹⁰⁵ Pojavi ne pripadajo stvarnosti kot nekaj njenega, resnično njena je le struktura. Struktura stvarnosti je njena edina dejanska pripadnost.

Ali pa je struktura stvarnosti res pripadnost? Ali ni to stvarnost sama? Kakšna je razlika med strukturo stvarnosti in med stvarnostjo? Vebrova filozofija nima podrobno izdelanega nauka o razlikah, kakor sholastika,¹⁰⁶ zaradi tega na to vprašanje ni mogoč točen odgovor. Zdi se pa, da se Veber nagiba k Descartesovemu pojmovanju, ki meni, da pritike niso stvarno različne in podstati, ampak so le posebni podstatni načini (modi). Tudi našemu filozofu je tisti nekaj, ki na stvarnosti odgovarja pojavu barve, »sestavna posebnost same stvarnosti«,¹⁰⁷ in tisto nekaj, kar odgovarja pojavu gledanja, »posebna notranja sila, ki se nam samo prikazuje kot ‚gledanje‘«,¹⁰⁸ O sili pa že vemo, da ni pripadnost, marveč stvarnost sama. Pa kljub temu bi se filozof ne branil, da bi nazivali te stvarne strukture pripadnosti: »Tudi s svojega stališča moram priznati in lahko priznam še ‚akcidence‘ ali ‚pripadnosti‘ v pravem — objektivnem, nefenomenalnem pomenu besede.« Vendar takoj dostavi: »Ali — in to je sedaj glavno — z vida same predocene, fenomenske strani vseh danosti imajo tudi take zadevalne, stvarne akcidence ali pripadnosti pravi ‚substanci‘ ali ‚podstatni‘ značaj!«¹⁰⁹

Izkustveno veseljstvo torej obstoja iz tvarnih in duševnih podstat ali stvarnosti. Bistvo vseh stvarnosti je sila, dinamičnost, ki pa ima pri različnih vrstah stvarnosti, pa tudi morda pri različnih podedincih iste vrste različno strukturo. Med duševnimi in tvarnimi podstatmi pa posreduje vmesni svet pojavov, ki v nekem smislu nima ne fizikalne, ne duševne narave, ampak je obenem oboje, čutenje in čuteno, poslušanje in glas, zato iz njega vodijo poti v obeh smereh, do poslušajoče in do zveneče stvarnosti. Od glasu in slišanja, ki sta »dejanski, z vida same stvarnosti ... eno ter isto«, vede »vnanje zadevanje ... do stvarnosti, ki se ‚glasi‘, notranje pa do stvarnosti, ki ono ‚glasno‘ stvarnost ‚poslušā‘.«¹¹⁰ V resnici pa je vmesnost pojavnega sveta le navidezna, kajti čutenje in vobče doživljanje je končno le duševni pojav. Tako nam ostane nazadnje samo duševna

¹⁰⁴ Str. 333.

¹⁰⁵ Str. 330. Bilo mi je v zadoščenje da je Veber pri svojem razglabljanju naletel na pojem strukture, ki sem ga v istem pomenu predlagal v BV 1935, str. 127.

¹⁰⁶ Prim. A. Ušeničnik, Uvod I, 204, op. 91.

¹⁰⁷ Str. 330.

¹⁰⁸ Str. 131.

¹⁰⁹ Str. 114.

¹¹⁰ Str. 175.

stvarnost, njena struktura in njeni pojavi, ki na psihičen način vključujejo še telesne pojave, ter telesna stvarnost in njena struktura, ta pa brez telesnih pojavov, ki bi jim bila sama nosilka, kakor je duša svojim.

Kako zaznavamo stvarnost? S tem, da jo »pristno« doživljamo, s tem, da jo z doživljajskim dejem »zadenemo«. Odgovor je še vedno isti kakor v Knjigi o Bogu, toda samo v besedah. Izrazi »pristen« in »zadeti« so dobili novo, polnejšo vsebino. Sama pristnost ne zadošča za dojetanje stvarnosti, potrebna je »posebna pristnost«. ¹¹¹ Tudi zadevanje ne pomeni več ugibanja na slepo srečo, marveč označuje posebno vrsto zaznavanja. Ta posebna pristnost, to zadevanje v novem pomenu ni nič drugega, kakor svojsko čutenje! Stvarnost neposredno ¹¹² čutimo. Poleg nazornega čuta, ki ga je poznala kot edinega predmetna teorija in zaradi tega ni mogla drugače, kakor da je istinitost, ki je ta čut ne zaznava, kvečjemu postulirala, poleg tega čuta ima človek še poseben stvarni čut: »Stvarni in nazorni čut! Prvi nas usposablja, da vse stvarno še posebej 'zadevamo', drugi nas pa usposablja, da si vse tako zadeto še posebej 'ponazorujemo'.« ¹¹³ Oba čuta poslujeta vzajemno in se poslužujeta istih čutil, vendar tako, da v nekaterih prevladuje zadevalna, postvarjevalna plat čutenja, ki nas seznanja s stvarnostjo, v drugih pa ponazorjevalna stran, ki nam predočuje pojave. Sploh je »razlika med stvarnim in nazornim čutom ... le relativna. ... Prav za prav gre pri obeh 'čutih' samo za en ter isti čut, ki ima dve veji, 'stvarno' in 'nazorno'.« ¹¹⁴

Kako pa zaznavamo stvarne pripadnosti, stvarnostno strukturo? Tudi »ugotavljanje takih akcidenč ali pripadnosti gre zopet na račun zadevalnega dela čutenja in ne predočevalnega«, ¹¹⁵ kar je povsem naravno, ako te pripadnosti niso nič drugega, kakor stvarna dinamika sama. Česa drugega pa na stvarnosti ni. Vso stvarnost, z njeno strukturo vred zadevamo. Od kod tedaj fenomenске pripadnosti v naših predstavah? Teh na stvarnosti sploh ni. In vendar jim

¹¹¹ Str. 125.

¹¹² Izraz »neposredno« je dvoumen in so ga nekateri že v napačnem pomenu pripisovali Vebru. Če smatramo doživljaje za pritike duševne stvarnosti in pripisujemo tudi telesni stvarnosti kake pritike, tedaj bi bili »matematično« možni štirje načini dojetanja: Duševna stvarnost bi brez doživljaja dojemala telesno stvarnost neposredno; duševna stvarnost bi brez doživljaja dojemala telesno stvarnost posredno, posredno po tej pritiki pa telesno stvarnost; duševna stvarnost bi z doživljajem dojemala telesno stvarnost neposredno; duševna stvarnost bi z doživljajem dojemala telesno stvarnost posredno, posredno po tej pritiki pa telesno stvarnost. Razen v prvem primeru, med obema stvarnostima vedno nekaj posreduje: zdaj doživljaj, zdaj telesna pritika, zdaj oboje. Veber uči, da s posebnim čutnim doživljajem, in v tem smislu posredno, dojemamo stvarnost samo, brez pritike, in v tem smislu neposredno. Sholastika pa meni, da s čuti neposredno dojemamo samo pritike, podstat pa posredno, »per accidens«, podstat kot tako pa dojemamo samo razum (glej A. Ušeničnik Uvod I, 388/9).

¹¹³ Str. 192.

¹¹⁴ Str. 198.

¹¹⁵ Str. 114.

je na stvarnosti nekaj prirejeno, namreč stvarnostna struktura. Tudi po fenomenih nekaj izvem o stvarnosti, dasi le posredno, sklepčno.¹¹⁶ Isto stvarnost dojemamo torej kar dvakrat: neposredno, kot stvarnost, in posredno, kot pojave, ki so stvarnosti prirejani. Pri tem drugem dojetanju sklepamo iz različnih pojavov, ki jih nazorno poznamo, na različnost neznane stvarne strukture.

Iz vsega se vidi, da ta vprašanja še niso razčiščena. V skladu s sedanjim stanjem Vebrove filozofije se nam zdi, da bi bilo mogoče začrtati sledečo rešitev: Struktura je od podstatí stvarno različna, saj se lahko izpremeni, ne da bi preminila podstat. Ni nujno, da bi človek, ki bi dobil ali zgubil »poseben notranji čut za glasbeno, politično, gospodarsko polje«, čut, ki je »posebna sila samega življenja«,¹¹⁷ postal zaradi tega druga oseba. Stvarna struktura je potemtakem akcidenca v starem pomenu besede. Ker so te akcidence posebna sila, ki deluje tudi na spoznavajoči subjekt, zazna ta njihov vpliv v sebi v obliki posebnega pojava. Pojav ni nič drugega kakor način, kako se izražajo stvarne akcidence v čuteči stvarnosti. Ali so same na sebi prav takšne, kakor se javljajo v čutni zaznavi, kakor uči Ušeničnik, ali jim odgovarja na stvarnosti nekaj povsem drugačnega, kakor meni Veber, to so že podrobnejša vprašanja. Poleg takšnega zaznavanja stvarnih pritisk bo pa morda res treba priznati še poseben čut za stvarnost samo. Vsekakor za stvarnost vemo, vprašanje je le, ali jo tudi na poseben način čutimo, ali jo samo z razumom spoznavamo. Potemtakem bi si predstavljali stvarne pritike, obenem pa čutno zadevali stvarnost samo, ali jo vsaj umsko doznavali. Pa naj bo glede tega zadnjega že tako ali tako, eno se nam zdi v vsakem primeru nujno: Kakor je sedaj jasno, da postane stvarna pripadnost v spoznanju nekaj psihičnega, saj je poslušanje glasu in slišan glas eno in isto pa naperjeno na posebno strukturo stvarnosti, prav tako se bo pokazalo, da je tudi stvarnost sama v spoznanju, naj si bo že čutno ali umsko, nekaj psihičnega, tako da je tudi zadetje stvarnosti in zadeta stvarnost eno in isto pa naperjeno na stvarnost samo. Takrat šele, ko bo to jasno, bo mogoče opredeliti resnico dosledno kot skladnost med slišanim glasom ali pojavom in med stvarno pripadnostjo, ki je nanjo naperjen, pa med stvarnostjo kolikor je zadeta in med stvarnostjo kot rečjo ali osebo.

S tem, da je odkril poseben stvarni čut, je postal Veber zavestno in izrečno realist. Predmetne teorije sicer ni zavrzel, toda ta odslej ni več njegova filozofija, marveč samo posebno poglavje v njegovem sestavu.¹¹⁸ Avguštin in Descartes, ki sta svojo miselno zgradbo naslonila na doživljajski svet, nista več njegova vzornika, vnanje opazovanje je postalo osnova vsega opazovanja.¹¹⁹ Čutno iz-

¹¹⁶ Ugotovitve, da morata biti rudi, ki se nam prikazujeta kot bela in rdeča, kako stvarno različni, dasi sami na sebi nista ne bela ne rdeča, ne moremo imenovati drugače kakor sklep. Tudi pri Vebru najdemo torej posebno sklepčno teorijo, dasi je to teorijo načelno zavrnil (glej stran 27 sl. in 38 sl.).

¹¹⁷ Str. 193.

¹¹⁸ Str. 381 sl.

¹¹⁹ Str. 59, naslov poglavja.

kustvo, ki se je Veber, kakor smo videli, že takrat skliceval na njegovo pričevanje o neposrednem zaznavanju stvarnosti, ko je načelno veljal doživljajski svet za edino izhodišče, to čutno izkustvo je postalo sedaj pravo in edino izhodišče njegove filozofije: »Vnanje opazovanje je . . . neobhodna razvojna stopnja vsega opazovanja, tudi notranjega. Zato gre vnanjemu opazovanju tudi oni preprosti značaj, ki ne zahteva nobenih posebnih 'teorij', kakor so pa take teorije za posebno preiskovanje posebnega 'notranjega' opazovanja in to celo 'samoopazovanja' že v prvem početku neobhodno potrebne.«¹²⁰ Ta prehod od predmetnega teoretika do realista, ki se je dolgo pripravljaj in ki je danes dovršen, je doslej najizrazitejša izprememba v Vebrovi filozofiji.

Vendar ravno za nauk o spoznavanju, ki nas predvsem zanima, iz tega ne smemo prenašati posledic, kakor nas filozof sam opozarja: »V tej zvezi moramo pripomniti še to, da nam gre za pravo psihologijo in ne morda za samo 'logiko' ali 'spoznavno kritiko' opazovanja. Zakaj v tem samem logičnem ali spoznavno-kritičnem pomenu utegne biti osnovno ter idealno to, kar je z vida same psihologije že povsem 'drugotno' ter morda celo 'stransko'.«¹²¹ »Utegne biti«, vidi se, da se filozof še ni odločil, ker doslej pač še ni imel prilike, da bi napisal sistematično spoznavno teorijo. Toda, kakor smo sklepali iz prvih Vebrovih knjig, ki niso bile nič bolj posvečene spoznavni teoriji kakor sedanja, da ima noetika, ki jo vključujejo, doživljajski svet za svoje izhodišče, tako se nam zdi, da bi filozof, ki je napisal Vprašanje stvarnosti, moral z Gilsonom opreti svoje izhodišče ne na monistični »cogito« kot doživljaj, marveč na dualistični »cognosco«, zaznavanje stvarnosti.

Da se je težišče Vebrove filozofije res premaknilo, nam najnazorneje kaže izprememba odnosa do idealizma in materializma, obeh skrajnosti, ki jih je Veber sicer vedno zavračal, toda drugače nekdanj, drugače sedaj. Uvodu je bil idealizem bližji: »Priznati je, da bi tisti, ki bi si moral izbrati enega izmed orisanih treh svetovnih naziranj (metafizični monizem, materialistični monizem, spiritualistični monizem), ravnal v znanstvenem pogledu najbolje, če si izbere to zadnje. Spiritualistični monist ali psihofizični paralelist pripisuje realnost vsaj le temu, kar se je bilo tudi nam izkazalo brezdvomno realnega značaja, namreč duševnosti.«¹²² Danes bi se odločil drugače: »Mislím, da ne more biti trezno mislečega človeka, ki bi se v takem primeru (če bi se moral odločiti za solipsizem ali materializem) odločil za — solipsizem in ne za materializem . . . Čeprav se sam nikakor ne strinjam ne z onim solipsizmom in ne s tem materializmom . . ., vendar moram ugotoviti dejstvo, da je materializem prav bistveno 'naravnejši' in 'psihološko verjetnejši' nego solipsizem.«¹²³

Težišče Vebrove filozofije se je premaknilo, a ne tako, da bi mu namesto nekdanjega doživljaja postala izkustvena stvarnost izho-

¹²⁰ Str. 76.

¹²¹ Str. 75/76.

¹²² Uvod, str. 98.

¹²³ Vprašanje stvarnosti, 71.

dišče, kakor materialistu. Tega mislec z Vebrovo razvojno potjo ne bo mogel nikoli dopustiti. Če bi ničesar ne doživljali, bi za stvarnost sploh ne vedeli. Doživljaj je še vedno izhodišče, toda, kakor smo rekli, ne prazen »cogito«, marveč doživljanje stvarnosti, čutenje: »Prav za prav izhajam tudi sam iz č u t e n j a kot pravega notranjega in zato obenem samozavestnega ‚doživljanja‘.«¹²⁴ Dojemanje stvarnosti, to je novo izhodišče Vebrove filozofije in bi bilo danes brez dvoma izhodišče njegovega nauka o spoznavanju.

Zaključki.

Nauk o spoznavanju, ki smo ga skušali posneti po Vebrovih dedanjih delih, ni povsem enoten, marveč se je izpreminjal vzporedno s poglobitvijo vse filozofije. Zato pa tudi ni mogoče določno povedati, kakšna bi bila danes njegova noetika, katere svoje nekdanje teze bi filozof opustil, katere predrugačil ali ohranil. Nekaj zaključkov pa se nam vendar zdi precej zanesljivih.

Predvsem se ne bo mogoče izogniti vprašanju o razvidnosti, ki je bilo že tako v ospredju in je dobilo tako različne rešitve. Končna ugotovitev, da gre »razvidnost' v pravem pomenu le našim m i s l i m in ne že samemu ‚opazovalnemu' deju«,¹²⁵ je obrnila pozornost v pravo smer. Priznati razvidnost kot dejstvo, se pa pravi priznati, da človek v določenih primerih popolnoma zanesljivo spozna resnico, takrat namreč, kadar jo res »vidi«. To pa Vebrova filozofija še danes kakor nekdanj zanika, češ da je samo spoznavna zmožnost nekaj nedvomnega, posamezno spoznanje pa ni nikoli popolnoma zanesljivo. V Problemih smo brali: »Ali pa izvira v danem primeru pristnost kake faktične naše misli v istini iz nepsihološke faktičnosti njenega objekta ali pa morda vendar samo iz golihi psiholoških činiteljev na nas samih, je drugo vprašanje, ki ga z vso gotovostjo že zaradi omejenega značaja vsakega človeškega razuma sploh nikoli ne moremo odločiti, temveč lahko samo več ali manj d o m n e v a m o , da velja prvo ali drugo.«¹²⁶ Tako misli filozof še danes: »V poedinih primerih se utegnemo ‚motiti' in takih primerov utegne biti zelo mnogo. Že naprej nemožno pa je, da bi bila v s a k a naša misel in to že načelno neresnična, zmotna. Samo da priznamo dejstvo razuma, pa že moramo priznati vsaj možnost pravih, resničnih in torej takih misli, ki že same jamčijo tudi za svet o b j e k t i v n i h d e j s t v.«¹²⁷ Toda če razvidnost ni prazna beseda, tedaj moramo poznati vsaj nekaj, vsaj eno dejansko resnično misel, ravno v s a k o razvidno misel. Priznati sicer možnost resničnih misli, pa nikoli zanesljivo vedeti, katera je resnična, se pravi biti skeptik. Da se to mnenje ne da vzdržati, nam kaže še drug premislek: Če n o b e n o spoznanje ni popolnoma zanesljivo, tedaj tudi to ne, ki pravi: dejstvo je, da imamo razum in stvarni čut. Komur je pa to razvidno,

¹²⁴ Str. 419, op. 10.

¹²⁵ Str. 314.

¹²⁶ Problemi, str. 60.

¹²⁷ Vprašanje stvarnosti, str. 315.

bo najbrž rad priznal, da mu je prav tako razvidno, da misli, da je, da ista stvar ne more obenem in v istem oziru biti in ne biti, da je celota večja kakor poljuben njen del itd. Za noetiko je nad vse važno, da se more nasloniti na kake res v strogem pomenu razvidne in izvestne misli. Čisto drugo vprašanje pa je, kako je z ivernostjo posamičnih čutnih zaznav. Glede teh bi vsaj spočetka, dokler noetika ne ugotovi kaj drugega, brez nevarnosti, da bi zašli v skepticizem, lahko dopustili Vebrovo mnenje, da v nobenem dejanskem primeru ne vemo izvestno, ali v resnici kaj stvarnega čutimo, ali se nam to samo dozdeva.

Drugi zaključek, ki ga moramo izvajati iz Vebrovih del, je, da je resnica v posebnem skladju, kritju, strinjanju. Morda smo tudi uvideli, da tega kritja ne smemo iskati med apsihičnimi predmeti. Resnica je odvisna od tega, ali se moja misel o mizi sklada s stvarnim predmetom, ki nanj meri, ne od tega, če se apsihična miza št. 1 strinja z apsihično mizo št. x. Če je pa temu tako, tedaj je treba reči, da postane apsihična stvar kot predmet v spoznanju psihično navzočna in s tem popraviti predmetno-teoretični nazor, ki je vse take »pomozne« predmete smatral za drobce apsihičnega vesoljstva.

Posledica tega nazora bo, da bo izgnila zadnja sled prejšnjih »polikozmizmov«. Vse, kar je, pa ni Pravir stvarnosti, bo našlo svoje mesto ali med stvarnostmi ali med njihovimi pripadnostmi.

Vprašanje, kaj naj bo izhodišče bodoče Vebrove noetike, se nam ne zdi še dokončno rešeno. Doživljaj kot izhodišče se ni obnesel, toda morda samo zato ne, ker ga je kazila napačna predmetno-teoretična analiza. Ali bi se dala na pravilno pojmovanem doživljaju zgraditi noetika, ki bi bila v skladu z Vebrovo filozofijo? Brez uporabe vzročnega načela težko. Nastala bi torej sklepčna teorija, ki jo je filozof sicer zavrgel, ki se ji pa kljub temu, kakor smo videli, ni mogel popolnoma izogniti. Ali naj bo stvarnost izhodišče? Tedaj vse-kakor obenem tudi doživljaj, ki nam jo posreduje.

Pri vsem tem je mnogo ugibanj. Genij pa si često krči novo pot, ki je ni mogoče vnaprej opisati, ker pač ne obstoja vse dotlej, dokler je on ne ustvari.

Zakonik ljubljanske škofije, razglašen na škofijski sinodi l. 1940.

De codice dioecesis Labacensis, promulgato in synodo dioecesana
Labacensi a. 1940.

Dr. Alojzij Odar.

Nadaljevanje.

Summariūm. In hac dissertationis parte describuntur praefati
codicis caput XIII (de magisterio ecclesiastico) et caput XIV (de iuri-
bus stolae).

XIII. Cerkveno učiteljstvo (čl. 497—552).

U v o d.

Naslov »cerkveno učiteljstvo« je vzet iz kodeksa; de magisterio ecclesiastico se namreč glasi napis četrtega dela tretje kodeksove knjige. Obsega pa ta del poleg uvodnih kanonov (kan. 1322 do 1326) pet naslednjih titulov: 1. o oznanjevanju božje besede (de divini verbi praedicatione) (kan. 1327—1351). Ta, prvi titul se deli na tri poglavja: o katehizaciji (de catechetica institutione) (kan. 1329—1336), kjer je govor o verouku in krščanskem nauku, kakor pri nas pravimo, o pridiganju (de sacris concionibus) (kan. 1327—1348) in o misijonih (de sacris missionibus) (kan. 1349—1351), kjer se govori o notranjih misijonih (med verniki) in o misijonskem delovanju med nekatoličani. Nadaljnji tituli pa so ti: 2. o semeniščih (kan. 1352—1371); 3. o šolah (kan. 1372 do 1383); 4. o predhodni cenzuri in prepovedi knjig (kan. 1384—1405) in 5. o veroizpovedi (kan. 1406—1408).

Poglavje z naslovom »cerkveno učiteljstvo« v novem škofijskem zakoniku se deli na naslednjih osem odstavkov: 1. o pridiganju (čl. 497—506); 2. o katehizaciji (čl. 507—517); 3. misijoni in duhovne vaje (čl. 518—531); 4. tisk (čl. 532—535); 5. cenzura in prepoved knjig (čl. 536—542); 6. delo za misijone med pogani (čl. 543—546); 7. delo za cerkveno edinost (čl. 547—549); 8. dušnopastirska skrb za izseljence (čl. 550—552).

Če naštetje odstavke iz obeh zakonikov vzporedimo, se pokaže, da seže poglavje v kodeksu širše kot ustrezno poglavje v škofijskem zakoniku. H kodeksovim uvodnim kanonom (kan. 1322—1326) ni imel škofijski zakonik kaj pripomniti. Ker so sami dovolj jasni, zato jih tudi ne omenja. Prav tako naš zakonik nima nobene določbe o stvarih, ki spadajo v kodeksov odstavek o šolah (kan. 1372 do 1382) in o veroizpovedi (kan. 1406—1408). O semeniščih pa govori naš zakonik v odstavku o sv. redu (čl. 345—363), kakor smo že zgoraj videli. O dušnopastirski skrbi za izseljence, o kateri ima naš zakonik določbe v čl. 550—552, v kodeksu sicer ni določb, spada pa ta snov po njegovem sistemu v titul o oznanjevanju božje besede. Glede ostalih odstavkov pa se oba zakonika ujemata.

V tretji Jegličevi sinodi ima ustrezeni oddelek naslov »verska poučevanja«. ²³⁵ Deli se na dva odstavka. Prvi ima napis »temeljna načela« ²³⁶ in podaja le vsebino kan. 1322—1325. Drugi z naslovom »pouk o veri« ²³⁷ se deli na osem pododdelkov brez napisov: prvi govori o predšolski vzgoji otrok, drugi o šoli, tretji o verouku, četrti o pridigi, peti o krščanskem nauku, šesti o velikonočnem spraševanju, sedmi o misijonih in duhovnih vajah in osmi končno o cerkvenih določbah glede tiska.

O predšolski vzgoji otrok, kateri je tudi sicer posvetil škof Jeglič izredno veliko pozornost, ²³⁸ tretja njegova sinoda ne vsebuje, kakor je razumljivo, kakih pravnih določb razen kan. 1113, marveč le vzgojna in katehitična navodila. V zakonik pa takšna navodila ne spadajo in zato jih pričujoči zakonik ni sprejel. V odstavku o šoli je tretja Jegličeva sinoda izpisala zadevne sklepe katoliškega shoda v Ljubljani, ki je bil v avgustu l. 1923. ²³⁹ Novi zakonik tega ni sprejel, ker so zadevni kan. 1327—1383 iz titula de scholis dovolj jasni in natančni. Glede ostalih odstavkov iz oddelka pouk o veri se tretja sinoda krije z novim zakonikom, samo da ne vsebuje le pravnih določb, marveč tudi nepravna navodila in vzpodbujanja. O delu za misijone med pogani in za cerkveno edinost ter o dušnopastirski skrbi za izseljence, o čemer tudi govori novi zakonik v tem poglavju, razpravlja tretja Jegličeva sinoda v posebnem poglavju, ki ima naslov »Nekatere posebne skrbi«. ²⁴⁰

V poglavju o cerkvenem učiteljstvu je novi zakonik uvedel nekatere novosti, ki jih bomo omenili pri pregledu njegovih odstavkov.

1. O pridiganju (čl. 497—506).

Pridiganje je tako zelo važen del dušnega pastirstva, da je razumljivo, če škofijske zakonodaje navzlic temu, da že kan. 1337—1348 vsebujejo precej določb o njem, ne morejo molče mimo njega. Razlikovati moramo pri pridiganju pravne določbe od ostalih navodil. Razume se, da bomo v zakoniku iskali le prve; o homiletičnih navodilih bo govorila pastoralna instrukcija. Pravne določbe o pridiganju so zelo pomembne; saj je pridiganje uradno oznanjevanje božje besede. Nepravilnosti, ki bi se pri pridiganju godile, morejo imeti zelo kvarne posledice. Zato je pač umevno, da so zadevne določbe precej stroge in natančne.

Zakonik prinaša določbe o tem, a) kdo sme in mora pridigati (čl. 497—498), b) kdaj naj bo pridiga (čl. 499—501), c) kaj se sme

²³⁵ Str. 92—108.

²³⁶ Str. 92/3.

²³⁷ Str. 93—108.

²³⁸ Glej njegovo prvo sinodo str. 9—12, drugo str. 75—84 in v pastoralni instrukciji ves drugi del, ki vsebuje na 73 straneh »Kratko navodilo staršem o verskem pouku majhnih otrok«. V tej instrukciji omenja škof Jeglič tudi svojo knjižico »Staršem. Pouk o vzgoji«. Navodilo iz instrukcije spominja tudi v tretji sinodi.

²³⁹ Ni pa spomnila na kan. 1327—1383 iz titula »de scholis«.

²⁴⁰ Str. 146—154.

in mora pridigati (čl. 502—504), č) kako se naj pridigar pripravlja (čl. 505) in d) kako se pridiganje kontrolira (čl. 506).

a) Čl. 497, odst. 1, opozarja da spada pridiganje med redne župnikove dolžnosti; s kan. 1344, § 2 opominja, da morajo župniki pridigati sami. Za stalno (habitualno) župnik pridiganja ne sme prepušiti komu drugemu, če nima upravičenega razloga, ki ga je škof odobril. Čl. 497, odst. 2 pa določa, da izvršujejo kaplani in drugi pomožni dušni pastirji pridigarsko službo pod nadzorstvom in odgovornostjo župnika. Določba je sama po sebi razumljiva; saj pravi kan. 476, § 7 o kaplanu: »Subest parochio, qui eum paterne instruat ac dirigat in cura animarum, ei invigilet.« Potrebna pa je zaradi tega, ker so se Jegličeve sinode tako izražale, kakor da so župniki in kaplani v isti vrsti²⁴¹ in se je tudi razvila praksa, da se župniki večkrat ne menijo dosti za to, kako kaplani pridigujejo, še manj pa se čutijo odgovorne za njihovo pridiganje.

Čl. 498 v prvem odstavku ponavlja kan. 1337, po katerem smejo pridigati le duhovniki, ki jim je krajevni ordinarij dal dovoljenje.²⁴² Po kan. 1342 more škof dovoliti pridiganje redno le duhovnikom in diakonom; ostalim klerikom pa le za posamezen primer iz posebnega pametnega razloga. Po našem zakoniku se daje pravica pridigati redno le duhovnikom. V drugem odstavku pa dostavlja čl. 498, da duhovnik iz tuje škofije ne sme pridigati brez dovoljenja tukajšnjega krajevnega ordinarijata. Za dovoljenje, ki mora biti pismeno, poskrbi župnik oziroma rektor cerkve, v kateri bo pridiga. Določba, da mora biti dovoljenje pismeno, je nova, ostale so v kan. 1341.

b) Druga Jegličeva sinoda je v odst. »de ordine concionum«²⁴³ odredila, kdaj in kako se vrši pridiga. Ta red je tretja Jegličeva sinoda znova potrdila.²⁴⁴ Naslednji člani novega zakonika ta red povzemajo z nekaterimi spremembami.

Po čl. 499, odst. 1 mora biti pridiga ne le v nedelje in zapovedane praznike, kakor to ukazuje kan. 1344, § 1, marveč tudi na odpravljene praznike, ki se še slovesno praznujejo. Pridiga mora biti na vse te dni pri obeh božjih službah. Bilo je tako že dosedaj.²⁴⁵ Drugi odstavek čl. 499 pa določa, da pridiga odpade na božični praznik, na veliko noč in na praznik sv. Rešnjega Telesa. Po običaju je odpadla pridiga na te dni in ponekod še na binkoštno nedeljo že dosedaj. Na praznik sv. Rešnjega Telesa je dosedaj odpadla ponekod pridiga le pri tisti maši, po kateri je bila procesija, sedaj pa odpade pri obeh mašah.

Kan. 1345 izraža željo, da bi bila v nedeljah in zapovedanih praznikih pri vseh mašah, ki se jih verniki udeležujejo, kratka homilija ali pridiga. Po istem kanonu more škof izdati primerne uredbe,

²⁴¹ Prim. tretja Jegličeva sinoda 39, 99.

²⁴² Komu se da dovoljenje, gl. čl. 36—41 in BV 1940, 200/1.

²⁴³ Str. 28/29.

²⁴⁴ Str. 97.

²⁴⁵ Tretja Jegličeva sinoda je pomotoma izpustila odpravljene praznike, ki se še slovesno praznujejo, ko je določila: »Vsi duhovniki, nameščeni po župnijah, pridigujejo vsako nedeljo in vsak zapovedan praznik« (str. 97).

ki se jih morajo držati vsi duhovniki, tudi izpod njegove oblasti izvzeti redovniki. Oprt na navedeni kanon določa čl. 500: »Če so v cerkvi ob nedeljah in praznikih navadno tudi druge sv. maše in se jih udeležuje več ljudi, ki ne bodo pri redni božji službi, mora biti pri vsaki teh maš po evangeliju kratka homilija, ki naj traja pet do sedem minut. To homilijo naj ima redno mašnik sam. Pred njo ne moli kake molitve, marveč začne takoj z branjem evangelija. Za mesto Ljubljano uredi vprašanje, kdaj in kje naj bodo te homilije, škofijski ordinariat posebej.« Tretja Jegličeva sinoda je imela o tej stvari nejasno določbo, ki se je glasila: »Kjer je duhovnikov več, poskrbe za pridigo pri vsaki božji službi, bodisi v župni cerkvi, bodisi na podružnici.«²⁴⁶ Hkrati pa je ta sinoda določala: »Po mestih in trgih je razen službe božje ob šestih in desetih (ali devetih), pri kateri je pridiga, še med tem časom kaka sv. maša. Ako prihaja k tej sv. maši precej vernikov, naj župnik poskrbi, da dotični duhovnik pri tem svetem opravilu prečita sv. evangelij in mu naveže kratko homilijo (kan. 1345).«

Kdaj je med službo božjo pridiga, je določila druga Jegličeva sinoda.²⁴⁷ Novi zakonik je sprejel isti red. Razlika je le ta, da se sedaj moli po pridigi le en Očenaš, Zdravamarija in Čast bodi (čl. 501), prej pa so smeli²⁴⁸ moliti več Očenašev in še dejanja čednosti. Slednje se je opustilo zaradi tega, da je mogoče skončati vso službo božjo v eni uri. Čl. 501 iz istega razloga tudi določa, naj pridiga redno traja dvajset minut.²⁴⁹

c) Glede vsebine pridig opozarja čl. 504 na kan. 1347 in na okrožnico Benedikta XV. Humani generis z dne 15. junija 1917.²⁵⁰ Prepoveduje pa govoriti na prižnicah o zgolj svetnih in osebnih zadevah, zlasti pa o političnih. Podrobneje govore o tej stvari pastoralna navodila.²⁵¹

Pridigati se mora ves krščanski nauk; ves mora priti na vrsto v petih letih (čl. 502, odst. 1). Druga Jegličeva sinoda je določala, naj bi prišel ves krščanski nauk na vrsto v petih ali šestih letih.²⁵² Isto določbo je ponovila tretja sinoda.²⁵³ Druga in tretja Jegličeva

²⁴⁶ Str. 97. — Ze druga Jegličeva sinoda je za kraje, kjer so imeli tudi tretjo mašo, izrazila željo, da bi se tej maši pridružila desetminutna pridiga (str. 28).

²⁴⁷ Str. 28/9.

²⁴⁸ »... orat Pater Ave, semel vel pro circumstantiis etiam saepius.« (Druga Jegličeva sinoda 29).

²⁴⁹ Druga Jegličeva sinoda je določala: »missa et concio spatio unius horae absolvantur, exceptis diebus festivis, in quibus ad horam cum dimidia extendi possunt« (str. 29).

²⁵⁰ Prevod glej v pastoralnih instrukcijah te sinode.

²⁵¹ Glej o tem prvo Jegličevo sinodo 156—159, in tretjo sinodo 99.

²⁵² »Curent animarum pastores, ut decursu temporis, fors decursu 5 vel 6 annorum omnes doctrinae fidei et morum saltem principales, ab illis pertractentur« (str. 28).

²⁵³ »Naj si vsak pridigar tvarino tako razdeli, da bo v petih ali šestih letih obdelal vse glavne resnice« (str. 98). — Prva sinoda je določila le, »ut intra certum terminum v. gr. quovis quadriennio, vel quinquennio omnes veritates... proponantur« (str. 158).

sinoda sta ukazovali vsako leto tri mesece katehetične pridige.²⁵⁴ Vse tri njegove sinode so priporočale liturgične pridige.²⁵⁵ Kako pa si snov za pridige razdeli, je bilo prepuščeno vsakemu dušnemu pastirju posebej. Novi zakonik pa je to stvar spremenil. Čl. 502, odst. 2 namreč določa: »Škof bo na predlog homiletičnega sveta proti koncu vsakega leta v Škofijskem listu objavil snov pridig in njih zapovrstni red za prihodnje leto. Vsi pridigarji se morajo držati tako določene snovi in nje zapovrstnega reda.« Prav tako bo škof na predlog homiletičnega sveta določil šmarnična berila, oziroma snov za šmarnične govore (čl. 503). Pri sestavljanju snovi za pridige in njih zapovrstnega reda se bo homiletični svet oziral tudi na predloge dekanijskih konferenc (čl. 502, odst. 3).

Razlogov za to določbo je več. Dušno pastirstvo se bo opravljalo v škofiji bolj enotno in smotrno, če bo pridiganje iz skupnega središča dirigirano. Naš čas zahteva, da se dušno pastirstvo izvršuje kar najbolj smotrno. Cerkevna uprava mora storiti vse, da se to doseže. V uvodu smo že rekli, da je pridiganje zelo važen del dušnega pastirstva. Zato je na dlani, da ne sme biti prepuščeno dobri volji posameznega dušnega pastirja. Skušnja uči, da se tu in tam pridiga le zato, da se pridiga, brez pravega konkretnega cilja. Določbe, naj pride ves krščanski nauk v petih ali šestih letih na vrsto, niso povsod izpolnjevali. Marsikdo si s to določbo ni vedel dosti pomagati. Doba petih ali šestih let je bila tudi predolga, ker se v tem času že mnogi dušni pastirji izmenjajo; tako ni bilo prave kontinuitete. Marsikateri dušni pastir je tudi izgubil veliko časa s premišljevanjem, kaj naj bi pridigal. Tako je prišlo do tega, da so se mnogi zatekali k tiskanim pridigam, ki so bile včasih primerne, večkrat pa tudi ne. Namesto škofijskega ordinariata so vodili pridigarje tiskani vzorci, ki dostikrat niso bili vzorni.

Določba, ki predpisuje enotno snov in zapovrstni red pridig, ne bo preveč omejevala pridigarjev. Prvič bo homiletični svet sestavljal snov in red tudi po predlogih dekanijskih konferenc; tako bo v živem kontaktu z dušnimi pastirji na terenu. Drugič pa more in mora vsak pridigar snov obdelati po svoje, prikladno poslušalcem, katerim govori. Vsak količkaj spreten pridigar bo mogel v tem okviru povedati svojim poslušalcem vse, kar bo imel za potrebno.

Če bo homiletični svet pravilno izvrševal dolžnost, ki mu jo gornja določba nalaga, ne more biti pravih pomislekov proti gornji določbi, pač pa bo imela močno ugodne učinke. Priznati pa je seveda treba, da ta naloga homiletičnega sveta ne bo lahka.

č) Sam po sebi je razumljiv čl. 505, ki določa, da se mora vsak pridigar na pridigo vestno pripravljati. Prva Jegličeva sinoda je tudi določala, da morajo mladi duhovniki deset let vse pridige pismeno izdelovati ali v celoti ali vsaj tako, da pišejo dispozicije.²⁵⁶ Poznejši

²⁵⁴ Druga sinoda 29, tretja 97/98.

²⁵⁵ Prva 175/8; druga 28; tretja 98.

²⁵⁶ Str. 159.

Jegličevi sinodi te določbe nista več omenjali in tudi novi zakonik je ni sprejel, čeprav se seveda vsem pridigarjem močno priporoča, da bi izdelovali pismene osnutke za svoje govore. Snov za pridige morajo cerkveni govorniki obdelovati na podlagi sv. pisma, spisov cerkvenih očetov, priznanih bogoslovnih učbenikov in del temeljiteh bogoslovnih pisateljev (čl. 505, odst. 2), skratka na podlagi solidnega bogoslovnega nauka (prim. čl. 13, odst. 1).

d) Čl. 506 govori o posebni knjigi o pridigah. Vse tri Jegličeve sinode so naročale, naj vodijo pridigarji poseben zapisnik o pridigah. Prva in druga sinoda sta naročala tako knjigo v zvezi z razdelitvijo vse snovi na več let, kakor smo zgoraj omenili.²⁵⁷ Tretja sinoda pa jo je ukazovala samostojno.²⁵⁸ Voditi je moral tako knjigo vsak pridigar zase²⁵⁹; bila pa je predmet kanonične vizitacije.²⁶⁰

Novi zakonik je določbe o tej knjigi precej spremenil. Imeti mora tako knjigo vsak župnijski urad. Vanjo mora župnik vpisati svojo pridigo, kaplan in drugi duhovniki, ki morda v župniji pridigujejo, pa svoje. Vpiše se datum pridige in snov, ki se je obravnavala. Po čl. 513 se vpisujejo v to knjigo tudi krščanski nauki, in sicer se vpiše: kdo je imel krščanski nauk, kaj je razlagal in kolikšna je bila udeležba. Arhidiakoni in dekani morajo pri vizitacijah pregledati to župnijsko knjigo o pridigah (čl. 506).

Iz gornjih določb je razvidno, da se knjiga o pridigah ukazuje zaradi kontrole. Veljavne določbe so bolj smotrne, kot so bile prejšnje; zato bodo svoj namen lažje dosegale.

Pridiganje je, kakor smo že dvakrat omenili, zelo važen del dušnega pastirstva; zato ne bi bilo prav, če bi bilo brez nadzorstva. Dejansko pa je bilo dosedaj tako, da pridiganja ni nihče nadziral. Župnijska knjiga o pridigah v zvezi z enotnim pridigarским programom, ki o njem govori čl. 502, bo mogla pomeniti v tej stvari koristno reformo, oziroma vsaj nje začetek, zakaj po našem mnenju bo s časom moralo priti do tega, da se bo nastavil poseben nadzornik za pridigarsko službo. Kanonične vizitacije, kakršne so danes, namreč pridiganja ne zajamejo.

²⁵⁷ »Ad hunc finem (da bodo pridige sistematične in bodo prišle vse verske resnice na vrsto) efficacius obtinendum ordinamus: 1. ut in singulis parochiis vel capellaniis adsit liber, ubi tum a parochio, tum a cooperatore thema concionum notetur, ita ut quovis inspicienti clarescat, quatenam fidei veritates fuerint iam expositae, quatenam praetermissae« (Prva sinoda 158/9).

²⁵⁸ »Curent animarum pastores, ut decursu temporis, fors decursu 5 vel 6 annorum omnes doctrinae fidei et morum saltem principaliores, ab illis pertractantur; quapropter thema cum dispositione in speciali libro describatur, in quo pro qualibet dominica et pro quolibet festo unum folium praesto sit« (Druga sinoda 28).

²⁵⁹ »Vsak gospod naj ima primeren zapisnik vseh pridig. Iz zapisnika naj bo razvidno, o čem je govoril, naj bo razvidna glavna razdelitev govora. Dekan in škof bosta ob priliki kanonične vizitacije na vsa ta določila pazila« (str. 99).

²⁶⁰ Določba v prvi sinodi je nekoliko nejasna; prim. op. 257.

²⁶⁰ Prva sinoda 159; tretja sinoda 99.

2. O katehizaciji (čl. 507—517).

Kodeks govori v poglavju de catechetica institutione (kan. 1329—1336) o katehezi za otroke in za odrasle. V naših krajih razlikujemo krščanski nauk in verouk; prvi nauk pomeni katehetično poučevanje v cerkvi zlasti pri popoldanskem opravilu, drugi pa katehetično poučevanje v šoli. Zakonikov odstavek o katehizaciji se zato deli na dva dela; prvi z napisom »v cerkvi« govori o krščanskem nauku, drugi pod naslovom »v šoli« pa o verouku.

a) **Krščanski nauk.** O krščanskem nauku je dosti obširno razpravljala druga Jegličeva sinoda.²⁶¹ O njem pravi, da je velikega pomena, nič manjšega kot pridige.²⁶² Krščanski nauk v nedeljah in praznikih popoldne, ki je v tej škofiji ukazán, se tudi vrši — tako ta sinoda — toda »vgnedzili so se razni nedostatki«;²⁶³ zato je izdala določbe, ki naj ga reformirajo,²⁶⁴ »ut defectus emendari atque institutio ipsa universalior evadere possit«.²⁶⁵ Tretja Jegličeva sinoda je tudi imela nekaj določb o krščanskem nauku,²⁶⁶ ki jih je uvajala s stavkom: »V smislu cerkvenih zapovedi je v naši škofiji navada, da se ob nedeljah popoldne razlaga krščanski nauk kar po vrsti, kakor je predložen v katekizmu.« Te določbe pa se le malo razlikujejo od onih v drugi sinodi.²⁶⁷

Pri razpravljanju o osnutku novega škofijskega zakonika, pa tudi že prej, so se slišali glasovi, naj bi se krščanski nauk v nedeljah in praznikih popoldne odpravil ali vsaj močno skrčil ali pa naj bi postal fakultativen. Za ta predlog so navajali več razlogov. Obisk krščanskega nauka je po mnogih župnijah slab, so trdili, in postaja leto za letom slabši. Težko je najti primerno uro za krščanski nauk. Ponekod so uro premikali od zgodnje popoldanske do pozne večerne, a niso mogli najti primerne časa. Razgibano društveno življenje tudi po verskih in katoliških društvih se ne da spraviti v sklad s krščanskim naukom ob nedeljah in praznikih popoldne. Krščanski nauk, so predlagali nekateri, naj bi se prenesel na popoldanske ure; nadomestil naj bi pridige, ker je sistematični krščanski nauk dosti bolj koristen kot običajne pridige in je škoda, ker se popoldne le malo ljudi udeležuje krščanskega nauka. Popoldnevi v nedeljah in praznikih pa naj bi se prihranili za sestanke verskih društev. Drugi so zopet predlagali, naj bi se krščanski nauk odpravil v poletnih mesecih.

Vsi ti in podobni razlogi niso mogli nagniti zakonodavca, da bi bil krščanski nauk odpravil ali skrčil ter tako prelomil z zelo staro prakso. Čeprav je resnično, da zanimanje za krščanski nauk pri ljudeh pojema, vstaja vendar vprašanje, če je odprava krščanskega

²⁶¹ Na dveh mestih: prvo ima naslov »de ordine catechesis dominicalis« (str. 29—31), drugo pa »de dominicali institutione catechetica« (str. 67—68).

²⁶² Str. 29.

²⁶³ Str. 67.

²⁶⁴ Str. 29.

²⁶⁵ Str. 29.

²⁶⁶ Str. 99/100.

²⁶⁷ Prim. BV 1938, 273, op. 91.

nauka primerna. Ali ne bo škoda, če se krščanski nauk odpravi, še večja?

Naš zakonik je krščanski nauk ob nedeljah in praznikih ohranil, njegovo pomembnost močno naglasil ter uvedel nekatere spremembe.

Čl. 507 določa, da mora biti vsako nedeljo in praznik v župnijskih cerkvah krščanski nauk, razen tiste tri praznike, ko ni dopoldne pridige. S to določbo je poudarjeno, da je glavni del popoldanske službe božje krščanski nauk, ne pa litanije ali kaka druga pobožnost. Krščanski nauk ne sme nikoli odpasti. Če je določena še kaka druga pobožnost, n. pr. križev pot, ali če so litanije pete, se pač krščanski nauk skrči od dvajset minut, kakor običajno traja, na deset minut, a odpasti ne sme (čl. 512). Po določbi druge Jegličeve sinode je krščanski nauk odpadel na zapovedane praznike in na nedelje, »*quae maiorem solemnitate prae se ferunt*«;²⁶⁸ tretja Jegličeva sinoda pa je določala, da izostane krščanski nauk ob zapovedanih praznikih.²⁶⁹

Ura, kdaj naj bo krščanski nauk, je določena, kot pravi čl. 507, odst. 2, po krajevem običaju. Spremembo dovoljuje ordinarij na predlog dekanijske konference. Druga sinoda je določala le, da se vrši krščanski nauk hora statuta;²⁷⁰ tretja o uri ni imela določbe.

Čl. 508 določa, da ima skrb za krščanski nauk župnik. Krščanske nauke ima župnik sam ali pod njegovim vodstvom kaplan. Povabi naj župnik k sodelovanju tudi druge duhovnike, ki bivajo v njegovi župniji. Ti naj se pozivu radi odzovejo. Vse te določbe so nove.²⁷¹

Ker je »kateheza v cerkvi tudi danes silno važna«, kot pravi čl. 508, odst. 3, je razumljiva določba, da se morajo dušni pastirji za krščanski nauk skrbno pripravljati in truditi, da napravijo krščanski nauk privlačen (čl. 509, odst. 1). Organizacije Katoliške akcije in verska društva morajo agitirati za udeležbo pri krščanskem nauku in jo tudi organizirati (čl. 509, odst. 2). O skrbi, kako izpolniti krščanski nauk in zvečati udeležbo, je razpravljala tudi druga Jegličeva sinoda.²⁷²

Po čl. 510 se pri krščanskem nauku redno razlaga katekizem v zvezi z zgodbami sv. pisma. Na vrsto morajo priti vsi deli katekizma. Meseca maja je namesto krščanskega nauka šmarnično berilo ali govor. V poletnih mesecih se more razlaganje katekizma nadomestiti z branjem in razlaganjem sv. pisma nove zaveze, z razpravljanjem aktualnih verskih vprašanj in z razlaganjem Katoliške akcije. Da bodo verniki mogli slediti krščanskemu nauku, se jim priporoča, da si oskrbe katekizem in žepno izdajo sv. pisma nove zaveze (čl. 511). Razlaganje katekizma mora biti primerno večini udeležencev (čl. 510, odst. 1). Krščanski nauk traja redno dvajset

²⁶⁸ Str. 31.

²⁶⁹ Str. 100.

²⁷⁰ Str. 30.

²⁷¹ Tretja Jegličeva sinoda se je nejasno izražala, češ, da ima krščanski nauk dušni pastir (str. 99/100); po drugi Jegličevi sinodi je imel krščanske nauke župnik, kaplan le »*si parochus viribus defecerit*« (str. 68).

²⁷² Str. 68.

minut; potem so litanije pred izpostavljenim Najsvetejšim. Če je določena še kak pobožnost, se skrči krščanski nauk na deset minut (čl. 512).

Dosedanje določbe se od teh v čl. 510—512 v marsičem razlikujejo. Po določbi druge Jegličeve sinode se je morala vsa snov krščanskega nauka obravnati v šestih letih, in sicer so prva štiri leta razlagali tako imenovani Veliki katekizem, peto leto pa Zgodbe sv. pisma stare zaveze in šesto leto Zgodbe sv. pisma nove zaveze (evangelije in apostolska dela).²⁷³ Tretja Jegličeva sinoda pa je imela nejasno določbo: »Dušni pastir si tvarino tako razdeli, da v petih ali šestih letih obrazloži ves katekizem. Bolj točno naj razloži svetopisemsko zgodovino starega in novega zakona.«²⁷⁴ Obe sinodi, zlasti pa druga, popisujeta način, kako naj se krščanski nauk razlaga.²⁷⁵ Po katehezi je ukazovala druga sinoda skupno ponavljanje nekaterih resnic in molitev;²⁷⁶ tretja ni tega več omenjala. Druga sinoda je določala, da naj popoldansko opravilo, to je krščanski nauk s ponavljanjem in litanijami, ne traja nad eno uro;²⁷⁷ tretja sinoda je ukazovala, »naj se pouk ne razteza nad pol ure«.²⁷⁸

Če te določbe primerjamo z novimi, se pokaže, da so nove dosti bolj gibljive in da duhu časa bolj ustrezajo kot prejšnje. Dušni pastirji bodo mogli po teh določbah napraviti krščanski nauk dosti bolj privlačen, kot je mogel biti prej.

Ker je versko znanje danes vernikom dosti bolj potrebno, kot je bilo v prejšnjih časih, zato naj po čl. 514 dušni pastirji prirejajo verska predavanja o aktualnih verskih vprašanjih. Ta predavanja se vrše zunaj cerkve. Biti pa morajo sistematično izbrana in skrbno pripravljena. Homiletični svet ima na skrbi, da organizira ta predavanja. Določba o teh predavanjih je nova, a zelo primerna.

Čl. 515, odst. 1, priporoča krščanski nauk pri podružnicah in po vaseh zlasti v postnem času. Če pa v postnem času ni mogoče imeti ta pouk, naj bi bil v poletnih nedeljah popoldne.

Na verska poučevanja polaga novi zakonik, kakor je videti, veliko važnost. Poleg določb o pridiganju in katehizaciji v cerkvi moramo omeniti še določbo čl. 266, a), ki ukazuje bratovščino krščanskega nauka.

Čl. 515, odst. 2, omenja tako zvano »velikonočno spraševanje«, in sicer pravi o njem, da »se vrši, kakor je bilo doslej v navadi«. To spraševanje (examen paschale) je po zgledu v drugih škofijah uvedel v ljubljanski škofiji škof Karel Herberstein. Aktom njegove ljubljanske generalne sinode z dne 20. junija 1774 je dodan

²⁷³ Str. 30.

²⁷⁴ Str. 99.

²⁷⁵ Druga sinoda 30; tretja 99/100.

²⁷⁶ »Post catechesim sacerdos cum populo repetit illa capita doctrinae christianae, quae omnibus scitu necessaria sunt atque ad finem libri impressa inveniuntur; quae capita in quatuor partes dividantur, ut qualibet dominica una tantum pars pie pronuntietur; postea catechesis cum Pater et Ave concluditur« (str. 30).

²⁷⁷ Str. 30.

²⁷⁸ Str. 100.

vizitacijski dekret, ki je bil izdan nekaj let prej, a na tej sinodi znova promulgiran.²⁷⁹ Dekretu je sinoda dodala obrazec, po katerem se je moglo to spraševanje opraviti.²⁸⁰ Obrazec obsega nič manj kot 125 vprašanj iz celega katekizma.²⁸¹ »Ordo cultus divini publicatus 1827«

²⁷⁹ Dekret se začneja takole: »Cum rudis populus, praesertim in locis a Parochia longe dissitis ac in montium angulis latitans catecheticis sermonibus et verbi Dei praedicatione in rebus fidei ad salutem obtinendam necessariis aut sufficienter edoceri nequeat aut quae didicit ob raram perceptorum recollectionem facillima iterum, nisi speciali curatorum solitudine sublevetur et colloquio, oblivione omittat: Illud omni laudis encomio dignum paschale examen, quod in alienis diocesisibus divino instinctu jam introductum haud immerito censemus, tamquam certum ac optimum ad discutendas ignorantiae tenebras remedium in hac etiam Labacensi Dioecesi introducere necessarium duximus.

Quare serio mandamus ac volumus, quatenus omni anno dictum examen paschale in parochiis instituat, illudque ante tempus paschalis confessionis cum parochianis absolvat, eo quod peragentes seu peragere hanc confessionem volentes schedulam tamquam testimonium facti examinis confessario exhibere debeant, secus ab eodem non obtenturi aliam paschalis nimirum confessionis peractae.

Ut autem omnis inordinatio evitetur ac confusio nec nimis multi, nec nimis pauci convenient, designationem aliquam, ac determinationem, quae nimirum vicinities hac, quae altera, quae tertia, aut quarta die convocandae sint, fieri, eam populo ex cathedra promulgare oportebit. Designatio tamen huiusmodi adeo discreta sit, ut semper aliqui domi relinquuntur, qui interea oeconomiae invigilare, et necessariis laboribus possunt incumbere.

Cuilibet vero examinato sive adulto sive parvulo (nam omnes a primo usque ad ultimum huic examini subjectos esse volumus), si bene subsisterit, schedula cum approbatione peracti examinis ab examinante exhibenda est, quam quilibet examinatus interea diligenter custoditam ad confessionem paschalem comparens consignare debet confessario ejusdem loco aliam, ut iam dictum est, factae paschalis confessionis schedulam a confessario recepturus, quam si exhibere non poterit, tamquam ignorans respiciendus, a sacra communione arcendus ac ad examen tam diu citandus erit, donec in scitu necessariis perfecte instruantur« (Decreta in synodo generali dioecesis Labacensis anno ab Incarnatione Jesu Christi MDCCCLXXIV mense Junio 20 in ecclesia cathedrali Sancti Nicolai Epi et Confessoris clero in dioecesi sua Labacensi constituta et eidem ex Carniolia et Superiori Carinthia, ex Styria et inferiori Carinthia convocato promulgata) (v ljub. škof. arhivu).

²⁸⁰ »Methodus examinis paschalis.« Po tem obrazcu so morali duhovniki tudi med letom ljudi poučevati. Na koncu vprašanj je namreč določba: »Et haec sunt, super quibus homines rudes in examine paschali examinare possunt et debent: quae si curates saepius per annum proposuerit ac (prout facile est) per textus, per diversas similitudines prudentes et ad captum faciles, per Sanctorum Patrum sententias explanaverint (!), etiam rustici et homines rudes non sine magna curati consolatione capere poterunt.«

²⁸¹ Prva vprašanja so bila naslednja:

Q. Credisne in Deum? — R. Credo.

Q. Quid intelligis hoc verbo Deus, seu quid putas, est Deus? — R. Deus est omnium rerum principium sine principio omni, hinc est aeternus, omnipotens, omniscius, sapientia, charitas et justitia ipsa.

Q. Quid adhuc? — R. Est coeli et terrae Dominus, in ejus manibus est nostra vita et mors, corpus et animus, ab illo omne, quo sumus et habemus, recipimus.

Q. Quid adhuc? — R. Est largissimus omnis boni remunerator et justissimus malorum punitor et vindex.

U. Ubi putas existere Deum? — R. Ubique in omni loco, est enim purissimus et perfectissimus Spiritus.

ima v dodatku znova določbe o velikonočnem spraševanju.²⁸² Pozneje je izdal o tem novo instrukcijo škof Krizostom Pogačar.²⁸³ Druga Jegličeva sinoda je govorila o tem spraševanju v odstavku »de paschali institutione catechetica«;²⁸⁴ nekaj določb o njem ima tudi tretja Jegličeva sinoda.²⁸⁵

Namen velikonočnega spraševanja ne opisujejo naštetih viri enako. Po Herbersteinovi določbi je velikonočno spraševanje imelo biti »certum ac optimum ad discutiendas ignorantiae tenebas remedimo«, sredstvo, kako vernike pripraviti do tega, da bi se učili krščanskega nauka.

Po drugi Jegličevi sinodi pa je namen velikonočnega spraševanja: 1. izpopolnitev knjige »status animarum«; 2. delno ponavljanje katekizma in 3. pouk v aktualnih vprašanih in 4. priprava na vreden prejem zakramentov.²⁸⁶ Tretja Jegličeva sinoda končno je namen te ustanove takole označila: »Za pouk v katekizmu in za vzpodbujanje krščanskega, nadnaravnega življenja more biti prav koristno velikonočno spraševanje«.²⁸⁷ »Status animarum« pa naj po tej sinodi župnik izpopolnjuje, ko pobira listke o opravljeni velikonočni spovedi,²⁸⁸ torej že po opravljenem velikonočnem spraševanju.

Q. Possesne te aliquo modo abscondere, ne a Deo videaris? — R. Nequaquam.

Nato slede vprašanja o presv. Trojici, o Kristusu, o njegovem odrešenju in zasluzenju. Med njimi je vprašanje: Q. Redemitne etiam Turcas et Paganos. — R. Pro omnibus mortuus est. — Q. Debetne Deus gratiam suam dare omnibus? — R. Non: sed cui, quando et quomodo vult. — Nato slede vprašanja o zakramentih; natančna so zlasti vprašanja o zakramentu pokore in sv. Rešnjega Telesa. — O obhajilu sta med drugimi tudi naslednji vprašanja: Q. Quae dispositio requiritur ad communionem? — R. Ut homo sit in statu gratiae, hoc est, ex parte animae requiritur, ut homo sit mundus ab omni gravi peccato, neque delectationem habeat de veniali, cum etiam illud respiciat, ideo semper confessio praemittitur. Ex parte corporis, ut homo sit jejunos a media nocte, nisi sit graviter infirmus. Salubre etiam est, ut ante communionem quis eliciat actus fidei, spei et charitatis atque contritionis, illudque recipiat cum magna humilitate, modestia et devotione. — Q. Estne utile saepius communicare? — R. Imo utilissimum, sed homo debet esse dispositus, sine peccato, insuper debet habere sanctum ardorem internum saepius communicandi, ut semper uniatum et vivat amantissimo Deo suo, et pro frequentiori communionem debet consilio prudentis confessarii, uti non sibi soli fidet, ne in superbiam elatus in laqueum diaboli incidat: imo studeat, ut perdat omnem inclinationem etiam ad peccata venialia, ea evitare et se semper perfectionem reddere curet.

²⁸² Prim. Prvo Jegličevo sinodo 68.

²⁸³ L. 1882 (Diocesenblatt 1882, 186/7). Za l. 1881. je bilo za pastoralne konference določeno vprašanje o velikonočnem spraševanju. V tako zvani rešitvi pastoralnih konferenc (»Erledigung über die im Jahre 1881 abgehaltenen Pastoral-Conferenzen«) je bila prihodnje leto vstavljena tudi nova instrukcija o velikonočnem spraševanju.

²⁸⁴ Str. 68—72.

²⁸⁵ Str. 100—101.

²⁸⁶ »Finis huius examinis sit complementum libri »Status animarum«, repetitio partialis catechismi, institutio de variis obligationibus status respectu habito ad indigentias locales, ut fideles in vita christiana firmentur, contra varia pericula nostrae aetatis praemuniantur et ad fructuosam susceptionem Sacramentorum et Eucharistiae praeparentur« (str. 69).

²⁸⁷ Str. 100.

²⁸⁸ Str. 101.

Način sam, kako se to spraševanje vrši, se ni dosti spremenil. Le to je omeniti, da je bilo po Herbersteinovi določbi pravo spraševanje, zdaj pa se sprašuje le mladina; starejšim pa župnik le bolj razlaga potrebne nauke. Po Herbersteinovi določbi je bilo spraševanje strožje,²⁸⁹ kot je danes.

Omenjeni vizitacijski dekret škofa Herbersteina razlikuje dvojne »listke« (schedula), namreč spričevalo o opravljenem velikonočnem spraševanju in spričevalo o opravljeni velikonočni spovedi (»spovedni listki«)²⁹⁰ Spričevalo o opravljenem velikonočnem spraševanju je uvedel škof Herberstein. Spovedni listki pa so veliko starejši. Omenjajo se že za škofa Hrena, ki je l. 1610. naročil ljubljanskemu generalnemu vikarju, naj zahteva od meščanov listke o spovedi in sv. obhajilu.²⁹¹ Spričevalo o velikonočnem spraševanju je moral vernik izročiti spovedniku ob velikonočni spovedi in je od njega prejel spričevalo o opravljeni velikonočni spovedi, ki ga je potem izročil župniku. Za vernika, ki ni prinesel spričevala o velikonočnem spraševanju, sta določala Herbersteinov²⁹² in Pogačarjev²⁹³ dekret kazenske sankcije, čeprav ne oba enako; druga Jegličeva sinoda kake sankcije ni več omenjala.

Vprašalna pola za pripravo nove škofijske sinode, ki jo je ljubljanski škofijski ordinariat razposlal župnikom in kaplanom v začetku l. 1938., kakor smo že v uvodu omenili, je vsebovala tudi vprašanje o velikonočnem spraševanju in spovednih listkih. Po odgovorih na to vprašanje se da ugotoviti, da se velikonočno spraševanje vrši v 204 župnijah; 48 župnij (med njimi vseh 9 v mestu Ljubljana) nima ne spraševanja ne spovednih listkov; 67 župnij zunaj Ljubljane nima

²⁸⁹ O načinu, kako naj ravna duhovnik z verniki pri velikonočnem spraševanju, je imel navedeni Herbersteinov dekret tole določbo: »In examine paschali uti etiam in reliquis examinatores a quaestionibus inanibus, ridiculis, captiosis et enigmaticis omnimode absteineant, ignorantes contumeliosi et convitiis non afficiant, neque illis timorem incutiant, sed omnes in veritate, patientia et charitate paterno affectu ad addiscenda necessaria hortentur, instruant, maxime vero cum senioribus blande agant et, si opus esset, eos etiam separatim instruant.« Stvarno isto določbo je imela tudi Pogačarjeva instrukcija iz l. 1882.

²⁹⁰ Gl. op. 279.

²⁹¹ Prelesnik, Protireformacija na Kranjskem, Katoliški Obzornik 1901, 304.

²⁹² »Cui libet vero examinato sive adulto sive parvulo (nam omnes a primo usque ad ultimum huic examini subjectos esse volumus), si bene subsisterit, schedula cum approbatione peracti examinis ab examinante exhibenda est, quam quilibet examinatus interea diligenter custoditam ad confessionem paschalem comparens consignare debet confessario ejusdem loco aliam, ut iam dictum est, factae paschalis confessionis schedulam a confessario recepturus, quam si exhibere non potuerit, tamquam ignorans respiciendus, a sacrae communionis arcendus ac ad examen tam diu citandus erit, donec in scitu necessariis perfecte instruantur.«

²⁹³ »Kommt Jemand ohne Ausfragezettel zur Beicht, so soll ihm die Beichte abgenommen, aber auch nach dem Grunde gefragt werden, weshalb er nicht zum Examen erschienen. Es ist ihm das Versprechen abzunehmen, künftighin dieses nach Möglichkeit zu thun. Bekannten Renitenten darf zwar der Oster-Beichtzettel nicht verweigert werden, aber wohl die Absolution, falls er nicht versprechen wollte, künftighin diesbezüglich seine Pflicht zu thun« (Diöcesanblatt 1882, 186/7).

spovednih listkov.²⁹⁴ Dalje se razbere iz poročil, da se velikonočno spraševanje povsod vrši bolj v obliki katehetičnega pouka. Uspeh velikonočnega spraševanja je po poročilih zelo različen; v nekaterih župnijah je uspeh velikonočnega spraševanja prav slab, v večini župnij pa se opravlja to spraševanje z lepim uspehom. Manjšega pomena kot velikonočno spraševanje so v naših časih spovedni listki. O njih primernosti gornja poročila različno sodijo.²⁹⁵

Velikonočnega spraševanja ni kazalo odpraviti, kakor je iz povedanega razumljivo. Druga in tretja Jegličeva sinoda sta imeli o tem spraševanju precej obširne in primerne določbe. Ni bilo razloga, da bi se te določbe menjale, zlasti ker niso vse pravne, marveč je med njimi dosti pastoralnih navodil. Če imamo povedano pred očmi, je razumljivo, zakaj se novi zakonik glede velikonočnega spraševanja kratko izraža, da se vrši, kakor je bilo doslej v navadi (čl. 515, odst. 2). To se pravi: v tistih župnijah, kjer velikonočno spraševanje še imajo, naj ga obdrže. Ravnajo naj se po do sedaj veljavnih določbah. V smislu zakonodavčevih intencij je tudi, da bi v župnijah, kjer velikonočnega spraševanja ni več, pa je upanje, da bi se dalo zopet uvesti, z njim poskusili; vendar pa se ne ukazuje, da bi ga morali na novo uvesti. Zakonik omenja velikonočno spraševanje tudi v čl. 562, ki določa, naj župniki govore o dolžnostih, ki jih imajo verniki do Cerkev v imovinskem oziru, zlasti pri velikonočnem spraševanju. O spričevalu o opravljenem spraševanju kakor tudi o spričevalu o opravljeni velikonočni spovedi zakonik nima direktne določbe.

b) *Verouk*. V čl. 516 in 517 je obseženih par misli o poučevanju verouka v šoli. Tako naglašča čl. 516, da verouk v šoli ne sme biti le učni predmet, ampak mora tudi vzgajati za versko in moralno posebej še za nadnaravno življenje. Kako združiti ta dva namena (pouk in vzgojo) pri verouku, o tem govori katehetika. Čl. 517 opozarja katehete, naj se skrbno drže predpisanih učnih načrtov, naj navajajo učence z besedo in zgledom, da bodo živeli po naukih katoliške Cerkev, in naj vnemajo učence za pogostno prejemanje zakramentov, za ljubezen do Cerkev in za sodelovanje s cerkveno liturgijo. O cerkvenopravnem položaju katehetov pa razpravljajo čl. 210 do 218, ki smo si jih zgoraj ogledali.

Tretja Jegličeva sinoda je vsebovala v odstavku »veroučitelj« nekaj katehetičnih navodil;²⁹⁶ v prvi Jegličevi sinodi so bila ustrezna navodila pod naslovom *de sacerdote qua catecheta*.²⁹⁷ Novi zakonik pa je iz sistematičnih razlogov razložil odstavka o katehetih in verouku in je sprejel le pravne določbe ne pa tudi katehetičnih.²⁹⁸

²⁹⁴ Prim. O d a r, Iz uprave ljubljanske škofije 34—35.

²⁹⁵ O d a r, Iz uprave ljubljanske škofije 35.

²⁹⁶ Str. 44—46.

²⁹⁷ Str. 159—164.

²⁹⁸ Tretja Jegličeva sinoda ima v poglavju pouk v veri tudi odstavke, ki se začnejo: »Katehetičen pouk se sedaj vrši v osnovnih in srednjih šolah. Ako bi pa zmagala tudi pri nas Bogu sovražna struja, ki je že skoraj ves svet obvladala in poriva vsak verski pouk in tudi duhovnika iz šole, potem

3. Misijoni in duhovne vaje (čl. 518—531).

Odstavek se deli na dva dela: prvi govori o misijonih (čl. 518 do 525), drugi pa o duhovnih vajah (čl. 526—531).

Misijoni. Med Jegličevimi sinodami je urejala misijone že prva²⁹⁹ in za njo tudi tretja, ki je razlaga kan. 1349.³⁰⁰ Novi zakonik prinaša nekaj novih določb o tej stvari.

Čl. 518 ponavlja določbo kan. 1349, da mora biti misijon vsaj vsako deseto leto. Dostavlja pa, naj med enim in drugim misijonom mine vsaj sedem let, »ker mora ostati misijon za župnijo nekaj izrednega.«³⁰¹ Tretja Jegličeva sinoda je določala, naj župnik »o pravem času naprosi misijonarje.«³⁰² Nova, veljavna določba v čl. 519 pa se glasi: »Verskonravstveni svet v škofijski kuriji bo vodil splošno statistiko o misijonih v škofiji; pazil bo, da se bo misijon v vsaki župniji vršil, in izdal podrobna navodila o misijonih. — Župniki, ki hočejo imeti misijon v svoji župniji, naj se eno leto poprej obrnejo na verskonravstveni svet z vlogo in mu sporoče, v katerem času žele misijon in kateri misijonarji naj bi prišli.« Do sedaj je bila skrb za misijone prepuščena samo župnikom. Smotrno vodstvo pa zahteva, da ureja misijone in vodi nadzorstvo nad njimi župnikom nadrejen organ škofijske kurije. Misijoni so namreč tako pomembno dušnopastirsko sredstvo, da jih osrednje vodstvo škofije ne sme spustiti iz svoje kompetence.

Čl. 520 in 521 vsebujeta podrobne določbe o tem, kako se mora misijon pripraviti. Te določbe so dosti bolj natančne, kot so bile dosedanje.³⁰³ Popolnoma nova pa je določba v čl. 521, odst. 2, da mora župnik verskonravstvenemu svetu in misijonarjem pred misijonom poslati poročilo o splošnem verskem in nravnem stanju župnije in o posebnih nevarnostih, ki so v župniji. Takšno poročilo, če je objektivno sestavljeno, more verskonravstvenemu svetu kakor tudi misijonarjem veliko koristiti.

Določbe v čl. 522, odst. 1 in 2, ki govorijo o tem, da naj misijon traja redno vsaj osem dni, kdaj naj se začne, kako se zaključi in da naj ga vodita vsaj dva misijonarja, so nove. Nov je tudi čl. 523, ki določa, naj nosi župnijska cerkev stroške za misijonarje. Čl. 524 in 525 govorita končno o tem, kako je treba izrabiti uspehe misijona. Tretja

bodo za duhovne pastirje, za župnike in njihove pomočnike obveljali kanoni 1329—1336. Kaj nalagajo?» (str. 95). Potem poda v šestih točkah kratko vsebino navedenih kanonov (str. 95—96). Izražanje sinode se ne ujema s kodeksom iuris canonici. Gornji kanoni že sedaj vežejo župnike, ne šele, če bi se razmere na slabše obrnile.

²⁹⁹ Str. 84. Ni pa ta sinoda misijonov šele uvedla, marveč jih je le na novo uredila.

³⁰⁰ Str. 101—102.

³⁰¹ Prva Jegličeva sinoda je določala, naj bi bil misijon vsako sedmo leto ali vsaj vsako deseto leto (str. 84). — Tretja pa je ponovila le določbo kan. 1349 (str. 101/102).

³⁰² Str. 102.

³⁰³ Prim. Tretjo Jegličevo sinodo str. 102, b.

Jegličeva sinoda je določala, naj se župnik dogovori z misijonarji, kaj mu bo treba storiti po misijonu,³⁰⁴ čl. 524 pa nasprotno sam našteva v šestih točkah sredstva, ki jih mora župnik uporabiti, da uspehi misijona čim dalje ostanejo. Tretja Jegličeva sinoda je tudi določala, naj se župnik dogovori z misijonarji glede ponovitve misijona,³⁰⁵ čl. 525 pa predpisuje, da mora biti prvo leto po misijonu ponovitev, ki se more izvršiti tudi v obliki duhovnih vaj za posamezne stanove.

Duhovne vaje. O duhovnih vajah do novega škofijskega zakonika v naši partikularni zakonodaji nismo poznali pravnih določb. Prva Jegličeva sinoda je pač omenjala sicer duhovne vaje za posamezne stanove, a le mimogrede kot nadomestilo za misijon ali za ponovitev misijona.³⁰⁶ Pastoralna instrukcija iz l. 1914. je obljubljala duhovne vaje za laiško inteligenco.³⁰⁷ Tretja Jegličeva sinoda je opisovala dejansko stanje glede duhovnih vaj v škofiji in navedla zadevni sklep katoliškega shoda v Ljubljani, ki se je vršil l. 1923.³⁰⁸

Novi zakonik je postavil duhovne vaje pod nadzorstvo verskonravstvenega sveta škofijske kurije. Ta svet bo vodil statistiko o duhovnih vajah in izdajal navodila o njih propagandi (čl. 527). Župniki in voditelji duhovnih vaj morajo vsake duhovne vaje vnaprej javiti gornjemu svetu, po duhovnih vajah pa mu sporočiti, kolikšna je bila udeležba (čl. 528).

Vernikom, zlasti članom cerkvenih organizacij se morajo prave, to je zaprte duhovne vaje močno priporočati kot redno sredstvo za pobudo duhovnega življenja. V cerkvenih organizacijah se morajo ustanoviti posebni fondi za duhovne vaje (čl. 526 in 529).

Poleg pravih duhovnih vaj so še druge verske prireditve, ki jim tudi včasih pravijo duhovne vaje, to so razne verske obnove, tri-dnevne in duhovna predavanja. O teh prireditvah določa čl. 530, da sicer ne morejo nadomestiti zaprtih duhovnih vaj, vendar pa so zelo koristne. Župniki naj poskrbe za take verske obnove, namenjene za posamezne stanove, zlasti in postnem času. Redno naj vodi take prireditve tuj duhovnik. O njih je treba obvestiti verskonravstveni svet.

Končno določa čl. 531, da morajo župniki vsako leto v postnem času preskrbeti za kakšno nedeljo ali praznik tuje spovednike in to prej oznaniti na prižnici.

Gornje pravne določbe o misijonih, duhovnih vajah in ostalih verskih prireditvah postavljajo omenjena dušnopastirska sredstva na mesto, ki ga morajo zavzemati v sodobnem dušnem pastirstvu. Uporabo teh sredstev ukazujejo ter jih podrejšajo nadzorstvu škofijske kurije. Do sedaj je bila uporaba teh sredstev, če izvzamemo misijone, fakultativna, njih način in metoda pa prepuščena dušnim pastirjem.

Pastoralna navodila h gornjim členom o misijonih in duhovnih vajah vsebujejo Pastoralne instrukcije.

³⁰⁴ Str. 102, d.

³⁰⁵ Str. 102, e.

³⁰⁶ Str. 84.

³⁰⁷ Str. 156.

³⁰⁸ Str. 102—103.

4. Tisk (čl. 532—535).

Določbe o tisku vsebujeta pričujoči odstavek kakor tudi naslednji z naslovom »cenzura in prepoved knjig«. V prvem odstavku je govor o tem, kako urediti versko in nravno pozitiven tisk, v drugem pa, kako obraniti vernike pred škodljivim tiskom.

V tretji Jegličevi sinodi je bil odstavek o tisku v poglavju o raznovrstnih organizacijah.³⁰⁹ V to poglavje je bil najbrž zaradi tega uvrščen, ker popisuje v prvem krajšem delu Družbo sv. Mohorja in Katoliško tiskovno društvo. Drugi, daljši del pa vsebuje nekatera navodila o časopisju. Najprej izpiše sedem sklepov katoliškega shoda iz l. 1923 o časopisju, nato pa dostavlja, da naj duhovniki: 1. te sklepe večkrat razlože vernikom; 2. naj katoliško (v sinodi izraz »naše«) časopisje z dopisovanjem intenzivno podpirajo; 3. naj v oktobru in novembru »po zanesljivih in bolj izobraženih osebah razpredejo živahno, utemeljeno agitacijo za dobre in zoper nevarne časopise«, in 4. naj bodo pri presojanju »dobrih časopisov« previdni.³¹⁰ Tudi prva Jegličeva sinoda³¹¹ in njeгова pastoralna instrukcija³¹² sta nekoliko razpravljali o tisku.

Odstavek o tisku v novem zakoniku se bistveno razlikuje od naštetih odstavkov v Jegličevih zbornikih. Tam je bil govor o načelnem stališču, ki ga je treba zavzeti do katoliškega tiska in kako naj se praktično ta tisk podpira. Novi zakonik je ustanovil za organiziranje verskega in katoliškega tiska tiskovni svet pri škofijski kuriji. Kakor naj bi verskonravstveni svet vodil misijone, duhovne vaje ter podobne verske prireditve in homiletični svet pridiganje, tako tiskovni svet verski in katoliški tisk. Ti trije sveti bodo torej urejali vse versko in nravno poučevanje, pa naj se vrši z govorjeno ali tiskano besedo. To enotno vodenje in nadziranje verskega poučevanja po posebnih organih škofijske kurije je velika novost, ki jo je uvedel novi zakonik.

Zakonik razlikuje verski ali nabožni tisk in katoliški tisk.³¹³ Glede verskega tiska ima tiskovni svet te naloge:

³⁰⁹ Str. 133—136.

³¹⁰ Str. 135—136.

³¹¹ V kratkem odstavku »de edendis et vulgandis libris atque variis foliis« (str. 103) in v odstavku »de societate catholica typographica« na str. 102.

³¹² V kratkem poglavju »de actione cleri litteraria« na str. 185 in 186, kjer našteva štiri liste in dvanajst revij, pri katerih sodelujejo duhovniki ljubljanske škofije. Prim. BV 1938, str. 279, op. 133.

³¹³ Z versko-nravnega stališča delimo tisk v cerkveni, verski in katoliški.

Cerkveni tisk je tisti, ki ga uradno izdaja Cerkev. Sem spadajo uradna cerkvena glasila, bogoslužne knjige, katekizmi, papeške in škofovske okrožnice.

Verski tisk se bavi samo z nabožno vsebino. Kdo ga izdaja, je brez pomena. Od cerkvenega tiska se loči zlasti v tem, da ga ne izdaja Cerkev uradno.

Katoliški tisk pa imenujemo tisti tisk, ki nima nabožne vsebine, marveč svetno, ki jo pa obravnava v skladu z načeli katoliške vere in v pokorščini do Cerkve, ter ga zato Cerkev vernikom priporoča (Odar, Cerkevne določbe o tisku 1939, 191—192).

1. Daje pobude, da se pereča verska in npravstvena vprašanja obdelujejo v nabožnih listih po enotnem načrtu (čl. 532, odst. 2).

2. Urednike verskih listov sklicuje vsaj enkrat na leto na skupne seje, da se izdela in pregleda tiskovni načrt vsaj toliko, da se ne bodo moči cepile in po nepotrebnem tratile³¹⁴ (čl. 532, odst. 1).

3. Vodi statistiko verskega časopisja v škofiji (čl. 534, odst. 1).

4. Proučuje propagando za versko časopisje v škofiji in jo vodi (čl. 534, odst. 2).

5. Dušnim pastirjem daje navodila o propagandi za versko časopisje in prejema od njih zadevna poročila (čl. 534, odst. 2).

6. Pregleduje in odobruje tiskovne in književne programe cerkvenih organizacij (čl. 534, odst. 3).

S tem delovanjem bo tiskovni svet veliko koristil verskemu tisku pa tudi mnogo pripomogel k versko-npravstveni kulturi med verniki. Pozabiti se namreč ne sme, da je verski tisk močan faktor v verskem življenju ljudstva, ki bo mogel svoj vpliv še močno povečati, če se bo uravnaval po gornjih določbah.

Glede katoliškega tiska pa nalagajo zakonikove določbe tiskovnemu svetu tele dolžnosti:

1. Paziti mora, da bo katoliško časopisje zagovarjalo katoliška načela in se po njih ravnalo (čl. 533).

2. Katoliške liste, ki bi se pregrešili proti svojemu katoliškemu značaju, mora opomniti. Če se list opominu ne pokori, preneha biti katoliški (čl. 533).

3. Dušnim pastirjem daje navodila, katere liste in knjige naj kot katoliške vernikom priporočajo (čl. 535, odst. 3).

Iz gornjih določb se jasno pokaže razlika med verskim in katoliškim tiskom z ozirom na cerkveno oblast. Razodevajo pa nam tudi pomembno vlogo, ki jo je izročil novi zakonik tiskovnemu svetu. Razne nevšečnosti in pomanjkljivosti, ki so se očitale verskemu in katoliškemu tisku, se bodo mogle odpraviti, če bo tiskovni svet vršil nalogo, začrtano v gornjih členih. V tem je pomembna novost teh določb.

5. Cenzura in prepoved knjig (čl. 536—542).

V kodeksu iuris canonici je poglavje »de praevia censura librorum eorumque prohibitione« (kan. 1384—1405) dosti natančno,³¹⁵ tako da kaj bistvenega škofijski zakonik nima dostavljati. Namen ustreznega odstavka v tretji Jegličevi sinodi³¹⁶ je bil opozoriti »na one določbe, ki so za vsakdanje splošno življenje važne«. Sinoda je podajala vsebino nekaterih kanonov iz navedenega poglavja v kodeksu in dodajala nekoliko razlage, ki pa ni vsebovala ničesar

³¹⁴ Spomnimo na glasove, da je verskih listov in založb v naši škofiji preveč in da je njih delovanje nesmotrno. Ali jih je preveč, o tem so možna različna mnenja. Nesmotrnost v delovanju pa bo mogla gornja določba odpraviti.

³¹⁵ Prim. O d a r, Cerkvene določbe o tisku 1939.

³¹⁶ Str. 103—108. Odstavek je brez napisa in je osmi v oddelku verska poučevanja.

novega.³¹⁷ Novi zakonik ni imel za potrebno, da bi izpisoval navedene kanone ter jih razlagal, marveč vsebuje v gornjih členih le nekaj opozoril in dodaja nekaj izvršilnih določb.

Čl. 536 opozarja duhovnike, da naj točno spolnjujejo kodeksove določbe o cenzuri in prepovedi knjig ter naj tudi vernikom po potrebi razlagajo te določbe. Prizadevajo naj se, da bi v vernikih vzbudili in ohranili zavest, da so te določbe obvezne v vesti. Ta člen dobro ustreza opozorilu, ki ga je izdala konzistorialna kongregacija 14. junija 1938. krajevnim ordinarijem.³¹⁸

Tiskovnemu svetu škofijske kurije, ki posluje tudi kot consilium a vigilantia,³¹⁹ nalaga čl. 537, naj zasleduje, kakšne knjige se v škofiji izdajajo in prodajajo. Izdeluje naj tudi predloge in načrte, kako bi se omejilo razpečavanje veri in nramnosti nevarne literature.

Čl. 538 posebej opozarja duhovnike na kan. 1386, § 1, in dostavlja, da se kakršen koli nasproten običaj preklicuje. Kan. 1386, § 1, se glasi: »Svetnim klerikom je prepovedano brez pristanka njih ordinarijev, redovnikom pa brez dovoljenja njih višjega predstojnika izdajati tudi knjige, ki razpravljajo o svetnih stvareh, in pisati v dnevnik, liste in periodične publikacije ali jih urejati.«³²⁰ V času idejnih zmed, ko se tako radi sklicujejo na mnenje kakšnega duhovnika, ki se razlikuje od občega mnenja duhovnikov, je opozorilo čl. 538 zelo umestno

Čl. 539 do 541 vsebujejo nekaj določb o cerkveni cenzuri. Kateri spisi se morajo predlagati v cenzuro, določa kan. 1385, § 1.³²¹ Čl. 539 dostavlja samo, da se mora rokopis predložiti v cenzuro, preden se pošlje v tiskarno;³²² predloži naj se, če mogoče v odtipkanem izvodu; zraven naj se doda prošnja za imprimatur. Članke, ki naj bi se priobčili v listih, predlaga v cenzuro uredništvo.³²³

Čl. 540 ponavlja določbe kan. 1393, § 4 in 1394, § 1 po katerima se mora na knjigi, tiskovini ali publikaciji označiti ime cenzorja,³²⁴ ki je dal pozitivno oceno, datum ocene, kakor tudi dovoljenje škofijskega ordinariata.

Nova je določba čl. 541, ki ukazuje, da se morajo knjige in spisi, ki so namenjeni za javni ali na pol javni cerkveni pouk ali bogoslužje, oceniti še posebej z ozirom na rabo, za katero so namenjeni. Določba je sama po sebi razumljiva. Iz stvari same sledi, da se

³¹⁷ Isto snov je na široko obdelovala prva Jegličeva sinoda na temelju konstitucije Leona XIII. »Officiorum ac munerum« z dne 25. januarja 1897 v odstavku »de prohibitione librorum« (str. 106—114).

³¹⁸ Glej o tem O d a r, Cerkvene določbe o tisku, str. 69, op. 31.

³¹⁹ O d a r, Cerkvene določbe o tisku 119.

³²⁰ Prim. O d a r, o. c. 92—94.

³²¹ O d a r, o. c. 86—90.

³²² Na cenzuriranem tekstu se ne sme napraviti nobena stvarna sprememba, sicer je treba predložiti spis v ponovno cenzuro, kar se samo po sebi razume.

³²³ Tako je zaradi lažjega poslovanja. V praksi zadeva vprašanje o cenzuriranju na velike težkoče, ker se v ljubljanski škofiji izdaja mnogo spisov, ki jih je treba predložiti v cenzuro, pa ni mogoče dobiti toliko cenzorjev, da bi se mogla cenzura hitro opraviti.

³²⁴ Po nekaterih škofijah ime cenzorja opuščajo (O d a r, o. c. 105).

Cerkev pri teh spisih, n. pr. pri katekizmu, šmarničnih berilih, pridigah, veroučnih knjigah ne more zadovoljiti s tem, da v njih ni ničesar proti »veri in nrvnosti«. Cenzorju daje škofijski ordinariat v takem primeru nalogo, da presodi, ali spis ustreza svojemu namenu.³²⁵

Čl. 542 končno določa, naj ordinarij kot predsednik tiskovnega sveta povabi nekajkrat na leto k seji tiskovnega sveta tudi škofijske cenzorje. »Na taki seji se razpravlja, kako bi se verski in nrvni nauk ter cerkvena disciplina v tisku ohranili čisti, in kako bi se utrdilo v tisku pravo katoliško in cerkveno mišljenje.« Določba spada med tiste v našem zakoniku, ki razodevajo veliko skrb zaradi tiska. Zakonik je storil vse, da bi uveljavil potrebno cerkveno nadzorstvo nad tiskom.

6. Delo za misijone med pogani (čl. 543—546).

Dušni pastir in njegova župnija se mora zanimati tudi za misijone med pogani. O poreklu te dolžnosti tu ne moremo govoriti. Zanima nas le, kako je to dolžnost uredil naš škofijski zakonik.

Tretja Jegličeva sinoda je v odstavku za misijone med pogani³²⁶ razlagala tri misijonske organizacije, namreč »Unio cleri«, »sveto Detinstvo« in »Družbo za širjenje vere«, priporočala misijonske sestanke in misijonske liste.³²⁷ Slične določbe ima tudi novi zakonik. Te govore o tem, naj se dušni pastir pouči vsaj o glavnih nalogah in potrebah misijonstva (čl. 543), naj ve, da je priporočanje misijonov vernikom močno uspešno dušnopastirsko sredstvo (čl. 545), naj poskrbi, da se bo ustanovila »Družba za širjenje vere« in se pravilno vodila ter da se bo vsako leto organizirala kaka misijonska prireditve (čl. 546). Katehetje naj med šolsko mladino širijo »Dejanje sv. detinstva Jezusovega« in mladino navajajo moliti za misijone in za nje tudi gmotno žrtvovati (čl. 544). Vsem duhovnikom se močno priporoča, da se vpišejo v družbo »Unio cleri pro missionibus« (člen 543, odst. 2).

7. Delo za cerkveno edinstvo (čl. 547—549).

V tretji Jegličevi sinodi³²⁸ je imel ustrezni odstavek naslov »razmerje do pravoslavja«. ³²⁹Odstavek je, oprt na zadevne sklepe katoliškega shoda l. 1923., orisal naloge duhovnikov v tej stvari. Duhovniki naj širijo zlasti »Apostolstvo sv. Cirila in Metoda«, študirajo vzhodno vprašanje in vernike primerno poučujejo.³³⁰ Novi zakonik ima slične določbe, samo da so bolj točno izdelane.

Vsak duhovnik naj v svojem delokrogu pospešuje delo za cerkveno zedinjenje. O bratih, ki so ločeni po veri, naj govori duhovnik z ljubeznijo, a vedno tako, da bo razlikoval med vero in osebo.

³²⁵ O d a r , o. c. 102—103.

³²⁶ Str. 152—154.

³²⁷ Prejšnji sinodi in Pastoralna instrukcija o tem niso imele določb.

³²⁸ V prejšnjih Jegličevih zbornikih takega odstavka ni bilo, kar je razumljivo.

³²⁹ Str. 150—151.

³³⁰ Prim. BV 1938, 280, op. 134.

O verski strpljivosti mora imeti duhovnik pravilne nazore in o njih mora tudi vernikom govoriti (čl. 547). Duhovniki naj bi pristopili kot člani k Apostolstvu edinosti, ki je zveza duhovnikov pospeševateljev vesoljnega cerkvenega edinstva v duhu Apostolstva sv. Cirila in Metoda (čl. 549). V vsaki župniji naj se ustanovi Apostolstvo sv. Cirila in Metoda (čl. 548). Dušni pastir ima pri tem podobne naloge kot pri »Družbi za širjenje vere«. Podrobneje govori o tem pastoralna instrukcija.

8. Dušnopastirska skrb za izseljence (čl. 550—552).

Prva in tretja Jegličeva sinoda kakor tudi njegova pastoralna instrukcija so imele odstavke o izseljencih.³²¹ Tudi novi zakonik ni mogel molče mimo te važne strani dušnopastirskega delovanja v ljubljanski škofiji.

Čl. 550 nalaga v sedmih točkah župnikom, kaj morajo skrbeti glede izseljencev, bodisi da so ti v tujih državah ali v naši diaspori. Čl. 551 govori o Družbi sv. Rafaela, ki naj jo župniki priporočajo svojim vernikom. Končno določa čl. 552, naj župnik župljane, ki bodo odšli na tuje, pouči posebej, da je prava vera samo katoliška, in naj jih resno svari pred nevarnostmi mešanega zakona. S pravnega stališča ni k tem določbam kaj pripomniti. Od ustreznih odstavkov v Jegličevih zakonodajnih zbornikih se gornji odstavki v novem zakoniku razlikuje po tem, da v kratkih določbah formulira dolžnosti župnikov v tej stvari, ne da bi se spuščal v konkretno opisovanje razmer in nevarnosti za vernike v tujini.

XIV. Štolnina (čl. 553—561).

I. Občepravne določbe o štolnini kakor tudi štolninske rede, ki so bili do sedaj v ljubljanski škofiji veljavni, smo obravnavali v razpravi »Štolnina posebej v ljubljanski škofiji«.³²² Ob koncu te razprave je bil priobčen osnutek gornjih členov o štolnini. Razprava sama pa je imela značaj motivnega poročila k temu osnutku. Uzakonjeni členi se od onih v omenjenem osnutku sicer v marsičem razlikujejo, vendar ne v bistvenih stvareh. Osnutek in veljavni členi razodevajo ista osnovna načela. Zato ne bo odveč, če radi pravilnega razumevanja novih štolninskih določb ponovimo nekatere misli iz navedene razprave in to zlasti zaradi tega, ker kritika teh določb zvečine ni upoštevala razlogov, ki so bili tam navedeni, in je zato večkrat segla v prazno.

³²¹ V prvi sinodi je imel odstavek naslov »de cura pro emigrantibus« (str. 98—101); tu je bil zlasti govor o ameriških izseljencih in o slovenskih rudarjih v Nemčiji. Pastoralna instrukcija iz l. 1914 je pod naslovom »emigrantes« (str. 161—168) zlasti priporočala Družbo sv. Rafaela in skrb za dekleta, ki so hodila služiti v Trst, Pulj, Celovec in Reko. Tretja sinoda je imela odstavek z naslovom »za vernike v tujini« (str. 146—149). Med vernike v tujini je štela ta sinoda dekleta, ki služijo po hrvatskih in srbskih mestih ali tudi zunaj države, sezonske delavce, ki odhajajo na delo zunaj Slovenije, fante, ki so vpoklicani k vojakom, in izseljence.

³²² BV 1938, 1—39.

Po kan. 1507, § 1 določa štolnino razen pogrebne pokrajinski koncil ali škofovska konferenca. Iz tega sledi, da ima najvišji cerkveni zakonodavec ureditev štolnine za izredno važno zadevo. Upravičeno pa je naziranje, da kan. 1507 ne velja o štolnini, ki je bila zakonito uveljavljena, preden je kodeks stopil v veljavo.³³³ Novi škofijski zakonik ne uvaja novih štolnin, marveč le preureja že obstoječe, zato njegov zakonodavec ni prestopil mej svoje upravičenosti. Štolninski red v naši škofiji ni samo cerkven zakon, saj je bil doseđani škofijski štolninski red iz l. 1816 izdan z državne strani. Po besedilu § 24 zak. z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50, ki govori o spremenišanju štolninskega reda,³³⁴ bi se moral novi štolninski red predložiti državni oblasti v odobritev. Ker pa novi štolninski red vernikov ne obremenjuje bolj, kot jih je stari, so njegovi zneski navzlic temu državno izterljivi.

Iz določbe v kan. 1507, § 1, še bolj pa iz odgovora koncilске kongregacije z dne 11. decembra 1920³³⁵ jasno sledi, da mora biti štolninski red v vsej cerkveni pokrajini enak. Prepovedano je, da bi štolninski red vseboval meje, v katerih bi se gibali zneski, ki se morajo pri štolnini zahtevati. Štolninski red mora nasprotno vsebovati popolnoma določene zneske, ki morajo biti, kakor rečeno, za celo cerkveno provinco enaki. Iz tega pa seveda sledi, da škofija ne sme imeti različne štolninske rede. Izjema se more pač pripustiti za večja mesta, ker so v njih življenjske prilike drugačne kot v ostalih krajih škofije in ker se tudi slovesnosti funkcij, ki so štolnini podvržene, v njih drugače vrše.

V ljubljanski škofiji je bil do sedaj v veljavi štolninski red iz l. 1816, ki pa je bil v 19. stoletju nekajkrat delno spremenjen.³³⁶ Njegovi zneski so bili z določbo škofijskega ordinariata z dne 15. decembra 1924, ki je stopila v veljavo 1. januarja 1925,³³⁷ valorizirani na ta način, da so bili izraženi v kronah (prvotno so bili v goldinarjih) praviloma pomnoženi s petnajst in tako spremenjeni v dinarje.

V vseh župnijah ljubljanske škofije se niso držali tega štolninskega reda. Že Poč je zapisal pred dobrimi štiridesetimi leti v svojem »Duhovskem poslovniku«, da so dohodki štolnine »po raznih župnijah zelo različni, ker se štola opira na stare pogodbe, katere se dajo včasih dokazati s pismi; mnogokrat sloni štolnina na stari navadi, ter se dokazati več ne da. Večidel pa v ljubljanski škofiji velja štolni red z dne 5. aprila 1816.«³³⁸

Vprašalna pola za pripravo nove škofijske sinode v Ljubljani, razposlana l. 1938, je vsebovala tudi dvojje vprašanj o štolnini. Iz odgovorov na ti vprašanji moremo sklepati, da je vrsta štolninskih redov, ki se po njih ravna v župnijah, silno dolga in kaj pisana.³³⁹

³³³ Prim. BV 1938, 13.

³³⁴ Besedilo se glasi: »Die Abänderung der bestehenden kirchlichen Stoltaxordnungen steht der Regierung nach Einvernehmung der Bischöfe zu.«

³³⁵ AAS 1920, 350; BV 1938, 13, op. 77.

³³⁶ BV 1938, 27 in sl.

³³⁷ Lj. Škof. list 1924, 110—111.

³³⁸ Str. 315.

³³⁹ Glej o tem BV 1938, 32—35.

Pregled po dekanijah in župnijah je pokazal, da se je od 264 župnij zunaj Ljubljane ravnalo po občem štolninskem redu samo 81 župnij, po novomeškem štolninskem redu³⁴⁰ 45 župnij, 138 župnij pa je imelo drugačne štolninske rede, ki so bili skoraj vsi nižji od občega ali novomeškega.

Različnost, ki je bila v tej stvari po župnijah, pa s tem še zdaleč ni vsa zajeta. Štolninski red je namreč imel dolgo vrsto postavk, novomeški n. pr. 73. Teh postavk pa v vseh župnijah niso enako zaračunavali. Bili so tudi primeri, ko se je ena ter ista župnija ob istem času ravnala po različnih štolninskih redih. Za vernike iz te vasi so n. pr. iz bog ve kakšnega razloga računali drugačno štolnino kot za vernike iz druge vasi.

Ce vse te razlike upoštevamo, se pokaže, da je bilo v ljubljanski škofiji pred novim zakonikom v rabi dosti več štolninskih redov, kot pa je bilo župnij. To pestrost je seveda moral novi zakonik odpraviti. Verniki pač upravičeno te raznolikosti niso mogli razumeti. Iskali so različnih vzrokov zanjo. Prenekateri so jo pripisovali samovolji ali skoposti župnikov.

V BV 1938, str. 37/38 so bila opisana načela, po katerih naj bi se štolnina na novo uredila. Po teh načelih je bil tudi sestavljen osnutek novega štolninskega reda. V nasprotju s starim štolninskim redom naj bi novi razlikoval med preprostimi liturgičnimi funkcijami in ostalimi liturgičnimi funkcijami. Za preproste liturgične funkcije naj bi se štolnina ne zahtevala, če pa bi se že, naj bi bila močno nizka. Štolninski red mora biti za vso škofijo enak in preprost, ne pa umetno sestavljen, kot je bil stari. Štolninski red naj tudi ne deli ljudi v razrede, kot je to delal stari. Končno naj bi bil štolninski red strogo obvezen in naj bi bilo vsako zvišanje ali protipravno zniževanje njegovih postavk pod kaznijo prepovedano.

Osnutek štolninskega reda je naletel na nekatere ugovore. Ugovarjali so zlasti, da je 1. odpravil razrede, 2. odpravil štolnino pri preprostih liturgičnih funkcijah in 3. zahteval enotnost za vso škofijo. Osnutek je bil zaradi teh ugovorov, ki jih je v glavnem že zavrnila zgoraj omenjena razprava, nekoliko spremenjen, čeprav zgoraj nazakazanih smernic bistveno ni opustil.

Po tem uvodu preidemo k določbam veljavnega štolninskega reda.

II. Čl. 553, odst. 1 določa, da se štolnina plačuje pri oklicih, pri porokah in pri pogrebu. Tako je bilo v ljubljanski škofiji že izza 18. stoletja, odkar je državna določba z dne 20. januarja 1783 odpravila obvezno štolnino pri nekaterih drugih svetih funkcijah.³⁴¹

Štolnina se sme po čl. 553, odst. 2 zahtevati vnaprej. Če je stranaka plačati noče, je treba razlikovati. Golih liturgičnih funkcij ali preprostih liturgičnih funkcij, kot jih naš škofijski zakonik imenuje,

³⁴⁰ Potrdil ga je škof. ordinariat 16. januarja 1928, št. 4994/1927 za novomeško dekanijo; sprejeli pa so ga tudi po nekaterih drugih župnijah. Ta red je modificiran splošni škofijski red.

³⁴¹ BV 1938, 22.

župnik stranki ne sme odreči, čeprav ta na njegovo zahtevo noče plačati štolnine vnaprej in čeprav upravičeno domneva, da je tudi po opravljeni funkciji ne bo hotela plačati. Če torej stranka noče plačati štolnine vnaprej, župnik ne sme odreči oklicev; tudi poroko ali pogreb mora opraviti, toda sme ju opraviti kot preprosto liturgično funkcijo v smislu čl. 554, če je pričakovati, da stranka tudi po opravljeni funkciji štolnino ne bo plačala. To naziranje je v skladu s § 25 zak. z dne 7. maja 1874 d. z. št. 50.³⁴² Osnutek je imel prav zaradi ozira na nav. § 25 dostavek, da se sme štolnina zahtevati vnaprej »razen pri oklicih«. Zaradi ugovorov je dostavek odpadel, a na stvari se s tem ni nič spremenilo.

Po čl. 553, odst. 2 torej župnik sme zahtevati štolnino vnaprej; čl. 561 pa določa, da naj za stvari, ki jih ni ne v štolninskem redu ne v obredniku, a jih stranka hoče imeti, župnik zahteva zneske vnaprej. Tu torej mora župnik zahtevati zneske, preden opravi sv. funkcijo, medtem ko navadno štolnino le sme.³⁴³

Novi štolninski red razlikuje preproste liturgične funkcije in ostale. Kot preprosta liturgična funkcija velja: »a) poroka takoj po župnikovi sv. maši v župnijski cerkvi brez poročne maše ali kakšne slovesnosti;³⁴⁴ b) pri pogrebu spreved od cerkvenih vrat v cerkev in vse, kar predpisuje obrednik, a le z enim duhovnikom in le s tistim zvonjenjem, ki ga določa obrednik« (čl. 554, odst. 3, 4). Razlikovanje med preprostimi liturgičnimi funkcijami in ostalimi je pomembno zaradi tega, ker se »za preprosto liturgično funkcijo ne sme zahtevati tisti del štolnine, ki pripade župniku« (čl. 554, odst. 1).³⁴⁵ Osnutek je določal, da je za preproste liturgične funkcije prepovedano zahtevati štolnino. Ker se je zdelo to besedilo preveč radikalno, se je popravilo v tem smislu, da se le tisti del štolnine ne sme zahtevati, ki bi pripadel župniku. Dostaviti pa je še to, da se pri pogrebu reveža, ki se pokoplje preprosto, ne plača taksa za grob v vrsti (čl. 556, 6). Če se torej preprosto pokoplje kdo, ki ga ni šteti za reveža, se ta taksa ne odpusti.

Poroka kot preprosta funkcija je v gornjem čl. 554 jasno določena. Pri pogrebu, ki se opravi preprosto, se je pa zdelo nekaterim nejasno, kako je z zvonjenjem. Besedilo pravi, da se izvrši tak pogreb »le s tistim zvonjenjem, ki ga določa obrednik«, Rimski obrednik določa glede zvonjenja pri pogrebu samo to: »Z zvonom se da

³⁴² Nav. § 25 se glasi: »In der Regel darf kein pfarramtlicher Act von der Vorausbezahlung der Stolgebühr abhängig gemacht werden.«

»Nur wenn derselbe in einer Form verlangt wird, welche einer höheren als der niedrigsten Stolgebühr unterliegt (z. B. Assistenz mehrerer Priester beim Leichenbegängnisse), ist die hiefür entfallende höhere Gebühr über Verlangen im Vorhinein zu entrichten.«

»Bei pfarramtlichen Ausfertigungen kann die Entrichtung des etwas nötigen Stämpelbetrages im Vorhinein begehrt werden.«

³⁴³ Pisarniške pristojbine se zahtevajo vnaprej.

³⁴⁴ V osnutku je bila poroka kot preprosta funkcija takole določena: »poroka od šeste do osme ure zjutraj brez poročne maše ali kakšne slovesnosti« (prim. BV 1938, 38).

³⁴⁵ O razlogih, ki so narekovali to določbo, glej BV 1938, 31, 37.

znamenje (= ob začetku pogreba) po takem načinu in obredu, kakor je v tistem kraju v navadi.«³⁴⁶ Zvonjenje mrliču, ki je pri nas običajno, bi se torej moglo pri preprostem pogrebu opustiti.³⁴⁷

Poročna štolnina (čl. 555).

Čl. 555 vsebuje določbe o poročni štolnini. Od ustreznega odstavka v prejšnjem štolninskem redu se ta odstavek razlikuje zlasti v dwojem. Prvič veljajo njegove določbe za vso škofijo, do sedaj so veljale za Ljubljano druge določbe, kot za ostalo škofijo.³⁴⁸ Druga razlika pa je v tem, da novi štolninski red pri poroki ne pozna razredov, dosedanja reda sta oba poznala po tri razrede. Za Ljubljano so se ti razredi imenovali prvi, drugi in tretji; štolninski red iz l. 1816, ki je veljal za deželo, pa je razlikoval gostače (Innleute), hišne posestnike (Hausbesitzer) in odličnike (Honaritioren).³⁴⁹ Zneski v novem štolninskem redu se nekoliko razlikujejo od dosedanjih, kar je pač razumljivo, ker je bilo treba vzeti nekako vmesno mero. Določbe gornjega čl. 555 se nekoliko razlikujejo od ustreznih določb v osnutku.³⁵⁰ Spremembe, ki pa niso bistvene, so se izvršile na osnovi predlogov, ki so se oglasili k osnutku.

Novi štolninski red je odpravil posebne določbe o poročni štolnini v Ljubljani, ker ni razloga, zakaj bi bila v Ljubljani drugačna poročna štolnina kot v ostali škofiji. Prav tako je odpravil razrede pri poročni štolnini, ker se pač oklici in obred poroke vrše pri vseh vernikih enako. Če pa kdo želi pri poroki kaj posebnega, se mu to zaračuni po čl. 564.

Pogrebna štolnina (čl. 556).

O pogrebni štolnini so določbe v čl. 556. O njih naj omenimo naslednje:

Mesto Ljubljana ima svoj pogrebni štolninski red, urejen l. 1924.³⁵¹ Ker v Ljubljani oskrbuje pogrebe mestni pogrebni zavod, ki ima poseben dogovor z ljubljanskimi župniki, pač ni kazalo tega stanja v novem štolninskem redu spreminjati.

Za župnije zunaj Ljubljane pa ureja pogrebno štolnino čl. 556, ki določa kakšni zneski se plačujejo: a) pri pogrebu in pri zvonjenju mrliču, b) pri daljših pogrebnih sprevodih, c) za grobove in grobnice in č) ob liturgičnih funkcijah za umrle.

³⁴⁶ Slovenski prevod str. 169.

³⁴⁷ Je pa stvar manjšega pomena, ker se mora za to zvonjenje plačati cerkvi in zvonarjem določena pristojbina, čeprav bi se pogreb opravil kot preprosta funkcija. Če bi se bila uzakonila določba o preprostih liturgičnih funkcijah, kakor je bilo v osnutku, ko se za take funkcije štolnina sploh ni smela zahtevati, bi bilo vprašanje o zvonjenju pri takem pogrebu bolj aktualno.

³⁴⁸ Prim. BV 1938, 26, 27.

³⁴⁹ Prim. BV 1938, 28, op. 168; 26, op. 159.

³⁵⁰ Prim. BV 1938, 38.

³⁵¹ Prim. BV 1938, 26, op. 158.

Pri pogrebih je ohranil novi štolninski red tri razrede. Osnutek je sicer predlagal, da se razredi odpravijo. Ta predlog ni bil sprejet, ker je treba priznati, da so razredi pri pogrebni štolnini bolj utemeljeni ko pri poročni. Pri otroškem pogrebu se plačuje štolnina kot pri pogrebu III. razreda. Dosedanji štolninski red je razlikoval »pogreb otroka do 7. leta« in »pogreb osebe od 7.—15. leta«. Štolnina pri teh dveh pogrebih je bila različna in nižja kot pri pogrebu tretjega razreda.

Zneski, ki se plačujejo za zvonjenje mrliču in pri pogrebu,³⁵² so po novem štolninskem redu pri vseh razredih enaki; po starem so bili različni.³⁵³ Štolninski red ureja le zvonjenje pri župnijskih cerkvah, za zvonjenje pri podružnicah se plačuje po dogovoru v smislu čl. 561.

Pogreb I. in II. razreda predvideva asistenco. More pa se vršiti tak pogreb tudi tam, kjer ni mogoče dobiti asistenc; razume se, da se v takem primeru ne zaračuni znesek za asistenco.

Pri pogrebih naj omenimo še to razliko med novim in prejšnjim štolninskim redom, da novi preprosto določa: župnijska cerkev prejme pri pogrebu prvega razreda toliko, pri pogrebu drugega razreda toliko, prejšnji štolninski red pa je detajliral zneske za kadilo, prt, nosila in tako dalje.

Za pogrebne sprevode, daljše od enega kilometra, določa novi štolninski red potnino za celebranta in ostale funkcionarje. Za krajše sprevode ne prejmejo posebnih zneskov.

Med pogrebno štolnino v širšem pomenu spadajo tudi zneski za grob v vrsti ali izven vrste, kakor tudi za odkup groba in za grobnico. Določbe o teh zneskih se v novem štolninskem redu nekoliko razlikujejo od starih.

Končno določa čl. 556 še zneske, ki se plačujejo ob sv. funkcijah za umrle; te funkcije so sv. maša (pogrebna, ob osmini, za obletnico), bilje in libera.

Ostale določbe o štolnini (čl. 557—561).

Čl. 557 opozarja, da je po kan. 2408 pod kaznijo prepovedano zviševati štolninske zneske.³⁵⁴ Dostaviti je, da zagreši, kdor zahteva višjo štolnino, krivico in delikt. Ker gre za krivico, nastane dolžnost restitucije, ki je samostojna, realna in veže pred sodnikovo sodbo.³⁵⁵

³⁵² »Pri vsakem zvonjenju od vsakega zvona« dobi cerkev po 4 din in zvonarji po 6 din. »Zvonjenje« pomeni vse zvonjenje mrliču zjutraj ali opoldne ali zvečer, čeprav zvoni v presledkih; zvonjenje pri biljah in pri pogrebu se tudi zaračunava po tem členu.

³⁵³ Zneski za zvonjenje so po novem štolninskem redu nekoliko višji, kot so bili poprej, to pa zaradi tega, da se vsaj nekoliko zboljšajo dohodki župnijskih cerkev in cerkvenih uslužbencev, ki opravljajo zvonjenje.

³⁵⁴ Po besedilu kan. 2408 je prepovedano: 1. *taxas augere*, 2. *ultra taxas aliquid exigere*. — Prim. tudi § 26 zak. z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50.

³⁵⁵ Prim. BV 1938, 9.

Čl. 558 pa prepoveduje zniževati štolninske zneske. Glasi se: »Brez dovoljenja škofijskega ordinariata je prepovedano znižati določene štolninske zneske tudi v posameznem primeru. Župnik seveda sme stranki odpustiti tisti del štolnine, ki pripade njemu, toda mora stranko na to opozoriti.« Določba je nova; razumljivo pa je, zakaj je bila v zakonik sprejeta. Brez nje bi bilo težko doseči, da bi se uvedel v škofiji enotni štolninski red in bi tako odpadle različne pritožbe. Posamezni župnik dela celoti veliko škodo in je vzrok mnogelega pohujšanja, če protipravno znižuje štolnino. Tiste zneske, ki pripadejo od štolnine njemu, more pač stranki ali komur koli podariti, toda prej jih mora izterjati oziroma stranki jasno povedati, da ima pravico in dolžnost zahtevati to in to vsoto, ki jo pa on njej podari. Še dosti težjo obsodbo pa zaslužijo tisti župniki, ki protipravno znižujejo tiste zneske pri štolnini, ki gredo cerkvi, asistentom ali cerkvenemu uslužbenstvu,

Štolninski red mora biti po čl. 559 »v vsaki župnijski pisarni javno izobešen in tako vsakomur na vpogled«. Določba je nova pa razumljiva.

Čl. 560 določa, da »si sme vsak vernik poljubno izbrati preprosto liturgično funkcijo ali pa slovesnejšo po tem štolninskem redu«. Slična je določba v kan. 1234, § 2, ki govori pač le o pogrebem štolninskem redu. Po tej določbi je v primeru, ko pogrebni štolninski red določa več razredov, dovoljeno izbirati med razredi. Župnik torej nikomur ne sme vsiljevati nižji ali višji razred.³⁵⁶ Po starem našem štolninskem redu je bilo drugače. Izbira razreda ni bila prepuščena verniku, če je šlo za poroko, pač pa kranjski štolninski red v nasprotju s štajerskim pri pogrebih ni razlikoval stanov, marveč le plačilne razrede.³⁵⁷

Zadnji čl. 561 prinaša določbo o tem, koliko se računa za stvari, ki jih ne predvideva obrednik, pa tudi ne naš štolninski red, a jih stranke hočejo imeti. Take stvari so n. pr. — kot člen sam našteva — orglanje pri poroki, cvetice, posebna razsvetljava, preginjalo, več asistence, boljši paramenti. Župnik more za to računati, kar se mu po lastnem preudarku zdi primerno. Ta določba je veljala že do sedaj.³⁵⁸ Nov pa je odstavek, naj te zneske župnik zahteva vnaprej, o čemer smo že zgoraj govorili.

Gornji čl. 561 ne velja samo za stvari, ki jih moremo imeti za nekakšen luksuz, marveč za vse stvari, ki jih ni ne v obredniku ne v našem štolninskem redu, čeprav so v kakšnem kraju prav navadne. Takšna stvar je n. pr. zvonjenje mrliču pri podružničnih cerkvah ali več svečnikov ob tumbi oziroma krsti v cerkvi. Štolninski red nima namena odpravljati različnih posebnosti, ki so se po župnijah uvedle, marveč hoče urediti le plačevanje štolninskih zneskov.

³⁵⁶ S tem pa seveda ni rečeno, da se ne sme onim, o katerih je dvom, ali naj se jim cerkveni pogreb dovoli ali ne, odrediti skrajno preprost pogreb. Glej o tem BV 1938, 15, op. 85.

³⁵⁷ Prim. BV 1938, 28, op. 166 in 168.

³⁵⁸ Lj. Škof. list 1924, 111.

Razumljivo pa je, da štolninski red, ki velja za vso škofijo, ne more navajati posebnosti, ki so v navadi le v nekaterih župnijah, zato je primerno, da ima takšno splošno določbo, kot je v čl. 561.

III. Po kan. 463 gre štolnina župniku, pa naj opravi sv. opravilo kdor koli. Razume se, da nam pomeni štolnina tu le tisti znesek, ki gre celebrantu. Možno pa bi bilo, da bi kje šla štolnina kaplanu na račun vzdrževalnine, ki jo omenja v kan. 476, § 1. Vprašalna pola za pripravo zadnje ljubljanske sinode je vsebovala tudi vprašanje, ali prejema kaplan štolnino in od kdaj je tako. Po odgovorih, ki so na to vprašanje prišli, moremo razdeliti župnije v šest skupin.³⁵⁹ Kaplani ponekod resda prejema več ali manj štolnine, a to so jim župniki prostovoljno do preklica odstopili.³⁶⁰ Če pa je kje ta kaplanova pravica drugje utemeljena, je treba to posebej dognati.

Ker je vprašalna pola dognala, da gre v ljubljanski škofiji štolnina župniku, kot določa kan. 463, razen morda kakšne prav redke župnije,³⁶¹ zato štolninski red nima nobene določbe o tem, ali mora kdaj župnik prepustiti štolnino kaplanu.

Glede štolnine je uvedel pričujoči škofijski zakonik, kakor smo videli, nekatere novosti. Psihološko je razumljivo, da novosti zlasti v tej stvari zadenejo na nasprotovanja. Če pa objektivno premislimo značaj cerkvene štolnine, ki je sam v sebi razklan, kakor je opisovala zgoraj navedena razprava v Bogoslovnem vestniku l. 1938, in duh našega časa, bomo najbrž prišli do prepričanja, da so te novosti upravičene. Pripominjamo pa, da bi se moglo vprašanje o štolnini popolnoma zadovoljivo rešiti šele tedaj, ko bi bilo rešeno vprašanje o gmotnem vzdrževanju dušnopastirske duhovščine in cerkvenega uslužbenstva.

(Dalje.)

³⁵⁹ BV 1938, 36/7.

³⁶⁰ Iz odgovorov se tudi razbere, da imajo ponekod o naravi štolnine popolnoma zgrešeno pojmovanje. Štolnino imajo namreč za nekakšno nagrado za sv. funkcijo in je zato umevno, da naj, kakor pravijo, pripade tistemu, ki sv. funkcijo opravi.

³⁶¹ Prej je bilo takih župnij več, v zadnjih desetletjih pa je gornjo kaplanovo pravico škof. ordinariat v nekaterih župnijah odpravil (prim. BV 1938, 36, op. 217).

„Kulturni molk“ sv. Pavla.

(Cur s. Paulus bona culturae humanae profanae silentio praeterierit.)

Dr. J. Schöndorfer, Maribor.

Summarium. I. a) Ratio silentii philosophica: Bona culturae profanae ex. gr. scientiae, artes etc., ad finem hominis ultimum, salutem aeternam, non sunt absolute necessaria neque omnes homines ea assequi possunt; Apostolus vero omnibus omnia fieri voluit, ut omnes ad salutem perduceret (cf. 1 Cor 9, 22). — b) Ratio historica: Cultura assyro-babylonica, s. Paulo haud ignota, et cultura hellenistica, tempore s. Pauli vigens et christianismo non favens, demonstrant culturam humanam profanam cum maxima corruptione morali et perversitate religiosa coniungi posse. — II. »Sapientia Dei« et »sapientia hominum« in epistolis s. Pauli (Rom et 1 Cor). Ex analysi utriusque »sapientiae« magna earum repugnantia patet. Sapientia et scientia humanae infant, initium sapientiae verae est timor Domini (Sir 1, 16), fundatus in caritate, quae aedificat (1 Cor 8, 1). Praestantior igitur via: maior omni cultura humana est caritas (cf. 1 Cor 13). — III. Caritas ergo super omnia. Apostolus non omni culturae adversatur, sed illi tantum, quae ut »deus huius saeculi... excaecat mentes infidelium, ut non fulgeat illis illuminatio evangelii gloriae Christi, qui est imago Dei« (2 Cor 4, 4).

Uvod.

Ker se o osebnostnih vrednotah, ki so seveda tudi eminentno kulturne vrednote, govori navadno posebej, zato mislimo tukaj, ko govorimo o kulturnem molku, samo na neosebnostno (stvarno, realno) kulturo: znanost, umetnost, tehniko itd. Za tako pojmovanje kulture imamo še poseben razlog. Moderni avtonomni, antropocentrično usmerjeni človek, ki hoče svoje kulturno stremljenje od krščanskega, teocentrično usmerjenega gledanja na svet in življenje popolnoma emancipirati, smatra za kulturo v glavnem samo znanost, umetnost in tehnični napredek (svetno kulturo). Osebnostno-religioznemu stremljenju pa sploh ne priznava rad mesta v kulturnem področju. Celo neko nasprotstvo hočejo dokazati med religijo in kulturo, zlasti med krščanstvom in kulturo.¹ »Ali znanost ali vera«, »ali umetnik ali kristjan«.² Ta neupravičena alternativa se v kulturni zgodovini često ponavlja.³ Kakor da torej kristjan ne bi mogel biti kulturni človek. Zadnji razlog temu naziranju tiči seveda globoko v svetovnem nazoru.⁴ Človek, ki ne priznava krščanskega osebnega Boga, bo dosledno tudi odklanjal krščansko religijo in njene vrednote.

¹ Prim. E. Przywara, Ringen der Gegenwart I (Augsburg 1929) 502 sl.; A. Anwander, Die Religionen der Menschheit (Freiburg im Br. 1927) 70.

² Prim. Ljubljanski Zvon (1929) 484—490.

³ Gl. Goethejevo varianta: »Wer Kunst und Wissenschaft hat, der hat Religion. Wer Kunst und Wissenschaft nicht hat, der habe Religion.« Cit. F. Sawicki, Die Wahrheit des Christentums⁶ (Paderborn 1924) 245.

⁴ Gl. M. Pfliegler, Der Religionsunterricht I (Innsbruck 1935) 217: »... die subjektive Werterkenntnis hängt von der Weltanschauung des Wertenden ab.«

Vendar pa človek, kakor je dejal Maks Scheler, »ne more živeti brez boga: ali mu je bog Bog, ali pa ima kakega malika za boga«. »Malikovati se pravi po božje častiti kaj, kar ni Bog, ali po božje častiti malika; v širšem pomenu pa kako resnično ali navidezno vrednoto neprimerno precenjevati. V obojem pomenu tudi mnogi moderni ljudje malikujejo. Nekaterim je znanost, še drugim tehnika pravi malik. Ne malik v sezidanem templju iz lesa ali kamna, ki bi se pred njim klanjali in zažigali kadilo, a malik v srcu, ki okrog njega krožijo vse misli in želje, ki jim je prvo in zadnje, najvišje v življenju, ker ne priznavajo nič višjega.«⁵ Nekaterim so kulturne vrednote najvišje, delo za kulturni napredek, ustvarjanje kulturnih vrednot proglašajo za najvišji cilj življenja (kulturni progresizem, kulturni entuziazem itd.).⁶

Kršćanstvo pa motri po svojem zvanju vse pojave sveta in življenja »sub specie aeternitatis«. Bog je alfa in omega, prvir in zadnji cilj vsega. Pavel ima za to poseben izraz: »Bog vse v vsem« (prim. 1 Kor 15, 28; 8, 6; 12, 6; Rim 11, 36; 14, 7, 8; Ef 4, 6; Kol 1, 16; Apd 17, 24 nsl.).⁷

Skrb za dušo (prim. 1 Kor 5, 5; 2 Kor 12, 15; Hebr 10, 39; Mt 16, 26; Mr 8, 36. 37; Lk 9, 25 i. dr.) in delo za kraljestvo božje (prim. Apd 14, 22; 19, 8; 20, 25; 28, 23. 31; 2 Tes 1, 5; Mt 6, 33; Lk 12, 31 i. dr.) sta kristjanu prva in najvišja naloga. Vse drugo ima le toliko pomena in vrednosti, kolikor služi temu cilju in tej nalogi. Zato je seveda krščanska kultura bistveno drugačna⁸ kakor zgolj svetna kultura, ki je postala antropocentrična, vsa usmerjena na človeka kot zadnji in najvišji cilj in tako po takem smislu nekrščanska, ateistična.⁹

»Kultura more biti človeku le sredstvo, le pomoček, da lajlje doseže smisel življenja, a smisel sam ne more biti. Kar človek sam ustvari in čemur je sam cilj, to ga ne more dvigniti nad sebe!« — »Umetniško in znanstveno delo je že lahko naloga življenja, kajpada le tostranskega, drugotna in podrejena naloga s pogledom v večnost. Bogu more človek tudi služiti, če služi lepoti in resnici. Saj sta le-

⁵ A. Ušeničnik, Knjiga načel I (Naša pot V. Groblje-Domžale 1934) 36.

⁶ Prim. E. Schlund, Orientierung (Leipzig 1931) 31 (»Hypertrophie des Wissens und der Arbeit und der äußeren Kultur«); F. Sawicki, Das Ideal der Persönlichkeit³ (Paderborn 1925) 147. 201; J. P. Steffes, Religionsphilosophie (München 1925) 216. 222; I. Klug, Das Reich der Werte (Paderborn 1931) 92; A. Ušeničnik, Knjiga o življenju² (Celje 1929) 48.51 sl.

⁷ »Das christliche Kulturideal heißt: 'Gott alles in allem' und darum und darin erst 'Gott alles in allem'.« E. Przywara, Ringen der Gegenwart I, 516.

⁸ »Medtem ko se ostale (profane) kulturne oblike prizadevajo za zgolj svetno povzdigo duha zdaj v tem, zdaj v onem pogledu, meri religiozna kultura na nadsvetno izoblikovanje naše človečnosti sploh in na ukoreninjenje v absolutnem osebnem Bogu. To pa pomeni prevrednotenje vseh vrednot in odrešenje.« J. P. Steffes, Religionsphilosophie 210.

⁹ Prim. A. Ušeničnik, Katoličani in kultura, Čas XXIII (1928/29) 193—202 in Izbrani spisi I (Ljubljana 1939) 302—313.

pota in resnica iz Boga in vodita k Bogu. Če umetnik ostvarja lepoto in če znanstvenik sledi v stvarstvu zakone resnice, dvigata človeštvo k ljubezni lepote in spoznanju resnice, a hrepenenje po lepoti in resnici vodi nepokvarjena srca k Bogu. Blodno je le, če hoče umetnik s kultom lepote ali znanstvenik s kultom znanosti nadomestiti hrepenenje duše po Bogu.«¹⁰

To je kratko označen odnos krščanstva do kulture. Kako se ta odnos odraža pri sv. Pavlu?

I. Pavlov »kulturni molk«.

Kakor sv. pismo sploh, tako tudi sv. Pavel o kulturnih vrednotah v svojih listih nikjer direktno ne govori. Nikjer svojim vernikom ne nalaga neposredne dolžnosti kulturnega dela, ne navdušuje jih ne za znanost ne za umetnost ne za kakršno koli drugo kulturno stremljenje. Ta njegov »kulturni molk« nam na prvi pogled pove jasno vsaj to, da Pavel te vrste vrednot ni cenil najvišje, ker bi bil sicer moral o njih tudi govoriti in pisati, ako bi mu bile tako nad vse pri srcu, kakor so nekaterim modernim »kulturnim malikovalcem«. Ali pa je morda bil odločen in svetobežen nasprotnik zunanje kulture in torej nekulturen človek? Tudi to ne bo mogel nihče iskreno trditi, kdor se bo potrudil, spoznati njegovo znanstveno izobrazbo in njegove liste, ki predstavljajo prav tako po obliki kakor po vsebini prave mojstrovine, visoke kulturne vrednote. Saj pozna Pavel poleg svoje domače judovske literature celo poganske pisatelje (prim. Apd 17, 28; 1 Kor 15, 33; Tit 1, 12).¹¹ Newman ga imenuje »dovršenega učenjaka«. Ko pogán Fest ni mogel razumeti Pavlovega globokega zagovora, je svojo duševno inferiornost hotel prevaliti od sebe na Pavla: »...velika učenost ti jemlje razum« (Apd 26, 24), kar pomeni v resnici za Pavla priznanje.

Pavel je torej vendarle kulturni človek, dasi sam o svoji kulturnosti nikjer ne govori, kakor se tudi s svojo osebno svetostjo nikoli ne hvali, pa ga vendar Cerkev po pravici vse čase šteje med svoje največje svetnike, »quorum doctrina fulget Ecclesia ut sole luna« (»egregius doctor«, Brev. Rom.).

Od kod torej Pavlov »kulturni molk«?

a) Kulturno-filozofski razlog.

Tole drži vedno in za vsakočar: Pavel je z glavo in srcem kristjan, ki mu je skrb za dušo in delo za kraljestvo božje prva in najvišja naloga. Zanj je gotova stvar, da »... je vendar za nas en Bog, Oče, iz katerega je vse in smo mi zanj; in en Gospod Jezus Kristus, po katerem je vse in smo mi po njem« (1 Kor 8, 6); torej »Bog vse

¹⁰ A. Ušeničnik, Knjiga o življenju² 52. 157 sl.; prim. A. Anwander, o. c. 70.

¹¹ Prim. J. H. Newman, Ausgewählte Werke VI (Mainz 1924. Deutsche Übertragung aus dem Englischen von F. Zimmer) 304. O Pavlovih stikih s Senekom gl. M. Napotnik, Sv. Pavel, apostol sveta in učitelj narodov³ (Maribor 1904) 57 sl.

v vsem« (1 Kor 15, 28). Božja volja pa je namreč ta, da se posvetimo (prim. 1 Tes 4, 3. 7; 2 Kor 7, 1; Hebr 12, 10. 14 i. dr.). S temi kratkimi in jedrnatimi stavki je Pavel jasno in precizno izpovedal svoj življenjski nazor in obenem poudaril cilj svojega življenjskega stremjenja in delovanja. Svetost je Pavlu življenjski ideal — najvišja vrednota. K svetosti pa nujno spadajo: duhovna svoboda, oblast nad lastno naravo in gotova svobodnost nasproti zunanji naravi. Brez boja in truda se seveda ta svoboda ne doseže (prim. 1 Kor 9, 26. 27; Flp 3, 12—14 i. dr.), vendar pa je zmaga bistveno odvisna od človekove dobre volje. Doseči jo more in mora vsak. Tudi to Pavel od vsakega terja: »To je namreč božja volja, da se posvetite...« (1 Tes 4, 3).

Ni pa posameznemu človeku možno, priboriti si potrebne oblasti nad zunanjo naravo (tehnika, materialna kultura).¹² To je naloga človeške družbe in posameznih izbrancev (talentov), ne pa dolžnost vsakega posameznega človeka; zato tega Pavel od vsakega na splošno ne zahteva.

Izobrazba srca in volje je možna vsakemu, ne pa izobrazba razuma in spoznanja.¹³ Prvo dvoje nalaga Pavel kot npravno dolžnost vsem (»da se posvetite«), slednjega ne. Uspešno iskanje naravnih resnic, življenje in snovanje v visokih idejah ni vsakemu dano; zato je kraljestvo znanosti in umetnosti domovina samo nekaterih izbranih ljudi. Zunanje kulturno delo, umetniško stremljenje in znanstveno prizadevanje torej ne more biti splošna npravna obveznost za vse ljudi.¹⁴

Resnica, dobrota in lepota so resda prava domovina in vsebina človeškega duha (νοῦς : scita, cogitata, consilia).¹⁵ Toda posest resnice, dobrote in lepote ni vezana izključno na znanost in umetnost. Imamo za to tudi bogato nadomestilo v bogomiselnosti.¹⁶ Bog je kot absolutna in večna Resnica, Dobrota in Lepota najgloblja vsebina duha.¹⁷

Kdor to bogomiselnost sprejme in ves v njej živi, ta doseže najplemenitejšo veličino duha, ne samo plemenitost srca, temveč tudi plemstvo razuma. Bogomiselnost posvečuje prav vsako, tudi najneznatnejše delo, medtem ko kultura brez Boga notranje opeša in obuboža (prim. Rim 1, 18 sl.; 1 Kor 1, 19 sl.). Zato je jasno, da nikdar ne more kultura nadomestiti¹⁸ religije, bogomiselnost pa je vedno pot do duševne veličine, pot, ki jo more hoditi vsak, tudi neuki človek (prim. Sir 19, 18. 21).

¹² Prim. F. Sawicki, Das Ideal 136; H. Fahsel, Der Weg zur Glückseligkeit (Berlin 1932) 21 sl.

¹³ Prim. H. Fahsel, o. c. 22 sl. 36—40; F. Sawicki, o. c. 136 sl.

¹⁴ Gl. I. Klug, Das Reich 96, 97.

¹⁵ Prim. R. Blüml, Paulus und der dreieinige Gott (Wien 1929) 105, op. 167 (νοῦς = Denkinhalt).

¹⁶ Prim. F. Sawicki, Ideal 137, gl. tudi Kol 3, 2.

¹⁷ Gl. J. Hessen, Wertphilosophie (Paderborn 1937) 218 sl. 232 sl. R. Blüml, o. c. 104 sl.

¹⁸ Gl. F. Sawicki, o. c. 137 sl.; A. Ušeničnik, Knjiga o življenju, 158; prim. op. 3.

Pri božji sodbi ne odločajo kulturne, temveč osebnostno-večnostne vrednote. (Vesoljna sodba ne bo sodba o človeških kulturah, temveč sodba o človeških dušah. Kulture so sojene že v teku človeške zgodovine.)¹⁹

S tem smo nakazali prvo, nekako kulturnofilozofsko razlago Pavlovega »kulturnega molka«. Kulturno delo ni splošna nravna dolžnost za vse ljudi. Pavel pa je hotel biti »vsem vse, da bi jih vsekako nekaj rešil« (1 Kor 9, 22).

b) Kulturno-zgodovinski razlog.

Prav gotovo je Pavel kot dober poznavalec stare zaveze poznal dobro tudi zgodovino in usodo starozaveznih kulturnih narodov, odnosno njihove kulture. Prav posebno mu je morala biti znana asirsko-babilonska kultura; saj so jo v zadosti jasni luči prikazali starozavezni preroki Izaija, Jeremija, Sofonija i. dr.

Asirsko-babilonska kultura je bila monumentalna kultura.²⁰ Nekaj grandioznega in gigantskega nosi ta kultura na sebi bodisi v svojih heroizmih bodisi v grozodejstvih. Toda vse preveč je zasidrana v tostranost in za vse čase so z imenom Babilona vezani spomini, ki jih prerok Izaija, svareč in kaznujoč bogoodtujenost te kulture, opisuje: »Stopi doli in sedi v prah, ... hči babilonska! Sedi na tla, brez prestola, hči Kaldejcev! ... Sedi molče in pojdi v temo, hči Kaldejcev! Zakaj ne boš se več imenovala gospa kraljestev... Sedaj torej čuj to, razkošnica, ki brez skrbi sediš in praviš v svojem srcu: Jaz sem in nobena več ni razen mene... Zakaj ti si se zanašala na hudobnost svojo, govorila si: Nihče me ne vidi. Modrost tvoja in vednost tvoja sta te premotili... Zatorej te zadene nesreča, ki je ne boš znala s čaranjem odpraviti, zgrne se nadte poguba, ki je ne boš mogla odvrniti, in zadene te nagloma pokončanje, ki ga še ne slutiš« (Iz 47, 1. 5. 8. 10. 11).

Tako se glasi sodba in obsodba mogočnega preroka nad babilonsko kulturo. Slično obsodbo je izrekel prerok Sofonija nad asirsko kulturo (gl. Sof 2, 13 sl.).

Naravnost pretresljive pa so besede, ki jih je zaklical Izaija v imenu in po naročilu božjega Sodnika, preteč in svareč, nad samoblastno babilonsko kulturo in njenimi nosilci: »Zlomil je Gospod palico krivičnikov, žezlo gospodovalcev, ki je tepla ljudstva v togoti z udarci neprenehoma, ki je gospodovala v jezi narodom z zatiranjem brez pridržka. Pokojna in mirna je zdaj vsa zemlja... Pekel zdolaj se vznemirja zaradi tebe, ker čaka prihoda tvojega... Vsi izpregovore tebi in poreko: 'Tudi ti si brez moči kakor mi, nam si postal podoben?' V pekel je stopilo veličanstvo tvoje... Kako si padel z neba, o lucifer, jutranje zarje sin! Kako si posekan na tla, ki si poraze napravljaj narodom! Ti si pač govoril v srcu svojem: V nebesa se dvignem, nad zvezde Boga mogočnega povišam prestol svoj... Dvignem se nad višave... enak bom Najvišjemu. Ali pah-

¹⁹ I. Klug, o. c. 97.

²⁰ Prim. I. Klug, Das Reich 69 sl.

njen boš v pekel, v jamo najglobljejo« (Iz 14, 5—15). Te preroške sodbe o asirsko-babilonski kulturi navaja Klug (Das Reich 69—72) in pravi, da zato, ker imajo tipičen pomen za vsako kulturo. Kajti vsaka kultura prehodi svojo pot od primitivnih početkov do verskega, etičnega, estetičnega, vrednostnega nastrojenja (WertEinstellung), potem pa se konča v oni samopostavnosti (Autonomie), ki povzroči prevrednotenje višjih vrednot na korist nižjih.²¹ V tem je globoka tragika, toda kulturna zgodovina in etnologija dokazujeta to tragiko kot nesporno dejstvo²² (prim. Ps 72, 27).

To tragiko je gotovo podoživljal tudi sv. Pavel ob študiju stare zaveze, zlasti prerokov, še bolj pa jo je mogel in moral doživljati v svoji lastni dobi. Ni pač slučaj, da Pavel prav v tistih listih, kjer sam šiba tako bogoodtujeno kulturo, največkrat citira staro zavezo, večinoma preroke (Izaija), da potrdi svoje sodbe (prim. Rim 1—4; 9—11 in 15; Kor 1—3 in 10; Apd 13, 41; 28, 23—27).

Da bomo mogli Pavlov odnos do kulturnih vrednot pravilno presoditi, je treba predvsem, da se seznanimo s kulturnim razvojem njegove dobe. To je doba helenistične kulture.

Kar je dal človeštvu Izrael etičnih in religioznih vrednot, to je dala helenistična kultura čistih človečanskih vrednot. Te so postale neminljive in — ako jih merimo z merilom zgolj naravne človečnosti²³ — nenadkriljive dobrine človeštva. Vendar te same še daleč ne zadoščajo, tako da je celo helenski narod v svojem iskanju lepote podlegel demonskemu čaru golih čutnih in telesno-kulturnih vrednot — do perversnosti...²⁴ Helenizem sam zase ni bil nikdar v stanju, da bi bil dal podlago za najvišjo vrednostno kulturo človeštva. Poznejša helenistična kultura pa se je potem zrušila sama v sebi, zapustila svoj lastni, v sebi zaključeni in zaokroženi kulturni ideal. Bila je tako polna hrepenenja po odrešenju, da se njeni misterijski kultu smejo imenovati pravi krik po onih vrednotah, ki v redu vrednot leže že nad kulturnimi vrednotami. Helenizem je bil sinkretistična kultura, kultura zbiranja. Mislil je, da bo mogel s svojo mnogovrstnostjo nadomestiti to, kar bi mu vendar bila mogla dati samo globina, ki je pa sam ni imel niti si je ni mogel z lastnimi močmi priboriti.²⁵

To propadajočo kulturo, z vso njeno prenasičenostjo,²⁶ z vsemi spremljajočimi jo verskonravnimi zablodami (politeizem, mitologija, malikovanje, spolna razbrzdanost itd.), je Pavel spoznaval že v svojem rojstnem mestu Tarzu, še bolj pa jo je spoznal pozneje v Atenah, Korintu, Efezu itd.

²¹ Gl. I. Klug, o. c. 72 sl.

²² Prim. W. Schmidt, Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Werden der Religion (Münster 1930) 280.

²³ Καλοκαγαθία je bil etični ideal »grškega človeka«. Prim. J. P. Steffes, o. c. 217; gl. tudi J. Srebrnič, Tyršev duh (Groblje-Domžale 1931) 22 sl.

²⁴ Prim. Rim 1, 18 sl.; Gal 5, 19—21. Zgled: Korint. Prim. Schuster-Holzammer, Handbuch zur Biblischen Geschichte II⁸ (Freiburg i. Br. 1926) 619.

²⁵ Prim. A. Anwander, o. c. 428 sl.; I. Klug, Das Reich 75 sl.

²⁶ Gl. F. Sawicki, Die Wahrheit 391.

V Tarzu je Pavel dobil dobro vzgojno in znanstveno podlago. Nadalje se je izobrazil »pri nogah Gamalielovih« (Apd 22, 3) v Jeruzalemu. Tako izobrazjen, v Tarzu helenistično, v Jeruzalemu judovsko, je mogel Pavel pozneje na svojih apostolskih potovanjih helenistično kulturo dodobra spoznavati in presojeti.

Kmalu po svojem spreobrnjenju, ko je začel nastopati za Kristusa, je Pavel tudi pokazal svoje odločno nasprotno stališče do helenizma. Že v Jeruzalemu, kamor je prišel »obiskat Petra« (Gal 1, 18), se je »prerekal s helenisti« (Apd 9, 29)²⁷ tako ostro, da so ga ti »hoteli umoriti«. Najbolj pa je imel Pavel priliko, do dna spoznati helenistično kulturo in civilizacijo, gotovo v Atenah in Korintu. V Atenah je našel tipičen primer za to, kar moderna etnologija in veroslovje vedno bolj ugotavljata, da se namreč »v starajočih se kulturah oblike božanstev vedno bolj množijo, bodisi po izposojanju od drugih, bodisi po novih tvorbah, se potem med seboj pomešajo in zabrišejo ter končno ostanejo le še kot simboli ene in iste vsenarave«.²⁸ Isto razvojno pot kaže helenizem v Pavlovi dobi zlasti v Atenah. Kakor je bil Rim središče poganske svetne moči in oblasti, tako so bile Atene metropola in branik pogansko-helenske znanosti in umetnosti.²⁹ Politično svobodo in veličino so sicer Atene že davno izgubile, pa četudi so bile politično in gospodarsko Rimu podložne, so duševno nadkriljevale ves omikani svet in celo sam Rim. Saj so rimski mladeniči iskali v atenskih visokih šolah izobrazbe in prenašali grško kulturo na zapad. Tukaj v domovini velikih pesnikov, govornikov in filozofov, katerih ponos in slava sta polnila ves svet, tukaj naj bi Pavel prvič oznanjal Kristusa križanega, ki je Judom pohujšanje, poganom pa nespamet (prim. 1 Kor 1, 23)? Tako se vprašuje Avguštin.³⁰

Ko je Pavel v Atenah čakal svoja spremljevalca Sila in Timoteja, se je v njem »vzbujala huda nevolja, ker je videl, da je mesto polno malikov« (Apd 17, 16); kajti nobeno pravoverje in noben malik, pravi Anwander, ni bil tako nesmiseln in prostaški, da ne bi bil mogel računati v helenističnih velemestih na svoje pripadnike. Na drugem mestu pa to dejstvo razlaga. Vse kulturne religije (Kulturreligionen) so bile nezmožne, da bi bile človeka dvignile nad njega samega... Poboževanje narave in človeka, to sta razvojna pola, med katerima ostane za transcendentnega Boga le bore malo prostora. Teža zemlje potegne vse kvišku stremeče poskuse človeške filozofije in mitologije zopet navzdol k sebi. V sferi zgolj človeškega kulturnega stremjenja je usoda religije nujno sledeča: človek spozna,

²⁷ Ti »helenisti« so bili Judje, rojeni v diaspori, in so govorili grški jezik, v nasprotju s »Hebrejci«, ki so govorili aramejski jezik. Vendar pa so ti judovski »helenisti« po svoji vzgoji in izobrazbi bili nekaka vez med judovstvom in poganstvom. Prim. Loch-Reischl, Die heiligen Schriften des Neuen Testaments I⁵ (Regensburg 1915) 421, op. a.

²⁸ A. Anwander, Die Religionen 428; prim. W. Schmidt, Handbuch 280.

²⁹ Prim. Jere-Pečjak-Snoj, Sveto pismo novega zakona I (Ljubljana 1925) 376, op. 4.

³⁰ Gl. Loch-Reischl, o. c. I, 477, op. o.

da si je svoje bogove ustvaril sam in jih je treba zopet razbiti. Tako so že mnoge religije v toku razvoja izgubile svojo veljavo. Za vse religije, ki so navezane na neki stadij naravnega spoznanja in na neko ljudsko kulturo, je ta usoda neizogibna. A prava (razodeta) religija ni vzklila iz te zemlje in tudi ni človeška tvorba.³¹

Tragiko in grozoto tega kulturno-religioznega razvoja so spoznali že nekateri grški misleci sami. Začeli so zapuščati religijo ter iskati sreče in rešitve drugje. Epikurejci³² so učili, da je najvišja sreča in namen življenja »pametno uživanje«. Zato se je v Atenah nekaj epikurejskih modrijanov prerekalo s Pavlom, ker je ta imel popolnoma drugačne »soteriološke« nazore. Stoiki se sicer morejo v nekem oziru imenovati vzgojitelji za Kristusa (prim. Gal 3, 24), vendar se je Pavel v Atenah prerekal tudi s stoiškimi modrijani, ker so učili načelo: najvišja sreča je (proti epikurejskemu hedonizmu) naravna čednost, krepostnost, združena z vedrostjo duha; pot do te sreče je ataraksija: nil mirari. Seneka in njegovi učenci (kakor novoplatoniki) niso poznali čednosti vere, zanašali so se le na človeško pamet in modrost ter nudili ljudstvu »kamenje namesto kruha« (prim. Lk 11, 11). Tudi od stoicizma ne vodi noben naraven most k vselemu oznanilu, ki ga je Pavel oznanjal, tudi stoa je še »kos tega sveta«, ki ga je Kristus premagal, in stoiki morajo biti ravno tako še prerojeni kakor vsi drugi »otroci tega sveta«, ako hočejo postati »otroci božji«, kristjani. Stoa pogreša, kakor vsaka filozofija, ljubezni. Ne pozna ljubezni božje; njen Bog je enak svetu, njena previdnost je naravni red. Pogreša tudi človeške ljubezni. Neki egoizem preveva vse delo stoe kakor delo sleherne svetne modrosti.³³

Kar so »deloma« in »nepopolno« (prim. 1 Kor 13, 9 sl.) spoznali že stoični modrijani, to je Pavel »po razodetju« spoznal jasno in določno ter Atencem na areopagu njihove zmote tudi na mojstrski način predočil in jim ponudil pomoč in odrešitev, pravo modrost božjo, nauk Kristusov. »Atenci!... Kar torej častite,³⁴ dasi ne poznate, to vam jaz oznanjam. Bog, ki je ustvaril svet in vse, kar je na njem, on, ki je Gospod nebes in zemlje, ne stanuje v templjih, z rokami narejenih; tudi se mu ne streže s človeškimi rokami, kakor da bi česa potreboval, kajti on daje vsem življenje in dihanje in vse. Ustvaril je iz enega vsa človeška plemena, da prebivajo po vsej zemlji, in je odmeril ter določil njih bivanju čase in meje: da bi iskali Boga, če bi ga morda otipali in našli, zlasti ker ni daleč od vsakega izmed nas. Zakaj v njem živimo in se gibljemo in smo, kakor so tudi nekateri vaših prednikov rekli: 'Celo rodu smo njegovega'. Ker smo torej božjega rodu, ne smemo misliti, da je božanstvo podobno zlatu ali srebru ali kamnu, izdelku umetnosti in zamisli. Case te nevednosti je Bog spregledal in zdaj

³¹ A. Anwander, Die Religionen 431. 447.

³² Epikurejce in stoike imenuje Apd 17, 18 kot Pavlove nasprotnike.

³³ Prim. A. Ušeničnik, Knjiga o življenju² 185 sl; Loch-Reischl, o. c. I, 478, op. r; A. Anwander, o. c. 426.

³⁴ »Neznanega boga« (Apd 17, 23). Prim. J. Holzner, Paulus (Freiburg i. Br. 1937) 184 sl.

oznanja ljudem, da naj vsi povsod delajo pokoro; zakaj določil je dan, ko bo v pravičnosti sodil vesoljni svet, po možu, ki ga je v to odločil; in da bi vsi mogli vanj verovati, ga je obudil od mrtvih« (Apd 17, 22—31).

S tem svojim govorom na areopagu je Pavel Atencem, ki so bili filozofski narod, s filozofskimi razlogi dokazoval zmoto in nespamet njihovega mnogoboštva in malikovanja ter v kratkih in jasnih potezah začrtal glavna načela krščanske metafizike, kozmologije, antropologije, teologije in etike.³⁵

V Korintu je Pavel videl in spoznal, kako je visoka zunanja kultura in civilizacija zelo družljiva z največjo npravno propalostjo, kar vedno znova ugotavlja tudi novejše narodoslovje in veroslovje.³⁶ Korint, »urbs bimaris«, je imel zaradi svoje posebne lege tudi posebno privlačnost. Sem so se stekali ljudje vseh vrst, Rimljani, Grki in Judje. Tu je bilo središče trgovine, stekališče bogastva. A poleg razkošja in bogastva je bila tu doma tudi velika, moreča revščina. Skratka velika socialna nasprotja so bila v Korintu zelo vidna.

U Korintu so se gojile razne vede in umetnosti; zato imenuje Ciceron Korint »lux Graeciae«. Kakor je bila tu z bogastvom združena velika potratnost in razkošnost, tako se je tudi s stremljenjem po »vedih« in »modrostih«³⁷ družila velika domišljavost in napuhnjenost. Vse skupaj pa je rodilo veliko razuzdanost in npravno propalost. Κορινθιζέσθαι, po korintsko živeti, je bila označba za nenpravno življenje in κορινθία κόρη je bila označba za vlačugo.³⁸ Posebno torišče za nečistovanje je bil tempelj boginje Afrodite (Astarte) na visokem gradu Akrokorintu. Tisoč tempeljskih hierodul je ondi opravljalo grešno službo Veneri.

Ko čitamo resne opomine v 1 Tes 4, 3—12, zlasti pa pri temni sliki v Rim 1, 18—32, kjer Pavel razkriva npravno pokvarjenost poganstva, ne smemo pozabiti, da so te besede pisane prav v Korintu. To korintsko življenje moramo imeti tudi pred očmi, ko prebiramo in študiramo oba lista, ki ju je Pavel pisal in naslovil na Korinčane. V teh listih Pavel najbolj biča in šiba »svetno modrost in spoznanje« ter kaže, kako revna in ničevna je človeška (mesena) modrost in razumnost nasproti »božji moči in modrosti«, ki je v naukih Kristusovega evangelija. Ker se v teh listih najjasneje kaže Pavlov odnos do kulturnih vrednot, se bomo k njim pozneje še povrnili.

Kakor v Atenah in Korintu, tako je Pavel imel in doživel žalostne izkušnje s helenistično kulturo tudi po vseh drugih centrih helenistične omike. Kakor vzhod, tako je ječal tudi zapad z Rimom vred pod težo in moro poganstvo-helenske kulture. Po pravici pravi Felten (Die Apostelgeschichte 309), da je bil tisti klic Macedonca v Apd 16, 9. 10 »klic cele Macedonije in vse Evrope, klic helenskega sveta na pomoč, ki na višku človeške znanosti in omike priznava

³⁵ Gl. M. Napotnik, Sv. Pavel³ 49.

³⁶ A. Anwander o. c. passim.

³⁷ Gl. H. J. Vogels, Grundriß der Einleitung in das Neue Testament (Münster 1925) 148 sl.

³⁸ Gl. H. J. Vogels o. c. 149.

svojo nemoč in nebogljenost.³⁹ »Mi kljub svoji umetnosti in znanosti (kulturi) nismo srečni, tavamo globoko v verski nevednosti in nravni onemoglosti; pridi in prinesi nam luč ter milost Kristusovo.«⁴⁰

Ni torej čudno, da je Pavel spričo navedenih kulturno-zgodovinskih razmer tako ponosen na kulturo svojega lastnega, judovskega naroda. Večkrat se s ponosom in poudarkom sam imenuje »Juda«, »Izraelca« ali »Hebrejca« ali »farizeja«, »sina farizejevega« (prim. Apd 21, 39; 22, 3; 23, 6; Rim 11, 1; 2 Kor 11, 22; Gal 2, 15; Flp 3, 5), posebno da nasproti svojim judaističnim nasprotnikom dopove in dokaže, da, četudi v diaspori rojen, ni postal helenist, ampak je ostal Hebrejec, vzgojen v aramejskem jeziku in v judovskem duhu: »Jaz sem Jud, rojen v Tarzu v Ciliciji, bil sem pa v tem mestu (Jeruzalemu) vzgojen, pri nogah Gamalielovih natančno poučen v očetni postavi, vnet za Boga, kakor ste danes vi vsi« (Apd 22 3).

Zakaj je neki Pavel tako ponosen na svoj narod? Morda zaradi njegove politične veličine? Politično vendar judovski narod med drugimi narodi ni pomenil veliko več nego zrno med mlinskimi kamni. Toda, če ga sodimo po vrednotah, ki jim je bil Izrael nosilec, vidimo, da je ta narod popolnoma osamljen pojav v zgodovini narodov. Njegov čisti monoteizem, njegovo duhovno in vsake zgolj naravne primesi prosto pojmovanje Boga, po prerokih vedno in vedno poudarjena univerzalnost božjega odrešilnega načrta, ohranitev in gojitev mesijanskih obljub (prim. Rim 3, 1. 2), čisti in visoki etos lapidarnih predpisov dekaloga, misel na zvezo med Bogom in njegovim, za posebno misijo izvoljenim narodom — svetovna zgodovina kakega drugega pojavnosti te vrste ne pozna. Vse te odlike in vrednote svojega naroda na kratko omenja Pavel v Rim 9, 4. 5.

Toda, ko je prišla »polnost časov« (Gal 4, 4), je Izrael ni razumel in svoje visoke misije ni do konca izpolnil. Veličina njegove starozavezne etike je bila vedno bolj utesnjena po nezaslišanem etičnem formalizmu in fanatizmu (farizejstvo), njegova mesijanska pričakovanja so se spremenila v politične odrešilne utopije. Tako izvoljeni narod in nosilec razodetja, Izrael, ni postal nosilec največičastnejše kulturne vrednote, ki jo svet pozna, ideje kraljestva božjega. Duh izraelske kulture je ugasnil, ko ni bil več zmožen sprejeti vase duha kraljestva božjega.⁴¹

Zato tolika žalost in bol v Pavlovem srcu (prim. Rim 9, 2), zaradi nevere njegovih bratov (prim. Rim 9, 32), ki je bila kriva, da je Bog Izraela zavržel in si izbral Pavla, da ponese kot »izvoljena posoda« idejo božjega in Kristusovega kraljestva med pogane (prim. Apd 9, 15. 16; 13, 46—49; 26, 16—18).⁴²

*

³⁹ Cit. Schuster-Holzammer, o. c. 607, op. 2.

⁴⁰ F. J. Knecht, Praktischer Kommentar zur Biblischen Geschichte (Freiburg i. Br. 1925) 878, op. 3.

⁴¹ Prim. I. Klug, Das Reich 74 sl.; Jan 1, 11: »V svojo lastnino je (Beseda) prišla in njeni je niso sprejeli.«

⁴² Prim. Mt 21, 43: »Zatorej vam pravim, da se vam bo božje kraljestvo vzelo in dalo ljudstvu, ki bo dajalo njegove sadove.«

Orisali smo bežno kulturno-zgodovinski okvir, v katerem je živel in deloval sv. Pavel. Bilo je to potrebno za boljše razumevanje sv. Pavla v njegovem odnosu do kulturnih vrednot. Iz povedanega je razvidno, zakaj se Pavel ni mogel navdušiti in ne navduševati svojih vernikov za nobeno kulturno obliko, ki jih je poznal iz kulturne zgodovine stare zaveze, niti za kulturo svoje dobe, ki je nosila že pečat propada. Na lastne oči je videl in sodoživljal nezadostnost, slabost, ničevost in »nespamet« (prim. 1 Kor 1, 20) zgolj tostransko zasidrane kulture (prim. Mt 16, 26) in ni čuda, da se je z vso silo svojega duha pognal⁴³ za tistim »edinim potrebnim« (Lk 10, 42): »Iščite najprej božjega kraljestva in njegove pravice, in vse to se vam bo navrglo« (Mt 6, 33; prim. Lk 12, 31).

II. »Božja modrost« in »svetna modrost« v Pavlovih listih.

Po kulturno-filozofskih in kulturno-zgodovinskih razmišljanjih ter ugotovitvah se sedaj vrnimo k Pavlovim listom in pogledimo, kaj misli in sodi sv. Pavel sam o kulturnih vrednotah. Njegov kulturno tako pomembni govor na atenskem areopagu (Apd 17, 16—32) smo že omenili.

Izmed Pavlovih listov pa so za naše vprašanje najvažnejši: a. List do Rimljanov (pisan iz Korinta!), zlasti 1, 18—32; b. 1. list do Korinčanov (pisan iz Efeza!), zlasti 1—3; 12 in 13. — Od ostalih listov so še važnejši n. pr.: list do Efežanov, list do Kološanov in oba lista do Timoteja (škofa v Efezu!), ker vsebujejo posamezne utrinke Pavlovega kulturno-vrednotnega naziranja.

Sv. Pavel prav jasno in strogo loči »božjo modrost«⁴⁴ od »človeške modrosti tega sveta«.⁴⁵ Med obema obstaja diametralno nasprotje.⁴⁶ Toda to

⁴³ Prim. Flp 3, 13. 14: »... se stegujem za tem, kar je pred menoj, in tako hitim proti cilju za nagrado božjega klica od zgoraj v Jezusu Kristusu.« 1 Tim 6, 12: »sezi po večnem življenju.«

⁴⁴ Prim. Rim 11, 33: »O globočina bogastva in modrosti in vednosti božje!« — 1 Kor 1, 21. 24. 30: »... v božji modrosti... božjo moč in božjo modrost... modrost od Boga...« — 1 Kor 2, 7: »... v tajnosti skrito modrost božjo...« — Ef 1, 17: Bog »da duha modrosti« (duhovno modrost). — Ef 3, 10: Po Cerkvi da bi se »oznanila mnogovrstna božja modrost«; — Kol 2, 3: V Kristusu »so skriti vsi zakladi modrosti in vednosti«.

⁴⁵ Prim. 1 Kor 1, 19—21: »modrost modrih«, »modrost tega sveta«, »svet po svoji modrosti«. 1 Kor 1, 26: »modri po mesu« (mesena modrost. 2 Kor 1, 12), ki »so se imenovali modre« (Rim 1, 22); »sami sebe imeli za modre« (Rim 11, 25); »sami pri sebi modri« (Rim 12, 16); 1 Kor 2, 5. 6. 13: »na človeški modrosti«... »modrosti tega sveta«... »človeška modrost«; 1 Kor 3, 19: modrost tega sveta.

⁴⁶ Prim. 1 Kor 3, 19. 20: »modrost tega sveta je nespamet pri Bogu«, »Ujame modre v njih zvižaci«, »pozna misli modrih, da so prazne«. Rim 1, 22: »Imenovali so se modre, pa so se poneumili.« 1 Kor 1, 20: »Ali ni Bog modrosti tega sveta obrnil v nespamet? Ker namreč svet ni spoznal po svoji modrosti Boga v božji modrosti, je Bog sklenil, verujoče zveličati po nespameti oznanjevanja.« »Kajti nauk o križu je tistim, ki se po-

nasprotje ni metafizično nujno, ampak samo moralno nujno; izvira namreč iz človeške (mesene) modrosti in temelji na človeškem napuhu ter mesenem poželenju,⁴⁷ s katerima se mora človek boriti⁴⁸ in ju more z milostjo po veri tudi premagati.⁴⁹

To nekako je Pavlovo načelno stališče do »božje« in »svetne modrosti«, ki jima v bistvu odgovarjata bogozorni krščanski in brezbožni naturalistični svetovni in življenjski nazor. Ta dva pa zopet najjasneje prihajata do izraza v zunanjem oblikovanju sveta in življenja, v človeški kulturi.

a) List do Rimljanov.

Ko Pavel v Rim 1 18 sl. (prim. Ef 4, 17—19) obtožuje in obsoja poganstvo in njegovo kulturo, mu očita krivdo, tako da so mu pogani neopravičljivi (1, 20). Pavel ne gleda v poganstvu in njegovi kulturi neke nujne prehodne faze v razvoju od popolne teme do vedno svetlejša luči višjega spoznanja (evolucionizem). Apostol marveč kaže v poganski kulturi, kakor je zgodovinsko nastala in obstajala, ne samo krivdo zamujenega spoznanja (culpa omissionis), temveč še veliko hujšo krivdo,

gubljajo, nespamet, nam pa, kateri smo na poti zveličanja, božja moč... Kajti Jude zahtevajo znamenj in Grki iščejo modrosti, mi pa oznanjamo Kristusa križanega, Judom pohujšanje, a poganom nespamet, njim pa, kateri so poklicani, Judom in Grkom, Kristusa, božjo moč in božjo modrost. Kar je namreč pri Bogu nespametno, je modrejše od ljudi... kar je nespametnega na svetu, si je Bog izvolil, da bi osramotil modre...« (1 Kor 1, 18. 22—27). »Uničil bom modrost modrih, in razumnost razumnih bom zavrgel« (1 Kor 1, 19). Zato pa Pavel ni »prišel z visokostjo besede ali modrosti«, njegovo oznanilo ni bilo v »besedah modrosti«, da bi »vera ne slonela na človeški modrosti«, saj ni oznanjal »modrosti tega sveta«, niti ne »z besedami, kakor jih uči človeška modrost« (1 Kor 2, 1—13). Gl. tudi Rim 7, 14—25 (»postava mesa« proti »postavi duha«); Rim 8, 5 sl. (»meseno mišljenje« [modrost] proti »duhovnemu mišljenju« [modrosti]); prim. Gal 5, 16—6, 8 (»dela mesa« — »sad duha«). J. Holzner, Paulus 284 sl.

⁴⁷ Prim. Rim 1, 28: »niso imeli za vredno, da bi se držali spoznanja božjega...« Rim 2, 8: »se ne uklonijo resnici.« Rim 8, 5: »Zakaj tisti, ki žive po mesu, mislijo na to, kar je mesenega.« Ef 4, 17 sl.: pogani žive »v ničemurnosti svojih misli; razum jim je otemnel in božjemu življenju so odtujeni zaradi nevednosti, v kateri so zaradi zakrknjenosti svojega srca.« Kol 2, 18: »se brez vzroka napihuje v svojih mesenih mislih.« 1 Tim 6, 4: »je napihnen in ne razume nič.« (Gl. 1 Kor 2, 14; 8, 1; Gal 5, 7; 2 Tim 3, 8; Tit 1, 14; 1 Jan 2, 16; Jan 3, 14. 15.)

⁴⁸ Prim. Rim 8, 9: »ne živite po mesu, temveč po duhu«; Gal 6, 15: »Po duhu živite in ne strezite poželenju mesa« (gl. Gal 5, 25; Ef 4, 17 sl.); Rim 11, 25: »da ne boste sami sebe imeli za modre« (gl. Rim 12, 16).

⁴⁹ Prim. Rim 1, 16: V evangeliju je »božja moč«, v rešenju vsakemu, kateri veruje« (gl. Rim 4, 14. 16: »iz vere« »po milosti«; Ef 2, 8: »z milostjo« »po veri«); 2 Kor 12, 9: »Dovoljti je moja milost.« Flp 4, 13: »Vse premorem v njem, ki mi daje moč.«

namreč krivdo odpada (culpa apostasiae) od že spoznane resnice.⁵⁰ »Razodeva se namreč jeza božja nad vsako brezbožnostjo in krivičnostjo ljudi, kateri resnico ovirajo s krivico«, (1, 18). Pavel tudi na drugih mestih večkrat govori o ljudeh »sprijenega mišljenja« (Rim 1, 28), »pokvarjenega mišljenja« (1 Tim 6, 5; 2 Tim 3, 8), ki »se ne uklonijo resnici« (Rim 2, 8), ki »resnici niso pokorni« (Gal 5, 7), ki »se upirajo resnici« (2 Tim 3, 8) in »ki zametajo resnico« (Tit 1, 14; prim. 2 Tes 2, 10—12). O poganih pravi Pavel, da žive »v ničemurnosti svojih misli; razum jim je otemnel in božjemu življenju so odtujeni zaradi nevednosti, v kateri so zaradi zakrknjenosti svojega srca« (Ef 4, 17. 18). Tu se pa povsod predpostavlja v ljudeh že neko spoznanje resnice.

Po Pavlovi misli se je človeštvo pred postankom poganstva nahajalo v nekem stadiju religiozne zavesti, v katerem je imelo po naravnem spoznanju (prim. Rim 1, 20; Apd 17, 27) in po nekem prvotnem naravnem razodetju⁵¹ tako jasno idejo o Bogu, da bi bilo pač zmožno in tudi dolžno, pravega Boga častiti in slaviti kot najpopolnejše bitje ter ga zahvaljevati (Rim 1, 21) za vse, kar človek je in ima, ker je vse od Boga. Iz stadija te prvotno čiste in prave verske zavesti se je človeštvo pozneje začelo odkikati, ne toliko zaradi zmote razuma kolikor zaradi napuha in zlobne volje (prim. Rim 1, 18. 28; Ef 4, 18; Kol 2, 18).⁵² Človeštvo je pač Boga spoznalo (prim. Rim 1, 21), a ga ni hotelo priznati in ljubiti; kajti »spoznanje (samo, brez ljubezni) napihuje, ljubezen pa zida« (1 Kor 8, 1).

Tu se je potem vsekakor dosledno začel proces odpada v poganstvo: ko se je volja obrnila od pravega Boga in ga ljudje niso kot Boga slavili ali ga zahvaljevali, »...so postali v svojih mislih prazni in je otemnelo njih nespametno srce« (Rim 1, 21). Njih verska zavest, ki je v svojem napuhu odklonila višji vpliv, se je od resnice vedno bolj oddaljevala in se vedno bolj pogrezala v nerealen svet mitoloških sanj in zmot. Kako daleč so se pogani »poneumili«, dasi so se sami (v samoprevari) imenovali »modre« (Rim 1, 22), nam Pavel kaže na izrodkih njihovega malikovanja, ker »so zamenili veličastvo neminljivega Boga s podobo, slično minljivemu človeku in pticam in četveronožcem in plazivcem« (Rim 1, 23) in »...so zamenili božjo resnico z lažjo in so častili ter molili rajši stvari ko Stvarnika...« (Rim 1, 25).⁵³

Tako si je poganška mitologija v teku časa ustvarila nepregledno vrsto malikov in bogov, ki so polagoma docela zastrli in zabrisali prvotno idejo in obraz pravega Boga.

⁵⁰ Gl. Loch-Reischl, o. c. II, 5, op. t in v.

⁵¹ J. Sickenberger, Die Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und Römer (Bonn 1932) 183 imenuje to razodetje »naravno«, Loch-Reischl (o. c. II, 5, op. v) pa »pozitivno« in misli menda nadnaravno razodetje (revelatio divina proprie dicta), na kar pa Pavel v Rim 1, 19, 20 gotovo ni mislil, kakor sledi iz konteksta.

⁵² Prim. Loch-Reischl, o. c. II, 5, op. v.

⁵³ Popolno »prevrednotenje vrednot«.

»Kateri so Bogu vzeli čast, onečaščajo sami sebe.«⁵⁴ Žalostna posledica malikovanja je bila, da je Bog zaradi tega pogane »v željah njih src prepustil nečistosti...« (Rim 1, 24). »Zaradi tega jih je Bog prepustil nesramnim strastem...« (1, 26). »In ker niso imeli za vredno, da bi se držali spoznanja božjega, jih je Bog prepustil sprijenemu mišljenju...« (1, 28).

Zanimiva je ta gradacija (*ratione malitiae*), kako »abyssus abyssum invocat« (Ps 41, 8), ako Bog človeka prepusti v željah njegovega srca najprej nečistosti, nato nesramnim strastem in potem sprijenemu mišljenju. Pri prvi vrsti gre za grehe »hic et nunc«, za posamezna dejanja, ko človek pade pa zopet vstane; grehi druge vrste so »crimina multo graviora prioribus tum in se tum ratione cooperantis«,⁵⁵ tretja vrsta, sprijeno mišljenje, pa je že *habitualis aversio a Deo*, odpad srca, razuma in volje od Boga. »Sprijeno mišljenje« namreč ni nič drugega ko tisto »meseno mišljenje«, ki je »sovraštvo nasproti Bogu...« (Rim 8, 7; prim. 1, 30; Jak 4, 4).

Ko Loch-Reischl razlaga to temno sliko zablod (1, 24—32), pravi, da je med strašnim dejstvom npravne propalosti in med kaznujočo božjo pravičnostjo ne samo slučajna, temveč na božji pravici in na božjem zakonu nujno utemeljena zveza.⁵⁶ Sile razbrzdanih strasti (razbrzdanih zaradi odpada od Boga, najprej s srcem, potem z razumom) so tukaj tako rekoč izvršilke božje sodbe: »... in so prejemali sami na sebi zaslužen plačilo za svojo zablodo« (1, 27). »Bog se ne dá zasmehovati. Kar namreč kdo seje, to bo tudi žel. Kdor seje v svoje meso, bo od mesa žel pogubljenje« (Gal 6, 7. 8; prim. Rim 1, 32; 6, 21—23; 8, 6. 13).

Vse protinaravne zablode, ki jih Pavel navaja za dokaz svojih trditev (1, 24—27), so se grozno razpasle prav v rimsko-grškem svetu. Tudi ves zunanji kulturni in tehnični napredek, vsa znanost, umetnost in filozofija tega razkrajajočega procesa ni mogla ustaviti, niti ga omiliti, kakor uči zgodovina grško-rimske kulture. To pa tudi etnologija in veroslovje ugotavljata za vse zgodovinske narode. »Tu velja vsaj na splošno, da pomenja napredek zunanje realne kulture — nazadovanje notranje osebnostne kulture.«⁵⁷

Zato pa Pavel ne oznanja »modrosti tega sveta«, svetne kulture, ki ni pokazala moči, da bi bila človeka dvignila vsaj do naravne plemenitosti, kaj šele do nadnaravne bogopodobnosti, ki ni mogla narodom prinesiti odrešenja in jih obvarovati največje sramote npravne propalosti. Pač pa je Pavel za vsako ceno pripravljen, oznanjati bla-

⁵⁴ »Die, welche Gott entehrlcht haben, entehren sich selbst.« Loch-Reischl, o. c. II, 5, op. y.

⁵⁵ Noldin-Schmitt, *De sexto praecepto*²³ (Oeniponte 1929) 41.

⁵⁶ O notranji zvezi med etiko in metafiziko gl. n. pr. Messer-Pribilla, *Katholisches und modernes Denken* (Stuttgart 1924) 135 sl.; I. Klug, *Die Tiefen der Seele*⁵ (Paderborn 1928) 252 sl. in 302 sl.

⁵⁷ W. Koppers, *Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde* (M. Gladbach 1921) 161.

govest Kristusovo in nikakor se ne sramuje⁵⁸ evangelija; »božja moč je namreč, v rešenje vsakemu, kateri veruje...« (Rim 1, 15. 16).

To je Pavlovo jasno spoznanje (»po razodetju«) in globoko prepričanje, da je samo v evangeliju moč in rešenje, česar so potrebni vsi ljudje, modri in neuki. To spoznanje pa mu tudi vzbuja zavest dolžnosti in odgovornosti: »... modrim in neukim sem dolžnik« (Rim 1, 14) »... kajti gorje mi, če bi evangelija ne oznanjal« (1 Kor 9, 16; prim. 2 Kor 5, 14; Gal 1, 8. 9).

b) Prvi list do Korinčanov.

Kakor v listu do Rimljanov (1, 14—17), tako Pavel tudi v 1. listu do Korinčanov (1, 17. 18) kmalu po pozdravnih besedah navpe namen svojega pisanja: oznanjati evangelij (1, 17).

V Korintu pa so se celo spreobrnjeni kristjani, čisto v duhu tedanjega helenizma, vdajali bolj zunanjim vplivom raznih vodilnih osebnosti kakor pa pravi notranji moči nauk, ki so jih te osebnosti oznanjale. Od nekdanj vajeni na pripadništvo in vodstvo različnih učiteljev in šol, ki so v znanosti in umetnosti med seboj tekmovali, so se tudi verniki v Korintu začeli deliti kar v štiri različne smeri (1, 12).

Krščanstva niso sprejeli kot »božjo moč in božjo modrost« (1, 24) in kot milostni dar božji (2, 12), temveč kot kakšno (filozofsko) šolo in šolsko modrost. Posebno pozornost je vzbujal zgovorni in v pismih zvedeni Apolo (1, 12), ki je za Pavlom prišel iz Efeza v Korint (prim. Apd 18, 27. 28) in oznanjal evangelij z velikim uspehom. Ta učeni Aleksandrijec je nastopal z znanstvenimi šolskimi dokazi in z bleskom govorniške umetnosti ter postal mnogim Korinčanom voditelj po njihovem okusu, tako da je metal celo senco na Pavla.⁵⁹

Ne zato, da bi Pavel jemal Apolu ali komu drugemu njegov ugled, temveč da bi preprečil strankarstvo in razprtije ter utrdil enotno pojmovanje krščanske blagovesti, zato je hotel, zase kakor za druge, da osebnost oznanjevalčeva stopi v ozadje (prim. Rim 2, 11; 2 Kor 3, 1. 5; 5, 12; Gal 2, 6; Ef 6, 9; Apd 10, 34); verniki naj bi zmago krščanstva pripisovali ne »svetni modrosti« (znanosti, učenosti) in zunanjemu govorniškemu sijaju (umetnosti), marveč notranji moči božjega (Kristusovega) nauka (prim. 1 Kor 1, 18; 2, 4—7. 13; 3, 18—20; 4, 20; 1 Tes 1, 5; 2, 13). To je pravi razlog, zakaj Pavel ne mara nastopati »z modrostjo govora, da Kristusov križ moči ne izgubi« (1, 17; prim. 2, 5). Ta svoj sklep (prim. 2, 2) Pavel globoko utemeljuje: »Kajti nauk o križu je tistim, ki se pogublajo, nespamet, nam pa, kateri smo na poti zveličanja, božja moč« (1, 18).

Nauk o križu, t. j. blagovest o Kristusovi odrešilni smrti na križu, učinkuje v dveh smereh, kakor namreč kdo ta nauk sprejme in presoja (prim. 2 Kor 2, 15. 16; Rim 10, 16. 17; Lk 2, 34). To najvišje razodetje božje ljubezni (prim. Jan 3, 16) se zdi človeškemu »svetnemu ponosu« ali napuhu nesmisel, nespamet (1, 18. 23; 2, 14). Kjer

⁵⁸ Prim. 2 Tim 1, 12: »a ne sramujem se«.

⁵⁹ Gl. Loch-Reischl, o. c. II, 75, op. n.

to svetno mišljenje prevladuje, tam so tisti, »ki se pogublajo« (1, 18); kajti to mišljenje povzroča v njih nevero,⁶⁰ ki nujno vodi v pogubljenje (prim. Jan 3, 36; Mr 16, 16), ker brez vere ni mogoče biti Bogu všeč (Hebr 11, 6). Kdor pa ta odrešilni nauk o križu s ponižnim srcem sprejme in pokaže svojo pripravljenost in vernost, tisti je »na poti zveličanja« (1, 18); kajti na njem se izkaže »nauk o križu« kot »božja moč« (1, 18. 24; prim. Rim 1, 16), kot notranja duhovna sila, ki nagiblje voljo, da premaguje ovire zveličanja (prim. 1 Jan 5, 4) in da izpolnjuje zahteve in pogoje večnega življenja (prim. 1 Tim 1, 12—14).

Da pa Pavlove trditve ne bi učinkovale kakor kakšne »apriorne teze«, jih z zgodovinskimi dokazi in sodobnimi dejstvi podpre. To je dalo Pavlu povod, da je začel (1, 19 sl.) obračunavati z zgolj svetno (človeško) modrostjo in svetno kulturo ter prikazovati vso njeno nemoč in nespamet (1, 20; prim. 3, 19) v luči božje modrosti, moči in resnice. Najprej se spomni (1, 19) prerokške sodbe, ki jo je Bog položil na jezik preroku Izaiju: »Uničil bom modrost modrih in razumnost razumnih« (Iz 29, 14). Nato pa takoj hoče z retoričnim vprašanjem: »Kje je modrijan, kje pismouk, kje učenjak tega sveta? Ali ni Bog modrosti tega sveta obrnil v nespamet?« (1, 20) povedati, da se je Izaijeva prerokba nad svetom že izpolnila (Babilon!) in se po nastopu Kristusovega nauka in po njegovi moči še izpolnjuje nad helenistično-rimsko kulturo. Pove tudi razlog, zakaj se je to zgodilo. »Ker namreč svet ni spoznal po svoji modrosti Boga v božji modrosti, je Bog sklenil verujoče zveličati po nespameti oznanjevanja (1, 21).⁶¹ »Svet« (Judje in Grki-pogani) je hotel Boga spoznati »v svoji modrosti«, to se pravi: Judje so zahtevali od pričakovanega Mesija »znamenja z neba« (Lk 11, 16), svetne časti in kraljevskega sijaja, Grki pa človeške modrosti (filozofije); zato je razumljivo, da je preprosta »božja modrost« o Kristusu križanem, ki jo je oznanjal Pavel, bila prvim pohujšanje, drugim pa nespamet, dasi je v resnici bila »poklicanim« (kateri so se božjemu klicu s preprostim srcem odzvali) »božja moč in božja modrost« (1, 24). »Kar je namreč pri Bogu nespametno, je modrejše od ljudi, in kar je pri Bogu slabotno, je močnejše od ljudi« (1, 25). Za dokaz in priče te resnice pa kliče Pavel kar svoje zveste in verne Korinčane: »Zakaj glejte, bratje, kakšni ste bili poklicani: ni veliko modrih po mesu, ne veliko mogočnih, ne veliko imenitnih, marveč, kar je nespametnega na svetu, si je Bog izvolil, da bi osramotil modre, in kar je slabotnega na svetu, si je Bog izvolil, da bi osramotil, kar je močnega; in izvolil si je Bog, kar je na svetu preprostega in zaničevanega, to, kar ni nič,⁶² da uniči to, kar je,⁶³ da se noben človek ne bo hvalil pred njim« (1, 26—29).

⁶⁰ Gl. Loch-Reischl, o. c. II, 76, op. u. J. Holzner, Paulus 205: »Denn das schlimmste Hindernis für das Evangelium ist nicht die Schwachheit des sündigen Fleisches, sondern der Stolz des Geistes.«

⁶¹ Prim. Avguštin, Confessiones I, 1; Mt 11, 25; Lk 10, 21; 18, 14. 17; Jak 4, 6; 1 Pet 5, 5.

⁶² Kar ni pred svetom nič.

⁶³ Kar pred svetom v javnosti »nekaj pomeni«.

Vidimo torej, da sv. Pavel tukaj kakor v listu do Rimljanov strogo loči dvojno modrost, božjo in svetno.

Prva je modrost božja, ki je bila razodeta poganom v zunanjih delih božjega stvarstva (prim. Rim 1, 19. 20) in po notranji postavi vesti (prim. Rim 2, 14. 15), Judom pa vrhu tega še po razodetju stare zaveze. Pogani in Judje so »svet«, ki je v tako razodeti božji modrosti imel možnost in dolžnost, da bi Boga spoznaval in ljubil (prim. Apd 17, 27). V ta namen bi bila mogla in morala služiti tudi druga, t. j. svetna modrost (znanost, filozofija; prim. Jan 1, 10). Ker pa svetna modrost tega ni storila, je Bog sklenil »po nespameti oznanjevanja«, to je po blagovesti, ki se je svetnim modrijanom zdela »nespamet«, globoko ponižati napuh svetne modrosti, resnično ponižnim pa razodeti svojo najvišjo modrost, moč in odrešenje po veri in milosti (prim. Rim 1, 16; Ef 2, 8), ne da bi se pri tem posluževal svetne modrosti in znanosti ali »vede — po krivicí tako imenovane« (1 Tim 6, 20).⁶⁴

S tem je Pavel obrazložil predmet (vsebino) in metodo svojega oznanjevanja. Po tej načelni obrazložitvi in utemeljitvi, ki ima splošno veljavo, pa opozarja Pavel Korinčane v 2. poglavju na svojo prakso: »Tudi ko sem jaz prišel k vam, bratje, nisem prišel z visokostjo besede ali modrosti vam oznanjat pričevanje božje. Sklenil sem bil namreč, nič drugega ne vedeti med vami ko Jezusa Kristusa, in to križanega... in moja propoved ni bila v prepričevalnih besedah modrosti, ampak v skazovanju Duha in moči, da bi vaša vera ne slonela na človeški modrosti, ampak na božji moči« (1 Kor 2, 1—5). »Božje kraljestvo namreč ni v besedi, ampak v moči« (1 Kor 4, 20; prim. 1 Tes 1, 5)

Sklenil je (2, 2); torej namenoma in popolnoma zavestno je Pavel opuščal pri svojih nastopih govorniško umetnost in šolske, znanstvene dokaze, da bi spričo uspehov tem bolj pokazal notranjo moč in božji izvor oznanjenega nauka (prim. 2 Kor 3, 5. 6.). Tudi apostol oznanja modrost (2, 6), »toda ne modrosti tega sveta, tudi ne poglavarjev tega sveta, ki preminevajo, marveč... v tajnosti skrito modrost božjo, ki jo je Bog pred vekí naprej določil v naše poveličanje« (2, 6. 7). Te modrosti pa »ni spoznal nobeden izmed prvakov tega sveta« (2, 8; prim. 1, 21; Rim 1, 28). »Nam⁶⁵ pa jo je Bog razodel po svojem Duhu;⁶⁶ Duh namreč preiskuje vse, celo globočine božje« (2, 10). »Mi pa nismo prejeli duha sveta, temveč Duha, ki je iz Boga, da bi spoznali, kar nam je Bog milostno daroval: in to tudi oznanjamo, ne z besedami, kakor jih uči človeška modrost, marveč kakor jih uči Duh, tako da razlagamo duhovno, kar je duhovnega« (2, 12. 13).

V tem odstavku Pavel ponovno poudarja, da njegovo oznanjevanje prav za prav ni njegovo, da njegov nauk ni človeška modrost,

⁶⁴ Gl. J. Sickenberger, o. c. II, 14: »Das Christentum ist nicht eine von Menschen ersonnene Vernunftreligion, ein philosophisches System, sondern eine Kraft- oder Gnadenwirkung Gottes.«

⁶⁵ Apostolom-kristjanom, gl. J. Sickenberger, o. c. II, 15.

⁶⁶ Sv. Duh je »Offenbarungsmedium«. J. Sickenberger, o. c. II, 15.

temveč milostno razodetje božjega Duha. Nato pa (2, 14, 15) kaže globoko psihološko razliko med »duševnim« in »duhovnim« človekom in to razliko tudi psihološko razloži. »Duševni človek (psihik,⁶⁷ to je zgolj naravni človek, ki ga pri njegovem delovanju vodi duša samo kot počelo naravnega življenja⁶⁸) pa ne sprejema, kar je božjega Duha (skrivnosti, ki jih je razodel sveti Duh), kajti zanj je nespamet in ne more razumeti, ker se duhovno presoja« (»ker se more presojati le duhovno, t. j. z duhom, razsvetljenim po milosti svetega Duha«).

Pavel označuje s tem človeka, ki je njegovo duševno življenje (spoznanje in teženje) usmerjeno izključno na čutne in minljive stvari ter se obrača proč od božjih resnic in večnostnih realnosti. V takem stanju »duševni človek« ni zmožen, presojati (*ἀναξιόπιστος*) in razumeti nadčutne, večne resnice, je zanje duhovno slep (prim. Rim 2, 19; 2 Kor 4, 4), kakor fizično slep človek ne more spoznavati in razločevati barv; ker mu pa samoljubje in napuh ne dopuščata, da bi iskal krivde in vzroka temu nerazumevanju v samem sebi, zato zavrača in odklanja rajši nespoznane in nadčutne resnice ter imenuje nespamet to, kar se duhovnemu človeku razodeva kot božja modrost (n. pr. nauk o križu, 1 Kor 1, 18, 2; 2, 2).⁶⁹

»Duhovni (človek, pnevmatik,⁷⁰ t. j. človek, ki je v milosti ter ga vodi sveti Duh) pa presoja vse, a njega samega ne presoja nihče« (2, 15), »Duhovnost« in »duševnost«⁷¹ si nista že po svoji naravi nasprotni, vsaj ne v človeku, ki sta v njem spoznavna in teživna zmožnost očiščeni in posvečeni po vplivu svetega Duha (prim. Rim 8, 9) in pripravljani, z ljubeznijo spoznavati nadnaravne, božje stvari (prim. Jan 14, 17). Duhovni človek, ki gleda vse stvari v božji luči, presoja vse, kar je duhovno, pa tudi to, kar je nižje od duhovnega, zemeljsko-čutno, stvari in osebe, zlasti kolikor so te stvari v odnosu do dušnega zveličanja in do ciljev kraljestva božjega.

Tu se tudi jasno vidi, da Pavel (in krščanstvo sploh) dopušča, podpira in odpira vsakemu dovolj široko polje tudi zunanjekulturnega prizadevanja. Samo nihče naj ne pozabi, izgubi ali pretrga svojega odnosa do nadčutne duhovnosti, do Boga, ker sicer postane v svojih mislih prazen, brez prave in najgloblje vsebine (prim. Rim 1, 21; 1 Kor 3, 20) in je njegovo zgolj zunanjekulturno delo pred Bogom prazno, nespamet (prim. 1 Kor 3, 19).

Drugače pa: »Vse mi je dovoljeno, a nič naj me ne spravi pod svojo oblast« (1 Kor 6, 12; prim. 10, 23), posebno tisto ne, kar ni »k

⁶⁷ Der »rein natürlich denkende Mensch«, J. Sickenberger, o. c. 16.

⁶⁸ V oklepaju je tukaj vpletena razlaga iz slovenske izdaje sv. pisma.

⁶⁹ Gl. R. Blüml, Paulus 104 sl.

⁷⁰ J. Sickenberger o. c. II, 16 (»in dem der Heilige Geist wohnt und wirkt«).

⁷¹ Prim. 1 Kor 15, 44—46.

pridu« in »spodbudno«. ⁷² Zato pa: ... vse preskušajte, kar je dobro, ohranite. Vsakršnega zla se zdržite« (1 Tes 5, 21. 22; prim. Flp 1, 9. 10); »... zakaj vse je vaše, naj bo ... svet⁷³ ali življenje... ali sedanje ali prihodnje: vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3, 22. 23); zato pa: »... vse, kar delate, v besedi ali v dejanju, vse storite v imenu Gospoda Jezusa Kristusa in po njem zahvaljujte Boga in Očeta« (Kol 3, 17), ker »vemo... da tistim, ki Boga ljubijo, vse pripomore k dobremu...« (Rim 8, 28).⁷⁴

Nasprotno pa duhovnega človeka ne presoja nihče, to se pravi, nihče ga ne more presojati, kdor nima božjega razsvetljenja. Duševno-čutni človek ne more pojmiti in razumeti svetega življenja in visokega stremljenja kristjanov, ker mu za to manjka *scientia sanctorum* (Sap 10, 10), ki je in ostane *scientia experimentalis*.⁷⁵ Kdor sam religiozno ne doživlja, ta tudi religioznega človeka nikdar ne bo mogel prav razumeti in pravično presojati.

Pavel nato zaključuje in krona svoje modrovanje o modrosti s citatom iz stare zaveze: »Zakaj kdo je spoznal misel Gospodovo, da bi njega učil?« (1 Kor 2, 16; prim. Iz 40, 13). Nihče naj se ne drzne, tako svari prerok Izaija (in z njegovimi besedami Pavel), staviti svojo omejeno človeško misel (modrost) v isto vrsto z Gospodovo modrostjo ali celo nad njo (prim. 1 Kor 2, 11). »Mi pa (apostoli, duhovni ljudje) imamo misel Kristusovo« (2, 16) po razodetju Duha božjega (2, 10. 12). Zato tudi — v veseli posesti te nadnaravne božje resnice, kolikor se naše spoznanje nanaša na to resnico — nismo podvrženi naukom svetno-čutnih ljudi.

Prenešeno to razmišljanje apostolovo od posameznosti na zgodovinsko celoto je veličastna prerokba o usodi antičnega sveta in njegove kulture nasproti Cerkvi, »ki je Cerkev živega Boga, steber in temelj resnice« (1 Tim 3, 15). Takšen je namreč »načrt skrivnosti, od vekov skrite v Bogu, ki je vse ustvaril, da bi se zdaj... po Cerkvi oznanila mnogovrstna božja modrost, po večnem sklepu, ki ga je izvršil v Kristusu Jezusu, našem Gospodu, v katerem imamo srčnost in zaupljiv pristop po veri vanj« (Ef 3, 9—12).⁷⁶

Duh krščanstva, ki ga Cerkev razširja, je po svojem izvoru in vsebini neizmerno vzvišen nad genijem klasično-poganskega sveta in sveta sploh, ne izvira iz kake filozofske šole tega sveta

⁷² »K pridu« in »spodbudno« za večnost. J. Sickenberger, o. c. II. 48.

⁷³ Gl. Gen 1, 28; Ps 8, 7—9.

⁷⁴ Prim. zgornaj str. 68: »Bog vse v vsem«.

⁷⁵ Prim. J. Ries, *Die Sonntagsepisteln II* (Paderborn 1926) 490: »Es gibt viele Seiten des göttlichen Wirkens und Waltens, von dem das Wort des großen Geistesmannes (Bernhard) von Clairvaux gilt: *Sola experientia discit, sola unctio docet.*«

⁷⁶ Prim. Ef 1, 7—10 (*ἀνακαραϊώσασθαι τὰ πάντα ἐν Χριστῷ*). Gl. Fr. Jürgensmeier, *Der mystische Leib Christi*⁶ (Paderborn 1935) 16. 50. 117 sl. 140 i. dr.

in tudi ne more biti »svetu« enak. Naloga tega novega duhovnega stremjenja je, vse pridobiti za Kristusa in kraljestvo božje (prim. 1 Kor 9, 19). Vsi pa, ki se temu duhovnemu toku ustavljajo, nujno »preminevajo« (1 Kor 2, 6); »zakaj orožje našega vojskovanja ni meseno, ampak je močno za Boga, da ruši trdnjave; da podiramo naklepe in vsako visokost, ki se vzdiguje zoper vednost božjo; da podvržemo vsak razum pokorščini do Kristusa...« (2 Kor 10, 4. 5).⁷⁷

III. »Ljubezen nad vse«.

Značilno za Pavlovo vrednotenje kulturnih dobrin je tudi ono mesto (1 Kor 12 in 13), kjer govori o izrednih duhovnih darovih (charismata, pneumatica): modrosti, vednosti, ozdravljanju... prerokovanju, razločevanju duhov, jezikih.

Prva značilnost je ta, da Pavel s posebnim poudarkom poudarja raznolikost in obenem enotnost teh duhovnih darov. »Različni so duhovni darovi, isti pa je Duh. In različne so službe, isti pa je Gospod. In različna so dela, isti pa je Bog, ki dela vse v vseh« (12, 4—6). Apostol posebno poudarja, da imajo vsi ti različni darovi en in isti izvor v svetem Duhu, ki je eden po svojem bistvu, a raznolik po svojih darovih. Pavel je imel razlog, da je tako poudarjal enotni izvor vseh darov, ker je politeizem, ki so mu korintski kristjani še pred kratkim pripadali, pripisoval skoraj vsaki panogi kulturnega udejstvovanja poseben izvor, posebnega boža (bog poezije, bog muzike, bog bojne umetnosti, bog modrosti, bog znanosti itd.). Pavel pa, ko našteje te različne duhovne darove, ki so jih prejemale razni verniki različne, odločno in jasno pove: »Vse to pa dela eden ter isti Duh, ki deli slehernemu, kakor hoče« (12, 11; prim. Apd 17, 29; 1 Kor 8, 4—6).

Timološko (vrednotoslovno) še bolj značilno pa je, kako Pavel, potem ko je naglasil raznolikost, enotni izvor, pa tudi korist (vrednost) duhovnih darov, zelo važno pristavlja: »Hrepenite pa po večjih darovih; hočem pa vam pokazati še mnogo odličnejšo pot« (12, 31). Misli pa tukaj, ko govori »o mnogo odličnejši poti«, na mnogo odličnejši dar, namreč ljubezen, ki ji takoj nato zapoje svoj nedosegljivi slavospjev (pogl. 13). Po ljubezni šele drugi darovi dobivajo pravo vrednost.⁷⁸

Čeprav misli Pavel tukaj na izredne darove svetega Duha (charismata), nas vendar to ne moti, da moremo spoznati, kako vse te različne darove (modrost, vednost, jezike itd.), ki jih redno štejemo med kulturne⁷⁹ vrednote, stavi v hierarhiji vrednot

⁷⁷ Prim. J. Holzner, Paulus 436 sl.

⁷⁸ Gl. Jere-Pečjak-Snoj, Sv. pismo NZ II, 70, op. 18.

⁷⁹ Loch-Reischl, o. c. II, 129, op. bb: »Von der Bezugnahme auf außerordentliche geistige und geistliche Tätigkeiten in der Kirche übertragen auf die wesens- und zweckverwandten ordentlichen Kräfte und Bestrebungen in ihr und für sie, sei es im Bereiche der Seelsorge oder der Caritas oder in jenem der Wissenschaft und Kunst — wie schön und bedeutungsvoll erscheint auch so diese Regel der heiligen Liebe.«

daleč pod ljubezen. Ljubezen pa je (že) temeljna, najznačilnejša in najodličnejša osebna vrednota, princip vse osebne kulture.⁸⁰

Zakaj je ljubezen nad vsemi drugimi vrednotami, Pavel tudi utemeljuje, ko našteva vse prelepe lastnosti (13, 4—7), ki dvigajo ljubezen nad ostale darove; potem pa pristavlja zelo značilno: »Ljubezen nikoli ne mine: če so prerošva, bodo ponehala; če jeziki, bodo umolknil; če vednost, bo prešla« (13, 8)... »Zdaj pa ostane vera, upanje, ljubezen, to troje; naj večja med temi pa je ljubezen« (13, 13).

Ker pomeni Pavlu ljubezen tako visoko vrednoto, zato je dosledno in razumljivo, da svoje vernike k ljubezni tako rad vzpodbuja: »Prizadevajte si, da boste imeli ljubezen« (1 Kor 14, 1; prim. Rim 13, 8—10; Ef 3, 17—19; Kol 3, 14 i. dr.). Brez ljubezni človek ni nič (prim. 1 Kor 13, 1. 2), in če nima ljubezni, mu nič ne koristi (prim. 1 Kor 13, 3); tudi nobena kultura ne. Zato Pavlu samo spoznanje, ako ni združeno z ljubeznijo, ni nič vredno, ker le napihuje (prim. 1 Kor 8, 1). S tem Pavel zavrača »racionalizem« svoje dobe, ki se je tudi v Korintu pojavil v zvezi z »liberalizmom« (libertinizmom, antinomizmom, laksizmom⁸¹). Ima pa njegova sodba in obsodba splošno veljavo, kajti to je pravo bistvo vsakega racionalizma (enostranskega intelektualizma), da gradi na golem razumu,⁸² brez ljubezni. »Ruski filozof Florenskij dobro označuje racionalizem kot ‚filozofijo pojma in razuma, filozofijo reči in mrtve negibljivosti. Racionalizem je — mesena filozofija... v nasprotju s krščansko filozofijo, ki mu je ‚filozofija ideje in pameti, filozofija osebnosti in stvariteljnega deja — duhovna filozofija‘.«⁸³

Razum in spoznanje koristita le, če sta združena z ljubeznijo, le tako spoznanje »zida« (prim. 1 Kor 8, 1), šele tedaj človek spoznava vse, kakor je treba spoznati (prim. 1 Kor 8, 2; 2, 13). Kateri pa tako ne spoznavajo, se lahko »zmerom uče, pa ne morejo nikdar priti do spoznanja resnice« (2 Tim 3, 7) in vsaka veda, ki sloni na takem spoznanju (brez ljubezni), se po krivici imenuje veda (prim. 1 Tim 6, 20).

Zato vidimo, kako Pavel na več mestih izraža željo, naj bi se pri vernikih vedno družila ljubezen in spoznanje: »...in to prosimo, da bi vaša ljubezen bolj in bolj rastla v

⁸⁰ Prim. F. Veber, Knjiga o Bogu (Celje 1934) 292: »Ne velja le dejstvo, da moremo samo osebe ljubiti ali sovražiti, temveč velja še posebno dejstvo, da gre tudi sposobnost ljubezni in sovraštva zopet samo človeškemu bitju, osebnemu subjektu.« Bog, ki je najvišja, absolutna Osebnost, je Ljubezen (1 Jan 4, 16) ter obenem »ontologična in moralna osnova vseh vrednot« (Veber, o. c. 363).

⁸¹ Gl. J. Sickenberger, o. c. 39. »Aber es geht nicht an, alles rein intellektuell zu beurteilen.« Prim. isti, o. c. 10. 29. 209. 218. 222 (libertinizem, antinomizem, laksizem).

⁸² Prim. Goethe: »Er nennt's Vernunft und braucht's allein, um tierischer als jedes Tier zu sein« (Faust, Prolog im Himmel).

⁸³ Cit. J. Aleksič v razpravi »Kultura in krščanstvo v luči novejšje etnologije« (Spomenica ob 70 letnici lavant. bogosl. učilišča v Mariboru. 1929) 76.

spoznanju in razumnosti...« (Flp 1, 9), »...da ...boste mogli ukoreninjeni in utrjeni v ljubezni, z vsemi svetimi razumeti, kakšna je širokost in dolgost in visočina in globočina, ter spoznati vse spoznanje presegajočo ljubezen Kristusovo...« (Ef 3, 17—19); »...da bi se utrdila njih srca in bi se združili v ljubezni za vse bogastvo popolnega razumevanja, za spoznanje skrivnosti Boğa Očeta in Kristusa, v katerem so skriti vsi zakladi modrosti in vednosti« (Kol 2, 2. 3); »zakaj Bog nam ni dal duha boječnosti, ampak moči in ljubezni in razumnosti« (2 Tim 1 7).

Brez ljubezni, ki je princip osebnostnih vrednot, torej človek ni nič; zato naj bo vse človeško delo kronano z ljubeznijo, to je: vse vrednote, ki jih človek ustvarja, tudi kulturne, naj služijo človekovi osebnostni kulturi, katere princip je ljubezen, ta ljubezen pa je tudi »vez popolnosti« (Kol 3, 4).

Sklep.

Vidimo torej, da se ob sv. Pavlu s pridom lahko ustavi in pomudi tudi vsak kulturni zgodovinar in kulturni filozof. Pavel sam sicer o kulturnih vrednotah direktno nikjer ne govori; je pa ta njegov »kulturni molk« zanj zelo značilen in je tako filozofsko kakor tudi kulturno-zgodovinsko zadosti utemeljen. Sledili smo Pavlu v njegovi analizi in kritiki predkrščanskega poganskega sveta in življenja ter ga spoznali vsaj posredno kot genialnega kulturnega zgodovinarja, filozofa in preroka: kot kulturnega zgodovinarja, ki dobro pozna zgodovino starega poganskega sveta in njegovo kulturo, vso njeno nemoč in nespamet ter vse zablode, ki so upropastile staro pogansko kulturo in narode, njene nosilce; kot kulturnega filozofa in psihologa, ki analizira in razlaga kulturni razvoj človeštva od prastare dobe, ko je človeštvo živelo še srečno v luči nekega prazadostja božjega, pa preko temnih zblod, v katere je človeški rod zabredel po lastni krivdi, ko je začel odpadati od prvotne čiste ideje monoteizma in se pogrezati vedno bolj v poganski politeizem, v mitologijo in malikovanje ter s tem ne samo versko-duhovno, temveč nujno tudi moralno in fizično propadel. Spoznali smo, da Pavel kljub svojemu »kulturnemu molku« vendar ni nikak »kulturofob«, ampak da obsoja in zavrača le ono zgolj tostransko orientirano kulturo, ki hoče v svojem napuhu biti »bog tega sveta« in mnogim »nevernikom zasleplja misli« (prim. 2 Kor 4, 4) in ki v svoji »mesenosti« noče spoznati in priznati, da je »Bog vse v vsem«, začetek in konec vsega, ter zaradi tega nujno vodi v propast, kajti: »Gospod... vsi, ki te zapusté, bodo osramočeni; kateri od tebe odstopijo, bodo v prah zapisani, ker so zapustili Gospoda, vir žive vode« (Jer 17, 13). Kultura marveč mora služiti človeku, človek pa Bogu; zato je kultura samo toliko vredna, kolikor služi ustvarjanju osebnostno-večnostnih vrednot.

Pavel z vso vnemo — »zakaj vnema nas ljubezen Kristusova« (2 Kor 5, 4) — polaga nov temelj za novo duhovno-osebnostno, krščansko kulturo.⁸⁴ »Po milosti božji, ki mi je dana, sem kot moder

stavbenik položil temelj, drug pa naj zida; vsak pa naj gleda, k a k o z i d a« (1 Kor 3, 10). Pavel je namreč vedel, da vsi ne bodo zidali na temelju, ki ga je on položil, in zato kot prerok napoveduje tudi po nastopu krščanstva nekrščansko gledanje na svet in življenje. »Zakaj pride čas, ko zdravega nauka⁸⁵ ne bodo prenesli, temveč si bodo za čehljanje ušes kopicili učitelje po svojih željah in bodo ušesa odvrčali od resnice, obračali pa se k bajkam« (2 Tim 4, 3. 4).

Pri teh besedah je sv. Pavel mislil sicer na svojo dobo in najbližjo bodočnost, kakor je razvidno iz konteksta, toda ni izključeno, da je njegov preroški duh gledal tudi daleč v bodočnost. Saj veljajo te njegove besede kakor za njegovo prav tako tudi za našo dobo. Obe sta si namreč zelo podobni, kakor je to ugotovil že Jul. Langbehn.⁸⁶ Tudi Loch-Reischl zaključuje svojo razlago k Rim 1, 18—32 z zelo značilno pripombo, da je bilo razdejanje starega poganškega sveta in njegove kulture po barbarih, celo po nastopu krščanstva, še zgodovinska nujnost in le dobrota božje previdnosti. Tako je božja roka v blagor novih narodov pokrila staro sramoto in jo podkopala za stoletja v pozabo. Nato se pa spomni sodobnosti in svari: »Pa tudi p o g a n s t v o, kjer in kakor živi danes, bodisi pri doslej še ne izpreobrnjenih narodih ali, kar je še veliko bolj žalostno, kot umeten plod Bogu odtujene, Bogu sovražne in Bogu zasovražene izkvarjenosti sredi krščanskih narodov, ne zasluži boljše označbe, nego je tu podana od Duha božjega, in ga ne čaka boljša usoda, nego je tu od božje jeze zagrožena.«⁸⁷ (»Ker niso imeli za vredno... so ...vredni smrti.« Rim 1, 28. 32).

Kakor za Pavlovo, tako velja tudi za našo dobo svarilna in obenem odrešilna Pavlova beseda: »Drugega temelja nihče ne more položiti razen tega, ki je položen, in ta je Jezus Kristus« (1 Kor 3, 11).

⁸⁴ »Was ist schließlich alle Menschheitskultur gegenüber dieser ‚Kultur Gottes‘, die von Ewigkeit her als das Menschheitsziel von Gott gegeben: die ἀνακαραλατωσις jeglicher Menschheitskultur in Christus Jesus!« Jürgensmeier, Der mystische Leib Christi 140.

⁸⁵ Gl. 1 Tim 1, 10; 2 Tim 1, 13; Tit 1, 9; 2, 1 (»zdravi nauk«).

⁸⁶ Der Geist des Ganzen (Freiburg i.Br. 1930) 60: »Der Völkerapostel Paulus lehrte in ähnlicher Zeit, wie die heutige es ist, in kleinen geschlossenen Kreisen. So stiftete er Herde gesunden Lebens, Inseln reiner Empfindung und lebensstüchtiger Frömmigkeit — in einem Ozean von Fäulnis.«

⁸⁷ Loch-Reischl, o.c. II, 6, op. cc. Prim. A. Anwander, Die Religionen 431: »Die Abwege der hellenistischen Religion geben eine Lehre, die man unserer Gegenwart nicht laut genug vorhalten kann: das Zeitalter des ‚entfesselten Prometheus‘, des Individualismus und Rationalismus, verlor immer mehr das Vertrauen zur Vernunft, sah sich umringt von lauter unberechenbaren Mächten und verzweifelte völlig daran, der Seelenangst durch ruhige Überlegung und schlichte Gläubigkeit Herr zu werden.« Prim. tudi moderne »prerokbe« o »propadu zapada« (Spengler), o »demoniji moderne civilizacije« (Frank), o »tragični Evropi« (Reynold), o »agoniji sveta« (Bauer), o »krizi sedanjosti« (Dennert) itd.

Praktični del.

»MODERNA EVTANAZIJA«

Kongregacija sv. oficija je izdala 2. decembra 1940 nov odlok v obrambo najosnovnejše in nedotakljive človekove pravice: pravice do življenja.

Kongregaciji stavljeno vprašanje se je glasilo: »Num licitum sit, ex mandato auctoritatis publicae, directe occidere eos, qui, quamvis nullum crimen morte dignum commiserint, tamen ob defectus psychicos vel physicos nationi prodesse iam non valent, eamque potius gravare eiusque vigori ac robori obstare censentur.«

Odgovor, sklenjen 27. novembra 1940 in od Pija XII. potrjen 1. decembra 1940, se glasi: »Negative, cum sit iuri naturali et divino positivo contrarium.«¹

Gre torej za novo, na svojski način utemeljevano ogrožanje človeškega življenja, ki je v najnovejšem času našlo svoje zagovornike in dobilo staro ime evtanazija.

1. Beseda evtanazija je imela in ima več različnih pomenov. Prvotno je pomenila notranjo pripravljenost na smrt, bodisi v smislu stoičnega razpoloženja, ki je slonelo na zahtevi po popolni apatiji napram vsem čutnim težnjam in nagnjenjem ter na preziru zemskih dobrin,² bodisi v smislu krščanskega pojmovanja življenja in smrti. Za kristjana obstoji »ars bene moriendi« predvsem v dveh elementih: najprej v zavesti, da smrt ne pomeni konec vsega, ampak le prestop v večno življenje, brez trpljenja in konca, potem pa v dobri pripravi duše na to, za človeka najodločilnejšo in najdragocenejšo uro v njegovem zemskem bivanju. Evtanazija v tem pomenu mirne, lahke in dobre smrti, je gotovo nravno dobra, celo potrebna.

2. Z nramnega stališča tudi ni načelno obsojati evtanazijo v drugem pomenu: kot pomoč od zunaj (predvsem od zdravnika) za lažjo, mirno smrt, kot olajšanje bolečin, smrtnih bojev ter smrti, in to s sredstvi, ki naravnost ne vplivajo na skrajšanje življenja. Če gre za sredstva, ki niso uspavalna, narkotična, ki le manjšajo telesne bolečine, ni razloga, ki bi jih prepovedoval. Drugače je s sredstvi, ki bolnika tako uspavajo, da se do smrti več ne prebudi. Z omotičnim stanjem mu je odvzeta možnost priprave na smrt. Zato onemu, ki še ni uredil svojih zemskih in dušnih računov, ne gre jemati zavesti. Posebno odločno velja to, kadar je v nevarnosti duša; duhovnik naj se v takem primeru na vse načine protivi zdravnikovemu posegu, ki bi onemogočil bolniku spraviti se z Bogom.³ Pa tudi, če je za srečno smrt že vse preskrbljeno, je uspavalno sredstvo npravno upravičeno le iz pametnega razloga. Iz splošnih načel o rabi stvari, ki človeku jemljejo zavest in nasilno prekinajo njegovo duhovno, tipično človeško življenje in udejstvovanje (alkohol, morfij, opij), vemo, da

¹ AAS 1940, 553/4.

² K l i m k e, *Historia philosophiae, Romae* 1927, I, 52.

³ »Itaque sacerdos omni modo contradicere debet.« Noldin, *Teol. moralis*, I, 343, Oniponte, 1939.

tako postopanje ni v skladu z nravnim redom, če ni potrebno ali vsaj koristno za bonum totius.⁴ Kdaj je to, je odvisno v veliki meri tudi od posameznega človeka. Zato je presplošno trditi v Noldinu, da navadne bolečine smrtnega boja še ne opravičujejo rabe narkotičnih sredstev.⁵ Pri enem ne, pri drugem pa morda že, posebno, če je z bolečinami združena še groza pred smrtjo, ki se utegne pojaviti z veliko silo, zaradi odmiranja posameznih važnih življenjskih organov, pa tudi ob pogledu na preteklo življenje in ob nenadni jasni zavesti, kaj je smrt, posebno pri onih, ki so prej vsako misel na možnost posmrtnega življenja, plačila in kazni odklanjali in zavračali. Takim hočejo n. pr. sorodniki pripraviti »mirno« smrt, v stanju nezavesti. Seveda, se je treba tudi izogibati pretiravanju. Pogosto se zdi zdravim, ob pogledu na smrtni boj, smrt bolj grozna in strašna, kakor pa v resnici za umirajočega je. Dolga bolezen vzame človeku veliko življenjske sile, z njo odporne in uporne moči. Pogosto je tudi telesna utrujenost in slabost tako zmanjšala zavest, da ni skoraj govoriti o smrtnem boju. Pri hujših ali celo izrednih bolečinah pa o dovoljeni uporabi teh sredstev ne more biti dvoma.

Odgovoriti nam je še na eno vprašanje: ali raba narkotičnih sredstev ne povzroči hitrejši smrti in tako pomaga pri nedovoljenem uničevanju življenja?

Nekatera sredstva življenje včasih celo podaljšajo: primerno mero morfija more tudi slabo srce dobro prenesti; obenem pa morfij človeka, vsega nemirnega in razburjenega od bolečin, krčev in strahu, pomiri. To pomirjenje pa dobro vpliva na bolnikovo življenje. Včasih pa res utegnejo življenje krajšati in pospešiti trenutek smrti, bodisi, ker povzročijo komplikacije, ali ker še bolj oslabijo že oslABLJENO telo. V tem primeru nikakor ne gre za namerno povzročitev smrti, ampak ta pospešitev smrti sledi iz dejanja le kot nehoten in nezazelen, a dopuščen daljnji, stranski učinek. Ta pa se po načelih o dvojnem učinku ne prišteva. Smrt tu nikakor ni sredstvo, s katerim se hote prekinejo bolečine, kakor pri evtanaziji v tretjem pomenu besede.⁶

3. Nravne obsodbe vredna pa je nadaljnja vrsta evtanazije, pri kateri gre za direktno usmrnitev človeka. Namerna povzročitev hitre, takojšnje smrti naj skrajša smrtni boj in bolečine, ki bi sicer še dalje časa trajale, pospeši naj konec nesrečnega in bednega življenja. Zagovorniki te evtanazije navajajo tri skupine ljudi, pri katerih naj bi bil tak postopek nravno in pravno opravičljiv in upravičen: pri nezdravljivo bolnih in nerešljivo ponesrečenih, ki na kateri koli način izrazijo željo, biti rešeni hudih bolečin; nadalje pri onih, ki so v težki nesreči poškodovani in nezavestni, pa bi se zbudili pohabljeni, za

⁴ Dobro razlago in utemeljitev tega načela glej pri Vermeersch, *Theologia moralis* I, 2. izdaja, n. 493, Romae 1926. Prim. tudi Noldin, l. c., 339.

⁵ L. c. 343.

⁶ Prim. Ruland, *Handbuch der praktischen Seelsorge*, B. IV. München, 1936, 254, 260. Muckermann, *Eugenik*, Berlin, 1934, 114; Mausbach-Tischleder, *Katholische Moraltheologie* III, 8. izd. Münster 1937, 114.

katero koli delo nesposobni in za vse življenje nesrečni; v takih primerih se more suponirati, da bi sami pristali na te vrste evtanazijo, če bi se mogli izraziti, ker je umreti pač bolje, kot tako živeti; končno prištevajo k tem še duhovno-mrtve, t. j. neozdravljivo blazne in slaboumne, katerih življenje je objektivno brez vrednosti (das unwerte Leben), zato pa subjektivno nimajo do življenja nobene pravice več.⁷ Razlogi, ki naj bi utemeljevali zahtevo po tej evtanaziji, so predvsem: pravica človeka, da sam o svojem življenju odloča in si pomaga, ljubezen in usmiljenje do bližnjega, pa splošna blaginja. Ta je namreč po ljudeh, ki družbi nič ne koristijo, ampak so ji v nevarnost (evgenično) in v breme (Ballastexistenzen), gospodarsko, narodno in kulturno ogrožena.

Te vrste evtanazijo je treba v vseh treh oblikah z nravnega stališča najodločneje zavreči in obsoditi: vsebuje namreč namerno usmrnitev nedolžnega človeka, kar je po vsebini, objektivno, samo po sebi in v vsakem primeru proti naravnemu in božjemu zakonu: »Nedolžnega in pravičnega ne ubijaj!«⁸

Povzročitev smrti, o kateri govorimo, vsebuje nasilno ločitev duše in telesa; je torej po svojem bistvu uničenje človeka. Vsaka pravica do uničenja pa je absolutna pravica, absolutno, zadnje in neomejeno gospodstvo nad stvarjo. V tem dejanju se torej postavi človek za edinega gospodarja nad življenjem in smrtjo, ker po svojem lastnem preudarku in po svoji lastni odločitvi, brez ozira na koga drugega, odloča o biti ali ne biti človeškega življenja, bodisi svojega (samomor), ali tujega.⁹ Objektivno vsebuje tako postopanje zanikanje Boga Stvarnika, ki je edini gospodar življenja, pa tudi negacijo Boga kot človekovega končnega cilja, za katerega — in ne za človeka — je vsako življenje ustvarjeno, v katerem ima kljub vsemu še vedno svoj smisel in kateremu je zato podrejeno. Le tam, kjer vlada napačno prepričanje, da je človek popolnoma sam svoj gospod, ki za svoje življenje Bogu ni odgovoren, in da ima tu na zemlji ves svoj namen in smisel, morejo razpravljati o nravni opravičenosti te vrste evtanazije.

Tega objektivnega duha, te notranje in bistvene vsebine dejanja, ne more zatreti in izbrisati noben razlog in nobena okoliščina. Da je evtanazija na lastno željo in zahtevo ravno tako kriva in Bogu krivična, je razvidno iz gornjega razmišljanja; brez človekovega pristanka izvršena pa vključuje seveda še veliko krivico nasproti človekovi osebi, ki ni nikočar last in sama kot oseba nikomur podre-

⁷ Tako n. pr. Binding-Hoche, Die Vernichtung des lebensunwerten Lebens, Leipzig 1920. Druge navaja Mausbach, o. c. 117, Ruland, o. c. 258. To mišljenje se je po romanih zaneslo tudi med ljudstvo, tako v romanu »Heilige Grausamkeit« (Toni Rothmund) in v drami »Die Überzähligen« (Koch). Mayer, Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker, Freiburg, 1927, 87.

⁸ »Insontem et iustum non occides!« 2 Mojz. 23, 7.

⁹ Mnogi govorijo danes o pravici do samomora. Nočejo ga več imenovati samo-umor, ampak svobodna smrt (Freitod). V večini držav samomor tudi ni kaznivo dejanje. Tudi za umor drugega na njegovo zahtevo, so določene majhne kazni. Ruland, o. c. 256 do 259.

jena, ne posamezniku, ne državi. — Tudi nikakor ni upravičeno pri nezavestnem težko ponesrečenem predpostavljati njegov pristanek na nasilno smrt. Marsikdo raje trpi dolga leta, kakor da bi si pustil življenje na ta način vzeti. Povrh tega hoče vsak človek pred smrtjo, posebno, če pride smrtna nevarnost nenadno, še urediti to in ono, tako v časnih, kakor tudi prav posebno v dušnih zadevah. Rodbinske, poslovne in druge človeške vezi na svet so tako raznovrstne, važne in tesne, da so le redki, ki bi jih hoteli v stanju nezavesti naenkrat prekiniti.

Prav tako ne morejo plemeniti nagibi spremeniti npravno slabega početja v dobro. Dejanja, ki je samo v sebi, po svoji objektivni vsebini slabo, ni mogoče preišljeno in zavestno hoteti, ne da bi hoteli tudi to v dejanju nujno vsebljeno npravno zlo. Usmiljenje z nesrečnejem ali sočustvovanje s trpečim ne spremeni bistva dejanja. Zato je napačno trditi, da evtanazija le spremeni način smrti: grozno smrt, polno nedopovedljivih bolečin, zamenja, nadomesti z mirno in neobčuteno smrtjo. Druge razlike ni, zato bi bilo kruto, že itak na smrt bolnemu to olajšanje preprečiti. Stvarni učinek je res isti, a npravnost dejanja se ne presoja le ali prvotno po učinkih, ampak že po etični naravi dejanja samega. V enem primeru gre za naravno smrt, v drugem pa za preišljeni umor nedolžnega človeka.

Sicer pa ni vedno mogoče v bolezni ali nesreči za trdno napovedati neizbežen nastop smrti; v primeru napačne diagnoze bi evtanazija zamenjala verjetno smrtno nevarnost s prav gotovo povzročitvijo smrti. Zdravnikova vest bi bila zelo obtežena. To pa tem bolj, ker ta evtanazija ni potrebna. Za nameravano pomirjenje in olajšanje zadostujejo narkotična sredstva, ki direktno življenja ne krajšajo. — Omeniti je tudi, da bi z dovoljeno rabo evtanazije v smrtni bolezni verjetno pešal napredek medicinske znanosti, ki se bori, da ohrani življenje tudi takrat, ko se zdi zgubljeno.

4. Posebno pozornost pa vzbujajo nova oblika evtanazije, o kateri govori zgoraj navedeni odlok sv. oficija. Stvar sama ni popolnoma nova, nova je le v naši dobi, dobi krščanske kulture. Že Špartanci so slabotne in nerazvite dečke, po sodbi starešin, metali v globoke prepade Taygetosa.¹⁰ To postopanje, ki ga je uzakonil Likurg, sta toplo priporočala Plato in Aristoteles.¹¹ V novejšem času je posebno Nietzsche svetoval, naj se življenje očisti teh nevrednih eksistenc.¹² Tudi o nekaterih nomadskih plemenih vemo, da so se radi iznebili starih in slabotnih ljudi, ki so jim bili pri njihovih pohodih v oviro. V obeh primerih je bil motiv neke vrste bonum commune. Tudi danes hočejo nekateri iz podobnih nagibov npravno in pravno utemeljiti upravičeno usmrnitev onih, ki so v škodo javni blaginji. Ne-

¹⁰ Ruland, o. c. 251.

¹¹ Prim. Mayer, o. c. 87.

¹² Po njegovem izražanju je zločin imeti s slabotnim usmiljenje, zločin proti zakonu življenja, ki ubije vse slabotno in bolno. Zaradi teh slabosti ima življenje pogosto tako žalostno in temno lice. Poginejo naj — to je prvi stavek njegove ljubezni do bližnjega. In pri tem jim moramo pomagati! Prim. Siegmund, Nietzsche, Paderborn, 1937, 10 in drugje.

ozdravljivo blazni, slaboumni in delno pohabljeni tako ne bi mogli s svojim potomstvom širiti v nedogled dedno umobolnost in slabost v narodu, zastrupljati raso in uničevati njeno moč. Poleg tega evgeničnega razloga navajajo tudi nagib usmiljenja: iz njihovega najbednejšega, nevrednega življenja jih je treba rešiti! Veliko moč imajo končno gospodarski oziri: ogromne vsote se porabijo letno za vzdrževanje teh ljudi, in ves ta denar je neproduktiven, odtegnjen drugim, ki so vse podpore vredni in potrebni, ker so zdravi in močni; od njih more država še veliko pričakovati. Poleg tega za posljo te vrste bolniki veliko dragocenih zdravniških, strežniških in upravnih moči, ki bi mogle na drugem mestu res koristiti zdravju in razvoju naroda.

Že zgoraj omenjeno splošno moralno načelo zabranjuje enako tudi te vrste evtanazijo. Prav tako se splošni nramni čut človeštva takemu postopanju upira. — Posebni razlogi za njegovo upravičenost pa niso prepričevalni: potomstvo se more tem bednikom na drug način preprečiti: saj gre za bolne, ki so zaprti v umobolnicah ali zavetiščih, tam se pa morejo po spolih izolirati. — Res so, nadalje, objektivno vsega usmiljenja vredni; subjektivno pa svoje nesreče ne občutijo; večina ima zelo veliko voljo do življenja, katerega skrbi in težav ne poznajo.¹³ — Odločilne važnosti so gospodarski razlogi. Res so stroški za vzdrževanje blaznih in slaboumnih zelo veliki. Število oskrbovanih je težko določiti, le to vemo, da je veliko in vedno večje. Za bivšo Nemčijo so številke zelo različne: za l. 1927 ni prevelika: 200.000—300.000. Statistika pokaže, da je bilo l. 1923 v zavodih za umobolne, epileptične, idiote, slaboumne in živčno bolne oskrbovanih 185.397 oseb.¹⁴ Že na tri bolnike v bolnišnicah računajo po eno potrebno zdravo moč. Čeprav so stroški veliki, posebno v času vojne ali krize, vendar jih ni pretiravati. Po l. 1932, ko so se v Prusiji po naročilu oblasti (20. januarja 1932) izdatki v zavodih za te bolnike zaradi splošnega obubožanja naroda skrčili na najmanjšo mero, so se stroški prav znatno zmanjšali. Medtem, ko se naj vse stori, kar je mogoče, za one, ki so ozdravljivi, je popolnoma pravilno, da se za one, pri katerih na zboljšanje ni upati, izda le najpotrebnejše za njihovo — seveda še človeka vredno — preskrbo do smrti.¹⁵ To pa ni veliko, ker ne smemo njihovih zahtev meriti po svojih lastnih. Pokazalo se je tudi, da morejo mnogi teh bednih s svojim delom, primernim njihovim zmožnostim, veliko pomagati pri pridobivanju gospodarskih dobrin in s tem zmanjšati javne dajatve za svoje oskrbovanje.¹⁶ Nadalje bi po naziranju zagovornikov te evtanazije bili za smrt določeni le popolnoma nezmožni in neuporabni; teh pa ni veliko. Ruland pravilno poudarja, da bi za 65 milijonski narod ne pomenilo nobene pomembne gospodarske koristi, če bi odpadli stroški za oskrbovanje okoli 3000 popolnih

¹³ Ruland, o. c. 263.

¹⁴ Mayer, o. c. 2—3.

¹⁵ Muckermann, Eugenik, 116.

¹⁶ Mayer, o. c. 69, Muckermann, l. c.

norcev. — Ne smemo pozabiti, da je opazovanje in oskrbovanje te vrste bolnikov koristno in potrebno z medicinsko-znanstvenega vidika, za napredek psihologije in psihiatrije. — Ne glede na to — končno —, da je v zavodih za umobolne zaposlenih veliko moči, ki so s tem v svojem poklicu preskrbljeni, moramo poudariti veliko vrednost etičnih vrednot, ki nastajajo ob veliki, včasih heroični požrtvovalnosti, potrpežljivosti, nesebičnosti in ljubezni, s katero posvečajo svoje fizične in duhovne moči tem ubogim, ki so kljub svoji nemoči, bedi in nesreči ljudje in podobe božje. Te vrednote večajo zaklade duhovne in srčne kulture naroda, kateremu pripadajo.

Tu in tam se poudarja, da ima država pravico posluževati se te vrste evtanazije, ker da jo zahteva javna blaginja, ki je merilo za obseg javne oblasti. Pri tem načelu je treba razlikovati: kar zahteva *bonum commune*, more in sme oblast zahtevati: če je zahtevano sredstvo samo v sebi nravno dovoljeno, da, če je pa slabo, ne. Ker je oboje (javna blaginja in nravna dovoljenost ali nedovoljenost sredstva) osnovano v istem nravnem redu, moremo sklepati, da javni blagor sploh ne more kot nujno zahtevati kaj nravno slabega. Prav tako ne drži primera s pravico države do smrtne kazni za velike zločine. Kazen nima le namena, otresti se za bodoče člana družbe, ki je zanjo nevaren in škodljiv, ampak predvsem upostaviti nravni red, ki je bil z zločinom kršen, kaznovati človeka za že izvršen zločin.

Ni lahko predvideti posledic, ki bi jih imela načelna dopustitev take evtanazije. Z njo bi bilo omajano načelo o absolutni nedotakljivosti nedolžnega človeškega življenja. Na njem sloni vse zaupanje ljudi v zdravnikovo pomoč, v bolnišnice in umobolnice, v državo, kot zaščitnico in varuhinjo najosnovnejših človekovih pravic in človekovega življenja. To zaupanje in na njem sloneča zavest varnosti sta več vredni kot trenutna materialna korist. — Seveda bi bila evtanazija v konkretnem primeru odvisna od določenih pogojev, a ni nemogoče, teh pogojev umetno in nalašč skonstruirati. Razne bajke o onih, ki so jih sorodniki po sili in krivici spravili v norišnice, da so se jih znebili, bi še bolj škodovala glasu takih zavodov. — Tudi železna logika bi opravila svoje: če je dovoljeno usmrtiti človeka iz sočutja ali zaradi gospodarske koristi, ne bo težko odkriti druge, še važnejše razloge, ki bi še bolj »utemeljevali« tako postopanje. Kje se bo ta razvoj ustavil, ni mogoče predvideti.

Na dnu zahteve po evtanaziji pa leži in deluje osnovna zmeta o človeku. Materializem pozna samo človekovo totransko življenje in po njem sodi o njegovi vrednosti. Dokler je zdrav in močan, sposoben in delaven, dokler more koristiti državi in družbi, toliko časa ima njegovo življenje smisel in pomen. Ko postane za človeštvo nekoristen ali celo gospodarsko škodljiv, postane tudi njegovo življenje nesmiselno, nič vredno in zato življenja samega ne vredno; kot tako pa zgubi pravico do eksistence. Napraviti mora prostor drugim. Saj se vrši v stvarstvu neizprosna borba za obstanek, v kateri morajo po železnem zakonu narave zmagati zdravi in močni, da se more človeški rod pozitivno razvijati in kvalitetno rasti.

Kršćanstvo se nam ob tej filozofiji znova odkrije v vsej svoji lepoti. V nobenem primeru človekovo življenje ne zgubi smisla in pomena, saj je tudi v bolnem in slaboumnem določeno za srečo v Bogu. Ni življenja, pa naj bi bilo še tako fizično strto in zlomljeno, ki bi bilo nič vredno. Ko ne more nobenemu več na zemlji vidno koristiti, ohrani še vedno svojo veliko vrednost, ki s trpljenjem ne gine, ampak more še rasti v vrednotah, ki se merijo po cilju, za katerega je ustvarjeno.

Teorija in praksa evtanazije je ponoven dokaz, da se človeštvo vrača nazaj v poganstvo. Spet pa se je z obsodbo tega nestvora Cerkev, tolikokrat obrekovana kot sovražnica življenja, pokazala za mogočno zaščitnico in varuhinjo prve človeške pravice, pravice do dobrine življenja.

Dr. Ignacij Lenček.

Slovstvo.

Pr ü m m K a r l S. J., *Christentum als Neuheitserlebnis*. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung. Freiburg im Breisgau 1939, Herder & Co. 8°, XVIII, 500. Vez. RM 10.80.

Očitajoč poganskim oblastnikom, da sovražijo krščanstvo, ker ga ne poznajo, ne poznajo pa ga, ker ga spoznati nočejo, je Tertulian zapisal tele besede: »Dokaz, da je tega (sovraštva) kriva vaša nevednost, ki vašo krivičnost obsoja, ko jo (na videz) opravičuje, je to: vsi, kateri so prej sovražili, ker niso poznali, takoj nehajo sovražiti, ko nevednost mine. Iz teh postajajo kristjani, ko namreč pridejo do spoznanja in začno sovražiti, kar so poprej bili, in priznavati, kar so poprej sovražili« (Apologeticum 1, 6). Krščanstvo ima torej v sebi vrednote, katerih pogan ne pozna in niti ne sluti; šele spreobrnjenec jih doživi kot nekaj čisto novega, kot novo luč, kot prerojenje v novo življenje. Pisatelj zgoraj imenovane knjige si je torej zastavil vprašanje, kaj je pogan, zlasti izobražen pogan, ko se je spreobrnil, v krščanstvu doživel kot novost in kako jo je doživel. Za obravnavanje tega vprašanja je bilo potrebno temeljito poznati poganska religiozna naziranja in religiozno praktiko prvih stoletij krščanske ere na eni ter staro krščansko religioznost na drugi strani in se poglobiti v mišljenje in čustvovanje tedanje dobe. Tvarino za primerjanje je pisatelj že zbral, ko je pripravljal svoje lepo delo »Der christliche Glaube und die altheidnische Welt« (Leipzig 1935; dva zvezka, 506 in 532 str.). Toda tu je krščanske verske nauke, razporejene po členih apostolske vere, po vsebini primerjal s poganskimi verskimi naziranjmi in pokazal njih neodvisnost od antične poganske okolice, v svojem novem delu pa se je postavil na stališče pohana, ki se oklene krščanstva in njegovih religiozних dobrin, kako se mu razkriva novost za novostjo od verskega nauka do posvečevanja in posvečevalnih sredstev in do eshatološkega pričakovanja. Obsežno in samo po sebi težko pregledno gradivo je pisatelj lepo razdrobil in razvrstil, tako da je knjiga prav jasna. Za temeljito in zelo poučno delo smo pisatelju hvaležni.

F. K. Lukman.

Marcel Viller S. J. und Karl Rahner S. J., *Aszese und Mystik in der Väterzeit*. Ein Abriß. Freiburg in Breisgau (1939), Herder & Co. 8°, XVI, 322. RM 7.80; 9.20.

Ta ne samo zelo koristna, marveč zelo potrebna knjiga ima dva avtorja. Tekst je po večini prost prevod ali bolje predelava knjižice »La spiritualité des premiers siècles chrétiens« (Paris 1930, Bloud & Gay), ki jo je spisal p. Marcel Viller S. J.; po večini, pravim, kajti p. Rahner je, kjer je bilo potrebno ali zelo primerno, vrnil dostavke, upoštevajoč najnovejša znanstvena dožnanja (n. pr. pri Evagriju Pontskem i. dr.), ali pa cel odstavek po svoje obdelal (n. pr. mistiko sv. Avgušтина). Popolnoma Rahnerjevo delo pa so seznami virov in slovstva na začetku knjige ter na začetku poglavij in paragrafov, potem pa opombe pod črto z navedbo porabljenih virov in porabljene literature. Kolik je Rahnerjev delež, kaže že na zunaj

obseg francoske in nemške knjige: prva obsega 191 strani male oblike (12°), druga pa 317 strani velike osmerke.

Knjiga je prav dober pregled — naslovna stran pravi, da je »ein Abriß« — asceze in mistike prvih sedem stoletij, začenši od novozaveznih knjig do sv. Maksima Homologeta na vzhodu in sv. Gregorija Velikega na zapadu. Rahner je vestno porabil najnovejše izsledke tako v literarno-historičnih kakor v doktrinalnih vprašanjih; za primer naj omenim izvajanja o Evagriju Pontskem v § 16 (str. 97—109) in § 24 o Nilu Ankirskem (str. 166—174).

Zapisal sem si nekaj malenkosti, glede katerih se z avtorjem ne ujemam. Pisec Polikarpovega martirija ni svojega spisa poslal cerkvi v Filomeliju »že dan po krvavem dogodku« (str. 31). — Misel, da so device takoj za mučenci, da imajo ti stoteren, one pa šestdeseteren sad, je prvi zapisal sv. Ciprian, De habitu virginum 21 (str. 39). — Glede »rdečega«, »belega« in »zelenega (sivega)« mučeništva prim. sv. Cipriana pismo 10, 5, 2 (str. 40). — Glede Atanazijevega spisa o devištvu prim. R. P. Casey, Der dem Athan. zugeschriebene Traktat περί παρθενίας v Sitzungsberichte der Preuß. Akad. d. Wiss. 1935 (str. 51). — Ali so Klementa Aleksandrijskega »Stromateis« res njegov obljudljeni »Didaskalos«, je vsaj dvomljivo (str. 62).

Te in podobne malenkosti ne morejo spremeniti toplega priznanja, ki gre Viller-Rahnerjevi knjigi. F. K. Lukman.

Dr. Andrej Snój, **Uvod v sveto pismo nove zaveze**. Ljubljana 1940, Jugoslovanska knjigarna. 8°, 188 str. Cena broš. 55 din, vez. 72 din.

Prof. Snój je izdal prav primeren učbenik za uvod v sv. pismo nove zaveze. V začetku je dobro razložen izraz »nova zaveza«, ki se rabi že v naslovu namesto zakona. Po splošnih opombah o definiciji in razdelitvi uvoda je pregled uvodne literature pri katoličanih, protestantih in pravoslavni. V splošnem uvodu samem je zgodovina kanona nove zaveze ter zgodovina izvirnega teksta in prevodov nove zaveze z oceno čitatov pri cerkvenih očetih in pisateljih in z opombami o tekstni kritiki nove zaveze. Posebni uvod pa obravnava posamezne zgodovinske in poučne knjige ter preroško knjigo nove zaveze. Zgodovinske knjige se pojasnjujejo nekoliko bolj obširno, ne sicer popolnoma z istimi podnaslovi, vendar prilično enakimi, kakršni so n. pr. pri evangeliju sv. Janeza: pisatelj; pristnost; vsebina, ustroj, jezik; namen; kje in kdaj je evangelij nastal; četrti evangelij in moderna kritika. Pri naslednjih knjigah se nekateri izmed teh podnaslovov izpuščajo ali pa nekoliko spreminjajo, kakor pač terja posebnost kake knjige. Dodatki obsegajo opis Palestine v Kristusovem času (lega, politične in religiozne razmere), rodovnik Herodove rodbine, kronološki pregled važnejših dogodkov od nastopa Heroda Vel. do smrti apostola Janeza, Papijev tekst o evangelijih, besedilo Jan 18, 31—33. 37—38 na bibl. papiru iz 1. pol. 2. stol., Muratorijev fragment in posnetke papira P¹³, ene strani vatikanskega kodika (B), dveh strani Bezovega kodika in dveh strani glagolskega Assemanijevega rokopisa.

Ta uvod ni zelo obširen z vsemi mogočimi dokazili in pojasnili, pa tudi in kratek priročnik. Drži se zlate srednje poti. Na marsikateri

strani se pušča profesorju prilika, da to in ono natančneje razloži ali z dokazi okrepi. Pri važnejših ali kočljivejših ali spornih stvareh ne poroča samo o dosedanjih dožnanjih moderne novozavezne vede, ampak se spušča tudi v temeljita razglabljanja o zadevnih vprašanjih. Tako ima n. pr. o starih cerkvenoslovanskih prevodih sv. pisma lepo in temeljito razpravo na šest in pol straneh ali o sinoptičnem vprašanju na sedmih straneh. V stvarnem oziru je Snojev uvod vrlo dober in prav jasen, v formalnem oziru pa jako pregleden. Dobro je, da je avtor za različna vprašanja navedel obilno literaturo. Pri enciklopedijah bi poleg francoske in latinske mogel navesti še »Kalt, Biblisches Reallexikon, Paderborn, 1931«, kakor bo pri 2. izdaji navedel tudi zdaj izhajajočo češko enciklopedijo, Škrabalov »Přiruční slovník biblický«. Hvale vredno je tudi, da avtor pri literaturi ni prezrl Napotnikovega »Sv. Pavla« in Zidanškovega »2 Kor«. Morda bi lahko navedel še nekatera slovenska dela, da Slovenci ne bi preveč izginiili pri obilici nemške katoliške in protestantske literature in da bi se bralci tega uvoda tudi na dela Slovencev spomnili, n. pr. Klofutar, Commentarius in evangelium s. Mt, Mr, Lc, Joan, in ep. s. Pauli ad Rom (2. izdaja Joan 1894, 2. izdaja Mt 1898); Lampe-Krek, Zgodbe sv. pisma; Jeglič, Mesija; Lesar, Apostoli Gospodovi; Cigoj, Das Leben Jesu, Klagenfurt 1903—1906 itd. Seveda je nekaj navedenega že zastarelo, drugo je samo poljudno znanstveno ali celo samo poljudno, kar bi se moralo povedati.

Snojev uvod je za bogoslovce, duhovnike in neduhovnike odličen pripomoček za boljše razumevanje božjih knjig nove zaveze.

M. Slavič.

Enchiridion Clericorum, Documenta Ecclesiae sacrorum alumnis instituendis; Typis Polyglottis Vaticanis 1938. Založil Herder »S. A. L. E. R.« Roma.

Priročnik je obširno delo, ki ga je začela, dokončala in izdala pod svojim imenom Sacra Congregatio de seminariis et studiorum universitatibus, da bi dokazala, kako zelo se trudi Cerkev za oblikovanje svojih duhovnikov. Kongregacija ima v mislih tiste duhovnike, ki spadajo v njeno področje, torej ne gre za duhovniški naraščaj, ki ga vzgajajo: vzhodna in redovniška kongregacija ali Propaganda.

Delo noče biti historična razprava, tudi ne zakonik ali liturgičen zbornik, pač pa zbirka dokumentov, ki naj pokaže, kakšne namene ima Cerkev rimskega obreda v tako važni zadevi, kakor je izobrazba in vzgoja duhovskega naraščaja. Kongregacija sodi — kolikor je njej znano —, da take knjige do sedaj še ni nihče napisal (v predgovoru).

Kongregacija prizna, da se je zelo potrudila, ker je skrbno pregledala tvrstne odloke papežev, preiskala je arhive rimskih kongregacij in od drugod poklicala na pomoč strokovnjake, da so njeno delo dopolnili. Marsikaj je namenoma izpustila, zlasti starejše predpise! Zbrala pa je vse sedaj veljavne določbe. Upošteva pa bolj vzgojo kakor študij, bolj semenišča kakor bogoslovna vseučilišča, ker o slednjih napoveduje kongregacija, da bo izdala posebno knjigo.

Kongregacija je zajela v priročniku zbrane dokumente iz številnih virov. Prvo mesto zavzema sv. pismo. Slede okrožnice, odloki,

navodila, pisma in tudi priložnostni govori premnogih papežev. Upoštevane so konkordatne določbe, ki so jih glede duhovniške vzgoje sklenili papeži z različnimi državami. Odlično mesto zavzemajo določila splošnih in pokrajinskih zborov. Mnogo snovi so prispevale vse kongregacije — stare in nove — izvzeta ni niti vzhodna kongregacija (en dekret); prav tako sodišča in papeški uradi. Priročnik je privzel še nekatere določbe iz statutov stare cerkve, iz frankovskih kapitularijev, iz rimskega katekizma, iz pravil dveh rimskih kolegijev, iz postulatov vatikanskega zbora in cerkvenega prava. Za duhovno vzgojo mladega klera prinaša priročnik nekatere duhovniške molitve, zlasti tiste, ki jih je Cerkev obdarila z odpustki.

Priročnik navaja dokumente v kronološkem redu. Kjer je potrebno, omenja v opombah avtorja in adresata, komur je bil dokument odposlan. Večkrat nakaže zbirko, iz katere je vzet dokument. Prevladuje latinski jezik, nekateri dokumenti pa so pisani v italijanskem in angleškem jeziku.

Mnogotera kazala prikazuje bogato vsebino knjige in olajšajo njeno uporabo. Knjigotrško delo je okusno oskrbel rimski Herder. J. Kraljič.

Ušeničnik, dr. F., **Pastoralno bogoslovje**. Tretja, popravljena izdaja. Ljubljana 1940. Založila Jugoslovanska knjigarna. 8°, str. XVI in 667. Cena vez. din 180.

Po osmih letih imamo pred seboj Ušeničnikovo Pastoralno bogoslovje že v tretji izdaji. Morda ni pri nas nobene druge obširne znanstvene knjige, ki bi bila v tako kratkem času razprodana. Najboljše priporočilo, da je delo ne le znanstveno, ampak tudi sodobno in praktično. Vse to se namreč zahteva za pastoralni učbenik, ki naj ga imajo v rokah slušatelji, ki pa naj bo obenem stalni duhovnikov spremljevalec v dušnopastirski službi. Po svoji uporabnosti se je močno razširil tudi preko mej slovenskega ozemlja. Kadar koli pride duhovnik pri svojem delu v dvome, mu je treba le poiskati ob koncu knjige v stvarnem kazalu, ki je zelo podrobno in točno, pod primerno besedo označeno stran v knjigi, pa je zlepa ne bo stvari, ki bi nanjo ne našel odgovora.

Nova izdaja je zelo izpopolnjena. Lahko rečem, da je ni strani, ki bi ne bila premenjena in na boljše popravljena. Avtor sam omenja v uvodu na str. IV, da je močno izpopolnil poglavje o mešanih zakonih; da je pri zakrametih vpletel najvažnejše reči o obredu; da je poglavje o Katoliški akciji čisto na novo predelal. Povsod je šel na vire, torej na zlasti odloke različnih rimskih kongregacij, posebno kongregacije S. Concilii, S. Officii, S. Rituum; med pastoralisti pa se največkrat sklicuje na Noldina, Cappella, Lehmkuhla in Génicotu.

Menim, da bo za duhovnike v pastirstvu koristno, če omenim vsaj nekaj važnejših sprememb. Na str. 59 n. pr. je sedaj obširneje razloženo, kdaj sme duhovnik netešč maševati po dispenzi svete stolice. Poudarjena je razlika med duhovniki v dušnopastirski službi, katerim se daje izpregled »per modum potus«, in med drugimi mašniki, ki dobé spregled, da smejo netešč maševati

le »per modum verae medicinae«. Na str. 65 je novo pojasnilo, kako je z veljavnostjo aplikacije pri maši, če je duhovnik prejel štipendij, da bo za koga opravil sv. mašo po njegovi smrti, pa v zmoti, da je ta že umrl, daruje zanj, ko še živi. Na str. 76 dostavlja, da je veljavna aplikacija, če duhovnik daruje za žive, pa uporabi formular za črne maše. Odlok C. Consist. z dne 8. dec. 1939, po katerem so vojaški vikarji in kurati za sedanjo vojsko dobili posebne pravice, je povsod omenjen, kjer pride do veljave. Tako na str. 81. 82; 197. 189; 218 a; 244, 5 β . Med tem časom je izšlo že pojasnilo sv. penitenciarije z dne 10. decembra 1940 (AAS 1940, 571), kako je treba umeti izraz »immimenti aut commissio proelio«.

V novi izdaji str. 181, β avtor ne trdi več absolutno, da bi odveza dana po telefonu ali po radiju ne bila veljavna, kakor je imel v prejšnji izdaji; trditev omili z zdi se, da odveza, dana po telefonu, ni veljavna. Prav tako je omilil trditev o spovedi po telefonu. V novejšem času se glede tega tudi drugi avtorji previdneje izražajo n. pr. Kniewald, Noldin. Gre predvsem za to, kaj se pravi biti moralno navzoč. Odgovor S. Poenit. 1. jul. 1894 »nihil est respondendum« bi se mogel končno razlagati tudi v prilog veljavnosti spovedi oz. odveze po telefonu. Na str. 187 ima na novo odgovor na vprašanje, ali je potrebno, da grešnik obudi kes zato, ker hoče iti k spovedi. Na str. 204, ko govori o obveznosti božje zapovedi hoditi k spovedi, je opustil: kadar kdo trpi hude skušnjave, če jih ne more drugače premagati, kakor da gre k spovedi. Na str. 214 pod 4 b je ustavljeno, da za jurisdikcijo zadošča, če duhovnik prejme uradno telegrafično ali telefonično obvestilo o dovoljeni jurisdikciji. Na str. 223 pod 2 a je pojasnjeno, kdaj je primerno, da dobi ženski samostan več rednih spovednikov. Prav to poglavje o spovedovanju redovnic je v marsičem dopolnjeno. Na str. 229 je pravilno opustil »L' Action Française«, ki od 5. julija 1939 ni več prepovedana družba. Pri cenzurah na str. 232 je kratko, a jasno pojasnilo, kdaj je cenzura javna; na str. 235 je delictum cum contumacia conjunctum točneje razložen, kot je bil prej. Na str. 239 je novo, kar govori o fakultetah danih redovnikom; pa je bilo potrebno to poudariti, da drugi duhovniki to vedo, odkod ima redovnik včasih več pravic pri spovedovanju ko drugi. Na str. 246, kjer govori o tem, da je možno komu, ki je zapleten v več cenzur, dati odvezo ene cenzure, ne da bi se mu dala odveza od vseh cenzur, sta dostavljena praktična zgleda, ki kan. 2249, § 1 dobro ilustrirata.

Tudi v celotnem poglavju o grehah, pridržanih sv. stolici z izobčenjem, je marsikaj popravljeno; težje umlji latinski teksti so v slovenščini razloženi in pojasnjeni. Ko pisatelj govori na str. 250 in 251 de absolute complicitate; je dostavljenih več praktičnih zgledov, kdaj spovednika izobčenje ne zadene. Za dušne pastirje bo prav koristno, kar piše na str. 254 in 255, o odvezi izobčenja za apostazijo, herezijo, shizmo, posebej pro foro interno in posebej pro foro externo. Ko na str. 259 govori o prepovedanih knjigah in pojasnjuje, kako je s trgovcem s takimi knjigami. Na

str. 299 pod β še jasneje in določneje utemeljuje upravičenost manjše pokore pri dušni in moralni slabosti, kot je to storil v prejšnjih izdajah. Za tenkovestne spovednike bo tolažilno, kar piše na str. 303, da ni potrebno, da bi se spovednik tedaj, ko daje odvezo, spominjal vseh penitentovih grehov ali kakega greha posebe in razločno; dosti je, če se spominja grehov na splošno ali splošno spokornikovega dušnega stanja.

Za prakso bo treba kan. 886, ki govori o tem, da je treba disponiranemu penitentu, ki želi odvezo, odvezo dati, še bolj upoštevati ko doslej. O tem govori pisatelj na str. 305, 306, 314 c al. 2. Kanon velja za vse primere, tudi za formalno recidivne grešnike, čeprav greše zaradi zunanje grešne prilike. Sicer bo še vedno na spovedniku, da presodi, ali je tak penitent tudi res disponiran za odvezo ali ne; če vidi, da je disponiran, in da odvezo prosi, mu je ne sme odložiti. To bo spovedno prakso v nekaterih primerih omililo. Avtor se pri tem sklicuje na priznane moraliste in pastoraliste, kot so Génicot, Lehmkuhl, Noldin, Cappello. Na str. 316 se omenjajo knjige, revije in listi, ki širijo komunizem. Na str. 319 obširneje govori o kinu in njega nevarnostih, kar je danes nujno potrebno. Prejšnja izdaja v poglavju o pobožnih spokornikih ni omenjala temperamentov, kar je v sedanji na str. 334 hvalevredno spopolnjeno. Tudi poglavje, kako ravnati z razkolniki in krivoverci v smrtni nevarnosti, je na str. 339—341 razširjeno; ker so taki primeri v naših krajih vedno bolj pogostni, je bilo to potrebno.

Poglavje o odpustkih je na novo predelano, kar avtor že v uvodu omenja. Važno se mi zdi opozoriti, da so po odloku sv. penitenciarije 31. okt. 1934 vsi oltarji privilegirani ne le na vernih duš dan, ampak tudi v osmini (str. 360), kar je sicer označeno tudi v škofijskem direktoriju, a se vendar lahko prezre. Poglavje o zakonih, o zakonskih zadržkih splošno, posebej o mešanih zakonih, bo moral vsak dušni pastir, ki ni poslušal v zadnjih letih tega traktata, predelati, da bo prav ravnal. Upoštevan je tudi obči državljanski zakonik, tako da ima duhovnik na kratko zbrano vse, kar mora vedeti o tem vprašanju.

Pri zakramentalih omenjam, da je na str. 476 iz praktičnih razlogov sprejel v knjigo določbe o pokopališčih v cerkvenem zakoniku, kar se je doslej obravnavalo v Liturgiki. Pa je v pastoralnem bogoslovju res bolj na mestu. V poglavje o duhovnem vodstvu krščanske občine na str. 481. 482 je novo, kar piše o razmerju, ki naj bo med redovno in svetno farno duhovščino. Pri vsem pastirovanju je mnogo odvisno od osebnosti dušnega pastirja, kar je na str. 482. 483 na novo v knjigo sprejeto. Poglavje o dušnopastirskih obiskih je sodobnim razmeram primerno poudarjeno in razširjeno (str. 485—488). Novo je na str. 506 poglavje o cerkvenih družbah in župnijski skupnosti; za sodobno pastirovanje je to potrebno poudariti, ko je verskih organizacij vedno več, in ko se tudi farna skupnost vedno bolj poudarja. O skrbi za delavce (545—548) podaja knjiga več navodil ko v

prejšnjih izdajah. Tudi poglavje o vernikih, ki hrepene po krščanski popolnosti, je v marsičem spopolnjeno in razširjeno (str. 550—555).

O KA sem že omenil, da je kratko, stvarno in temeljito obdelana. Župniki vodijo tudi župnijske pisarne. V zadnjih letih je država izdala nekaj novih zakonov; matičar mora upoštevati postave, ki veljajo za inozemce pri porokah, pri izdaji raznih uradnih listin in podobno. Tudi v teh vprašanjih mu bo Ušeničnikovo Pastoralno bogoslovje zanesljiv vodnik.

Čeprav sem celo knjigo pozorno prebiral, sem vendar mogel komaj kje zaslediti kako netočnost. Tudi tiskovnih napak je prav malo. Na str. 17, ko pisatelj govori o duhovniški oporoki, bi kazalo malo bolj poudariti dolžnost in primernost, naj duhovnik razdeli svoje premoženje predvsem v dobre namene. Na str. 68, op. 16 bi pri letnici 1938 morala biti poleg 15 citirana tudi še 16 stran Škof. lista. Kar je na strani 179 op. 4 pisano za ljubljansko škofijo, da je namreč ukazano dajati odvezo v latinskem jeziku, ne velja več. Z novim Zakonikom ljubljanske škofije je bil ta ukaz odpravljen. Člen 461 se glasi: »Vsa liturgična opravila, ki jih obsega Rituale Romanum, se smejo vršiti v slovenskem jeziku po prevodu, ki ga je odobrila S. R. C.« Seveda avtor tega člena še ni mogel poznati, ko je bila njegova knjiga stavljena. Na str. 182 pisatelj govori o tem, da se daje otrokom in slaboumnim odveza pogojno, če spovednik ne more dognati nič izvestnega v njih obtožbi, zlasti tedaj, če se je otrok ali slaboumni obtožil stvari, ki so objektivno smrtno grešne. Morebiti bi kazalo dostaviti: tu in tam, včasih. Če namreč penitent ne bi trpel velike dušne škode, ako se mu odveza odreče, se mu ne sme dati tudi pogojno ne. Tako meni tudi Noldin, De Sacramentis,²⁴ pg 246, n. 239: »Hi quandoque absolvi possunt, ne maneant in peccato mortali, si quod forte commiserint.« Sicer pa avtor sam kasneje na str. 321 in 322 to pravilno pojasnjuje.

Na str. 192, kjer avtor piše o materialno natančni spovedi, bi kazalo prvi stavek drobnega tiska nekoliko omiliti. Glasi se: »Kdor bi se smrtnega greha, ki ga je naredil po zadnji spovedi, izrečno obtožil tako, kakor da se ga je že prej kdaj izpovedal in bil od tega greha že direktno odvezan, njega izpoved bi bila neveljavna.« Noldin o. c., pg. 287, n. 283 se izraža previdneje: »Quod si poenitens de tempore interrogatus mentiat et peccatum hodie commissum declarat factum tempore remoto, leve mendacium sacrilegium committere videtur.« Podobno uči tudi Cappello. Njemu je sententia probabilis tum extrinsece tum intrinsece, ako penitent na vprašanje, kdaj da je greh storil, odgovori, da pred davnim časom, v resnici pa ga je storil po zadnji spovedi: njemu je sententia probabilis, da je taka laž le leve. (Cappello, De Sacramentis³ II, pg. 171. 172 n. 198.)

Na str. 236, 1^o v drobnem tisku ne morem dobiti iz stavka, kakor je zapisan, pravega smisla. Glasi se: »Kdor greši ex ignorantia crassa vel supina ubeži cenzuri latae sententiae samo tedaj, če v zakonu ni besed 'praesumpserit', 'scienter' i. dr.« Mnogo bolj jasno bi se glasilo: »Kdor greši ex ignorantia crassa vel supina, zapade cenzuri latae sententiae...« Ali pa: »Kdor greši ex ignorantia crassa

vel supina, ubeži cenzuri latae sententiae samo tedaj, če so v zakonu besede praesumpserit...« Naslednja dva stavka, ki prvega dopolnjujeta, sta pa jasna. V prejšnji izdaji je bilo to mesto lažje umljivo razloženo. Na str. 239 pod ε bi bilo umestno v potrjenje, da imajo redovniki gotove fakultete po komunikaciji privilegijev drugih redov, omeniti odgovor Pont. com. ad canones authentice interpr. 30. dec. 1937 dub. 1 (AAS 1938, 73), ki se glasi: »An verba canonis in posterum qualibet communicatione, ita intelligenda sint, ut revocata fuerint privilegia a religionibus ante Codicem I. C. per communicationem legitime acquisita et pacifice possessa. R. Negative.« K razlagi o klavzuri ženskih samostanov s strogo klavzuro na str. 272 bi kazalo omeniti konstit. »Nuper edito« 6. febr. 1924 (AAS 1924, 96—101).

Pisatelj govori na str. 317 b) o modernih plesih, ki so jih po svetovni vojni tudi v naše kraje uvajali in jih šteje med absolutno grešno priložnost. Res je, da so takrat, ko so se ti plesi uvajali, bili močno nevarni za greh, kar absolutna bližnja grešna priložnost. Toda niso prodrli v oni surovi in spotakljivi obliki, kakor so se začeli širiti. Dober katoliški poznavalec plesov mi je izjavil, da je n. pr. tango, fox itd. kakor se sedaj pleše manj nevaren kakor običajni valčki. Potemtakem bi mogle tudi te plese šteti v isto vrsto kakor druge, namreč med relativno grešno priložnost.

Na str. 329 pod 3 a) me moti stavek: »Če (zakonska) greh ponavljata, je ravnati z njima kakor z recidivnimi, ki greše ex fragilitate quasi-interna.« Za gotove primere bo to veljalo. Ako n. pr. mož in žena občujeta splošno tako, da se ne branita otrok, ali ako po medsebojnem dogovoru živita zdržno, le tu in tam pride do zakonskega onanizma, potem morebiti res grešita le ex fragilitate quasi-interna. Če pa se premišljeno po treznem medsebojnem dogovoru principielno varujeta otrok, ker jih nočeta imeti več kakor enega ali dva, potem, menim, bi njih početje težko zagovarjali s fragilitas quasi-interna, zlasti tedaj težko, ako sta zakonska dobro situirana in se tudi pri ženi ni bati komplikacij pri zopetnem porodu.

Seveda so vse naštete stvari malenkosti. Ušeničnikovo Pastoralno bogoslovje je idealen učbenik, ki slušatelju z jasno opredelitvijo, z logično razvrstitvijo, s kratkimi odstavki, z razločnim tiskom študij olajša, kolikor le more. Težko bi dobili celo v svetovni literaturi knjigo, ki bi tako vsestransko dosegala svoj namen. Tudi učitelju, ki stvarino predava, ne bo treba veliko dopoljevati, ko knjiga sama nudi mnogo lepih primerov za ilustracijo. Ker je nova izdaja v marsičem spopolnjena in tudi popravljena, bo dušni pastir, ki se mora večkrat nanjo sklicevati, težko shajal brez nje. Prepričan sem, da bo Ušeničnikova Pastoralna še za dolgo časa ostala učna knjiga bogoslovcev in nenadomestljiv priročnik dušnim pastirjem.

Ciril Potočnik.

Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

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

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

I. Dela:

1. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zvezek I: Spoznavno-kritični del. 8°. (XII in 504 str.) Lj. 1921. (Razprodano.)
2. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. II: Metafizični del. 1. sešitek 8°. (IV in 384 str.) Lj. 1923. 50 Din. 2. sešitek 8°. (234 str.) Lj. 1924. 50 Din.
3. knjiga: F. Grivec, **Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju**. 8°. (112 str.) Lj. 1921. 20 Din.
4. knjiga: F. Kovačič, **Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski**. 8°. (IV in 101 str.) Lj. 1923. 15 Din.
5. knjiga: F. Grivec, **Cerkev**. 8°. (IV in 320 str.) Lj. 1924. (Razprodano.)
6. knjiga: A. Ušeničnik, **Ontologija. Učbenik**. 8°. (60 str.) Lj. 1924. 25 Din.
7. knjiga: **Sveto pismo Novega zakona**. Prvi del: Evangeliji in Apostolska dela. Mala 8°. (XVI in 431 str.) Lj. 1925. V platno vezana knjiga 36 Din; boljše vezave po 50, 62 in 90 Din.
8. knjiga: **Acta I. Conventus pro studiis orientalibus anno 1925 in urbe Ljubljana celebrati**. 8°. (IV et 168 pag.) Lj. 1925. 25 Din; vez. 40 Din.
9. knjiga: **Sveto pismo Novega zakona**. Drugi del: Apostolski listi in Razodetje. 8°. (XVI in 349 str.) Lj. 1929. Cene kakor pri prvem delu.
10. knjiga: F. Grivec, **Vzhodne cerkve in vzhodni obredi**. 8°. (50 str.) Lj. 1930. 8 Din.
11. knjiga: J. Turk, **Breve Pavla V. Tomažu Hrenu z dne 27. nov. 1609**. 8°. (107 str.) Lj. 1930. 15 Din.
12. knjiga: A. Odar, **Sodbe Rimske rote v zakonskih pravnih**. 8°. (99 str.) Lj. 1934. 12 Din.
13. knjiga: M. Slavič, **Sveto pismo stare zaveze**. Prvi del: Pet Mojzesovih knjig in Jozuetova knjiga. Mala 8° (XVI+650+4 str. zemljevidov), Celje 1939, Družba sv. Mohorja. Vezano za ude 72 din, za neude 96 din; v polusnje vezano za ude 87 din, za neude 116 din.

II. Razprave:

1. F. Grivec, **Pravovernost sv. Cirila in Metoda**. (Razprodano.)
2. A. Snoj, **Staroslovski Matejev evangelij** (De versione palaeoslavica Evangelii S. Matthaei. — Praemisso Summario et addito Apparatu critico in lingua latina). Lj. 1922. 8°. (34 str.) 5 Din.
3. F. Grivec, **Boljševiška brezbožnost** (De atheismo bolševismi). Lj. 1925. 8°. (15 str.) (Razprodano.)
4. F. Grivec, **Ob 1100 letnici sv. Cirila**. Pojasnilo k apostolskemu pismu Pija XI. »Quod S. Cyrillum Thessalonicensem« z dne 13. februarja 1927. 8°. (16 str.) Lj. 1927. 3 Din.
5. J. Turk, **Tomaž Hren**. 8°. (30 str.) Lj. 1928. 5 Din.
6. F. Grivec, **Mistično telo Kristusovo**. Metodična in praktična vprašanja. 8°. (17 str.) Lj. 1928. 4 Din.
7. F. Grivec, »Rerum Orientalium«. Okrožnica papeža Pija XI. o 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.
9. A. Odar, **Škofo in redovništvo**. Veljavne določbe. 8°. (52 str.) Lj. 1936. 8 Din.
10. A. Odar, **Postopnik za ničnostne zakonske pravde pri škofijskih sodiščih**. 8°. (60 str.) Lj. 1938. 10 Din.

III. Cerkvnenih očetov izbrana dela.

Izbrani spisi svetega Cecilija Cipriana. Prvi del: Pisma. Knjižica »Opadlih«. Poslovenil, uvod in pripombe napisal dr. F. K. Lukman. V Celju 1938. Založila Družba sv. Mohorja. Mala 8°, 214 strani. Cena: za ude Družbe sv. Mohorja (pri Družbi v Celju ali njeni knjigarni v Ljubljani) 27 din za broširano, 36 din za vezano knjigo; za neude in v knjigarnah 36 din za broširano, 48 din za vezano knjigo.

Apostolski očetje. Poslovenil F. P. Omerza, uvod in opombe napisal dr. F. K. Lukman. V Celju 1939. Založila Družba sv. Mohorja. Mala 8°, 256 str. Cena: za ude Družbe sv. Mohorja 30 din za broširano, 39 din za vezano knjigo; za neude in v knjigarnah 40 din za broširano, 52 din za vezano knjigo.

Svetega Hijeronima izbrana pisma. Prvi del. Poslovenil, uvod in opombe napisal dr. F. K. Lukman. V Celju 1940. Založila Družba sv. Mohorja. Mala 8°, 312 strani. Cena: za ude Družbe sv. Mohorja 42 din za broširano, 54 din za vezano knjigo; za neude in po knjigarnah 56 din za broširano, 72 din za vezano knjigo.

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

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

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

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

Cekovni 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 Jože Kramarič 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).

24386./
II. 1575.

ana v gotovini.

BOGOSLOVNI VESTNIK

**IZDAJA
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XXI
ZVEZEK II-IV**

LJUBLJANA 1941-XIX

KAZALO.

(INDEX)

I. Razprave (Dissertationes):

Remec, De sanctitate Christi ontologica doctrina Summae Theologicae Alexandri Halensis	105—115
Odar, Zakonik ljubljanske škofije, razglašen na škofijski sinodi l. 1940	116—214
Potočnik, Telesna pokora in zunanje zataje- vanje	215—254

II. Praktični del (Pars practica):

F. U., Pastoralne inštrukcije za ljubljansko škofijo	255—259
--	---------

III. Slostvo (Litteratura):

a) Pregledi:

Deset let veroslovja (dr. Vilko Fajdiga)	260—282
--	---------

b) Ocene in poročila:

Poschmann, Paenitentia secunda (Lukman) 282. — Lippert-Skradninac, Od duše k duši (L.) 291. — Dočkal, Povijest općeg crkvenog sabora u Ferrari i Fiorenci (Kurent) 291. — Kniewald, Zagrebački liturgijski ko- deksi XI.—XV. st. (F. Ušeničnik) 292. — Knie- wald, Obred i obredne knjige zagrebačke stolne crkve 1094—1788 (F. Ušeničnik) 292. — Kniewald, Pavlinski obredni priručnik iz g. 1644 (F. Ušeničnik) 292. — Guardini, Sveta znamenja (Potočnik) 295. — Makvić, Klerici i vojna služba (Odar) 296.

De sanctitate Christi ontologica doctrina Summae Theologicae Alexandri Halensis.

(Dissertatio ex historia dogmatum.)

Auctore P. Bogumil Remec S. J.

Rationem formalem sanctitatis naturae humanae Christi esse solam gratiam creatam, ita Summam Theologicam Alexandro Halensi attributam docere, est communis persuasio theologorum. Nam ex illa praecipua, quae in Summa Alexandri exposita invenitur doctrina, Scotus totaque schola scotistica habent suam sententiam de necessitate gratiae habitualis, ut Christus homo, ratione unionis hypostaticae fundamentaliter seu radicaliter sanctus, etiam formaliter sanctus esset. At in eadem Summa inveniuntur loci, quibus videtur subinducari etiam sanctitas substantialis, ita ut Christi natura humana ratione solius unionis jam formaliter sancta esset. In quo casu Summa Alexandri videtur docere sanctitatem Christi hominis ontologicam et accidentalem (ratio formalis hujus esset sola gratia sanctificans) et substantialem (ratio formalis hujus esset ipsa unio). Sed, num reapse docet? Haec nunc suo ordine examinabimus. In nostra inquisitione volumus uti inventis, factis in dissertatione *De sanctitate et gratia in Summa Theologica Alexandri de Hales*, in hoc periodico anno praeterito parata (Bogoslovni Vestnik 1940, 1—50). Quare haec nova dissertatio potest considerari et ut continuatio illius prioris dissertationis et ut symbola ad solvendum problema, quid scholastici maiores saeculi XIII. de sanctitate Christi ontologica senserint.¹ Simulque conceptus sanctitatis, qui invenitur in Summa Alexandri, magis illustrabitur et determinabitur.

I. Humana natura Christi sancta est per gratiam.

Summa Alexandri constanter sine omni haesitatione et clare affirmat, humanam naturam Christi esse sanctam et quidem ab initio suae existentiae, ita ut Christum nunquam non sanctus fuerit, sed semper sanctus: »Sanctificatio quae est de non-sancto negative, illa fuit in Christo homine in ipsa incarnatione sua: scilicet quando creabatur eius beata anima, prius fuit dicere de ea non-sanctum, quia prius fuerat non-ens. In sua autem creatione fuit mutata de non-ente in ens et de non-sancto negative in sanctum. Alio modo dicitur sanctificatio motus de non-

¹ Cfr. B. Remec S. J., *De sanctitate et gratia in Summa Theologica Alexandri de Hales*. Bogoslovni Vestnik 20 (1940) 2.

sancto privative sive contrarie in sanctum. Et ista sanctificatione sanctificatus fuit Joannes Baptista in utero: quia Joannes ante sanctificationem fuit privatus sanctitate et habebat dispositionem contrariam, scilicet culpam originalem. Hoc etiam modo sanctificatur quilibet parvulus in baptismo. Haec autem sanctificatio non fuit in Christo, quia Christus homo nunquam fuit privatus sanctitate.²

Christus homo statim ab initio suae conceptionis in utero Virginis propter unionem humanae naturae cum divina in unitate personae Verbi capax fuit non tantum habituum, sed etiam actuum, quibus Deum honoraret ad modum hominis adulti. Habuit enim visionem beatificam ab initio suae humanae existientiae, simul viator et comprehensor existens. Ideo dubium moveri potest, an in verbis supra allatis et similibus agatur de sanctitate Christi affectiva seu morali potius quam de ontologica.

Hoc vero dubium satis dispelli potest iam eo, quod secundum Summam Alexandri sanctitas vera non potest esse nisi ubi habetur gratia. Nam sanctitas est unio cum Deo et participatio ipsius naturae divinae, id vero mediante gratia. Unio cum Deo per actus intellectus et amoris seu sanctitas subiectiva est mera manifestatio et consequentia necessaria sanctitatis obiectivae.³ In textu allato sanctitas Christi ontologica implice affirmatur eo, quod comparatur cum sanctificatione Joannis Baptistae in utero et parvuli in baptismo. Nam horum sanctificatio facta est vel fit modo ontologico per infusionem gratiae gratum facientis.

Nihilominus Summa Alexandri etiam explicite dicit, sanctitatem, qua Christus homo splendebat ab initio suae existientiae, provenire ex gratia: »Natura Christi, quae est quasi materialis respectu gratiae, intellecta in suo primo esse, intelligitur quasi informis et imperfecta de se, sed quod perficiatur et sanctificetur, hoc habet a gratia. Unde si intelligatur quidam ordo inter esse naturae in Christo, quod est esse primum, et esse gratiae, quod est esse secundum, sive inter creationem animae Christi et gratiae infusionem, potest intelligi sanctificatio quaedam ut illud, quod ex primo suo esse non habet sanctitatem, licet in primo suo esse habeat sive in primo instanti sui esse, adveniente gratia unionis sive alia, recipiat sanctificationem. Et sic potest dici Christus sanctificatus, quia qui prius, id est secundum esse primum, non habebat sanctitatem, ex secundo esse, scilicet gratiae, habuit sanctitatem. Et sic ex non-sancto, quantum est de natura per se considerata, factus est sanctus adveniente gratia.«⁴

² Ven. p. III. q. 9. m. 1. a. 2. sol. fol. 29 b. — Pariter: Ven. p. I. q. 73. m. 3. a. 3. fol. 180 b = Quar. t. I. n. 510. fol. 726 a. — Abbrevisatio »Ven.« ponitur pro editione Summae Alexandri Halensis, quae Venetiis a. 1575 in lucem prodiiit, abbrevisatio vero »Quar.« significat editionem a Patribus Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (Quaracchi) paratam et annis 1924., 1928. et 1930. evulgatam.

³ Cfr. B. Remec, o. c. 7, 46 s.

⁴ Ven. p. I. q. 73. m. 3. a. 3. fol. 180 b = Quar. t. I. n. 510. fol. 726 b.

Pariter cum dicitur: Spiritus Sanctus ad Christum hominem »missus est spiritualiter sive invisibiliter, quando in primo instanti conceptionis suae datus est ei Spiritus non ad mensuram, cum scilicet primo inhabitavit ipsum Spiritus Sanctus singulariter quantum ad gratiae plenitudinem.«⁵

Missio temporalis Spiritus Sancti secundum doctrinam Summae Alexandri vero non fit nisi ad sanctificandam creaturam rationalem idque per gratiam gratum facientem.⁶

Vel cum quaeritur: *Utrum Christus sit caput animarum tantum aut corporum et animarum inter responsa ad obiectiones habentur haec: »Idem autem Spiritus Sanctus, qui sanctificat corpus Christi, sanctificat et corpora nostra, cum sumus in fide et caritate...«⁷*

Fides vero coniuncta caritati arguit praesentem gratiam sanctificantem. Quod si ergo Spiritus Sanctus dicitur sanctificare corpora nostra, dum sumus in statu gratiae, idem dicendum etiam de corpore Christi, scilicet illud sanctificari, cum sit in statu gratiae seu per gratiam. Per se patet corpus non sanctificari immediate, quia non est immediate capax suscipiendi gratiam. Immediate suscipere potest solam animam et per animam demum etiam gratiam; sola nempe anima est subiectum proprium gratiae.⁸

Cum Summa Alexandri affirmat Christum esse hominem sanctum, ipsius sanctitatem deducit ex gratia. Ita e. g. cum quaeritur: *An in Christo ponenda sit gratia absoluta, ut consideratur ut quidam homo singularis, sicut in aliis hominibus sanctis*, respondetur: »Dicendum quod in Christo fuit gratia singularis sanctitatis, secundum quam esse quidam sanctus homo.«⁹

II. Per quam gratiam: creatam an etiam increatam?

Cum igitur omnino constet, Summam Alexandri indubie docere sanctitatem humanae naturae Christi necessario sequi ex gratia, nobis non iam opus est hac in re diutius morari. Nostra nunc interest scire, ex quam gratia habeatur sanctitas Christi, utrum ex sola gratia creata an etiam ex gratia increata, i. e. immediate a natura divina. Aliis verbis: Quaeritur, utrum Christus homo iam

⁵ Ibidem, fol. 725 b.

⁶ Cfr. B. Remec, o. c. 34—43, 48.

⁷ Ven. p. III. q. 12. m. 2. a. 2. § 4. fol. 40 d.

⁸ Cfr. Ven. p. III. q. 11. m. 1. ad 1. fol. 36 d: »Dicendum quod susceptivum gratiae dicitur dupliciter: scilicet per se et per aliud. Sola rationalis creatura est susceptiva peccati per se et gratiae per se, corpus vero per accidens sive per aliud seu per animam. Quia nempe anima est perfectio corporis et corpus est susceptivum perfectionis ab anima, perfectio animae, quae est gratia, mediante anima suscipitur a corpore: Quemadmodum erit in gloria: gloria nempe erit in anima et anima glorificata perficiet corpus, et inde erit in corpore gloria. Similiter est de gratia: quia anima est perfectio corporis et gratia est perfectio animae, et ideo mediante anima corporis est perfectio. Dicendum igitur, quod in Christo sicut ipsa anima uniebatur divinitati per gratiam unionis, ita ipsum corpus per eandem gratiam uniebatur divinitati mediante anima...«. — Cfr. etiam: B. Remec, o. c. 45, notam 3 (de anima ut est sedes gratiae).

⁹ Ven. p. III. q. 11. m. 3. sol. fol. 37 c.

fuerit formaliter sanctus ratione ipsius unionis cum secunda persona divina, an ad hoc, ut formaliter sanctus dici possit, necessaria fuerit ei insuper gratia creata. Nam ex eo solum, quod sanctitas Christi derivatur a gratia, nondum clarum est, de quam gratia agatur, utrum de sola gratia creata an etiam de increata.

Ex eo quod paulo supra indicavimus Christum recipere sanctificationem in primo instanti sui esse, »*adveniente gratia unionis sive alia*«, videtur subindicari, sanctitatem humanae naturae Christi non solum ex una gratia fluere. Et quia statuitur distinctio inter gratiam unionis et singularis sanctitatis vel inter gratiam creatam et increatam, utraque gratia videtur dici immediate et formaliter sanctificationem producere. Huc convenit insuper referre aliud dictum, iam in dissertatione de sanctitate et gratia in Summa Alexandri allatum, scilicet et gratiam, qua Deus dicitur esse in sanctis (gratia singularis sanctitatis), et gratiam, qua Deus dicitur esse in Christo (gratia unionis), esse gratias gratum facientes.¹⁰ Et quia alio modo est in Christo atque in sanctis, scilicet singulariter, cum in sanctis dicatur esse specialiter,¹¹ ideo etiam illae duae gratiae, quas sequitur praesentia Dei alio modo ac prius, videntur esse variae. Sed gratum facere seu gratificare idem est ac sanctificare.¹² Ergo Summa Alexandri videtur docere sanctitatem Christo ontologicam: et accidentalem et substantialem. Sed, num reapse docet?

Ad quaestionem propositam solvendam inquiramus oportet, quid Summa Alexandri dicat de variis gratiis in Christo, de earum natura, munere, ad invicem relatione. Hac de re multum disseruerunt St. Lisiecki¹³ et B. Pergamo O.F.M.¹⁴ Quorum studiis in sequentibus utemur ea applicando ad quaestionem de sanctitate Christi humanae naturae, reducendo vero dissensiones ad varios fontes variosve compilatores.

Summa Alexandri distinguit in Christo triplicem gratiam: gratiam unionis, gratiam singularis sanctitatis, gratiam capituli. Per primam facta est unio inter humanam et divinam naturam in unitate divinae personae; per alteram in Christo homine fuit plenitudo omnium gratiarum et donorum, quae possunt attingi ab homine; per tertiam Christus effundit gratiam in alios homines tamquam caput ad membra: »Dicendum quod in Christo fuit gratia singularis sanctitatis, secundum quam esset quidam sanctus homo, ita

¹⁰ Ven. p. I. q. 73. m. 4. a. 2. fol. 181 b = Quar. t. I. n. 512. fol. 731 a: »Cum dicitur mitti, hoc non potest esse quia sit ubi non erat prius, sed quia ibi est alio modo quam prius; sed iste alius modus non potest esse nisi vel per gratiam, qua dicitur esse in sanctis, vel per illam, qua dicitur esse in Christo, quarum utraque est gratum faciens.« — Cfr. B. Remec, o. c. 39.

¹¹ Cfr. B. Remec, o. c. 31.

¹² Cfr. B. Remec, o. c. 46.

¹³ St. Lisiecki, *Die gratia capituli in Christo nach der Summa Theologica des Alexander von Hales*, Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie 27 (1913) 343—404.

¹⁴ P. Basilio Pergamo O.F.M., *La Dottrina della »Gratia Unionis« in Alessandro d'Hales*. Studi Francescani (1932) 129—163.

ut nihil deesset sibi de gratia, quae posset haberi ab homine. Item ipse fuit homo Deus: et ideo necessaria fuit in eo gratia unionis, quia quod sit homo Deus, hoc habet ipse per unionem. Item ipse fuit mediator Dei et hominis: et ideo fuit gratia in ipso, secundum quam esset caput, ut esset medium influentiae gratiae in nobis sicut caput ad alia membra.¹⁵

Haec tres gratiae igitur conveniunt Christo quatenus est homo-Deus, homo simpliciter et mediator inter Deum et homines.

Cum gratia capitis, quam Christus infundit in membra sui corporis mystici, ultimatum nihil aliud sit ac nostra gratia gratum faciens vel gratia singularis sanctitatis in Christo, licet nostram inquisitionem coarctare ad gratiam habitualement et gratiam unionis. Cum autem ex eis quae supra diximus, iam satis pateat gratiam habitualement esse principium proximum sanctificationis Christi hominis, non manet tractanda nisi quaestio de gratia unionis eiusque munere in opere sanctificationis.

III. De gratia unionis eiusque divisione, natura, munere.

Gratia unionis maxima ex parte describitur ad modum gratiae gratum facientis, ut bene advertit etiam P. P e r g a m o in commentatione laudata. Quare tractatus Summae Alexandri christologicus ac tractatus de gratia a peritis adscribuntur uno eidemque fonti, scilicet ipsi Rupella.¹⁶

Unio hypostatica ab auctore Summae Alexandri comparatur unioni creaturae rationalis cum suo Creatore. Sicut in creatura rationali gratia dicitur medium necessarium, ut elevetur et disponatur anima ad unionem,¹⁷ ita etiam in unione hypostatica requiritur medium unionis, scilicet ipsa gratia unionis: »Dicendum et concedendum, quod in Christo sit gratia unionis ad uniendum humanitatem cum divinitate. Et hoc est, quia non est possibile creaturae humanae, quod ipsa per donum conditionis naturae elevetur et disponatur ad divinam unionem, et ideo necessaria est ei gratia, quae elevet ad hoc et disponat ipsam, quam nos appellamus gratiam unionis.«¹⁸

Necessitas gratiae unionis (sicut etiam gratiae gratum facientis) non provenit ex parte Dei, qui sibi unire potest quidquid vult sine medio, sed ex parte naturae humanae: »Dicendum quod gratia unionis sit necessaria in Christo ad unionem divinitatis et humanitatis, non est de impotentia deitatis, sed de impotentia humanitatis,

¹⁵ Ven. p. III. q. 11. m. 3. sol. fol. 37 c. — *Pariter*: Ven. p. III. q. 3. m. 4. sol. fol. 12 c. — *Vel*: Ven. p. II. q. 12. m. 3. sol. fol. 42 c.

¹⁶ Cfr. F. Pelster S. J., *Zwei ehemalige Turiner Handschriften aus dem Kreise um Alexander von Hales*. Scholastik 12 (1937) 530 (10): »Die Behauptung, daß Rupella Verfasser der Christologie in der Summe III sei, dürfte kaum zu verwegen sein.« — Cfr. hac de re etiam: J. Auer, *Textkritische Studien zur Gnadenlehre des Alexander von Hales*. Scholastik 15 (1940) 63 (2).

¹⁷ Cfr. B. Remec, o. c. 16 s.

¹⁸ Ven. p. III. q. 7. m. 2. a. 1. sol. fol. 23 d. — *Ad verbum idem invenitur*: Ven. p. III. q. 11. m. 1. sol. fol. 36 c.

quia ipsa deitas de se potentiam habet activam sufficientem ad unendum sibi humanitatem sine aliquo medio et adiutorio, sed ipsa humanitas impotentiam habet de se ad hoc quod uniatur divinitati. Per conditionem enim naturae impossibile est, quod disponatur ad unionem illam, quia oportet quod in illa unione elevetur supra omnem naturam et omnem creaturam.¹⁹

Gratia unionis estne causa unionem efficiens vel solum disponens? Responsum per se patebit ex sequentibus.

Nam gratia unionis non est simplex, sed duplex: quae componitur ex gratia creata et increata: »Gratia unionis duplex est: Est enim gratia unionis disponens et est gratia unionis complens. Disponens est gratia creata, complens vero et perficiens est gratia increata, et haec est ipse Spiritus Sanctus.²⁰

Ex indole propria gratiae unionis increatae et creatae patet, priorem — increatam seu Spiritum Sanctum — esse infinitam, alteram — utpote creatam — finitam: »In Christo est gratia unionis duplex, scilicet creata et increata. Gratia unionis increata illa est infinita et sine mensura, et haec est Spiritus Sanctus, et de hac loquitur ibi Joannes: Non est ei datus Spiritus ad mensuram. Sed gratia unionis creata est in mensura, et de hac non loquitur Joannes. Unde nullum est inconveniens, quod dicatur gratia eius increata infinita et quod in ipso sit gratia creata finita et limitata.²¹

Cur necessarium est tale duplex medium unionis? Cur non sufficit unum solum? Unum medium videtur sufficere, ubi agitur de unione duorum extremorum eiusdem naturae. Quia autem hic extrema unienda sunt diversae naturae, scilicet una creata, altera increata, ideo requiritur etiam duplex medium, cum medium debeat participare naturam suorum terminorum. Quia ergo una eademque gratia nequit esse simul creata et increata, ideo debent esse duae.

En ipsum textum: »Dicendum igitur quod est gratia unionis duplex: creata et increata. Gratia increata est Spiritus Sanctus, qui est sicut complens et perficiens ultimo istam unionem. Sed gratia creata est disponens ad hanc unionem ex parte humanitatis. Et causa propter quam oportet ponere illud duplex medium in unione haec est: quia maxime distant substantia creata et increata, scilicet divinitas et humanitas. Unde ad hoc quod conveniant in unionem, necesse est quod veniat medium in duplici ratione. Medium autem est gratia unionis, quae intervenit ad illam unionem. Cum igitur ex una parte sit substantia creata, scilicet humanitas, ex alia parte sit substantia increata, scilicet divinitas, oportet quod gratia unionis illarum sit gratia creata et gratia increata. Sed non potest esse una gratia creata et increata. Ergo oportet quod sit duplex. Oportet igitur duplex esse medium in una unione: gratiam increatam ex parte divinitatis et gratiam creatam ex parte humanitatis. Et sic patet quod in illa unione necesse est esse duplicem gratiam, quae sit me-

¹⁹ Ven. p. III. q. 11. m. 1. sol. fol. 37 a.

²⁰ Ven. p. III. q. 12. m. 1. a. 1. sol. fol. 38 a.

²¹ Ibidem, fol. 38 c.

dium unionis, scilicet gratiam creatam et increatam, quae est Spiritus Sanctus.«²²

Haec doctrina de duplici gratia unionis est omnino eadem quam invenimus in dissertatione nostra de Sanctitate et gratia in Summa Alexandri. Ibi dicitur ad unionem animae cum Deo requiri duplex medium: alterum quod non debet differe a Patre per essentialiter, scilicet Spiritum Sanctum, et alterum, quod sit ab anima essentialiter distinctum, scilicet gratia creata.²³ — Eadem idea habetur, ubicumque affirmatur, Spiritum Sanctum inhabitare animam per gratiam gratum facientem.²⁴ — Porro correspondens doctrina traditur, ubi explicatur, quomodo Deus assumere potuerit corpus humanum. Hunc in finem ex parte animae necessarium fuit duplex medium, scilicet eius pars superior (spiritus) qua uniri potest cum natura divina, et pars inferior, vivificans ipsum corpus, qua corpori magis propinqua est. Itaque anima per hanc suam proprietatem capax dicebatur explendi immensam distantiam inter Deum Spiritum purum et corpus compositum e materia et anima et consequenter praeparandi unionem.²⁵

Ex his explicationibus satis apparet responsum ad id quod paulo supra quaesivimus, utrum gratia unionis sit causa unionem efficiens an solum disponens. Iuxta dicta allata Summa Alexandri videtur gratiam unionis creatam habere solum ut disponentem, gratiam unionis increatam ut efficientem, sed tantum per appropriationem, non formaliter, quia unio formaliter effecta est a tota Trinitate. Unionem hypostaticam certo non efficit gratia creata: »Dicendum quod duplex est potentia, scilicet activa et passiva... Unibile ergo dicitur de natura divina secundum potentiam activam, scilicet quod possit sibi unire naturam creatam; de natura vero humana dicitur secundum potentiam passivam, eo quod possit uniri.«²⁶

Si libet ulterius quaerere, quale medium unionis sit gratia creata disponens, utrum medium necessitatis an congruitatis, secundum P. Pergamo videtur esse medium necessitatis.²⁷

²² Ven. p. III. q. 12. m. 1. a. 1. sol. fol. 38 b. — Cfr. etiam: B. Pergamo, o. c. 138.

²³ Cfr. B. Remec, o. c. 16 s.

²⁴ Cfr. B. Remec, o. c. 34—41.

²⁵ Cfr. Ven. p. III. q. 4. m. 5. sol. fol. 14 d. — Cfr. etiam: B. Pergamo, o. c. 134 s., 138 s.

²⁶ Ven. p. III. q. 1. m. 2. ad 2. fol. 7 c.

²⁷ Cfr. B. Pergamo, o. c. 135: »Dai testi fin qui esaminati risulta abbastanza chiaro che la grazia è veramente necessaria alla umanità per essere unita alla natura divina nell'unica persona del Verbo. Non sembra che si possano interpretare nel senso di semplice convenienza, per il fatto che riproducono il principio sviluppato nel trattato della grazia, che cioè questa è necessaria ad ogni creatura ragionevole perchè possa essere unita alla divinità. Benchè Alessandro non lo dice espressamente, lascia però supporre che senza la grazia elevante e disponente l'unione ipostatica non si sarebbe verificata.« — Cfr. etiam pag. 139.

Econtra gratia increata seu Spiritus Sanctus videtur dicendus esse medium simplicis congruitatis vel potius appropriationis. Nam licet opus incarnationis effectum sit a tota Trinitate, appropriatur tamen Spiritui Sancto: cum id, quo motus est Deus ut incarnaretur, fuerit amor, sed amor attribuitur Spiritui Sancto: »In incarnatione duo sunt, scilicet actio et relatio. Si ergo loquamur de actione, dico quod illa convenit toti Trinitati, quia tota Trinitas fecit incarnationem. Tamen secundum appropriationem, secundum quod dicitur, quod potentia attribuitur Patri, sapientia Filio, bonitas vel caritas Spiritui Sancto, dicendum quod magis attribuitur illa actio incarnationis Spiritui Sancto quam alteri personae, quia amor fuit quasi motivum Dei ad incarnationem seu ne periret genus humanum. Amor vero attribuitur Spiritui Sancto, et ideo dicitur quod Christus natus est et conceptus est de Spiritu Sancto. Sed ratione relationis dico, quod soli Filio debet attribui incarnatio, quia quantum ad unionem magis invenitur configuratio naturae humanae ad personam Filii quam ad aliquam aliam personam.«²⁸

Similiter paulo infra: »Ratio incarnationis potest accipi secundum differentem causalitatem. Si nempe consideremus causam moventem summam bonitatem ad reparationem humani generis, ratio fuit caritas... Si vero consideremus causam effectivam, ratio fuit demonstratio potentiae... Si consideretur causa formalis sive modus liberationis, ratio fuit summa sapientia... Si vero consideremus causam finalem incarnationis, quae fuit nostra redemptio, ratio incarnationis fuit iustitia... Motiva autem causa, quae ex parte Dei attenditur, est prior secundum rationem intelligentiae omnibus aliis et ideo caritas est prima ratio incarnationis. Et ideo dicitur Christus conceptus de Spiritu Sancto.«²⁹

IV. Gratia unionis creata eadem est cum gratia gratum faciente.

Ut apparet, iuxta Summam Alexandri in unione hypostatica maximi momenti est gratia unionis creata. Etsi unionem non efficit secundum verba illa, tamen eius est conditio. Illa fungitur duplici munere: ex una parte debet disponere humanam naturam Christi ad unionem habitualem et actuaalem cum Deo per cognitionem et amorem, qualis competit homini Deo, ex altera vero parte eam debet disponere ad ipsam unionem personalem: »Debemus praeterea intelligere gratiam creatam unionis in Christo in tanta perfectione et consummatione et excellentia, ut non solum disponat ad amorem et cogitationem Dei creatam et talem, qualis competit homini Deo, sed ulterius ad unitatem personalem cum Deo ita disponendo, quod quidquid convenit Filio Dei per naturam, convenit filio hominis per gratiam, sicut dicit Augustinus.«³⁰

²⁸ Ven. p. III. q. 2. m. 5. a. 2. ad 2. fol. 9 a.

²⁹ Ven. p. III. q. 8. m. 3. a. 1. sol. fol. 26 d. — *Pariter*: Ven. p. III. q. 8. m. 3. a. 3. sol. fol. 27 c.

³⁰ Ven. p. III. q. 12. m. 1. a. 1. sol. fol. 38. c.

Inde efficitur eius quoque excellentia: esse gratiam unionis creatam assimilationem creaturae rationalis ad Deum perfectissimam, quae possit esse vel intelligi.³¹

Patet gratiam unionis creatam fungi eodem munere ac gratiam gratum facientem, scilicet assimilandi animam Deo in ratione cognitionis et amoris, et ita eam disponendi ad ulteriorem unionem in persona. Ideo gratia unionis creata et gratia gratum faciens ultimatum videntur esse identicae. Id quod Summa Alexandri etiam explicite docet, dicens omnes tres gratias creatas; unionis, capitis, hominis, esse identicas secundum esse, differre tantum ratione operationis: »Non est vanum ponere istas gratias in Christo sive gratiam sic multiplicatam, quia ad diversa sunt. Dico tanem quod una est gratia secundum essentiam in Christo. Non tamen est una considerando operationem vel actum, quia alius actus est unire humanitatem divinitati, alius actus influere gratiam et esse exemplar ad omnes animas sanctas per Spiritum Sanctum. Item sua anima poterat cogitare de summa bonitate et amare eam: et hic est alius actus a praedictis. Secundum primum attenditur in Christo: gratia unionis. Quantum ad secundum: gratia secundum quam est caput ecclesiae sive medium influentiae gratiae in animabus nostris. Quantum ad tertium: gratia singularis sanctitatis. Et ita cum isti actus non superfluant, sed verissime sint in Christo, ideo non est vanum ponere istas gratias in Christo.«³²

Idem affirmatur paulo infra coarctando doctrinam ad gratiam unionis creatam et gratiam capitis creatam: »Si autem intelligamus gratiam unionis creatam et gratiam secundum quam est caput creatam, sic differt gratia a gratia secundum rationem et non secundum substantiam. Sicut si diceretur, quod eadem est lux, quae plenissime lucet in sole et per quam est influentia luminis a sole per radios ad ista inferiora. Similiter eadem est gratia unionis, quae ex sua plenitudine lucet in Christo et quae habet virtutem lucendi et lucet et radiat ab ipso in aliis seu in membris et eadem secundum substantiam. Secundum quod lucet in Christo uniens humanitatem deitati, dicitur gratia unionis, sed secundum quod ab ipso radiat in membris, dicitur gratia secundum quam est caput.«³³

Vel, si licet uti verbis ipsius P. Pergamo, quibus concludit expositionem de his tribus gratiis creatis et de plenitudine singularum, quia pulchre dicta bis audire iuvat: »*In una parola, per il nostro Dottore esse non sono che tre raggi fulgidissimi della medesima aureola che adorna l'adorabile umanità di Gesù Christo.*«³⁴

Cum illae tres gratiae creatae differant ratione tantum, sed non re, dicendum easdem tres gratias, si considerantur sub aspectu increato, differre nec re nec ratione, quia una sola gratia est increata, scilicet Spiritus Sanctus; id quod Summa Alexandri explicite

³¹ Ibidem.

³² Ven. p. III. q. 11. m. 3. ad 2. fol. 37 d.

³³ Ven. p. III. q. 12. m. 1. a. 2. sol. fol. 38 d.

³⁴ B. Pergamo, o. c. 150.

dicit de gratia unionis increata et gratia capitis increata,³⁵ quod vero facile concluditur de gratia quoque singularis sanctitatis.³⁶

V. Ergo natura humana Christi dicenda est formaliter sancta a gratia habituali.

His statutis iam possumus fructus inquisitionis colligere. Quam gratia formaliter constituitur sanctitas humanae naturae in Christo, gratia increata an gratia creata? Rebus undique consideratis clarum est, Christi humanam naturam dicendam esse formaliter sanctam per gratiam unionis creatam et disponentem, quae realiter eadem est ac gratia singularis sanctitatis. Haec conclusio est necessaria et logica deductio ex doctrina Summae Alexandri de gratia creata ut medio dispositivo ad uniendam creaturam rationalem cum suo Creatore. Cum qua doctrina conclusio illa stat, cum ea cadit.

VI. Solvuntur difficultates.

Potestne comprobari talis doctrina? Nonne ruet sub mole gravissimarum difficultatum, quae surgunt contra hanc conceptionem unionis hypostaticae?

Primo enim videtur Summa Alexandri unionem hypostaticam concipere similiter ac unionem animae gratificatae per gratiam cum Deo suo. — Inter utramque unionem revera habetur quaedam similitudo vel analogia, minime vero quicquam plus. In unione hypostatica agitur de unione alia atque in unione per solam gratiam, scilicet de intima unione duarum naturarum in una persona, cum econtra tota unio animae gratificatae cum Deo sit accidentalis.

Secundo ex eo quod postulatur gratia gratum faciens, ut possit fieri unio, sequitur necessario praexistentia humanae naturae Christi ante unionem cum divinitate. Quod sapit Nestorianismum.

P. Pergamo contra tales difficultates conatur doctrinam Summae Alexandri defendere imprimis eo, quod probat sententiam Summae Alexandri de unione hypostatica secus omnino rectam et consonam esse regulis fidei catholicae. Hoc etiam nos ex omni parte debemus concedere. Attamen ex hoc nondum sequitur, omnes sententias, quae in Summa inveniuntur, necessario inter se componi posse, eo minus quod nondum agitur de doctrina theologica evoluta usque ad ultimas consequentias nec proponitur opus authenticum unius eiusdem auctoris. Si sententia de gratia dispositiva in unione creaturae rationalis cum Deo sive accidentali sive substantiali tam

³⁵ Ven. p. III. q. 12. m. 1. a. 2. sol. fol. 38 d: »Dicendum quod gratia unionis intelligitur gratia creata et gratia increata. Et similiter gratia secundum quam Christus est caput, intelligitur gratia creata et increata. Si ergo intelligas ex utraque parte gratiam increatam, dico quod eadem est gratia unionis increata et gratia secundum quam est caput, increata re et ratione seu Spiritus Sanctus. Et hoc vult dicere auctoritas Hugonis, scilicet quod unus est Spiritus, qui per Christum venit ad Christianos, cuius plenitudo in capite, participatio in membris.«

³⁶ Cfr. B. Pergamo, o. c. 146.

facile componi potuisset cum reliqua doctrina Summae Alexandri, non intellegitur, cur iam a discipulo maxime egregio ex schola Alexandri modificata et a tota schola franciscana posteriore omnino relicta sit, id quod exponit ipse P. P e r g a m o.³⁷ Cur non admitteremus diversos fontes vel saltem varios compilatores, cum constet sententias illas inter se pugnare? cur malemus confugere ad tergiversationes insufficientes? Sic optime solvuntur omnes difficultates simulque memoria Doctoris Irrefragabilis integra servatur.

Tertio, num omnino inveniuntur in Summa Alexandri dicta, quae arguunt sanctitatem Christi substantialem?

In fine quaestionis: *Utrum sanctificatio dici potest de Christo*, allegatur Glossa quaedam: »Ego me hominem sanctifico in me Verbo.«³⁸ Verba desumpta sunt ex S. Augustino.³⁹ — Cum autem dictum omnino singulare sit et quia antea sanctificatio constanter explicatur per gratiam creatam, ideo ex hoc loco nullum certum argumentum sumi posse videtur.

Simile quid est dicendum, cum auctor tractatus christologici in Summa Alexandri uno loco adscribit unionem hypostaticam gratiae unionis, quatenus haec, antequam superadderetur gratia gratum faciens, iam produxit filiationem Dei naturalem,⁴⁰ altero vero loco dicit ipsum Verbum medium unionis, nulla facta mentione alicuius gratiae dispositivae vel unitivae.⁴¹ — Licet ex his quaedam gravia deduci possint pro modo ipsius unionis hypostaticae, cum videatur negari necessitas gratiae sive unionis sive dispositivae, nihilominus inde nil possumus concludere de formali ratione sanctitatis humanae naturae Christi. Nam sive gratia unionis increata seu Spiritus Sanctus — sola enim causa increata tale quid efficere potest, quia »nulla creatura potest se habere formaliter ad actum supra omnem creaturam«⁴² — sive ipsum Verbum divinum dicitur producere immediate unionem hypostaticam, tamen Christus homo tunc demum formaliter sanctus fieri potuit, cum ornatus esset gratia gratum faciente, quomodocumque haec nominatur, sive gratia unionis creata sive singularis sanctitatis sive capitis. Nam secundum doctrinam Summae Alexandri tota ratio sanctitatis a Deo derivatur ad creaturam mediante gratia creata. Item gratia increata seu Spiritus Sanctus secundum eandem Summam non communicatur nisi per gratiam gratum facientem. Quamquam a posterioribus scholae franciscanae sectatoribus derelicta est doctrina Summae Alexandri de necessitate gratiae dispositivae in unione humanae naturae cum divina, nihilominus ratio formalis sanctitatis ligata mansit ad gratiam creatam.

³⁷ Cfr. B. P e r g a m o, o. c. 129: »questa caratteristica dottrina di Alessandro... è stata presto modificata o completamente abbandonata dai suoi successori anche francescani.« — Similiter pag. 162 s.

³⁸ Ven. p. III. q. 9. m. 1. a. 2. in fine, fol. 29 c.

³⁹ S. Augustinus in Joann. tract. 108. n. 5.

⁴⁰ Cfr. Ven. p. III. q. 8. m. 3. a. 4. sol. fol. 28 a. — Insuper: B. P e r g a m o, o. c. 151 ss.

⁴¹ Cfr. Ven. p. III. q. 7. m. 1. a. 1. sol. fol. 22 d. — Insuper: B. P e r g a m o, o. c. 160 s.

⁴² Ven. p. III. q. 12. m. 1. a. 1. sol. fol. 38 c.

Zakonik ljubljanske škofije, razglašen na škofijski sinodi l. 1940.

De codice dioecesis Labacensis, promulgato in synodo dioecesana
Labacensi a. 1940.

Dr. Alojzij Odar.

(Nadaljevanje in konec.)

S u m m a r i u m : Caput ultimum (XV) codicis dioecesis Labacensis de anno 1940 (cfr. B. V 1940, 192) continet praescripta iuris de bonis ecclesiasticis acquirendis nec non administrandis. Quod ius, uti notum est, per diversas regiones diversam indolem praesefert. Consuetudines particulares nec non leges particulares sive ecclesiasticae sive civiles in efformando hoc iure in singulis dioecesibus magnum influxum habuere. Praesertim in ditionibus, quae olim ad Austriam pertinebat, inter quas habebatur et dioecesis Labacensis, legislatio civilis principiis Iosephinisimi imbuta praefato iuri specialem indolem impressit.

In prima dissertationis nostrae parte illustrantur particulares fontes iuris de bonis acquirendis nec non administrandis, nempe tres synodi episcopi Jeglič (I. de anno 1903, II. de anno 1908 nec non III. de anno 1924), instructio episcopi Jeglič de bonis ecclesiasticis administrandis de anno 1914 (»Navodilo«), normae episcoporum Austriacorum de anno 1856, rescriptum imperatoris de die 3 Oct. 1858, instructio Labacensis de anno 1860 (»Anweisung«), lex de 7 Mai 1874 nec non legislatio jugoslavica.

In secunda dissertationis parte deinde declarantur praescripta novi codicis de hac materia; et quidem:

1. De instructione fidelium quoad bona ecclesiastica (art. 562). — 2. De subiecto domini. De usu fructum (art. 562—563). — 3. De taxis et variis tributis (art. 565—566). — 4. De oblationibus (art. 567—572). — 5. De piis foundationibus (art. 573—580). — 6. De iis, qui bona administrent (art. 581—586). Fundus religionis. — 7. De vitricis (art. 587—608). — 8. De bonis ecclesiasticis administrandis (art. 609—629). — 9. De ratione reddituum (art. 630—636). — 10. De rationibus ecclesiasticis (art. 637—641).

Sequitur conclusio totius dissertationis.

XV. Cerkvena imovina (čl. 562—641).

1. Uvod.

Pregled: 1. Uvod: 1. Pregled. — 2. Pravni viri: a) Jegličevi zborniki; b) Škofovska uredba iz l. 1856; c) Cesarska določba z dne 3. oktobra 1858; č) »Anweisung« iz l. 1860; d) Zakon z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50, §§ 38 do 59; e) Iz jugoslovanske zakonodaje.

2. Veljavne določbe: 1. Pouk vernikov (čl. 562). — 2. Lastnik. Uporaba donosov (čl. 563—564). — 3. Dajatve (čl. 565—566). Pristojbine. Bira. Cerkveni davki (Cathedraticum. Davek za semenišče. Subsidiium caritativum. Poseben davek za škofijo ali patrona. Plačevanje rente ali pokojnine. Dajatve za vzdrževanje cerkvenih stavb in opreme. Cerkveni davki v ožjem pomenu besede). — 4. Nabirke (čl. 567—572). — 5. Pobožne ustanove (čl. 573—580). — 6. Organi uprave (čl. 581—586). Verski zaklad. — 7. Cerkveni ključarji (čl. 587—608). — 8. Uprava cerkvene imovine (čl. 609—629). — 9. Cerkveni proračun (čl. 630—636). — 10. Cerkveni računi (čl. 637—641).

1. Pregled.

1. Zadnje poglavje ljubljanskega škofijskega zakonika je namenjeno imovinskemu pravu. Njegovih 80 členov je nekakšno dopolnilo

k ustreznim kanonom v kodeksu; vsebujejo pa marsikatero določbo, ki je v kodeksu ni. Kodeks obravnava cerkveno imovinsko pravo v šestem delu tretje knjige pod naslovom »de bonis ecclesiae temporalibus« (kan. 1495—1551). Teh sedem in petdeset kanonov je razdeljenih — razen prvih štirih — v štiri titule. V uvodnih štirih kanonih se ugotavlja imovinska sposobnost Cerkve (kan. 1495) in da ima Cerkev pravico, pridobivati imovino tudi na javno pravne načine (kan. 1496); nato se razlaga pojem cerkvene imovine (kan. 1497) in kateri subjekti so v Cerkvi imovinsko sposobni (kan. 1498). Sledi prvi titul, ki govori o pridobivanju cerkvene imovine (kan. 1499—1517), drugi obravnava upravljanje cerkvene imovine (kan. 1518—1528), tretji pogodbe (kan. 1529—1543) in četrti pobožne ustanove (kan. 1544—1551). Pripomniti pa moramo, da se dotakne kodeks cerkveno imovinskih vprašanj večkrat tudi na drugih mestih, tako da nikakor ni vse cerkveno imovinsko pravo obseženo v gornjih kan. 1495 do 1551, čeprav je velika večina imovinskopravnih določb v tem delu.

Kodeks obravnava zvečine le vrhovna načela o cerkveni imovini. Veliko vlogo prizna kodeks v tej stvari državnemu pravu, saj je n. pr. po kan. 1529 sprejeto tudi za cerkveno območje državno pogodbeno pravo, ki je v posamezni cerkveni pokrajini v veljavi, če le ni v nasprotju z božjim pravom; izvzete so seveda tudi tiste točke, kjer ima cerkveni zakonik lastne določbe. Cerkev danes ne terja v imovinskih stvareh zase kakšnih predprav, marveč naglašča samo to, da ji je dovoljeno pridobivati na vse tiste pravične naravnopravne in pozitivno pravne načine, kakor je dovoljeno drugim (kan. 1499, § 1).

V bivših avstrijskih pokrajinah naše države se vrši cerkveno-politična uprava v glavnem še po starih cerkveno-političnih zakonih, ki so se v veliki meri pečali prav s cerkveno imovino in vtisnili celokupnemu cerkvenemu imovinskemu pravu v naših pokrajinah prav poseben značaj. Tudi cerkveni imovinski zakoni pri nas so namreč skušali državne določbe v tej stvari, kolikor se je le dalo, upoštevati.

Naš novi škofljiški zakonik je namenoma samo cerkven zakonik. Zato zlasti tistih določb ne vsebuje, kakor pravi razglasitveni odlok, »ki se naslanjajo na državne zakone in uredbe«, navzlic temu pa je v njegovem imovinskem delu opaziti vpliv državne cerkveno-politične zakonodaje in to iz razloga, ki smo ga pravkar navedli.

2. Vsebina njegovega poglavja o cerkveni imovini je tale:

V čl. 562 do 566 se navajajo nekatere praktične posledice kodeksovih uvodnih kanonov o imovini. Nato se govori o nabirkah (čl. 567—572), o cerkvenih ustanovah (čl. 573 do 580), o organih uprave (čl. 581—586), o cerkvenih ključarjih (čl. 587—608), o upravi cerkvene imovine (čl. 609—629), o cerkvenem proračunu (čl. 630—636) in o cerkvenih računih (čl. 637—641).

Če ta pregled vzporedimo z razdelitvijo zgoraj navedenega oddelka o cerkveni imovini v kodeksu, se jasno pokaže, v kakšnem razmerju sta oba zakonika.

Omenili smo že, da kodeks sam predpostavlja, da je cerkveno imovinsko pravo v marsičem po različnih pokrajinah različno. Prav tako smo že povedali, da ima cerkveno imovinsko pravo v naši škofiji zaradi cerkveno-politične zakonodaje prav svojski obraz. Zato se moramo, preden se lotimo razlage veljavnih določb, ogledati njihove pravne vire. Ne bomo pa navajali vseh določb posamič, marveč le tiste, ki so za sestav našega imovinskega prava značilne.

2. Pravni viri.

a) *Jegličevi zborniki.*

V tretji Jegličevi sinodi beremo v uvodu h kratkemu odstavku¹ o cerkvenem premoženju tole: »Zadostno in točno navodilo o pridobivanju in o upravi cerkvenega premoženja podaja druga ljubljanska sinoda str. 104—132, »Navodilo za upravo cerkvenega in nadarbinskega premoženja« in pa novi zakonik v kano-nih 1459—1551". Nato pa dostavlja: »Vendar pa mora tretja sinoda dušne pastirje na nekatere točke opozoriti.« Odstavek o cerkvenem premoženju se nato deli na tri dele. V prvem sinoda opozarja dušne pastirje, da je cerkvena imovina njim le zaupana, ne pa njihova last. Upravo naj vrše vestno; zlasti pa se mora vestno opraviti predaja cerkvene imovine novemu upravitelju. Drugi del naj bi govoril o upravi cerkvene imovine. Vendar pa se sinoda le sklicuje ponovno na kan. 1518 do 1528 in na veljavna škofijska navodila o upravi cerkvene imovine; sama hoče le »nekatera potrebna pravila poklicati v spomin«. Nato govori nekoliko obširneje o cerkvenih ključarjih. Tretji del pa uvaja dve novi ustanovi: prva je škofijski gospodarski svet po kan. 1520, druga pa je ustanova dekanijskih imovinskih nad-zornikov.²

Druga Jegličeva sinoda, na katero nas napotuje tretja, kakor smo videli, je precej obširno govorila o cerkveni imovini v poglavju »de bonis ecclesiasticis administrandis,« ki obsega dobrih 28 strani.³ V dodatku pa so bili podani »razni obrazci za upravo cerkvenega premoženja.«⁴ Gornji odstavek v drugi Jegličevi sinodi ni samostojno delo, tudi ni toliko zakon kot razlaga zakona. Ta odstavek je v bistvu, čeprav sam tega ne pove, le nekakšna razlaga in dopolnilo k stari »Anweisung zur Verwaltung des Kirchen-, Stiftungs- und Pfründen-Vermögens in der Laibacher Diözese« iz l. 1860,⁵ o kateri bomo pozneje govorili.

Po drugi sinodi je škof Jeglič l. 1913 izdal »Navodilo za upravo cerkvenega in nadarbinskega premože-

¹ Le tri strani 161—164.

² Ustanova se ni izpeljala.

³ Str. 104—132.

⁴ Str. 197—223.

⁵ Navajam »Anweisung«.

nja«. V uvodu piše: »Ker je pa »Anweisung iz leta 1860« zaradi novejših cerkvenih in državnih določb že pomanjkljiva, ker sinoda⁷ ni podala popolnega navodila in ker so državni odloki raztreseni po raznih letnikih Škofijskega lista, se je večkrat izrazila želja po novem, praktičnem navodilu za upravo cerkvenega premoženja, kakor se sedaj zahteva od cerkvene in državne oblasti. To navodilo se s tem podaja, in sicer kar mogoče praktično in pregledno.«⁸ Jegličevo »Navodilo« ima isti značaj kot zgoraj navedeni odstavek druge Jegličeve sinode.

Druga Jegličeva sinoda o »Anweisung« vobče ni govorila. Pod črto jo je sicer na par mestih navajala, kakor je navajala n. pr. tudi Počev Duhovski poslovnik in razne državne zakone. V odstavku o ustanovah pa jo je izrecno dopolnjevala, kakor bomo videli pozneje. Prav tako je v Jegličevem »Navodilu« izrecno povedano, da je »Anweisung« ostala v veljavi tudi po drugi sinodi. V njem namreč beremo: »Za upravo cerkvenega in nadarbinskega premoženja po župnijah naše škofije... imamo pri nas 1. Anweisung zur Verwaltung des Kirchen-, Stiftungs- und Pfründevermögens iz l. 1860; 2. praktično navodilo v drugi sinodi (pag. 104 do 132); 3. razne državne odloke, objavljene v Škofijskem listu.«⁹ Tudi »Navodilo« ni razveljavilo stare »Anweisung«; pod črto jo je citiralo, kot je citiralo druge zakone in tudi določbe sinode iz l. 1908. Zato moremo pač upravičeno sklepati, da je Anweisung iz l. 1860 ostala v veljavi do novega škofijskega zakonika, v kolikor njene določbe niso bile v nasprotju s poznejšimi državnimi ali cerkvenimi določbami. Jegličeva »praktična navodila«¹⁰ niso imela značaja novega zakona, marveč so bila le opozorilo na že obstoječe zakone, njih poljudna razlaga in delna dopolnitev; slednja se je izvršila bolj z interpretacijo in aplikacijo starih zakonov, kot pa z novim zakonom. Ta način obravnavanja stvari je bil lasten Jegliču.¹¹ Če primerjamo Jegličevo »Navodilo« s staro Anweisung pod pravnim vidikom, moramo reči, da pomeni korak nazaj. Če bi bil škof Jeglič vpletel v svoj tekst določbe iz Anweisung, podobno kot je to storil škof Napotnik v svojem navodilu (Anleitung), izdanem l. 1904,¹² in bi dodal le razlago k njenim paragrafom in dostavil, kje se določbe spremene, bi bilo pridobilo »Navodilo« mnogo na vrednosti.

⁶ 8^o; str. 80. Navajam Jegličevo Navodilo iz l. 1913.

⁷ Namreč druga, zgoraj omenjena.

⁸ Str. 2.

⁹ Str. 1.

¹⁰ Jeglič je sam naglašal, da sta njegovo »Navodilo« in zadevni odstavek v drugi sinodi »praktična«.

¹¹ Glej O d a r, Jegličeve sinode, BV 1938, 257—290.

¹² »Anleitung zur richtigen Verwaltung des Kirchen-, Pfründen- und Pfarrarmeninstituts-Vermögens nach den in der Lavanter Diözese zu Recht bestehenden Gesetzen und Vorschriften. Verfaßt und herausgegeben mit Genehmigung Seiner fürstbischöflichen Gnaden des hochwürdigsten Herrn Dr. Michael Napotnik, Fürstbischofs von Lavant«. Citiram Anleitung.

»Anweisung«, ki je šele sedaj z novim škofijskim zakonikom ob veljavo, je bila iz avstrijske konkordatske dobe. Da to uredbo in poznejše zakone, ki so vplivali na značaj našega cerkvenega imovinskega prava, bolje razumemo, je treba navesti vsaj nekaj važnejših podatkov o stališču, ki ga je v Avstriji zavzemala država do cerkvene imovine.

b) Škofovska uredba iz l. 1856.

Iz konca 18. do srede 19. stoletja se je v Avstriji smatrala cerkvena imovina za državno. Znani cerkveni teoretik **Martini**, je v svojem učbeniku o naravnem pravu odkrito zapisal, »da cerkvena imovina ne preneha biti državna imovina.«¹³ Po dvornih dekretih z dne 17. marca 1791, 23. januarja 1796 in 26. avgusta 1799 je bilo prepuščeno cerkvenim organom le dejansko upravljanje in gospodarjenje s cerkveno imovino, državne oblasti pa so izdajale predpise, kako se mora to vršiti, in silno podrobno upravljanje nadzirale. Pristojnost škofov je bila zelo prikrajšana.¹⁴ Tako je ostalo do ustavne dobe.

Prva avstrijska ustava z dne 4. marca 1849 pa je v načelu že odstopila od jožefinizma in se v § 2 postavila na stališče, da ima vsaka zakonito priznana veroizpoved pravico urejati in samostojno upravljati svoje zadeve, posedovati poslopja, ustanove in fonde, namenjene v njene verske, šolske in dobrodne namene. Isto je ponovila ustava z dne 31. decembra 1851.

Avstrijski škofje, zbrani na Dunaju l. 1849, so terjali, naj se upravlja cerkvena imovina po cerkvenih zakonih. Konkordat iz l. 1855 je tej zahtevi ustregel, ko je v prvem stavku čl. XXX določil: »*Bonorum Ecclesiasticorum administratio apud eos erit, ad quos secundum Canones spectat.*«¹⁵

¹³ »... hören die Kirchengüter nicht auf, Güter des Staates zu sein« (Das Lehrbuch des Naturrechts § 237).

¹⁴ V motivnem poročilu k § 38 zak. z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50 se tedanje stanje takole opisuje: »... demgemäß war damals nur der factische Wirtschaftsbetrieb den kirchlichen Organen überlassen, dagegen durch detaillirte Directiven für diesen Betrieb, sowie durch eine überall eingreifende und alle wichtigeren Angelegenheiten an sich ziehende Staatsaufsicht dafür gesorgt, daß die Kirchengüter genau so verwaltet und verwendet wurden, wie es die Regierung wünschte. Die Ordinarien hatten nur das Recht, in die kirchliche Dos, sowie überhaupt in die Verwaltung des Kirchenvermögens, den diesfälligen Rechnungsstand und die frommen Stiftungen Einsicht zu nehmen, dann das Recht, bei Acceptation der letzteren mitzuwirken, dagegen war ihnen auch aufgegeben, die untergeordneten kirchlichen Organe zur Befolgung der landesfürstlichen Anordnungen anzuhalten« (Hfd. v. 17. März 1791, § 3. Nr. 6, v. 23. Jänner 1796, v. 26. August 1799 u. v. A.). (Burckhard, Gesetze und Verordnungen in Cultussachen³ [v Manzovi izdaji zakonov, zv. 26/II.], 96, 97). — Glej tudi Seidl, Die Verwaltung des Kirchen- und Pfründenvermögens in Oesterreich 1905.

¹⁵ V drugem stavku istega člena je bilo gornje načelo že omejeno. »Attentis autem subsidiis, quae Augustissimus Imperator ad Ecclesiarum necessitatibus providendum ex publico aulario benigne praestat et praestabit, eadem bona vendi vel notabili gravari onere non poterunt, nisi tum Sancta Sedes, tum Maiestas Sua Caesarea aut iis, quibus hoc munus demandandum duxerint, consensum tribuerint.«

Avstrijski škofje so nato l. 1856 na konferenci na Dunaju izdelali uredbo o upravi nadarbinske in cerkvene imovine ter jo predložili 16. junija 1856 ministru za bogočastje s prošnjo, naj se dajo oblastvom, ki so do sedaj nadzirala upravo cerkvene imovine, navodila, da se bo mogla gornja uredba izvrševati.¹⁶

Ta škofovska uredba nam pokaže, katera vprašanja so bila takrat, ko je prehajala cerkvena imovina v samostojno upravljanje Cerkve, močno aktualna, vrh tega pa je bila osnova za prihodnja škofijska navodila za upravo cerkvene imovine. Zato ne bo odveč, če si jo kratko ogledamo. Vsebovala je te-le določbe:¹⁷

Nadarbinsko in cerkveno imovino upravljajo tisti, ki jim to nalagajo cerkveni zakoni. Nadzorstvo pa gre škofu po določbah cerkvenih zakonov (§ 1). — Imovino posamezne cerkve in pri nji obstoječih ustanov upravlja njen predstojnik s sodelovanjem tistih, ki so zavezani, kriti morebitni primanjkljaj. Cerkvena občina sodeluje po svojih zastopnikih; redno naj bosta le dva. Ali naj sodeluje patron, odloči škof, ko upošteva cerkvene določbe (§ 2). — Škofje žele, da se zavetništva (Vogteien) povsod odpravijo¹⁸ ali da se jim vsaj odvzame vsak vpliv na upravo cerkvene imovine (§ 3). — O cerkvenih ključarjih, ki jih uredba imenuje »die zur Vermögensverwaltung beizuziehenden Gemeindeglieder (Kirchenpröpste, Zechpröpste, Kirchenkämmerer)«, vsebuje določbe § 4: »Bodo naj vedno pošteni, popolnoma zanesljivi in če mogoče tudi imoviti možje. Predlaga jih duhovnik predstojnik cerkve, oziraje se na utemeljene želje cerkvene občine, imenuje pa jih škof ali njegov pooblaščenec za dobo, kakor jo določa običaj ali škofova določba, toda najmanj za eno leto. Po preteku dobe se morejo znova predlagati. Če se pa dejansko izkaže, da kateri nima potrebnih lastnosti, se more odstraniti tudi, preden preteče določena doba.« — Škof določa, s kolikimi donosi cerkvene imovine razpolaga njeno upraviteljstvo samostojno, kakor tudi, kdaj potrebuje škofovo dovoljenje (§ 5). — Pobožne ustanove spadajo po svoji naravi in po pozitivnih cerkvenih določbah v cerkveno področje; cerkvena oblast odloča, kdaj se ustanova sprejme in pod katerimi pogoji (§ 6). — Upraviteljstvo cerkvene imovine je dolžno izpolnjevati obveznosti ustanove, kakor določi ustanovitelj in škofovo navodilo (§ 7). — Cerkveni denar se mora pupilarno varno nalagati (§ 8). — Cerkveni upravitelj je odgovoren za izpolnjevanje določb o upravljanju cerkvene imovine in za njeno varstvo (§ 9). — Cerkveno imovino redno

¹⁶ »... die zur Ausführung derselben (te uredbe) nöthigen Einleitungen zu treffen und deshalb an die Behörden, welche bisher mit der Beaufsichtigung und Controlierung der kirchlichen Vermögensverwaltung beauftragt waren, entsprechende Weisungen zu erlassen« (prim. motiv. poročilo k § 38 zak. z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50); Burckhard, o. c. 97.

¹⁷ Besedilo je ponatisnila Napotnikova Anleitung str. 143—146 in Burckhard, o. c. 132—136.

¹⁸ Razlog je ta, ker so zavetništva nastala zaradi razmer, »welche bis auf den letzten Nachklang verschwunden sind«.

zastopa njeno upraviteljstvo; za zastopstvo v pravadah pa se zahteva škofovo dovoljenje (§ 10). — Upraviteljstvo mora predlagati vsako leto račune (§ 11). — Račune pregledajo tisti, ki so zavezani kriti morebitne primanjkljaje, in dekan (§ 12). — Nadpregled cerkvenih računov opravi škofijski ordinariat (§ 13). — Nadarbinsko imovino upravlja nadarbinar (§ 14). — Upraviteljstvo cerkvene imovine in dekan morata nadarbinarja opozarjati na pomanjkljivosti ter ga naznaniti škofijskemu ordinariatu, če jih ne odpravi (§ 15). — Ob izpraznitvi škofije izvoli stolni kapitelj po določbah tridentskega koncila upravitelja imovine (Temporalienadministrator), ki mu je določiti primerno odškodnino. Ta mora sporazumno z zastopnikom verskega zaklada najprej urediti inventar bivšega škofa. Imovino upravlja pod nadzorstvom stolnega kapitlja. Novemu škofu bo predal upravo; izkazati mu bo moral, da je inventar tak, kot ga je prejel; predložiti bo moral tudi račune, če jih bo škof zahteval (§ 16). — O upravljanju imovine župnije ali svetnega beneficija, ki se izpraznita, vsebujejo določbe §§ 17 do 19. Škof izroči upravo nadarbinske imovine redno onemu, ki opravlja dolžnosti z beneficijem združenega oficija. Upraviteljstvo cerkvene imovine mora pod vodstvom dekana urediti inventar umrlega župnika ali beneficiata. Čisti donos izpraznjenih beneficijev gre verskemu zakladu. Zato se mora sestavljati interkalarni račun kot doslej. Če so donosi nadarbine samo v gotovini ali če dobiva nadarbina kongruino dopolnilo iz verskega zaklada, se zdi predlaganje interkalarnega računa odveč. Pri ostalih nadarbinah morajočasni upravitelji predložiti interkalarni račun škofu. Morejo pa se te dolžnosti oprostiti, če plačajo določen pavšal (Interkalarpauschal) in škof to odobri. — O predaji imovine novemu nadarbinarju ima določbe § 20. Po kanonični umestitvi uvede novega nadarbinarja v posest nadarbinske imovine škofov pooblaščenec ob navzočnosti patrona ali njegovega zastopnika in vseh članov upraviteljstva cerkvene imovine. Pri tem je praviloma vzeti za podlago avtentični nadarbinski inventar. Zapisnik o predaji mora vsebovati točen opis nadarbinskega in cerkvenega fundus instructus, stanje poslopij in tako dalje. Zapisnik, ki se napravi v dveh izvodih, podpisujejo vsi navzoči in dve priči. En izvod se shrani v cerkveni blagajni, drugi se pošlje ordinariatu. Kjer je navada, da se mora nadarbinar zavezati s posebnim reverzom, da bo natančno izpolnjeval obveznosti, ki so združene z nadarbinsko imovino, naj se to ohrani. — Če imajo cerkvene korporacije in zavodi cerkveno potrjene statute, se njih imovina upravlja po teh statutih (§ 21).

c) *Cesarska odločba z dne 3. oktobra 1858.*

Gornjo uredbo so poslali, kakor rečeno, škofje dunajski vladi s prošnjo, da dà primerna navodila vladam po posameznih deželah. Odgovor na to vlogo je vsebovala cesarska odločba¹⁰ z dne 3. okto-

¹⁰ Allerhöchste Entschließung.

bra 1858,²⁰ ki jo je minister za kult v okrožnici z dne 15. oktobra 1858, št. 1282 sporočil deželnim vladam in škofom. V uvodu pravi odločba, da daje navodila, za katera so prosili škofje, toda pod pogojem, »daß sowohl das landesfürstliche, die Bewahrung des Kirchenvermögens betreffende Recht, als auch die Einflußnahme der Patrone, insoweit dieselbe mit dem Kirchengesetze vereinbar ist, gesichert bleibe«. Konkretno je določala cesarska odločba v glavnem te-le pogoje:

1. Deželni vladi se morajo predlagati izvlečki vsakoletnih cerkvenih računov in izkazi, koliko se je zvečala oziroma zmanjšala cerkvena in nadarbinska imovina. — 2. Deželni vladi se morajo predlagati nekolkovani izvodi ustanovnih listin o ustanovah, ki so v korist nadarbinam ali cerkvam. — 3. Patron ima pravico sam ali po svojem zastopniku s svetom sodelovati pri upravi cerkvene imovine. Zato se mora vabiti k zadevnim posvetovanjem. Patron ima pravico vpricho škofa ali njegovega namestnika preiskati cerkvene stavbe in stanje cerkvene imovine. Če patron ni navzoč pri posvetovanju o cerkvenih stroških, se mu morajo sklepi poslati na vpogled vselej, kadar se zahteva škofovo dovoljenje. Pismo izjavo patrona o zadevi je predložiti škofu. — 4. Patron ima pravico, da v sporih zastopa cerkev na svoje stroške. To pravico je imeti kot dobroto za cerkev. — 5. Ko se po nadarbinarjevi smrti izloča njegova imovina od nadarbinske ali ko se nadarbinska imovina predaja nasledniku, je k temu povabiti tudi patrona ali njegovega namestnika. — 6. Ime interkarnnega upravitelja nadarbine se mora naznaniti vladi, ki mu more dodeliti soupravitelja. — 7. Pri cerkvah in nadarbinah, ki so pod deželno knežjim patronatom ali pod patronatom verskega zaklada, bo vlada še vnaprej izvrševala pravice patrona. Te cerkve in nadarbine bo kakor doslej zastopala finančna prokuratura. — 8. Imovina stolnih in kolegiatnih cerkva se upravlja po cerkveno potrjenih statutih, če jih imajo; sicer se morajo zavarovati pravice vlade in patronov po zgornjih smernicah. — 9. Če se za superrevizijo cerkvenih računov ali sicer za pravno pomoč določi kakšna taksa, je to predložiti vladi.

Končno odločba naroča vladam, naj povabijo škofe, da se izrazijo, če so pripravljeni sprejeti naštete pogoje, povedo naj datum, kdaj hočejo prevzeti vodstvo uprave cerkvene imovine, »pred tem pa naj pošljejo še določbe, ki jih bodo izdali v upravljanju skladno s sklepi, napravljenimi na njih konferenci.«²¹

č) »Anweisung« iz l. 1860.

Nato so škofje začeli izdajati na osnovi zgoraj opisane škofovske uredbe in upoštevaajoč pogoje v citirani cesarski odločbi podrobna

²⁰ Besedilo glej v Napotnikovi Anleitung str. 146—148, ali pri Burckhard, o. c. 129—132.

²¹ »... und vor Eintritt desselben (= datum prevzema) die Bestimmungen einzusenden, welche sie über die Verwaltung in Gemäßheit ihrer auf der Versammlung gefaßten Beschlüsse treffen werden«.

navodila za upravo cerkvene in nadarbinske imovine v svojih škofijah. Ta navodila so predlagali deželni vladam v potrjenje. Tako je izdal navodilo škof Slomšek 22. septembra 1859, št. 1599, pod naslovom »Normale für die Verwaltung des Pfründen- und Kirchenvermögens,«²² sekovski škof grof Attems pa 28. maja 1859, št. 1500, pod naslovom »Anordnungen.«²³ Attemsova uredba je štela 68 paragrafov, Slomškova pa 52. V Ljubljani pa so izdali naslednje leto, 1860, zgoraj omenjeno »Anweisung«, ki je štela 151 paragrafov in nekaj formularjev.

O tej »Anweisung« moramo reči, da je bila zelo popolna in dobro izdelana uredba za upravo cerkvene nadarbine. Upoštevala je določbe zgoraj navedene škofovske uredbe iz l. 1856. dalje pogoje, našete v opisani cesarski odločbi z dne 3. oktobra 1858, cesarsko odločbo z dne 9. junija 1860 in ministrsko naredbo z dne 20. junija 1860, d. z. št. 162 o odsvajanju in obremenjevanju cerkvene imovine, naredbo z dne 21. julija 1858, d. z. št. 105, patent z dne 9. avgusta 1854, d. z. št. 208 poleg drugih državnih določb. Veliko pa je povzela tudi iz domačega prava.

V uvodu omenja, da upravljajo cerkveno in nadarbinsko imovino po nadzorstvom škofijskega ordinariata tisti, ki so upravičeni po cerkvenih zakonih. Zvezo med upraviteljsvi cerkvene imovine, ki je v posamezni dekaniji, in škofijskim ordinariatom posreduje dekan »oder ein anderer durch Kenntnisse und Geschäftsgewandtheit ausgezeichnete Pfarrer, welchen das f. b. Ordinariat zur Erleichterung des Bezirks-Dechants damit zu betrauen findet«. Zadnji dostavek je zanimiv, ker zvemo, da so že l. 1860, ko je Cerkev prevzela samostojno upravljanje cerkvene imovine, predvidevali, da bo nadziranje te uprave dekane preveč obremenilo. Nad to preobremenitvijo so potem res dekani tožili v naslednjih osemdesetih letih.²⁴

»Anweisung« se deli na dva dela.²⁵ V prvem, daljšem delu so določbe o upravljanju imovine božjih hramov in ustanov (§§ 1—134),²⁶ v drugem pa o upravljanju nadarbinske imovine (§§ 135—151).²⁷ Prvi del se dalje deli na štiri oddelke s pododdelki,²⁸ drugi pa v dva od-

²² Besedilo glej v Napotnikovi Anleitung str. 148—164. Najprej ima splošne določbe (allgemeine Bestimmungen) (§§ 1—7), kjer govori o pravicah vlade in patronov v smislu zgoraj navedene cesarske določbe. Nato sledi določbe o upravljanju nadarbinske imovine (von der Verwaltung des Pfründenvermögens) (§§ 8—18) in končno določbe o upravi cerkvene imovine (von der Verwaltung des Kirchenvermögens) (§§ 19—52).

²³ Prim. Napotnikovo Anleitung str. 148.

²⁴ Prim. BV 1940, 216.

²⁵ Hauptstück.

²⁶ Von der Verwaltung des freieigenthümlichen und des Stiftungs-Vermögens der Kirchen.

²⁷ Von der Verwaltung des Vermögens geistlicher Pfründen.

²⁸ Oddelki (Abschnitt) so tile: I. Von der Verwaltung des Kirchen-Vermögens berufenen Personen; II. Bestimmungen über die Art und Weise der Verwaltung des Kirchen- und Stiftungs-Vermögens; A. Erhaltung des Stamm-Vermögens, B. Von den kirchlichen Einnahms-Quellen, C. Bestreitung der Kirchen-Auslagen, D. Fruchtbringende Anlegung von Kirchen- und Stiftungs-Kapitalien bei Privaten, E. Von der Einbringung kirchlicher

delka.²⁹ Tako govori uredba o organih, ki upravljajo cerkveno imovino in zlasti natančno o cerkvenih ključarjih (§§ 1—12), o skupinah cerkvene imovine, inventarju ter blagajni (§§ 13—17), o odsvajanju in obremenjevanju (§ 18), o donosih (§§ 19—30), o stroških (§§ 31 do 46), o plodonosnem nalaganju cerkvene in ustanovne imovine pri zasebnikih (§§ 47—67), o spravljanju sadov in izterjavanju (§§ 68 do 77), o nakupu javnih obligacij (§§ 78—90), o ustanovah (§§ 91—121), o nadzorstvu nad upravo cerkvene imovine in o cerkvenih računih (§§ 122—134), o dolžnostih nadarbinarja pri upravljanju nadarbinske imovine (§§ 135—143), o upravljanju nadarbinske imovine, ko je nadarbina izpraznjena (§§ 144—151).

Ze ta kratek pregled nam pokaže, kaj vse je Anweisung iz l. 1860 obsegala. Omenimo naj še to, da je vsak njen paragraf imel ob robu eno ali več gesel v polkrepkem tisku, ki so opozarjali na vsebino določbe. Ta gesla so bila sprejeta tudi v kazalo³⁰ ob koncu uredbe.

Posameznih določb iz Anweisung na tem mestu ne moremo obravnavati, da se ne bi razprava preveč zavlekla, čeprav bi bila njih analiza zelo zanimiva. Spominjali pa bomo na nje, ko bomo govorili o sedaj veljavnih določbah.

Odstavek o cerkveni imovini v drugi Jegličevi sinodi in Jegličevo Navodilo iz l. 1913 sta v bistvu, kakor smo rekli, le nekakšna razlaga gornje Anweisung, vendar pa se po svoji razdelitvi močno razlikujeta od nje. Značilno je za nju to, da obravnavata snov poljudno in da razpravljata o upravljanju cerkvene in nadarbinske imovine vzporedno. V omenjenem odstavku druge Jegličeve sinode je najprej govor o pravicah Cerkve glede imovine, potem pa oblih cerkvenih določbah o upravljanju cerkvene imovine,³¹ dalje o prevzemu uprave tako cerkvene kot nadarbinske imovine,³² o dolžnostih upravitelja,³³ o knjigah za upravo cerkvene imovine,³⁴ o nekaterih dolžnostih pri upravljanju cerkvene imovine³⁵ in o cerkvenih

Nutzungen, Kapitalien und Rechten, F. Ankauf öffentlicher Obligationen; III. Von den zu Gunsten der Kirche errichteten Stiftungen und von der Verwaltung des Stiftungs-Vermögens: A. Errichtung kirchlicher Stiftungen, B. Materielle Berichtigung der Stiftung, C. Formelle Berichtigung der Stiftung, D. Allgemeine Bestimmungen in Stiftungs-Angelegenheiten; IV. Aufsicht und Rechnungslegung über die Verwaltung des Kirchen- und Stiftungs-Vermögens.

²⁹ I. Pflichten des geistlichen Pfründers hinsichtlich der Verwaltung des Pfründen-Vermögens; II. Verwaltung des Vermögens erledigter geistlicher Pfründen.

³⁰ Inhalts-Verzeichnis.

³¹ Vse pod naslovom »de iuribus ecclesiae circa bona temporalia« (str. 104—112). Ta odstavek se deli na tri dele: 1. de acquisitione bonorum, 2. de administratione bonorum ecclesiasticorum (ta del razpade na pet pododdelkov), 3. de alienatione bonorum ecclesiasticorum.

³² De initio administrationis (str. 112—116).

³³ De cura administratoris (str. 116—118).

³⁴ De scriptis et libris statutur (str. 119—121).

³⁵ De conservatione et permutatione bonorum ecclesiarum parochialis vel filialium sequentibus normis ordinatur (str. 121—122).

ključarjih, o nadarbinarjevih dolžnostih ter pravicah,³⁶ o interkalarnem računu in interkalarnih donosih³⁷ ter končno o cerkvenih računih.³⁸ Snov ni urejena sistematično; odstavek je navzlic delitvam v manjše oddelke malo pregleden.

Jegličevo Navodilo je sestavljeno dosti bolj pregledno. Izhaja s stališča praktičnega poučevanja v upravljanju cerkvene in nadarbinske imovine. Deli se v štiri poglavja. V prvem je govor o gospodarskih knjigah in zapisnikih,³⁹ v drugem o osebah, ki cerkveno in nadarbinsko imovino upravljajo ali jo nadzirajo,⁴⁰ v tretjem o dolžnostih začasnega upravitelja cerkvene ali nadarbinske imovine⁴¹ in v četrtem, najdaljšem, o dolžnostih stalno nastavljenega upravitelja tako cerkvene kot nadarbinske imovine.⁴²

d) *Zakon z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50, §§ 38—59.*

»Anweisung« je bila, kakor smo rekli, iz časa, ko je veljal avstrijski konkordat, čigar čl. XXX, ki smo ga zgoraj omenili, je bil njen pravni temelj. L. 1870 pa je Avstrija konkordat enostransko odpovedala. S to odpovedjo je nastala potreba, da se razmerje med Cerkvijo in državo znova uredi. Cesar Franc Jožef je zato 30. julija 1870, prav istega dne, ko je zunanji minister grof Beust naročil poslaniku pri Vatikanu, naj izroči sv. stolici odpoved konkordata, naročil ministru za kult, naj pripravi nov zakon »zur Regelung der katholischen Kirchenverhältnisse in Österreich nach Massgabe der Staatsgrundgesetze und mit Rücksicht auf die historisch gegebenen Verhältnisse«. ⁴³ Zakon o zunanjih zadevah katoliške Cerkve v Avstriji, kakor se je imenoval, je bil izdan 7. maja 1874, d. z. št. 50 in je ostal v stari Avstriji ves čas do razsula, v novi Avstriji pa do konkordata, sklenjenega 5. junija 1933 in ratificiranega 1. maja 1934, v Sloveniji in Dalmaciji pa je v veljavi še danes. Ta zakon je bil svojevrstna posebnost. Njegovi pravci so potekali iz trojnega vira, namreč iz načel paritetne države, iz starih cerkvenih privilegijev in iz jožefinskega državnega cerkovništva.

Omenjeni zakon šteje šestdeset paragrafov, deli se na osem oddelkov, sedmi med njimi govori o cerkvenem imovinskem pravu (§§ 38—59).⁴⁴ Njegove imovinskopravne določbe so na kratko te-le:

³⁶ Bona beneficialia. Obligationes quoad substantiam. Obligationes quoad usumfructum (str. 122—125).

³⁷ De ratione intercalari (str. 125—131).

³⁸ De ratione annuali ecclesiastica (str. 131—132).

³⁹ O knjigah in spisih, potrebnih pri upravi cerkvenega in nadarbinskega premoženja (str. 2—6).

⁴⁰ O osebah za upravo: 1. osebe pri neposredni upravi; 2. oblasti za nadzorovanje cerkvene uprave (str. 6—11).

⁴¹ Dolžnosti začasnega nastavljenega upravitelja. 1. Vpogled v cerkveno in nadarbinsko premoženje. 2. Izročitev vsega premoženja. 3. Uprava izročene premoženja. 4. Interkalarni račun (str. 11—38).

⁴² O dolžnostih stalno nastavljenega upravitelja: 1. O začetku službe. 2. O upravi cerkvenega premoženja. 3. O vsakoletnem cerkvenem računu. 4. O upravi nadarbinskega premoženja (str. 38—80).

⁴³ Prim. Odar, Avstrijski konkordat, BV 1934, 112 in nsl.

⁴⁴ Napis se glasi: In Ansehung des kirchlichen Vermögensrechtes.

1. Državna božičastna uprava čuje nad osnovno imovino cerkva in cerkvenih zavodov. Zato mora poznati sproti njeno stanje. Če opazi, da se je ta imovina zmanjšala, mora uesti vse potrebno za izterjanje. Ta dolžnost in pravica državne uprave se oslanja na »für die gemeinnützige Stiftungen bestehenden staatlichen Schutz« (§ 38, odst. 1).

2. V vprašanih glede lastnine in drugih privatnopravnih odnosov pri imovini cerkva in nadarbin veljajo določbe občega državlanskega zakonika. V sporih odločajo sodišča (§ 38, odst. 2).⁴⁵

V teh dveh določbah je obseženo načelno stališče, ki ga je zavzela država nasproti upravi cerkvene imovine. Da se to stališče razlikuje od onega, s katerega je izhajal čl. XXX. konkordata in cesarska odločba z dne 3. oktobra 1858, je lahko uvideti.

3. Pri vseh cerkvah in zavodih se mora cerkvena imovina razločiti od nadarbinske; imovini se morata ločeno upravljati (§ 39). — Določba stvarno ni bila nova, zakaj že škofvska uredba iz leta 1856. je razlikovala dvojno upravo. Po motivnem poročilu k § 39 so to določbo zaradi tega sprejeli v zakon, ker v nekaterih pokrajinah, n. pr. v Galiciji in Bukovini, ločitve obojne imovine niso izvedli. Država je imela interes na ločitvi obojne imovine zaradi tega, ker ni državna zaščita pri obojni imovini ista in ker tudi občine in patroni niso pri obojni enako udeleženi.⁴⁶

4. Za obveznosti, ki bremene cerkveno ali nadarbinsko imovino, se porabijo njeni donosi; če ti ne zadoščajo, se načne osnovna imovina. Kadar pa je kdo drug subsidiarno zavezan, se sme porabiti le tolikšen del osnovne imovine, da ostane še zadosti donosov za tekoče potrebe (§ 40). — Po motivnem poročilu je ta določba ustrezala prejšnji upravni praksi. Povod za njo pa so dali deželni zakoni, ki so urejali gradbeno dolžnost pri cerkvah in nadarbinah. Med subsidiarnimi zavezanci so mišljeni v prvi vrsti patroni in cerkvene občine.

5. Imovino cerkva in njih ustanov upravljajo cerkveni predstojniki in zastopniki teh, ki so zavezani kriti primanjkljaj (§ 41). — To načelo je vseboval že § 2 škofvske uredbe iz l. 1856 in na njeni podlagi izdelana škofijska navodila.

6. Imovino župnijske cerkve upravljajo po načelu v § 41 župnik, župnijska občina in patron (§ 42). O tem se bo izdal poseben zakon (§ 43). Vendar do tega zakona ni prišlo. — Motivno poročilo k § 42 naglašja, da je ustanova cerkvenih ključarjev, kakor jo predpisuje § 4 škofvske uredbe iz l. 1856, nezadostna in zato ne ustreza gornji določbi.⁴⁷

⁴⁵ Glede tega, ali sme upravitelj cerkvene imovine nastopati pred sodiščem ali pa mora zastopati to imovino finančna prokuratura, glej Vehring, Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts³ 1893, 782, op. 17. Po avtorjevem mnenju je cerkvena imovina sama legitimirana, zastopstvo po finančni prokuraturi je le dobrota.

⁴⁶ Vehring, o. c. 783.

⁴⁷ Burckhard, o. c. 101.

7. Uprava škofijske, kapiteljske in redovniške imovine se vrši po obstoječih statutih. Velja pa tudi za njo državno nadzorstvo po § 38 (§ 44). — Podobno je določala že cesarska odločba z dne 3. oktobra 1858.

8. Škofom se priznajo pravice, ki jih imajo po cerkvenih zakonih glede uprave cerkvene imovine v njih škofijah, toda v mejah gornjih določb, »v kolikor cerkveni predpisi ne nasprotujejo državnim zakonom« (§ 45).

9. Nadarbinsko imovino upravlja nadarbinar »pod nadzorstvom patrona in glavnim nadzorstvom škofov in države (§ 38).«⁴⁸ Predpisi o skrbi župnijskih občin za nadarbinska poslopja ostanejo v veljavi (§ 46). — Po § 14 škofovske uredbe iz l. 1856 je upravljal nadarbinsko imovino nadarbinar sam.

10. Čisto cerkvene ustanove ostanejo v upravi cerkvenih organov. »V dvomu o cerkveni naravi ustanove odloča v zadnji instanci minister za bogočastje« (§ 47). — Motivno poročilo naglašja, da se je s tem obnovilo staro stanje izpred konkordatske dobe.^{48a} Po cesarski odločbi z dne 3. oktobra 1858 so se morali deželni vladi predlagati nekoljkovani izvodi ustanovnih listin ustanov, ki so bile v korist nadarbinini ali cerkvi. Po § 6 škofovske uredbe iz l. 1856 so spadale cerkvene ustanove v cerkveno področje.

11. Listine o pravnih poslih za cerkev ali cerkven zavod podpisujejo cerkven predstojnik in najmanj dva člana zastopstva po § 41 (§ 48). — Določba je bila sicer formalno nova; dejansko pa so že prej ravnali tako.

12. Pomembne spremembe v substanci cerkvene, nadarbinske ali ustanovne imovine se morajo takoj naznaniti državnim bogočastni upravi (§ 48). — Tako je določala že cesarska odločba z dne 3. oktobra 1858; nov je le dostavek, da je treba naznaniti takoj.

13. Pri nalaganju cerkvene, nadarbinske in ustanovne imovine se je ravnati po predpisih, ki veljajo za osebe, ki so pod posebnim varstvom zakonov (§ 50, odst. 1). — Določba ni bila nova, saj je že § 8 škofovske uredbe iz l. 1856 določal, da se mora cerkven denar pupilarno varno nalagati.

14. Če gre za medsebojno podporo cerkva v isti škofiji, se more po sporazumu med državno bogočastno upravo in ordinariatom iz posebnih razlogov odstopiti od načela v § 50, odst. 1 (§ 50, odst. 2). — Določba ne vsebuje nič novega. Razlog za njo pa je bil po motivnem poročilu zlasti ta, ker so na Češkem imovino več cerkva, ki so bile pod istim patronatom, imeli za skupno imovino.⁴⁹

15. Glede odsvajanja ali obremenjevanja cerkvene in nadarbinske imovine kakor tudi imovine cerkvenih zavodov ostaneta v veljavi ministrski uredbi z dne 20. junija 1860, d. z. št. 162 in z dne 13. julija 1860, d. z. št. 175 s to spremembo, da ni potrebno dovoljenje sv. stolice (§ 51). — Glede dostavka, da ni potrebno dovoljenje sv. stolice,

⁴⁸ »...unter Aufsicht der Patrone und unter Oberaufsicht der Bischöfe und des Staates (§ 38)«.

^{48a} Burckhard, o. c. 104.

⁴⁹ Tako imovino so imenovali Concretal-Kirchenvermögen.

je treba reči, da pomeni s cerkveno-političnega stališča pretirano naglašanje državne suverenosti nad Cerkvijo in nepriznanje univerzalne Cerkve⁵⁰ in so zato proti njemu avstrijski škofje v svoji izjavi z dne 20. marca 1874 pač upravičeno protestirali,⁵¹ stvarno pa je dostavek precej brez pomena, ker ne prepoveduje obračati se na sv. stolico po dovoljenje, ki se zahteva po cerkvenih zakonih, in je sv. stolica stalno od l. 1860 dalje že dajala avstrijskim škofom obširna pooblastila.⁵²

Po uredbi ministra za bogočastje z dne 20. junija 1860, d. z. št. 162 se zahteva dovoljenje državne oblasti za odsvojitve v vrednosti nad 200 K in za obremenitve v vrednosti nad 2000 K.⁵³ Uredba pravosodnega ministra z dne 13. julija 1860, d. z. št. 175 pa je določila, da se smejo omenjene odsvojitve in obremenitve zemljiško-knjižno izvesti le, če se predloži dovoljenje državne oblasti, o kateri govori navedena uredba z dne 20. junija 1860, d. z. št. 162.

16. Dokler se ne izdajo posebni zakoni o upravi cerkvene in nadarbinske imovine, se bodo izdajali za izvedbo tega zakona potrebni predpisi kot uredbe (§ 52).

17. Če posamezna cerkvena občina ali zavod z lastno imovino preneha obstojati, pripade imovina verskemu zakladu, če ustanovne določbe ne določajo drugače (§ 53). — Določba je bila nova. Po motivnem poročilu je bil razlog za njo v tem, ker je imovina posameznega subjekta v Cerkvi namenjena tudi skupnim cerkvenim interesom. Ta namen pride subsidiarno v poštev, ko subjekt preneha obstojati. Ker pa je v Avstriji verski zaklad imel namen podpirati obče cerkvene potrebe, je primerno, da njemu pripade imovina opuščene cerkvene občine ali zavoda.⁵⁴

18. Državna bogočastna uprava more, ko zasliši pristojni škofijski ordinariat, odrediti, da cerkvena pravna oseba, ki ima od svoje imovine več donosov, kot jih potrebuje, odstopi del svoje imovine

⁵⁰ Motivno poročilo je izrecno povedalo, da »die Staatsgewalt es stets nur mit der Kirche in ihrem territorialen Bestande innerhalb des Staatsgebietes zu thun habe« (Burckhard, o. c. 110).

⁵¹ Dostavek so upravičeno imeli za »izraz katoliški Cerkvi sovražne smeri«, ki kaže »ganz das Ansehen, als wollte man dem Oberhaupt der katholischen Kirche keinen Einfluß auf Österreichs kirchliche Angelegenheiten zugestehen. Darin läge aber eine Läugnung der Kirchenverfassung, die in allem Wesentlichen auf göttlicher Einsetzung beruht« (cit. Vehring, o. c. 816, op. 12).

⁵² Navaja jih Vehring, l. c.

⁵³ Uredba še podrobneje določa, katero državno oblastvo je pristojno za taka dovoljenja.

⁵⁴ »Jener Grundsatz stützt sich nämlich im Wesentlichen darauf, daß vermöge der schwankenden Begriffe über das Eigenthum am Kirchenvermögen keine solche Individualität der einzelnen kirchlichen Rechtssubjecte, und demzufolge auch keine solche Selbständigkeit derselben gegen einander angenommen werden kann, wie dies bei anderen physischen oder juristischen Personen der Fall ist, daß vielmehr das Vermögen der einzelnen kirchlichen Anstalten immer auch für den kirchlichen Gesamtzweck gewidmet ist, und deshalb subsidiär auch für diesen in Anspruch genommen werden kann.« (Burckhard, o. c. 114).

v druge cerkvene namene, ki niso zadosti dotirani (§ 54).⁵⁵ — Določba je izraz državne superiornosti, kakor se razodeva v vsem tem zakonu. Škofje so v svoji izjavi z dne 20. marca 1874 upravičeno proti njej protestirali in poudarjali, v kakšnem nasprotju je ta določba s cerkvenimi zakoni.⁵⁶ Po motivnem poročilu naj bi bil razlog za to določbo zlasti ta, ker so si nekatere božjepotne cerkve, ki niti župnijske niso bile, nabrale veliko imovino, ker so dobivale veliko darov, stroškov pa so imele le malo.⁵⁷

19. Naslednji §§ 55—57 govore o tem, katera oblastva so pristojna za reševanje sporov o obveznih dajatvah v kultne namene. Če dajatev temelji na splošni pripadnosti k cerkveni občini, spada spor pred upravno oblastvo, sicer pred sodišče. Upravna oblastva rešujejo te spore tudi pod pogoji, ki se navajajo v § 56.⁵⁸ Če dajatev izvira iz patronatskega naslova, se kompetenca presoja po določbah §§ 33 in 34. Kdaj se odredi konkurenčna obravnava, se določa v § 57.

20. Po § 58 so ostale glede intestatnega delovanja za svetnimi duhovniki v veljavi prejšnje določbe. Te določbe so obsežene v dvornih dekretih z dne 29. aprila, 6., 7. in 8. maja 1789, z dne 6. februarja 1792, z dne 17. septembra in 27. novembra 1807 in 29. januarja 1816. Če umrje brez oporoke pri kaki cerkvi stalno nastavljen duhovnik (škof, kanonik, župnik, lokalist, beneficiat, korni vikar in kaplan pri ustanovi [gestiftete Capläne]), pripade njegova zapuščina po eni tretjini cerkvi, kjer je bil nastavljen, revežem in sorodnikom. Če pa duhovnik ni bil stalno nastavljen (župnijski vikarji, kaplani, razni

⁵⁵ Besedilo se glasi: »Wenn nach den Überschüssen, welche aus den Renten eines kirchlichen Vermögens durch eine längere Reihe von Jahren in Ersparung gebracht werden, mit Sicherheit anzunehmen ist, daß das betreffende Vermögen zu dem damit bewidmeten kirchlichen Zwecke nicht vollständig benöthigt wird, so kann die staatliche Cultusverwaltung nach Einvernehmung des theilhabenden Ordinariates verfügen, daß der dem Durchschnitte der jährlichen Überschüsse entsprechende Theil des Vermögens anderen kirchlichen Zwecken, für welche eine genügende Dotation nicht vorhanden ist, zugewendet werde«.

»Doch ist in einem solchen Falle ohne Beeinträchtigung des von einem kirchlichen Individuum bereits erworbenen Bezugsrechtes vorzugehen.«

»In keinem Falle dürfen durch eine solche Verfügung nachweisbare stiftbriefmäßige Festsetzungen verletzt werden«.

⁵⁶ Besedilo glej pri Vehring, o. c. 784/5.

⁵⁷ »So kommt es z. B. nicht selten vor, daß einzelne kleine Kirchen oder Kapellen, die nicht einmal Pfarrkirchen sind, Gnadenorte, Wallfahrtskirchen u. dgl., ein nicht unbedeutendes, durch Schenkungen und Sammlungen entstandenes Vermögen besitzen, dessen Interessen, da die Bedürfnisse einer solchen kirchlichen Anstalt selbstverständlich sehr geringe sind, zum größten Theile ohne Verwendung bleiben und daher fortwährend aufgesammelt und capitalisirt werden, so daß das Vermögen dieser Anstalten beständig anwächst, während mitunter die Pfarre, in welcher sie gelegen sind, nicht ihre nothwendigsten Bedürfnisse decken kann« (Burckhard, o. c. 117).

⁵⁸ Besedilo § 56 se glasi: »Die Verwaltungsbehörden sind in allen Fällen solcher Streitigkeiten über Leistungen zu Cultuszwecken befugt, dort, wo es das dringende Interesse der Seelsorge erheischt, auf Grund des bisherigen ruhigen Besitzstandes oder, so weit derselbe nicht sofort ermittelt werden kann auf Grund der summarisch erhobenen thatsächlichen und rechtlichen Verhältnisse ein Provisorium zu verordnen«.

duhovni pomočniki, missarii, nastavljeni v svetnih službah), pripade ena tretjina zapuščine revežem in dve tretjini sorodnikom.^{58a}

21. Donosi upraznjenih svetnih beneficijev gredo verskemu zakladu. Izjeme, ki so doslej veljale za beneficije, ki pripadajo korporacijam svetnih duhovnikov, so odpravljene (§ 59). — Takšni beneficiji so kanonikati, čeprav imajo kanoniki skupno mizo. Dostavek, ki je odpravil navedene izjeme, je bil nov, ostalo je veljalo že prej.

Tako smo si ogledali v zakonu z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50, odstavek pod naslovom »In Ansehung des kirchlichen Vermögensrechtes« (§§ 38—59). Navesti pa moramo še § 60, ki ima napis »In Ansehung der Staatsaufsicht über die kirchliche Verwaltung.« V njem se določa, da mora državna bogočastna uprava čuti nad tem, da ne bodo cerkveni organi prestopali delokroga, odmerjenega jim v tem zakonu, in da se bodo ravnali tudi po uredbah, ki bodo izdane v okviru tega zakona. V ta namen morejo nalagati denarne globe po imovinskih razmerah in uporabljati druga prisilna sredstva.

Zakon z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50 na cerkveni strani formalno niso nikdar sprejeli, pač pa so se dejansko morali po njem ravnati.⁵⁹ Zakon sam je vseboval take določbe, da bi bilo moglo v praksi priti do hudih zaostritev med Cerkvijo in državo. Če do tega ni prišlo, se je zahvaliti uvidevnosti cerkvene in državne uprave. O državni upravi je znano, da je bila nasproti Cerkvi dosti bolj strpna kot zakonodaja iz liberalne dobe, ki se je postavila na paradokсно stališče, da naj bo katoliška veroizpoved, ki je bila v državi daleč najbolj številna, prav zato najmanj svobodna.⁶⁰ Pod tem vidikom moramo motriti tudi gornje imovinskopravne določbe v zak. z dne 7. maja. 1874, ki nam povedo, da je bila cerkvena uprava v zadnjih šestdesetih letih v naših krajih v imovinskih stvareh zelo malo svobodna. Ker pa se je cerkvena imovina v zadnjih desetletjih v teh krajih močno zmanjšala ali pa so se njeni donosi skrčili, nima državna uprava več toliko interesa, da bi izvrševala vse pravice, ki jih ima po gornjih določbah. Vrh tega pa se je tudi duh časa spremenil.

e) *Iz jugoslovanske zakonodaje.*

Da spoznamo položaj, v katerem se nahaja naše cerkveno imovinsko vprašanje, moramo navesti nekaj podatkov iz ustrezne jugoslovanske zakonodaje.

1. Zadnja ustava z dne 3. septembra 1931 določa v čl. 11, odst. 3: »Usvojene in priznane vere urejajo samostojno svoje notranje

^{58a} Burckhard, o. c. 126.

⁵⁹ Druga Jegličeva sinoda se je o tem takole izrazila: »Leges civiles hac in re nunc vigentes a praesulibus austriacis observantur et quidem vi facultatum, quae in concordato austriaco vel speciali modo a Sede apostolica concessae sunt. Nam licet concordatum ex parte status abrogatum sit, nihilominus ex voluntate summi Pontificis leges civiles de rebus ecclesiasticis in tantum observantur, in quantum intra limites vi concordati stabilitas continentur« (str. 106).

⁶⁰ Glej o tem O dar, Avstrijski konkordat, BV 1934, 113 in nsl.

verske posle ter upravljajo svoje ustanove in fonde v mejah zakona.« Čl. 11 ustave v celoti ni dobil izvršilnih zakonov in tako tudi citirani njegov odstavek ne. Pač pa državni zakoni o verah, tako zakon o srbski pravoslavni cerkvi z dne 8. novembra 1929, zakon o verski zajednici židov v kraljevini Jugoslaviji z dne 14. decembra 1929, zakon o islamski verski zajednici kraljevine Jugoslavije z dne 31. januarja 1930 in zakon o evangeljsko-krščanskih cerkvah in reformirani krščanski cerkvi kraljevine Jugoslavije z dne 16. aprila 1930 vsebujejo več določb o imovinski sposobnosti naštetih veroizpovedi ter o upravljanju njih imovine. Zadevne določbe so v vseh naštetih štirih zakonih stvarno iste. Njih vsebina pa je ta:⁶¹

Zakoni garantirajo imovinsko sposobnost cerkvi oziroma verski zajednici v celoti — pri židih zvezi veroizpovednih občin — in poedinim ustanovam, določenim v verskih ustavah. Izrecno se ugotavlja tudi pravica, imeti nepremičnino. Imovina, ki pripada cerkvi oziroma verski zajednici in njenim ustanovam, služi samo namenu teh ter se ne sme v nikakšni obliki odvzemati in tudi ne uporabljati v druge namene, razen ob razlastitvi, ki jo določi zakon.

Cerkev ali verska zajednica opravlja samostojno kontrolo svojih dohodkov in razhodkov po postopku o cerkvenem računovodstvu, ki se posebej predpiše. Pod vrhovno nadzorstvo glavne kontrole spada po odredbi drugega odstavka čl. 2 zak. o glavni kontroli toliko, da je glavna kontrola upravičena kontrolirati potrošek po izkazani potrebi bodisi na zahtevo pravosodnega ministrstva bodisi samih cerkvenih oblastev.

Veroizpovedi naj dobivajo gmotna sredstva iz naslednjih štirih virov v zaporedni vrsti, kakor so našteti, namreč iz dohodkov lastne imovine, iz verskih taks, iz državne podpore in davščin. Zakon o srbski pravoslavni cerkvi pozna še dohodke od državnega povračila za terjatve, ki jih ima ta cerkev proti državi v Srbiji in Črni gori, ter interne cerkvene davke od dohodkov samostanskih in cerkvenih imovin.

Državna podpora veram, ki je v čl. 11, odst. 6 državne ustave le dovoljena ter se po ustavnem besedilu, če je določena, »mora deliti med posamezna usvojena in priznana veroizpovedanja sorazmerno s številom njih vernikov in z dejanski dokazano potrebo«,⁶² se v teh zakonih predstavlja kot stalna. Pri določanju te državne podpore pravoslavni cerkvi se morajo v Srbiji in Južni Srbiji upoštevati tudi zneski bire, drugod pa z zakonskimi uredbami določene doklade. Isto velja o podpori islamske verske zajednice. Te bire in doklade namreč z državno podporo po gornjih verskih zakonih odpadejo.

Glede verskih davščin, ki se odmerjajo kot doklade na državne davke, vsebujejo gornji zakoni razen zakona o židovski verski za-

⁶¹ Glej o tem O d a r, Versko-politična zakonodaja v kraljevini Jugoslaviji, BV 1934, 59—61.

⁶² Glej o tem O d a r, Srbska pravoslavna cerkev o jugoslovanskem konkordatu, BV 1937, 80.

jednici, ki o tem nima posebnih določb, v glavnem naslednje: a) Doklade se smejo razpisati le tedaj, če se razhodki ne morejo kriti z dohodki od drugod. b) Doklade razpisujejo organi, ki jih verske ustave za to določajo. c) Za doklade, ki jih razpisujejo versko-občinski zbori in sprejmejo predpisani predstavniki verske občine, kjer predstavljajo 75% davčne moči v občini, če so naložene na neposredni državni davek in ne presegajo 10% tega, ni potrebna odobritev državnega oblastva. V nasprotnem primeru odmeri sicer doklado pristojni cerkveni organ, a odločba postane pravnomočna šele, ko jo odobri finančni minister skupno s pravosodnim ministrom. č) Verske doklade pobirajo organi državne davčne administracije obenem z državnimi davščinami in povsem po predpisih le-teh ter jih oddajajo v trimesečnih obrokih pristojnim verskim oblastvom. Glede določbe o pobiranju verskih doklad je dostavljeno v § 9 zakona o evangeljsko-krščanskih cerkvah in o reformirani cerkvi: če cerkve to zahtevajo.⁶³

2. O katoliški cerkvi podoben zakon, kot so gornji štirje, ni bil izdan. Pač pa je jugoslovanski konkordat, sklenjen 25. julija 1935, čigar ratifikacija pa je bila odklonjena,⁶⁴ vseboval v čl. XVI do XXIII imovinskopravne določbe. Od teh nas tu zanimajo zlasti določbe v čl. XVI in XVII. Čl. XVI se glasi: »Katoliška Cerkev more po svojih ustanovah (skladno s čl. XIV)⁶⁵ svobodno pridobivati in imeti premično in nepremično imovino, namenjeno njenim potrebam. — Imovina katoliške Cerkve služi edino namenom Cerkve in se ne more pod nobenim izgovorom niti zapleniti niti uporabiti v kak drug namen, razen v primeru razlastitve iz razlogov splošne koristi; v tem primeru bo vlada v nadomestilo dala odškodnino, ki ustreza vrednosti razlaščne cerkvene imovine. — Imovino izpraznjenih cerkvenih beneficijev bodo upravljale, po določilih kanonskega prava, cerkvene osebe, fizične ali pravne, katerim je začasno zaupana. — Imovina in ustanove katoliške Cerkve ostanejo last omenjene Cerkve tudi takrat, ako bi prebivalstvo, ki mu ta imovina in ustanove služijo, prestopilo v kako drugo vero. — Dohodki, ki jih prejema cerkvene osebe za svoja opravila, so glede zaplembe zaščiteni v isti meri kakor plače in nagrade državnih uradnikov«.

Čl. XVII pa prinaša določbo o virih cerkvenih dohodkov. Besedilo se glasi: »Cerkev krije svoje materialne potrebe: 1. z do-

⁶³ Gornje določbe so obsežene v čl. 2, 3, 4, 9, 10, 11, 12, 21 in 22 zak. o srbski pravoslavni cerkvi, v §§ 4, 6, 7, 8, 9 zak. o evangeljsko-krščanskih cerkvah in o reformirani cerkvi, v §§ 5, 6, 12, 13, 14, 15 in 23 zak. o islamski verski zajednici in v §§ 3, 4, 9, 12 zak. o židovski verski zajednici.

⁶⁴ Glej o tem Kušej, Konkordat, ustava in verska ravnopravnost 1937; Odar, Srbska pravoslavna cerkev o jugoslovanskem konkordatu, BV 1937, 71—88; Ugovori proti jugoslovanskemu konkordatu, BV 1937, 137—170.

⁶⁵ Po tem členu je priznana pravna osebnost tudi katoliški Cerkvi kot taki. Besedilo se namreč glasi: »Država priznava pravno osebnost in sposobnost izvrševati pravice, ki od tod izvirajo, katoliški Cerkvi in njenim ustanovam, ki po kanonskem pravu uživajo tako osebnost. Omenjene ustanove bodo predstavljali njihovi zakoniti predstojniki.«

hodki njene lastne premične in nepremične imovine, ustanov, volil itd.; 2. s cerkvenimi taksami in pristojbinami; 3. z vplačili, ki jih more pristojno cerkveno oblastvo porazdeliti na cerkvene beneficije, za splošne namene in v korist škofij; 4. s prostovoljnimi darovi zasebnih ali pravnih oseb, občin itd.; 5. s stalnimi državnimi podporami, kakor je določeno v čl. XVIII; 6. z dokladami ali dopolnilnimi taksami v korist Cerkve v sorazmerju in na način, ki je priznan ostalim veroizpovedim, ako škofje spoznajo, da je primerno, da se tega poslužijo.«

Čl. XVIII govori o državni podpori katoliški Cerkvi;⁶⁶ čl. XIX oprošča nekatere cerkvene zgradbe javnih dajatev in službeno cerkveno dopisovanje poštних ter telegrafskih pristojbin; čl. XX. vrača Cerkvi »verski zaklad«;⁶⁷ čl. XXI prinaša določbo o razvezi patronatov; čl. XXII govori o odškodnini za cerkvena zemljišča, odvzeta z agrarno reformo, in čl. XXIII. določa, da se bo vprašanje o morebitni ukinitvi obveznih cerkvenih dajatev in o ustreznih povračilih reševalo po medsebojnem sporazumu.

Imovinsko vprašanje katoliške Cerkve je bilo v navedenih določbah jugoslovanskega konkordata rešeno po istih načelih, ki smo jih srečali v zgoraj naštetih verskih zakonih. Rešitev je bila sodobna, skladna s sistemom paritetne države ter za Cerkev sprejemljiva, ker ji je zagotovila dosti svobode.

3. V čl. 11, odst. 3 državne ustave je bilo določeno, kakor smo omenili, da »upravljajo usvojene in priznane veroizpovedi svoje ustanove in fonde v mejah zakona«. Ta določba je seveda precej nejasna, ker morejo biti »meje zakona« ozke ali pa široke. Tudi verski zakoni, ki smo jih zgoraj ogledali, ne vsebujejo jasnih določb o državni pristojnosti glede upravljanja cerkvene imovine, pač pa se bavi s tem explicite osnutek o verah in medverskih odnosih, ki je bil aktualen l. 1940. Tu navajamo nekatere določbe iz tega osnutka, da spoznamo, kako so nekateri umevali gornji dostavek »v mejah zakona«.

Po § 22, odst. 1 priznane veroizpovedi samostojno upravljajo svojo imovino »u granicama zakona i svojih organizacionih statuta, odobrenih po zakonskim propisima«. Ustanove sprejemajo verske oblasti in jih upravljajo »u granicama zakona, pod nadzorom zadužbinskih vlasti«. O nadzorstvu glavne kontrole je v § 22, odst. 3 določba, kakor smo jo srečali zgoraj v verskih zakonih. Toda nova pa bi bila določba v § 27, ki se glasi: »Verske zajednice, koje primaju stalnu pomoć od Države, moraju svoje godišnje budžete (predračune), kao i završne račune, dostavljati Ministarstvu pravde početkom svake nove budžetske godine, zajedno sa detaljnim izveštajem našto je primljena pomoć utrošena«. Dalje naj omenimo še § 26, ki določa, da se osnovna imovina ne sme odsvojiti ali obremeniti brez dovoljenja verske in državne oblasti in da so verske zajednice dolžne »voditi evidenciju svoje ukupne pokretne i nepokretne imovine«.

⁶⁶ Prim. BV 1937, 80.

⁶⁷ O verskem zakladu bomo pozneje govorili.

Po § 29, odst. 1 morajo biti cerkvene pristojbine in takse odobrene od pravosodnega in finančnega ministra. Po § 33, odst. 1 ne smejo verske zajednice ne neposredno ne posredno pošiljati denarno pomoč v inozemstvo ali jo od tam prejemati, če ne dobe predhodne odobritve od pravosodnega ministra. Po §§ 33, odst. 2, se denarna pomoč, ki se prejme iz inozemstva, ne sme uporabljati v namene, ki so v nasprotju z »medverskim mirom«. Pravosodno ministrstvo bo po § 36 nadziralo pravilno upravljanje imovine in če se dohodki uporabljajo za zakonsko določene namene. Ostale imovinskopravne določbe v tem osnutku se krijejo z onimi v verskih zakonih.

2. Veljavne določbe.

1. Pouk vernikov (čl. 562).

1. Prvi člen (562) v poglavju o cerkveni imovini v ljubljanskem škofijskem zakoniku opozarja dušne pastirje, da so dolžni poučevati vernike tudi v sledečih stvareh: 1. da potrebuje Cerkev za uspešno opravljanje svojih nalog tudi gmotna sredstva; 2. da ima Cerkev po božjem pravu pravico imeti tudi nepremičnino; 3. da so verniki dolžni priskrbeti Cerkvi zadostna gmotna sredstva; 4. da ima Cerkev pravico nezavisno in nemoteno upravljati svojo imovino in 5. da ima Cerkev pravico nalagati obvezne dajatve. Govore pa naj župniki o teh stvareh zlasti pri velikonočnem spraševanju.

Ta člen je formalno nov, a sam po sebi razumljiv. V vernikih moramo vzbuditi zanimanje za cerkvena imovinska vprašanja, ker se mora Cerkev v našem času glede gmotnega vzdrževanja nasloniti na vernike naravnost. Zanimanje za ta vprašanja pa vzbudimo pri vernikih na dva načina. Prvič s poukom v stvareh, ki jih našteva gornji čl. 562, drugič pa s tem, da jih pritegnemo k upravljanju cerkvene imovine. Tu govorimo o pouku, o pritegnitvi vernikov k upravljanju cerkvene imovine pa bo govor v odstavku o cerkvenih ključarjih.

2. Glede cerkvene imovine je med ljudmi in celó pri nekaterih duhovnikih mnogo predsodkov in napačnih naziranj. Nekateri, da začnem pri najbolj radikalnih, sploh osporavajo Cerkvi pravico imeti imovino, zlasti nepremičnino, n. pr. zemljišča. Ti, ki taje imovinsko sposobnost Cerkve, redko kdaj Cerkvi dobro hočejo. Če pa pri tem dobro mislijo o Cerkvi, so v veliki nevednosti in zmoti glede nalog, ki jih ima Cerkev, in glede sredstev, ki jih mora Cerkev uporabljati. Sklicevanje na Kristusov zgled, češ, kakor je bil Kristus ubog, brez imovine, takšna mora biti tudi Cerkev, je bilo že tolikokrat zavrženo in je že samo na sebi tako neprimerno, da bi bil že zadnji čas, da »reformatorji« z njim jenjajo.

Drugi zopet trdijo, da ni primerno, da ima Cerkev v našem času imovino, ker si tako zapira pot do proletarskih mas; tretji pravijo, da ni koristno za Cerkev, da ima imovino, ker ne more tako gospodariti z njo, da bi ji bila v prid. Četrte ne zadovoljuje način, kako se dejansko uporabljajo donosi cerkvene imovine; peti se spo-

tikajo nad načinom gospodarjenja, ker jim je ali preveč kapitalističen ali pa premalo.

Takoj razumemo, da so to popolnoma različna vprašanja, povsem različni ugovori in vidiki, ki jih ne gre metati v en koš, kakor se to, žal, dejansko večkrat dela.

Med tistimi, ki Cerkev in njene naloge priznajo ter Cerkev tudi ljubijo, bi dalje nekateri želeli, da se Cerkev vzdržuje z dohodki iz lastnih nepremičnin, torej iz zemljišč in zgradb, da ne bo terjala raznih dajatev in neprestano beračila. Če le stopiš v bogoslužni prostor ali se približaš bogoslužni prireditvi, že moraš odpreti denarnico... Drugi pa prav nasprotno zahtevajo, da naj Cerkev odda čimprej svoja zemljišča in naj se vzdržuje samo s prostovoljnimi prispevki vernikov. Tretji priporočajo zopet moderni davčni sistem, torej obvezne dajatve v denarju.

Motivi, ki zagovarjajo našete predloge, so kaj različni. Umevno je, da zagovarja svoj predlog iz drugega motiva tisti, ki Cerkev ne prizna in ji je sovražen ter skuša njeno delovanje omejiti, kjer se le da, kakor pa tisti, ki Cerkev ljubi in bi rad njeno delovanje zboljšal in približal idealu. Stvarno pa se utegneta predloga obeh docela ujemati, čeprav izhajata iz diametralno nasprotujočih si motivov. Da bi Cerkev obubožala, želi kulturno bojni framason, pa tudi prenapeti verski idealist, ki misli, da je za Cerkev edina rešitev asiški ideal uboštva po njegovi zamisli.

Med katoličani so nekateri, ki se jim zdi, da zlasti ni primerno, če ima Cerkev v modernem času, in to v deželi male posesti, obsežna posestva, ker jo to ovira, kakor pravijo, pri njenem vzvišenem poslanstvu. Za svojo trditev navajajo dva popolnoma različna razloga. Prvi je ta, da bo Cerkev le takrat našla pot do modernega proletariata, ki se je Bogu odtujil, če bo brez imovine, zakaj proletariati zre v Cerkvi, ki se vzdržuje z dohodki iz lastne imovine, zaveznico imovitih slojev in kapitalistov; imoviti Cerkvi, modrujejo dalje, delavstvo v gigantski borbi z imovitimi delodajalci ne bo zapalo. Drugi razlog, ki ga navajajo, je pa ta, da čaka modernega dušnega pastirja, župnika, toliko 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. Znana reč je tudi, pravijo, da je navadno apostolski duh slab gospodar.

Dalje večkrat slišimo, da se ljudje spotikajo nad nekakšno tesaurizacijo v Cerkvi, ki je v tem, da se zbirajo po cerkvenih zakladnicah dragocene svete posode, relikvariji, bogata sveta oprema itd., kar je vse za praktičen kult in uporabo skoraj brez pomena, vzbuja pa videz, da je Cerkev bogata.

Zdi se skratka nekaterim katoličanom, da je Cerkev v imovinskih zadevah prekonservativna, naravnost nepraktična in močno zastarela. Reformatorji vzklikajo, da zahtevajo izredni časi izrednih korakov, in svare Cerkev, naj nikar ne čaka, da jo bodo sovražniki razlastili in ji zakladnice izpraznili, marveč naj se rajši nauči kaj iz

zgodovine, tako iz starejše kot najnovejše, in izvede socialno reformo, dokler je še čas.

Taki in podobni ugovori, predlogi, nasveti, o katerih pa nikakor ne trdim, da sem jih naštel izčrpno, cel kaos mnenj o cerkveni imovini se poraja dan za dnem. Prihajajo pa take misli večkrat iz dobrega srca, še večkrat pa nameravajo slabo, največkrat pa — vsaj tako mislimo, ne vedo, kaj hočejo.

3. Katoličani se morajo tudi v tej zmedi mnenj orientirati po Cerkvi. Zato je razumljiva zahteva gornjega čl. 562, da morajo dušni pastirji poučevati svoje vernike tudi o teh stvareh. Razume se pa samo po sebi, da mora dušni pastir soditi o teh vprašanih tako, kot sodi Cerkev v svojih uradnih izjavah. Če bi se tudi dušni pastir oklenil katerega izmed zgoraj navedenih necerkvenih naziranj, naj ve, da je v zmoti in da more povzročiti s tem Cerkvi veliko škodo, čeprav se njemu zdi tako naziranje idealno.

Kan. 1495, § 1. jasno ugotavlja imovinsko sposobnost Cerkve s sledečimi besedami: »Vesoljna Cerkev in apostolska stolica imata prirojeno pravico, da svobodno in neodvisno od svetne oblasti pridobivata, hranita in upravljata imovino za namene, ki so jima lastni.« Ostalim cerkvenim pravnim osebam podeljuje pravico pridobivati imovino in jo upravljati cerkvena oblast (kan. 1495, § 2). Po kan. 1496 ima Cerkev »tudi pravico, nezavisno od državne oblasti, da zahteva od vernikov, kar je potrebno za božji kult, za dostojno vzdrževanje klerikov in drugih služabnikov ter za ostale namene, ki so ji lastni«.

Dušni pastir bo razlagal vernikom, da je Cerkev imovinsko sposobna po božjem pravu; torej ni ta njena pravica ne koncesija s strani države ne uzurpacija s strani Cerkve, ne plod zgodovinskega razvoja ne nekaj prigodnega in začasnega, ne zabloda in zmeta, marveč uredba po božji volji. Kristus je ustanovil takšno Cerkev, ki je imovinsko sposobna. Cerkev je sicer duhovna, religiozna in nadnaravna družba, skrivnostno telo Kristusovo, a vendar družba ljudi v času in prostoru in kot taka mora imeti tudi gmotna sredstva, da more svoj namen dosegati. Kdor torej trdi, da Cerkev ne more biti imovinsko sposobna, ali da vobče ni primerno ali koristno, da bi Cerkev imela imovino, je v hudi zmoti. Zakonsko besedilo, ki smo ga zgoraj navedli, podrobno in točno našteva, kaj obsega pojem imovinske sposobnosti. Cerkev more namreč imovino pridobivati, hraniti in upravljati. Iz izraza hraniti sledi, da si lasti Cerkev tudi pravico imeti nepremičnino; torej sodi, da zgolj prostovoljni darovi, ki se dajejo sproti, ne zadostujejo. V kanonu je dalje izrecno naglašeno, da ima Cerkev to pravico neodvisno od svetne oblasti. Pridobivati končno sme Cerkev imovino za vse namene, ki so ji lastni. Pravico ima tudi pridobivati gmotna sredstva na javnopravne načine, to je zahtevati od vernikov obvezne dajatve.

Tako je v gornjem zakonskem besedilu pregnantno očrtana osnova cerkvenega imovinskega prava. Odločno so zavrnjeni vsi tisti, ki Cerkvi gornje pravice ne priznajo.

Pri gornjem poučevanju naj dušni pastir ne pozabi naglasiti, da Cerkev nujno potrebuje gmotnih sredstev, če hoče uspešno opravljati svoje naloge. Zelo napačno bi bilo, če naj bi se cerkveno delovanje ravnalo samo po gmotnih sredstvih. Cerkev ne sme in ne more omejevati svojega delovanja zaradi pomanjkanja gmotnih sredstev, marveč se ta morajo najti. Naloga vseh nas katoličanov je, da ji ta gmotna sredstva priskrbimo.⁶⁸

Končno naj omenimo še to, da mora imeti dušni pastir, ko govori o cerkveni imovini, pred očmi Cerkev in njene potrebe, ne pa sebe in svojih.

4. Vernike je treba zainteresirati za Cerkev in njene potrebe. To se pa doseže le na ta način, da se verniki pouče o teh stvareh. Kdor bi cerkveno imovinsko stanje pred verniki prikrival, ta ne bo vzbudil v njih zanimanja. Če pa ne bo zanimanja, tudi pripravljenosti za žrtvovanje ne bo. Le na besedo in ukaz danes verniki vobče ne bodo kaj prida prispevali k vzdrževanju Cerkve in h kritju njenih potreb.

Marsikateri predsodek 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 naših krajih. Boriti se na kak drug način proti navedenim predsodkom, ki se jih večkrat tudi zvesti in praktični katoličani ne morejo znebiti, ne bo uspešno.

Reforma cerkvenega imovinskega vprašanja je tudi pri nas nujna. Saj v naših krajih Cerkev marsikatero strani svojega delovanja ne more tako razviti, kot bi bilo treba, ker ni zadostnih gmotnih sredstev. Spomnimo le na karitativno delovanje, ki bi moralo biti tesno združeno z uradnim dušnim pastirstvom ter tako sestaven del cerkvenega uradnega delovanja.⁶⁹ Prav zaradi pomanjkanja gmotnih sredstev pa se to delovanje ne more razviti, kar je pač v veliko škodo dušnemu pastirstvu. Podobno se godi drugim panogam cerkvenega delovanja, ki jih pa tu ne moremo naštevati.

Reforma cerkvenega imovinskega vprašanja je torej potrebna. Opreti pa se bo morala ta reforma v naši dobi na vernike. Če kdo pričakuje izboljšanja od države, se zelo moti. Svoboda je za Cerkev največji dar, ki ga ji more država nakloniti. Ta svoboda se pa da redko kdaj prav združiti z gmotno podporo, ki jo daje Cerkvi država. V Nemčiji imajo obvezne cerkvene davke, ki jih za Cerkev izterjavajo državni organi s prisilnimi sredstvi.⁷⁰ Ta pomoč s strani države pa povzroča Cerkvi in verskemu življenju vernikov nekatere težave. Doseči moramo kar se da prostovoljno in zavestno sodelovanje vernikov s Cerkvijo. Da pa se bo to posrečilo, morajo najprej odpasti gornji predsodki o cerkveni imovini. Zato pa je v prvi vrsti potreben, kakor smo že ponovno rekli, primeren pouk.

⁶⁸ Glej o tem Odar, Vprašanje o cerkvenih davkih, BV 1933, 61—89.

⁶⁹ Prim. Odar, »Ničesar brez župnika«, BV 1940, 69 in nsl.; Pastoralne inštrukcije za ljubljansko škofijo 1940, str. 198 in 199.

⁷⁰ Odar, Vprašanje o cerkvenih davkih, BV 1933, 82.

Če gornje premislimo, moramo priti do sklepa, da je čl. 562 v zak. lj. šk., ki nalaga dušnim pastirjem, da poučujejo vernike tudi glede cerkvene imovine in njenih problemov, v polni meri upravičen.⁷¹

2. Lastnik. Uporaba donosov (čl. 563—564).

1. Čl. 563 ponavlja za kan. 1499, § 2, da je lastnik cerkvene imovine tista cerkvena pravna oseba, ki si je imovino na zakonit način pridobila. Iz tega načela pa logično sledi določba v drugem odstavku istega člena, ki določa, da se mora imovina posamezne pravne osebe in ustanove ločeno upravljati.

Institutna teorija, ki je uzakonjena v nav. kan. 1499, § 1, ni v naši partikularni zakonodaji nič novega. Tako je že škofovska uredba iz l. 1856 razlikovala razne skupine cerkvene imovine.⁷² Podobno le še bolj določno je veleval § 39 zak. z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50, da se mora pri vseh cerkvah in zavodih cerkvena imovina⁷³ razločiti od nadarbinske in da se morata imovini ločeno upravljati.⁷⁴

Imovina posamezne pravne osebe se mora po čl. 563, odst. 2, ločeno upravljati. Določba je sicer sama po sebi razumljiva. V zakonik pa je bila sprejeta vsled tega, ker se nekateri v praksi po njej ne ravnaajo. Z zadnjim namenom, ki je skupen celokupni cerkveni imovini, nikakor ne gre zamenjavati prvega in neposrednega namena posamezne cerkvene imovine. Uprava določene cerkvene imovine se mora ravnati po neposrednem namenu, ki ga ima ta cerkvena imovina.

Ločeno se morajo po istem členu upravljati tudi ustanove. Če razumemo pod ustanovo *pium institutum* v smislu kan. 1489 do 1494, je stvar jasna, ker je tak *pium institutum* samostojen subjekt. Pa tudi če vzamemo besedo ustanova v pomenu *pia fundatio* (kan. 1544 do 1551), je določba razumljiva. *Pia fundatio* po kan. 1544 sicer ni samostojen subjekt, marveč je imovina, ki je dana kakšni cerkveni pravni osebi, toda z bremenom, da mora cerkvena pravna oseba donose te imovine uporabljati za določene funkcije in namene, kakor se to ob izročitvi imovine določi. Ker je torej ta del imovine župnijske cerkve, nadarbine ali kakega drugega subjekta na poseben

⁷¹ Nekateri so sicer ugovarjali proti temu členu, češ, da je bolje, če se o tem pred verniki ne govori, ker bi verniki tako govorjenje napak umeli ali pa bi si lastili preveč pravic pri upravi cerkvene imovine. Ti ugovori, čeprav hranijo nekaj resnice, pa so vendar dosti slabši kot nasprotni momenti, ki jih je bilo treba upoštevati.

⁷² *Pfrründenvermögen, Gotteshausvermögen* (§ 1), *Stiftungen* (§ 6).

⁷³ Izraz cerkvena imovina nam zaznamuje dvoje: 1. vso imovino, ki je v lasti Cerkve; 2. imovino določene cerkve, božjega hrama, v nasprotju z nadarbinsko imovino in z drugimi imovinami, ki so tudi v lasti Cerkve. Ta, drugi pomen besede cerkvena imovina je dosti ožji kot prvi. V zakoniku se rabi izraz cerkvena imovina v obeh pomenih; iz besedila in smisla se more razbrati, v katerem pomenu ga je vzeti. V osnutku zakonika lj. šk. je bil namesto cerkvena imovina v ožjem pomenu izraz imovina božjega hrama (po Kušejju). Ker se je zdel mnogim ta izraz tuj in neprimeren zlasti po Dolenjskem, zato je bil vobče zamenjan z nedoločno besedo cerkvena imovina, na katerih mestih pa se je ohranil.

⁷⁴ O pomenu, ki ga ima institutna teorija, prim. BV 1934, 63—66.

način obremenjen po dvostranski pogodbi do ut facias, je pač razumljivo, zakaj naj se ta del cerkvene imovine ločeno upravlja.⁷⁵

Glede pravnih oseb, ki so po čl. 563 imovinsko sposobne, bodi omenjeno, da spadajo sem cerkve,⁷⁶ nadarbine, oba kapitlja, oboje semenišč, zakonito ustanovljena verska društva⁷⁷ in razne ustanove.⁷⁸ Vsi ti subjekti so imovinsko sposobni tudi po državnem pravu.⁷⁹ Podružnice so po naši partikularni zakonodaji dolžne prispevati k vzdrževanju župnijske cerkve,⁸⁰ a iz tega ne sledi, da niso samostojni imovinsko-sposobni subjekti.⁸¹

2. O uporabljanju donosov cerkvene imovine vsebuje določbe čl. 564. Pojem cerkvena imovina je vzeti sicer v širšem pomenu; veljajo pa te določbe zlasti o uporabljanju donosov imovine božjih hramov, raznih ustanov in zavodov. Določbe so te: Donosi posamezne cerkvene imovine se smejo uporabljati samo v tiste namene, za katere so določeni. Če ima določena cerkvena imovina, ki pripada kakemu subjektu, posebej določen namen, se morajo nje donosi uporabiti prav za ta namen. Če za imovino tak poseben namen ni določen, se nje donosi smejo uporabljati le v namene, ki so lastni nje lastnici. Upravitelj cerkvene imovine, ki bi donose kako drugače uporabil, kakor določajo te določbe, je dolžan restituirati.⁸²

Pri posamezni cerkveni imovini razlikujemo osnovno imovino, prosto imovino in tekoče dohodke.⁸³ Osnovna imovina je določena za trajne namene, zato se smejo uporabiti le njeni dohodki, sama pa se ne sme načeti. Po § 38, odst. 1, zak. z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50 čuje državna bogočastna uprava nad osnovno imovino cerkva in cerkvenih zavodov. Prosta imovina pa se sme, če je potreba, uporabiti quoad substantiam. V dvomu, ali je določena imovina osnovna ali prosta, se je odločiti, da je osnovna.⁸⁴ K tekočim dohodkom štejemo

⁷⁵ Podrobneje je govor o ustanovah v čl. 573—580.

⁷⁶ Tako župnijske, podružnične in ostale (prim. čl. 637).

⁷⁷ Prim. kan. 691.

⁷⁸ Prim. Odar, Iz uprave ljubljanske škofije 19 in nsl.

⁷⁹ Kdaj so verska društva, prim. Odar, Verska društva in državno društveno pravo v Sloveniji in Dalmaciji, BV 1938, 107 in nsl.

⁸⁰ Prim. § 2, odst. 1, kranjskega zakona z dne 20. jul. 1863, deželni zak. št. 12.

⁸¹ Glede stavbnega odbora, ki se postavi po uspeli konkurenčni obravnavi, prim. § 19. kranjskega zak. z dne 20. jul. 1863, dež. zak. št. 12, ki se glasi: »Der Bauausschuß ist in seinem Wirkungskreise das beschließende und überwachende Organ, jedoch in der Art und Weise der Bauführung, im Kostenaufwande, in der Anforderung der Geldbeiträge oder Naturalleistungen u. s. w. an die Bestimmungen der rechtskräftigen Concurrenzverhandlung gebunden.«

⁸² Po istih načelih se je ravnati pri cerkvenih nabirkah. Če je namen nabirki konkretno določen, župnik nabirke ne sme uporabiti v kak drug namen, če tudi cerkven.

⁸³ Prim. Haring, Grundzüge des Katholischen Kirchenrechtes³ 1924, 706; Kušej, Cerkevno pravo² 1927, 553.

⁸⁴ Darila in volila, o katerih ni posebej označeno, da se smejo porabiti, se morajo dodati osnovni imovini (Haring, o. c. 706).

donose osnovne imovine in druge dohodke, v kolikor nimajo posebej določenega namena.⁸⁵

Upravitelj cerkvene imovine mora, kot je samo po sebi umevno, donose te imovine uporabljati po gornjih določbah čl. 564. Če bi donose uporabil v druge namene, bi prestopil meje svoje upravičenosti; takšno dejanje bi nedvomno preseglo obseg redne uprave, ki mu je izročena.⁸⁶ Če škof ali predstojnik kake cerkve porabi donose imovine svoje cerkve za neupravičena darila, more njegov naslednik taka darila preklicati.⁸⁷ Sicer pa veljajo o darilnih pogodbah v moči kan. 1529 zadevne državne določbe, pri nas §§ 938 do 956 o. d. z.

Določbe gornjega čl. 564 so nujna posledica uzakonjene institutne teorije o lastništvu cerkvene imovine. V škofijski zakonik so bile te določbe vstavljene zaradi tega, da opozore upravitelje cerkvene imovine, naj samolastno ne spreminjajo namena posamezni cerkveni imovini, naj spoštujejo voljo darovalcev in naj se držijo mej svoje pristojnosti. Upravitelj, ki uporabi donose imovine, ki jo upravlja, v druge namene, kakor bi moral, povzroči namenu cerkvene imovine škodo, ki jo je kajpada dolžan povrniti. Škodo je napravil, čeprav je te donose porabil v kake druge cerkvene namene. Cerkvena pravna oseba, ki bi morda pri tem neupravičeno obogatela, odgovarja le v meri svoje neupravičene obogatitve.⁸⁸

3. O tem, komu pripade imovina, če se subjekt razdeli ali če premine, škofijski zakonik vobče nima določbe, razen v pravilih Katoliške akcije v Sloveniji, ker je stvar že v kodeksu dovolj urejena. Če se razdeli teritorij (n. pr. župnija), bodisi tako, da pripade njegov del drugi že ustanovljeni pravni osebi (dismembratio) ali pa se ustanovi nova pravna oseba (divisio), se mora po kan. 1500 razdeliti tudi imovina, ki je pripadala celemu teritoriju, prav tako pa tudi dolgovi, ki so bili najeti za ves teritorij. Imovino razdeli ex aequo et bono tisti cerkveni predstojnik, ki je bil pristojen za delitev dotične pravne osebe. Paziti pa je pri delitvi na voljo darovalcev ali ustanoviteljev, na pridobljene pravice in statute.

Če cerkvena pravna oseba premine, pripade po kan. 1501 njena imovina neposredno višji pravni osebi, če ne določajo drugače pridobljene pravice, volja ustanoviteljev ali darovalcev ali posebna pravila preminule pravne osebe. Pri cerkvenih zavodih naj se določi v statutih, komu pripade pripadna pravica (kan. 1490, § 1). Prav isto je priporočati pri cerkvenih društvih.⁸⁹ Če v pravilih posameznega cerkvenega društva take določbe ni, pripade njegova imovina župnijski cerkvi, če je bilo društvo ustanovljeno samo za župnijo, dru-

⁸⁵ Če darovanje za cerkev nima točneje določenega namena, se nabrana vsota šteje kot tekoči dohodek; če je namen specificiran, se sme zbirka porabiti le v ta namen.

⁸⁶ Prim. kan. 1527, § 1.

⁸⁷ Kan. 1535.

⁸⁸ Prim. kan. 1527, § 2.

⁸⁹ Prim. čl. 6, odst. 3, pravil Katoliške akcije v Sloveniji (v čl. 263 zak. lj. šk.).

gače pa škofiji. V sporu, komu naj ta pravica pripade, odloča v prvi instanci škof, v drugi pa sv. stolica.

Po § 53 zak. z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50, je pripadla imovina cerkvene občine, ki je prenehala obstojati, ali zavoda z lastno imovino, ki je preminul, verskemu zakladu, če ustanovne določbe ne določajo drugače. Danes veljajo v tej stvari v ljubljanski škofiji gornje določbe iz kan. 1501.

3. D a j a t v e (čl. 565—566).

I. Čl. 565 določa v prvem odstavku, da morejo obvezne dajatve nalagati le škof in višji od njega. V drugem odstavku pa se določa, da bo škofijski ordinariat določil za posamezne cerkve, koliko sme biti v njej cerkvenih darovanj. Pri tem bo upošteval dejanske potrebe in stare običaje. Čl. 566 pa še podrobneje govori o tem, da bo škofijski ordinariat določil, kdaj in za katere namene naj se pobirajo prispevki v cerkvah med božjo službo. K tem določbam naj dostavimo nekaj pripomb.

Po kan. 1496 ima Cerkev pravico pridobivati gmotna sredstva na javnopravne načine, to je z obveznimi dajatvami, ki jih nalaga svojim vernikom. Te dajatve sme nalagati za vse namene, ki so ji lastni. Ukazati more tako dajatve le cerkven poglavar, ne pa župnik ali kak upravitelj cerkvene imovine. Nalaganje obveznih dajatev nedvomno presega pojem redne imovinske uprave, ki je upraviteljem cerkvene imovine po kan. 1527, § 1 poverjena.⁹⁰ Predstojništva župnijskih cerkva tudi ne morejo uvajati novih kolekt ali že uvedenih opuščati, ker bi tudi to preseglo obseg redne uprave imovine, kot je pojasnila odločba kongregacije de propaganda z dne 21. julija 1856, navedena v Gasparrijevem aparatu med viri za kan. 1527, § 1.

Gornje določbe v čl. 565 in 566 so tako zadosti utemeljene. Ustavljene pa so bile v novi škofijski zakonik zaradi tega, ker so si nekatera krajevna cerkvena predstojništva lastila pravico uvajati nova cerkvena darovanja in zbirke ter celó nekakšne obvezne dajatve, n. pr. za nove zvonove, za nove klopi v cerkvi in podobno. Te obvezne dajatve so ponekod še z nekakšnimi kazenskimi sankcijami opremili. Tako n. pr., če župljan ni plačal za zvonove vsote, ki mu jo je odbor za napravo zvonov določil, temu in njegovim domačim ni ob pogrebu zvonilo. Ta način je — ne glede na to, da je nezakonit — imel tudi to nerodno posledico, da je skoraj redno povzročil neljube spore in napravljaj vtis, kot da so cerkvene funkcije nekakšni trgovski posli.

II. V zvezi z gornjimi določbami naj omenimo nekatere stvari o cerkvenih dajatvah, zlasti tistih, ki so pri nas uvedene.

Dajatve so obvezne in prostovoljne; tu imamo v mislih predvsem prve. Obvezne dajatve so v načelnem oziru vedno drugotna sredstva za vzdrževanje javnih institutov; zlasti velja to za Cerkev. Cerkev

⁹⁰ Prim. odločbo kongregacije de propaganda z dne 21. jul. 1856 (Codices iuris canonici fontes VII, ed. Serédi, n. 4841, str. 346—50).

in njeni instituti se vzdržujejo najprej z dohodki iz lastne dotacije, nato s prispevki onih vernikov, ki so k vzdrževanju zavezani s kakšno posebno zavezo, in potem s prostovoljnimi darovi.⁹¹ Slednji način je brez dvoma najbolj idealen, a na žalost navadno nezadosten. Zato so se tudi v Cerkvi uvedle obvezne dajatve.

Kodeks iuris canonici o dajatvah ne razpravlja sistematično, čeprav jih večkrat omenja in uporablja celó različno terminologijo, navadno pa imenuje obvezno dajatev tributum ali taxa.⁹² Dajatve, ki so v Cerkvi običajne, delimo v tri skupine, namreč a) pristojbine, ki se plačujejo ob posameznih cerkvenih poslih; b) dajatve v naturalijah (n. pr. stare desetine, bira) in c) dajatve v denarju ali davki.

Pristojbine.

Pod praktičnim vidikom moremo cerkvene pristojbine deliti v tri vrste: V prvo spadajo pristojbine, ki jih prejema sv. stolica. Te pristojbine sv. stolica sama določuje. Med njimi še danes razlikujejo nadarbinske, upravne in sodne.⁹³ V drugo vrsto štejemo pristojbine, ki jih prejema škofijska kurija. Po zgledu prvih bi mogli tudi deliti v nadarbinske, upravne in sodne.⁹⁴ Upravne pristojbine se morejo zahtevati pri zelo različnih poslih.⁹⁵ Višino škofijskih pristojbin določuje po kan. 1507 provincialni koncil ali škofovska konferenca; dekret pa mora potrditi sv. stolica. V tretjo skupino spadajo pristojbine, ki jih prejema župnik in župnijska cerkev. Župnik prejema štolnino in pisarniške takse. Župnijska cerkev prejema mašno pristojbino od tujih celebrantov, štolninske zneske, sedežnino. Med pristojbinami, ki se plačujejo ob posameznih cerkvenih poslih, moramo

⁹¹ Zgoraj smo videli, kako jugoslovanski zakoni o verah rešujejo to vprašanje, in kakšno rešitev je predvideval čl. XVII jugoslovanskega konkordata.

⁹² Glej o tem O dar, Vprašanje o cerkvenih davkih, BV 1933, 72 in nsl.

⁹³ Prim. Sosio d'Angelo, Tasse e pensioni² 1927, 16—21; BV 1933, 73.

⁹⁴ Nadarbinske pristojbine so sicer po kan. 1441 prepovedane, vendar pa je po kanonu 1482 dovoljena tako imenovana media annata (primerjaj BV 1933, 74).

⁹⁵ Sosio d'Angelo razlikuje te-le skupine škofijskih upravnih pristojbin:

a) pristojbine pri ustanovitvah (redovniških hiš, zavodov, cerkva, društev itd.);

b) pristojbine pri imenovanjih (za razne cerkvene službe in častna mesta);

c) pristojbine za pripustitve (za spovednika, pridigarja, za gojenca v semenišču, k raznim izpitom in podobno);

č) pristojbine pri raznih delegacijah;

d) pristojbine pri različnih revizijah (računov, relikvij, knjig; papeških reskriptov itd.);

e) pristojbine pri dispenzah;

f) pristojbine pri raznih dovoljenjih;

g) pristojbine pri privilegijih;

h) pristojbine pri uporabi arhiva;

i) pristojbine pri izvrševanju papeških reskriptov;

j) pristojbine pri podeljevanju zakramentov in zakramentalov (Tasse e pensioni 83—93).

v naši škofiji razlikovati dve skupini. V prvo spadajo tiste pristojbine, ki jih je sicer naložila država, a se po § 27, odst. 2, finančnega zakona za l. 1938/39 plačujejo »neposredno v korist rimsko-katoliške cerkve«. Te pristojbine je uredil pravilnik o plačevanju taks v službenem uradovanju samoupravnih uradov in ustanov katoliške cerkve v kraljevini Jugoslaviji, ki ga je na osnovi § 27, odst. 2, cit. fin. zakona izdalo predsedstvo škofovskih konferenc.⁹⁶ Te takse so torej po svojem bistvu državne takse in »pravilnik ima torej značaj državnih predpisov, izdanih na predlog Predsedstva škofovskih konferenc od pristojnih ministrstev, glede izvrševanja in izvajanja novega državnega Zakona o taksah v tistih odredbah, ki so se nanašale na državne takse v cerkvenih poslih rimskokatoliške cerkve,« kakor beremo o avtentičnih pojasnilih k pravilniku, ki jih je izdal poslovni odbor škofovskih konferenc na svoji seji v Zagrebu dne 30. januarja 1939. Od teh pristojbin pa je razlikovati državne takse za cerkvene posle, ki se plačujejo državnim blagajni, in pristojbine cerkvenega porekla, ki so ostale ob gornjem pravilniku nespremenjene. Pristojbine, ki se plačujejo ob cerkvenih poslih, so torej v naših krajih trojne: a) pristojbine po gornjem pravilniku, b) cerkvene pristojbine in c) državne pristojbine. Prve in druge pristojbine prejema Cerkev oziroma cerkvene osebe, tretje pa državna blagajna.

a) Pristojbine, ki smo jih omenili pod a) »se plačujejo v cerkvenih kolkih v korist katoliške cerkve in služijo za kritje njenih osebnih in materialnih potreb.«⁹⁷ »V zvezi s tem so deležne dohodka od kolkov vse škofije.«⁹⁸ Cerkvene kolke izdaja predsedstvo škofovskih konferenc.⁹⁹ »Razpečavanje kolkov na debelo vrši centralni urad, ki oskrbuje vse škofove, škofje pa sebi podrejene urade in zavode, telesa in šole. Taksne vrednotice se dajejo v komisijo, vsake tri mesece pa se pošilja denar z obračunom na isti način, kakor so bili kolki sprejeti.«¹⁰⁰ »Vsak ordinariat mora najdalje v roku sedmih dni po končanem trimesečju urediti obračun in v nadaljnjih sedmih dneh dobiti od centralnega urada potrdilo o pravilnosti izvršenega obračuna.«¹⁰¹ »Obračun temelji na nominalni vrednosti kolkov, ki so v prometu. Vsak škofijski ordinariat mora ob vsakem trimesečnem obračunu od prodanih kolkov poslati 30% zbrane vsote centralnemu

⁹⁶ Predsedstvo škof. konferenc je predpisalo pravilnik dne 10. maja 1938 pod št. 158/BK/38, potrdilo ga je pravosodno ministrstvo pod št. 53.351/38 z dne 18. junija 1938 in pod št. 86.507/38 z dne 10. septembra 1938 in finančno ministrstvo pod št. 23.623/38 z dne 14. julija 1938 in št. 30.215 z dne 16. septembra 1938. Pravilnik je bil objavljen v Katoliškem listu dne 10. novembra 1938, br. 45 in je po čl. 23 dobil obvezno moč 20. novembra 1938. Objavljen je bil tudi v Ljubljanskem Škofijskem listu z dne 13. dec. 1938, str. 109—122.

⁹⁷ Čl. 1 pravilnika.

⁹⁸ Čl. 9 poslovnika Centralnega urada za cerkvene takse (izdan dne 30. januarja 1939).

⁹⁹ Čl. 2 pravilnika.

¹⁰⁰ Čl. 8, odst. 3, pravilnika.

¹⁰¹ Čl. 10 poslovnika.

uradu v korist centralne blagajne¹⁰² pri predsedstvu škofijskih konferenc, medtem ko ostala vsota v celoti služi za osebne in materialne potrebe zadevne škofije. Če bo pokazala potreba, se more ta tangenta s sklepom plenuma škofovskih konferenc tudi menjati.¹⁰³

Pravilnik šteje osem in štirideset tarifnih postavk.¹⁰⁴ Prvih devet postavk vsebuje »splošne takse«, ki se plačujejo ob pismenih vlogah, rešitvah, opominih, prepisih, overovitvah, če ni predpisana kaka posebna taksa. Sem spada tudi taksa, ki se plačuje za avtentičnost koledarskega teksta¹⁰⁵ in za imprimatur. Postavke 10 do 48 prinašajo »posebne takse«, ki se dele v »cerkvenosodne« in »cerkvenopravne«.¹⁰⁶

»Cerkvenosodne« obsegajo: a) »takse v zakonskih zadevah« (kan. 1960—1992)¹⁰⁷ (T. št. 10—23); b) »v predmetih cerkvenih deliktov po rednem sodnem ali izvensodnem kazenskem postopku (kan. 1933—1959; 2142—2194)¹⁰⁸ (T. št. 24—25); c) »v predmetih cerkvenih deliktov po izrednem sumarnem sodnem postopku«¹⁰⁹ (T. št. 26); č) »posebni postopek za pobijanje veljavnosti sv. reda«¹¹⁰ (T.

¹⁰² »Centralna blagajna je last plenuma škofovskih konferenc.« (Cl. 13 poslovnika.)

¹⁰³ Čl. 11 poslovnika. — Pozneje je bila znižana na 20%

¹⁰⁴ Deli se pravilnik na dva dela; prvi del vsebuje splošne odredbe. Tu se govori: o cerkvenih kolkih (čl. 1, 2, 3, 4, 8), o centralnem uradu (čl. 5), o nadzorstvu nad izdelovanjem in razpečevanjem taksnih vrednot (čl. 9, 10), o kazenskih sankcijah in o postopku pri njih (čl. 11—14), o poslovanju s kolki (čl. 6—7, 18—19), o oprostitvi od plačevanja taks (čl. 15—17), o razlaganju pravilnika (čl. 20), o prehodnih in končnih določbah (čl. 21—23). Drugi del pa prinaša posamezne taksne pristojbine.

¹⁰⁵ T. št. 8 se glasi: »Za koledarski tekst zaradi tiska plača tisti, ki se obrne s prošnjo:

a) za tekst, ki ga je sestavila cerkev, 300 din;

b) za primerjanje s cerkvenim izvirnikom in za popravek privatnih tekstov 200 din.«

¹⁰⁶ Izraz »cerkvenopravne« takse se zdi manj primeren.

¹⁰⁷ Tu se naštevajo takse, ki se plačujejo v vinkularnih pravnih, v ločitvenih pravnih, pri prošnjah za poveljavljenje zakona, pri procesih za razvezo neizvršenega zakona ali za razvezo zakona po pavlinskem privilegiju in končno še »za razrešitev zaroke po škofu«. — Predpostavlja se, da se dovoli ločitev od mize in postelje vedno na osnovi tožbe (T. št. 12); po občem cerkvenem pravu se ne zahteva vedno tožba in proces.

¹⁰⁸ »Izvensodni kazenski postopek« imenuje pravilnik kodeksov »modus procedendi in nonnullis expediendis negotiis vel sanctionibus poenalibus applicandis« (kan. 2142—2194). Izraz »izvensodni kazenski postopek« za ta modus procedendi ni primeren, ker zadene le drugi del, namreč... in nonnullis... sanctionibus poenalibus applicandis«, a še tega ne prav dobro. Imenovati pa n. pr. postopek pri odstranjevanju neodstavljljivih ali odstavljivih župnikov (kan. 2147—2161) »izvensodni kazenski postopek« je zgrešeno.

Med »stroгими cerkvenimi delikti« se navaja v T. št. 24 a) tudi »nezadostitev velikonočne spovedi«; kako je mogoče to šteti za delikt, ni razumljivo.

¹⁰⁹ »Izredni sumarni sodni postopek« je močno nenavaden izraz. Med dvanajstimi procesnimi redi, ki so v veljavi v zapadni cerkvi, tega postopka ne najdemo (prim. Apollinaris 1936, 463—465, O d a r, Postopnik za ničnostne zakonske pravde pri škofijskih sodiščih 1938, 1). Primeri, ki se pod gornjim naslovom navajajo, spadajo delno v postopek sv. oficija, delno pa se tičejo izvensodnega nalaganja kazni.

¹¹⁰ Razlikujemo pri pravnih glede sv. reda dva postopnika: a) postopnik za pravde o ordinaciji po kan. 1993, § 3 in b) postopnik za pravde o

št. 27); d) »v pravnih ali drugih predmetih v patronatskih, benefi-
cialnih stvareh in cerkvene imovine«¹¹¹ (T. št. 28—31).

Med »cerkvenopravne takse« pa šteje pravilnik takse za izpise iz matičnih knjig (T. št. 32), za odpustnico za poroko v tuji župniji (T. št. 33), za dekrete o nastavitvi ali imenovanju¹¹² (T. št. 34, 35), za dekret o podelitvi kanonične misije (T. št. 36), za razna spričevala¹¹³ (T. št. 37), za potrdila in pobotnice (T. št. 38), za licitacije (T. št. 39—41), za odobrenje, da se sme kopirati kak načrt, ki se nahaja pri cerkvenih oblasteh (T. št. 42), za zahtevo, da se izvrši tehničen pregled zgradb¹¹⁴ (T. št. 43), za zapisnik o prestopu iz veroizpovedi v drugo¹¹⁵ (T. št. 44), za spregled od oklicev in od zakonskih zadržkov¹¹⁶ (T. št. 45), za razna dovoljenja in spričevala¹¹⁷ (T. št. 46),

ordinaciji po kan. 1993 do 1998. V teh pravnih gre ali za veljavnost reda ali pa za izpodbijanje dolžnosti, ki jih sv. red nalaga. Slednji primeri so bolj pogosti kot prvi. Gornji naslov »posebni postopek za pobijanje veljavnosti sv. reda« je torej preveč nedoločen.

¹¹¹ Naslov je zelo nerodno izražen, a tudi sicer nepopoln. V T. št. 28 se navajajo takse, ki se plačujejo v zadevah, ki se tičejo patronatov (pri prošnji za odpoved patronata; pri obsodbi patrona); v T. št. 28 se omenjajo takse, ki se plačajo v pravnih glede nadarbine. T. št. 30 pa govori o taksi, ki se plača za »odlok o smrti enega od zakoncev ali za pozakonjenje otroka«. T. št. 31 pa našteva takse: »a) na vse pritožbe, ki se vložijo za rešitev ali za razsodbo cerkvenim sodiščem, brez ozira na značaj postopka, b) na pritožbe proti upravnim rešitvam in razsodbam cerkvenih oblasti, teles in organov, s katerimi je prizadeta zasebna korist tistega, ki se pritoži«. Da zadnji dve postavki ne spadata pod gornji naslov, je jasno.

¹¹² T. št. 34 našteva 18 mest in imenovanj (od kaplana do kardinala). Najnižja pristojbina je 20 din, najvišja pa 2000 din. — T. št. 35 pa omenja takso, ki jo plačujejo uradniki in duhovniki, nastavljeni pri ordinariatu, pri zakonskih sodiščih in pri cerkvenih zavodih.

¹¹³ Za spričevala, ki jih izdajajo katoliške šole, ki so pod cerkveno upravo (gl. zadevno pojasnilo predsedstva škof. konferenc z dne 30. jan. 1939, št. 69 BK; T. št. 37, 5) omenja takso »za absolutorij, izdan po vseučiliških študijah«. Po pojasnilu predsedstva škof. konferenc z dne 30. jan. 1939 je umeti absolutorij visokih bogoslovnih šol (v semeniščih in drugih bogoslovnih), ne pa tudi absolutorij teoloških fakultet z državnih univerz v Ljubljani in Zagrebu. — V tej tarifni številki se ne omenja vpisnina, ki jo plačujejo dijaki v srednjih šolah. — T. št. 37, 6 in 7 se omenjajo spričevala kaplanov o izpitih po kan. 130 in spričevala o župniškem izpitu.

¹¹⁴ Za kolavdacijo, superkolavdacijo in podobno.

¹¹⁵ Besedilo je nejasno. Predsedstvo škof. konferenc ga je 30. jan. 1939 takole pojasnilo: »Taksa se plača za prošnjo na zapisniku za prestop v rimsko katoliško veroizpoved (torej ne za odpad od vere, pri čemer cerkvene osebe in ustanove sploh ne morejo sodelovati in uradovati). Ta taksa se plača tudi na zapisnik o prestopu iz brezkonfesionalnosti«.

¹¹⁶ V T. št. 45, b) se omenja taksa za »spregled mladoletnosti«. Predsedstvo škof. konferenc je dne 30. jan. 1939 ta nejasen izraz takole pojasnilo: »Za spregled mladoletnosti (defectus aetatis, gl. kan. 1067, § 1 in § 2) se plača, kadar gre za osebe, ki po cerkvenih predpisih (splošnih in partikularnih) nimajo predpisanega števila let, ne pa o osebah, ki še niso polnoletne in zato potrebujejo dovoljenje državnih oblasti«. Ob enem je dostavilo, naj se v T. št. 45, g. 3 črta »III. kolena svaštva«, ker to ni zakonski zadržek.

¹¹⁷ Naštevava osemnajst primerov: a) za dovoljenje krsta na domu; b) za dovoljenje blagoslovitve novih zvonov, križevih potov itd.; c) za celebret; d) za diplomo župnijskega izpita; e) za spričevala o izpitih po kan. 130; f) za spričevala o izpitu za jurisdikcijo; g) za odpustnico iz ene škofije

za dovoljenje, da se sme cerkveno pokopati samomorilec (T. št. 47). T. št. 48 končno določa: »Za stvari, odloke, sodbe, ki niso predvidene v tej tarifi, se plača taksa po odredbi pristojne cerkvene oblasti, a po soglasnosti pravosodnega in finančnega ministra.«¹¹⁸

Pristojbine, ki jih določa pravilnik, so na splošno za vse stranke enake. Po višini neposrednega davka stranke pa se odmerjajo pristojbine po T. št. 10 (v zakonskih sporih, kadar gre za ničnost zakona; pri prošnjah za razvezo neizvršenega zakona ali za razvezo zakona po pavlinskem privilegiju), dalje po T. št. 11 (pri prošnjah za poveljavljenje zakona), po T. št. 12 (v tožbah za ločitev od mize in postelje) in po T. št. 27 (v pravadah o sv. redu).

b) Pravilnik, ki smo si ga pravkar ogledali, je na novo uredil¹¹⁹ državne takse v cerkvenih poslih. Takse, ki jih pravilnik predpisuje, so torej stopile na mesto dotedanjih državnih taks v cerkvenih poslih rimskokatoliške cerkve,¹²⁰ kakor smo že zgoraj omenili. C e r k v e n e t a k s e , ki so bile zakonito uvedene, preden je gornji pravilnik

v drugo; h) za razrešnico pri polaganju cerkvenih računov; i) za dovoljenje ali spričevalo o ustanovitvi bratovščine ali društva K. A.; j) za listino o posvetitvi cerkve; k) za listino o posvetitvi premičnih oltarjev, cerkvenih posod; l) za dovoljenje biniranja ali maševanja; m) za dovoljenje blagoslovitve križa ob cesti; n) nove šole; o) gasilne brizgalne; p) gasilskega ali drugega doma; r) nove zastave, kipa ali slike; s) nove cerkve ali kapele. — V tej tarifni postavki so razne nejasnosti. Predsedstvo škof. konferenc je izdalo 30. jan. 1939 tole pojasnilo: »Taksa, predvidena v tej tarifni številki za diplomu župnijskega izpita in za spričevalo o izpitih po kan. 130, se plača, kadar se zahteva od škofijskega ordinariata (ne od spraševalne komisije za posamezni izpit) na zasebno iniciativo in za zasebno uporabo spričevala o usposobljenosti po končanih vseh izpiti. Zato ta tarifna številka ne nasprotuje prejšnji (T. št. 37) [T. št. 37, 6, 7, kjer je tudi govor o teh izpiti, je gornja interpretacija takole pojasnila: »Taksa te številke pod točko 6 (kaplanski ali trienalni izpit) in pod točko 7 (župnijski izpit) se plača na spričevalo, izdano od spraševalne komisije, na kandidatovo prošnjo za njegovo zasebno uporabo«. Taksa se ne plača za odlok (rešitev) ordinariata, s katerim se duhovniku podeli ali podaljša jurisdikcija (gl. kan. 879, § 2), marveč za spričevalo spraševalne komisije o uspešnem izpitu za jurisdikcijo (gl. kan. 877), kadar je tako spričevalo treba izdati na zasebno prošnjo in za zasebno uporabo kandidatovo, ne pa tedaj, kadar ga izda komisija ordinariatu po uradni dolžnosti in za uradno uporabo (gl. čl. 16). Isto velja za vsa ostala opravila (blagoslove itd.) v tej tarifni številki, t. j. taksa se plača, kadar se izvršujejo opravila in izdajajo dovoljenja na zasebno prošnjo in v zasebno korist, ne pa po uradni dolžnosti«.

¹¹⁸ O pravilniku samem moremo reči, da je izdelan po predlogi, ki ni izšla iz katoliških cerkvenih krogov. Nekateri njegovi odstavki očitno kažejo, da se je predloga, po kateri je najbrž pravilnik moral biti prirejen, ozirala na razmere v pravoslavni cerkvi.

¹¹⁹ V državnem taksnem zakonu so določale takse v tej materiji zlasti tar. post. 319 (zakonski spori), 320 (obnova zakonskega spora), 321 (svečeniške pravde o parohijsko-džematskih dohodkih), 322 (pritožbe v zakonskih sporih), 323 (razveljavitev zaroke), 324 (razrešitev od sorodstva, izstop iz veroizpovedi in drugo), 325 (sklenitev zakona tujih državljanov), 326 (oprostitev oklicev), 327 (zakonske zadeve duhovništva), 328 (disciplinske obsojbe duhovništva), 329 (pritožbe duhovništva), 330 (izpiski in potrdila iz matičnih knjig), 331 (takse za duhovniška imenovanja).

¹²⁰ Pojasnilo predsedstva škof. konferenc z dne 30. jan. 1939 (osnovno načelo za tolmačenje).

stopil v veljavo, so ostale še dalje v veljavi, ne da bi jih bil pravilnik kakor koli spremenil. V navodilu, ki ga je izdal ljubljanski škofijski ordinariat matičnim in župnijskim uradom 17. decembra 1938, št. 6173, ko jim je razglasil gornji pravilnik, je izrecno povedano: »Posebej se pripominja, da ostanejo še nadalje v veljavi: a) pisarniške župnijske takse za izdajanje matičnih izpiskov, dokumentov itd. v smislu objave v Škofijskem listu 1924, str. 111; b) pisarniške takse ordinariata, ki se plačujejo v gotovini za podeljene razne dispense;¹²¹ c) rimske takse, ki se plačujejo v gotovini za podeljene dispense sv. stolice.«

Zakon ki določa cerkvene takse, je *lex perfecta*. Kan. 2349 določa, da more ordinarij kaznovati po svojem preudarku tistega, ki bi se branil plačati zakonito določene takse. Dušni pastir sam ne sme odreči svete funkcije, če vernik noče plačati določene pristojbine. Kodeks sam tega izrecno ne prepoveduje, pač pa zahteva cerkvena disciplina, da o tem odloča škof.¹²²

c) Poleg državnih taks po gornjem pravilniku, ki se plačujejo v kolkih na korist cerkve, so še ostale nekatere državne takse za cerkvene posle, ki se plačujejo v korist državni blagajni. V pojasnilu, ki ga je izdalo predsedstvo škofovskih konferenc, beremo: »Vsi tisti cerkveni posli in opravila, ki jih država v nekaterih krajih ni priznavala za svoje področje (n. pr. spregled zakonskih oklicev in rešitve cerkvenih sodišč v bivšem avstrijskem in bivšem ogrskem področju), pa jih tudi za naprej ne priznava in jih veže z državnimi taksami v svojo korist, tudi sedaj še niso podvrženi zadevnim taksam v korist cerkve.¹²³ Dvojne takse se plačujejo samo v tistih poslih, pri katerih je to izrecno označeno (gl. T. št. 16, 34, 38, 39, 40).«¹²⁴

Stvari, pri katerih se v pravilniku omenjajo tudi takse v korist države, so te:

¹²¹ Te takse je dovolila koncilski kongregacija z reskriptom z dne 5. januarja 1924, št. 215/23 za ilirsko cerkveno provinco (Lj. Škof. list 1924, 42 in nsl.), njih veljavo podaljšala z reskriptom z dne 3. januarja 1930, št. 6672/29 in z reskriptom z dne 26. februarja 1936, št. 1101/36 za novih pet let. Te takse so, ko to pišem, še v veljavi.

Priobčene so veljavne škofijske takse v Lj. Škof. listu 1930, 14—15. Dele se v štiri skupine: I. in materia matrimoniali (6 postavk), II. in materia beneficiis (10 postavk), III. in aliis materiis (14 postavk), IV. pro honorificenciis dioecesis (2 postavki).

Odkar je stopil novi pravilnik o cerkvenih taksah — o katerem smo zgoraj govorili — v veljavo, ljubljanski škofijski ordinariat vseh škofijskih taks ne terja več; nekatere je bil namreč opustil, kjer se zahteva obenem taksa po omenjenem pravilniku. Ima pa seveda pravico, da bi izterjal vse navedene takse, ker so to cerkvene takse, ki jih novi pravilnik v državnih taksah za cerkvene posle ni spremenil ali odpravil.

¹²² Glej o tem več v BV 1933, 74 in nsl.

¹²³ Iz gornjega pojasnila sledi, da se v ljubljanski škofiji ne plačujejo takse, ki jih določa pravilnik za zakonske zadeve, kot so: spregledi od oklicev in zakonskih zadržkov (T. št. 45), razrešitev zaroke po škofu (T. št. 23), zakonske ničnostne pravde (T. št. 10), prošnje za poveljavljenje zakona (T. št. 11) in ločitvene pravde (T. št. 12). Tem poslom namreč država ne prizna veljave za svoje področje, pač pa jih rešuje po svojih zakonih in »jih veže z državnimi taksami v svojo korist«.

¹²⁴ Tarifne številke v oklepaju niso izčrpani naštetje.

1. Priloge na vloge pri cerkvenih oblastvih se morajo v nekaterih primerih taksirati tudi z državno takso (T. št. 2, opomba 2). — 2. Državni taksni je podvrženo pooblastilo, s katerim se v zakonski pravi na zahtevo ene zakonske stranke drugi postavi zastopnik (T. št. 16, c).¹²⁵ Za pooblastilo se plača tudi taksa po pravilniku. — 3. Državna taksa se plačuje, poleg takse po pravilniku, za sledeča imenovanja: za župnika, dekana, pravega in častnega kanonika, pomožnega škofa, škofa ordinarija, nadškofa ordinarija.¹²⁶ Uradniki in duhovniki, ki so nastavljeni pri škof. ordinariatu, pri zakonskih sodiščih in cerkvenih zavodih kakor tudi profesorji in veroučitelji te državne takse ne plačujejo.¹²⁷ — 4. Državna taksa se plača poleg takse po pravilniku za potrdila in pobotnice (T. št. 38). — 5. Za račune se plačuje le državna taksa.¹²⁸ — 6. Za ponudbe na ponudbenih licitacijah se plačuje državna taksa po tar. post. 25 in taksa po T. št. 39 v pravilniku. — 7. Za prodajo premičnin ali nepremičnin na dražbi se plačuje državna taksa po tar. post. 12, vrh teža pa še taksa po T. št. 40 v pravilniku (T. št. 40, op. 1, a, b). — 8. Za oddajanje v zakup na dražbi se plačuje državna taksa po tar. post. 14 (T. št. 40, op. 1, c). — 9. »Če se nakup, prodaja, dajanje v zakup, popravila ali nove zgradbe vrše brez licitacije, plača dobavitelj, kupec, zakupnik ali podzakupnik na dogovorjeno vsoto takso iz postavke T. št. 39 poleg državne takse na zadevni pravni posel.«¹²⁹

Bira.

1. Od dajatev v naturalijah pride v ljubljanski škofiji v pošteve bira. Kodeks omenja med dajatvami v naturalijah desetine in darove prvencev; o obeh določa v kan. 1502 samo to, da ostanejo v veljavi partikularni predpisi in zakoniti običaji.¹³⁰ Teh dajatev v naših krajih ni; pač pa je ostala bira, ki more biti ali obvezna, to je izterljiva, ali neobvezna.¹³¹

Ali so kolekture in dajatve v naturalijah sploh primerne ali niso, o tem so sodbe različne. Da te dajatve večkrat pri vernikih niso pri-

¹²⁵ V ljubljanski škofiji se ta taksa ne plačuje (prim. op. 112).

¹²⁶ Tako je pojasnilo opombo T. št. 34 predsedstvo škofijskih konferenc 30. januarja 1939. — Ta državna taksa znaša po tar. post. 331 drž. zak. o taksah: za župnika 50 din, za dekana 50 din, za pravega ali častnega kanonika 100 din, za pomožnega škofa 250 din, za škofa 1000 din, za nadškofa 2000 din in za kardinala 3000 din. — V ljubljanski škofiji bi morali po obstoječih predpisih župniki, dekani in kanoniki plačevati ob imenovanju trojno takso, namreč 1. po T. št. 34 pravilnika, 2. cerkveno takso (prim. Škof. list 1930, 14, 15) in 3. državno takso po tar. post. 331.

¹²⁷ Tako pojasnilo predsedstva škof. konferenc z dne 30. jan. 1939. Po pripombah, ki so v pravilniku pri T. št. 35 in 36 bi morali tudi ti funkcionarji plačevati državne takse.

¹²⁸ Tako pojasnilo predsedstva škof. konferenc z dne 30. jan. 1939, ki je še dostavilo: »Od narave posla in od višine vsote zavisi, ali se bo poleg računa zahtevala še posebna pobotnica, ki bi se tedaj morala taksirati še z dvojno takso za pobotnice.«

¹²⁹ Tako 2. opomba k T. št. 40.

¹³⁰ Srednjeveško kanonsko pravo je o desetini mnogo razpravljalo; vire glej v Gasparrijevem aparatu k kan. 1502.

¹³¹ Prvo imenujejo tudi »zapisano« biro, drugo »nepisano« ali »prosto«.

ljubljenje, je znana reč. Da bi pa bili verski davki v ožjem pomenu bolj priljubljeni, kot so birske dajatve, tega pač nihče ne bo trdil.

Vprašalna pola za pripravo škofijske sinode, razposlana v začetku l. 1938, je imela tudi tole vprašanje o biri: Ali je bira (ukazana, prostovoljna; za župnika; za kaplana; organista, cerkovnika)? — V čem obstoji? — Koliko znese? — Kako se pobira? To vprašanje je bilo potrebno zaradi tega, ker je bira zelo preporna stvar. Nekateri hočejo, da se odpravi; drugi zopet, naj ostane, tretji predlagajo razne načine pobiranja in vnovčevanja bire. Da je pa mogoče vsaj nekoliko meritorno govoriti o biri, je treba poznati njen obseg in dejanski finančni efekt kakor tudi načine pobiranja. Podatke, ki so v ta namen potrebni, naj bi bili prispevali odgovori na gornje vprašanje v vprašalni poli.

Iz teh odgovorov spoznamo, da bire ni samo v petnajstih župnijah ljubljanske škofije, ker je že odkupljena ali pa se sploh ni nikoli uvedla.¹³² Bira je v posameznih župnijah in dekanijah kaj različna; tudi njeni predmeti so močno različni.¹³³ Večje vrednosti so vobče le »žitna« bira, ki obstoji skoraj v vseh župnijah, kjer je sploh bira, dalje »vinska« bira v šestih dolenjskih dekanijah in »denarna« bira, ki je dvojnega izvora: verniki prvič dajejo marsikje denar mesto naturalij, zlasti tistih, ki jih več ne pridelujejo (n. pr. predivo); drugič pa se je uvedla bira v denarju kot dodatek k naturalni biri.

Pravo vrednost bire je težko navesti, ker poročila izražajo količino posameznega predmeta v različnih merah,¹³⁴ drugič podatki niso vedno točni in tretjič je vrednost iste količine predmeta v različnih župnijah kaj različna.

Kolikor je iz gornjih poročil razvidno, znese vsa bira v pšenici 256.923 kg,¹³⁵ v ostalem žitu 190.593 kg,¹³⁶ v vinu 288 hl¹³⁷ in v denarju,

¹³² Vseh župnij je bilo takrat 275; bira se je torej pobirala v 260 župnijah.

¹³³ »Pšenica, ajda, proso, rž, ječmen, mešano žito, zmes, zmesno žito (ajda, rž, oves, proso), soržica, jesensko žito (proso, ajda, koruza), pšenični snopi, ovseni snopi; repa, cela repa, zelje, zeljnate glave, korenje, presnina, povrtina, fižol, jabolka, sadje, krma za prašiče, skuha, stelja; krompir, predivo, volna, kruh, hlebi kruha, potica od hiše, meso, jajca, jestvine (meso in jajca), mesenina, piščanci (petelinčki), maščoba, klobase; maslo, surovo maslo, mleko, mlečna bira (enkratna molža vse živine v vasi ali na planini), domač sir, mohant, Käsegeld; vino; denar; drva (bukova, jelova, mehka), razžagati in zložiti drva, sekati drva, tlaka za nabavo drv, brezplačno voziti drva za kurjavo, dovoz drv iz nadarbinskega gozda, določeno število voženj (pridelkov, drv), tlaka za obdelovanje nadarbinskega zemljišča« (O d a r, Iz uprave ljubljanske škofije, 20).

¹³⁴ Za žita vseh vrst dobimo tele mere: kg, »bokal od hiše«, hl in l, »pehar od hiše«, »merca« (od kočarja), »maselj«. — Za predivo: kg, funt, povosno, kljuka. — Za maslo: kg, funt, rez, greba. — Za seno: kg, cent, voz, mali voziček, »hribovski voziček«. — Za kruh: kg, hleb, hlebček. — Za drva: m³, klafta, voz, mali voz, hribovski voziček, »vozič«, butara; »vlak« drv; stari seženj, »za domačo uporabo«, »dosti za čez zimo« (O d a r, o. c. 21).

¹³⁵ Od tega prejema župniki v 122 župnijah skupno 124.261 kg, kaplani v 58 župnijah 87.677 kg, organisti v 42 župnijah 28.505 kg in cerkovniki v 37 župnijah 16.480 kg (O d a r, o. c. 25).

kolikor je denarna bira detajlirano navedena, 192.990 din.¹³⁸ Vrednost vse bira je znašala nizko ocenjeno po cenah v l. 1938 okrog 1.200.000 din.¹³⁹

2. Glede pravnega značaja birskih dajatev ter storitev in glede določb o njih naj navedemo naslednje: Neobvezna bira se smatra za notranjo cerkveno zadevo, v katero se državne oblasti ne vti-kajo;¹⁴⁰ ministrstvo za uk in boogočastje je dne 7. februarja 1884, št. 22.294 pozitivno izjavilo, da neobvezna bira ni prepovedana.¹⁴¹

Pravni značaj obvezne bira more biti različen. Tako more biti bira javnopravno breme ali pa privatnopravno. Privatnopravna je bira takrat, kadar ni nastala vsled splošne pripadnosti obvezanca k verski občini, marveč iz posebnega pravnega naslova, n. pr. po posebni pogodbi med upravičencem in zavezancem. Taka zasebnopravna bira more biti osebno ali pa realno breme. Slednje je takrat, če se na osnovi posebnega pravnega naslova vknjiži v zemljiško knjigo.

Navadno pa je bira javnopravno breme. Nastala je iz prvotno prostovoljnih prispevkov župljanov, ki pa so s časom postali po volji zavezancev obvezni. Tudi javnopravna bira more biti ali osebne narave ali pa realno breme. Ker gre za javnopravno breme, ni treba, da bi bilo vknjiženo v zemljiški knjigi. Ali je javnopravno pravna bira prvi nas osebne ali realne narave, o tem je v teoriji spor.¹⁴² V pravni praksi pa se je smatrala bira navadno za realno breme.¹⁴³ Po čl. 9 zak. z dne 25. maja 1868, d. z. št. 49 drugoverec ni dolžan dajati kakršnih koli dajatev za namene cerkve, ki ji ne pripada, razen če gre za privatnopravna bremena ali za stvarni patronat. Če smatramo biro za javnopravno realno breme, potem lastnik z biro obremenjenega zemljišča ni dolžan bira plačevati, če ni katoliške vere. Ko pa preide tako zemljišče v roke katoliškega lastnika, plačevanje bira zopet oživi. Ker gre za javnopravno breme, plačevanje

¹³⁸ Od tega prejemajo župniki 77.673 kg, kaplani 41.693 kg, organisti (in cerkovniki) 36.820 kg in cerkovniki 34.407 kg (Odar, o. c. 28).

¹³⁷ Od tega prejemajo župniki v 19 župnijah 109 hl, kaplani v 19 župnijah 133.5 hl, organisti v 7 župnijah 20 hl in cerkovniki v 7 župnijah 25.5 hl (Odar, o. c. 28).

¹³⁸ Denarne bira prejemajo: župniki 62.007 din v 38 župnijah, v 18 župnijah, kjer tudi prejemajo denarno biro, znesek ni detajliran; kaplani prejemajo 73.388 din v 29 župnijah, za 8 župnij znesek ni naveden; organisti prejemajo 26.700 din v 17 župnijah, za 2 župniji znesek ni označen; cerkovniki prejemajo 30.895 din v 28 župnijah, za 15 župnij znesek ni označen (Odar, o. c. 28/9).

¹³⁹ Prim. Odar, o. c. 22.

¹⁴⁰ Odlok upravnega sodišča z dne 7. februarja 1885, št. 397 (cit. Dannerbauer, Praktisches Geschäftsbuch für den Kurat-Klerus Österreichs⁹ 1908, 1293).

¹⁴¹ Prim. Dannerbauer, o. c. 1293.

¹⁴² Kušej zagovarja mnenje, da je osebne narave (o. c. 531—534). Haring trdi, da bira praviloma (regelmäßig) ni realno breme (o. c. 685).

¹⁴³ Prim. BV 1933, 75, op. 48; izjava kranjske deželne vlade z dne 29. julija 1867 št. 3724 oprta na razglas pravosodnega ministrstva z dne 30. oktobra 1850, št. 14.189 (Poč, o. c. 315).

nikdar ne zastara. Če pa imamo biro za osebno breme, je zopet jasno, da je po čl. 9 cit. zak. nekatoličan ni dolžan plačevati.

Bira kot javnopravno realno breme prehaja na nove lastnike zemljišč, ne glede na to, ali je bil prehod dogovorjen ali ne.¹⁴⁴

Upravna praksa vsaj, kakor smo že omenili, ima navadno biro za realno breme.¹⁴⁵ Bira ni zvezana z delom zemljišča, marveč bremeni zemljišče v celoti. Če se torej z biro obremenjeno zemljišče deli, se morajo sorazmerno z velikostjo odcepljenega dela zemljišča deliti tudi birske dajatve. Bira obremenjuje vsakokratnega lastnika zemljišča, pa najsi bo ta zasebnik ali ne. Za oprostitev od plačevanja bira se pravna oseba ne more sklicevati na razlog v zgoraj navedenem členu 9 zak. z dne 25. maja 1868, d. z. št. 49, ker ne more pripadati drugemu verizpovedi, zato ta razlog sploh ne more priti v poštev.¹⁴⁶

Od druge polovice 19. stol. je aktualno vprašanje o odkupu bira.

Zakonodaja deželnih zborov v Avstriji je odkup bira pospeševala. Tako je bil urejen odkup bira na Kranjskem z zakonom z dne 13. junija 1882, dež. zak. št. 25 iz l. 1886 in zak. z dne 25. januarja 1896, dež. zak. št. 8.¹⁴⁷ Odkupiti se da le bira, ki je realno breme. Kdor stoji na stališču, da je bira pri nas javnopravno breme osebne narave, ta mora dosledno trditi, da se ta bira odkupiti ne more.¹⁴⁸

Ker se pri nas bira ob razkosavanju prvotnih z biro obremenjenih zemljišč ni povsod razdelila, zato je ponekod odmerjanje birskih obveznosti zastarelo in krivično.

Na strani dušnih pastirjev pa vzbujajo nevoljo nad biro način pobiranja, ki je v nekaterih krajih prava tortura, vendar pa ne povsod.¹⁴⁹

Urejanje bira se ne more prepustiti posameznemu župniku ali kaplanu, temveč mora biti škofijski ordinariat točno obveščen, ali se izterjuje povsod bira in s kakšnim uspehom. Proti verniku, ki se neupravičeno brani dajati ukazano biro, mora nastopiti škofijski ordinariat oziroma v to pooblaščen dekan; ne sme se pa prepustiti župniku ali kaplanu, da po svoji volji biro pobere ali ne.¹⁵⁰

Novi škofijski zakonik bira ne ureja zaradi tega, ker bi se moglo to vprašanje urediti le v zvezi z vprašanjem, kako vzdrževati dušne pastirje in cerkvene uslužbence. Tega vprašanja pa se zakonik ni lotil.¹⁵¹

¹⁴⁴ Prim. guber. naredbo z dne 5. decembra 1827, št. 26.383 v št. 203 prov. zbirke zakonov za Štajersko in izjavo kranjske deželne vlade, navedeno v op. 143.

¹⁴⁵ Sodba upravnega sodišča v Celju z dne 15. marca 1940 A 443/39/10 tudi obširno utemeljuje stališče, da je bira, če ni posebej drugače določeno, javnopravno realno breme; prim. tudi odločbo banske uprave v Ljubljani z dne 22. februarja 1941, II. št. 2405/2.

¹⁴⁶ Odločba uprav. sodišča z dne 30. nov. 1883; cit. Burckhard, Gesetze u. Verordnungen in Cultussachen, Manzeva izd. zv. 26, l. 1887, str. 20.

¹⁴⁷ Prim. Kušej, o. c. 532; Poč, o. c. 315.

¹⁴⁸ Prim. Kušej, o. c. 533.

¹⁴⁹ Glej o tem Odar, o. c. 31.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Po čl. XXIII jugoslovaskega konkordata bi se morebitna ukinitve obveznih terjatev, torej tudi bira, reševala v sporazumu med Cerkvijo in državo.

Cerkveni davki.

Obvezne cerkvene dajatve, ki niso v zvezi s poedinim cerkvenim poslom, ali cerkvene davke, imenuje kodeks tributum,¹⁵² taxa¹⁵³ ali exactio.¹⁵⁴ V skladu s cerkveno tradicijo se morejo po določbah v kodeksu davki naložiti ali cerkvenim institutom ali beneficiatom ali vsem vernikom. Predpisati more davke ali sv. stolica ali krajevni škof.¹⁵⁵

Podrobneje omenja kodeks naslednje vrste cerkvenih davkov:

a) *Cathedraticum*. To je dajatev prav posebne narave; je obvezno darilo, ki pa se smatra za častno. Plačevati ga morajo škofu vse njegovi jurisdikciji podložne cerkve in beneficiji kakor tudi laične bratovščine.¹⁵⁶ Višina se določi po starem običaju ali pa jo odmeri provincialni koncil odnosno škofovska konferenca, odlok pa mora potrditi sv. stolica.¹⁵⁷ Obveznost plačevati katedratik ne zastara.¹⁵⁸ Če se *cathedraticum* naloži, se mora naložiti vsem institutom, ki so ga po zakonu dolžni plačevati in vsem v enaki absolutni meri, ne oziraje se na njih finančno možnost.¹⁵⁹ V ljubljanski škofiji se ta dajatev ne daje.

b) *Davek za semenišče*. Ta davek, ki se navadno imenuje *seminaristicum*, v kodeksu pa *tributum seu taxa pro seminario*, more škof naložiti pravnim osebam in zavodom, naštetim v kan. 1356, § 1, če za vzdrževanje semenišča in njegovih gojencev ne zadoščajo dohodki semeniške imovine in prostovoljni darovi.¹⁶⁰ Za ta davek je v rabi tudi ime *alumnaticum*. V ljubljanski škofiji tega davka, kakor ga ureja kan. 1356, ni. Generalna sinoda v Ljubljani l. 1706 je sicer davek za semenišče ukazala, a že sinoda iz l. 1737 je ta dekret zaradi drugih taks suspendirala, kar so potem ponavljale vse sinode 18. stoletja.¹⁶¹ V zadnjih letih se je uvedla v ljubljanski škofiji neka nova dajatev za semenišče, ki naj jo plačujejo župnije po številu vernikov. Ta dajatev se ne krije s *seminaristicum* po kan. 1356, § 1.¹⁶²

c) *Subsidium caritativum*. Če je škofija v potrebi, more škof naložiti svetnim in redovniškim beneficiatom poseben davek: »*extraordinariam et moderatam exactionem*«. ¹⁶³

¹⁵² Prim. kan. 250, § 2; 1355, n. 2; 1356; 1505.

¹⁵³ Prim. kan. 1355, n. 2.

¹⁵⁴ Prim. kan. 1505.

¹⁵⁵ Škofova kompetenca je bila pred kodeksom širša, kot je sedaj (prim. BV 1933, 75).

¹⁵⁶ Kan. 1504.

¹⁵⁷ Kan. 1507, § 1.

¹⁵⁸ Kan. 1509, n. 8.

¹⁵⁹ Prim. BV 1933, 76.

¹⁶⁰ Kan. 1355.

¹⁶¹ Ta davek so gornje sinode imenoval *subsidium pro Seminario Episcopali conferendum*, pa tudi *subsidium charitativum*.

¹⁶² Prim. BV 1933, 76/7.

¹⁶³ Kan. 1505. O naravi tega davka glej BV 1933, 77/8.

č) Poseben davek za škofijo ali patrona. Ta davek more škof naložiti cerkvam, beneficijam in drugim cerkvenim zavodom, a le ob ustanovitvi ali posvetitvi.¹⁶⁴

d) Plačevanje rente ali pokojnine. To plačevanje se more naložiti ali kot realno breme beneficiju ali kot osebno breme beneficiatu. Ordinarij more iz upravičenega razloga naložiti beneficiatu plačevanje penzije, toda le ob podelitvi beneficija. Župniškim beneficijem se sme naložiti samo plačevanje v korist bivšim njihovim župnikom in vikarjem. Ta penzija ne sme presegati tretjine beneficijevih dohodkov, od katerih se odštejejo stroški.¹⁶⁵

e) Dajatve za vzdrževanje cerkvenih stavb in opreme. Ordinarij more naložiti vernikom svoje škofije, da subsidiarno prispevajo za popravila katedrale, prav tako župljanom, da popravijo župniško cerkev, podružničnim soseskam, da vzdržujejo podružnično cerkev.¹⁶⁶ Prav iste določbe veljajo za nabave potrebne svete opreme in za večja popravila nadarbinskih poslopij.¹⁶⁷ Omeniti pa je, da te določbe veljajo le subsidiarno, samo tam, kjer ni po partikularnih zakonih vzdrževanje cerkva in njih objektov drugače urejeno.¹⁶⁸

Škof glede teh dajatev odloči, koliko in v kakšnem razmerju morajo verniki prispevati. To je tudi edini primer, kjer kodeks omenja davke, ki jih more škof vernikom direktno naložiti. Davki namreč, ki smo jih prej navedli, se nalažajo cerkvenim pravnim osebam, zavodom in beneficiatom, ne pa naravnost vernikom.

Kodeks podrobneje o dajatvah za vzdrževanje cerkva ne govori, dostavlja le v kan. 1186, § 1, da naj skuša ordinarij nagniti vernike bolj s prigovarjanjem, kot pa da bi jih silil s kaznimi. Pravica kazensko sankcionirati svoje določbe ordinariju s tem sicer ni vzeta, vendar pa navedeni kanon izraža željo Cerkve, da naj ordinariji v teh stvareh ne rabijo sile. Zakon o plačevanju taks je v kodeksu kazensko sankcioniran,¹⁶⁹ zakon o plačevanju cerkvenih davkov pa ne. Cerkev je pri izterjevanju davkov bistveno omilila stoletno prakso.¹⁷⁰

Cerkvena in nadarbinska poslopja naj se po načelih cerkvenega prava najprej vzdržujejo z dohodki iz lastne imovine, potem naj prispevajo k stroškom osebe, ki so na poseben način zavezane ali imajo kak poseben interes, ostanek pa naj pokrijejo verniki.

V tej stvari se sklicuje kodeks, kakor je bilo že zgoraj omenjeno, na partikularne cerkvene zakone in običaje, dalje potrjuje

¹⁶⁴ Kan. 1506.

¹⁶⁵ Kan. 1429.

¹⁶⁶ Kan. 1186.

¹⁶⁷ Kan. 1297; 1477, § 2; 1483, § 2.

¹⁶⁸ »Salvis peculiaribus legitimisque consuetudinibus et conventionibus, et firma obligatione quae ad aliquem spectet etiam ex constituto legis civilis« (kan. 1186, odst. 1.). — Prim. BV 1933, 79.

¹⁶⁹ Kan. 2349.

¹⁷⁰ Glej BV 1933, 80.

eventuelne pogodbene obveznosti kakor tudi obveznosti, ki jih nalagajo državni zakoni.

V bivši avstrijski državi se je zanimala za vzdrževanje cerkva in nadarbinskih poslopij tudi državna oblast.¹⁷¹ Nekatere avstrijske kronovine so imele posebne deželne zakone o tej stvari. Tako je tudi za Kranjsko uredil tako imenovano cerkveno gradbeno dolžnost¹⁷² deželni zakon z dne 20. julija 1863, dež. zak. st. 12,¹⁷³ ki je bil delno spremenjen z deželnim zakonom z dne 20. marca 1890, dež. zak. st. 7.¹⁷⁴ Ta zakon je še danes v veljavi, in sicer v moči kan. 1186 tudi za cerkveno področje.

Imenovani zakon iz l. 1863 šteje ena in dvajset paragrafov, z zakonom iz l. 1890 so spremenjeni njegovi peti, šesti in sedmi paragraf. Načela, po katerih je sestavljen ta naš zakon o cerkveni gradbeni dolžnosti, se dobro krijejo z zgoraj omenjenimi cerkvenopravnimi načeli.

Stroške za vzdrževanje cerkva in nadarbinskih poslopij kakor tudi za paramente in druge cerkvene potrebščine morajo po tem zakonu¹⁷⁵ najprej nositi tisti, ki so k temu zavezani s posebnim pravnim naslovom.¹⁷⁶ Potem se uporabi razpoložljiva imovina cerkve same oziroma nadarbine, če gre za nadarbino.¹⁷⁷ Potem je dolžen prispevati patron in končno župna občina.¹⁷⁸ Po teh načelih se krijejo stroški župnijske cerkve takole: a) s prispevki tistih, ki so zavezani k temu iz posebnega pravnega naslova; b) z razpoložljivimi dohodki župnijske cerkve same; c) z razpoložljivimi dohodki njenih podružnic,¹⁷⁹ če glede teh ni drugače določeno; č) z osnovno imovino župnijske cerkve po odbitku onega dela, ki je za redno vzdrževanje bogočastja potreben; d) z osnovno imovino podružničnih cerkva po odbitku onega dela, ki je za redno vzdrževanje bogočastja potreben, če ni drugače določeno;¹⁸⁰ e) s patronovo tangento, ki mora kriti eno petino stroškov, ki še ostanejo, ko se porabijo prispevki pod a)

¹⁷¹ Glej Kušej, o. c. 567.

¹⁷² Kirchliche Baulast.

¹⁷³ Gesetz vom 20. Juli 1863, wirksam für das Herzogthum Krain, betreffend die Bestreitung der Kosten zur Herstellung und Erhaltung der katholischen Kirchen- und Pfründengebäude, dann zur Beischaffung der Kirchnerfordernisse (pri Burckhard, Gesetze und Verordnungen in Cultus-sachen v Manzovi zbirki, Oesterr. Gesetze, 26/II³, 1895, str. 449—453).

¹⁷⁴ Gesetz vom 20. März 1890, wirksam für das Herzogthum Krain, womit die §§ 5, 6 und 7 des Landesgesetzes vom 20. Juli 1863 (LGB. Nr. 12), betreffend die Bestreitung der Kosten zur Herstellung und Erhaltung der katholischen Kirchen- und Pfründengebäude, dann zur Beischaffung der Kirchnerfordernisse, abgeändert werden (ponatisnjen pri Burckhard, o. c. 453—454).

¹⁷⁵ Prim. § 1 cit. zak.

¹⁷⁶ »... kraft einer Stiftung, eines Vertrages oder eines sonstigen Rechtstitels...« (§ 1).

¹⁷⁷ § 2 cit. zak.

¹⁷⁸ §§ 8—11 cit. zak.

¹⁷⁹ Ta določba je sicer tuja cerkvenemu pojmovanju, vendar ni protipravna.

¹⁸⁰ »Wenn und in wie weit eine derartige Verpflichtung (glej zgoraj pod a) sich nicht geltend machen läßt, ist zur Bedeckung dieser Kosten zu-

do d); f) ostanek plača župna občina. Prispevati so dolžni najprej oni pod a), potem se uporabijo dohodki pod b) in c), nato imovina pod č) in d), nakar nastopi patronova obveznost in končno obveznost župne občine.

Če je župnija inkorporirana, nosi dotična pravna oseba vsaj polovico stroškov, ki še ostanejo po prispevkih tistih, ki so zavezani iz posebnega pravnega naslova, in se odbijejo vozna in težaška dela. Ostanek se krije z zbirkami in z dokladami župne občine.¹⁸¹

Podružnične cerkve in poslopja za duhovnike pri teh cerkvah morajo najprej vzdrževati tisti, ki so k temu posebej zavezani, nato pa osebe iz podružnične soseske.¹⁸² Vzdrževanje župnišč in gospodarskih poslopij pri njih je takole urejeno:

1. Župnik mora nositi stroške za popravila, ki jih je zakrivil sam ali njegovi domači ali njegovi posli,¹⁸³ in skrbeti za sarta tecta;¹⁸⁴ 2. stroški za večja popravila pa se krijejo: a) s prispevki tistih, ki so k temu zavezani iz posebnega pravnega naslova;¹⁸⁵ b) s procentualnimi prispevki nadarbinarja, če presegajo njegovi letni dohodki iz nadarbine 1000 K, oziroma zakonito določeno kongruo;¹⁸⁶ c) s patronovo tangento, ki mora kriti eno petino preostalih stroškov;¹⁸⁷ č) z doklado župljanov.¹⁸⁸

Doklade se nalože na neposredne davke (zemljarina, zgradarina, pridobnina in rentnina). Če se nahaja med prizadetimi javni fond, se mora v ta namen uradno razpisati konkurenčna obravnava; drugače se razpiše le na predlog prizadetih.¹⁸⁹ Če spada pod župnijo več političnih občin, se sestavi iz vseh občinskih odborov izvoljeni cerkveni konkurenčni odbor, ki skrbi, da se doklade pravilno razpišejo in izterjajo.¹⁹⁰

nächts das entbehrliche freie Einkommen des betreffenden Gotteshauses, falls jedoch dieses nicht zureicht und kein besonderes Uebereinkommen entgegensteht, auch jenes der dazu gehörigen Filialkirchen zu verwenden. — Unter Beobachtung der gesetzlichen Vorschriften über die Veräußerung und Belastung des Kirchengutes kann auch das Stammvermögen dieser Kirchen insoweit in Anspruch genommen werden, als dasselbe weder bereits eine andere Widmung hat, noch für die Bestreitung der sonstigen durch das Erträgnis des Kirchenvermögens zu denkenden Auslagen erforderlich ist« (§ 2 cit. zak.).

¹⁸¹ §§ 10, 11 cit. zak.

¹⁸² § 12 cit. zak.

¹⁸³ § 3 cit. zak.

¹⁸⁴ »Kleinere Auslagen für die sogenannte sarta tecta, als die Rauchfangkehrers-Bestellung, dann die gewöhnliche Ausbesserung der Bedachung, der Böden, Öfen, Thüren, Fenster, Schlösser u. s. w. hat der Pfründer bei Pfarrhof- und Wirtschaftsgebäuden gleichfalls allein zu bestreiten« (§ 4 cit. zak.).

¹⁸⁵ § 1 cit. zak.

¹⁸⁶ §§ 5—7 zak. z dne 20. marca 1890, dež. zak. št. 7, s katerimi so bili izmenjani §§ 5—7 cit. zak. iz l. 1863.

¹⁸⁷ § 8 cit. zak.

¹⁸⁸ § 11 cit. zak.

¹⁸⁹ § 57 zak. z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50; zak. z dne 31. decembra 1894, drž. zak. št. 7 iz l. 1895.

¹⁹⁰ Za pokopališče mora po zak. z dne 30. aprila 1870, drž. zak. št. 68 poskrbeti občina, če ne poskrbi cerkev. Če cerkev zgradi ali poveča pokopališče v sporazumu z občino, se morajo stroški, če ni virov od drugod,

Konkretno sliko, kako je dejansko preskrbljeno v škofiji za vzdrževanje cerkva in njih svete opreme, naj bi bili podali odgovori na vprašanje »Kako je preskrbljeno za vzdrževanje cerkve in svete opreme« v vprašalni poli za pripravo zadnje škofijske sinode. Odgovorov pa, ki so na to vprašanje dospeli, ni mogoče spraviti v kak sistem. V vsaki župniji skoraj je stvar drugače urejena. Splošno tožijo, da je za gmotno vzdrževanje cerkve in svete opreme kaj slabo preskrbljeno. Nekaj pa je tudi župnij, kjer je cerkev in sveta oprema v prav dobrem, da, odličnem stanju.

Stroške za vzdrževanje cerkve in svete opreme navadno krijejo iz tekočih dohodkov. Njih glavni viri so sedežnina in nabirke s pušico. O slednjih je pripomniti, da v nekaterih župnijah kaj malo pomenijo; ponekod, kakor pravijo poročila, niti za olje za večno luč ne zadoščajo. V nekaterih župnijah imajo za vzdrževanje cerkve in svete opreme posebna »darovanja«, tako v denarju kot v svečah. V nekaj župnijah imajo navado, da se prispevki za sveto opremo (za sveče!) pobirajo po hišah.

Preučevanje dejanskega stanja je pokazalo, da se bodo morale uvesti v župnijskem proračunu posebne postavke za vzdrževanje cerkvenega poslopja in posebne za nabavljanje in vzdrževanje svete opreme.¹⁹¹

Končno bodi omenjeno, da je škofijska »Anweisung« iz l. 1860 v § 34 opominjala k štedenju z voskom, oljem, kadilom in drugimi stvarmi.¹⁹²

f) **Cerkveni davki v ožjem pomenu besede.**¹⁹³ Teh v ljubljanski škofiji ni. Jugoslovanski katoliški škofje se niso mogli odločiti za to, da bi pristali na take davke, ki bi se pobirali kot doklade na državne davke.¹⁹⁴ Taki cerkveni davki so močno dvomljiva stvar.¹⁹⁵ Prav gotovo pridejo v poštev le kot zadnje sredstvo.

kriti po konkurenčnih predpisih. — Po § 38 Anweisung iz l. 1860. je bilo le takrat dovoljeno iz cerkvene imovine prispevati k stroškom za vzdrževanje pokopališča, če je cerkev prejela pokopališke pristojbine (Grabstell-Gebühren). Mrtvašnice pa je morala oskrbovati občina, ker jih je smatrati kot »eine lokale Sanitätsmaßregel« (§ 39). Tudi uro v cerkvenem stolpu je morala oskrbovati občina; le bolj imovitim cerkvam je škofijski ordinariat dovoljeval, da so prispevale k temu (§ 36).

¹⁹¹ Prim. Odar, Iz uprave ljubljanske škofije 12.

¹⁹² »Bei dem Verbräuche an Kirchen-Erfordernissen für Wachs, Öl, Weihrauch usw. ist mit Rücksicht auf die maßgebenden Orts-Verhältnisse und zur Schonung des kirchlichen Vermögens jeder unverhältnismäßige Aufwand zu vermeiden; wenn aus der Prüfung der Kirchen-Rechnungen sich ein gegründeter Anlaß bieten sollte, behält sich das f. b. Ordinariat vor, von Fall zu Fall rücksichtlich einzelner Kirchen restringierende Bestimmungen zu erlassen. — Wenn einzelne Parteien oder Körperschaften die Abhaltung von kirchlichen Feierlichkeiten nachsuchen, so haben in der Regel dieselben die erforderlichen Wachskerzen in Natura beizustellen, oder der Kirche eine von der Kirchen-Vermögens-Verwaltung zu bestimmende angemessene Entschädigung zu leisten.«

¹⁹³ Prim. BV 1933, 80—85.

¹⁹⁴ Kako je bilo z verskimi davki v drugih cerkvah in verskih zajednicah v Jugoslavijo, smo videli zgoraj pri pregledu verskih zakonov. Čl. XVII

4. Nabirke (čl. 567—572).

1. V tem odstavku so določbe, ki urejajo nabiranje miloščine za cerkvene ter pobožne ustanove in namene. Tako se določa, kdaj smejo nabirati miloščino redovniki (čl. 567), kdaj verska društva (čl. 568), kdaj privatne osebe (čl. 569) in cerkvena predstojništva župnijskih cerkva (čl. 570). Končno je govor o dovoljenju, tako cerkvenem (čl. 571) kot državnem (čl. 572), ter o zapisniku (čl. 571, odst. 2), ki ju mora imeti nabiralec in pokazati darovalcu.

Naše dosedanje partikularne pravne zbirke, ki smo jih že ponovno omenili, niso imele ustreznih določb. Vsakdanja skušnja pa kaže, da je to vprašanje dosti važno in praktično pomembno. Zato je prav, da novi zakonik ni šel molče mimo tega odstavka. Res da povzema zvečine ustrezne določbe iz kodeksa, toda te so tam na raznih krajih, naš zakonik pa jih je zbral, sistematično uredil in tako pokazal na njih praktično pomembnost. Če cerkvenih določb o tej stvari nabiralci miloščine ne spolnjujejo, morejo nastati zelo kvarne posledice, kot nam zgovorno priča kočljivo vprašanje de quaestuatione v cerkveni zgodovini.

2. Za nabiranje miloščine uporablja kodeks različne izraze,¹⁹⁵ ki pa so sinonimni. Skladno z dekretom redovniške kongregacije Singolari z dne 27. marca 1896,¹⁹⁷ ki ga kan. 624 znova potrjuje,¹⁹⁸ moramo zahtevati za kanonični pojem nabiranja miloščine, da jo nabiralec nabira osebno in po razmerah splošno.¹⁹⁹ Pobiranje darov na določenem kraju (n. pr. v cerkvi), agitiranje za dobre namene in njih priporočanje po časopisju, kakor tudi razpošiljanje pismenih prošenj ni quaestutio v cerkvenopravnem pomenu.²⁰⁰

Kodeks ureja seveda samo nabiranje za cerkvene in pobožne ustanove ter namene; prav tako je umeti izraz miloščina v gornjih

jugoslovanskega konkordata je navajal v zadnji (šesti) točki, da krije Cerkev materialne potrebe tudi »z dokladami ali dopolnilnimi taksami v korist Cerkve v razmerju in na način, ki je priznan ostalim veroizpovedim, ako škofje spoznajo, da je primerno, da se tega poslužijo«.

¹⁹⁵ V dušnopastirskem oziru utegne izterjavanje takih davkov po državnih organih precej škodovati zlasti zaradi tega, ker bi se versko mlajši katoličani mogli rešiti s tem, da bi iz vere izstopili.

¹⁹⁶ Stipem petere (kan. 622, § 1), stipem cogere (kan. 1503), stipem colligere (kan. 623), stipem quaeritare (kan. 622, §§ 2, 3; 624), eleemosinas colligere (kan. 415, § 2, n. 5; 621, § 1; 630, § 4; 691, §§ 3, 4).

¹⁹⁷ Codicis iuris canonici fontes, ed. Gasparri, IV, n. 2029, str. 1071—1073.

¹⁹⁸ »Quod vero attinet ad modum in quaeritanda stipe servandum et ad disciplinam a quaestuantibus custodiendam, religiosi utriusque sexus stare debent iustionibus a Sede Apostolica hac de re datis«. — Med temi instrukcijami pa je ravno gornji dekret Singolari.

¹⁹⁹ V dekretu Singolari je tale določba: »Nihil tamen impedit, quominus Superiorissae, nulla petita licentia ad sublevandam domum vel pium operum, quibus praesunt, inopiam, possint eleemosinas undequaque sponte oblatas accepto habere, vel etiam per litteras impetrare ab honestis ac benevolis personis quibuscunque, usquedum a legitimo Superiore rationabili ex causa non prohibeantur.«

²⁰⁰ Prim. BV 1931, 307.

členih našega zakonika. Kdaj je ustanova cerkvena ali namen, ki se zanj pobira miloščina, cerkven, ne bo težko dognati.²⁰¹ Od cerkvene ustanove moramo ločiti pobožno ustanovo v širšem pomenu besede. Imeti pa mora ustanova vsekako verski cilj ali karitativno nalogo, ki jo motri pod nadnaravnim vidikom, drugače ji ne gre pridevek »pobožna«. Zgolj humanitarne ustanove, ki očitno abstrahirajo od verskih motivov, niso *pium institutum* ali *causa pia* v kanoničnem pomenu.²⁰²

3. Glede nabiranja miloščine v cerkvene in dobre namene razlikuje kodeks a) redovnike, b) verska društva, c) privatne osebe in č) predstojništva cerkva.

a) Med redovniki je, oziraje se na *privilegium quaestuantium*,²⁰³ treba razlikovati prave mendikante,²⁰⁴ člane ostalih papeško pravnih redov in člane škofijsko pravnih redov. Pravi mendikanti smejo, če leži njihova hiša v škofiji, pobirati miloščino v vsej tej škofiji brez dovoljenja krajevnega ordinarija.²⁰⁵ Miloščino smejo nabirati za vzdrževanje svoje hiše in za vse cerkvene in pobožne namene, ki so njim lastni, ne pa za tuje.²⁰⁶ Imeti pa morajo dovoljenje svojih redovniških predstojnikov.²⁰⁷ Če je redovnik mendikant iz hiše, ki ne leži v škofiji, mora imeti za pobiranje miloščine poleg dovoljenja svojega redovniškega predstojnika še pismeno dovoljenje ordinarija kraja, kjer bo nabiral miloščino.²⁰⁸

Člani papeško pravnih redov, ki niso mendikanti, smejo nabirati miloščino le, če imajo zadeven privilegij sv. stolice. Dobiti pa morajo tudi pismeno dovoljenje krajevnega ordinarija, če ni drugače določeno.²⁰⁹ Čl. 567, 2, našega škofijskega zakonika naglašala le potrebo ordinarijevega dovoljenja, ker se v notranje stvari redovništva ne vtika. Samo škofovo dovoljenje tem redovnikom ne zadošča, čeprav se pečajo s karitativnimi deli; dobiti morajo v vsakem primeru privilegij sv. stolice, ker jim je sicer po kan. 622, § 1 naravnost prepovedano nabirati miloščino.²¹⁰

²⁰¹ Sem spadajo med drugim tudi zavodi, ki jih kodeks imenuje »*instituta ecclesiastica non collegialia*« (kan. 1489—1494).

²⁰² Prim. Vermeersch-Creusen, *Epitome iuris canonici* II³, 1927, 498—500; 508.

²⁰³ Prim. Schäfer, *De Religiosis*² 1931, 619—629.

²⁰⁴ *Mendicantes strictu sensu dicti* (odgovor interpretacijske komisije z dne 16. oktobra 1919, AAS 1919, 478).

²⁰⁵ Kan. 621, § 1. — Po dekretu redovniške kongregacije *De ellemosynis colligendis* z dne 21. nov. 1908 (AAS 1906, 153—156), ki je znova potrjen v kan. 624; »*Ordinariorum licentia necessario censenda est data in ipso actu quo conventus fundationi consensum praeberunt*«.

²⁰⁶ Schäfer, o. c. 621.

²⁰⁷ »*Regulares quaestuantibus semper secum habere debent litteras authenticas, quibus constet de debita facultate deque officio quaestuationis sibi commisso. Quas litteras parochis ultro exhibere tenentur; necnon Ordinariis, quoties ab ipsis requirantur*« (dekret *De ellemosynis colligendis* Nr. 6)

²⁰⁸ Kan. 621, § 1. — Smernico za ordinarija, ko je zaprosen za tako dovoljenje, vsebuje kan. 621, § 2.

²⁰⁹ Kan. 622, § 1.

²¹⁰ Schäfer, o. c. 622.

Člani škofijsko pravnega reda morajo imeti za nabiranje miloščine pismeno dovoljenje ordinarija, v čigar škofiji leži njihova hiša, kakor tudi ordinarija, kjer nabirajo.²¹¹

Čl. 567 zak. lj. šk. opozarja v oklepaju na kan. 621—624. V teh kanonih so gornje določbe o pobiranju miloščine po redovnikih; poleg njih pa še te: V kan. 622, § 3, se podajajo ordinarijem smernice, kdaj naj dajejo gornje dovoljenje za pobiranje miloščine redovnikom, ki niso mendikanti. — Latinski ordinariji ne smejo kakršnemu koli orientalcu dovoliti pobiranja miloščine v svojih škofijah, če se ne predloži avtentični reskript kongregacije za vzhodno cerkev, ki pa mora biti nov; prav tako pa naj tudi sami ne pošiljajo svojih podložnikov v orientalske škofije.²¹² — Kan. 623 govori o tem, kakšne redovnike smejo predstojniki odločiti za pobiranje miloščine in končno kan. 624 opozarja na dekret *Singulari quidem*, ki ga je izdala kongregacija za škofo in redovnike 27. marca 1896,²¹³ in na dekret redovniške kongregacije *De eleemosynis colligendis* z dne 21. novembra 1908.²¹⁴ Dekreta podrobno urejata redovniško pobiranje miloščine. Prvi velja za redovnice, drugi pa za redovnike.

b) »V e r s k a d r u š t v a s m e j o« — določa čl. 568 zak. lj. šk. — »nabirati miloščino le s pismenim dovoljenjem krajevnega ordinarija. Verska društva iz tuje škofije morajo imeti vrh tega še pismeno dovoljenje lastnega ordinarija (kan. 691, §§ 3, 4).«

K tej določbi moramo pripomniti tole: Po kan. 691, § 3, je verskim društvom²¹⁵ na splošno prepovedano nabirati miloščino; posameznim društvom pa se to dovoli pod določenimi pogoji. Besedilo se glasi: »Nulli associationi eleemosynas colligere licet, nisi id aut statuta permittant, aut necessitas postulet, et loci Ordinarii consensus accedat ac servetur forma ab eodem praescripta.«

Društvo sme torej nabirati miloščine, če mu je to v sili ordinarij dovolil. Prav tako sme nabirati miloščino, če mu to dovoljujejo statuti. Vprašanje je, ali mora imeti tudi v tem primeru ordinarijevo dovoljenje. Po našem mnenju se stavek »et loci Ordinarii consensus accedat« nanaša tudi na ta primer.²¹⁶ Nekateri razlagajo gornje besedilo tako, kot da se omenjeni stavek na ta primer ne nanaša, temveč le na drugi;²¹⁷ stvar pa je manjšega pomena, ker morajo biti

²¹¹ Kan. 622, § 2.

²¹² Kan. 622, § 2.

²¹³ Glej op. 175.

²¹⁴ AAS 1909, 153—156.

²¹⁵ Katera so, gl. čl. 266 in 267 zak. lj. šk. in Pastoralne inštrukcije 1940, 129/30; 181—194.

²¹⁶ Razlog je ta, ker je stavek od prejšnjega ločen z vejico; dalje imamo analogen primer v kan. 622, § 1, ki govori, kdaj smejo papeškopravni redovi, ki niso mendikantski, nabirati miloščino. — Tako tudi *Vermeersch-Creusen*, o. c. I^a, n. 789, str. 514.

²¹⁷ *Beil*, *Das kirchliche Vereinsrecht* 1932, 68; *Jone*, *Gesetzbuch des kanonischen Rechtes* I, 1939, 605; *Haring*, *Grundzüge des katholischen Kirchenrechtes*³, 1924, 832; *Sipos*, *Enchiridion iuris canonici*², 1931, 414.

pravila od ordinarija potrjena.²¹⁸ Dovoljenje, ki se po kan. 691, § 3 zahteva, more biti ustno; more pa seveda partikularni zakon zahtevati pismeno dovoljenje. Če torej čl. 568 našega zakonika določa, da mora imeti versko društvo, ki hoče nabirati miloščino, pismeno dovoljenje krajevnega ordinarija, je to določba sicer nekoliko strožja kot ona v kan. 691, § 3, vendar pa ni z njo v nasprotju. Zahteva, da morajo imeti verska društva iz tuje škofije dovoljenje obeh ordinarijev, lastnega in krajevnega, je obsežena v kan. 691, § 4. Verska društva se morajo pri nabiranju miloščine ravnati po načinu, ki ga ordinarij predpiše.²¹⁹

Gornje določbe veljajo, če nabira miloščino versko društvo kot tako; če pa nabira le posamezen njegov član, čeprav za društvo, a ne v imenu društva, je potrebno dovoljenje po kan. 1503, ker se smatra tak nabiralec za privatno osebo.²²⁰

c) Čl. 569 zak. lj. šk. ponavlja določbo kan. 1503, ki določa, da smejo privatne osebe nabirati miloščino za cerkvene in pobožne ustanove ali namene le z dovoljenjem krajevnega ordinarija; če so pa iz tuje škofije, morajo imeti vrh tega še dovoljenje svete stolice ali lastnega ordinarija.

Med privatne osebe v smislu tega člena ni šteti redovnikov, ki pobirajo miloščino za svoje redovniške hiše in za namene, ki so redu lastni, dalje ne zastopnikov verskih društev, ne župnikov v njih župnijah.²²¹ Za vse te veljajo namreč posebne določbe. Pač pa je šteti med privatne osebe zastopnike katoliških društev.²²² Privatne osebe morejo biti laiki ali kleriki.

č) Čl. 570 določa, da smejo predstojništva župnijskih cerkva nabirati miloščino v svojih župnijah brez ordinarijevega dovoljenja, v tuji župniji pa le s pismenim njegovim dovoljenjem.

Po tem členu so torej predstojništva župnijskih cerkva v svoji župniji svobodna glede nabiranja miloščine v cerkvene in pobožne namene ter ustanove, ki imajo sedež v njihovi župniji. Člen je v skladu z obćim pravom, ki sicer ne govori o predstojništvih župnijskih cerkva, marveč o župnikih.²²³ Škof bi mogel iz utemeljenih razlogov, ki se tičejo javnega reda, župnikom oziroma predstojništvom župnijskih cerkva nabiranje darov prepovedati.

4. Cerkevni pravni red pravici nabirati miloščino ni naklonjen.²²⁴ Zato se morajo dovoljenja, ki smo o njih zgoraj govorili, strogo razlagati. Osebe, ki so dobile dovoljenje nabirati miloščino, morajo nabirati same. Če naj bi druge osebe zanje zbirale, je potrebno novo dovoljenje.

²¹⁸ Beil, o. c. 68, op. 1.

²¹⁹ Prim. Beil, o. c. 68, op. 1.

²²⁰ Vermeersch-Creusen, o. c. I^a, n. 789, str. 514.

²²¹ Prim. Vermeersch-Creusen, o. c. II^a, n. 823, str. 508.

²²² Katera so, glej Pastoralne instrukcije 1940, 130, 202—208.

²²³ Glej o tem BV 1931, 308/9.

²²⁴ Pejška, Ius canonicum religiosum 1927, 67.

Dovoljenje mora imeti nabiralec s seboj, in sicer ali v originalu ali v legaliziranem prepisu; pokazati ga mora, ne da bi bil k temu pozvan. Ta določba čl. 571, odst. 1, zak. lj. šk. se ujema s predpisom v zgoraj navedenem dekretu *De elemosynis colligendis* (n. 6).²²⁵

Razumljiva je tudi določba v čl. 571, odst. 2, da mora imeti nabiralec s seboj zapisnik o miloščini, v katerega je dolžan sproti in vestno vpisovati vse darove.

Če ordinarij predpiše način, kako naj se miloščina pobira, se mora nabiralec po tem vestno ravnati. Ta določba čl. 571, odst. 3 je oprta na kan. 691, § 3.

5. Čl. 572 zak. lj. šk. končno določa, da si nabiralci miloščine oskrbe tudi dovoljenje državnega oblastva, kadar in kjer se to zahteva. Pobiranje zunaj cerkva je v naših krajih dopustno le z dovoljenjem političnih oblastev.²²⁶ Stare običajne nabirke v korist dušnopastirskega klera in cerkvenih nameščencev sploh (n. pr. bira) pa se smatrajo za interno cerkveno zadevo in zato za nje ni potrebno dovoljenje političnega oblastva.²²⁷ Notranji minister je dne 25. februarja 1936 izdal na podstavi čl. 66, 67 in 69 zakona o notranji upravi naredbo o pobiranju prostovoljnih darov.²²⁸ Po § 1, odst. 2 te naredbe je javno pobiranje prostovoljnih prispevkov dovoljeno samo z odobritvijo upravnega oblastva. Po § 3, odst. 3 pa je dovoljeno brez posebne odobritve nabiranje prostovoljnih darov za verske in dobrodne namene v cerkvah in molilnicah priznanih veroizpovedi, kakor tudi nabiranje prostovoljnih prispevkov, ki jih nabirajo društva, ki so za to pooblaščen s posebnim zakonom.

5. Pobožne ustanove (čl. 573—580).

1. Gornji zakonikovi členi o pobožnih ustanovah so dopolnili k zadnjemu titulu tretje kodeksove knjige. Ta titulu ima napis *de piis foundationibus* — od tod naslov pobožne ustanove v našem zakoniku — in šteje kan. 1544 do 1551. Ta supletorični značaj gornjega odstavka v zakoniku ljubljanske škofije posebej naglašamo zaradi tega, ker je bilo v dosedaj veljavnih zbornikih naše partikularne zakonodaje vprašanje o ustanovah v celoti obdelano.

O pobožnih ustanovah so vsebovali določbe različni naši partikularno pravni viri. Tako je določala škofovska uredba iz leta 1856. v § 6, da spadajo pobožne ustanove²²⁹ po svoji naravi in po pozitivnih določbah v cerkveno področje; cerkvena oblast odloča, kdaj in pod katerimi pogoji se ustanova sprejme. Ta določba postane razumljiva, če omenimo, da je po dvornem dekretu z dne 21. maja 1841,

²²⁵ Glej opombo 185.

²²⁶ Prim. Kušej, o. c. 534 nsl.

²²⁷ Prim. Dannerbauer, *Praktisches Geschäftsbuch für den Kurat-Klerus Österreichs*³, 1909, 1293 nsl.

²²⁸ Služb. Nov. z dne 13. marca 1936, št. 59/XII, 127; Ur. l. z dne 11. aprila 1936, kos 30.

²²⁹ »Fromme Stiftungen.«

št. 15.759 odločalo o cerkvenih ustanovah upravno oblastvo spoznamo z ordinariatom.²³⁰ Cesarska odločba z dne 3. oktobra 1858 je kot odgovor na gornjo škofovsko določbo določila, da se morajo deželni vladi predlagati nekolkovani izvodi ustanovnih listin pri ustanovah, ki so v korist cerkvi ali nadarbini. Zakon z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50 pa je v tej stvari zopet upostavil predkonkordatsko stanje; njegov § 47 namreč določa, da ostanejo čisto cerkvene ustanove²³¹ v upravi cerkvenih organov; v dvomu o cerkveni naravi ustanove pa odloča v zadnji instanci minister za bogočastje; dalje predpisuje § 49, da se morajo pomembne spremembe v ustanovni imovini takoj javiti državnemu bogočastni upravi, in končno določa § 50, da se je pri nalaganju ustanovne imovine ravnati po predpisih, ki veljajo za osebe, ki so pod posebnim varstvom zakonov. Vendar pa določbi v §§ 49 in 50 nista bili novi; saj je prvo vsebovala že cesarska določba z dne 3. oktobra 1858, drugo pa škofovska uredba iz leta 1856.

Ljubljanska Anweisung iz l. 1860 je vsebovala določbe o ustanovah pod napisom »Von den zu Gunsten der Kirche errichteten Stiftungen und von der Verwaltung des Stiftungsvermögens« v §§ 91 do 121. Odstavek se deli razen prvih dveh paragrafov na štiri oddelke. V § 91 se definira pojem cerkvene ustanove; naslednji paragraf pa parafrazira določbo § 6 škofovske uredbe iz leta 1856, ki smo jo zgoraj omenili. Nato razpravlja prvi oddelek o tem, kako se ustanova ponudi in pod katerimi pogoji se sprejme;²³² drugi govori, kako zavarovati imovino ustanove;²³³ tretji o formalnostih pri ustanovitvi²³⁴ in četrti vsebuje ostale določbe o ustanovah.²³⁵

Druga Jegličeva sinoda iz l. 1908 je od gornjih določb o ustanovah v Anweisung spremenila §§ 95 in 96 in dodala §§ 100 a in 100 b.²³⁶ Prva dva paragrafa določata glavnice ustanov in njih dohodke; § 100 a ureja primer, ko se za ustanovno glavnico kupi zemljišče, in § 100 b določa, da se sme ustanovna glavnica do višine 1050 K pupilarno varno naožiti v hranilnicah, če pa glavnica presega to vsoto, se mora vložiti v zemljišče ali v državne obligacije. Sinoda je tudi dodala obrazec zapisnika o mašnih ustanovah.²³⁷

²³⁰ Dekret se glasi: »Die Entscheidung über die Annehmbarkeit einer zu errichtenden Stiftung, über deren Abänderung und Aufhebung, sowie über die Anlegung und Verwaltung des Stiftungsfondes, dann die Obsorge, um von Seite der politischen Behörde und derjenigen, welche die Stiftung genießen, die Erfüllung ihrer Pflichten zu erzwecken, steht den administrativen Behörden, bei geistlichen Stiftungen einverständlich mit dem Ordinariate zu« (cit. Manz, Bd 26./2, str. 105).

²³¹ Glede tega, katera ustanova je čisto cerkvena (rein kirchliche), glej določbe navedene v opombi 124 pri § 47 v Manz, Bd 26/2, str. 104.

²³² Errichtung kirchlicher Stiftungen: §§ 93—98.

²³³ Materielle Berichtigung der Stiftung: §§ 99—110.

²³⁴ Formelle Berichtigung der Stiftung: §§ 111—114.

²³⁵ Allgemeine Bestimmungen in Stiftungs-Angelegenheiten: §§ 115—121.

²³⁶ Pod naslovom »O uravnavi svetomašnih ustanov« (str. 205—206).

²³⁷ Str. 199. 200; 203. 204.

Navodilo za upravo cerkvenega in nadarbinskega premoženja iz l. 1913 poljudno razlaga gornje določbe o ustanovah v odstavku »ustanove«,²³⁸ Ko razloži, kaj je ustanova, govori o ustanoviteljevi volji, o ustanovni glavnici ter o sprejemu in potrditvi ustanove.

2. Vprašalna pola za pripravo zadnje ljubljanske škofijske sinode je vsebovala tudi vprašanje, kakšne ustanove so v škofiji. Iz poročil, ki so dospela na to vprašanje,²³⁹ je razvidno, da imamo precej mašnih ustanov, ostalih pa bolj malo. Mašne ustanove izpred vojne so zelo številne, toda obveznosti marsikatere se ne morejo izvrševati, ker se glavnice ne obrestujejo. Iz poročil o mašnih ustanovah je dalje razbrati, da je potrebna pri njih ustanavljanju velika previdnost,²⁴⁰ prav tako pa seveda pri nalaganju glavnice.

Druge, nemašne ustanove, pa so te: »ubožne ustanove« (tri v Kamniku, po dve v Stari cerkvi in Kranjski gori, po ena v Šmartinu v Tuhinju, v Mozelju, v Dupljah, v Št. Gotardu, v Št. Rupertu, Ambrusu),²⁴¹ ustanova Marije Svetina v Ljubljani (za določene karitativne namene); ustanova za pobožnost ob pustu (Kamnik), misijonski ustanovi (Kamnik, Spitalič), ustanova za adventsko pobožnost pri podružnici (Kranjska gora), ustanova za vzdrževanje štirideseturne pobožnosti (Žužemberk), ustanova za sv. maše in križeve pote (Trata), ustanova za križev pot (Sv. Križ nad Jesenicami), ustanova za povzdigo cerkvenega petja (Kamnik), korna ustanova škofa Vidmarja za vzdrževanje kora (Kranj), ustanova za večno luč (Leše, Sv. Križ nad Jesenicami), ustanova za mašno perilo in vino (Rudnik), Marinkova dijaška ustanova (Dobrova pri Lj.), »kaplanska ustanova« (Bloke, Podbrezje), ustanova za organista (Blagovica), ustanova za rožnovensko bratovščino (Leše), »Glavarjev beneficij« v Komendi (združene razne ustanove).

Ker se na novo ustanavljajo skoroda samo mašne ustanove ali pa take, kjer se naročajo ostala opravila za mrtve, je pač razumljivo, da ima naš novi zakonik v mislih samo te, čeprav govori o ustanovah vobče. Če se bo ustanovila kaka druga ustanova, se bodo analogno uporabile omenjene določbe.

3. V uvodu tega odstavka smo rekli, da zakonikovi člani o pobožnih ustanovah dopolnjujejo kodeksove kanone de piis foundationibus. V teh kanonih so naslednje določbe: kan. 1544 opisuje pojem pobožne ustanove; kan. 1545 določa, naj krajevni ordinariji izdajo podrobne določbe o glavnicih ustanov in delitvi njih donosov; kan. 1546 govori v § 1 o pristanku krajevnega ordinarija, ki se zahteva za ustanovo, v § 2 pa določa, da nima patron pri ustanovah nikake pravice; kan. 1547 vsebuje določbo o zavarovanju ustanovne glavnice;

²³⁸ Str. 62—66. Odstavek ni samostojen, marveč je vrinjen v poglavju o upravi cerkvenega premoženja med odstavka »nalaganje denarja« in »zakup«.

²³⁹ Prim. O d a r, Iz uprave ljubljanske škofije 19. 20.

²⁴⁰ Isto je naglašal že § 95 v Anweisung iz l. 1860.

²⁴¹ To so ostanki nekdanj številnih ubožnih ustanov (prim. Z d e š a r, Cerkveno službeno skrbstvo za uboge pri nas, BV 1940, 93—132; 224—248).

kan. 1548 in 1549 imata določbe o ustanovnih listinah in zapisnikih ustanov; kan. 1550 določa, da gredo v cerkvah izvzetih redovnikov pravice, ki jih ima sicer krajevni ordinarij, višjemu redovniškemu predstojniku; kan. 1551 končno ureja zmanjševanje obveznosti, ki jih je cerkev z ustanovami sprejela.

Če s temi kanoni vzporedimo zakonikove določbe o pobožnih ustanovah, moramo najprej ugotoviti, da se kan. 1544, ki opisuje, kaj je ustanova, dalje kan. 1546, § 2, ki izključuje od ustanov patrona, kan. 1550, ki govori o ustanovah v redovniških cerkvah, kakor tudi kan. 1551, ki ureja reduciranje obveznosti, v novem zakoniku sploh ne omenjajo. Pač pa je Anweisung iz l. 1860 vsebovala opis ustanove (§ 91),²⁴² izključevala patrona (§ 115) in omenjala redukcijo obveznosti (§ 118). Dalje je Anweisung v § 92 naglašala, da spadajo cerkvene ustanove v cerkveno področje. Isto je poudarjala, kakor smo že zgoraj omenili, škofovska uredba iz l. 1856. Z zakonom z dne 7. maja 1874 d. z. št. 50 se je to stališče, kakor smo videli, nekoliko spremenilo. Jegličevo Navodilo iz l. 1913 pravi, da si država prilastuje nekak nadzor kot vrhovna nadzornica vseh ustanov.²⁴³ Novi zakonik o tem ne govori, ker vsebuje načelno le cerkvene določbe.

Pri nastanku ustanove je treba razlikovati tri akte, namreč datio, acceptatio in confirmatio; ustanovnik ustanovo ponudi in glavnico izroči, pravna oseba (cerkev ali nadarbina) oboje sprejme, ordinarij pa ustanovo potrdi. S tem potrjenjem, ki ima konstitutiven značaj, šele nastane ustanova. V zakoniku, o katerem govorimo, so v teh aktih podrobne določbe; nekatere med njimi se nekoliko razlikujejo od do sedaj veljavnih.

4. Ustanovo more kdo napraviti še za svojega življenja ali pa jo naročiti v izjavi poslednje volje. Kdor hoče napraviti ustanovo še za svojega življenja, naj se, kot določa čl. 573, odst. 1 zak. lj. šk., obrne do župnika,²⁴⁴ ki bo z njim sestavil zapisnik. Po Navodilu iz l. 1913 je bilo določeno, da »naj oseba, ki hoče napraviti ustanovo še za svojega življenja, svojo voljo in namen pove v posebnem listu, ki se imenuje namenilni list, ali naj župnik z njo sestavi zapisnik.«²⁴⁵

Po določbah § 116 v Anweisung iz l. 1860 je bilo ukazano »namenilno pismo« (Stiftbrief) pri ustanovah, ki nalažajo cerkveni pravni osebi kako opravilo in je treba dohodke iz ustanove razdeljevati. Če pa je bila ustanova določena za vzdrževanje kapel, križev, kipov, oltarjev, podob, večne luči itd., takšna pismena izjava ni bila potrebna.

Novi zakonik zahteva, da župnik v vsakem primeru sestavi zapisnik. V zapisniku se mora omeniti: 1. glavnica, ki jo ustanovnik daje; 2. obveznosti, ki jih cerkev sprejema; 3. komu donosi glavnice

²⁴² Tako tudi Navodilo iz l. 1913.

²⁴³ Str. 62.

²⁴⁴ Ali do predstojnika cerkve (ki ni župnijska oziroma župniku podložna) ali do nadarbinarja. Zakon omenja samo župnika; to pa zaradi tega, ker se velika večina ustanov napravi v cerkvah, ki so župnijske ali župniku podložne.

²⁴⁵ Str. 62.

pripadejo. Če je ustanova mašna, se dostavi, da se glavnica uporabi za manualne maše, če bi z ustanovo nastale težkoče (n. pr. ob valutnih spremembah), o katerih pa gre sodba škofu. Pri mašni ustanovi je tudi paziti, da bo dan, če se določi, na kateri naj se maša opravi, tak, ko bo po rubrikah možno opraviti ustanovno mašo (čl. 573, odst. 2). Ta zapisnik podpišeta župnik in ustanovnik; nato ga župnik pošlje škofijskemu ordinariatu. V priloženem dopisu pa sporoči svoje pripombe in naznani, koliko ustanov ima njegova cerkev ali beneficij in kakšne so njihove obveznosti (čl. 574). Škofijski ordinariat nato ustanovo zavrne ali sprejme. Če jo sprejme, izda ustanovno listino v dveh istopisih. Eden se shrani v škofijskem arhivu, drugi pa v arhivu župnijske cerkve (prim. kan. 1548). Ustanovnik more dobiti tretji izvod, če želi, na vsak način pa se mora ustanovnik ali njegov dedič obvestiti, da je ustanova sprejeta (čl. 578). Župnik sam ne sme ponujene ustanove odbiti, čeprav je glavnica prenizka, marveč naj stvar izroči škofijskemu ordinariatu (čl. 577). Če je ustanova naročena v oporoki,²⁴⁶ mora župnik obvestilo o tem, ko ga bo prejel, poslati škofijskemu ordinariatu (čl. 578). Nadaljnji postopek je isti, kot pri ustanovah, ki jih hoče kdo ustanoviti za svojeja življenja.

Po naših dosedanjih določbah je bilo ustanavljanje ustanov drugače urejeno: Ko je župnik prejel od ustanovnika zgoraj omenjeno »namenilno pismo«, ki ga je podpisal ustanovnik sam — priporočalo se je, da sta pismo poleg njega podpisali še dve priči — ali je drugače zvedel za ponudbo ustanove, je moralo po § 94 v Anweisung iz l. 1860 upraviteljstvo cerkvene imovine,²⁴⁷ torej cerkveno predstojništvo (župnik s ključarjema), presoditi, ali je izpolnjevanje obveznosti »fizično«²⁴⁸ in »moralno«²⁴⁹ mogoče in če je cerkvi ter duhovniku v korist. Potem je cerkveno predstojništvo sprejelo imovino, ki naj bi služila kot glavnica za ustanovo, ter jo po predpisih zavarovalo.²⁵⁰ Ko je bilo to opravljeno, je cerkveno predstojništvo izdalo sprejemno listino v dveh izvodih po predpisanem vzorcu.²⁵¹ Sprejemno listino²⁵² so podpisali župnik in oba ključarja. Oba izvoda je nato župnik moral poslati škofijskemu ordinariatu obenem z namenilnim pismom ali drugimi dokazili o ustanovnikovi volji ter z izkazom, kako je zavarovana ustanovna glavnica. Škofijski ordinariat je potem

²⁴⁶ Tu naj opozorimo na § 685 o. d. z., ki določa plačilni dan pri volilih. Glasi se: »Volilo posameznih kosov iz zapuščine in pravic, ki se nanje nanašajo, male nagrade za posle je pobožna volila se morejo zahtevati takoj, druga pa šele eno leto po zapustnikovi smrti.«

²⁴⁷ Die Kirchen-Vermögens-Verwaltung.

²⁴⁸ Izpolnjevanje bi bilo fizično nemogoče, če bi bilo za isti dan že druga ustanova določena, ali če je ustanov preveč (§ 94, odst. 2. a).

²⁴⁹ Moralno mogoča ustanova: ein wirklich zur Ehre Gottes gereichendes, weder dem ordentlichen Kirchen-Ritus überhaupt, noch auch der vorgeschriebenen Gottes-Dienstordnung insbesondere widersprechendes Werk (§ 94, odst. 2, b).

²⁵⁰ Te predpise vsebujejo §§ 99—110 v Anweisung.

²⁵¹ Vzorec je bil predpisan 1. avgusta 1859; ponatisnjen je pri Poču, o. c. 285. 6.

²⁵² Die Acceptations-Urkunde.

izdal ustanovno listino²⁵³ v treh istopisih. Ustanovnik pa je mogel dobiti prepis.²⁵⁴

Razlika med novimi določbami in prejšnjimi je torej ta, da prvič cerkveni ključarji več ne sodelujejo²⁵⁵ pri sprejemanju ustanov in da je sodelovanje škofijskega ordinariata zvečano. Tako je odpadlo sprejemno pismo, ki ga je izdajalo cerkveno predstojništvo. Sprejem ustanove more sedaj odkloniti le škofijski ordinariat; prej je odklanjalo ustanove, ki niso bile naročene v oporoki, cerkveno predstojništvo samo, le-te pa je že do sedaj mogel odkloniti le škofijski ordinariat.²⁵⁶

Razlog za omenjene spremembe je ta, da se postopek smotrno okrajša in da se preprečijo ustanove, ki bi bile cerkvi bolj v oviro kot v korist.

5. Po kan. 1545 naj krajevni ordinarij določi minimalne glavnice za ustanove in kako naj se njih donosi razdeljujejo med upravičence. Ta določba velja zlasti za mašne ustanove kakor tudi za ustanove, ki nalagajo sv. opravila za mrtve. Glede teh ustanov so bile minimalne glavnice določene že v naših dosedanjih uredbah; prav tako pa so tudi v čl. 576 novega zakonika.

Po § 95 v Anweisung je morala glavnicca mašne ustanove donášati najmanj 1 gl. 32 kr, od tega je prejemal duhovnik 1 gl. 5 kr, cerkovnik 11 kr in cerkev 16 kr. Če je glavnicca donašala več, je previšek dobivala cerkev, če ni bilo drugače določeno. Če se je morala ustanovna maša opraviti na podružnici, se je smel štipendij za duhovnika po oddaljenosti podružnice dvigniti do 2 gl. 10 kr. Druga ljubljanska sinoda je gornjo konkretno določbo spremenila v abstraktno: »Mora se primerna nagrada določiti za duhovnika, cerkvenika (strežnika) in cerkev; ako se po ustanovi zahteva večja slovesnost, mora se odškodovati organist in asistencija. Zraven naj se pomni, da glavnicce ne nosijo več po 5%, ampak po 4%. Na to naj se gleda ne le takrat, kadar se za ustanovo odšteje denar, ampak tudi takrat, kadar se odstopi kak starejši vknjižen dolg.«

Pri črnih mašah je morala donašati ustanova po § 96 v Anweisung: celebrantu 2 gl. 10 kr, vsakemu asistentu²⁵⁷ 70 kr, organistu²⁵⁸ 70 kr, cerkovniku 35 kr, vsakemu strežniku 10 kr, mehaču 15 kr in cerkvi 1 gl 5 kr. Za en nočturn z libero pa: celebrantu 1 gl. 5 kr, asistentom²⁵⁹ po 70 kr, kantorju 52 kr, cerkovniku 35 kr in cer-

²⁵³ Anweisung iz l. 1860 jo imenuje die Ordinariats-Confirmations-Urkunde, ta listina in že omenjena Acceptations-Urkunde sta sestavljali Stiftungs-Urkunde (§ 112, odst. 4) ali Stiftbrief (§ 113). Navodilo iz l. 1913 pa določa, da izda ordinariat ustanovno listino (str. 65).

²⁵⁴ Tako Navodilo iz l. 1913, str. 65. Po § 113, odst. 2 v Anweisung je dobil ustanovnik tretji istopis (prvi se je shranil v župnijskem arhivu, drugi pa v škofijskem).

²⁵⁵ Prim. tudi čl. 606 zak. lj. šk.

²⁵⁶ § 94, odst. 2, a.

²⁵⁷ Jedem der Leviten.

²⁵⁸ Dem Organisten oder Kantor.

²⁵⁹ Jedem Assistierenden.

kvi 1 gl 5 kr. Če je ustanova donášala več, je pripadel previšek cerkvi, če ni bilo drugače urejeno.

Druga Jegličeva sinoda iz l. 1908 je gornji paragraf razveljavila in določila,²⁰⁰ da mora znašati glavnica: 1. za tiho mašo 150 K, obresti vsaj 6 K, od tega prejme duhovnik 3 K, cerkovnik 1 K in cerkev 2 K; 2. za peti Requiem z libero 300 K, obresti vsaj 12 K, od tega prejme duhovnik 4.60 K, organist 2 K, cerkovnik 1.60 K, ministranti 0.40 K, mehač 0.40 K in cerkev 3 K; 3. za peti Requiem in libero z asistenco 450 K, obresti vsaj 18 K, od tega prejme duhovnik 5 K, asistenca 4 K, organist 2 K, cerkovnik 2.20 K, ministrantje 0.40 K, mehač 0.40 K in cerkev 4 K; 4. za en nokturn in laudes 175 K, obresti vsaj 7 K, od tega prejme duhovnik 3 K, organist 2 K, cerkovnik 1 K in cerkev 1 K; 5. za en nokturn in laudes z asistenco 275 K, obresti vsaj 11 K, od tega prejme duhovnik 3 K, asistenca 4 K, organist 2 K, cerkovnik 1 K in cerkev 1 K; 6. za tri nokturne in laudes 300 K, obresti vsaj 12 K, od tega prejme duhovnik 5 K, organist 3 K, cerkovnik 2 K in cerkev 2 K; 7. za tri nokturne in laudes 450 K, obresti vsaj 18 K, od tega prejme duhovnik 5 K, asistenca 6 K, organist 3 K, cerkovnik 2 K in cerkev 2 K. — Če je bila maša ustanovljena na podružnici, se je morala glavnica za vsak km oddaljenosti od župnijske cerkve zvišati za 25 K in duhovnik je prejemal po 1 K več.

Novi zakonik pa, upoštevajoč spremenjene razmere, določa v čl. 576: »Ustanovna glavnica mora znašati: za tiho mašo 3000 din; za libero 1000 din; za slovesno mašo z libero 6000 din; za mašo z asistenco 10.000 din; za en nokturn in laudes 3000 din; za tri nokturne in laudes 4000 din; za en nokturn in laudes z asistenco 6000 din; za tri nokturne in laudes z asistenco 8000 din. — Iz donosov glavnice morajo prejemati primerne nagrade cerkev, cerkovnik, strežnik, organist in mehač.«

Zaradi neprestanih valutnih sprememb ni kazalo glavnice in njih donosov bolj podrobno določati. Gornje številke so pač le za približno orientacijo; sicer pa bo škofijski ordinariat ob sprejemanju novih ustanov pazil, da ne bo glavnica prenizka.

Ustanovna glavnica se mora po čl. 580 zak. lj. šk. dobro zavarovati.²⁰¹ Če obstoji v zemljišču, se mora to prepisati na cerkev. Če je ustanovitelj še živ, mora prepis oskrbeti sam; če je pa mrtev, naj prepis oskrbi dedič ali pa župnik na temelju oporoke in priznanja zapuščinske oblasti. Anweisung je imela o zavarovanju ustanovne glavnice v §§ 99 do 110 zelo natančne določbe, ki jih je še izpopolnila druga Jegličeva sinoda, ko je vstavila §§ 100 a in 100 b. Te določbe pa so postale v današnjih razmerah odveč; zato bo pač škofijski ordinariat za vsak primer določil, kako naj se ustanovna glavnica dobro zavaruje.

6. Čl. 579 zak. lj. šk. omenja tri zapisnike, ki jih mora imeti župnik o ustanovah. Tako mora župnik vpisati vsako ustanovo v

²⁰⁰ Str. 205/6.

²⁰¹ Isto določa kan. 1546, § 1.

zapisnik ustanov. Če je ustanova mašna, jo mora vrh tega vpisati še v tabelo v zakristiji. Končno mora voditi župnik še poseben zapisnik, v katerega vpisuje, kdaj je opravil obveznosti ustanove. Zapisnik ustanov in tabela, ki visi v zakristiji, sta bili v ljubljanski škofiji že do sedaj ukazani.²⁰² Kodeks ukazuje dva zapisnika, namreč zapisnik o ustanovah, iz katerega so razvidne obveznosti, ki jih ima dotična pravna oseba zaradi ustanov,²⁰³ in pa knjigo, ki pove, kako se obveznosti ustanov opravljajo in koliko ustanove donajajo.²⁰⁴ Pod to knjigo je razumeti, kakor sledi iz kan. 1549, § 2, intencijsko knjigo za ustanovne maše. Oba zapisnika mora po besedilu kan. 1549 predstojnik pravne osebe hraniti pri sebi, v prvem je še rečeno, da na varnem kraju. Po konstituciji Inocenca XII. Nuper z dne 23. decembra 1697, ki je te zapisnike uvedla, so morali predstojniki poskrbeti, da je bil zapisnik mašnih ustanov »in loco magis patenti et obvio.«²⁰⁵ v zakristiji pa dve intencijski knjigi, ena za manualne maše, druga pa za ustanovne.²⁰⁶ Po kodeksu torej ni ukazano, da bi moral biti v zakristiji poseben zapisnik oziroma tabela ustanovnih maš, vendar pa se tak zapisnik v zakristiji priporoča.²⁰⁷ Novi škofijski zakonik je ohranil zapisnik v zakristiji zaradi tradicije.

6. Organi uprave (čl. 581—586).

1. V tem odstavku prinaša zakonik določbe o organih, ki upravljajo konkretno cerkveno imovino v ljubljanski škofiji, ter o organih, ki to upravo nadzirajo. Izvzeti pa moramo cerkvene ključarje in patrone; o njih se govori v naslednjem odstavku.

V Anweisung iz l. 1860 ustreza temu odstavku le uvod, ki se glasi: »Imovino božjih hramov in nadarbinsko imovino upravljajo pod nadzorstvom kn. škof. ordinariata tisti, katerim to nalagajo cerkveni zakoni. Zvezo med imovinskimi upravami v dekanatu in kn. škof. ordinariatom posreduje dekan ali kak drug sposoben in večč župnik, ki ga v to poveri kn. šk. ordinariat, da razbremeni dekana.« Navodilo iz l. 1913 je v odstavku »o osebah za upravo«²⁰⁸ opisovalo vse

²⁰² Navodilo iz l. 1913, str. 65/6.

²⁰³ ... in qualibet ecclesia onerum ex piis foundationibus incumben-
tium tabella conficiatur quae apud rectorem in loco tuto conservetur«
(kan. 1549, § 1).

²⁰⁴ »Pariter praeter librum de quo in can. 843, § 1 (= intencijska knji-
ga za manualne maše), alter liber retineatur et apud rectorem servetur, in
quo singula onera perpetua et temporaria eorumque implementum et elee-
mosynae, ut de iis omnibus exacta ratio Ordinario loci reddatur« (kan.
1549, § 2).

²⁰⁵ § 18 (Codiciis iuris canonici fontes I, ed. Gasparri, n. 260, str. 516).

²⁰⁶ Idemque teneantur in Sacratio duos Libros retinere, ac in eorum
altero singula onera perpetua, et temporalia, in altero autem Missas ma-
nuales, et tam illorum, quam istarum adimplementum, et eleemosynas di-
stincte, et diligenter annotare... (§ 19) (Codiciis iuris canonici fontes I, ed.
Gasparri, n. 260, str. 516/7).

²⁰⁷ Prim. Vermeersch-Creusen, o. c. II. n. 868, str. 539. —
Haring (o. c. 688) pomotoma navaja, kot da se v kan. 1549 zahtevajo trije
zapisniki.

²⁰⁸ Str. 6—11.

osebe, ki sodelujejo pri upravi cerkvene imovine in njenem nadzorstvu.

Novi zakonik je v gornjem odstavku uvedel nekatere novosti, ki jih bomo sproti omenjali.

2. Prvi čl. 581 ugotavlja, da se vrši vsa uprava cerkvene imovine v imenu Cerkve tudi takrat, kadar se pritegnejo k upravi tudi svetne osebe. Isto določbo vsebuje kan. 1521, § 2. Isto določbo ponovi čl. 591, odst. 2, ko naroča dekanu, naj zbranim župljanom, ko jih sprašuje za mnenje o osebah, ki naj bi postale cerkveni ključarji, »naglasí, da Cerkev prizvame svetne osebe v pomoč pri upravi imovine ter se zato vsa uprava vrši v imenu Cerkve.«²⁶⁶ To določbo je treba pred verniki večkrat poudariti v primerni obliki, ker sicer začno govoriti v napačnem smislu »o naših zvonovih«, »klopeh« in tako dalje, kakor uči življenjska skušnja.

O papeževi kompetenci glede upravljanja cerkvene imovine v škofiji naš škofijski zakonik na tem mestu ne spomni ničesar, ker je pač kan. 1518 zadosti jasen. Tudi škofovih kompetenc, kot jih našteva kan. 1519, zakonik ne navaja, pač pa v naslednjem to in ono spomni.

Čl. 582 določa, da je vrhovni škofov organ za upravo cerkvene imovine v škofiji gospodarski svet v škofijski kuriji. Na ta svet smo naleteli že pri opisovanju ljubljanske škofijske kurije. Gospodarski svet ni samo dioecesanum Consilium administrationis, ki o njem govori kan. 1520, marveč so njegove kompetence širše. Po kan. 1520, § 3 je krajevni ordinarij dolžan zaslišati Consilium administrationis v važnejših stvareh (in administrativis actibus maioris momenti). Kdaj ima pri teh stvareh Consilium administrationis le posvetovalen glas, kdaj pa odločujoč, je v kodeksu določeno. Naš gospodarski svet je tudi Consilium administrationis; poleg tega pa upravlja še te naloge: »skrbi, da se uprava cerkvene imovine vrši po predpisih in da se racionalno gospodari; pregleduje zlasti načrte o pogodbah o odsvajanju cerkvene imovine, če gre za vrednost nad 5000 din, dalje gradbene in reparacijske načrte« (čl. 118, odst. 1, 2). Čl. 582 zato po pravici imenuje gospodarski svet vrhovni škofov organ za upravo cerkvene imovine v škofiji.

Čl. 583 govori o nadziranju uprave cerkvene imovine. Nadzorstvo vrše škof, arhidiakoni in dekani ter škofijski imovinski nadzornik. Nadziranje cerkvene imovine spada k kanonični vizitaciji. Škof, arhidiakoni in dekani nadzirajo upravo cerkvene imovine redno ob svojih vizitacijah, sicer pa, kadar se pokaže potreba. Škofijski imovinski nadzornik pa nadzira posamezne uprave po določenem redu in kadar se pokaže potreba. Škofijskega imovinskega nadzornika do sedaj v ljubljanski škofiji ni bilo. Že dolgo pa se je čutila potreba, da se uvede tak organ. Tretja Jegličeva sinoda si je hotela

²⁶⁶ O tej stvari v naši partikularni zakonodaji ni bilo popolne jasnosti, o čemer bomo še govorili v odstavku o cerkvenih ključarjih.

pomagati z nekakšnimi dekanijskimi imovinskimi nadzorniki. Takole pravi: »Za gospodarske zadeve cerkva, cerkvenih posestev itd. se za vsako dekanijo izbere duhovnik, ki naj bi v določenem času obiskoval vse župnije v dekanatu in njihove podružnice, pregledoval vse stavbe, meje, ustanovne listine in drugo. Ne škof, ne dekan tega ne more, vsled česar se izgubi toliko pravic, pa se zanemarijo cerkve in druga poslopja, mnogokrat v škodo naslednikom in na pohujšanje ljudstva. Za trud in stroške naj bi se primeren prispevek izposloval od države.«²⁷⁰ Ta določba oziroma bolje želja tretje sinode pa se ni izpolnila. Dobro pa nam navedeno besedilo kaže, zakaj je škofijski imovinski nadzornik potreben.

Čl. 583, odst. 2, dostavlja, da državna uprava čuva nad osnovno imovino nadarbin in cerkva. S tem opozarja na § 38 zak. z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50, o čemer smo že zgoraj govorili.

Čl. 584 našteva organe, ki upravljajo imovino posameznih (neredovniških) cerkva v škofiji. Tako upravlja imovino pri stolni cerkvi škof s kapitljem,²⁷¹ pri kolegiatni cerkvi v Novem mestu tamošnji kolegiatni kapitelj,²⁷² pri svetnih župnijskih cerkvah župnik z župnijskima ključarjema,²⁷³ pri podružničnih cerkvah župnik s podružničnima ključarjema²⁷⁴ in pri božjepotni cerkvi na Brezjah rektor svetišča.

Čl. 585 vsebuje umevno določbo, da upravljajo imovino raznih cerkvenih zavodov in verskih društev njih upravitelji in ekonomski po določbah cerkvenega zakonika in statutov zavoda oziroma verskega društva. Ta določba je oprta na kan. 691, § 1, 1358, 1359 in 1489, § 3.

Čl. 586 predvideva tri posebne uredbe in sicer a) o upravljanju verskozakladne imovine, b) o upravljanju škofijskega penzijskega fonda in c) o upravljanju taksnih pristojbin pri škofijski kuriji.

O taksnih pristojbinah smo že govorili. Glede škofijskega penzijskega fonda pa naj omenimo le to, da ga predpostavlja čl. 14 pravilnika o plačevanju taks, ki smo si ga že zgoraj ogledali. V ljubljanski škofiji škofijskega penzijskega fonda še ni, njegovo funkcijo delno nadomešča Duhovsko podporno društvo, ki se omenja v čl. 125, odst. 3 zak. lj. šk. Novi zakonik pa predvideva, da se bo ustanovil škofijski penzijski fond.

O upravi verskega zaklada moramo nekoliko več spregovoriti.

²⁷⁰ Str. 164.

²⁷¹ Kan. 1182, § 1. Izraz *cum Capitulo* v tej določbi je v literaturi sporen (prim. O d a r, Cerkevni predstojnik in pravica tretjih do prigovora, BV 1939, 185/6).

²⁷² Prim. O d a r, Pravno razmerje med župnijo in kapitljem v Novem mestu, BV 1935, 95—114.

²⁷³ Po § 1, odst. 1, v *Anweisung* iz l. 1860 mora imeti ključarje tudi župnijska ali podružnična cerkev, ki je inkorporirana kakemu redu.

²⁷⁴ Če ni drugače določeno n. pr. pri osamosvojenih ekspoziturah (čl. 207).

Verski zaklad.

1. Verski zaklad je ustanovil cesar Jožef II. iz imovine razpuščenih samostanov in iz imovine nekaterih drugih cerkvenih ustanov in fondov. Na Kranjskem je bilo razpuščenih trinajst samostanov v vrednosti okrog 1.200.000 goldinarjev.²⁷⁵ Po naziranju cesarja Jožefa II. naj bi tvorila vsa cerkvena imovina v državi enotno ustanovo, katere dohodki bi se stekali v enotno blagajno, ki bi vzdrževala kler in kulturne potrebščine. Po l. 1802 pa so vobče imeli pokrajinske verske zaklade za samostojne.²⁷⁶ Po Jožefovi zamisli je bil verski zaklad državni fond.

Čl. 31 avstrijskega konkordata iz l. 1855 pa je določal, »da se bo imovina verskega zaklada, ki je po svojem izvoru cerkvena lastnina, upravljala v imenu Cerkve.«²⁷⁷ Po l. 1874 pa se je avstrijska državna zakonodaja zopet vrnila k jožefinskim načelom o verskem zakladu. Do razsula avstro-ogrske monarhije so se o naravi verskega zaklada vzdrževala tri mnenja. Cerkevni krogi so na splošno bili naziranja, da je verski zaklad cerkvena imovina. Drugo mnenje pa je trdilo, da so verski zakladi samostojne ustanove z lastno pravno osebnostjo, in tretje končno, da so verski zakladi državni fondi.²⁷⁸

Med povojnimi konkordati so se bavili z vprašanjem o avstrijskem verskem zakladu romunski, italijanski in avstrijski konkordat. Romunski konkordat iz l. 1927 določa v § 4, čl. 13, da je verski zaklad pravna osebnost, upravlja ga pa svet škofov. Verskozakladno imovino torej upravlja Cerkev sama, ki tudi uživa njene dohodke. Italijanski konkordat iz l. 1929 se bavi z verskim zakladom le mimogrede, ko določa v čl. 29 e) le to, da se upravlja verski zaklad po mešani komisiji, v katero pošlje Cerkev polovico članov. Po čl. 15, § 9 avstrijskega konkordata iz l. 1933 imajo verski zakladi cerkven značaj, so pravne osebe; njih imovino upravlja do nadaljnje država v imenu Cerkve.²⁷⁹ Čl. 20 jugoslovanskega konkordata, ki je bil podpisan 25. julija 1935, a pozneje zaradi protesta pravoslavne cerkve odložen, je določal, da pripade verski zaklad katoliški cerkvi in ga upravljajo škofje.²⁸⁰ Poročilo o položaju našega verskega zaklada, priobčeno v Bogoslovnem vestniku l. 1933, smo zaključili s stavkom: »Bilo bi pa nedvomno najpravičnejše in v skladu z (državno) 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 cerkve²⁸¹ z druge strani v cerkveno upravo.«²⁸²

²⁷⁵ Kušej, Joseph II und die äußere Kirchenverfassung Inneösterreichs 1908, 275—278.

²⁷⁶ Prim. BV 1933, 85.

²⁷⁷ »Bona, quae fundos, uti appellant, Religionis et studiorum constitunt, ex eorum origine ad Ecclesiae proprietatem spectant et nomine Ecclesiae administrabuntur.« Prim. BV 1933, 85.

²⁷⁸ Prim. BV 1933, 86.

²⁷⁹ Prim. O d a r, Avstrijski konkordat BV 1934, 130/1.

²⁸⁰ Prim. BV 1937, 80/1; 159.

²⁸¹ BV 1933, 63.

²⁸² BV 1933, 87.

2. Na temelju pooblastitve po § 35, t. 8 finančnega zakona za l. 1939/40 je pravosodni minister z odobrenjem min. sveta predpisal 1. maja 1939 pod št. 41.741 uredbo z zakonsko močjo o prenosu imovine verskih zakladov katoliške cerkve v lastništvo in upravo katoliške cerkve; uredba je bila objavljena v Službenih novinah br. 100-XXX z dne 4. maja 1939 in je stopila takoj v veljavo. Po čl. 10 te uredbe je prešel »Kranjski verski zaklad« v last in upravo ljubljanske škofije.²⁸³ Verski zaklad je v proračunu ljubljanske škofije zelo velika postavka. V letih pred vojno (l. 1914) je donasal Kranjski verski zaklad pol milijona zlatih kron, torej približno toliko, kolikor je znašalo kongruino dopolnilo za kler ljubljanske škofije.²⁸⁴ Posestno stanje Kranjskega verskega zaklada je bilo avgusta 1939, ko je imovino prevzela ljubljanska škofija, tole:

I. Zemljišča:

Njive 98.1726 ha; travniki 483.5290 ha; vrtovi 7.4985 ha; pašniki 51.0988 ha; planine 2444.3006 ha; gozdi 18.220.2676 ha; pota, ribniki 3.3159 ha; stavbišča 2.9220 ha; neproduktivni svet 5.570.4516 ha; — skupaj 26.881.5566 ha.

Soposest, pretežno na pašnikih, planinah in gozdih v Bohinju, je vknjižena na 1.195.8516 ha. Gornja posest je zmanjšana za 219.5827 hektarov agrarne zemlje, ki je po agrarni reformi razlaščena v Kostanjevici. — Največ površine se nahaja v sodnem okraju Radovljica (22.080 ha), potem v sodnem okraju Kranjska gora (2.878 ha), v sodn. okraju Krško in Kostanjevica (1923 ha) in v Ljubljani (0.70 ha).

II. Stavbe.

V Ljubljani: Stiški dvorec. — V Kostanjevici: Grad, mlin, dve gozdarski koči v gozdih. — Na Bledu: Poslopje za sedež uprave, gospodarsko poslopje, vila za stanovanje gozdarjev, vila na Mrzlem studencu, kantina, inspekcijska koč, pet gozdarskih in več lovskih koč, kmečka hiša na Poljani, žaga na Fortuni. — V Boh. Bistrici: Staro poslopje za sedež uprave, gospodarsko poslopje, hotel Sv. Janez ob Boh. jezeru, hiša pri Stari fužini, devet gozdarskih in lovskih koč, tri vzpenjače, žagi v Soteski in Bohinjski Bistrici. — V Kranjski gori: Vila za sedež uprave, tri gozdarske koč, žaga v Belci.

III. Bremena.

Po § 13 zgoraj navedene uredbe o prenosu verskozakladne imovine se s prenosom niso spremenile pravice in obveznosti, ki so bile na dan, ko je uredba stopila v veljavo, zvezane z verskozakladno imovino.

Pomembna bremena, ki bremene Kranjski verski zaklad, so služnostne pravice in patronati. S služnostjo paše so obremenjeni

²⁸³ Sloveskemu in hrvaškemu ozemlju so po razsulu avstrijsko-ogrške države pripadli trije verski zakladi, namreč kranjski, hrvatsko-slavonski in dalmatinski (BV 1933, 87).

²⁸⁴ Mikš, O gmotnem položaju slovenske duhovščine 1927, 25.

²⁸⁵ Podatke je predložil upravnemu odboru Kranjskega verskega zaklada g. ravnatelj inž. Zumer.

skoraj vsi gozdni kompleksi na Gorenjskem. Prav tako bremeni versko zakladno imovino več patronatov; ti so dvojne vrste. Nekateri so bremenili posamezne imovine še preden je nastal verski zaklad, drugi so nastali pozneje. Prvi so pravi cerkvenopravni patronati, glede drugih stvar, kakor se zdi, ni tako gotova.²⁸⁶ Dvorna pisarna je sicer 20. septembra 1804 izjavila, da glede gradbene dolžnosti patronov ni razlikovati med cerkvami in cerkvenimi zgradbami stare in nove fundacije,²⁸⁷ vendar iz tega ne sledi, da bi se bil značaj starih patronatov spremenil.

Vrednost imovine kranjskega verskega zaklada je bila avgusta 1939 ocenjena na približno 80 milijonov dinarjev, in sicer vrednost gozdov na 51 milijonov, obdelovalnih zemljišč 17 milijonov, pašnikov in planin 4 milijone, neproduktivnega sveta 2 milijona, poslopij brez žag 4 milijone in vrednost žag 2 milijona dinarjev.

L. 1939, meseca avgusta, je prešel, kakor je bilo že povedano, Kranjski verski zaklad v upravo ljubljanske škofije. Nato je škofijski ordinariat izdal 24. oktobra 1939 pod št. 5010 »statut za upravo ‚Kranjskega verskega zaklada‘ (KVZ)²⁸⁸ ljubljanske škofije«. Statut določa, da je na čelu uprave upravni odbor petih članov, pod njim pa dvoje ravnateljstev: gozdno in industrijsko.

Čl. 586 zak. lj. šk. pa predvideva, kakor smo videli, posebno uredbo o upravljanju verskozakladne imovine.

7. Cerkevni ključarji (čl. 587—608).

I. 1. Cerkevni ključarji so do sedaj izkazani prvič sredi 12. stoletja, in sicer pri cerkvi sv. Marka v Benetkah. Iz druge polovice 12. stoletja so nam znani iz drugih severnoitalijanskih mest. V naslednjih stoletjih jih zasledimo po vsej Evropi.²⁸⁹ Imeli pa so cerkveni ključarji razna imena. Schröcker našteva za nje nad 80 nemških imen in 27 latinskih.²⁹⁰ V naših krajih so bili od nemških nazivov zlasti v rabi Kirchenmeister, Zechmeister in Kirchenprobst; od latinskih pa syndicus. Valvasor piše o naših cerkvenih ključarjih tole: »Syndicos nennt man in Crain die Kirchen-Pröbste, dern bey jeder Kirchen zwey, drey oder auch vier befindlich und Achtung haben auf Kirchen-Güter, wiewohl es nur gemeine Baur-Leute seynd.«²⁹¹ V opombi pa dostavlja: »In Teuschland nennet mans Kirchen-Vorsteher oder Kirchen-Juraten.« Na drugem mestu imenuje

²⁸⁶ Prim. Kušej, Verski zaklad in patronatna bremena, Lj. Škofijski list 1928, 73—92.

²⁸⁷ Burckhard, o. c. str. 373.

²⁸⁸ Ime »Kranjski verski zaklad« je zgolj historično; zaznamuje nam danes tisti del cerkvene imovine ljubljanske škofije kot pravne osebe, ki ji je bila vrnjena z vrtnitvijo Kranjskega verskega zaklada.

²⁸⁹ Schröcker, Die Kirchenpflegschaft (Görres-Gesellschaft. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft, Heft 67) 1934, 35—42.

²⁹⁰ O. c. 172—202.

²⁹¹ Die Ehre des Herzogtums Krain II, 751.

ključarje »Zech-Pröbste, deutsch Kirch-Geschworene«. ²⁹² Med zapadnimi Slovani je bilo v rabi zlasti ime vitrici. ²⁹³ O tem, kako je prišlo v dvanajstem stoletju in v naslednjih stoletjih do ustanove cerkvenih ključarjev, je dolga vrsta naziranj, ki pa jih na tem mestu ne moremo navajati. ²⁹⁴ Gornje zgodovinske podatke smo navedli le zaradi tega, da spomnimo na to, da so cerkveni ključarji zelo stara ustanova, ki je zato v novem škofijskem zakoniku ni kazalo odpraviti.

O cerkvenih ključarjih sta vsebovali določbe škofovska uredba iz l. 1856 v § 4, Anweisung iz l. 1860 v §§ 1—10, dalje tudi druga in tretja Jegličeva sinoda. ²⁹⁵ V škofovski uredbi iz l. 1856 se imenujejo cerkveni ključarji »die zur Vermögensverwaltung beizuziehenden Gemeindeglieder (Kirchenpröpste, Zechpröpste, Kirchenkämmerer)«, v Anweisung iz l. 1860 »Kirchenpröpste« in »Kirchenkämmerer«, v drugi Jegličevi sinodi pa »vitrici«. Zakon z dne 7. maja 1874 d. z. št. 50 določa, da sodelujejo pri upravi cerkvene imovine tudi zastopniki župnijske občine (§§ 41, 42, 43, 48); § 43 je obljubljal o tem sodelovanju poseben zakon; ta zakon ni bil izdan, pač pa se je upravná praksa zadovoljila s cerkvenimi ključarji kot zastopniki župnijske občine.

Dostavimo naj še to, da je tudi »Vogteninstruktion« razglašena s cesarskim patentom z dne 8. decembra 1759, ki je najprej veljala le za Nizjo Avstrijo, določala pri cerkvah po dva ključarja (Zechpröpste) za tri leta. ^{295a}

Določbe o cerkvenih ključarjih v novem škofijskem zakoniku so izdelane na osnovi naštetih virov; uvedle pa so nekatere zelo važne spremembe, ki jih bomo na ustreznem mestu navedli.

2. Codex iuris canonici cerkvenih ključarjev ne ukazuje pa tudi ne prepoveduje, pač pa jih pozitivno dopušča v kan. 1183 in 1184, kjer se omenja Consilium fabricae. V tak cerkveni svet, ki upravlja imovino posamezne cerkve, se morejo po kan. 1183, § 1 kooptirati kleriki in laiki, ki s cerkvenim predstojnikom in pod njegovim predstvom sestavljajo svet. Po kan. 1183, § 2 člane tega sveta imenuje ordinarij, če ni drugače določeno; ordinarij tudi člane odstavlja iz važnega razloga. Člani cerkvenega sveta sodelujejo le pri imovinski upravi v ožjem pomenu besede. Po kan. 1184 se namreč nimajo vtikati v to, kar spada »ad spirituale munus«; nato našteva kanon v šestih točkah glavna opravila in področja, za katera ni pristojen cerkveni svet. Ta so: a) opravljanje božje službe; b) urejanje zvonjenja; c) skrb za red v cerkvi in na pokopališču; č) določanje cerkvenih zbirk; d) cerkveni oklici in drugi posli, ki se tičejo božje službe ali cerkvene oprave; e) razporejanje oltarjev, obhajilne mize, prižnice, orgel, pevskega kora, klopi, pušic in ostale bogoslužne

²⁹² O. c. II, 472.

²⁹³ Schröcker, o. c. 201.

²⁹⁴ Schröcker našteva nič manj kot dvajset različnih mnenj (o. c. 28—35).

²⁹⁵ Druga sinoda 122; tretja sinoda 163/4.

^{295a} Gesetze u. Verordnungen in publ. eccl. 1. Abt. Nr. 66, str. 217.

opreme; f) sprejemanje in zavračanje bogoslužnih in cerkvenih potrebnosti; g) skrb za župnijske matice in arhiv. Kakor določa kanon 1183, praviloma tudi imenovanje, nadziranje in odpuščanje laičkih cerkvenih uslužbencev (organistov, cerkovnikov itd.) ne spada v pristojnost cerkvenega sveta; vendar more biti to partikularnopravno drugače urejeno.

Kot vir za določbe v nav. kan. 1183 do 1185 je služil samo dekret kongregacije de propaganda z dne 21. julija 1856, ki je odobril »statuta generalia de conciliis quae bonis temporalibus ecclesiarum parochialium administrandis in archidioecesi Ultraiectensi (= v Holandiji) et suffraganeis dioecesisibus proponuntur.«²⁰⁶ Ti statuti, ki so bili izdani isto leto kot zgoraj omenjena uredba avstrijskih škofov, poznajo podobno cerkveno predstojništvo kot pri nas. To predstojništvo sestavlja župnik s ključarji, ki se v teh statutih imenujejo magistri fabricae ecclesiae. V statutih se natančno določa, kako se cerkveni ključarji imenujejo, dalje kakšne so njihove dolžnosti in pravice. Določbe teh statotov so močno vplivale na veljavne kan. 1183 pa 1185; po teh kanonih pa so spremenjene nekatere določbe v členih novega škofijskega zakonika, ki govore o cerkvenih ključarjih.

3. Vprašalna pola za pripravo zadnje sinode je vsebovala tudi vprašanje: Koliko sodelujejo cerkveni ključarji pri upravi cerkvene imovine? Iz odgovorov na to vprašanje se razbere, da po več župnijah vlada prepričanje, da obstoji vse sodelovanje ključarjev v podpisovanju cerkvenih računov.²⁰⁷ To prepričanje je kajpada zelo zmotno. Cerkevni ključar je bil namreč po § 8 v Anweisung solidarno odgovoren za upravo; zato je jasno, da bi moral biti pritegnjen k samemu upravljanju cerkvene imovine, ne samo k podpisovanju računov.

Institut cerkvenih ključarjev je bil v taki obliki, kakor so si ga v mnogih naših župnijah predstavljali, popolnoma odveč. Zato je nastalo vprašanje, ali naj se ta institut odpravi ali pa reformira. Odpraviti ga iz več razlogov ni kazalo. Prvi tak razlog je bil ozir na zgodovinsko tradicijo, ki smo jo že zgoraj spomnili, dalje se je bilo ozirati na državne določbe o zastopstvu cerkvene občine v zak. z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50, kar smo tudi že zgoraj omenili. Glavni razlog pa je bil ta, da je treba v modernem času vernike pritegniti k upravi cerkvene imovine, seveda na previden način.

II. 1. Čl. 587 zak. lj. šk. v prvem stavku kratko določa, da mora imeti vsaka župnijska in podružnična cerkev po dva ključarja. Razloga za določbo zakonik ne daje. Škofovska uredba iz l. 1856 je vsebovala v § 2 tole določbo: Imovino posamezne cerkve in pri njej obstoječih ustanov upravlja njen predstojnik s sodelovanjem tistih, ki so zavezani kriti morebitni primanjkljaj. Cerkevna občina so-

²⁰⁶ Codicis iuris canonici fontes VII, ed. Serédi n. 4811, str. 346—350.

²⁰⁷ O d a r, Iz uprave ljubljanske škofije 33.

deluje po svojih zastopnikih. Po § 1, odst. 1 v Anweisung iz l. 1860 upravlja imovino cerkveni predstojnik »s sodelovanjem dveh članov občine«. ²⁹⁸ V tretji Jegličevi sinodi je bila tale določba: »Zakonik zahteva v kanonu 1521, § 1, naj škof za upravo cerkvenega premoženja odbere ‚viroso providos, idoneos et boni testimonii, quibus clapso triennio alios sufficiat, nisi locorum circumstantiae aliter suadeant‘. V smislu te določitve je pri nas zahteva dveh ključarjev za župno cerkev in tudi za vsako podružnico posebej. Sinoda znova potrjuje udeležbo ključarjev pri upravi cerkvenega premoženja.« ²⁹⁹

Trditev, da je ustanova cerkvenih ključarjev v skladu s kan. 1521, § 1, je zgrešena. Navedeni kanon ima namreč pred očmi le imovino take cerkve ali pobožnega kraja, ki »ex iure vel tabulis foundationis suum non habet administratorem«, kot pravi besedilo. Župnijske in podružnične cerkve pa imajo ex iure upravitelja, namreč župnika. ³⁰⁰ Ustanova naših cerkvenih ključarjev torej ne more spadati pod kan. 1521, § 1, pač pa spada pod kan. 1183, o katerem smo zgoraj govorili.

Jegličevo Navodilo iz l. 1913 opisuje cerkvene ključarje kot zastopnike ljudstva pri upravi cerkvene imovine. »Ključarji so zastopniki župljanov, ki naj po njih vplivajo na porabo cerkvenih dohodkov in premoženja, ki so ga dali cerkvi njihovi očetje in ga dajejo tudi oni.« ³⁰¹ To izražanje je precej nerodno in naravnost dvomno. Druga Jegličeva sinoda iz l. 1908 je ustanovo cerkvenih ključarjev dosti bolj utemeljila, čeprav ne zadosti jasno. »Cum ab ecclesia vitrici permittantur, ut nomine parochianorum partes habeant in administrandis bonis ecclesiarum...« ³⁰² Kodeks se izraža bolj točno. Kan. 1521, § 2, namreč določa: »Tudi takrat, kadar so po ustanovnih določbah ali po ordinarijevi volji laiki udeleženi pri upravi cerkvene imovine, se vsa uprava vrši v imenu Cerkve...« Ključarji obstoje torej ali, ker ustanovna lista tako določa, ali ker je ordinarijeva volja taka. Po kan. 1183, § 1 se laiki le privzemajo v upravo (cooptantur), nimajo torej pravice, zahtevati ključarje ali jih sami določati. ³⁰³ Govoriti, da so cerkveni ključarji zastopniki župljanov ali celo cerkvene občine, ni primerno, ker se more stavek napak umeti.

Škofovska uredba iz l. 1856 se je postavila, kakor smo videli, na stališče, da naj sodelujejo pri upravi cerkvene imovine tisti, ki so zavezani kriti morebitni primanjkljaj. Isto načelo je sprejel tudi zakon z dne 7. maja 1874 d. z. št. 50. Po pravilnem cerkvenem naziranju, ki je prodrlo po tridentskem koncilu, ³⁰⁴ pa morejo laiki le takrat sodelovati pri upravi cerkvene imovine, če jim Cerkev to funkcijo poveri.

²⁹⁸ »... unter Mitwirkung zweier Gemeindemitglieder.«

²⁹⁹ Str. 31.

³⁰⁰ Prim. kan. 1182, § 1.

³⁰¹ Str. 6/7.

³⁰² Str. 122.

³⁰³ Prim. O d a r, o. c. 32.

³⁰⁴ Prim. S c h r ö c k e r, o. c. 165—171.

Po čl. 587 zak. lj. šk. mora imeti vsaka svetna župnijska in podružnična cerkev po dva ključarja. Anweisung je določala v § 1, odst. 1, da morajo imeti cerkvene ključarje tudi tiste župnijske in podružnične cerkve, ki so inkorporirane.³⁰⁵ Jegličevo Navodilo iz l. 1913 teža dostavka izrecno ni več omenjalo; njegova določba se je glasila: »Vsaka župna in podružna cerkev mora imeti po dva ključarja.«³⁰⁶ Oziraje se na kan. 630, § 4, novi škofijski zakonik, ki je zgolj cerkven, določa, da mora imeti ključarje vsaka svetna župnijska in podružnična cerkev. S to določbo pa zakonik dosedanega stanja ni v ničemer spremenil. Inkorporirane cerkve, ki so do sedaj imele cerkvene ključarje, jih ohranijo tudi v bodoče.

Župnik in ključarja sestavljajo cerkveno predstojništvo dotične cerkve v imovinskih zadevah (čl. 587). Cerkevno predstojništvo ni torej ne župnik sam ne ključarja sama, marveč župnik s ključarjema. Dekret kongregacije de propaganda z dne 21. julija 1856, ki smo ga zgoraj omenili, naglašja, da cerkveni ključarji brez župnika ne tvorijo cerkvenega sveta.³⁰⁷ Cerkevna ključarja moreta sama brez župnika le poročati škofu in dekanu (čl. 594, d), se proti župniku pritožiti (čl. 600) in nadarbinarja opozarjati, če zaradi njegove brezbriznosti ali malomarnosti trpi nadarbinska imovina škodo (čl. 605, odst. 2).

Končno določa čl. 587, da je tudi pri ekspozitnih cerkvah član cerkvenega predstojništva župnik, ne ekspozit, če ni drugače določeno. Po določbi v § 1, odst. 2, Anweisung je ekspozit delno sodeloval pri upravi imovine svoje cerkve, a pod nadzorstvom župnika.³⁰⁸ Taka ureditev pa more nuditi povode za trajne spore.

2. Čl. 588 in 589 prinašata določbe o tem, kakšne osebe naj se izberejo za cerkvene ključarje. Škofovska uredba iz l. 1856 je določala v § 4, naj bodo ključarji »vedno pošteni, popolnoma zanesljivi in če mogoče tudi imoviti možje«. Po dekretu kongregacije de propaganda z dne 21. julija 1856 naj se ključarji izberejo »izmed župljanov, ki se odlikujejo po poštenosti in sposobnosti.«³⁰⁹ Anweisung iz l. 1860 pa je zahtevala v § 3: »Cerkveni ključarji naj bodo po-

³⁰⁵ »... auch wenn sie einer säkular- oder regular-geistlichen Genossenschaft einschließlich des deutschen und Johanniter-Ordens einverleibt sind.«

³⁰⁶ Str. 6. Prim. tudi tretjo sinodo str. 163.

³⁰⁷ Art. 5. Codicis iuris canonici fontes, VII ed. Serédi str. 346.

³⁰⁸ »Bei jenen Vikariaten und Kaplaneien, bei welchen eigene zwar von dem Pfarrer abhängige, jedoch pfarrliche Rechte ausübende Seelsorger angestellt sind, wird diesen die Mitverwaltung des Kirchen- und Stiftungs-Vermögens für ihre Kirchen mit der Einschränkung anvertraut, daß ihren vorgesetzten Pfarrern die Einsichtnahme in den Vermögensstand der von ihnen abhängigen Kurazien und in die Gebahrung mit dem Kirchen- und Stiftungs-Vermögen ungeschmälert verbleiben soll, daher auch in allen Fällen, wo die Kirchen-Vermögens-Verwaltung bei der vorgesetzten Behörde einzuschreiten hat, auch der vorgesetzte Pfarrer mitzuwirken, und die Kirchen-Rechnungen mitzufertigen hat.«

³⁰⁹ »... ex parochianis, qui probitate et aptitudine excellunt« (art. 6), Fontes VII, str. 346.

šteni, popolnoma zanesljivi, imoviti možje iz cerkvene občine ali pa vsaj ne brez sredstev, ki imajo za upravljanje cerkvene imovine potrebno znanje, po možnosti naj znajo brati ter pisati, in niso med seboj v bližnjem sorodstvu. — Bližnji sorodniki cerkvenega predstojnika ali taki, ki so z njim v takšnem razmerju, ki ovira nemoteno in nepristransko poslovanje, so nesposobni za to službo.« Jegličevo Navodilo iz l. 1913 je parafraziralo to določbo takole: »Ključarji naj bodo odlični možje, Bogu in Cerkvi vdani zasebno in javno, naj imajo kaj premoženja, naj si ne bodo v bližnjem sorodstvu, naj ne bodo od župnika gmotno odvisni in naj znajo, kjer le mogoče, brati in pisati.«³¹⁰

Novi zakonik pa je po gornjih virih formuliral ustrezne določbe takole: »Čl. 588. Za ključarje se imenujejo verni, ugledni, podjetni in Cerkvi zvesti³¹¹ možje³¹² iz župnije oziroma podružnične soseske, če gre za ključarje podružnične cerkve. — Čl. 589. Ključarja pri isti cerkvi ne smeta biti med seboj ali z župnikom v krvnem sorodstvu ravne črte, prav tako ne stranske črte do drugega kolena ali v svaštvo do drugega kolena.«

Služba ključarjev je po čl. 590 častna. Na isto stališče se je postavila že Anweisung iz l. 1860, vendar je dostavila, da smejo ključarji, kjer je taka navada, tudi vnaprej prejemati nekaj honorarja.³¹³ Dodala je tudi, da zaslužijo ključarji spoštovanje pri cerkveni občini in da naj se jim izkazuje čast v cerkvi, pri procesijah in ob drugih prilikah.³¹⁴ Slednje je naglašalo tudi Jegličevo Navodilo iz l. 1913.³¹⁵ V skladu s tem je določba v čl. 599 zak. lj. šk., da imajo ključarji župnijske cerkve pravico do brezplačnega cerkvenega sedeža na častnem mestu v župnijski cerkvi.³¹⁶

3. V čl. 591 do 593 zak. lj. šk. so določbe o imenovanju cerkvenih ključarjev. V tej stvari je zakonik uvedel nekatere novosti, proti

³¹⁰ Str. 7.

³¹¹ Dekret kongregacije de propaganda z dne 21. julija 1856 je določal, da je treba odstraniti cerkvene ključarje, ki ne izpolnjujejo velikonočne dolžnosti ali so sicer pohujšljivi javni grešniki (Fontes VII, str. 346).

³¹² Zenskam se torej po našem partikularnem pravu ne more podeliti ključarska služba; ali bi se jim mogla po občem pravu, je sporno (prim. J o n e, Gesetzbuch des kanonischen Rechtes II, 1940, 376).

³¹³ »Die Kirchenpropste verwalten ihr Amt unentgeltlich, ohne jedoch die damit etwa verbundenen Auslagen bestreiten zu müssen. Wo sie bisher mit Rücksicht auf den letzteren Umstand oder wegen bedeutender Mühe-waltung mit Genehmigung der zuständigen Behörde in dem Genuße einiger Vortheile waren, soll es dabei bis auf eine allfällige Abänderung verbleiben« (§ 6, odst. 1). — Glede tega so se razvile po nekaterih župnijah nerednosti. Ključarji so uživali cerkvene njive in gozde (=cerkvenice).

³¹⁴ »Übrigens verdienen sie, weil sie gleichsam als Väter der Gemeinde dem geistlichen Kirchen-Vorsteher zur Seite stehen, und das äußere Wohl der Kirche wahren, vorzügliche Achtung und Dank der Kirchen-Gemeinde, und sollen ihnen, wo solches zulässig ist, in der Kirche bei öffentlichen Umgängen und anderen Feierlichkeiten Ehrenplätze ausgemittelt werden« (§ 6, odst. 2).

³¹⁵ Str. 7.

³¹⁶ Red za cerkvene sedeže iz l. 1908 je določal: »Brezplačno se pridrži sedež za ... ključarje« (Druga Jegličeva sinoda 164).

katerim so mnogi močno ugovarjali. Škofovska uredba iz l. 1856 je imela o imenovanju ključarjev tole določbo: »Predlaga jih duhovnik predstojnik cerkve, oziraje se na utemeljene želje cerkvene občine, imenuje pa jih škof ali njegov pooblaščenec za dobo, kakor jo določa običaj ali škofova določba, toda najmanj za eno leto. Po preteku dobe se morejo znova predlagati.« Po določbah v dekretu kongregacije de propaganda z dne 21. julija 1856 je cerkvene ključarje prvič izbral škof sam; potem pa so za vsako izpraznjeno mesto ključarje župljani izvolili po dva kandidata, ki ju je po izvolitvi cerkveni svet predložil škofu; enega od teh je nato škof imenoval za ključarja. Ključarji se imenujejo za štiri leta, morejo pa biti vnovič imenovani.³¹⁷ Po § 4 v Anweisung iz l. 1860 je izbiral cerkvene ključarje župnik in jih predlagal dekanu v potrjenje. Župnik se je moral pri tem ozirati na utemeljene želje cerkvene občine. Če se pa dekan ni strinjal z župnikovim predlogom, je odločil škofijski ordinariat. Ta je tudi potrjeval ključarje pri dekanijških cerkvah, pri stolni cerkvi in pri božjepotnih cerkvah. Ključar je bil imenovan za tri leta, po treh letih je mogel biti ponovno predlagan. Dolžnost, uvesti ključarja v njuno službo, je imel praviloma dekan, ki jima je moral ob tej priliki polagati na srce, da sta prevzela dolžnost skrbeti za cerkveno imovino, s tem delata za čast božjo in posredno tudi za izveličanje duš, zato morata službo opravljati marljivo, zvesto in iz bogoljubnega namena. Dekan je nato sprejel v imenu škofijskega ordinariata od ključarjev obljubo, da bosta vestno skrbela za cerkveno in ustanovno imovino. Ključarjema so končno ob umestitvi dali na vpogled zapisnik o cerkvenem inventarju in zadnje potrjene cerkvene račune.³¹⁸ Tako je bilo urejeno imenovanje ključarjev v Anweisung iz l. 1860. Poznejše določbe so te delno dopolnile, delno pa tudi spremenile. Druga Jegličeva sinoda je n. pr. naročala, »ut in deputandis vitricis parochi vota fidelium perquirant, neque pro lubitu viros quoscumque fors sibi bene visos seligant.«³¹⁹ Ukazovala je tudi, da se morajo, ko minejo tri leta, novi ključarji ali stari vnovič imenovati; če se ta določba ne izpolnjuje, se more zgoditi, je dostavila, »ut vitrici nimis potentes evadant, partes inter parochianos sibi acquirant, in ecclesia praedominentur, neque absque scandalis removeri possint.«³²⁰ Jegličevo Navodilo iz l. 1913 pa je slednjo določbo že nekoliko spremenilo. Določa namreč: »Ko tri leta minejo, naj se vnovič imenujejo in potrdijo, ali naj se izbero drugi bolj verni in bolj sposobni.«³²¹ Še dalje je šla tretja Jegličeva sinoda, ko je določila: »Ako so ključarji po triletni dobi vestno izvrševali svojo službo, naj ostanejo nadalje, ne da bi se posebej potrjevali.«³²² Ta določba je bila v popolnem nasprotju z ono v drugi Jegličevi sinodi ali v § 4, odst. 3 v Anweisung. Če primerjamo zgoraj navedene tekste, moremo slediti razvoju, ki je do tega

³¹⁷ Fontes VII, str. 346.

³¹⁸ § 5 v Anweisung.

³¹⁹ Str. 122.

³²⁰ Ibid.

³²¹ Str. 7. Podčrtal jaz.

³²² Str. 163.

nasprotja dovedel. O imenovanju samem pa naj dostavimo še to, da določa Navodilo iz l. 1913, naj ključarjem izroči dekan »listino imenovanja«;³²³ v tretji Jegličevi sinodi se ta listina imenuje dekret;³²⁴ Anweisung iz l. 1860 dekreta ne omenja. Tretja Jegličeva sinoda je končno tudi predlaganje ključarjev precej spremenila, ko je določila: »O imenovanju novih cerkvenih ključarjev naj župnik predloži za vsakega po tri kandidate, izmed katerih dekan ključarja izbere, potrди in mu pošlje dekret.«³²⁵ Na ta način je prešlo imenovanje ključarjev bolj v roke dekanov.³²⁶

Gornji ureditvi imenovanja ključarjev se je dalo to in ono ugovarjati. Ker so ključarji z župnikom vred soupravitelji cerkvene imovine, predstavljajo nehote nekakšno nadzorstvo nad župnikovim poslovanjem s cerkveno imovino. Zato pač ni primerno, da bi si župnik sam izbral ključarje. Župnik se je resda pri tem »moral ozirati na utemeljene želje cerkvene občine«; toda tega nihče ni kontroliral in tudi mogel ni, ker je bila že določba sama zelo nedoločna. Zato se je pač dogajalo, da so župniki izbirali za ključarje večkrat take može, o katerih so mislili, da bodo laže z njimi shajali. Posledica je

³²³ Str. 7.

³²⁴ Str. 163.

³²⁵ Ibid.

³²⁶ Zaradi primerjave navedimo, kakšne določbe o cerkvenih ključarjih veljajo v lavantinski škofiji. Nahajajo se v §§ 24—29 Slomškove uredbe iz l. 1859 (»Normale«) (prim. op. 22). Po tej uredbi izbere ključarja — za vsako cerkev dva — župnik; potrди pa ju škof ali njegov namestnik. Do l. 1869 je trajala službena doba ključarjev tri leta, od tedaj naprej pa se imenujejo za šest let. Ko se izprazni mesto ključarja, mora župnik na primeren način (in geeigneter Weise) sporočiti župljanom (Pfarrsgemeinde) in jih pozvati, naj mu v kratkem roku, n. pr. v štirinajstih dneh, naznajo enega ali več za ključarsko službo sposobnih mož, ki so na dobrem glasu in ki vsled svoje poštenosti uživajo zaupanje župljanov. Ti može naj niso brez vsake imovine (nicht ganz unbemittelt), po možnosti naj znajo brati in pisati ter naj ne stanujejo predaleč od cerkve. Z župnikom naj ne bodo v bližnjem sorodstvu, prav tako ne smejo biti od njega kakor koli odvisni. Najsposobnejšega moža med tako predloženimi predloži potem župnik po dekanatu in z dekanovo odobritvijo škofu v potrditvev. Ključarje navadno umesti dekan. Ob umestitvi morajo ključarji dekanu kot zastopniku škof. ordinariata slovesno obljubiti, da bodo po svojih močeh vestno skrbeli za cerkveno imovino. Služba ključarja je častna. Kjer pa je navada, da dobivajo nagrado, se to more ohraniti. Ko ključarju poteče njegova službena doba, more biti vnovič potrjen. Ključarju gre časten prostor v cerkvi in prednost pri cerkvenih slovesnostih. Položaj cerkvenih ključarjev opisuje § 29 gornje uredbe takole: »Das Verhältnis des so bestellten Kirchenvorstandes ist nach der Unterordnung so aufzufassen, daß der Pfarrer (Kurat) oder dessen Stellvertreter das kirchliche Organ und der Leiter der Verwaltung des Kirchenvermögens ist; die Kirchenkämmerer aber als mitwirkende Organe der Pfarrgemeinde zu betrachten sind, die derselben als ihre Vertrauensmänner die richtige Verwaltung des Kirchenvermögens verbürgen. Es sollen daher zur Beseitigung jedes Verdachtes der Pfarrer (oder dessen Stellvertreter) sowohl als die Kirchenpröpste von Allem, was diese Verwaltung betrifft, stets genaue Kenntnis haben; denn sie haften für die genaue Beobachtung aller Vorschriften, welche ihnen für die Verwaltung wie auch für die Sicherheit und Erhaltung des Kirchen- und Stiftungsvermögens vorgezeichnet sind, und haben den während der Dauer ihrer Amtsführung durch ihr Verschulden diesem Vermögen erwachsenen Schaden zu vertreten.«

bila ta, da sta trpela škodo cerkvena imovina in ugled cerkvenih ključarjev. Dogajalo pa se je tudi to, da je marsikje župnik to in to osebo moral izbrati za ključarja, čeprav je bil prepričan, da ni sposobna za to mesto, toda zaradi krajevnih okoliščin je ni mogel odkloniti. Velika škoda se je godila tudi zaradi tega, ker so bili marsikje cerkveni ključarji faktično imenovani za celo svoje življenje. Tako so postali zelo mogočni. Župnik večkrat ni mogel predlagati drugih, ker ali ni bil tako energičen, da bi se jim upal upreti, ali pa so bile krajevne okoliščine take, da ni kazalo župniku tvegati zamrzo, jezo in sovraštvo pri vplivnih ključarjih.

Iz teh razlogov je novi zakonik spremenil dosedanje določbe o izbiranju ključarjev in določil, da ne izbira ključarjev več župnik, marveč dekan, ki izbrane kandidate predlaga škofijskemu ordinariatu v imenovanje. Za primerne kandidate pa zve dekan na sestanku, ki ga ima z župljani. O teh kandidatih nato vpraša župnika za mnenje in potem po svojem preudarku predlaga kandidata generalnemu vikarju, da ga imenuje za cerkvenega ključarja (čl. 591). Ključarje za dekanjsko župnijo predlaga na isti način arhidiakon (čl. 593).

V nekaterih škofijah je tako urejeno, da župljani ključarje volijo.³²⁷ Ta način ima zase močne razloge, to se ne da tajiti. Močni pa so tudi razlogi, ki govorijo proti volitvam. Naš novi zakonik ni določil, da župljani ključarje volijo, kakor so nekateri napak tolmačili določbo čl. 591, odst. 2. Ta določba se namreč glasi: »Dekan naroči župniku, naj za določen dan (n. pr. ob vizitaciji)³²⁸ in uro povabi vse družinske očete in osamosvojene moške, stare nad 21 let, na sestanek, kjer jih bo dekan vprašal o predlogih za cerkvene ključarje.³²⁹ Sestanek začne dekan; župnik naj ne bo navzoč.³³⁰ Dekan razloži naloge ključarjev; naglasi, da Cerkev prizvame svetne osebe v pomoč pri upravi imovine ter se zato vsa uprava vrši v imenu Cerkve;³³¹ končno pozove vse navzoče, naj mu odkrito povedo, koga smatrajo za najbolj sposobnega za ključarjevo mesto in kakšne so njihove želje glede gospodarjenja s cerkveno imovino.«³³²

³²⁷ Prim. Haring, o. c. 707.

³²⁸ Besede »n. pr. ob vizitaciji« kažejo, ob kakšni priliki naj dekan spolni to svojo dolžnost. Nekateri so se namreč bali, da bodo imeli dekani veliko dela in potov s predlaganjem ključarjev. Toda strah je odveč. Ob modri razdelitvi dela bo mogel dekan to svojo dolžnost mimogrede opraviti.

³²⁹ To vprašanje po predlogih se bistveno razlikuje od volitev. Kdor se boji, da bodo na ta način imenovani za ključarje cerkvi sovražni ljudje, ta ne zaupa dekanom; saj je vendar odločitev v njihovih rokah.

³³⁰ Določba je razumljiva. Ne gre za poniževanje župnikov, kot so nekateri hoteli stvar prikazati, marveč za to, da dekan zve, kako župljani sodijo. Če bi bil župnik navzoč, bi župljani ne govorili tako odkrito, kot bi bilo treba, ali pa bi utegnili nastopiti mučni trenutki tako za dekana kot za župnika, ko bi moral dekan poslušati očitavanja proti župniku ob njegovi navzočnosti.

³³¹ Prim. kan. 1521, § 2.

³³² Dekan le zaradi tega sprašuje župljane, da more presoditi, kaj naj bi se glede gospodarjenja s cerkveno imovino v njen prid ukrenilo, ne pa zaradi tega, kot da bi imeli župljani pravico soupravljati cerkveno imovino.

Imenovanje cerkvenega ključarja se izvrši z dekretom škofijskega ordinariata (čl. 592). Tako bo imenovanje dobilo večji pomen. V službo uvede ključarja dekan ali župnik, ko mu s primerno slovesnostjo izroči dekret. Ob tej priliki ključar napravi obljubo in jo podpiše po obrazcu v čl. 592, odst. 2.

4. Mesto cerkvenega ključarja se izprazni, če ključar umrje ali se službi odpove ali ga ordinarij odstavi. Ključar se more pred pretekom službene dobe odpovedati le iz utemeljenih razlogov. Odpoved dobi moč, ko je ključar prejel obvestilo, da je škofijski ordinariat njegovo odpoved sprejel (čl. 601). Določba je nova, a sama po sebi razumljiva.

Po čl. 602 more ključarja pred pretekom službene dobe odstaviti ordinarij in sicer iz utemeljenih razlogov, redno na predlog dekana oziroma arhidiakona. Do sedaj pri nas odstavljanje ključarjev ni bilo škofu pridržano. Tudi ni bilo popolnoma jasno, kdo more ključarja odstaviti. Tretja Jegličeva sinoda je n. pr. imela tole določbo: »Pred preteklo triletno dobo naj župnik sposobnega ključarja iz zasebnih in osebnih razlogov ne odstavi.«³³³ Po tej formulaciji bi torej župniki odstavljali cerkvene ključarje; če bi imeli utemeljene razloge, za kakršne »zasebni in osebni razlogi«, kakor se samo po sebi razume, ne veljajo. Toda najbrž zakonodavec ni nameraval določiti, da bi mogli župniki odstavljati ključarje. Jegličevo Navodilo iz l. 1913 je namreč takole določalo: »(Cerkveni ključarji) se morejo ... odstraniti od župnika le iz tehtnih razlogov, ako jih potrdi dekan, oziroma ordinariat.«³³⁴ Ta potrditev razlogov je imela konstitutivni značaj, kakor sledi iz § 4, odst. 3 v Anweisung iz l. 1860, ki se glasi: »Če se pa pokaže, da cerkveni ključar³³⁵ nima potrebnih lastnosti, ga more tudi pred pretekom triletno dobe razrešiti službe tisti, ki ga je postavil.«

5. Ostale določbe v tem odstavku govore v glavnem o pravicah in dolžnostih cerkvenih ključarjev. Anweisung iz l. 1860 je določala, da sta ključarja z župnikom prava in neposredna upravitelja cerkvene imovine; župnik in ključarja so odgovorni simul et in solidum za pravilno upravljanje cerkvene in ustanovne imovine.³³⁶ Cerkvena ključarja imata pravico in dolžnost paziti, da se bo cerkvena imovina upravljala po zakonitih predpisih, toda »ohne Beirung der dem geistlichen Kirchen-Vorsteher hinsichtlich des Gottesdienstes und der Seelsorge zukommenden Rechte und Pflichten.«³³⁷ Cerkveno

³³³ Str. 163.

³³⁴ Str. 7.

³³⁵ Original imà izraz Kirchen-Vorsteher, toda misli cerkvene ključarje ali vsaj tudi nje. Odstavek se namreč glasi: »Die Kirchenpröpste« (Kirchenkämmerer) können nach Ablauf der dreijährigen Zeit wieder vorgeschlagen werden. Sollte es sich herausstellen, daß einem Kirchen-Vorsteher die nothwendigen Eigenschaften fehlen, so kann er auch vor Ablauf des Trienniums durch denjenigen, der ihn bestellt hat, der Dienstleistung enthoben werden.«

³³⁶ §§ 8; 77.

³³⁷ § 7, odst. 1.

predstojništvo, to je župnik s ključarjema, nastavlja cerkvene uslužbenice, jih nadzira in odpušča.³³⁸ Cerkevno predstojništvo ima po potrebi seje, ki jih sklicuje župnik. Ključarja imata pravico razpravljanja kakor tudi pravico staviti predloge. Če se predlog ne upošteva, ima ključar pravico pritožiti se na dekana in dalje na škofijski ordinarat.³³⁹

Ključarja imata vsak po en ključ od cerkvene blagajne, tretjega ima župnik;³⁴⁰ Ključarja seštevata darove v puščici in zneske darovanja;³⁴¹ sodelujeta pri ustanavljanju cerkvenih ustanov.³⁴² Župnik prevzema in oddaja upravo cerkvene imovine vpričo ključarjev.³⁴³ Ključarja sopolpisujeta cerkvene račune.³⁴⁴

O razmerju med župnikom in ključarjem v cerkvenem predstojništvu Anweisung nima posebnih določb, kot jih je imel n. pr. Slomškov Normale.³⁴⁵

Jegličevi zborniki so glede pravic in dolžnosti, ki jih imajo cerkveni ključarji, manj jasni, kot je bila Anweisung. Druga Jegličeva sinoda n. pr. opozarja župnika, naj ne odbija pomoči ključarjev »immo in omnibus negotiis, saltem difficilioribus adhibeat«³⁴⁶ in potem nadaljuje: »Zato naročamo župnikom, naj obveščajo ključarje o stanju imovine, zato naj n. pr. z njimi preštevajo darovanja, pri letnih računih naj jih obveste o dohodkih in stroških, med letom naj imajo z njim večkrat posvete in večjih izdatkov naj ne store brez njih pristanka.«³⁴⁷ Po tem besedilu nista bila cerkvena ključarja prava in neposredna soupravitelja cerkvene imovine, kot je določal § 8 v Anweisung in pač nista mogla biti z župnikom simul et in solidum soodgovorna za upravo cerkvene imovine. Jegličevo Navodilo iz l. 1913 je pravice in dolžnosti ključarjev takole opisovalo: »Ko se namestijo, naj se jim pokaže cerkveni inventar z zadnjimi potrjenimi računi in naj se jim pojasni vse cerkveno premoženje. Pokaže naj se jim cerkvena blagajna, pokažejo državne obveznice in zasebne zadolžnice. Ključarji naj bodo pričujoči, ko se seštevajo darila v pušice ali nabiralnike; naj se pokličejo na posvetovanje, kadar je treba za cerkev večjih popravil ali novih naprav; pri posvetovanju naj svobodno povedo in utemelje svoje misli in misli župljanov; smejo se pritožiti na dekana ali na ordinariat; naj se pokličejo k vsakoletnemu podpisu cerkvenih računov, pa naj se jim razne postojanke točno obrazložijo.«³⁴⁸ Tudi to besedilo ne daje ključarjem tiste vloge, ki so jo imeli po določbah v Anweisung iz l. 1860. Še bolj pa je oslabil njihovo položaj tretja

³³⁸ § 9.

³³⁹ § 10.

³⁴⁰ § 15, odst. 2.

³⁴¹ § 28.

³⁴² § 94 in nsl.

³⁴³ § 150.

³⁴⁴ § 130.

³⁴⁵ Glej op. 303.

³⁴⁶ Str. 122.

³⁴⁷ Ibid.

³⁴⁸ Str. 7.

Jegličeva sinoda. Določala je namreč: »V smislu zakonika³⁴⁰ zapoveduje sinoda, da župnik ključarje ob nastopu službe točno pouči o stanju cerkvenega premoženja. Pregleda naj z njimi zadnji inventar, pa naj jim tudi predmete inventarja pokaže. Obrazloži naj jim zadnje račune. Za dohodke v puščice, nabiralnike in od darovateljev naj bodo točno poučeni. Za vsako bolj drago napravo pri cerkvi, za vsaki večji izdatek naj se z njimi posvetuje. Tako jim bo vnel in vzdrževal zanimanje za cerkveno premoženje in vestno upravo.«³⁵⁰ Glede cerkvenih računov je določala tretja sinoda: »Cerkvene račune naj izdeluje župnik z vednostjo ključarjev. Ključarji naj račune lastno-ročno podpišejo ali lastnoročno podkrižajo, ako niso večši pisave.«³⁵¹

6. Novi zakonik je v čl. 594 do 599 ter v čl. 605 do 608 sistematično in kolikor mogoče dosledno uredil položaj cerkvenih ključarjev. Določbe se v glavnem krijejo z določbami v Anweisung, so pa bolj določne in nekatere tudi nove. Njih vsebina je tale:

Župnik in ključarja sestavljajo cerkveno predstojništvo. Kot člana cerkvenega predstojništva upravljata ključarja imovino cerkve (čl. 594, odst. 1). Ključarja sta obenem z župnikom prava in neposredna upravitelja cerkvene imovine. Z župnikom solidarno odgovarjata za redno upravo (čl. 596). Glavna opravila cerkvenih ključarjev so ta: a) udeležujeta se gospodarskih sej cerkvenega predstojništva; b) sodelujeta pri sestavljanju cerkvenega proračuna; c) sodelujeta pri seštevajanju denarja od cerkvenih darovanj in pušic; č) sodelujeta pri oddajanju del pri cerkvi; d) podpisujeta cerkvene račune;³⁵² e) poročata škofu in dekanu na vizitaciji ali sicer na zahtevo (čl. 594); f) sodelujeta pri določanju plač cerkvenih uslužbencev (čl. 221, odst. 2); g) sodelujeta pri oddajanju cerkvenih sedežev (čl. 416, odst. 2; 421); h) udeležujeta se predaje uprave novemu začasemu ali stalnemu cerkvenemu upravitelju (čl. 607 in 608); i) župnijska ključarja opozarjata nadarbinarja, če zaradi njegove brezbriznosti ali malomarnosti trpi nadarbinska imovina škodo (čl. 605, odst. 2); j) če župnik gornjega opozorila ne sprejme, naj stvar naznanita škofijskemu ordinariatu (čl. 605, odst. 2).

Ta opravila niso izčrpno naštet; zato morajo cerkveni ključarji poleg teh opravljati še druga, ki spadajo pod pojem redne cerkvene uprave.

Po naših dosedanjih partikularnih določbah sta sodelovala cerkvena ključarja tudi pri naslednjih opravilih: a) pri razpolaganju s klopni v cerkvi;³⁵³ b) pri nastavljanju, nadziranju in odpuščanju cerkvenih uslužbencev;³⁵⁴ c) pri oskrbovanju cerkvene blagajne³⁵⁵ in

³⁴⁰ Zakonik (codex iuris canonici) tega nikjer ne zahteva. Tretja sinoda je namreč menila, da so cerkveni ključarji ukazani v kan. 1521, § 2.

³⁵⁰ Str. 163.

³⁵¹ Str. 164.

³⁵² Prim. čl. 637, odst. 5, zak. lj. šk.

³⁵³ Druga Jegličeva sinoda str. 163.

³⁵⁴ § 9 v Anweisung; Druga Jegličeva sinoda str. 178.

³⁵⁵ § 15 v Anweisung.

č) pri ustanavljanju cerkvenih ustanov.³⁵⁶ Pri teh opravilih po določbah novega zakonika cerkveni ključarji več ne sodelujejo, zakaj razpolaganje s klopni v cerkvi je po kan. 1184, n. 4 župnikova stvar, prav tako po kan. 1185 nastavljanje, nadziranje in odpuščanje cerkvenih uslužbencev. Stara določba, da mora biti cerkvena blagajna pod tremi ključi, od katerih imata vsak ključar po enega, je bila praktično težko izvedljiva; vrh tega pa je bila za župnike skoro da žaljiva. Določba čl. 606, da namreč upravlja župnik sam, kar se da župnijski ali podružnični cerkvi kot ustanova, je lahko razumljiva po tem, kar smo zgoraj povedali o ustanovah.

Župnikovega položaja v cerkvenem predstojništvu stara Anweisung, kakor smo omenili, ni posebej urejela. Novi zakonik pa je to občutno vrzel izpolnil. Župnikove pravice in dolžnosti v cerkvenem predstojništvu so te: a) župnik sklicuje gospodarske seje, jih vodi, na njih poroča o stanju cerkvenih poslopij in ostale cerkvene imovine; b) župnik vodi zapisnik o teh sejah; c) župnik na sejah odloča, če se ključarja ne ujemata; č) župnik sme zavriniti predlog, ki sta zanj glasovala oba ključarja, če je predlog proti pravu ali ni primeren iz javnih ozirov (čl. 595); d) župnik izvršuje sklepe cerkvenega predstojništva; e) župnik cerkveno predstojništvo na zunaj predstavlja (čl. 597); f) župnik hrani cerkven denar in dragocenosti tudi podružničnih cerkva³⁵⁷ (čl. 598); g) župnik izdelava osnutek cerkvenega proračuna (čl. 631) in cerkvenih računov (čl. 637, odst. 5).

7. O gospodarskih sejah cerkvenega predstojništva, ki smo jih že nekajkrat omenili, naj dostavimo še to, da jih mora sklicati župnik vsaj dvakrat na leto in vselej, kadar sejo ključarja soglasno zahtevata; more jo pa sklicati tudi, kadar sodi, da je potrebna (čl. 595, odst. 1). Po dosedanjih določbah je župnik skliceval seje le po potrebi. Čl. 595, odst. 4 določa, da imata ključarja na sejah pravico razpravljanja kakor tudi pravico postaviti predloge in glasovati. Predlogi ključarjev se morajo vpisati v zapisnik. Ta določba je nova. Prav tako je nova določba, da je župnik dolžan sprejeti predlog, ki zanj glasujeta oba ključarja, če predlog ni proti pravu ali ni neprimeren iz javnih ozirov (čl. 593, zadnji odst.). Obe določili imata namen dvigniti resnost teh sej in zatreti morebitno samovoljo župnikov.

Poleg omenjenih gospodarskih sej cerkvenega predstojništva pozna novi zakonik še skupne seje vseh cerkvenih ključarjev iz župnije in širše sestanke (čl. 603). Obe ustanovi sta novi. Skupne seje ključarjev imajo sicer le posvetovalen značaj, vendar se po čl. 603, odst. 2 močno priporočajo. Prav tako se močno priporočajo širši sestanki, na katere povabi župnik poleg vseh ključarjev še nekatere druge osebe. Skličejo naj se te skupne seje in širši sestanki vsaj vsako leto enkrat, vrh tega pa vselej pred začetkom večjih del pri

³⁵⁶ §§ 94 in sledeči v Anweisung.

³⁵⁷ Prim. Tretjo sinodo str. 163: »Prepoveduje se pa, da bi premoženje in popravila pri podružnicah vodili ključarji sami brez župnika, nedovzetni še celo za dober svet.«

cerkvi. Na njih naj se vrše razgovori o cerkvenoimovinskih vprašanjih v župniji in zlasti o cerkvenem proračunu.

Korist in naravnost potrebo takih sej in sestankov je lahko uvideti. Govorili smo o tem že pri razlagi čl. 562 zak. lj. šk. Že v razpravi Iz uprave ljubljanske škofije smo ugotovili, da imajo nekateri župniki hvalevredno navado, da sklicujejo vsako leto vernike in z njimi prouče cerkven obračun in proračun.³⁵⁸

Končno naj omenimo še čl. 604, ki ponavlja staro določbo, da mora župnik patronu, ki biva v škofiji, ob pravem času naznaniti, kdaj bodo seje cerkvenega predstojništva, da se jih more udeležiti.³⁵⁹

Čl. 605 v prvem odstavku ugotavlja, da upravlja nadarbinsko imovino nadarbinar sam, seveda pod nekakšnim nadzorstvom župnijskih ključarjev in patrona, kakor določa drugi odstavek istega člena. O dolžnostih in pravicah nadarbinarjev govore določbe v čl. 191 in 192 zak. lj. šk.

Posredno spadata v odstavek o cerkvenih ključarjih tudi zadnja dva člena tega odstavka, čl. 607 in 608, ki prinašata določbe o tem, kako se mora ugotoviti po župnikovi smrti stanje cerkvene imovine in kako se uprava cerkvene imovine predaja novemu upravitelju, najsi bo začasen ali trajen. K tem določbam je dodati še one v čl. 150, 152, 187 do 189 zak. lj. šk., ki so v poglavjih o dekanih in župnikih. V teh določbah zakonik ne prinaša kaj novega.

8. Uprava cerkvene imovine (čl. 609—629).

1. Pregled. Dva titula v kodeksu vsebujeta določbe o upravljanju cerkvene imovine, prvi pod naslovom de bonis ecclesiasticis administrandis (kan. 1518—1528) in drugi pod naslovom de contractibus (kan. 1529—1534). Kratek pregled teh kánonov nam pokaže, da so v njih tele določbe: V prvem titulu se najprej govori o papeževi pristojnosti v imovinskih stvareh (kan. 1518), nato o pristojnosti krajevnega škofa (kan. 1519) in o škofijskem gospodarskem svetu (kan. 1520—1523). Ustrezne določbe prinaša naš škofijski zakonik v odstavkih o organih uprave (čl. 581—586) in o cerkvenih ključarjih (čl. 587—608), ki smo si ju že ogledali. Nato se v gornjem titulu de bonis ecclesiasticis administrandis vrste določbe o splošnih dolžnostih cerkvenih upraviteljev (kan. 1523), posebej o socialnih dolžnostih (kan. 1524) ter o dolžnosti predlagati račune krajevnemu ordinariju (kan. 1525). Nato slede določbe, naj se cerkveni upravitelji ne spuščajo v pravde glede cerkvene imovine brez dovoljenja krajevnega ordinarija ali v sili brez dekanovega dovoljenja (kan. 1526), dalje, da so vsa opravila cerkvenih upraviteljev, ki prestopajo obseg redne uprave, neveljavna, če ni bilo predhodnega dovoljenja krajevnega ordinarija (kan. 1527) in končno, da noben cerkven upravitelj ne sme

³⁵⁸ Str. 33.

³⁵⁹ Patronatsko vprašanje še čaka rešitve. Posamezni privatni patronati se sicer, če pride do sporazuma, z odkazom razrešujejo; vprašanje javnopravnih patronatov pa še ni rešeno. Podatke o patronatih v ljubljanski škofiji glej v BV 1937, 82, pod črto.

samovoljno zapustiti svoje službe (kan. 1528). V naslednjem titulu de contractibus se najprej sprejema svetno pogodbeno pravo, ki je v posameznih cerkvenih pokrajinah v veljavi, tudi za cerkveno področje, v kolikor to pravo ni v nasprotju z božjim pravom ali nima cerkveni pravni red lastnih določb (kan. 1529). Nato sledi nekaj določb o posameznih pogodbah in sicer: o odsvojevanju cerkvene imovine na splošno (kan. 1530—1534), dalje o darilih iz cerkvene imovine in cerkvi (kan. 1535—1536), o posojanju cerkvenih predmetov (kan. 1537), o zastavljanju cerkvenih predmetov in najemanju dolga (kan. 1538), o prodajanju in zamenjavanju svetih reči (kan. 1539, § 1), o poslovanju z vrednostnimi papirji (kan. 1539, § 2), o prepovedi prodajati cerkveno nepremičnino upraviteljem samim ali njih bližnjim sorodnikom in vsakom ali dajati jo naštetim osebam v najem oziroma v zakup (kan. 1540), o najemu in zakupu (kan. 1541), o emfitevzi (kan. 1542) in končno o obrestih (kan. 1543).

Naš škofijski zakonik v odstavku o upravi cerkvene imovine nekatere od gornjih določb ponavlja, sicer pa prinaša podrobne določbe o gospodarjenju s cerkveno imovino. Tako govori o splošnih dolžnostih cerkvenih upraviteljev (čl. 609), o gospodarskih zapisnikih (čl. 610—613), o župnijski blagajni (čl. 614), o nalaganju cerkvenega denarja (čl. 615), o dolžnostih in pravicah upraviteljev nadarbinske imovine (čl. 616—618), o pristojnosti cerkvenih upraviteljev (čl. 619, 621), o gospodarjenju z gozdovi (čl. 620), o skrbi za zavarovanje cerkvenih poslopj in predmetov (čl. 622), o skrbi za cerkvena poslopja (čl. 623), o odsvajanju cerkvene imovine (čl. 624—625), o najemu in zakupu (čl. 626), o posojanju cerkvenih predmetov (čl. 627), o socialnih dolžnostih cerkvenih upraviteljev (čl. 628) in o posojilih (čl. 629).

Že gornja primerjava med določbami iz obeh zakonikov nam po vrhu pokaže, v čem se določbe v škofijskem zakoniku razlikujejo od onih v kodeksu. Bolj pa bo razlika postala jasna pri obravnavanju posameznih določb.

Gornji členi v škofijskem zakoniku vsebujejo deloma določbe iz kodeksa,³⁶⁰ deloma pa do sedaj veljavne partikularne določbe; slednje so včasih nekoliko spremenjene, kot so razmere zahtevale.

2. Splošne dolžnosti cerkvenih upraviteljev (čl. 609). Kan. 1523 našteva splošne dolžnosti, ki jih imajo upravitelji cerkvene imovine. Škofijski zakonik je njegovo besedilo v celoti sprejel v čl. 609, da tako opozori cerkvene upravitelje v uvodu odstavka »uprava cerkvene imovine« na te dolžnosti. V Anweisung iz l. 1860 in v Jegličevem Navodilu iz l. 1913 so se nekatere izmed teh dolžnosti omenjale na raznih mestih.

Kan. 1523 in čl. 609 določata v uvodu, da so upravitelji cerkvene imovine »dolžni opravljati svoj posel s skrbnostjo dobrega družinskega očeta«. Rimskopravni izraz *skrbnost dobrega dru-*

³⁶⁰ Prim. čl. 609 in kan. 1523; čl. 617—618 in kan. 1473; čl. 619 in 621 ter kan. 1526—1527; čl. 624—625 in kan. 1530—1534; čl. 626 in kan. 1541; čl. 627 in kan. 1539, § 1; čl. 628 in kan. 1524.

žinskega očeta (*diligentia boni patrisfamilias*)³⁶¹ se med viri, ki so navedeni v Gasparrijemem aparatu k kan. 1523, nahaja v instrukciji kongregacije de propaganda iz l. 1807.³⁶² V določbi Klemenca V. z viennskega koncila, ki je do kodeksa veljala glede splošnih dolžnosti cerkvenih upraviteljev, pa je bilo rečeno, naj se uprava izroči »*viris providis, idoneis et boni testimonii . . . , qui sciant, velint et valeant . . . bona ac iura utiliter regere*«. ³⁶³ »Skrbnost dobrega družinskega očeta« torej pomeni »skrbnost in pazljivost dobrega, vestnega gospodarja.« ³⁶⁴ Dolžnost prizadevati se za to skrbnost izvira iz nekakšne pogodbe,³⁶⁵ s katero se zaupa imovina cerkvene pravne osebe, ki je po kan. 100, § 3 *loco minorum*.

Kan. 1523 nato v šestih točkah našteva, katere splošne dolžnosti nalaga cerkvenim upraviteljem njihova služba. Cerkvni upravitelji morajo: »1. paziti, da cerkvena imovina, zaupana njihovi skrbi, ne bo propadla ali trpela škode.« Ta dolžnost je pač sama po sebi razumljiva. Dalje morajo: »2. ravnati se po cerkvenih in državnih določbah in po tem, kar je odredil ustanovnik ali darovalec ali zakonita oblast.« Cerkvna imovina ni zasebna, marveč je namenjena za cerkvene namene, čeprav ne vsa za iste; zato je pač razumljivo, da se mora njena uprava vršiti po cerkvenih zakonih in po odločbah, ki jih dajejo cerkveni predstojniki v mejah svoje pristojnosti.³⁶⁶ Pri upravi cerkvene imovine je dalje treba upoštevati voljo ustanovnikov in darovalcev.

Cerkveno pravo voljo darovalcev zelo močno upošteva.³⁶⁷ Volja darovalcev sicer navadno ne sprašuje, kaj bi bilo za cerkev bolj primerno in koristno ali celo potrebno, temveč obdari cerkev s predmeti svojega okusa.³⁶⁸ Navzlic temu pa je treba voljo darovalcev upoštevati, dokler Cerkev ne trpi škode. Lahko pa je umeti, da imajo upravitelji večkrat zaradi tega močno vezane roke in da očitke o nesmotrnem gospodarjenju v takih primerih nje ne more zadeti.

V cerkvenih imovinskih stvareh je treba upoštevati tudi državne zakone (prim. kan. 1513).

Kan. 1523 dalje določa, da morajo cerkveni upravitelji »donose cerkvene imovine skrbno in pravočasno izterjati,³⁷⁰ jih na varnem kraju shraniti in z njimi razpolagati po namenu ustanovnika ali ka-

³⁶¹ Prim. l. 65, Dig. 7, 1; l. 18, Dig. 13, 6.

³⁶² »... eam omnem diligentiam in hisce omnibus adhibentes, quam prudens ac probus paterfamilias adhibere solet in rebus suis« (Codicis iuris canonici fontes VII, ed Serédi, n. 4688, str. 217).

³⁶³ C. 2, in Clem. 3, 11.

³⁶⁴ Krek, Obligacijsko pravo 1937, 77; Haring, o. c. 698.

³⁶⁵ Ex quasi contractu (Pistocchi, De bonis Ecclesiae temporali-
libus 1932, 342).

³⁶⁶ Prim. kan. 1518 in 1519.

³⁶⁷ Prim. kan. 1417; 1514—1515.

³⁶⁸ Prim. BV 1933, 65.

³⁶⁹ Reditus bonorum ac proventus; reditus so klasični fructus, bodisi naturales ali civiles, proventus so drugi dohodki (Pistocchi, o. c. 343).

³⁷⁰ Izterjati (exigere) pomeni na tem mestu donose pospraviti.

kor odreja zakon in pravilnik«. Vse tri dolžnosti, ki jih ta določba nalaga, so same po sebi razumljive. Opozoriti je le na to, da so navedene dolžnosti močno važne; če se zanemarjajo, more nastati za Cerkev občutna škoda.

»Gotovino, ki je ostala po odbitih stroških — morajo upravitelji cerkvene imovine — s pristankom ordinarija plodonosno naložiti v prid lastnici.« O nalaganju cerkvene gotovine vsebuje določbo tudi čl. 615; o njem bo govor pozneje.

V točki 5 določa kan. 1523, da morajo imeti cerkveni upravitelji »v redu knjige o dohodkih in stroških«. Bolj podrobno govore o gospodarskih knjigah čl. 610—613 zak. lj. šk.

Končno določa kan. 1523, da mora imeti cerkveni upravitelj »ustanovne listine in ostale listine, ki se iz njih izvajajo cerkvene imovinske pravice, dobro urejene v primernem arhivu; njihove originale pa shranjene, če to kaže, v škofijskem arhivu.«³⁷¹

3. Gospodarske knjige in zapisniki (čl. 610—613). V teh členih so določbe o gospodarskih knjigah in zapisnikih za upravo cerkvene imovine v ožjem pomenu, to je imovine božjega hrama,³⁷² in za upravo nadarbinske imovine. Kodeks sam naroča točne zapisnike o inventarju³⁷³ in »knjige o dohodkih in stroških.«³⁷⁴ Anweisung iz l. 1860 je predpisovala zapisnike o inventarju,³⁷⁵ dnevnik³⁷⁶ in obrazec cerkvenih računov. Druga Jegličeva sinoda iz l. 1908 je naštevala že skoro vse knjige in zapisnike,³⁷⁷ ki se danes ukazujejo v čl. 610 in 612 našega zakonika in Jegličevo Navodilo iz l. 1913 je v odstavku »zapisniki za upravo cerkvenega premoženja«³⁷⁸ obravnavalo sedemnajst gospodarskih zapisnikov.

Za gospodarske knjige in zapisnike se izdajo, kakor določa čl. 613, posebni formularji. Za večino od njih formularji že obstoje; ti se bodo po potrebi le izboljšali, za druge pa uvedli novi.

Zapisniki, ki se ukazujejo v čl. 610 za upravo imovine božjega hrama in v čl. 612 za upravo župnijske nadarbinske imovine, so tile:

a) Zapisnik o inventarju. Imeti ga mora vsaka župnijska cerkev zase in vsaka podružnična cerkev zase; prav tako pa tudi nadarbina. Zapisnik se mora napraviti v treh izvodih in predložiti škofijskemu ordinariatu v odobritev. Tako odobren velja deset let. Vsaka sprememba se mora vanj sproti vpisati. Po desetih letih se mora inventar znova sestaviti, če dekan ali arhidiakon ne odloči drugače. Ta odločba se mora na koncu zapisnika vpisati in dekan

³⁷¹ Prim. o tem še: kan. 382; 383; 470, § 4; 1490, § 1 in čl. 184 zak. ljublj. škofije.

³⁷² To so zlasti župnijske in podružnične cerkve.

³⁷³ Kan. 1522, nn. 2, 3; 473, § 2; 444.

³⁷⁴ »Accepti et expensi libros bene ordinatos habere« (kan. 1523, n. 5).
³⁷⁵ §§ 14 in 137. Dodala je tudi formular.

³⁷⁶ »Empfangs- und Ausgabs-Journale« (§ 19). Dodan je bil tudi formular.

³⁷⁷ Str. 119—121; 197—204.

³⁷⁸ Str. 2—6.

ali arhidiakon jo mora podpisati (čl. 611). Zadnja določba je nova, ostale so veljale že doslej.

Kako se inventar sestavi, je predlagal že obrazec v Anweisung, ki je določal, da se morajo vpisati: 1. vse pravice,³⁷⁹ 2. svojinska zemljišča; 3. ustanovna zemljišča; 4. deputati; 5. svojinske glavnice; 6. ustanovne glavnice in 7. oprema.³⁸⁰

b) Dnevnik. Ta zapisnik je ukazala že Anweisung iz l. 1860. Po določbi druge Jegličeve sinode iz l. 1908 je morala imeti dnevnik poleg vsake župnijske cerkve tudi vsaka podružnična cerkev posebej. Samo tedaj, če so bili dohodki podružnične cerkve nezadostni, je bilo dovoljeno imeti en dnevnik za več cerkva, moral pa je biti v njem za vsako cerkev poseben list.³⁸¹ Kako se dnevnik vodi, poučuje Jegličovo Navodilo iz l. 1913 na str. 4.

c) Zapisnik o ustanovnih mašah. Anweisung iz l. 1860 je omenjala le tabulam foundationum v zakristiji.³⁸² Druga Jegličeva sinoda iz l. 1908 in za njo Jegličovo Navodilo iz l. 1913 sta ukazovala »zapisnik ustanovnih maš in maš iz verskega zaklada«.³⁸³

č) Zapisnik o cerkvenih sedežih. Ukazala ga je že Druga Jegličeva sinoda in Jegličovo Navodilo.³⁸⁴

d) Zapisnik o štolnini. Druga Jegličeva sinoda je ukazovala zapisnik o pogrebni štolnini;³⁸⁵ enako Jegličovo Navodilo iz l. 1913, čeprav je ta zapisnik imenovalo zapisnik štolnine.³⁸⁶ Sedaj je zapisnik ukazan za vso štolnino.

e) Zadnji izročilni zapisnik. O načinu, kako se prevzame uprava cerkvene in nadarbinske imovine, smo že zgoraj govorili. Tam smo tudi omenili, da je treba napraviti ob izročitvi in prevzemu uprave poseben zapisnik. Tak zapisnik je ukazovala že Anweisung iz l. 1860 v § 151. O njem je govorila tudi Jegličeva sinoda iz l. 1908 in za njo Jegličovo Navodilo iz l. 1913.³⁸⁷

³⁷⁹ »Gerechtsame«. Sem je šteti: štolninske zneske; darove; sedežnino; biro in tako dalje. Donosi desetih let se seštejejo, delijo z 10 in pomnože z 20, da se dobi stanje glavnice in cenilna vrednost (prim. Poč., o. c. 237).

³⁸⁰ »Geräthschaften«.

³⁸¹ Str. 120.

³⁸² § 114: »Die bestehende Vorschrift, vermöge welcher ein Verzeichnis sämtlicher bei einer Kirche bestehenden Verbindlichkeiten unter Angabe der seit ihrer Persolvierung in der Sakristei zu Jedermanns Einsicht vorhanden sein soll, wird aufrecht erhalten, weil sie den kanonischen Vorschriften entspricht, und geeignet ist, das Vertrauen der Gläubigen auf gewissenhafte Erfüllung frommer Anordnungen zu kräftigen.«

³⁸³ Druga sinoda 120; 199; 203; Navodilo 3.

³⁸⁴ Druga sinoda 21; 165—168; Navodilo 4.

³⁸⁵ Liber funeralium (Druga sinoda 120—121); štolarij (Druga sinoda 200, 216).

³⁸⁶ Str. 4.

³⁸⁷ Druga sinoda 113, 114, 124; Navodilo 4, 5.

f) Zapisnik o sejah cerkvenega predstojništva. O gospodarskih sejah cerkvenega predstojništva, ki ga sestavljajo župnik in ključarja, smo že zgoraj govorili.³⁸⁸ Tam smo tudi videli, da mora župnik voditi zapisnik o teh sejah. Ta zapisnik se po prejšnjih določbah ni zahteval.

g) Napoved za odmero dopolnilne prenosne takse. Država pobira pri pogodbah o prenosu lastninskih pravic, n. pr. pri kupnoprodajnih pogodbah, posebno takso. Ker pa se pri nepremičnini, ki je v lasti pravnih oseb, lastnik bolj redko menja, je država uvedla, da bi prišla do svojih taksnih pravic, dopolnilno prenosno takso ali pristojbinski namestek (ekvivalent), kot se je prej ta taksa imenovala. Dopolnilna prenosna taksa se odmerja za petletno periodo ter se plačuje trimesečno vnaprej. Prva petletna perioda se je pričela s prvim januarjem 1926. Osnova za odmero te takse je prometna vrednost nepremične imovine. Napovedi se morajo vložiti na določenih obrazcih ob začetku vsake taksne periode do 15. januarja pri pristojnih davčnih upravah.³⁸⁹ Napoved se mora vložiti za cerkveno imovino posebej in za nadarbinsko posebej.

h) Zapisnik o plačanih davkih. Voditi je treba dva zapisnika, enega o davkih, ki jih plačuje cerkev, drugega o davkih nadarbine in nadarbinarja.

i) Zapisnik o mezdah cerkvenih uslužbencev. Ukazana sta dva zapisnika o mezdah cerkvenih uslužbencev, eden za upravo cerkvene imovine, drugi za upravo nadarbinske imovine. V prvega se vpisujejo mezde laičkih cerkvenih uslužbencev, o katerih govore čl. 219 do 236 zak. lj. šk. Med te uslužbence spadajo zlasti organist, cerkovnik, grobar in njih pomožno osebje. V drugi zapisnik pa se vpisujejo mezde uslužbencev, ki so zaposleni na nadarbinini oziroma so v službi pri nadarbinarju.

Jegličevo Navodilo iz l. 1913 teh dveh zapisnikov ne omenja.

j) Zapisnik o dolžnikih. V ta zapisnik se vpisujejo vsote, ki jih ima župnijska ali podružnična cerkev ali kaka cerkvena ustanova, vložene v hranilnicah ali jih je posodila privatnim osebam. Tak zapisnik je ukazala Jegličeva sinoda iz l. 1908, ki je tudi predpisala obrazec.³⁹⁰ O posojanju cerkvenega denarja privatnim osebam je vsebovala Anweisung iz l. 1860 v §§ 47 do 67 zelo natančne določbe.³⁹¹

k) Zapisnik o izvršenih popravilih. Tak zapisnik se predpisuje za popravila pri cerkvenih poslopih kakor tudi za

³⁸⁸ Čl. 595 zak. lj. šk.

³⁸⁹ Sušec, Naše finančno pravo 1934, 184/5.

³⁹⁰ Str. 119, 200 in 207.

³⁹¹ Pod naslovom »Fruchtbringende Anlegung von Kirchen- und Stiftungs-Kapitalien bei Privatens«.

popravila pri nadarbinskih poslopih. Da sta ta dva zapisnika potrebna, je lahko uvideti.

Teh dvanajst zapisnikov se ukazuje za upravo imovine božjih hramov. Za upravo nadarbinske imovine so od teh ukazani: zapisnik o inventarju, izročilni zapisnik prednika, zapisnik o mezdah uslužbencev, napoved za odmero dopolnilne prenosne takse, zapisnik o plačanih davkih in zapisnik o izvršenih popravilih. Končno se za upravo nadarbinske imovine ukazujeta še zapisnik o najemnikih oziroma zakupnikih in napoved za dopolnilo kongruie (fasija). Prvi zapisnik je ukazala Jegličeva sinoda l. 1908 za tiste župnije, kjer je bilo več zakupnikov nadarbinskih zemljišč.³⁹² Napoved za dopolnilo kongruie je pa v zvezi z državnim jamstvom minimalnih prejemkov dušnim pastirjem in drugim nadarbinarjem. Ker se dopolnilo kongruie ali kratko kongrua³⁹³ daje le tistim upravičencem, ki od drugod nimajo zadostnih prejemkov, zato mora vsak dušni pastir in nadarbinar predložiti državni oblasti napoved o svojih dohodkih po formularju, ki ga je predpisala uredba ministra za uk in bogočastje in finančnega ministra z dne 29. januarja 1890, d. z. št. 7.³⁹⁴

4. Župnijska blagajna (čl. 614). Anweisung iz l. 1860 je v § 15 določala, da mora imeti vsaka cerkev, ki ima lastno imovino, »trdnost s tremi različnimi ključavnicami in ključi opremljeno železno ali iz trpežnega lesa izdelano in z železom obito blagajno. Blagajna se mora skrbno varovati ali v zakristiji ali v župnišču oziroma v hiši za kurata ali v kakem drugem kraju, ki je zavarovan pred ognjem in tudi drugače varen«. Člani cerkvenega predstojništva, kakor je določala ista določba, so imeli vsak po en ključ od blagajne. Blagajna se je smela odpreti ob navzočnosti vseh treh članov. Če je bil kateri izmed ključarjev bolan ali je bil sicer zadržan, je izročil ključ kakemu poštenemu župljanu, tako da ga je ta nadoમેščal. Blagajno so po opravljenem poslu zopet zaprli in člani cerkvenega predstojništva so shranili vsak svoj ključ. V blagajni naj bi se hranili važnejši dokumenti in denar.³⁹⁵

³⁹² Str. 200; 210—211.

³⁹³ O državni kongruie glej Martini (Missia), Zur Kongrufrage des katholischen Seelsorgeklerus in Österreich 1883; motivno poročilo k zakonu z dne 19. aprila 1885, d. z. št. 47 (Burckhard, o. c. 225—275); Bombiero-Kremenač, Die Entwicklung der staatlichen Kongruagesetzgebung Österreichs, Zeitschrift der Savigny-Stiftung. Kan. Abt. XII, 110 do 168; Poč, o. c. 329—334; Kušej, o. c. 560—562; Jegličevo Navodilo 42—56.

³⁹⁴ Besedilo gl. pri Burckhard, o. c. 325—335.

³⁹⁵ § 15 v Anweisung ima tole besedilo:

»Alle die Kirche und das zu derselben gehörige Vermögen betreffende Urkunden, das vollständig und richtig verfaßte Inventar, die Stiftbriefe, Rechnungen, ferner alle Kapitalien-Instrumente, diese mögen in Privat-Dokumenten oder in öffentlichen Obligationen bestehen, dann alles bare Geld, welches nicht zur fruchtbringenden Verwendung geeignet und bestimmt ist, mit Ausnahme dessen, was zu den vorfallenden kleineren und gewöhnlichen Zahlungen erfordert, wird, müssen sicher verwahrt werden. Zu diesem Ende soll bei jeder Kirche, welche ein eigenes Vermögen besitzt, eine feste mit drei verschiedenen Schlössern und Schlüsseln versehene eiserne oder von dauerhaften Holze gearbeitete mit Eisen beschlagene

Jegličeva sinoda iz l. 1908 je gornjo določbo, da mora imeti blagajna tri ključavnice in da mora biti pod tremi ključi, ohranila, vendar ni omenila, čemu naj bodo tri ključavnice in trije ključi. Svetovala je »Wertheimerice«, »utpote securitatem maiorem praebentes, licet non tres sed duas claves habeant«. ³⁹⁰ Jegličovo Navodilo iz l. 1913 pa zopet ponavlja določbo, naj župnik odpira blagajno le ob navzočnosti ključarjev. ³⁹⁷

Novi zakonik je izročil skrb za župnijsko blagajno župniku, zato je odpadla določba o treh ključavnicah ter treh ključih in o odpiranju blagajne ob navzočnosti ključarjev. Zadevni čl. 614 se glasi: »Vsaka župnijska cerkev mora imeti dobro zavarovano blagajno, ki se hrani na varnem kraju. ³⁹⁸ Ključ od blagajne ima župnik. — Blagajna naj se zavaruje pri zavarovalnici proti vlomu. ³⁹⁹ — Župnik ne sme hraniti v blagajni večjih vsot cerkvenega denarja, marveč naj vsako večjo vsoto v soglasju s ključarjema varno in plodonosno naloži.« Slednjo določbo je vsebovala že Anweisung iz l. 1860 v § 47. ⁴⁰⁰

5. Nalaganje denarja (čl. 615). Škofovska uredba iz l. 1856 je vsebovala določbo, da se sme cerkvena in ustanovna imovina ⁴⁰¹ le pupilarno varno nalagati. ⁴⁰² Isto je posredno določal § 50, odst. 1 zak. z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50. Anweisung iz l. 1860 je imela o nalaganju cerkvenega denarja zelo obširne določbe v dveh odstavkih, v prvem je govor o nalaganju denarja pri privatnih osebah, ⁴⁰³ v drugem pa o nakupu javnih obligacij. ⁴⁰⁴ Te določbe je kratko posnelo in nekoliko izpopolnilo Jegličovo Navodilo iz l. 1913 na str. 59—61.

Kasse vorhanden sein. Diese soll entweder in der Sakristei oder im Pfarr- oder Kuraten-Hause oder an einem anderen gegen Feuer und sonstige Gefahr sichern Orte sorgfältig verwahrt gehalten werden.

Die drei verschiedenen Schlüssel dieser Kasse werden unter die Mitglieder der Kirchen-Vermögens-Verwaltung in der Art vertheilt, daß der geistliche Kirchen-Vorsteher und jeder der zwei Kirchenkämmerer je einen davon in die Verwahrung erhalten, so daß wenn die Kasse geöffnet werden soll, alle diese drei Personen zugleich gegenwärtig sein müssen und nur in Krankheits- und anderen Verhinderungsfällen eine derselben mit ihrem Schlüssel durch einen anderen rechtschaffenen Eingepfarrten sich vertreten lassen kann. Ist das Geschäft, weswegen die Kasse geöffnet wurde, abgemacht, so soll dieselbe wieder sorgfältig verschlossen und jeder der drei Schlüssel in Verwahrung genommen werden.«

³⁹⁰ Str. 122.

³⁹⁷ »Ker je svet silno nezaupen, naj upravitelj blagajne ne odpira nikoli sam, ampak le s ključarji. Zelo je modra zapoved Cerkve, da naj bodo pri blagajni tri ključavnice in trije ključi ter naj ima enega župnik, po enega pa ključarja« (str. 39/40).

³⁹⁸ Redno pač v župnišču.

³⁹⁹ Določba je nova.

⁴⁰⁰ Prim. tudi Navodilo iz l. 1913, str. 59.

⁴⁰¹ Kirchen- und Stiftungskapitalien.

⁴⁰² §§ 8, 14.

⁴⁰³ Fruchtbringende Anlegung von Kirchen- und Stiftungs-Kapitalien bei Privaten (§§ 47—67).

⁴⁰⁴ Ankauf öffentlicher Obligationen (§§ 78—90).

Po gornjih določbah je bilo treba pri nalaganju cerkvenega denarja razlikovati med tekočimi dohodki, prispevki za posebne namene in založno glavnico. Tekoči dohodki in prispevki za posebne namene so se smeli nalagati v navadnih hranilnicah. Založna glavnica pa se je smela: 1. naložiti v hranilnico z državno priznano pupilarno varnostjo; 2. porabiti za nakup nepremičnine; 3. posoditi zasebniku proti vknjižbi; 4. porabiti za nakup državnih pupilarno varnih obveznic.

Vsled spremenjenih valutnih in denarnih razmer novi škofijski zakonik gornjih določb ni sprejel, marveč določa mesto njih v čl. 615, odst. 1 tole: »Kje se sme cerkveni denar nalagati, bo po potrebi zdaj pa zdaj določal škofijski ordinariat«. V čl. 614, odst. 2, se določa, da naj župnik »vsako večjo vsoto v soglasju s ključarjema varno in plodonosno naloži«; cerkveno predstavništvo pa se pri tem seveda mora ravnati po pravkar navedeni določbi čl. 615, odst. 1. Če hoče dati cerkveno predstavništvo posojilo v vrednosti nad 3000 din, potrebuje pismen pristanek ordinarija (čl. 629).

»Cerkveno predstavništvo, ki bi drugod naložilo cerkveni denar, kakor pa je določil škofijski ordinariat, odgovarja za škodo, ki bi jo morda cerkvena imovina utrpela« (čl. 615, odst. 2).⁴⁰⁵

6. Dolžnosti in pravice upraviteljev nadarbinske imovine (čl. 616—618). Nadarbinsko imovino upravlja ali začasni upravitelj ali nadarbinar.

a) Kako začasni upravitelj prevzame upravo nadarbinske imovine, smo že zgoraj omenili. Po prevzemu pa opravlja vse redno delo uprave. Zato sprejema vse dohodke nadarbine in oskrbuje vse stroške. Paziti mora zlasti, da nadarbina ne bo trpela škode. Posebej pa se mu še nalaga skrb za fundus instructus⁴⁰⁶ (čl. 616, odst. 1).

O dohodkih in stroških mora začasni upravitelj voditi točen zapisnik. Med stroške naj vstavi tudi vzdrževalnino zase, kakor jo za vsak primer določi škofijski ordinariat (čl. 616, odst. 2 in 3).⁴⁰⁷

Začasni upravitelj mora ob koncu sestaviti interkalarni račun, ki ga podpiše sam in dekan. Interkalarni račun se nato pošlje škofijskemu ordinariatu (čl. 616, odst. 4). Škofovska uredba iz l. 1856 je izrazila željo, naj bi interkalarni račun pri nadarbinah, kjer obstoje vsi dohodki v denarju, odpadel, prav tako pa pri nadarbinah, kjer prejemajo nadarbinariji kongruino dopolnilo iz verskega zaklada; pri drugih nadarbinah naj bi interkalarni račun ostal, vendar bi bil začasni upravitelj oproščen te dolžnosti, če bi se plačala določena vsota in bi škof to potrdil.⁴⁰⁸ Ljubljanska Anweisung iz l. 1860 je

⁴⁰⁵ Prim. § 77 v Anweisung iz l. 1860.

⁴⁰⁶ Fundus instructus pomeni opremo, orodje, živino itd., ki je last nadarbine ne nadarbinarja.

⁴⁰⁷ Po zakonu o kongruui z dne 19. septembra 1898, d. z. št. 176, je znašala vzdrževalnina na župnijah brez kaplana 90 K mesečno, na župnijah s kaplanom pa po 110 K (prim. Škof. list 1898, 118; Jegličjevo Navodilo iz l. 1913, 26).

⁴⁰⁸ § 19; gl. str. 122.

nato določala, da se interkalarni račun pri nadarbinah, kjer obstoje vsi dohodki v denarju, kakor tudi pri nadarbinah, kjer se prejema kongruino dopolnilo iz verskega zaklada, more spregledati. V ta namen je bilo treba vložiti prošnjo pri škofijskem ordinariatu.⁴⁰⁹ Pri ostalih nadarbinah sta mogla škofijski ordinariat in deželna vlada spregledati interkalarni račun le v posebnih primerih, če so obstojale nenavadne ovire. Takrat pa je bilo treba plačati poseben pavšal, ki se je odmeril po zadnjem interkalarnem računu ali po fasiji.⁴¹⁰ Interkalarni račun je bilo treba sestaviti v šestih tednih po pričetku novega cerkvenega gospodarskega leta, torej v šestih tednih po sv. Juriju.⁴¹¹

Začasnemu upravitelju nadarbinske imovine gre določena vzdrževalnina, ne pa vsi nadarbinski dohodki. Po kan. 1481 se nadarbinski dohodki izpraznjene nadarbine, potem ko se odbijejo vsi stroški in vzdrževalnina za začasnega upravitelja, razdele na dva dela, polovica dohodkov pripada beneficiju, polovico pa tamošnji cerkvi; prizna pa se zakonit običaj, po katerem se porabijo vsi dohodki za potrebe škofije.

V Avstriji so se oddajali dohodki izpraznjenih beneficijev verskemu zakladu, odkar je bil ta ustanovljen. To prakso je potrdila tudi škofovska uredba iz l. 1856.⁴¹² Isto je določal § 59 zak. z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50.

Novi škofijski zakonik pa določa, da uporabi presežek dohodkov izpraznjene nadarbine »škofijski ordinariat po kan. 1481 v splošne škofijske namene« (čl. 616, odst. 4). Trditi namreč moremo, da je gornja praksa, po kateri so pripadali ti dohodki verskemu zakladu, ekvivalentna zakonitemu običaju, ki ga omenja kan. 1481.

b) O nadarbinarjevih pravicah in dolžnostih povzema naš zakonik le nekatere določbe iz ustreznega poglavja v kodeksu.⁴¹³

Po kan. 1476, § 1, mora nadarbinar kot »skrbnik nadarbine«⁴¹⁴ upravljati ad normam iuris imovino svoje nadarbine. Nadarbinar uživa vse dohodke svoje nadarbine,⁴¹⁵ nositi pa mora tudi vse stroške,

⁴⁰⁹ § 149, odst. 2.

⁴¹⁰ »Mit Genehmigung des f. b. Ordinariates und der politischen Landesstelle können die zur Rechnungs-Legung verpflichteten Administratoren in besonderen Fällen, wenn der Rechnungs-Legung nicht zu beseitigende Hindernisse im Wege stehen, gegen Entrichtung eines nach der letzt adjutierten Interkalar-Rechnung oder Pfründen-Fassion zu ermittelnden Interkalar-Pauschals von der Rechnungs-Legung enthoben werden« (§ 149, odst. 3).

⁴¹¹ § 149, odst. 1. O sestavljanju interkalarnega računa glej Jegličevo Navodilo iz l. 1913, 24—35.

⁴¹² § 18.

⁴¹³ »De iuribus et obligationibus beneficiariorum« (kan. 1472—1483). To poglavje sicer ni v oddelku o cerkveni imovini, vendar vsebuje tudi določbe, ki se tičejo uprave nadarbinske imovine, in reči moremo, da so le določbe v večini.

⁴¹⁴ Beneficii curator.

⁴¹⁵ Kan. 1472.

ki so redno združeni z upravljanjem nadarbinske imovine in s sprejemanjem donosov,⁴¹⁶ in stroške za mala popravila.⁴¹⁷

Čl. 617, odst. 1 našega škofijskega zakonika pa določa: »Nadarbinar uživa vse redne⁴¹⁸ dohodke svoje nadarbine. Skrbeti pa mora iz dohodkov za fundus instructus in ga spopolnjevati,⁴¹⁹ izvrševati mala popravila na poslopijih⁴²⁰ in poravnati vso škodo, ki bi jo zakrivil sam ali kak njegov uslužbenec.«⁴²¹

Po kan. 1473 je nadarbinar dolžan oddati nadarbinske dohodke, ki presegajo stanu primerno vzdrževanje (tako zvane fructus superfluos), v dobre namene (pro pauperibus aut piis causis).⁴²² Čl. 617, odst. 2 to dolžnost ponavlja in dodaja, naj jo nadarbinar spolni »za časa svojega življenja ali pa vsaj s poslednjevoljno odredbo«. Določba je sprejeta v škofijski zakonik iz dveh razlogov. Prvi je ta, da

⁴¹⁶ Kan. 1477, § 1.

⁴¹⁷ 1477, § 3.

⁴¹⁸ Po kan. 1472 uživa nadarbinar vse pravice, ki so zvezane z beneficijem (»omnibus iuribus fructu tam temporalibus quam spiritualibus, quae beneficium adnexa sint«). Kan. 1473 pa še posebej ugotavlja, da uživa nadarbinar nadarbinske dohodke (»libere uti frui potest fructibus beneficialibus qui ad eius honestam sustentationem sint necessarij«). Naš zakonik pa namenoma naglašata, da uživa nadarbinar vse redne dohodke svoje nadarbine. Dohodki, ki so sicer v zvezi z nadarbino, a jih ni mogoče imeti za njene redne dohodke, torej ne gredo nadarbinarju. Tako je koncilski kongregacija v zadevi Romana et aliarum de proventibus beneficialium dne 12. decembra 1931 odločila, da izkupiček za rudo iz beneficialnega zemljišča ne pripada nadarbinarju, marveč nadarbini. Nadarbinarju gre v tem primeru le congrua summa pro expensis factis et pro amissione fructuum naturalium, torej povrnitev stroškov, ki jih je morda imel z izkopavanjem rude in odškodnino za donose, ki bi jih prejemal od zemljišča, če se ne bi tam kopala ruda. Konzultorjevo mnenje k tej določbi pravi, da je nadarbinar pač »simplex administrator bonorum beneficialium non autem verus usufructuarius« (AAS 1932, 147—148). Prim. BV 1933, 68, op. 17.

⁴¹⁹ Jegličjevo navodilo iz l. 1913 je vsebovalo le željo, da se ustanovi fundus instructus: »Pri gospodarskih župnijah se želi, da bi se ustanovil stalen fundus instructus, namreč orodje, potrebno za obdelovanje, potrebna živina in tudi potrebna krma. Taka ustanova bi bila v smislu narave nadarbinskih dohodkov dokaz prave bratovske ljubezni, lep zgled vernim župljanom in prava hvaležnost do nadarbine same« (str. 80). — Omenja pa se fundus instructus že v § 137 Anweisung iz l. 1860, kjer se določa, da se mora fundus instructus točno popisati v inventarju.

⁴²⁰ Anweisung iz l. 1860 je vsebovala določbo: »Der Pfründner ist verpflichtet, die Gebäude sarta tecta zu erhalten« (§ 138, odst. 3). — Zak. z dne 20. julija 1863 o cerkveni gradbeni dolžnosti na Kranjskem dež. zak. št. 12 je opisoval gornjo dolžnost v § 4 takole: »Kleinere Auslagen für die sogenannte sarta tecta, als die Rauchfangkehrers-Bestellung, dann die gewöhnliche Ausbesserung der Bedachung, der Böden, Oefen, Thüren, Fenster, Schlösser u.s.w., hat der Pfründner bei Pfarrhof- und Wirtschaftsgebäuden gleichfalls allein zu bestreiten.« — Kan. 1477, § 3, omenja »minores reparaciones«, ki jih mora nadarbinar na svoje stroške izvršiti.

⁴²¹ Tako tudi § 3 zak. z dne 20. julija 1863 o cerkveni gradbeni dolžnosti na Kranjskem, ki se glasi: »Bei Pfarrhof- und Wirtschaftsgebäuden sind die Reparaturen, zu denen der kirchliche Pfründner durch seine eigene, seiner Dienstleute oder Hausgenossen Schuld, Nachlässigkeit oder Verwahrlosung Anlaß gegeben hat, von ihm allein zu bestreiten.«

⁴²² Ta dolžnost ni realno breme, marveč je osebne narave, zato ne preide na nadarbinarjeve dediče. O pomenu te dolžnosti gl. BV 1933, 68/9.

opozori imetnike nekaterih bogatejših nadarbin, drugi še bolj tehten razlog pa je ta, da opozori na značaj in nalogo beneficalne imovine. Ta določba jasno pokaže, kako napak ravnaajo tisti, ki postavljajo v isto vrsto veleposestva, ki so v rokah posameznih družin, s posestvi, ki jih ima Cerkev. Gasparrijev aparat h kan. 1473, ki vsebuje pravkar omenjeno dolžnost cerkvenih nadarbinarjev, navaja citate iz sv. Ambroža in Avgušтина o krščanskem načinu uporabe gmotnih dobrin, ki bi jih poprej pričakovali v ascetičnem spisu kot pa med pravnimi viri. Ti viri nam razodevajo, kako visoko pojmuje Cerkev namen svoje imovine in gmotnih dobrin sploh.⁴²³

Čl. 618 naroča dekanom in škofijskemu imovinskemu nadzorniku, da morajo skrbno paziti, če nadarbinarji vzdržujejo nadarbinska poslopja v dobrem stanju. Isto dolžnost jim glede cerkvenih poslopij nalaga čl. 623. Gornja določba je potrebna zaradi tega, ker se dogaja, da nadarbinarji in upravitelji cerkvene imovine zanemarjajo cerkvena poslopja, ki vsled tega trpe veliko škodo.

7. Pristojnost upraviteljev cerkvene imovine (čl. 619; 621). Pri upravljanju cerkvene imovine moramo v skladu s kan. 1527, § 1 razlikovati opravila, ki spadajo k redni upravi, in opravila, ki presegajo obseg redne uprave. Prva spadajo v pristojnost rednih upraviteljev, za druga potrebujejo dovoljenje po zakonu določenega predstojnika. Katera opravila obsega redna uprava,⁴²⁴ tega kodeks ne določa podrobneje. Redna uprava je močno nedoločen pojem. Če upravitelj cerkvene imovine ni določen po zakonu, marveč ga določa škof, potem pač ta določi opravila, za katera je upravitelj pristojen. Tako je po našem škofijskem zakoniku določena pristojnost škofijskega gospodarskega sveta, škofijskega imovinskega nadzornika, delno tudi cerkvenih ključarjev. Če pa je upravitelj določen po zakonu n. pr. župnik za upravo imovine župnijske cerkve ali po naravi ustanove, n. pr. nadarbinar za upravo nadarbinske imovine, je obseg redne uprave težje določiti. Kodeks navaja na več mestih, zlasti v titulu de contractibus (kan. 1529—1543), opravila, za katera upravitelj sam ni pristojen, ter tako indirektno določuje obseg redne uprave.

Izraz *ordinariae administrationis fines* v kan. 1527, § 1, je vzet iz dekreta kongregacije de propaganda z dne 21. julija 1856, ki je veljal za holandske župnije in ki smo ga že zgoraj večkrat omenili. Ta dekret v čl. 20 našteva opravila, presegajoča redno upravo, ki je bila poverjena cerkvenim predstojništvom (župnikom in cerkvenim ključarjem).⁴²⁵ Med ta opravila spadajo po gornjem dekretu razne pogodbe o odsvajanju in obremenjevanju cerkvene imovine, dalje po-

⁴²³ Gl. BV 1933, 69.

⁴²⁴ *Actus qui ordinariae administrationis fines et modum non excedunt* (prim. kan. 1527, § 1).

⁴²⁵ »*Concilium bonis ecclesiae parochialis administrandis praepositum*« (Codicis iuris canonici fontes VII. ed Serédi n. 4841, str. 346 in nsl.).

pravljjanje ali podiranje cerkvenih poslopij, graditev pokopališča, uvajanje dajatev, pravdanje.⁴²⁶

Če upravitelj izvrši opravilo, ki ne spada v obseg redne uprave, brez predhodnega dovoljenja cerkvenega predstojnika, je opravilo nično. Dovoljenje mora biti pismeno, vendar zadošča za veljavnost tudi ustno dovoljenje.⁴²⁷ Po kan. 1527, § 1, mora dati to predhodno dovoljenje krajevni ordinarij. Za pogodbe o odsvajanju cerkvene imovine pa se po kan. 1530, § 1, n. 3 zahteva dovoljenje zakonitega predstojnika in kan. 1532 nato določa, kdo je zakoniti predstojnik. Naš škofijski zakonik zahteva pri pogodbah o odsvajanju cerkvene imovine dvojno dovoljenje. Prvo dovoljenje da ordinarij, da se smejo dogovori glede odsvojitve sploh začeti (čl. 624, odst. 1, 3), drugo pa da cerkveni predstojnik po kan. 1530, § 1, n. 3 in kan. 1532.

Cerkvena pravna oseba odgovarja za nezakonito in neveljavno opravilo le, v kolikor je neupravičeno obogatela (kan. 1527, § 2).⁴²⁸

Čl. 619 zak. lj. šk. povzema določbi kan. 1527, § 1, in kan. 1527, § 2.

Med opravila, ki presegajo redno upravo cerkvene imovine, spada tudi pravdanje za cerkveno imovino. Po kan. 1526, ki ga povzema čl. 621 zak. lj. šk., se zato cerkveni upravitelji ne smejo spustiti v pravdo⁴²⁹ za kakršno koli cerkveno imovino brez pismenega dovoljenja krajevnega ordinarija. Če je stvar nujna, more dati pismeno dovoljenje dekan, ki pa mora o tem nemudoma obvestiti ordinarija.

Škofovska uredba iz l. 1856 je določala, da se cerkveno upraviteljstvo brez škofovega pristanka ne sme spustiti v pravdo.⁴³⁰ Isto določbo, le da je bila še bolj jasno izražena, je vsebovala ljubljanska Anweisung iz l. 1860.⁴³¹ Cerkve pod javnim patronatom je po § 73

⁴²⁶ »a) Hereditatem, legata, donationes (solemniter factas) vel fundationes acceptare, aut iisdem renunciare; b) Bona immobilia emere; c) Vendere, permutare, hypothecae subiicere, oppignorare, servitute aliove modo onerare, aut ultra trium annorum spatium locare res Ecclesiae immobiles; d) Vendere, permutare, oppignorare vel alio quoris modo a destinatione sua avertere obiecta artificiosa, monumenta historica, aliave mobilia alicuius magni momenti; e) Magnas pecuniae summas mutuo accipere, transactiones aliosque contractus onerosos facere; f) Aedes ecclesiasticas excitare, diruere, aut nova forma induere, et reparationes extraordinarias facere; g) Coemeteria condere; h) Facere aut suppressere parochiales, sive ad rem ecclesiasticam parochiae pertinentes, institutiones; i) Imponere capitationem, collectas inducere, aut eas, quas habet ecclesia, aliis donare; j) Litigare sive tamquam actor, sive tamquam reus« (Codicis iuris canonici fontes VII. ed. Serédi, str. 347/8.

⁴²⁷ Prim. Vermeersch-Creusen, o. c. II, n. 848, str. 524; Pistocchi trdi, da se zahteva pismeno dovoljenje za veljavnost (o. c. 369).

⁴²⁸ Prim. Odar, O odsvojitvi cerkvene imovine, BV 1936, 210—214.

⁴²⁹ »...litem nomine ecclesiae ne inchoent vel contestentur...«

⁴³⁰ § 10: »Die Vertretung des Kirchenvermögens liegt in der Regel von der Vermögensverwaltung ab; sie darf jedoch keine Rechtsstreitigkeit ohne Einwilligung des Bischofs beginnen.«

⁴³¹ »Da sich die Kirchen-Vermögens-Verwaltung ohne Genehmigung des f. b. Ordinaries auch im Falle, als die Kirche geklagt würde, in einen

v Anweisung pred sodišči zastopala finančna prokuratura. Če pa je bila cerkev pod privatnim patronom, je zastopstvo po dogovoru s patronom določil škofijski ordinariat.⁴³² Škofijski ordinariat je tudi določal cerkvenega zastopnika v sporih med cerkvijo in patronom.⁴³³ Glede zastopstva nadarbinske imovine je določal § 142 Anw., da veljajo navedene določbe o zastopstvu cerkvene imovine. Te določbe v Anweisung so izdelane na osnovi tedaj veljavnih državnih določb o pristojnosti finančne prokurate.⁴³⁴ Z odlokom finančnega ministra z dne 28. oktobra 1875, št. 18.876 in s službeno instrukcijo za finančne prokurate z dne 9. marca 1898 d. z. št. 41, § 2, točka 9—11⁴³⁵ se je zastopstvo finančne prokurate raztegnilo na osnovno imovino vseh cerkva in beneficijev in na pobožna volila. To zastopstvo pri nas sedaj opravlja državno pravobranilstvo. Škofijski zakonik, ki vsebuje le cerkvene določbe, kakor je bilo že večkrat omenjeno, teh državnih določb ne prinaša, marveč je v čl. 621 podal le določbo kan. 1526, kakor smo bili že zgoraj povedali.

8. O gospodarjenju z gozdovi (čl. 620). Za gospodarjenje s cerkvenimi gozdovi velja načelo, da je treba gospodariti racionalno po izkustvih umnega gozdnega gospodarstva. Pri nadarbinskih gozdovih pa je treba še na to paziti, da mora biti užitek trajen. Zato se mora donos gozdov tako razdeliti, da pripade nadarbinarju vsako leto enaka vsota, dokler ni gozd zopet zrel za sečnjo.

Anweisung iz l. 1860 določa glede gozdov, ki pripadajo cerkvam, da se smejo izrabljati po državnem gozdnem zakonu,⁴³⁶ pri nadarbinskih gozdovih pa mora vrh tega nadarbinar paziti, da ne bo

Rechtsstreit einzulassen nicht berechtigt ist, so hat dieselbe im Falle einer gegen sie gerichteten Klage, diese mit der nöthigen Information dem f. b. Ordinarie zu weiteren Verfügung vorzulegen« (§ 72).

⁴³² § 74.

⁴³³ § 75.

⁴³⁴ Cesarski patent z dne 5. novembra 1855, d. z. št. 195, in sledeče izvršilne naredbe so namreč vnesle v začasno instrukcijo za finančne prokurate z dne 16. februarja 1855 d. z. št. 34 nekatere omejitve (Burckhard, o. c. 156).

⁴³⁵ Besedilo se glasi: Finančna prokuratura zastopa... »9. Das Kirchenvermögen und das Vermögen geistlicher Benefizien, insoferne es sich um die ursprüngliche Stiftung der Kirche oder des geistlichen Benefiziums oder um die Integrität des Stammvermögens handelt, oder dieses Vermögen von staatlichen Behörden verwaltet wird, nicht aber insoferne bei schon bestehenden Kirchen oder geistlichen Benefizien die laufenden Vermögensnutzungen zu vertreten oder einzubringen sind... 10. Die öffentlichen Pfarrarmeninstitute, wo solche noch bestehen. 11. Fromme (gemeinnützige) Zuwendungen von Todeswegen, soferne sich dieselben nicht etwa auf Rechtssubjecte beziehen, welche im Sinne dieser Instruktion von der Finanz-Prokuratur nicht zu vertreten sind« (besedilo ponatisnjeno v Naptinkovi Anleitung iz l. 1904, str. 42).

⁴³⁶ »Das Bau- und Brennholz, so wie sonstige Forstprodukte darf die Kirchen-Vermögens-Verwaltung aus den Kirchenwäldungen verkaufen, insofern der Holzschlag in dem gegebenen Falle nach dem Forstgesetze gestattet ist« (§ 27). — Gozdni zakon (Forstgesetz), ki se tu omenja, je z dne 3. decembra 1852, d. z. št. 250.

prikrajšal užitka svojega naslednika.⁴³⁷ Te določbe je Jegličevo Navodilo iz l. 1914 nekoliko razlagalo.⁴³⁸

L. 1921 je izdal ljubljanski škofijski ordinariat v sporazumu z deželno vlado nove »škofijske predpise za upravo cerkvenih in nadarbinskih gozdov« (z dne 14. januarja, Lj. Škofijski list 1911, 9—14). Uredba šteje trinajst paragrafov, dalje še uvod⁴³⁹ in obširna »pojasnila ter navodila k predpisom«. Sedem paragrafov vsebuje določbe o cerkvenih gozdovih, ostalih šest pa o nadarbinskih. Od teh določb naj omenimo naslednje: Cerkvene gozdove oskrbuje cerkveno predstojništvo (§ 1), nadarbinske pa nadarbinar (§ 9, odst. 1). Donosi cerkvenih gozdov se uporabljajo za vzdrževanje cerkve, za nabavo potrebnih predmetov v njej in za vzdrževanje objektov, ki pripadajo dotični cerkvi (§ 4, odst. 1). Če je dohodkov več, naj se pupilarno varno nalože (§ 5). »Morebitne prošnje za miloščine na račun cerkvenih gozdov mora predložiti cerkveno predstojništvo, sporazumno s patronom, istega leta, v katerem so zaprosene, po dekanijskem uradu kn. škof. ordinariatu v odobrenje« (§ 3). Po § 9 je nadarbinar »upravičen, jemati iz nadarbinskih gozdov drva za kurjavo, kolikor jih potrebuje, ako to dopuščata razsežnost in zarast pri pravilnem in vztrajnem oskrbovanju gozda. Isto velja glede dobave stelje in stavbinskega lesa, potrebnega za vzdrževanje in popravila poslopij, spadajočih k nadarbinu, za vodovode itd.« Prodajanje stavbinskega lesa in drv za kurjavo je dovoljeno šele, ko so pravkar omenjene potrebe krite (§ 10, odst. 1). »Izkupilo (za les in drva iz nadarbinskega gozda) se mora po odbitku stroškov prodaje in morebitne nasadbe v gozdu ter točasnemu nadarbinarju pripadajočega deleža plodonosno in pupilarno varno naložiti kot renta. Renta obsega vsakoletne obresti in del glavnice. Višino rente določi knezoškofijski ordinariat sporazumno z državno oblastjo in jo uživa nadarbinar toliko časa, da nastopi po gospodarskem načrtu določeni užitek iz gozda samega« (§ 11, odst. 2).

Novi škofijski zakonik ima o gospodarjenju s cerkvenimi gozdovi samo tole določbo: »Pri gospodarjenju z gozdovi se morajo upravitelji cerkvene imovine vestno ravnati po veljavnih predpisih« (čl. 620). Te predpise obsegajo zlasti zakon o gozdovih z dne 21. decembra 1929 (Uradni list št. 162/35 iz l. 1930), okrožnica banske uprave z dne 18. maja 1931, III. No 5793/1; okrožnica v Lj. Škofijskem listu l. 1931, 118—119 in zgoraj omenjena uredba ljubljanskega škofijskega ordinariata iz l. 1921, kolikor ni s poznejšimi predpisi razveljavljena.

⁴³⁷ »Was insbesondere die Nutzung von den zur Pfründe gehörigen Waldungen anbelangt, so wird der geistliche Pfründner mit Beachtung der bestehenden Forstgesetze darauf Bedacht zu nehmen haben, daß bei dieser Art des Stamm-Vermögens das Interesse der Nachfolger gewahrt bleibe« (§ 138, odst. 2).

⁴³⁸ Str. 78/9.

⁴³⁹ Iz uvoda vzemo, da je bilo po uradnih statističnih podatkih za l. 1910 v ljubljanski škofiji izkazanih 2895 hektarjev cerkvenih in nadarbinskih gozdov.

Od veljavnih določb naj omenim le te:

Gozdovi se smejo izsekavati le po gospodarskem načrtu ali vsaj po programu, ki se je moral predložiti (do 1. julija 1935) banski upravi v odobritev (§ 63 zak. o gozdovih). Vsako leto sproti je treba predložiti po okrajnem načelstvu banski upravi predlog za sečnjo v dotičnem letu in predlog za vzgojo gozda (kultiviranje, čiščenje nasadov itd.); oboje mora biti sestavljeno v okviru odobrenega gospodarskega načrta ali programa (§§ 60 in 61 zak. o gozdovih).⁴⁴⁰

Končno bodi omenjena še določba čl. 626, 7, ki pravi, da se izsekavanje lesa v cerkvenih gozdovih ne more dati v zakup.

9. Zavarovanje cerkvenih poslopij in predmetov (čl. 622). »Upravitelji morajo poskrbeti, da bodo cerkvena poslopja in cerkveni predmeti zavarovani proti požaru za zadostno vsoto. Dekani naj ob vizitacijah na to skrbno pazijo in odrede, da se vsak nedostatek takoj popravi.« Zavarovalnina za župnijsko cerkev se mora vstaviti v proračun župnijske cerkve (čl. 634).

O zavarovanju cerkvenih in nadarbinskih poslopij je imela določbo tudi Anweisung iz l. 1860. Po tej določbi se je smela zavarovalnina plačevati iz cerkvene imovine le z dovoljenjem škofijskega ordinariata; sicer naj bi plačevali zavarovalnino tisti, ki so bili dolžni vzdrževati zavarovana poslopja.⁴⁴¹

Nova določba naglašja, da se morajo zavarovati poleg poslopij tudi ostali cerkveni predmeti, dalje da mora biti zavarovanje dosti visoko in da morajo dekani paziti, da se bo določba resno izpolnjevala; dekani so tudi pooblaščen, da odrede, da se vsak nedostatek nemudoma popravi.

10. Skrb za cerkvena poslopja (čl. 623). Člen vsebuje štiri določbe: 1. Upravitelji morajo skrbno paziti, da se bodo cerkvena poslopja in druge cerkvene naprave vzdrževale v dobrem stanju. 2. Okvare na cerkvenih poslopijih se morajo sproti popravljati. 3. Škofijski imovinski nadzornik in dekani morajo pri vizitacijah polagati posebno pozornost na to, ali upravitelji skrbe zadosti za cerkvena poslopja in druge cerkvene naprave. 4. Škofijski imovinski nadzornik in dekani morajo v svojih poročilih posebej poročati o stanju cerkvenih poslopij.

Zadnji dve določbi sta novi. Potrebni sta zavaljo tega, ker kaže vsakdanja skušnja, da mnogi cerkveni upravitelji slabo skrbe za cerkvena poslopja, ki zaradi tega trpe veliko škodo.

⁴⁴⁰ Za prakso glej Novak, O urejanju gospodarstva z gozdovi. Ljubljana 1933.

⁴⁴¹ »Wenn zur Assekurierung der Kirchen- und Pfarrhofgebäude das Kirchen-Vermögen in Anspruch genommen werden will, ist hiezu die Ordinariats-Bewilligung erforderlich; bei jenen Kirchen hingegen, welche diese Kosten aus dem Kurrent-Einkommen zu bestreiten nicht in der Lage sind, wird es Aufgabe der Kirchen-Vermögens-Verwaltung sein, die jährlichen Assekuranz-Gebühren durch Beiträge von Seiten derjenigen, welchen die Erhaltung dieser Gebäude obliegt, sicher zu stellen« (§ 40).

11. Odsvajanje cerkvene imovine (čl. 624—625). Imovina se odsvaja z različnimi pogodbami. Cerkev ni uzakonila lastnega pogodbenega prava v celoti. Kan. 1529 namreč določa, da sprejema Cerkev, kar se tiče pogodb, posamezna državna prava, v kolikor njih predpisi ne nasprotujejo božjemu pravu ali kolikor nima kanonsko pravo veljavnih lastnih določb.

V avstrijskem občnem državljskem zakoniku (o. d. z.) iz l. 1811, ki je v naši škofiji še vedno v veljavi, je pogodbeno pravo urejeno v drugem oddelku drugega dela v poglavjih 17 do 30. In sicer razpravlja poglavje 17 o občnem delu obligacijskega prava, o javni obljudi in o pogodbah na korist in breme tretjih oseb (§§ 859 do 937). Pogl. 19 do 21 razpravljajo o realnih pogodbah; sem spadajo hrambena pogodba (§§ 957—970), posodbena pogodba (§§ 971—982) in posojilna pogodba (§§ 983—1001). Poglavlja 18 in 22 do 29 vsebujejo določbe o konsenzualnih pogodbah: sem spadajo daritve (§§ 938—956), pooblastilna pogodba (§§ 1002—1044), menjalna pogodba (§§ 1045—1052), kupna pogodba (§§ 1053—1098), zakupne ali najemne pogodbe, dedni zakup in priznavalni zakup (§§ 1090—1150). Končno naj omenim še pogodbe glede službovanja: delovršno pogodbo in službeno pogodbo (§§ 1151—1171), družbeno pogodbo (§§ 1175—1216), ženitne pogodbe (§§ 1217—1266) in pogodbe na srečo (§§ 1267—1292). Poleg naštetih poglavij iz občnega državljskega zakonika je treba navesti med viri našega pogodbenega prava zlasti še tretjo novelo z dne 19. marca 1916, d. z. št. 169 in celo vrsto zakonov, ki urejajo službena razmerja, kakor tudi zakon o zavarovalni pogodbi.

To pogodbeno pravo velja, kakor rečeno, v moči kan. 1529 z omejitvami, ki so v tem kánonu navedene, tudi za cerkveno področje.

Prav glede pogodb, s katerimi se odsvaja cerkvena imovina, pa ima kodeks o poglavju *de contractibus* nekaj lastnih določb.

Pod odsvojitvijo (*alienatio*) cerkvene imovine umeva cerkveno pravo prav vsa pravna opravila, s katerimi se lastnina svojinske imovine prenese na drug subjekt ali pa obremeni. Sem torej spadajo daritve, kupoprodajne pogodbe, zamenjave, dedni zakupi, dovolitev servitut, odpustitev servitut, obremenitev s hipotekami. Pojem cerkvenopravne odsvojitve je sicer v znanosti sporen,⁴⁴² toda po kan. 1533 obličnosti, ki se zahtevajo v kan. 1530—1532, ne veljajo le »in alienatione proprie dicta, sed etiam in quolibet contractu quo *conditio Ecclesiae peior fieri possit.*«

O odsvajanju cerkvene imovine na splošno vsebuje kodeks določbe v kan. 1530 do 1534. Tako govori kan. 1530 o pogojih, pod katerimi se sme in more cerkvena imovina odsvojiti; kan. 1532 o predstojniku, čigar dovoljenje se za odsvojitve zahteva; kan. 1531, da se predmet ne sme odsvojiti za manj, kakor je bil ocenjen, dalje kako se mora odsvojitve izvršiti in da se mora protivrednost varno in

⁴⁴² Prim. Vermeersch-Creusen, o. c. II, n. 851, str. 526/7.

plodonosno naložiti; kan. 1533 določa, da veljajo gornje določbe za vse pogodbe, pri katerih se more položaj cerkve poslabšati, ne le za odsvojitve v ožjem pomenu; in končno govori kan. 1534 o stvarni in osebni tožbi, ki ju ima Cerkev zaradi nezakonite odsvojitve.

Novi škofijski zakonik v čl. 624 in 625 nekatere teh določb ponavlja in nekaj partikularnih dostavlja. Vsebina navedenih dveh členov pa je ta:

Za kakršne koli dogovore glede odsvojitve cerkvene imovine se zahteva predhodno dovoljenje krajevnega ordinarija.⁴⁴³ Za to dovoljenje mora upravitelj pismeno prositi. Dogovore sme začeti šele, ko je dobil pismeno ordinarijevo dovoljenje. Brez tega predhodnega dovoljenja dogovori za cerkev niso obvezni. Ko so potem dogovori končani, predloži upravitelj stvar škofijskemu ordinariatu v posebni vlogi, ki ji priloži: 1. zgoraj omenjeno pismeno ordinarijevo dovoljenje, da je smel začeti z dogovori; 2. pismeno ocenitev predmeta, ki naj se odsvoji; ocenitev izvrše zapriseženi cenilci;⁴⁴⁴ 3. načrt pogodbe; 4. posestni list; 5. legopisni načrt. V vlogi sami pa je treba navesti, zakaj naj bi se predmet odsvojil, in prositi za pristanek zakonitega predstojnika.

Načrt pogodbe, posestni list in legopisni načrt se zato zahtevajo, da more oblastvo presoditi, ali naj da pristanek ali ne. Pismeno predhodno ordinarijevo dovoljenje, ki se razlikuje od pristanka zakonitega predstojnika, zahteva naš zakonik brezpogojno zaradi tega, da se laže preprečijo neprimerne odsvojitve. Dogodilo se je namreč že večkrat, da je bil škofijski ordinariat kar postavljen pred dejstvo in tako moralno prisiljen, da je odobril pogodbo, ki bi je sicer ne. Da se preprečijo neljubi spori, določa čl. 624, odst. 6, naj upravitelj pogodbenika vnaprej opozori, da postane pogodba veljavna šele, ko je cerkveni predstojnik dal svoj pristanek.

Upravičen razlog, da se dovoli odsvojitve cerkvene imovine, more biti po kan. 1530, § 1, n. 2 »urgens necessitas, vel evidens utilitas Ecclesiae, vel pietas«. Odplačilo dolga, ki bremeni cerkveno imovino, more biti zadosten razlog, da se odsvoji del dotične cerkvene imovine (ne kake druge!), vendar je treba pripomniti, da se mora dobiti v tem primeru še spregled od določbe v kan. 1531, § 3, ki pravi, da se mora izkupiček za odsvojeni predmet varno in plodonosno naložiti,⁴⁴⁵ odplačilo dolga pa ni takšna naložba.⁴⁴⁶

Opozorimo naj tudi, da je treba v prošnji, da se dovoli odsvojitve, paziti na določbo kan. 1532, § 4, ki določa, da se mora, če gre za odsvojitve deljive stvari, navesti, koliko delov te stvari je bilo že prej odsvojenih, drugače bi bilo dovoljenje neveljavno.

⁴⁴³ O tem dovoljenju glej čl. 619, odst. 1.

⁴⁴⁴ Prim. kan. 1530, § 1, n. 1.

⁴⁴⁵ »... tuto et utiliter in commodum Ecclesiae collocetur.«

⁴⁴⁶ Prim. Ciprotti, De alienatione bonorum ecclesiasticorum ad solvendum debitum (Consultationes iuris canonici, vol. II, 1939, 233—236).

Za odsvojitvev shranjivih cerkvenih stvari, pa naj so premične ali nepremične,⁴⁴⁷ se zahteva dovoljenje zakonitega cerkvenega predstojnika, »nisi res minimi momenti sit«.⁴⁴⁸

Čl. 625 zak. lj. šk. določa: »Za odsvojitvev cerkvenega predmeta,⁴⁴⁹ ki se oceni pod 500 din, kakor tudi za nabavo predmeta v vrednosti do 3000 din, če se bodo stroški krili iz tekočih dohodkov, ne potrebujejo cerkveni upravitelji dovoljenja cerkvenega predstojnika.« Če pa je predmet, ki naj se odsvoji, ocenjen nad 500 din, je dovoljenje potrebno. Dovoljenje mora dati zakoniti predstojnik, ki se določa po cenilni vrednosti predmeta, ki naj se odsvoji. Po kan. 1532 je vprašanje, kateri predstojnik je upravičen dati omenjeno dovoljenje, tako le urejeno:

1. Za res pretiosae⁴⁵⁰ daje dovoljenje sv. stolica.⁴⁵¹

2. Za predmete v vrednosti nad 30.000 (zlatih) lir⁴⁵² daje dovoljenje sv. stolica.

3. Za predmete v vrednosti od 1000 do 30.000 (zlatih) lir daje dovoljenje ordinarij s pristankom stolnega kapitulja, s pristankom gospodarskega sveta in s pristankom prizadetih.

4. Za predmete v vrednosti do 1000 (zlatih) lir, ki pa niso »res minimi momenti«, daje dovoljenje ordinarij, ki zasliši gospodarski svet in dobi pristanek prizadetih.

5. Za »res minimi momenti« (to je po čl. 625 za predmete v vrednosti pod 500 din) se ne zahteva dovoljenje cerkvenega predstojnika.

Določbe o odsvajanju cerkvene imovine so kazensko sankcionirane v kan. 2347.

Anweisung iz l. 1860 je glede odsvajanja in obremenjevanja cerkvene imovine ponatisnila v § 18 le ministrsko uredbo z dne 20. junija 1860, d. z. št. 162, ki je v moči § 51, zak. z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50 pri nas še sedaj v veljavi. Uredbo smo si ogledali zgoraj v točki 15. odstavka zakona z dne 7. maja 1874. V § 26 Anweisung ugotavlja, da se morejo cerkvene realitete, če se dobi potrebno do-

⁴⁴⁷ »... ad alienandas res ecclesiasticas immobiles aut mobiles, quae servando servari possunt« (kan. 1530, § 1).

⁴⁴⁸ Kan. 1532, § 2.

⁴⁴⁹ Paziti pa je na čl. 393, zak. lj. šk., ki določa: »Strogo je prepovedano prodati brez dovoljenja škofijskega ordinariata kakšen predmet, ki je cerkvena last.« Predmet, ki je cerkvena last, je tu vzeti, kakor se razvidi iz konteksta, v ožjem pomenu. Gre za predmete, ki spadajo k sveti opremi cerkve, ne pa n. pr. za kakšno svetno orodje.

⁴⁵⁰ Res je pretiosa ali vsled snovne vrednosti ali vsled umetniške ali starinske vrednosti (kan. 1497, § 2).

⁴⁵¹ Sv. stolica pomeni konzistorialno kongregacijo, če gre za imovino škofije kot take, koncilsko kongregacijo za imovino svetnih cerkva in beneficijev, redovniško kongregacijo za imovino redovniških ustanov, kongregacijo za univerze in semenišča za imovino semenišč in cerkvenih univerz, vzhodno kongregacijo oziroma kongregacijo de propagando, če gre za imovino ustanov, ki so njima podrejene.

⁴⁵² Do l. 1939 so navadno valorizirali 1 zl. liro s 13 din. — Nekateri mislijo, da ne gre za zlate lire, vendar to mnenje ne bo pravilno (cfr. Vermeersch-Creusen, o. c. II, n. 819, str. 504).

voljenje, tudi prodati. Jegličeva druga sinoda iz l. 1908 je v odstavku »de alienatione bonorum ecclesiasticorum«⁴⁵³ zbrala nekaj splošnih cerkvenopravnih določb v odsvajanju cerkvene imovine.

12. Najem in zakup (čl. 626). Pogodba, s katero dobi kdo v rabo nepotrošno stvar za določen čas in za določeno dobo, se po § 1090 o. d. z. vobče imenuje rabokupna pogodba. Ako se more dana stvar rabiti brez daljnjega obdelovanja, se rabokupna pogodba imenuje najemna pogodba; ako pa se stvar more uživati le z marljivostjo in trudom, je zakupna pogodba (§ 1091 o. d. z.). Za najemno in zakupno pogodbo uporablja kodeks izraz locatio⁴⁵⁴ (prim. kan. 1540).

Kan. 1541 vsebuje določbe o oddajanju cerkvene imovine v najem ali zakup. Glede cerkvenih zemljišč se določa, da se oddajajo v zakup redno⁴⁵⁵ na javni dražbi. Pri tem se morajo natančno navesti pogoji glede čuvanja mej, obdelovanja, plačevanja zakupnine in potrebne varščine, da se bodo prevzeti pogoji v resnici izpolnjevali (kan. 1541, § 1).

Najemne in zakupne pogodbe mora potrditi cerkveni predstojnik. Ta je pač različen, kakršna je pač »najemna (zakupna) vrednost«, in doba, za katero se predmet daje v najem ali zakup. »Najemna (zakupna) vrednost« (valor locationis) je nejasen izraz. Nekateri menijo, da je pod tem izrazom umeti letno najemnino ali zakupnino, drugi da najemnino oziroma zakupnino za vsa leta, za katera se daje v najem ali zakup, tretji pa umejo pod tem izrazom prometno vrednost, to je letno najemnino ali zakupnino pomnoženo s pet in dvajset.⁴⁵⁶ Tretje mnenje je najmanj verjetno, najbolj verjetno pa se zdi prvo mnenje.

Zakon razlikuje pri »valor locationis« vsoto do 1000 lir (zlatih), od 1000—30.000 lir in od nad 30.000 lir ter najemno ali zakupno dobo pod devet let in nad devet let. In sicer:

Valor locationis	Doba	Dovoljenje
nad 30.000 lir	nad 9 let	Dovoljenje sv. stolice.
nad 30.000 lir	do 9 let	Dovoljenje ordinarija s pristankom stol. kapitlja in s pristankom škof. gospodarskega sveta.
od 1000 do 30.000 lir	nad 9 let	Dovoljenje ordinarija s pristankom stol. kapitlja in s pristankom škof. gospodarskega sveta.
od 1000 do 30.000 lir	do 9 let	Dovoljenje ordinarija, ko zasliši gospodarski svet.
do 1000 lir	nad 9 let	Dovoljenje ordinarija, ko zasliši gospodarski svet.
do 1000 lir	do 9 let	Upravitelj ordinarija le obvesti.

Pri najemu ali zakupu nadarbinske imovine se brez ordinarijevega dovoljenja najemnina (zakupnina) ne sme sprejeti za nad šest mesecev naprej (kan. 1479).

Ljubljanska Anweisung iz l. 1860 je vsebovala glede najema in zakupa tele določbe:

Vobče se priporoča, da se dajo v zakup cerkvena zemljišča.⁴⁵⁷ Izsekavanje lesa v cerkvenih gozdovih se ne sme dati v zakup.⁴⁵⁸ V najem ali zakup se redno oddaja za tri leta. Oddajanje se mora praviloma vršiti na javni dražbi. Če je predmet že bil v najemu ali zakupu, je izklicna cena dosedanja najemnina ali zakupnina, sicer naj izklicno ceno določijo pošteni in izkušeni možje. Za javno dražbo je treba ob pravem času poskrbeti. O dražbi se mora napraviti zapisnik (§§ 21—25). Pri nadarbinskih predmetih se sme zakupnina ali najemnina sprejeti le za šest mesecev naprej (§ 139, odst. 3).

Novi škofijski zakonik je gornje določbe sprejel in jih delno še dopolnil. Čl. 626, ki govori o najemu in zakupu, se glasi:

»O najemu in zakupu veljajo poleg določb v kan. 1541 še te:

1. Predmet se sme dati v najem ali zakup redno le za tri leta. Za daljšo dobo je treba predhodnega ordinarijevega pristanka.⁴⁵⁹

2. Oddajanje v najem ali zakup se mora praviloma vršiti na javni dražbi. Iz utemeljenega razloga bo ordinarij dovolil, da se odda v najem ali zakup brez javne dražbe.⁴⁶⁰

3. Če je predmet bil v najemu ali zakupu, je izklicna cena dosedanja najemnina ali zakupnina, če je primerna.

4. Če dosedanja najemnina ali zakupnina ni primerna, ali če predmet še ni bil oddan v najem ali zakup, morajo izklicno ceno določiti izvedenci.⁴⁶¹

5. Za javno dražbo je treba pravočasno poskrbeti.⁴⁶²

6. Zapisnik o dražbi se mora poslati škofijskemu ordinariatu na vpogled. Zapisnik podpišejo župnik in cerkvena ključarja, če se

⁴⁵³ Str. 110—112.

⁴⁵⁴ Operum locatio v kan. 1524 pa pomeni službeno in delovršno pogodbo.

⁴⁵⁵ Veljajo namreč po kan. 1541, § 1 ista določila kot za odsvojitve; glede te pa določa kan. 1531, § 2: »Alienatio fiat per publicam licitationem aut saltem nota reddatur, nisi aliud circumstantiae suadeant; et res ei concedatur qui, omnibus perpensis, plus obtulerit.«

⁴⁵⁶ Glej o tem M ö r s d o r f, Die Rechtssprache des Codex Juris Canonici 1937, 271.

⁴⁵⁷ »...da erfahrungsgemäß die Bearbeitung der Grundstücke auf eigene Rechnung durch gedungene Leute in der Regel wenig Vortheil bringt, so kann im Allgemeinen die Verpachtung derselben empfohlen werden« (§ 21, odst. 1).

⁴⁵⁸ »Ausgenommen von der Verpachtung bleibt der Holzschlag in kirchlichen Waldungen, Hutweiden, Alpen und sonstigen Realitäten der Kirche« (§ 21, odst. 2).

⁴⁵⁹ Tako je veljalo že doslej.

⁴⁶⁰ Določba je nekoliko strožja kot ona v kan. 1532, § 2.

⁴⁶¹ Prim. § 21, odst. 3 v Anweisung.

⁴⁶² V § 22 Anweisung je bila dolžnost bolj ostro izražena.

je oddajal predmet imovine božjega hrama; če se je oddajala nadarbinska imovina, ga podpiše župnik sam.⁴⁰³

7. Izsekavanje lesa v cerkvenih gozdovih se ne more dati v zakup.⁴⁰⁴

8. Najemnik ali zakupnik mora najemnino oziroma zakupnino za prvo leto plačati naprej ob prevzemu.⁴⁰⁵

9. Priporoča se župnikom, da nadarbinsko zemljišče sami obdelujejo; zlasti travnikov naj redno ne oddajajo v zakup.

10. V zapisniku o dražbi mora biti točno navedeno, kako se je zavarovalo, da ne bi zemljišča v najemu trpela škode.⁴⁰⁶

13. Posojanje cerkvenih predmetov (čl. 627). Posojati cerkvene stvari ni prepovedano. Kan. 1537 določa samo, da naj se svete stvari (res sacrae) ne posojajo v tak namen, ki bi nasprotoval njihovemu bistvu. Določba velja tudi za svete stvari, ki so v zasebni lasti. Če pa bi se s posodo položaj cerkvene pravne osebe kot lastnice utegnil poslabšati, se zahtevajo solemnitete v kan. 1530—1532; n. pr. če bi bil predmet dragocen in bi bila nevarnost, da ga izposojevalec ne bo vrnil. V ostalem pa veljajo v posodni pogodbi določbe v §§ 971—982 o. d. z.

Čl. 627 zak. lj. šk. opozarja samo župnike, naj skrbno pazijo, kadar posodijo kak cerkveni predmet, da cerkev ne bo trpela škode. Posojati se smejo cerkveni predmeti le v častne namene.

14. Socialne dolžnosti upraviteljev cerkvene imovine (čl. 628). Kan. 1523 v kodeksu našteva splošne dolžnosti upraviteljev cerkvene imovine; takoj naslednji kan. 1524 pa omenja socialne dolžnosti. Določa namreč: »Vsi, zlasti pa kleriki, redovniki in upravitelji cerkvene imovine morajo dajati najetim delavcem pošteno in pravično plačo; skrbeti morajo, da bodo imeli delavci primeren čas za verske dolžnosti in da jih bodo izpolnjevali; na noben način jih ne smejo odvracati od skrbi za domače življenje in od štedenja; ne smejo jim nalagati dela, ki presega njih moči ali se ne sklada z njih starostjo in spolom.« Kot vira za ta kanon se v Gasparrijevem aparatu navajata znano pismo Leona XIII. Noi rendiamo z dne 14. marca 1890 in še bolj znana socialna okrožnica istega papeža Rerum novarum z dne 15. maja 1891.

Kan. 1524 se obrača na vse gospodarje; predvsem pa na cerkvene osebe, ker morajo zlasti te spolnjevati krščanske socialne dolžnosti. Dolžnosti, ki se gospodarjem nalagajo, pa so: 1. delavcem je treba dajati pošteno in pravično mezdo (honestam iustamque mercedem); 2. delavcem je treba poskrbeti primeren čas za verske dolžnosti in skrbeti je, da bodo delavci verske dolžnosti spolnjevali;⁴⁰⁷ 3. delavci se ne smejo odvracati od skrbi za domače življenje ali od

⁴⁰³ Jegličevo Navodilo, str. 66.

⁴⁰⁴ Gl. opombo 458.

⁴⁰⁵ Določba je nova.

⁴⁰⁶ Prim. Lj. Škof. list 1910, 57—63.

⁴⁰⁷ Ta dolžnost se močno pozablja.

štedljivosti; 4. ne sme se delavcem nalažati delo, ki je čez njih moči ali ki ni primerno njih starosti ali spolu. V gornjih zahtevah je tudi obseženo, da je treba dajati delavcem tudi primeren počitek.

Gornji kanon vsebuje le načelne smernice; bolj natančno seveda kodeks o tem ne more govoriti. Značilno pa je, kar naj posebej naglasimo, da cerkveni zakonodavec v svojem imovinskem pravu na te socialne smernice ni pozabil. Že nekajkrat smo mogli opaziti, kako proseva duhovnost iz cerkvenega imovinskega prava; isto opazujemo zopet pri določbah gornjega kan. 1524.

Naš škofijski zakonik določa oprt na kan. 1524 v čl. 628 sledeče: »Cerkveni upravitelji se opozarjajo, da morajo dajati uslužbencem primerno plačilo in vestno opravljati ostale socialne dolžnosti (primerjaj kan. 1524).« Med socialnimi dolžnostmi je razumeti poleg onih v kan. 1524 zlasti te, ki jih nalažajo državni socialni zakoni, n. pr. zakon o zavarovanju delavcev,⁴⁶⁸ po katerem morajo biti delavci zavarovani, kot pravi § 1, »zoper bolezen, za onemoglost, starost in smrt, zoper nezgode«.

15. Posojila (čl. 629). Kan. 1538 dovoljuje, da se sme o potrebi cerkvena imovina zastaviti ali s hipoteko obremeniti ali sicer najeti dolg. Zahteva pa se pri tem, če mora jamčiti cerkvena imovina, pristanek cerkvenega predstojnika kot pri odsvojitvi. Cerkveni predstojnik mora odrediti, da se zaslišijo vsi prizadeti in mora poskrbeti, da se bo dolg amortiziral. V ta namen naj isti cerkveni predstojnik določi, koliko dolga se mora vsako leto odplačati.

Glede posojilne pogodbe same se omenjajo v kodeksu le obresti (kan. 1543). Kodeks vzdržuje načelo, da posojilo kot posojilo ni upravičen naslov za obresti. Vendar pa kan. 1543 nadaljuje, da je pri posojilu dovoljeno pogoditi se za primerne obresti. Tudi izredne obresti so dovoljene, če jih zahteva kak primeren naslov.

V ostalem pa veljajo za posojilne pogodbe določbe civilnega prava (§§ 983—1001 o. d. z.).

Naš škofijski zakonik ima glede posojil tole določbo: »Za najemanje in dajanje posojila v vrednosti nad 3000 din potrebujejo cerkveni upravitelji predhodnega pismenega pristanka ordinarija. Pri ponovnem posojilu je pismeni pristanek ordinarija potreben, če gre za vsoto nad 500 din. V prošnji za pristanek pri nadaljnjem posojilu je treba omeniti, ali je cerkvena imovina že obremenjena s kakim dolgom. Če se to ne omeni, je pristanek, ki se da, neveljaven« (čl. 629). Kolikor gre pri posojilih za nalaganje cerkvenega denarja, se je ravnati tudi po določbi čl. 615. Kar se tiče partikularnih določb, ki so do sedaj veljale pri nas, glej našo razlago čl. 615 zak. lj. šk. pod naslovom nalaganja denarja.⁴⁶⁹

16. Ostale pogodbe. Kodeks ima nekaj določb še o nekaterih drugih pogodbah, tako o daritvi (kan. 1535—1536), o kupni

⁴⁶⁸ Služb. Nov. z dne 30. maja 1922, št. 117, Uradni list št. 169/1922.

⁴⁶⁹ Odstavek 5 v tem poglavju.

pogodbi, menji, posebej o vrednostnih papirjih (kan. 1539—1540) in o dednem zakupu (kan. 1542).

Daritev. Prelati in cerkveni predstojniki smejo deliti iz cerkvene imovine le male darove po krajevnih navadah; večje pa le iz upravičenega razloga: iz hvaležnosti ali zaradi krščanske ljubezni. Darilo, ki so ga dali iz neupravičenega razloga, morejo njih nasledniki preklicati (kan. 1535).

Kar dobijo predstojniki cerkva v dar, se smatra, da je dano cerkvi, če se nasprotno ne dokaže. Cerkvi podarjenega darila njen rektor ali predstojnik ne sme odkloniti brez ordinarijevega pristanka; če odkloni, odgovarja za škodo. Kdor je cerkvi kaj podaril, tega zaradi nehvaležnosti predstojnika dotične cerkve ne more zahtevati nazaj (kan. 1536).

Drugače pa veljajo o daritvah določbe §§ 938—956 o. d. z. Omenjamo le, da se darilne pogodbe morejo preklicati: zaradi potrebe (§ 947 o. d. z.), zaradi nehvaležnosti⁴⁷⁰ (§§ 948—949 o. d. z.), zaradi prikratbe dolžnega vzdrževanja (§ 950 o. d. z.), zaradi dolžnega deleža (§ 951 o. d. z.), zaradi upnikov (§ 953 o. d. z.) in zaradi pozneje rojenih otrok (§ 954 o. d. z.). Glede donatio mortis causa je pomniti, da je veljavna kot volilo, če se upoštevajo še predpisane obličnosti. Za pogodbo jo je imeti le, če jo je obdarjenec sprejel, če se je darovalec izrecno odrekel pravici jo preklicati in če se je pismena listina o tem izročila obdarjencu (§ 956 o. d. z.).

Kupna pogodba. Menja. Vrednostni papirji. Kodeks določa le, da se pri prodajanju ali zamenjavanju svetih reči ne sme več zahtevati za to, ker so stvari blagoslovljene ali posvečene (kan. 1539, § 1). Cerkvenih premičnin ali nepremičnin ne smejo upravitelji prodati ali dati v najem oziroma zakup brez posebnega dovoljenja krajevnega ordinarija osebam, s katerimi so v sorodstvu ali svaštvu prvega kolena (kan. 1540).

Vrednostni papirji, ki se glase na ime imetnika (tituli ad latorem), se smejo zamenjati za druge, ki so bolj ali vsaj toliko varni in plodonosni, toda izključen mora biti vsak videz špekulacije in ordinarij kakor tudi gospodarski svet in prizadeti morajo dati svoj pristanek (kan. 1539, § 2).

Dedni zakup. Na dedni zakup aplicira zakonik določbe, ki veljajo o najemniški pogodbi za dobo nad devet let. Dedni zakup se torej ne more odkupiti brez dovoljenja pristojnega cerkvenega predstojnika. Od dednega zakupnika naj se zahteva primerna varščina, da bo plačeval dedno zakupnino in izpolnjeval ostale prevzete pogoje. V pogodbeni listini naj se določi, da bo za morebitne spore pristojno cerkveno sodišče. Izrecno naj se omeni, da se melioracije ne bodo plačevale. Če pride do odkupa, mora biti odkupnina primerna letni zakupnini (prim. kan. 1542).

⁴⁷⁰ Zgoraj omenjena cerkvena določba te izjeme ne pozna.

O teh pogodbah v novem škofijskem zakoniku ni določb, ker so pač določbe v kodeksu zadosti jasne in ni bilo kaj posebnega dostavljati.

9. Cerkveni proračun (čl. 630—636).

Določb o letnih cerkvenih proračunih do sedaj v naši partikularni zakonodaji ni bilo; tudi codex iuris canonici jih ne pozna. Vsakdanja skušnja pa nam kaže, da vsako zlasti javno gospodarstvo mora imeti nekak proračun, če naj se smotrno vrši in napreduje. Namen, ki ga imajo določbe o cerkvenem proračunu, se more tudi na kak drug način doseči brez formalnih proračunov, čeprav najbrž dosti težje. Pri nas pa je zmagalo mnenje, da se bo smotrno gospodarjenje še najlaže pospešilo, če se uvedejo cerkveni proračuni.

Po določbah v gornjih členih si morajo sestaviti letne proračune škofijska kurija, uprava verskozakladne imovine, uprava škofijskih taks in predstojništva župnijskih cerkva. O proračunih škofijske kurije, ki ga sestavi njen računski oddelek, kakor tudi v proračune verskozakladne imovine in uprave škofijskih taks je določeno, da se predlože gospodarskemu svetu škofijske kurije, ki jih nato predloži ordinariju v odobritev. O teh treh proračunih se predvidevajo še posebne uredbe (čl. 630 in 636).

Bolj natančne pa so v čl. 631—635 določbe o »župnijskem proračunu«. Ta proračun sestavi vsako leto predstojništvo župnijske cerkve; osnutek proračuna izdela župnik. Proračun obsega stroške in dohodke župnijske cerkve. Med stroške se morajo vstaviti stroški za cerkvene uslužbence pri župnijski cerkvi (plača organista, cerkovnika, mehača, grobarja; nagrade zvonarjem, strežnikom, snažilcem; socialne dajatve za uslužbence; dajatev za orglarsko šolo) in stvarni izdatki župnijske cerkve (zavarovalnina, prispevki za inventar, izdatki za potrebna popravila, prispevki v fond za vzdrževanje župnijske cerkve, izdatki za bogoslužje, davki, preglednina za cerkvene račune, izredni izdatki). Dohodki župnijske cerkve so redni in izredni. Med redne dohodke je šteti donose cerkvenih glavníc, zakupnino, štolnino, sedežnino, redna darovanja v cerkvi in darove, ki se naberejo s pušico.

Tak župnijski proračun, čeprav je zelo preprost, opozarja cerkveno predstojništvo, na katere postavke bodo zlasti morali v prihodnjem letu paziti. Župnik pa bo z njimi najlaže zainteresiral cerkvena ključarja za cerkveno imovinsko vprašanje in po njima vernike.

10. Cerkveni računi (čl. 637—641).

Škofovska uredba iz l. 1856 je določala, da mora upraviteljstvo cerkvene imovine vsako leto sestaviti račune (§ 11). Račune pregledajo tisti, ki so zavezani kriti morebitne primanjkljaje, in dekan (§ 12); škofijski ordinariat pa opravi nadpregled (§ 13).

Ljubljanska Anweisung iz l. 1860 je vsebovala v §§ 123 do 134 zelo natančne določbe o cerkvenih računih, ki jih je moralo sestaviti vsako cerkveno predstojništvo vsaj v šestih tednih po Novem letu. Prinašala je tudi obrazce, po katerih so se morali cerkveni računi

sestavljati. Jegličevo Navodilo iz l. 1913 je te obrazce razlagalo.⁴⁷¹ Računom je bilo treba dodati izkaze, dokaze, pobotnice in potrdila, s katerimi so bile izkazane razne postavke v rubrikah, dalje posnetek računov in po dva izkaza »o odpadkih in prirastkih cerkvenega in nadarbinskega premoženja«.

Novi škofijski zakonik ima o cerkvenih računih le nekaj določb. Ostalo bo namreč razvidno iz obrazcev, ki jih predvideva čl. 638, ki se glasi: »Za račune se predpišejo posebni obrazci. Sestavljalci računov so dolžni posamezne rubrike v obrazcu točno izpolniti.«

Ostale določbe o cerkvenih računih so te:

Čl. 637 v odst. 1 ponavlja predpis kan. 1525, § 1, da morajo upravitelji cerkva in svetih krajev vsako leto sestaviti račune in jih poslati škofijskemu ordinariatu^{471a}; nato pa čl. 637 našteva, kdo je dolžan sestaviti račune za katedralno cerkev, za kolegiatno cerkev v Novem mestu, za župnijske in podružnične cerkve, za romarsko cerkev na Brezjah, za deško in bogoslovno semenišče ter končno za pokopališče pri Sv. Križu v Ljubljani.

Čl. 639 ugotavlja samo po sebi umevno dolžnost, da se morajo računi sestavljati vestno po gospodarskih knjigah in zapisnikih ter da je kakršno koli prikrivanje dohodkov ali stroškov strogo prepovedano.⁴⁷² Za vsako postavko v računu morajo sestavljalci imeti dokazila, ki se morajo z računom predložiti škofijskemu ordinariatu.

Računi se pošiljajo škofijskemu ordinariatu meseca februarja. Če sestavljalec ne bo računov ob pravem času sestavil in svoje zamude ne bo do 1. marca opravičil, bo dal škofijski ordinariat sestaviti račune na njegove stroške. Dekane in korporacije, ki bi izročenih računov pravočasno ne pregledale in ne poslale škofijskemu ordinariatu, bo ordinarij primerno kaznoval (čl. 641).

Zadnja določba je nova.

Na novo je v čl. 640 urejena preglednina, ki se plačuje škofijskemu ordinariatu za pregledovanje računov. Ta se namreč več ne odmerja po prometu ne po čistih dohodkih, marveč takole: Za račune župnijskih cerkva, katedralne cerkve in kolegiatne cerkve v Novem mestu po 0.05 din od župljana, za račune podružničnih cerkva po 3 din; za račune ostalih obvezancev pa se bo preglednina posebej določila.

C. ZAKLJUČEK

Namen te razprave je bil, kakor je bilo povedano v uvodu, čitatelja seznaniti z novim zakonikom ljubljanske škofije pa tudi prispevati k razumevanju določb v tem zakoniku. Zato je umevno, da

⁴⁷¹ Str. 73—77.

^{471a} Po kan. 1525, § 1 je nasprotni običaj, po katerem kdo ni bil dolžan predlagati računov krajevnemu ordinariju, zavržen (reprobata consuetudo); tak običaj se mora po kan. 5 kot iuris corruptela popraviti, čeprav je stoleten, in v bodoče ne more več oživeti.

⁴⁷² Cerkvni računi bi bili pač brez vsake prave vrednosti, če bi bile postavke fiktivne. Ni treba dokazovati, da se po kan. 1525, § 1 škofijski ordinariat ne sme in ne more zadovoljiti s fiktivnimi postavkami.

je morala razprava naglašati zlasti spremembe in novosti, ki jih je zakonik uvedel, in navajati razloge, ki so te spremembe in novosti naročali. Tako je pričujoča razprava čitateljem, kakor upam, odprla pogled na delo pri sestavljanju novega zakonika. Ob koncu te razprave pa bi rad omenil še tole:

Cerkvenemu zakonodajnemu delu sploh in tudi seveda delu pri sestavljanju ljubljanskega škofijskega zakonika ne bo pravičen tisti, ki ne upošteva izredno močnega čuta za tradicijo, ki je v Cerkvi. Ta ozir na tradicijo se je pokazal v posebno jasni luči pri sestavljanju kodeksa iuris canonici. »Vire za ta kodeks je zajemala kodifikacijska komisija iz vse cerkvene zgodovine, vsi pomembnejši cerkveni zakonodavci iz vseh devetnajst stoletij cerkvene zgodovine so zastopani med viri.«⁴⁷³ Značaj kodeksu se v njegovem kan. 6 takole označuje: »Kodeks je zvečine obdržal pravo, ki je bilo do sedaj v veljavi, prinaša pa potrebne spremembe.« Pri teh »potrebnih spremembah je sodelovala tako rekoč vsa Cerkev. Po Gasparijevem nasvetu je namreč dal Pij X. osnutke novega zakonika poslati vsem rezidencialnim škofom zapadne cerkve, apostolskim vikarjem in prefektom, od katerih naj bi vsak s tremi duhovniki osnutek proučil in ga s pripombami vrnil. Tako je sodelovalo pri kodifikaciji okrog pet tisoč ljudi iz vsega katoliškega sveta. Codex iuris canonici je torej hkratu delo zgodovinske in živeče Cerkve.«⁴⁷⁴

Po tem zgledu univerzalne cerkvene kodifikacije naj bi se, kakor se zdi, ravnale — omissis omittendis — tudi partikularne kodifikacije.

Pri takem načinu kodifikacije je treba navadno ubirati srednjo pot med raznimi mnenji; dostikrat se mora zavzeti kompromisno stališče; zato je umevno, da večkrat s formulacijo določb niso zadovoljni ne na desni ne na levi.

V razpravi smo navajali v smislu zastavljene naloge obširno, kakšne so obče določbe ter naše dosedanje partikularne določbe in v čem se določbe v novem zakoniku od slednjih razlikujejo. V vseh delih razprave to navajanje ni enakomerno. Razlog je v tem, ker se posebnosti našega partikularnega prava kažejo, kakor smo videli, le v nekaterih stvareh. Najbolj svojsko je imovinsko pravo, zato smo se pri njem mudili veliko več kot pri ostalih poglavjih našega zakonika.

Na »potrebne spremembe«, kakor se izraža kan. 6, smo v našem partikularnem pravu naleteli večkrat. Spremembe in novosti smo sproti navajali in omenjali tudi razloge, ki so jih naročali.

Kdor prouči delo, ki ga je morala opraviti katera koli kodifikacijska komisija pri kakšni večji kodifikaciji, se nauči biti skromen pri zahtevah nasproti zakonom.⁴⁷⁵

⁴⁷³ O d a r, Codicis iuris canonici fontes, BV 1940, 174.

⁴⁷⁴ BV 1940, 174.

⁴⁷⁵ »Wir lernen darauf, daß wir bei den Anforderungen, die wir an die Gesetze stellen, bescheiden sein müssen« (Zitelmann, Die Kunst der Gesetzgebung, Neue Zeit- und Streitfragen, Jena 1904, H. 9, 48).

O zakoniku ljubljanske škofije moremo reči, da je v celoti pomembno delo. Dostojno se pridružuje kodifikacijam, ki jih je ljubljanska škofija dobivala na svojih ljubljanskih in gornjeegrajskih sinodah v 17. in 18. stoletju, kakor tudi zakonodajnim zbornikom škofa Jegliča.

Oziraje se na dogodke, ki so nekaj mesecev potem, ko je stopil novi zakonik v veljavo, nastopili v naši domovini, moramo biti pač hvaležni, da smo zakonik dobili.

Končno sodbo o našem zakoniku danes še ni mogoče podati, ker je preteklo šele nekaj mesecev, odkar je zakonik v rabi.⁴⁷⁶

Škofijska sinoda iz l. 1940 je obenem z gornjim zakonikom izdala tudi pastoralne inštrukcije; slednje »vsebujejo deloma izvršilne naredbе k zakoniku ljubljanske škofije, deloma pa so nova navodila za praktično pastirovanje,« kot beremo v njih razglasitvenem odloku.

Zakonik in pastoralne inštrukcije skupaj sestavljajo sinodalne določbe v celoti. Te bodo mogle dušnopastirskemu delovanju in cerkvenemu življenju v naši škofiji sploh prinašati mnogo koristi, pod pogojem seveda, da se bodo v praktičnem življenju spolnjevale.

⁴⁷⁶ Avtor te razprave pa tudi iz tega razloga ne more podati o zakoniku sodbe, ker je sam sodeloval pri njegovem sestavljanju.

P o m b a. K zadnjemu delu gornje razprave, ki govori o cerkveni imovini, naj pripomnimo, da je bil spisan, oddan v tiskarno in delno že tudi postavljen, preden so v letošnjem velikem tednu italijanske čete zasedle del slovenskega ozemlja s slovensko prestolnico Ljubljano.

Telesna pokora in zunanje zatajevanje.

De poenitentia corporali et externa mortificatione.

Dr. Ciril Potočnik.

Summarium. Summus Pontifex et multi Ecclesiae praesules ultimis annis saepius exhortabantur christifideles orationibus externa poenitentiae opera adicienda esse ut Deus ulteriora mala a mundo avertat. In dissertatione declaratur 1. quid verbis poenitentia, compunctio cordis, mortificatio et similia intelligendum sit. 2. Exponitur poenitentiam externam omnibus religionibus esse communem. 3. Quid Christus et apostoli de poenitentia docuerunt. 4. Martyrium, virginitas. 5. Poenitentia liturgica et ecclesiastica praesertim: genuflexio, jejunium et vigilia. 6. Poenitentia anachoretarum. 7. Poenitentia coenibitarum. 8. Quid de flagellatione et variis poenitentiae instrumentis censendum. 9. Quid de nocturnis vigiliis iudicandum. 10. Peregrinationes et poenitentia. 11. Ordines et congregationes religiosas, quae poenitentiam praecipue colunt. 12. Poenitentia externa et apostolici labores. Principia s. Ignatii a Loyola de mortificatione externa quoad cibum, somnum, externas corporis afflictationes. Exemplis nonnullorum Sanctorum et piorum coetaneorum demonstratur veram poenitentiam etiam hodiernis diebus vigere. 13. Valor moralis externae poenitentiae. 14. Declaratur quomodo externa mortificatio semper cum virtute prudentiae jungenda.

Povod za to razpravo so mi dali večkratni pozivi sv. očeta in škofov širom sveta, naj bi ljudje v žalostnih časih, ki so prišli nad ves svet, delali pokoro. Papež Pij XI. je izdal 3. maja 1932 okrožnico »Caritate Christi compulsi« o molitvi in pokori v zadoščenje presv. Srcu Jezusovemu spričo sedanje svetovne stiske.¹

Ko opazuje strašno gorje, ki je zavladovalo po svetu, in gleda v duhu še vse hujše in strašnejše, ki se obeta, poziva najprej ves svet k z a d o s t i l n i m o l i t v i. Potem pa nadaljuje: »Molitvi pa se mora pridružiti še pokora, to je duh spokornosti in delo krščanske pokore.« Papež torej loči duh spokornosti in delo krščanske pokore. Kaj misli pod izrazom »delo krščanske pokore«, nam sam v naslednjem pojasnjuje: »Ne manjka takih, ki z u n a n j o t e l e s n o p o k o r o (externas corporis afflictationes) zametujejo kot nekaj zastarelega, da ne govorimo o tistem modernem neodvisnem ali avtonomnem človeku, ki vsako pokoro prezira kot nekaj poniževalnega...

Mi pa ... moramo po svoji pastirski dolžnosti imeti do teh imen in do teh reči vedno največje spoštovanje, gojiti to spoštovanje tudi pri drugih in skrbeti, da se bo vedno ohranil njih pristni pojem in plemenit pomen, in kar je še več, da se bo njihov vpliv pokazal tudi v dejanskem krščanskem življenju.«²

Sedanji papež Pij XII. je 20. oktobra 1939 izdal prvo okrožnico »Summi pontificatus«.³ Proti koncu naroča, naj verniki mnogo molijo in naj se pokore: »Prizadevajte si — pa tudi, da s pravim spokornim duhom in z v r e d n i m i s p o k o r n i m i d e l i naredite svojo molitev prijetnejšo v očeh Njega, ki opira vse, ki padajo, in

¹ »De precatationibus piaculisque SSmo Cordi Jesu exhibendis in praesentibus humani generis aerumnis« AAS 24 (1932) 177/94; slov. prevod v Škofijskem listu 1932, 59/67.

² Škofijski list 1932, 64/5.

³ Objavljena v AAS 31 (1939) 413/53; prevod v Škof. listu 1940, 33/53.

vdiguje, ki so na tleh' (Ps 144, 14), da bo v svojem usmiljenju dni preizkušnje skrajšal.«⁴

Ko je vojska z vso grozoto besnela že leto dni, je Pij XII. z motuproprijem z dne 27. oktobra 1940 določil svetovni molitveni dan za nedeljo, 24. novembra.⁵ Poleg skupnih javnih molitev pričakuje sv. oče tudi spokornih del: »Pričakujemo tudi — kar je še bolj važno —, da bodo to molitev spremljala spokorna dela (poenitentia opera)«. Osservatore Romano je imenoval ta dan Giornata Eucaristica e di penitenza n. pr. 2.—3. nov., 14. nov. 1940.⁶

Ljubljanski ordinarij je v začetku sedanje vojske pozval vernike svoje škofije k molitvi in pokori: »Molitev sama je še premalo. Priznati moramo, da smo tudi mi z mnogoterimi grehi, z bogokletjem, skrunjenjem Gospodovih dni, grešnim uživanjem itd. zaslužili kazen božje pravičnosti. Če hočemo doseči, da nam Bog prizanese, moramo molitvi pridružiti pokoro. S spokornostjo in točno pokorščino božjim zapovedim bomo vsaj nekoliko zadostili za svoje grehe in se tako izkazali vredne božjega usmiljenja.«⁷

Za l. 1941 priporoča v posameznih župnijah spravne evharistične-marijanske pobožnosti. Pri teh naj se posebno poudarja pokora, žrtev, sprava.^{7a}

Podobne pozive so izdali tudi škofje po drugih, zlasti vojskujočih se državah. Vatikansko glasilo Osservatore Romano o tem večkrat poroča.

1. Pokora, spokorni duh, zatajevanje.⁸

V tej razpravi bom najprej skušal pojasniti, kaj razumemo pod pokoro, kakšno je razmerje med spokornim duhom in telesno pokoro, med pokoro in zatajevanjem. Na podlagi zgodovinskega

⁴ Škof. list 1940, 53.

⁵ Motu proprio je objavljen v AAS 32 (1940) 385/6; prevod v Škofijskem listu 1940, 97/8.

⁶ V poročilu, ki ga je podal Mons. Drago, predsednik italijanskega permanentnega odbora za evharistične kongrese v letu 1939, je poudaril, da so ti kongresi slovesne manifestacije češčenja sv. R. T. in vere sploh, da pa imajo tudi zadostilni in spokorni značaj (la nota di propiziazione e di penitenza). Osservatore Romano 2.—3. nov. 1940.

⁷ Škofijski list 1939, 74.

^{7a} Škofijski list 1941, 21.

⁸ Uporabljena literatura: Raitz von Frenzt, S. J., Selbstverleugnung. Eine asketische Monographie. Einsiedeln 1936, zlasti 187/243; Max Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche³ I. II. Paderborn 1933/4; L. von Hertling, S. J., Lehrbuch der asketischen Theologie. Innsbruck 1930, str. 233/248; Max Huber S. J., Die Nachahmung der Heiligen in Theorie und Praxis. II.³ Freiburg i. Br. 1916, zlasti str. 150/202; P. Pourrat, La Spiritualité chrétienne I.—IV. Paris 1930/1. Ad. Tanqueray, Précis de Théologie Ascétique et Mystique.⁷ Paris 1924. V. Viller, S. J. - Max Rahner, S. J., Ascese und Mystik in der Väterzeit. Freiburg i. Br. 1939; Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et mystique. Doctrine et Histoire (= DS); Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie (= DAL). Dictionnaire de Théologie Catholique (= DThC); Zeitschrift für Ascese u. Mystik (= ZAM). Drugo navajam v razpravi.

pregleda raznih oblik spokornih vaj bomo ugotovili, kako so po popolnosti hrepeneče duše v vseh časih na razne načine zadoščale za grehe svoje in grehe drugih, in kako so se na razne načine hotele zavarovati v prihodnje pred padci, zlasti v smrtne grehe. Po teoloških načelih bomo presodili vrednost in upravičenost zunanjih spokornih vaj ter njih pomen za notranje življenje.

Obravnaval bom zunanjo telesno pokoro, ker jo po besedah Pija XI. »mnogi zametujejo kot nekaj zastarelega« in vendar je potrebno, da se ohrani nje pristni pojem in plemenit pomen.⁹

Pod pokoro razumemo nadnaravno s pravičnostjo združeno krepost, ki grešniku pomaga sovražiti svoje grehe, ki je z njimi žalil Boga, in v prihodnje imeti odločno voljo greha se varovati in za storjene grehe zadoščati. Pokora torej vsebuje štiri poglavitne akte: a) **Sovraštvo do greha.** V luči vere spoznamo, da je greh najhujše, prav za prav edino zlo, ker žali Boga in nas oropa največjega bogastva, posvečujoče milosti. b) **Kesanje.** Pogled v dušo nam pokaže, da smo tudi mi grešili, da smo tudi mi žalili Boga in da tudi po odpuščanju nekateri sledovi v duši ostanejo. Zato občutimo žalost nad storjenimi grehi, hudo nam je, da smo grešili. Kesanje, ki se na zunanje pokaže zlasti s priznanjem in zadoščanjem, je najodličnejši akt pokore. c) **Trdni sklep** se porodi iz resničnega kesanja. V prihodnje ne bomo več grešili; da to dosežemo, se bomo varovali bližnje grešne priložnosti in krepili voljo s tem, da ne bomo dovolili nevarnih užikov. d) **Končno spoznamo**, da je greh krivica. In to krivico bi radi popravili; radi bi dali žaljenemu Bogu zadoščanje tako v mišljenju kakor v dejanju.¹⁰

Tudi v dejanju. Za nedovoljeno, grešno veselje se more zadostiti s telesno bolečino, telesnim neugodjem. Greh po svoji naravi osebno žali božje veličanstvo, z zunanjo pokoro pa zadoščujemo Bogu za storjeno krivico. Ne tako, kakor bi s tem Bogu kaj dali, marveč tako, da sebi nekaj vzamemo, kar smo si preveč, po krivici dali. Tertulijan imenuje pokoro ponižanje samega sebe; in to ponižanje samega sebe je moralno vzeto povišanje božje.¹¹

Predmet kreposti pokore so grehi (objectum materiale), v kolikor jih je po božji milosti in z grešnikovim sodelovanjem mogoče izbrisati in zanje zadostiti (objectum formale).

Že iz tega vidimo, da je glavno pri pokori notranja pokora, notranje spreobrnjenje, ki ga močno podpira spokorni duh, spokornost, *compunctio cordis*. Kjer tega ni, so vsa zunanja spokorna dela brez vrednosti pred Bogom. Notranja pokora mora trajati do konca življenja, zunanja pokora pa več ali manj časa, kakršni so bili grehi.¹²

⁹ Skofijski list 1932, 65.

¹⁰ Prim. Tanqueray o. c. 455/6, n. 706.

¹¹ Prim. Tertullianus, *De patientia*, c. 13 (PL 1, 1269): *hostia Domini placatoria per humiliationis sacrificium*.

¹² *Summa theol.* III, q 84 a 8 c.

Kaj razumemo pod spokornim duhom? Spokorni duh, pravi Dom Marmion, je dušna dispozicija, po kateri smo v stanju neprestanega kesanja.¹³

Stara legenda o Petrovih solzah nam to dobro pojasni. Apostol Peter je vedel, da mu je Gospod greh odpustil, pa je vendar neštokrat pretakal solze, tako da so se mu zarezale v obraz globoke brazde.¹⁴

Spokorni duh ima več stopenj. Pravo kesanje je združeno z voljo zadoščevanja. In ta volja more izvirati iz dvojnega namena: prvič, da se nam čimprej izbrišejo zaslužene kazni in da pridemo čimprej v nebesa; drugič, da damo zadoščenje žaljenemu božjemu veličanstvu. Seveda je drugi namen popolnejši. Tretjič ima spokorni duh višjo stopnjo tedaj, kadar nas nagiba k ostrim in trajnim spokornim vajam. Spokorni duh tudi vsebuje razne druge kreposti: ponižnost, potrpežljivost, ljubezen do bližnjega. Kjer teh kreposti ni, manjka spokornega duha. Iste kreposti so združene tudi z zunanjim zatajevanjem, če ga le vršimo s pravim duhom in ne le zato, da bi zamorili čutnost. Z njim brzdamo napuh, nepotrpežljivost in samoljubje, ki je vzrok premajhni ljubezni do bližnjega.

Mislimo si pobožnega človeka, ki se dolgo časa ustavlja skušnjavam, končno pa vendarle stori smrtni greh, pa ga takoj obžaluje in v zakramentalni odvezi dobi odpuščanje. Od tega časa pa mu zelo pogosto prihaja na misel njegov padec; s kesanjem v srcu in z žalostjo misli na nesrečno uro, ko je žalil Boga. Tako nekako je bilo pri Davidu, ki je hudo grešil. Spokoril se je in svoji spokornosti dal izraza v 50. psalmu. Tam pravi med drugim v 5. verzu: »Peccatum meum contra me est semper.« Tako je moralo biti z izgubljenim sinom, ki nam o njem pripoveduje Kristus. Spokorjen se je vrnil v očetovo hišo, užival je prejšnjo očetovo ljubezen, za vselej je bil ozdravljen hrepenenja po svetu, ki ga je pahnil v pogubo. Pri vsem tem pa mu je njegov greh pogosto, dà, vedno pred očmi. In to spokorno stanje njegove duše, spokorni duh, mu je v prihodnosti močna opora zadovoljnega mirnega življenja v očetovi hiši. Tudi apostol Pavel se še v pozni starosti skesano spominja grehov, ki je z njimi preganjal Cerkev božjo.¹⁵

V prejšnjih časih so pogosteje ko danes govorili o spokornem duhu. Veliki cerkveni očetje Ambrož,¹⁶ Avguštin,¹⁷ Leo Veliki,¹⁸ Peter Chrysologus,¹⁹ pišejo o njem. Najobširneje pa Gregor Veliki,²⁰

¹³ Dom Marmion, *Le Christ, Idéal du Moine*⁴ (Paris 1923) 202.

¹⁴ Glede pretakanja solz naj mimogrede omenim, da so včasih o tem več pisali ko danes, da jih južni narodi hitreje točijo ko severni. Gotovo je, da se velika dušna bolečina, pa naj bo to smrt materina ali žalitev božja, ob kaki priliki pokaže tudi v solzah.

¹⁵ Prim. 1 Kor 15, 9; Gal 1, 13.

¹⁶ S. Ambrosius, Ep. 41, n. 12 (PL 16, 1116).

¹⁷ S. Augustinus, sermo 266, n. 2 (PL 38, 1225).

¹⁸ Leo Magnus, sermo 68, c. 3 (PL 54, 375).

¹⁹ S. Petrus Chrysologus, sermo 167 (PL 52, 658).

²⁰ Dialog. l. 3, c. 34 (PL 77, 300); Homil. in Ezech. l. 2, hom. 10 (PL 76, 1070); Moralia l. 35, c. 17, n. 44 (PL 76, 775/6).

ki zanj navaja štiri razloge: spomin na pretekle grehe, strah pred božjo sodbo, žalost nad solzno dolino in hrepenenje po nebeški domovini. Ta dušna spokornost ni le očiščujoča voda,²¹ marveč tudi luč, v kateri gledamo svoje grehe in nebeške reči; je tudi ogenj, ki grehe uničuje.²²

Tudi srednjeveški pisatelji Peter Damiani, Bernard, Peter Lombardus, Albert Veliki, Tomaž Akv., Bonaventura, Dionizij Kartuzijan pogosto pišejo o kesanju, o spokornem duhu, o solzah nad grehi in o poslednjih rečeh.²³ Tomaž Kempčan je napisal v prvi knjigi Hoje za Kristusom posebno poglavje (21) De compunctione cordis in poleg tega še knjižico Libellus de vera compunctione. Kasneje pa je ta izraz skoraj izginil iz ascetične literature. V zadnjih letih sta dva benediktinca spet poudarila važnost in potrebo spokornega duha: že omenjeni Dom Marmion in Dom Germain Morin v knjigi *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*,³ Meredsous 1921.

Glavno pri pokori je torej spokorni duh. Kako mojstrsko zna sv. Cerkev buditi in ohranjati spokornega duha v svojih služabnikih in v vernikih, ki se z duhovnikom sv. maše pobožno udeležujejo. Že v pristopnih molitvah duhovnik globoko sklonjen moli pred oltarnimi stopnicami: »Confiteor Deo omnipotenti... et vobis, fratres, quia peccavi nimis.« Ko se bliža božjemu oltarju, s sklenjenimi rokami moli: »Aufer a nobis, quaesumus, Domine, iniquitates nostras.« Se med Glorijo prosi: »Qui tollis peccata mundi, miserere nobis.« Brezmadežno hostijo daruje nebeškemu Očetu »pro innumerabilibus peccatis et offensionibus et negligentibus meis«. Prav pred konsekracijo prosi Boga, da bi nas rešil večnega pogubljenja »ab aeterna damnatione nos eripi«. Nikar naj se ne ozira na naše zasluženje in na naše grehe, marveč naj se nas po svoji milosti usmili: »Nobis quoque peccatoribus... non aestimator meriti, sed veniae quaesumus largitor admitte.« Pred obhajilom prosi: »Domine Jesu Christe... ne respicias peccata mea, sed fidem Ecclesiae tuae.« In spet: »Perceptio Corporis tui, Domine Jesu Christe, non mihi proveniat in iudicium et condemnationem.« To je samo drobec molitev, ki se pri maši ponavljajo. Koliko nagibov k spokornosti pa je šele v postnem času in v kvatrnih dneh, ki so posebej odločeni postu in pokori.

Sicer so pa tudi mali grehi resnična žalitev božja in prava nepokorščina nasproti Bogu. In razlogi Gregorija Velikega, ki smo jih navedli zgoraj za spokornega duha, veljajo tudi za onega, ki bi se bil pregrešil le z malimi grehi. Spokorni duh prežene lahkomiselnost in mlačnost, obrača naš pogled k Bogu, nagiba k spokornim delom in zunanemu zatajevanju in dá duši notranji mir. Seveda

²¹ Moral. I. 9, c. 36, n. 56 (PL 75, 891).

²² Moral. I. 1, c. 34/5, nn. 47/8 (PL 75, 548/9); Moral. I. 3, c. 36, n. 69 (PL 75, 632).

²³ Prim. von Frentz o. c. 181.

človek ne sme izgubiti vedrosti duha, zdravega optimizma in veselja do dela.²⁴

Spokorni duh je potreben vsem, ki se vadijo v kakršnih koli spokornih vajah. Le potem ima zunanja pokora moralno vrednost in je zaslužna pred Bogom. Iz spokornega duha morajo potekati spokorne vaje. Kjer ni namena zadoščati za storjene grehe, tam tudi ni pravih spokornih del.

Spokorni duh je torej potrebnejši ko spokorna dela, ki jih včasih ne moremo opravljati. Spokornega duha moramo imeti vedno; ako spokornih del ne moremo opravljati, zadošča volja. In kazni, ki smo jih z grehom zaslužili, se odpuščajo tudi s spokornim duhom, in to tem več, čim popolnejši je. Zgled za to nam je spokorna Marija Magdalena, ki do takrat, ko ji je Gospod grehe odpustil, ni storila drugega, kakor da je greh obžalovala in imela voljo zanj zadostiti.

Zaradi tega moramo seveda višje ceniti spokornega duha kakor zunanjo pokoro. Tudi pri posnemanju spokornikov bomo vedno poudarjali v prvi vrsti spokorni duh, ki ga je mogoče vedno posnemati, čeprav ne v toliki meri; in to posnemanje je vedno koristno in vedno potrebno. O marsikaterih spokornih delih, ki so jih vršili spokorniki, pa bomo rekli: Sunt admirandi, sed non imitandi.

Toda nas pri tej razpravi zanima predvsem zunanja pokora, ki pri svetnikih in sveto živečih osebah vzbuja pozornost.

Telesna zunanja pokora je dejanje, ki z njim telesu povzročimo bolečino oziroma neugodje; telesno čutno zatajevanje pa je zatajevanje petero čutov, posebno okusa, vonja, tipa, in sicer najprej tako, da čutu odtegnemo nekaj, po čemer teži. Tako n. pr. zatajujemo okus na ta način, da mu odtegnemo, odrečemo jedila, ki bi mu bila všeč. Zatajevanje pa je še izdatneje in težje, ako čutu povzročimo bolečino. Tako n. pr. okus bolj krotimo, ako uživamo neokusno hrano, kakor če se odrečemo okusni. Moremo pa to zadnje smatrati tudi za pokoro.

Vendar to, ako si odtegnemo kaj čutno ali duhovno prijetnega, more imeti značaj pokore. Ako si n. pr. kdo odtegne nekaj cigaret na dan, drug pa opusti večerno razvedrilo — koncert: oba to kot nekaj neprijetnega občutita in oboje more imeti značaj pokore. Ker je pa vsako spokorno delo tudi čutno neprijetno, se more smatrati obenem za zatajevanje. Navadno pa to, kar povzroča bolečino, imenujemo spokorno delo, zunanjo pokoro ali kratko pokoro.²⁵

Najprej moramo ugotoviti, da so zunanje spokorne vaje moralno indiferentne. Vse je odvisno od nagibov, iz katerih se opravljajo. Včasih si n. pr. kdo z dolgo hojo, s premagovanjem v jedi, z odpovedjo pri pijači, pri nikotinu krepi voljo, trenira mišice: če nima višjega nagiba, take vaje ne spadajo v krščansko askezo.

Ker veljajo skoraj ista načela za zunanjo pokoro in za zunanje, čutno zatajevanje, bo koristno, ako poudarimo najprej nekaj razlike, ki je med obema. Res je, da se oba izraza večkrat zamenjavata,

²⁴ Prim. Dom Marmion o. c. 197/228 in v. Frenzt o. c. 178/86.

²⁵ Prim. Huber II. o. c. 151/2.

pogosto tudi rabita kot enakovredna; pa nista. Pokora in zatajevanje se najprej ločita po namenu. S pokoro Bogu za storjene grehe zadoščujemo; z zatajevanjem pa krotimo slaba nagnjenja ter se tako ustavljamo novim grehom. Zaradi tega se more pokoriti le oni človek, ki je grešil; zatajevanje pa je potrebno vsakemu človeku, tudi onemu, ki bi ne bil storil nobenega osebnega greha. Pri spokornem dejanju moramo torej imeti namen, dati Bogu zadoščenje za svoje grehe; zatajevanje je pa tedaj krepostno, ako imamo namen zatajevati se. Ako bi kdo n. pr. plezal pozimi v snežnem viharju na strmo goro ter potrpežljivo prenašal lakoto in mraz in vse druge vremenske nepravilike zato, da bi dosegel rekord v turistik, to ni ne pokora ne zatajevanje v našem pomenu.

Razlika med pokoro in zatajevanjem je torej tako v učinku kakor v namenu. Pogosto pa človek namerava z istim dejanjem oboje; v tem primeru se pokora in zatajevanje le pojmovno ločita.

2. Zunanja pokora je nekaj splošno človeškega.

Ako pregledujemo zgodovino verstev, opazujemo povsod zunanje spokorne vaje. In pogosto so še bolj očitne kakor v razodeti religiji; vzrok je pač v tem, da so druga verstva pri pomanjkanju notranje vsebine bolj gojila zunanost. V primitivnih religijah se kaže zavest krivde, ki je treba zanjo zadoščevati. Najprej v kulturnih daritvah, potem tudi v vzdržnosti gotovih jedil, pogosto spolnega občevanja kot pripravo na daritve. Še hušje pokore dobimo v pubertetni dobi in pri iniciacijskih obredih.

Indijska verstva in islam sta v marsičem krščanstvu posebno blizu. Tam dobimo stroge predpise kast, zdržne pokore joginov, ki so kot gimnastične vaje v dosego ekstaze; dobimo meništvo in fakire. Njih puščavniki iščejo samote in so zadovoljni s pomanjkanjem, ki je v zvezi s takim življenjem. Njih menihi živé siromašno in pokorno, večkrat drže tudi celibat. Naravnost neverjetne stvari poročajo o fakirjih.

Podobno pripovedujejo o derviših v islamu. Navadni verniki se morajo vaditi v spokornih vajah, ki so združene z vedno se ponavljajočimi obrednimi molitvami, in postiti se morajo in vzdržati ob postnih dneh spolnega občevanja. Pri Japoncih so trda pokora romanja na mogočno goro Fuji. Nekaj takega moremo zaslediti tudi pri Grkih in Rimljanih, čeprav tam zavest krivde in očiščenja ni tako močna.

Pred vsemi verstvi pa se odlikuje v dobi pred Kristusom judovstvo. Stari zakon nas pouči, da se je takoj po prvem grehu pričela huda pokora za grehe prvih staršev. Koliko odpovedi so zahtevale daritve stare zaveze, posebno še ob praznikih, pri sobotnem delu in na potovanjih. Mojzesa postava obsega celo vrsto levitsko nečistih živali, ki jih Judje niso smeli uživati. Sveti stare zaveze kot n. pr. Tobija,²⁶ Judit²⁷ in Daniel²⁸ so deležni velike pohvale, ker so

²⁶ Tob 1, 12.

²⁷ Jdt 12, 2.

²⁸ Dan 1, 8/17.

se zdržali poganskih jedil; Eleazar in Makabejci pa so zaradi tega šli celo v smrt.²⁹

Pokorili so se posebno leviti in duhovniki. Nazirejci segajo prav v Mojzesovo dobo in se omenjajo še v Apostolskih delih.³⁰ Pri Eliju se omenja spokorna obleka in post. Naravnost mojstri v zunanjem postu in v spolnjevanju zunanjih postav so bili farizeji. Žal, da le v zunanjem postu, tako da še danes imenujemo zgolj zunanje pokorjenje farizejstvo. Na prehodu iz stare v novo zavezo se pohvalno omenja Kristusov predhodnik Janez Krstnik, ki je imel obleko iz velblodje dlake in je za hrano užival divji med. Prerokinja Ana se je s postom in molitvijo do 84. leta pripravljala na uro, ko bo zagledala Maziljenca Gospodovega.³¹

Smisel spokornih vaj je bil že v drugih verstvih etičen in verski. Obreza, postava čistosti, posti, so ne le za Jude, marveč tudi za druge spokorna dela z versko vsebino. Etični moment pri teh in podobnih spokornih vajah nam bo še bolj jasen, ako upoštevamo etični dualizem, borbo med telesnostjo in duhovnostjo, ki je bil pri Grkih in še bolj pri Indih močno poudarjen. Namen spokornim delom in zunanjemu zatajevanju je bil ali spodriniti to, kar je v človeku nižjega, ali pa je poduhoviti. Seveda so bili v zmoti, ko so menili, da se dá moralna krepost pridobiti s samimi obredi brez truda in prizadevanja. Priložnostni posti so bili skoraj povsod predpisani. Znano je uživanje zgolj rastlinske hrane (vegetarizem), prav tako zdržnost od nekaterih jedil pri Egipčanih, Perzih, Indih, Grkih (zlasti Pitagorejci). Zanemarjanje skrbi za telo je posebno znano pri fakirjih in derviših, kar smo deloma že omenili. Grozno telesno okrnjenje dobimo prav tako v orientalsko-grških obredih kakor kasneje pri pristaših Bude in Mohameda.³²

3. Kristus in apostoli.

Nastopil je Kristus in prinesel polnost božjega razodetja. Ob vsaki priliki je poudaril, da je v njegovem kraljestvu glavno urejena notranjost, čista Bogu vdana duša, in da to, kar je zgolj zunanje, če je po sebi še tako dobro, ne opravičuje človeka. Golo zunanost je Jezus zlasti na farizejih strahotno bičal. To bo menda glavni vzrok, da Jezus zunanje pokore ni posebno poudarjal. In v njegovem življenju razen 40 dnevnega posta, velikega uboštva, večkratnega bdenja ponoči in devištva komaj najdemo kaj takega, kar bi šlo preko težav, združenih s poklicnim delom. Poudariti moram, da sedaj govorim o spokornih delih, in ne o zadostilnem trpljenju, ki ga je seveda prepolno Gospodovo življenje. Gospod je držal obvezne poste, ni pa držal onih, ki so jih nalágali farizeji in Janezovi učenci. Zato so mu očitali, da »jé in pije«.³³ Izbral si je pa

²⁹ 2 Mkb 6, 19—7, 41.

³⁰ 4 Mojz 6, 1/21; Sodn 13, 3/5; 3 Kr 1, 11; 1 Mkb 3, 49; Apd 21, 20.

³¹ Lk 2, 36.

³² Prim. v. Frenzt o. c. 27/34; 187/190.

³³ Mt 11, 19.

vso zunanjo pokoro, ki je združena z izničenjem božje Besede, s trdim rokodelskim delom, z apostolskim in odrešilnim poklicem.

Napačno bi sklepali, ako bi na podlagi Gospodovega življenja in njegovega nauka trdili, da zunanja pokora pomenja oddaljevanje od Kristusove askeze. Najprej moramo reči, da isti Duh, ki je Jezusa peljal v puščavo in se pri njegovem krstu prikazal v podobi goloba, vodi tudi njegovo Cerkev v celoti in vodi tudi posamezne svete ljudi, svetnike. Pa tudi iz evangelija samega moremo prav lahko ne le opravičiti, ampak tudi zagovarjati krščanske spokornike. Jezus med drugim hvali Janeza Krstnika, ki ni bil »oblečen v mehka oblačila.«³⁴ Veliki spokornik Janez Krstnik vzgoji in pripelje Jezusu prve učence. Kristus sam je poskrbel, da v njegovi Cerkvi živi spokorni duh in iz tega samo po sebi pridejo zunanje spokorne vaje. »Če se ne spokorite, boste vsi prav tako končani,«³⁵ je opominjal Jezus. Nihče ni tako razčistil pojma greh kakor Kristus v svojih govorih pred ljudstvom in njegovimi vodniki. In nihče ni tako podčrtal, da je treba dati Bogu za doščenje za storjeno krivico, kakor Kristus in to ne le s svojim naukom, marveč tudi s svojim življenjem, trpljenjem in smrtjo.

Sam je tudi apostole poučil, da pridejo zanje dnevi posta, da pa sedaj, dokler je on med njimi, ni čas za to. »Ali morejo žalovati svatje, dokler je pri njih ženin? Pridejo pa dnevi, ko bo ženin od njih vzet, in takrat se bodo postili.«³⁶ Celo vrsto izrekov imamo, ki v njih Kristus zahteva, da se človek »odpove samemu sebi in vzame svoj križ ter hodi za menoj.«³⁷ »Ako te tvoje desno oko pohušuje, ga izderi in vrzi od sebe... In ako te tvoja desna roka pohušuje, jo odsekaj in vrzi od sebe...«³⁸ Notranja pokora in notranje zatajevanje je praktično nemogoče brez zunanjega zatajevanja in brez zunanje pokore.

Da so apostoli Kristusa tako razumeli, vidimo tudi od tod, ker najdemo n. pr. post že v apostolski dobi. Najprej v zvezi z liturgijo. Preden so odbrali Barnaba in Pavla za apostolsko pot med pogane, so se postili. »Tedaj so se postili in molili, položili nanja roke in ju odpustili.«³⁹ Ta dva sta zopet drugod odbirala učence, jih opominjala, naj vztrajajo v veri, in jih z molitvijo in postom postavljala za predstojnike.⁴⁰

Liturgično bdenje, zlasti v velikonočni vigiliji, je prišlo zelo zgodaj v navado. V 4. stol. so bile vigilije že kar splošno vpeljane. Verjetno je, da velikonočna vigilija sega že v apostolsko dobo. Prvi kristjani so se tako radi zbirali ponoči k božji službi; vedeli so, da je Kristus v nočnih urah pogosto molil in da je v nočnih urah vstal

³⁴ Mt 11, 8.

³⁵ Lk 13, 5.

³⁶ Mt 9, 15.

³⁷ Mt 16, 24.

³⁸ Mt 5, 29/30.

³⁹ Apd 13, 3.

⁴⁰ Apd 14, 23.

od mrtvih. Kaj naravno, da so noč, ki je v njej Kristus vstal od mrtvih in so jo kmalu imenovali nox magna, veliko noč, bdeli in molili.⁴¹ Tudi stara cerkvena pokora sega s svojimi osnovami že v to dobo.⁴² Pavel se v svojih pismih večkrat pritožuje nad napačnim postom, kot da bi bila nekatera jedila po sebi moralno slaba, ali kakor da bi bilo uživanje darovanih živali na sebi že poganski obred.⁴³ Iz tega po pravici sklepamo, da je bil že tedaj pravi post v navadi. In ako Pavel opominja Timoteja, naj zaradi slabega želodca pije nekaj vina, suponira to naročilo prostovoljno abstinenco.⁴⁴ Ako pa o Pavlu kaj takega ne beremo, vemo, da je prostovoljno zunanje zatajevanje bogato nadomestil z dolgimi apostolskimi poti in s težavami, združenimi z njegovim poklicnim delom. Vendar pa tudi on poleg bdenja, lakote in žeje še posebej omenja pogostne poste v 2 Kor 27. Tudi o tem piše, da zatira svoje telo in ga devlje v sužnost, da bi, ko evangelij oznani drugim, sam ne bil zavržen.⁴⁵

4. Mučeništvo, devištvo.

Ne moremo tajiti, da dobimo v zatajevanju in pokori kristjana marsikaj sličnega z zatajevanjem in pokoro drugih verstev. Tudi ne bomo rekli, da krščanska pokora od poganske ni prav nič odvisna. Splošno pa smemo postaviti tole načelo: Kakor je Cerkev sprejela v krščansko liturgijo to, kar je splošno človeškega, n. pr. klečanje, sklepanje rok k molitvi, trkanje na prsi, kadilo, procesije, tako je tudi v zunanji pokori in v zatajevanju uvedla nekaj takega, kar je skupno človeški naravi, ki se zaveda zadolženja pred Bogom in dolžnosti zadoščevanja. Poglavitni vir pa vendar ostane božje r a z o d e t j e. Kar pa je krščanska Cerkev sprejela od drugih, temu je dala krščansko vsebino; v krščanstvu je tudi vsa zunanja pokora in vse zunanje zatajevanje bistveno notranje in duhovno.

Kakor v liturgiji, vidimo tudi v spokorni praksi, razvoj vse do današnjih dni.

V mladi Cerkvi so zavzemali posebno odlično mesto škofje, mučenci in device. Škofje po svoji oblasti, mučenci in device po žrtvi, ki so jo dali Bogu. Najvišji ideal za pravega kristjana je bilo mučeništvo. Ignacij Antiohijski († za Trajana) sodi o sebi, da bo šele takrat pravi učenec Kristusov, ko bo stal pred mučeništvom.⁴⁶ Istočasno z mučeništvom je pa tudi vzcvetelo devištvo, ki je nujno združeno z zatajevanjem. Posebej so se zdrževali mesa in vina, post jim je bil priporočen.⁴⁷ Pri Judih in poganih je bilo devištvo skoraj neznano. Jezus je pa s svojim zgledom in

⁴¹ Prim. v. Frentz o. c. 195; L. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik II (Freiburg i. Br. 1933) 500.

⁴² Gl. 1 Kor 5, 4; 1 Tim 1, 20.

⁴³ 1 Tim 4, 3; Kol 2, 16/23.

⁴⁴ 1 Tim 5, 23.

⁴⁵ 1 Kor 9, 27.

⁴⁶ Pismo Rimlj, 4, 2; 5, 3. Spisi apostolskih očetov. Posl. Fr. P. Omerza, uvod in opombe napisal Fr. Ks. Lukman (Celje 1939) 127/8.

⁴⁷ Viller-Rahner o. c. 46.

naukom vzbudil željo po resnični popolnosti, čeprav združeno z neprestanim zatajevanjem.

Po stari tradiciji je bil evangelist sv. Janez virgo. Že Metodij iz Olimpa⁴⁸ († 311 mučeniške smrti) našteva v zvezi z devištvom razne vrste zunanje pokore in zatajevanja, ki človeku pomagajo, da more trajno živeti čisto. Od onih, ki so živeli deviško, so pričakovali, da bodo intenzivneje sodelovali pri božji službi; zato so pogosteje ponoči bdeli. Pričakovali so od njih tudi več posta in to, da ne bodo hodili v javne kopeli.⁴⁹

5. Liturgična in cerkvena pokora.

Ako pregledamo liturgijo in spokorno prakso od prvih stoletij dalje, bomo prav kmalu dobili naslednje liturgične odnosno cerkvene spokorne vaje: klečanje, post in nočno bdenje. Post in bdenje v apostolski dobi smo deloma že omenili.

1. **Klečanje** je bilo v cerkveni liturgiji prav zgodaj v navadi. In sicer kot izraz ponižnega, spokornega duha ne toliko kot izraz češčenja.⁵⁰ Diakon je že od nekdanj v spokorne dneve pri maši pozival vernike in jih poziva še sedaj: *Flectamus genua*. Škof mora še danes, če je v postne ferije pri maši, zapustiti tron in na faldistoriju pred oltarjem poklekniti.⁵¹ Isto velja za traktus: *Domine, non secundum peccata nostra*, kar je posebno vroča prošnja za odpuščanje grehov, in se poje ob ponedeljkih, sredah in petkih v postu. Izraz spokornega duha je klečanje pri *preces feriales*, pri spokornih psalmih in pri psalmu *Miserere* po posameznih horah zadnje tri dni velikega tedna. Zato pa tudi že od nekdanj niso klečali ob dneh, ki nimajo spokornega značaja: ob nedeljah in v velikonočnem času.

Klečanje je bilo v gotovih okoliščinah tudi cerkvena pokora. V statuta *ecclesiae antiquae* n. pr. beremo: »Tisti, ki delajo pokoro, morajo ob praznikih in dnevih veselja (pri božji službi) klečati.«⁵²

2. **Post**. Kristjani so se takoj spočetka postili dvakrat na teden. Zdi se, da je na to vplival zgled farizejev, le da so namesto ponedeljka in četrтка zbrali sredo in petek. Že *Doctrina duodecim apostolorum*⁵³ nam takole poroča: »Jejunia vestra ne fiant cum hypocritis; jejunant enim secunda hebdomadis die et quinta; vos vero jejunate quarta et sexta.«⁵⁴ V teh dneh, ko je bila tudi »statio«, so se postili popoldne do treh. Čemu so se postili ravno v

⁴⁸ *Convivium decem virginum sive de castimonia, oratio 7, c. 3 PG 18, 128/30.*

⁴⁹ *Cyprianus, De habitu virginum n. 19 (PL 4, 458/9).*

⁵⁰ *H. Leclercq, Génuflexion v DAL VI/1, 1017/21.*

⁵¹ *Caerem. episc. II, c. 18, n. 16, 21.*

⁵² *Mansi 3, cap. 82, pg. 957; gl. tudi B. Poschmann, Die abendländliche Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums (München 1928) 89.*

⁵³ *Spisana konec prvega ali v začetku drugega stoletja.*

⁵⁴ *VIII, 1 (Rauschen, Floril. patristicum I, 18).*

sredo in petek, nam pojasnjuje sv. Avguštín: V sredo so Judje sklenili Jezusa umoriti, v petek je Gospod dovršil svoje trpljenje.⁵⁵ Kasneje, morda v 3., ali vsaj 5. stoletju so se postili tudi ob sobotah.

Nekoliko mlajši so kvatrni posti. Sredi in petku so dodali še soboto, najprej za trikrat, potem za štirikrat na leto. V Liber Pontificalis beremo, da je že papež Kalist († 222) ukazal post za tri sobote v letu: »Hic constituit ieiunium die sabbati ter in anno fieri.«⁵⁶ Kasneje, morda v 5., 6. stoletju so dodali še četrti teden.

Tertulijan nam tudi poroča o postu pred krstom.⁵⁷ Še danes naročata obrednik in cerkveni zakonik takole: Spodobi se, da so pri krščevanju odraslih tešč duhovnik krstitelj in katehumen, če je zdrav.⁵⁸

V spomin na Gospodov štiridesetdnevni post v puščavi, so se kristjani kmalu začeli postiti štirideset dni; najbolj primeren čas je bil tedaj, ko so se spominjali trpljenja in smrti Odrešenikove, to je v dobi priprave na velikonočni praznik. Iz poročil sv. Ireneja in Tertulijana vemo, da so se v drugem stoletju postili le veliki teden, nekateri samo veliki petek, drugi so dodali še veliko soboto, tretji pa tudi več dni.⁵⁹ V 4. stoletju pa je prišel splošno v navado štiridesetdanski post. Podrobneje o tem govore liturgične knjige.

Le toliko omenimo, da je bil ta post trda pokora. Mesa v teh dneh sploh niso uživali; ponekod so se zdržali celo kruha, olja, sadja. Jedli so v postnih dneh šele zvečer ob sončnem zahodu; posebno goreči pa so vzdržali tudi po več dni brez hrane.

Tudi vigilije, ki jih bomo takoj omenili, so bile dnevi strogega posta. Postili so se ves dan; šele po maši, ki je bila na velikonočno vigilijo ob 3. uri zjutraj, ob drugih vigilijah pa kmalu po polnoči, je post prenehal. V 9. stoletju so začeli velikonočno vigilijo popoldne ob treh (hora nona); v 13. stoletju pa so se zbirali k vigilijam že opoldne (hora sexta). In do končane božje službe je tudi trajal post.⁶⁰

Zelo pogosto so nalagali post tudi za cerkveno pokoro. Pod spokornim postom razumemo najprej zdržek od mesa in vina, potem pa tudi okrajšanje spanja in zdržnost od zakonskega občevarja.⁶¹ Omejevanje te pokore je prinesel zgodnji srednji vek. Penitencialne knjige so točno določale pokoro, ki jo mora kdo opraviti. Spomin na stare čase imamo še sedaj v Pontifikalu pod naslovom: De expulsione publice poenitentium ab Ecclesia, in Feria quarta Cinerum.

⁵⁵ S. Augustinus, ep. 36, n. 30 (ed. Maur., II, Venet. 1729, 80).

⁵⁶ Liber Pontificalis ed. Duchesne, I 141.

⁵⁷ Tertullianus, De baptismo c. 20 (PL 1, 1222).

⁵⁸ Gl. kan. 753, Rit. Rom., tit. 3, o. 3, n. 7.

⁵⁹ Prim. pismo sv. Ireneja v Eusebius Caesariensis, Histor. eccles., lib. 5, c. 24 (PG 20, 502/3); Tertullianus, De jejuniis c. 14 (PL 2, 973).

⁶⁰ Prim. Fr. Ušeničnik, Liturgika (Ljubljana 1933) 122/3; tudi pri nekaterih drugih liturgičnih podatkih sem se oziral na to knjigo.

⁶¹ Prim. Poschmann o. c. 8 sl., 23.

3. Nočno bdenje je tretja liturgična pokora. Sicer je bdenje ob vigilijah imelo v prvi vrsti namen častiti Boga, šele v drugi vrsti delati pokoro. Plinij in Tertulijan⁶² sta najstarejši priči za nočno bdenje pred prazniki in ob sobotah. Tertulijan govori o nocturnae convocationes, združene s postom. To so bile vigilije ob štacijskih dneh, zlasti ob sredah in petkih. Kasneje so v Rimu praznovali kvatarno soboto z vigilijo.⁶³

Ker v stari dobi še ni bilo toliko praznikov, so se z vigilijo pripravljali na nedelje in praznike Gospodove in tudi na godove sv. mučencev. Hieronim nam poroča »de vigiliis et pernoctationibus in basilicis martyrum saepe celebrandis«.⁶⁴

Najprej so tako praznovali le veliko noč, morda — kot omenjeno — že v apostolski dobi. Zato se ta vigilija imenuje mater omnium sanctarum vigiliarum,⁶⁵ potem nedelje, zatem praznike mučencev. Pa le za veliko noč so vso noč čuli; druge dneve so začeli božjo službo kmalu po polnoči ali po prvem petelinjem petju. Asceti, device in menihi so pa vstajali vsako noč, da so s psalmi slavili Boga.⁶⁶ V nekaterih redovih, n. pr. kartuzijanih, trapistih, cistercijanih je to še danes v navadi.

4. Med liturgično pokoro moramo šteti tudi to, da so duhovniki in asistenci ob gotovih dneh nekatere funkcije opravljali bosi. Tako so n. pr. v srednjem veku na svečnico šli papež in kardinali bosi k Maria Maggiore; v benediktinskih samostanih je bila zelo razširjena navada, ob sredah in petkih v postu prirejati bose procesije po križnem hodniku.⁶⁷ Iz 9. in 10. stol. nam poroča Cod. Einsiedeln., da je papež veliki petek popoldne bos nesel relikvijo sv. križa v lateransko baziliko, od tam pa v cerkev sv. križa (S. Croce di Gerusalemme).⁶⁸ Še danes beremo za veliki petek v misalu rubriko za počestitev sv. križa: »Sacerdos... mox depositis calceamentis, accedit ad adorandam Crucem.« Tudi ta obred nam priča o spokornem duhu, ki naj bi preveval oficijatorja in vse navzoče.

6. Anahoretí.

Preidemo na prostovoljno zunanjo pokoro in zunanje zatajevanje, kakor jo nam kažejo najprej anahoretí, puščavniki, ki so stanovali ločeno vsak zase. Dobimo jih v Egiptu, kmalu tudi v Palestini in v Siriji. V njih vidimo, kako so po

⁶² Prim. v. Frentz o. c. 199; Tertullianus, Ad uxorem l. 2, c. 4 (PL 1, 1294).

⁶³ Leon Magnus, sermo 13; 75 c. 15 (PL 54, 172, 403).

⁶⁴ Hieronymus, Contra Vigilantium n. 9 (PL 23, 347); gl. tudi Fr. Ušeničnik o. c. 122.

⁶⁵ Augustinus, sermo 219 (PL 38, 1088).

⁶⁶ Prim. Athanasius, De virginitate n. 20 (PG 28, 276); Basilus, Regula fus. tract. 37, n. 5 (PG 31, 1016); Cassianus, De coenob. instit. lib. 2, c. 4 (PL 49, 83); lib. 3, c. 8 (PL 49, 140/144); Palladius, Hist. lausiaca c. 8 (PG 34, 1023).

⁶⁷ Hertling o. c. 239.

⁶⁸ H. Grisar, Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte (Freiburg i. Br. 1925) 104/5.

Bogu hrepeneče duše bežale iz sveta, da bi mogle svobodneje služiti Bogu. Hoteli so dobiti nekako nadomestilo za martirij; da bi se tem gotoveje držali Kristusovega sveta o uboštvu in devištvu, so šli v samoto. V zunanji pokori so šli pogosto predaleč in so hodili čisto svoja, včasih nenavadna pota.

Njih prvotno življenje nam je opisal sv. Atanazij v življenjepisu sv. Antona puščavnika.⁶⁹ Ta življenjepis je imel zelo velik vpliv tudi na zapadno Cerkev, zlasti po sv. Avguštinu in Hieronimu. Atanazij nam slika podoba spokornega puščavnika, ki prisiljen po zunanjih prilikah, prične organizirati skupno življenje. Včasih cele noči brez spanja prečuje v molitvi, hrani se enkrat na dan po sončnem zahodu. Včasih ne užije hrane po dva, tudi po štiri dneve ne. Živi ob kruhu, soli in vodi. Mesa in vina nikoli ne pokusi. Počiva večinoma na golih tleh. Ne umiva si telesa, le noge tu in tam v posebni potrebi. Čeprav živi do konca tako spokorno življenje, ostane zdrav. Dobro vidi in noben zob mu ne izpade. Bolj zdrav ostane kot mnogi drugi, ki uživajo obilno hrano, se pogosto kopljejo in preoblačijo.⁷⁰ Tako Atanazij.

Teodoret iz Cira poroča v svoji *Historia religiosa* o spokorniku Thalaleusu, ki je živel 10 let v ne popolnoma zaprtem sodu, visokem 2 komolca in 1 komolec širokem.⁷¹ Prav tam beremo o dveh devicah Marani in Kyri, ki sta 42 let nosili težke železne obroče okrog vratu, pasu, nog in rok, tako težke, da bi jih bil komaj nosil močan mož, in večkrat nista po tri, štiri dni ničesar jedli. Za skupno življenje take spokorne priprave niso bile primerne; saj se v njih skoraj niso mogli gibati. Za menihe jih je po poročilih Rufina obsodil menih Apollonius, ki so ga v Tebaidi zelo čislali;⁷² nevarno je, da vse to delajo zaradi tega, da bi jih videli ljudje.

Posebne vrste spokorniki so bili stiliti. Živeli so na stebrih, visokih 3—20 m, ki so imeli na vrhu prostora za majhno kočo. Ta je bila navzven odprta. Na steber je bilo mogoče priti le po lestvi. Nekateri so mnogo let preživeli v takem stanovanju. Navadno so stali, malo spali, na razne načine so se pokorili, izpostavljeni so bili vsem vremenskim neprilikam in mnogo so molili.

Teodoret iz Cira poroča o stilitu Simonu starejšem († 459), ki se je dal za postni čas 28 krat zazidati, prikovati na skalo in je 30 let živel na 18 m visokem stebru, se postil, molil, bdel ponoči in pridigoval številnim množicam poganov in kristjanov, ki so se pri njem zbirale.⁷³ Postal je ustanovitelj stilitov.

Nekateri stiliti so bili na stebru celo v duhovnike posvečeni in so tam maševali. Stilitom laikom so prinašali sv. obhajilo po lestvi ali pa so ga dobivali v kelihu, ki so ga potegnili na steber; včasih so

⁶⁹ PG 26, 835/978.

⁷⁰ C. 93 (PG 26, 937). — Prim. tudi Dom. Leclercq, *Cénobitisme* v DAL II/2 3047/3248.

⁷¹ PG 82, c. 28, 1487/90.

⁷² *Historia monachorum* 7 (PL 21, 419).

⁷³ Prim. Acta SS jan I 261/86; K. Kirch, *Helden des Christentums* I 4 (Paderborn 1922).

pa tudi duhovniki prišli k njim, tam maševali in jih obhajali. Takih stilitov je bilo mnogo od 5. stoletja dalje, posamezni pa so se ohranili celo do 19. stol. v Siriji, Mezopotamiji, Palestini, Egiptu, Grčiji, Mali Aziji in Rusiji. Med njim je bilo tudi nekaj žensk. V dobi procvita je bilo stilitov toliko, da so tvorili poseben stan. Pri ljudeh so uživali velik ugled; na krajih, kjer so živeli stiliti, so radi postavljali cerkve in samostane.

Med navadnimi verniki so bile v 4. stol. v Jeruzalemu, Egiptu, Konstantinoplu posebne skupine »σπονδαίοι« ali »φιλόπονοι«, ki so poleg liturgičnega življenja zelo gojili zunanje zatajevanje.

Ta spokojni način življenja je v prvi vrsti gojil vzhod in ga je zapad le posnemal. Vzhodni narodi so bolj nagnjeni k samoti, laže živé v puščavi in hitreje so z malim zadovoljni. S puščavniki, anahoreti in menihi v Egiptu se pričinja v katoliški Cerkvi doba ascetov. Njih življenje nam je poleg Teodoreta iz Cira popisano zlasti v Rufinus, *Historia monachorum*; Palladius, *Historia lausiaca*,⁷⁴ Cassianus, *De institutione coenobitorum*, *Collationes Patrum*, *Vitae Patrum* popisujejo nešteto spokornikov, ki pri njih vidimo čudovito iznajdljivost in nepopustljivo vztrajnost v zunanjih spokornih vajah. In vendar so pri vsem tem načinu življenja večinoma dosegli visoko starost. Anahoreti niso bili slabiči, ki bi se nevarnosti bali, marveč junaški borilci za krepost, pogum in velikodušnost sta pri njih karakteristične kreposti. Tudi samota je polna nevarnosti; najnevarnejši sovražnik, hudobni duh, prav tam še posebno zvito napada. Seveda samotno življenje ni samo sebi namen, marveč le sredstvo za krepost.⁷⁵

Kmalu pa se je pokazala potreba po medsebojni pomoči, zlasti po medsebojnem bodrilu in pouku. Polagoma so se puščavniki naseljevali blizu skupaj, hodili so k skupni božji službi in kasneje tudi k skupnim obedom.

In nekako v tem smislu še danes poleg kartuzijanov živé: a) po pravilu sv. Benedikta: fontavellani (ust. okoli 1000); kamaldulenci (leta 1012); vallombrozani (1038); grammontensi (1076) in še nekateri drugi. b) Po pravilu sv. Avguščina: avguščinski puščavniki (1256); hieronymiti; pavlini, ambrozijanski bratje; apostolski bratje; služabniki sv. Device iz Monte Senario; puščavniki Marijinega obiskanja (1608). c) Po pravilu sv. Frančiška: celestini (1294), imenovani po Celestinu V. in bratje puščavniki sv. Frančiška (1368). d) Puščavniki bosih karmeličanov.

Zadnji v duhu svetosti umrli afriški puščavnik je Karl de Foucauld, ki je bil 1. decembra 1916 leta umorjen.⁷⁶

Sem bi mogli šteti tudi one može in žene, ki so se dali za daljšo dobo ali za vse življenje prostovoljno zapreti ali zazidati v ozko ce-

⁷⁴ *Historia lausiaca* omenja tudi slabosti in odpade menihov. Zlasti pa biča njih napuh in domišljavost. V uvodu n. pr. odkrito pove: »Bolje je s pametjo piti vino kakor z napuhom vodo.« C. 7.

⁷⁵ Prim. M. Viller-M. Olphe-Galliard, *Ascèse-le monachisme* v DS I, 968/74; Dom Leclercq, *Cénobitisme* v DAL I. c.

⁷⁶ Heimbucher o. c. I, 29/30.

lico — cella reclusionis. Samo skozi odprtino so dobivali hrano in so mogli občevati s svetom.

Pričetek takega življenja moremo iskati že pri sv. Pavlu iz Teb in sv. Antonu puščavniku, ki sta dalj časa živela v votlinah, popolnoma ločena od vsega sveta. Rufinus in Palladius nam poročata o več inkluzih. Tako Palladius o Doroteju iz Teb, Janezu iz Lykopolisa in ascetini Aleksandri. Spokornico Thaiso je na ta način dal Paphnutius zapreti za 3 leta. Kakor poroča Sozomenos, se je v Palestini dal zazidati Nilammon. Mnogo inkluzov je bilo v Siriji.

Z vzhoda se je ta spokorni način življenja prenesel tudi na zapad. Gregorij iz Toursa nam poroča za Galijo o inkluzi 6. stol. Junianu iz Limogesa, Protariu, Leobardu, 12 letnem Anatoliju iz Bordeauxa; opisuje tudi, kako so zaprli deklico v samostan sv. Radegunde. Pri inkluzih na zapadu je značilno, da so tesneje povezani s cerkveno avtoriteto ko na vzhodu. Grimleich je, oprt na Benediktovo pravilo, okoli leta 900 spisal Regula solitariorum.⁷⁷ Poleg ascetičnih navodil tudi poučuje, kako je treba pri inkluzih zapečatiti vrata i. dr. Drugo pravilo imamo iz 12. stol. Regula sive institutio inclusarum. Spisal ga je Aelreda iz Rievala; v njem svari pred razvadami, ki bi mogle biti tem spokornicam v pogubo.

Prav radi so take celice gradili ob cerkvah. Tudi v Rimu so se nastanili inkluzi pri cerkvi sv. Petra, pri Lateranu in pri Maria Maggiore.

Nam je posebno znana bl. H o z a n a K o t o r s k a, ki je v duhu rekluzov preživela večino svojega spokornega življenja.⁷⁸

V Nemčiji sta med rekluzi zlasti znana sv. Simeon iz Trierja⁷⁹ († 1035) in sv. Doroteja Pruska († 1394).⁸⁰ V 15. stoletju je ta način življenja izgubil svoj pomen in v 17. stoletju popolnoma izgine.⁸¹ Ne na isti način, pač pa v istem duhu popolne ločenosti od svetá, živé kartuzijani. Pri njih je ustno medsebojno občevanje razen ob gotovih prilikah le malo omiljeno.

7. Cenobiti.

Omenil sem že, da so se puščavniki začeli naseljevati blizu skupaj, da so se polagoma začeli udeleževati skupne božje službe, kasneje tudi skupnih obedov. Sčasoma so nastale cenobije, kjer niso imeli le skupne obednice in delavnice, marveč tudi stanovanja in spalnice. Ta način življenja se je začel v Egiptu; od tam se je preselil v Sirijo, Mezopotamijo, Armenijo in drugam.

Cenobiti so zunanjo pokoro nekoliko omilili, vendar so bili še vedno zelo strogi. O tem nam poroča življenjepis očeta menihov Pahomija. Med drugim pripoveduje o vrtnarju Jonasu. Ta ni

⁷⁷ PL 103, 573/664.

⁷⁸ Prim. Niko Luković, Život Ozane Koterske (Zagreb 1928), str. 54.

⁷⁹ Acta SS jun. I, 85/104.

⁸⁰ Acta SS sept. XIII, 472/584.

⁸¹ A. Biegelmaier, Inklusen v Lexikon f. Theologie u. Kirche V, 402/3.

nikdar pokusil od sadu drevesa, ki ga je sam zasadil in je z njegovim sadjem oskrboval ves samostan. Jedel je šele proti večeru, a nikoli nič kuhanega, le surovo sočivje in jesih. Po večerji se je umaknil v svojo celico in pletel vrvi do nočnega sestanka. Če ga je premagal spanec, ni šel k počitku, marveč je ostal na stolu s spletenimi vrvmi v rokah. Pri vsem tem je ostal tako zdrav, da ni nikoli videl od znotraj samostanske bolnišnice.⁸²

Skoraj neznosno pokoro so zahtevali od menihov, ki so padli; »ječo«, ki so siromaki v njej bivali, nam popisuje Climacus.⁸³

Da so menihi pri tako skromni hrani in pri tolikih zunanjih spokornih vajah vendarle vzdržali, si moremo precej razlagati z ugodnimi klimatičnimi razmerami. Za zapad se zdi ni bil primeren njih način življenja. Sv. Avguštin in sv. Hieronim sta sicer povzela njih duha, a sta zaradi strožjega podnebja marsikaj omilila. Tako vidimo milejšo pokoro že pri Martinu Turskem v Marmoutier, tako v prvih samostanih Lérins in Arles, zlasti pa še v samostanih, ki jih je ustanovil sv. Benedikt. Sicer se je pa tudi že na vzhodu začela milejša praksa s sv. Bazilijem, ki je na vzhodu edini redovni ustanovitelj, čigar ustanove so bile trajne.

Oba velika ustanovitelja sta uvedla celo vrsto samostanskih vaj, ki so več ali manj bile odločujoče za vse čase. Ker so menihi mnogo molili, je bilo kaj naravno, da so zelo poudarjali molk. Pravilo sv. Benedikta le redko dovoljuje govorjenje; dovtype, šale pa popolnoma prepoveduje.⁸⁴ Kadar so jedli, niso govorili, marveč poslušali branje.

Molitev ima tudi spokorni značaj. Najprej že zato, ker je dolgo časa trajala, še bolj pa zaradi tega, ker so si morali prikrajšati spanje. Kmalu po polnoči so odšli menihi v kor k vigilijam,⁸⁵ potem ko so nekaj časa napravljeni in prepasani počivali na preprostih ležiščih.⁸⁶ Sv. Hieronim pripoveduje, da je v oni dobi bilo ležanje na golih tleh (chameuniae) pogostna spokorna vaja.⁸⁷

Glede tega ni bilo nikoli kakih splošnih pravil. Ležali so ali na golih tleh ali na tleh, pokritih s slamo. Vse te razne spokorne vaje, dokler so bile umerjene, so bile dobre; nezmerne, in brez notranjega duha pa so bile pravi pobožnosti nevarne.⁸⁸

⁸² C. 22, Bibliothek der Kirchenväter, Athanasius II, 66/8; Prim. F. Mugnier, L'Abstinence dans le Christianisme v DS I, 121/2

⁸³ Scala Paradisi, gr. 5 PG 88, 763/82. — Menihe, ki so se pregrešili, so večkrat tudi bičali. Tako poroča Histor. lausiaca c. 7 (PG 34, 1022): »In hoc monte Nitriae... in ipsa ecclesia sunt tres palmae, ex quibus unaquaque habet flagellum. Et est unum quidem ad castigandos monachos qui delinquant.«

⁸⁴ Regula c. 6, De taciturnitate (PL 66, 355/70).

⁸⁵ Reg. c. 8, De officiis divinis in noctibus (PL 66, 409/22).

⁸⁶ Reg. c. 22, Quomodo dormiant monachi (PL 66, 489/500).

⁸⁷ Ep. 52, 3 (PL 22, 528).

⁸⁸ S. Nilus, Tractatus ad Eulogium 33 (PG 79, 1137); Hesychius, De temperantia et virtute Centuria 1, nn. 69/70 (PG 93, 1504). — Prim. Irénée Hausherr S. J., Chaumeunie v DS II, 451/4.

Post in zdržnost sta bila v zapadnih samostanih zelo pogostna. Benediktovo pravilo popolnoma prepoveduje uživanje mesa četveronožcev, razen popolnoma oslabelim in bolnim.⁸⁹ Od Velike noči do Binkošti so menihi jedli dvakrat in sicer ob 12 in proti sončnemu zahodu. Sicer pa le enkrat, če ni morda težko delo ali bolezen zahtevala kako izjemo. Postni čas se je le v tem razlikoval od drugih dni, da so v postnem času jedli šele proti večeru.⁹⁰ Na mizo so dobili kruh in dve kuhani jedili; smeli so dobiti tudi sadje ali sveže sočivje in »hemino« vina.⁹¹

Za spokorno vajo je veljalo tudi to, da se niso kopali, kar so prevzeli z vzhoda. Pri kópanju niso mislili na snago in telesno krepilo, marveč le na telesno ugodje, ki ga človek občuti, zlasti pri toplih kopelih. Zato so spokorni menihi in laiki sodili, da je kljub umazanosti popolnejše, če se vzdržé tople kopeli razen v primeru bolezni. Avguštin dovoljuje mesečno kopel.⁹² Hieronim pa menihom kopanje popolnoma odsvetuje.⁹³

Podobne zahteve ima tudi Pahomijevo pravilo, ki ga je prevedel Hieronim.⁹⁴ Sv. Benedikt govori bolj splošno in pravi, da se kopel zdravim, zlasti mladim ljudem, redkeje dovoljuje ko bolnikom.⁹⁵ Ves srednji vek je bilo kopanje po samostanih dovoljeno le pred največjimi prazniki.⁹⁶

Posebej moramo omeniti meništvo na Irskem, ki je prevzelo staro vzhodno strogost in jo je deloma ohranilo še do danes. Irska in pod njenim vplivom Anglija, Škotska so ohranili tradicije sv. Patricka in Kolumbana. Sv. Patrick, verjetno učenec sv. Martina iz Toursa, je poznal Kasijanove samostane ter je vpeljal z velikim uspehom staro egipčansko strogost. Irska se po pravici imenuje otok svetnikov, pa tudi otok spokornikov. Sv. Patrick je moral kot suženj šest let trdo delati. O njegovem spokornem življenju, o njegovih postih in bdenjih ponoči, o brezštevilnih poklekkih in o stoji v mrzli vodi beremo neverjetne stvari. In ta njegov spokorni duh je živel in deloma še živi po gостоobljudenih samostanih in celo pri laikih. V pravilo ga je spravil sv. Kolumban. Njemu je redovniško življenje več ko strogo spokorno življenje; njemu je redovniško življenje organizirana pokora. Drugi del njegovega pravila je trda spokorna knjiga.

Menihi so opravljali najnižja dela; majsikje so polje obdelovali brez vprežne živine. V Acta Sanctorum beremo, da se je v samostanu St. Comgall v Bangoru nek brat mrtev zgrudil med delom od

⁸⁹ Reg. c. 39, De mensura ciborum (PL 66, 616).

⁹⁰ Reg. c. 39 De mensura ciborum in c. 41 Quibus horis oporteat reficere fratres (PL 66, 613/42 in 655/76).

⁹¹ Reg. cc. 39 l. c. in 40 De mensura potus (PL 66, 641/56).

⁹² Ep. 211, n. 13 (PL 33, 963).

⁹³ Ep. 125, Ad rusticum monachum, n. 7 (PL 22, 1075).

⁹⁴ Prim. n. pr. Reg. 92 (PL 23, 75).

⁹⁵ Reg. c. 36, De infirmis fratribus (PL 66, 582).

⁹⁶ v. Frenzt o. c. 205/7.

žeje in izčrpanosti.⁹⁷ Kolumban starejši je spal na goli skali, za zglavje je imel kamen.⁹⁸ Mnogo so se postili, slabo in skromno jedli, tako da so bili menihi vedno lačni; velik del noči so prečuli v molitvi. Njih pravilo je bilo, da se je treba vsak dan postiti, kakor tudi vse dni molimo, delamo in spimo. Za najmanjše napake so bili strogo kaznovani, pogosto tudi z udarci z jermeni. K temu obveznemu spokornemu življenju so dodajali še prostovoljna pokorila: zlasti molitev z razprostrtimi rokami, pogostno ponavljanje poklekov, stojo v mrzli vodi in podobno.⁹⁹

Drugod je splošno zavladala milejša praksa, na Irskem pa je ostala stara spokorna tradicija še v pozni srednji vek in je irski askezi še do danes vtisnila svoj pečat. Spokorni duh je od menihov prešel na vernike in je karakterističen za irsko Cerkev.¹⁰⁰ Življenje jezuitskega petra W. Doyleja (roj. 3. 3. 1873, padel kot vojni kurat 16. 8. 1917)¹⁰¹ in delavca Matt Talbota¹⁰² († 7. 6. 1925) nam pričata, koliko spokornega duha je do danes prešlo iz starih tradicij na ljudi, hrepeneče po svetosti.

8. Bičanje in spokorna obleka.

Bičanje so poznali že v stari zavezi kot postavno kazen.¹⁰³ Novi zakon nam pripoveduje, da je Jezus z bičem izgnal iz templja prodajalce in kupčevalce.¹⁰⁴ Bičanje kot telesna kazen je bila pri Judih zelo pogostna.¹⁰⁵ Apostola Pavla so celo petkrat bičali.¹⁰⁶ V 6. stol. govore o kazni bičanja sestrsk pravila sv. Cezarija Arelata (Arles, † 542) v 24. pogl.¹⁰⁷ Prav takó pravilo sv. Avrelijana Arelata, drugega naslednika sv. Cezarija Arelata za menihe v 12., 13. in 41. poglavju, le s to razliko, da je število udarcev omejeno na postavnih 39. Isto nam pričajo njegova sestrsk pravila v 11. in 28. pogl.¹⁰⁸ Podobno nam poroča pravilo sv. Benedikta.¹⁰⁹ Tudi cerkveno pravo je v zgodnjem srednjem veku določalo za menihe in nižje

⁹⁷ Acta SS maii II 580 D (vita s. Comgalli abbatis Benchorensis in Hibernia).

⁹⁸ Acta SS junii II, 186 E (vita brevior n. 10); 231 F (vita proluxior l. 3, c. 3 n. 100).

⁹⁹ Prim. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands (Leipzig 1904) 270, 275/77; Viller-Rahner o. c. 207.

¹⁰⁰ v. Frentz o. c. 209/11; Viller-Rahner o. c. 206.

¹⁰¹ A. O'Rahilly — W. v. Festenberg-Packisch, Verborgenes Heldenentum³ (Freiburg i. Br. 1926).

¹⁰² Glynn Jos.-Huthmacher, Talbot der Bűßer. Ein Heldenleben aus unseren Tagen (Leutesdorf 1929).

¹⁰³ 5 Mojz 25, 2 sl.

¹⁰⁴ Jan 2, 15.

¹⁰⁵ Mt 10, 17; 23, 24; Mk 13, 9; Apd 22, 19.

¹⁰⁶ 2 Kor 11, 24.

¹⁰⁷ Regula ad virgines n. 24 (PL 67, 1111).

¹⁰⁸ Regula ad monachos (PL 68, 390, 392); Regula ad virgines (PL 68, 401/2).

¹⁰⁹ Regula c. 23: »Si... improbus est, vindictae corporali subdatur.« (PL 66, 502). Prim. tudi c. 71 (PL 66, 924).

klerike telesno kazeni.¹¹⁰ Današnje cerkveno pravo pa ne pozna telesnih kazni.

Kot spokorna vaja v pravem pomenu pa se je bičanje razvilo šele v srednjem veku. Največ zaslug za to, da se je bičanje (disciplina) uvedlo kot prostovoljna ali v samostanih obvezna spokorna vaja, pa ima kardinal in cerkveni učitelj sv. Peter Damiani († 1072) in njegov prijatelj Dominik Loricatus († 1060), tako imenovan po železnem oklepu, ki ga je mnogo let nosil na golem telesu. Z zgledom, ugledom in s spisi je pomagal, da se je ta spokorna vaja zelo razširila. Uvedli so jo v večini redov kot stalno spokorno vajo, ki se je ohranila do današnjih dni, bodisi kot spokorna vaja, ki se opravlja skupno ali posamezno, ali pa tudi kot kazni, ki si jo kdo sam naloži, ali jo predpisujejo pravila ali jo naloži predstojnik.

Med svetnim klerom in med laiki pa velja danes za nekaj izrednega.

Peter Damiani je imel trdo mladost. Njegova mati ga je hotela izpostaviti. Zgodaj je izgubil starše in njegov starejši brat je z njim ravnal kot s sužnjem. Vstopil je v samostan Fonte-Avellana pri Faenza, ki ga je ustanovil Rudolf iz Gubbio, učenec sv. Romualda. V pismu papežu Aleksandru II. Peter opisuje svoje življenje in stroge spokorne vaje svojega prijatelja Dominika, ki je bil simonistično posvečen.¹¹¹ Peter je spisal o bičanju delce *De laude flagellorum et, ut loquuntur, disciplinae*, kjer to spokorno vajo hvali in jo zagovarja proti onim, ki jim je bila preveč poniževalna.¹¹²

Iz samostanov se je ta spokorna vaja začela širiti tudi med ljudstvo. Začeli so pa v tej stvari pretiravati; pridružili so se razni perverzni elementi in tako dobimo leta 1260 cele množice bičarjev, flagellantov (*flagellarii*, *flagellatores*, *cruciferi*), ki so se v velikih procesijah oblečeni v spokorna oblačila pomikali po srednji in gornji Italiji ter se med petjem pesmi vedno znova bičali z usnjenimi jermeni po gornjem delu telesa. Redno so se bičali zjutraj in zvečer. Večkrat so glasno brali pismo, ki ga je baje prinesel na zemljo angel 25. decembra 1348. V pismu je stalo, da je sv. Devica dobila od Gospoda zagotovilo, da bodo onim, ki se bičajo, odpuščeni vsi grehi. Pričetek temu gibanju je bila Perugia. Čez Spoleto so šli v Rim in leta 1261 čez Alpe. Še večji obseg je zavzelo sredi prihodnjega stoletja v letih 1348/9. Strah pred sodnim dnem, ki so ga tedaj pričakovali, upanje, da bodo z bičanjem pregnali epidemijo, žalost nad propadanjem verskega življenja: vse to je ljudstvo nagibalo k bičanju. Tako se je te spokorne vaje polotil verski fanatizem, duh ločinstva, pridružila se je še seksualna perverznost, pa so napravljali iz nje podobno epidemijo kot kasneje, ko so preganjali čarovnice.

Spokorni pridigarji kot Nikolaj iz Tolentina, fra Venturino iz Bergamo in Vincencij Ferrer so sami stopili na čelo bičarskih spre-

¹¹⁰ Prim. v. Frenz o. c. 213.

¹¹¹ *Vita venerabilis viri Dominici Loricati* cc. 5/13 (PL 144, 1012/24).

¹¹² PL 145, 679/86.

¹¹³ Prim. Benedictus XIV, *De servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*. III, 28 n. 7 sl.

vodov, pa jih niso mogli držati v pravih mejah. Papeštvo je spočetka temu stalo ob strani; v Nemčiji se duhovščina za ta pokret večinoma ni brigala; v Italiji pa so tudi škofje vodili take spokorne sprevede. Ker je bilo izgredev vedno več, je papež Klement VI. z bulo »Inter sollicitatos« z dne 20. okt. 1349 prepovedal flagelanstvo; ni pa prepovedal spokorne vaje same. Bratovščine bičarjev so tudi kasneje, zlasti v južni Italiji, smele obstojati. Flagelanti so bili obsojeni na koncilu v Konstanci. Ohranili pa so se s heretičnim značajem do 16. stol., kot navada med ljudmi do 18. stol. Ta spokorna vaja je dobila razmaha po jezuitih tako v Evropi, zlasti pa še v misijonskih krajih.

Tudi med svetniki in v duhu svetosti umrlimi osebami novejše dobe bomo težko dobili koga, ki bi vsaj nekaj časa ne bil na ta način pokoril samega sebe.¹¹⁴ Zglede bomo navedli pozneje.

Spokorna obleka in spokorni pas. V prvih stoletjih so oni, ki niso šli za svetom, nosili preprosto obleko, tako zlasti asceti in device. Imenovali so jo cilicium, to je bil skoraj do tal segajoč plašč iz grobega blaga, ki so se vanj zagrinjali menihi in puščavniki. Prvotno pa je cilicium pomenil žalno obleko, ki so jo delali iz dlake cilicijskih koz. Kot žalna obleka nad grehi se imenuje spokorna obleka ter se večkrat omenja že v stari zavezi (1 Kr 21, 27; 2 Kr 6, 30; Ps 34, 13; 68, 12; Iz 3, 24). Za pojem delati pokoro so rabili izraz »in cilicio et cinere«; tudi Kristus je ta izraz rabil (Mt 11, 21; Lk 10, 13). V cerkveni spokorni disciplini je bil cilicium kot spokorna obleka predpisan. Penitenti so morali priti v atrij v bazilikah, oblečeni v cilicium, ki so ga smeli odložiti šele po odvezi.¹¹⁵ Ob določenem času n. pr. v štiridesetdnevem postu pa so si cilicium nadevali tudi pobožni laiki; zlasti pa so radi nosili cilicium pred smrtjo.¹¹⁶

Sicer nam pa poroča že sv. Hieronim o svojem prijatelju Nepotianu, ki je kot častnik cesarjeve telesne straže nosil pod bogato uniformo spokorno obleko.¹¹⁷ Nekateri puščavniki n. pr. sv. Hilarion so nosili samo spokorno obleko.¹¹⁸ Kasijan te navade ne odobrava in sicer zato ne, ker goji ničemurnost in ovira človeka pri delu.¹¹⁹

Ta navada se je ohranila v pozni srednji vek in še danes se omenja v Pontificale Romanum v poglavju De expulsione publice penitentium ab Ecclesia, in Feria quarta Cinerum. Za veliki četrtek leta 1615, ko se je v prejšnjih časih vršila sprava očitnih grešnikov (reconciliatio poenitentium) vemo, da je v stolni cerkvi v Ljubljani pričakovalo škofa Hrena devet javnih spokornikov »nudis pedibus, cum candela, et saccis induti, ante fores ecclesiae genuflexi«.¹²⁰

¹¹⁴ v. Frenzt o. c. 211/216; G. Bareille, Flagellants v DThC VI/1, 12/19.

¹¹⁵ Concilium Toletanum I, c. 2 v Mansi III, 999.

¹¹⁶ Prim Franz Ad., Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I, (Freiburg i. Br.) 909, 468; 542; H. Leclercq, Cilice v DAL III/2 (1623/5).

¹¹⁷ Ep. 60 n. 9, PL 22, 594.

¹¹⁸ Vita s. Hilarionis, Acta SS oct. IX, 44.

¹¹⁹ De Coen. Instit. I, c. 3 (PL 49, 66/7).

¹²⁰ Gl. Fr. Ušeničnik, Liturgika (Ljubljana 1933) 157.

Spokorno obleko so sprejeli za vsakdanjo rabo nekateri redovi in jo v milejši obliki ohranili do danes.

Spokorno srajco so nosili ves srednji vek do najnovejše dobe. Kot nadomestilo pa so iznašli spokorni pas. Pasovi so bili redovnim osebam potrebni, da so jim držali obleko.¹²¹ Tudi sveto pismo govori o prepasanih ledjih (lumbi praecincti), kar pomeni, da je kdo pripravljen za vojsko ali za pot ali za delo.¹²² To misel, da so vedno pripravljeni, je povzel sv. Benedikt, ko v 22. poglavju Pravila naroča: »Vestiti dormiant et cincti cingulis aut funibus... et ut parati sint monachi semper; et facta signo absque mora surgentes.¹²³ Nekateri so videli v spokornih pasovih brambo proti nečistim skušnjavam. Teodoro, škof v Ciru, nam poroča, na kako strašne načine so se s spokornimi pasovi včasih mrtvičili.¹²⁴ Spokorni pas so rabili na vzhodu in zapadu; močno se je razširil v poznem srednjem veku in se rabi še danes. Spleten je iz konjske žime; včasih so ga napravljali tako ozkega in s toliko vozli, da so oni, ki so ga nosili, dobili velike rane.¹²⁵ Včasih pa so ga delali in ga še delajo iz žice, ki ima na eni strani konice. Danes spokorni pas navadno imenujemo cilicium.¹²⁶

9. Nočno bdenje.

Omenili smo že nočno bdenje na vigilije pred prazniki in pred nedeljo. Prvotni namen je bil božje čiščenje, in šele drugotni pokora. Vigilije so v tem pomenu, kakor so bile v prvih stoletjih, kmalu odpravili. Že sv. Hieronim se pritožuje, da je bilo nočno bdenje mladim ljudem včasih priložnost za greh.¹²⁷ Ostanke nekdanjih vigilij imamo samo na sveto noč v nočnem oficiju in v polnočnici in v nočnih oficijih po nekaterih redovih.

Bilo je pa bdenje tudi prenaporno; zato se je že v 9. stoletju vršila božja služba namesto ponoči ob treh popoldne.

Goreče kristjane je pa zgled Kristusov, ki je večkrat ponoči molil, celó tisto noč, ko je bil izdan, in zavest gorečnosti nagnil, da so večkrat vso noč ali del noči porabili za molitev. Tako nam že Apostolska dela 16, 25 poročajo, da sta Pavel in Sila v ječi molila

¹²¹ Sv. Bazilij, ep. 2 n. P. (PG 32, 231/2); sv. Benedikt, Regula C. 55 (PL 66, 772).

¹²² 4 Kr 4, 29; 9, 1; Job 28, 3; 40, 2; Ps 17, 40; Lk 12, 35/40.

¹²³ PL 66 (489/90).

¹²⁴ Religiosa historia C. 3 PG 82, 1337/8; c. 4, 1350; c. 10, 1390; c. 15, 1415/6; c. 11, 1383/4; c. 23, 1455/6; c. 29, 1489/90.

¹²⁵ O sv. Rozi iz Lime († 1617 v Limi, Peru, Južna Amerika) beremo, da si je dala verigo trikrat okrog ledij in da je oba konca zaprla s ključem, ki ga je potem proč vrgla. Veriga je prežrla kožo, se ji zarezala v meso in se v njem skoraj skrila. Neko noč je bila v nevarnosti, da bo zaradi groznih bolečin umrla. Verige ni mogla razkleniti. Zatekla se je k molitvi in končno je ključavnica popustila. Verigo pa je bilo treba s silo iztrgati iz mesa; kri jo je polila. Ko se ji je rana zacelila, se je znova prepasala. Končno jo je spovednik prisilil, da mu je verigo izročila. Jos. v. Görres, Die christliche Mystik I (Regensburg s. a.) 406/7.

¹²⁶ Prim. L. Gougaud, Ceintures et chaînes de Pénitence v DS II. 395/77 in Leclercq H. Cilice v DAL III/2, 1623/5.

¹²⁷ S. Hieronymus, Contra Vigilantium n. 9 (PL 23, 347).

okrog polnoči. Marsikateri svetniki so spali le dve, tri ure; drugi so se sedeč na stolu naslonili na steno in spali. Ali so spali na golih tleh, na golih deskah, na ležišču posutem s peskom in s kamnom pod glavo.¹²⁸

V novejšem času se je močno razširila s v e t a u r a. Bratovščino svete ure je ustanovil jezuit Rob. Debrosse 1829 v samostanu Obiskanja v Paray-le-Monialu. Povod je dala Gospodova prikazen sv. Marjeti Alacoque leta 1674, ki o njej pripoveduje v svoji avtobiografiji. Namen tej bratovščini je, da molijo eno uro ponoči med četrtkom in petkom (gl. Mr 26, 40) ali pa v četrtek popoldne, ter se pri tem posebno spominjajo Gospodove smrtne bridkosti na Oljski gori, skušajo potolažiti božjo jezo in izprositi milosti grešnikom. 27. marca 1911 je bila ta bratovščina potrjena za vso katoliško Cerkev. Na Irskem jo je posebno pospeševal v duhu svetosti umrli jezuit W. Doyle.¹²⁹

10. Hoja z bosimi nogami in romanja.

V nordijskih krajih je bila huda pokora hoditi bos. Sicer nam pa že sv. Avguštin pripoveduje o svojem prijatelju Alipiju, ki »je tako napredoval v trdem mrtvičenju svojega telesa, da je hodil z nenavadno krepkodušnostjo bos po zamrzlih italjskih tleh«.¹³⁰ Tudi o sv. Romualdu,¹³¹ sv. Petru Damianiju,¹³² sv. Hedvigi,¹³³ sv. Vavclavu¹³⁴ in mnogih drugih beremo, da so iz spokornosti hodili bos.

Prvotno je običaj hoditi peš spadal k spokorni disciplini cerkve in samostanov; bil je izraz spoštovanja in spokornosti. Spokornost je prišla do izraza že v rimskih prošnjih procesijah — nudipedalia.¹³⁵ Kristjani so se tega držali v prošnjih dneh, na svečnico, pepelnično sredo in veliki petek.¹³⁶ Ordo Romanus XI. poroča tudi o papežu in njegovih spremljevalcih, da so šli na pepelnično sredo bos za procesijo. Na veliki petek še danes beremo v rubriki, naj duhovnik za počaščenje sv. križa sezuje čevlje; obred izraža spoštovanje in pokoro obenem. V 9. in 10. stoletju je papež na veliki petek popoldne bos nesel relikvije sv. križa v Lateranu v lateransko baziliko in od tam v cerkev sv. križa (S. Croce in Gerusalemme).¹³⁷

Hoditi bos je bilo v južnih krajih v ugodnih vremenskih prilikah bolj vaja v uboštvu in ponižnosti ko telesna pokora. Vsi trije nagibi so pri raznih r e d o v i h odločali, da so pričeli hoditi bos.

¹²⁸ Huber o. c. II, 199/201.

¹²⁹ Beringer-Steinen, Die Ablässe¹⁵ I (Paderborn 1921) n. 664, str. 319/20; II n. 230, str. 135/6.

¹³⁰ Izpovedi Avrelija Avguština. Poslovenil Anton Sovrè. Knjiga 9, pogl. 6 (Celje 1932) 131/2.

¹³¹ Vita s. Romualdi c. 64 (PL 144, 1002).

¹³² Acta SS febr. III, c. 3, 425.

¹³³ Acta SS, oct. VIII, c. 3, 231/2.

¹³⁴ Gumpoldi ep. Mantuani, Vita Vencezlavi n. 8 (PL 135, 929).

¹³⁵ Prim. Tertullianus, Apologeticus c. 40 (PL 1, 487).

¹³⁶ Ordo Rom. XI (PL 78, 1037/8, 1041). — Prim. Hierzegeger, Collecta und Statio in Zeitschrift f. kath. Theol. 60 (1936) 533/5.

¹³⁷ Grisar, Missale o. c. 104/5.

Danes imamo več vrst bosih redov. Nekateri so v pravem pomenu besede bosí, tako da v resnici bosí hodijo. Drugi so bosí v širšem pomenu, ker nosijo sandale. Bosí v pravem pomenu so kamaldulenzí, florenzí in frančiškani. Sv. Frančišek je hodil bos; v sili pa so bili čevlji dovoljeni že v pravilu leta 1223. Konstitucije frančiškanov-konventualov, ki so bile potrjene leta 1501, naštevajo kot silo: velik mraz, deževno vreme in potovanje. Razen tega dovoljujejo sandale, za mašo pa predpisujejo čevlje.

Tudi klarise so po zgledu sv. Klare spočetka hodile bose; kasneje so pričele nositi sandale in čevlje. Kolektinke in kapucinke so se vrnile k sandalom.

Sandale so nosili, odnosno jih še nosijo, tudi: menihi združenih maronitov, vrečonosci (*fratres saccati, saccophori, sacchetti*, tako imenovani po obleki, ki ima podobo vreče in je iz kar moč slabega in surovega blaga), puščavniki sv. Hieronima iz kongregacije b. Petra iz Pize, minimi, bosí avguštinci, kamaldulenzí bl. Pavla Justiniani, bosí serviti, bosí karmeličani, cistercijani, fejjantska kongregacija, ki so prvotno hodili bosí, bosí trinitarci in pasijonisti.

Sandale in nogavice nosijo: karmeličanke, bose avguštinke, frančiškanke iz Heythiuzena in druge frančiškanke.¹³⁸

Na zapadu je običaj hoditi bos prvi vpeljal sv. Frančišek Asiški za može, sv. Klara za ženske.

R o m a n j a. Romanja so obiskovanja oddaljenih krajev z verskim namenom, da bi tam dobili nadnaravno pomoč in milost. Posebni nameni, ki so jih romarji imeli, so: prošnje, pokora, zadoščenje in zahvala. V srednjem veku so se zelo razširila. Tudi romanja niso nekaj izključno krščanskega.

O Izraelcih nam je znano, da so vsi moški od 13. leta starosti morali romati v Jeruzalem k velikim shodnim praznikom, t. j. za veliko noč, binkošti in praznik šotorov. Tako je bilo še ob Kristusovem času.¹³⁹ Na poti so prepevali psalme, v ta namen odbrane. Žene so se prostovoljno pridruževale moškim; Odrešenik sam se je teh romanj večkrat udeležil. Isto vemo tudi o sv. Pavlu. O Grkih vemo, da so romali v D e l p h i; Kitajci, Japonci, muslimani romajo še danes k svojim svetiščem. Romanja niso izključna, niti ne v prvi vrsti spokorne vaje, marveč akti češčenja božjega in svetnikov. Vendar pa so ta pota pri resnih romarjih samo po sebi postala spokorna zlasti tedaj, ako je bilo treba dolgo potovati peš, v nerodni romarski obleki. Mnogi romarji so si ta dolga pota še obteževali: hodili so peš, živeli od miloščine, pogosto slabo napravljeni in izpostavljeni vsem vremenskim neprilikom. Vrh tega so mnogi nosili železne obroče okrog vratu ali okrog telesa, razna bremena (križ);¹⁴⁰

¹³⁸ Heimbucher o. c. I, 32.

¹³⁹ Prim. 2 Mojz 23, 11; Ps 121, 1, Lk 2, 41; Apd 2, 9.

¹⁴⁰ V karmeličanskih poročilih beremo, da je še v 17. stol. nesel karmeličan brat-laik, Frančišek de Cruce, lesen križ v Palestino in nazaj v domovino. 16. marca 1643 je v 57. letu zapustil špansko mesto Vallisolet. Šel je čez Navarro in Bayonne v Francijo, nadaljeval pot čez Savojo, Genoa, Milan, Parma, Florenco v Rim, kamor je prišel 16. septembra. 12. aprila

spet drugi so se bičali ali so hodili z razprostrtimi rokami v podobi križa.

Pa kakor prej bičanje, tako se je ponekod tudi romanje sprevrglo v slabo. Vplivalo je na ljudsko pobožnost, da je postala preveč zunanja in romanje je po nekaterih krajih prineslo s seboj tudi nekaj nravnih zablod in nevarnosti, tako da so ga n. pr. v Nemčiji pričeli preganjati.

Za kristjane kakor prej za Izraelce je bil prvi krščanski kraj Jeruzalem. Romali so tja že ob času cesarja Konstantina in sv. Helene, posamezni pa že v 2. stoletju; število romarjev se je pomnožilo v 3. stoletju.¹⁴¹ Ko pa je Cerkev dobila po Konstantinu svobodo, je bilo romarjev vedno več; prihajali so tja tudi iz najoddaljenejših krajev, n. pr. iz Britanije. Ko so se kasneje Palestine polastili Arabci, je romanje precej ponehalo. Pod Karlom Velikim se je zopet poživilo. Posebno poglavje pa tvorijo 200 letne križarske vojske, ki so se jih mnogi za pokoro udeležili.

Tudi romanje na grobove sv. Petra in Pavla ni mnogo mlajšega datuma.¹⁴² Svetovnoznanani so tudi Santiago de Compostela in Loreto, in v najnovejšem času še Lourdes. Poleg tega ima vsak narod svoja narodna romarska svetišča.

Spokorni značaj je nekaterim romanjem dala Cerkev sama s tem, da jih je nalažala za pokoro v zvezi z zakramentalno odvezo, to velja zlasti za Jeruzalem in Rim. Od 9. stol. dalje so radi nalažali romanja za pokoro pri hereziji, umoru, požigih, tatvinah in še nekaterih večjih grehah. Poleg tega je nekatere romarske kraje obdarovala z vedno večjimi odpustki. Spokorni značaj ima še danes romanje v Rim v svetem letu, ko je treba za odpustke obiskati sedem glavnih cerkva. Res pa je, da so se danes romanja pogosto izprevrгла v navadne izlete, ko mnogim ne gre več za pobožnost, marveč za zabavo.¹⁴³ Da bi se to kar moč zabranilo, je Congr. S. Conc. 11. febr. 1936 izdala dekret, v katerem škofom naroča, naj skrbé, da bodo romanja ohranila verski značaj, da se od njih odstrani vsak videz zabave in izleta, da naj imajo tehnično organizacijo v rokah laiki, da pa mora imeti vsako romanje duhovnega voditelja.¹⁴⁴

naslednje leto je šel, še vedno s križem na rami, v Benetke. Od tod z ladjo v Aleksandrijo in potem je nadaljeval pot čez Joppe v Jeruzalem. Šel je na Kalvarijo in zasadi križ na ono mesto, kamor je bil postavljen križ Kristusov, ter je tri ure ob njem molil. Potem je še vedno s križem obložen obiskal Jordan, Betlehem, Nazaret, Tabor in goro Karmel. Nato se je ukrcal na ladjo za Trst in od tod spet peš romal v svoje domače mesto. Med potjo je tudi sicer moral prestati mnogo težav. Tedanja policija ga je zasledovala, težave so mu povzročali Mohamedani in Judje. Tudi v Rimu zaradi nenačelnega bremena ni dobro naletel. Ali končno je le dokončal svojo težko pot. — *Speculum Carmelitanum* p. P. Danielem a Virgine Maria II, p. II, pg. 975/97. Navaja Jos. v. Görres, *Die christliche Mystik* I, 410/11.

¹⁴¹ Eusebius Caesar., *Historia ecclesiastica* l. 6, c. 11 (Pg 20, 541/2). Hieronymus, *De viris illustribus* c. 54, (PL 23, 665).

¹⁴² Eusebius, o. c., l. 6, c. 14 (Pg 20, 553/4).

¹⁴³ v. Frentz o. c. 216/18.

¹⁴⁴ AAS 28 (1936) 167/7.

11. Spokorni redovi.

Posebno našo pozornost zaslužijo spokorni redovi, ki imajo za najvažnejšo nalogo pokoro. Sem bi najprej šteli vse puščavniške redove, ki smo jih deloma že omenili. Dalje red iz Fontevrault v škofiji Poitiers, ki je bil pa leta 1790 razpuščen; križarje z rdečim križem, red spokornih bratov (ordo poenitentiae de Jesu Nazareno, ki ga je Pij XI. z brevejem z dne 20. nov. 1935¹⁴⁵ zatrl in člane odvezal od zaobljub), magdalenke,¹⁴⁶ karmeličanke, kapucinke, trapiste, trapistinje i. dr.

V drugotnem pomenu se imenujejo spokorni redovi one ženske družbe, ki so si postavile za nalogo spokornicam, t. j. padlim ženskam, ki bi se pa rade spokorile, dajati navodila za popljšanje njih življenja. Sem štejemo med drugimi: angelike (ust. 1530 ali 1532 v Milanu); Sv. Ant. Mar. Zaccaria jim je dal pravilo sv. Avguščina in obleko dominikank. Tudi naziv »Angelicae« imajo od njega. Ta naj bi jih vedno spominjal na njih poglavitno nalogo biti angel varih padlim dekletom. Sestre »Conservatorio di S. Croce della penitenza«, imenovane tudi sestre dobrega Pastirja ali »Scalette«; sestre pribežališča, ki jih je ustanovil sv. Janez Eudes 1644 v Caenu; od njih moramo ločiti spokornice naše ljube Gospé pribežališča, ki jih je leta 1631 ustanovila častitljiva Elizabeta od križa v Nancyju; hčere Dobrega Pastirja (Pastorines), ustanovila jih je konvertitinja Marija Magdalena de Combé v Parizu in so obstojale do francoske revolucije. Dalje moremo sem prištevati še nune sv. Jožefa, imenovane od Dobrega Pastirja (1666); Jožefove sestre iz Lyona (1821); gospé Dobrega Pastirja (1829); hčere sv. križa iz Lütticha (1833); spokornice sv. Magdalene, nastale v Turinu, in še več drugih.¹⁴⁷

12. Pojemanje stroge pokore.

V novem veku stopa zunanja pokora v ozadje. Zdi se, da je temu glavni vzrok, ker so začeli staviti v ospredje ideal apostolskega dela; v prvi vrsti so to poudarjali frančiškani in dominikanci. Od te dobe pobožnost ni več tako monastična, kakor je bila prej, in tako navezana na samostane kakor v srednjem veku. Bolj kakor preje se je poudarjal apostolski duh in s tem je tudi pobožnost postala bolj socialna. Ne trdimo, da bi pobožnost prej ne bila socialna; ali to se ni v srednjem veku tako poudarjalo kakor sedaj, ko so nastopili aktivni, apostolski redovi.

Seveda se je moral spremeniti tudi način molitve in spokornih vaj. Sicer včasih pravijo, da je spokorne vaje potisnila v ozadje milejša praksa cerkvenega prava, in pojemanje telesnih moči, ali

¹⁴⁵ AAS 27 (1935) 481/3.

¹⁴⁶ Red sv. Marije Magdalene de Poenitentia je bil ustanovljen v 13. stol. Redovnice živé po pravilu sv. Avguščina. Sedaj sta le še dva taka samostana: v Studencih v lavantinski škofiji in v Laubanu v Gornji Šleziji. Prim. Opći šematizem Katoličke crkve v Jugoslaviji. Sarajevo 1939, 475. Heimbucher o. c. I, 648 sodi, da tudi ta dva samostana služita drugim namenom, tako da pravih magdalenk danes ni.

¹⁴⁷ Heimbucher o. c. I, 32/3; 646/51.

glavni vzrok bo le oni, ki sem ga pravkar omenil. Oni, ki so vršili apostolsko službo v Evropi in v misijonskih pokrajinah, ki so jih pravkar odkrili, niso mogli na zunaj tako spokorno živeti kot v kontemplativnih redovih. Pri misijonarjih vseh vrst je šlo v prvi vrsti za to, da tudi med svetom in sredi največjega dela za duše ohranijo Kristusovega duha in se prav po apostolskem delu Bogu bližajo. Zato so tako poudarjali vsakdanje premišljevanje, pokorščino in izpraševanje vesti. Mirno moremo trditi, da zahteva apostolsko delo s fizičnim in dušnim trpljenjem prav toliko ljubezni do Boga brez izrednih spokornih vaj kakor kontemplativno življenje z usmerjenim dnevnim redom in s strogimi spokornimi vajami.

Za zgled moremo vzeti sv. Ignacija Lojolskega. Spčetka se je ostro zunanje pokoril. Ko pa je spoznal svoj apostolski poklic, je v marsičem omilil svojo strogost in vse svoje življenje prilagodil smotru, ki ga ima red, ki ga je ustanovil. Od svojih članov zahteva uboštvo in brezpogojno pokorščino zlasti še za one, ki živé med svetom. Svojim sobratom, pa tudi drugim, je napisal »Duhovne vaje«, v katerih uči metodično premišljevanje in izpraševanje vesti v nadomestilo za kontemplativni mir menihov. Ne predpisuje korne molitve; nočno bdenje, od Cerkve nezapovedane poste, bičanje prepusti privatni gorečnosti.¹⁴⁸

Njegove zahteve so se izkazale za dobre in sprejela jih je nekoliko premenjene večina novejših redov in kongregacij, moških in ženskih. Cerkvena zakonodaja jih je prenesla na duhovniško vzgojo.¹⁴⁹ Vedno bolj se jih oklepajo tudi laiki, ki hočejo po naročilu katoliške Cerkve delati apostolsko, zlasti v vrstah KA.

Ignacij govori tudi v svojih duhovnih vajah o zunanji pokori. Svoje misli je zapisal v 10. dostavku (additio) k prvemu tednu. Zunanjo pokoro, ki je sad notranje, vršimo zlasti na tri načine:

a) Glede hrane. Pokora je takrat, kadar si odvezamemo to, kar bi bilo za nas primerno, in čim več si odvezamemo, toliko boljša in večja je pokora, da le narava ne trpi škode in da si le znatno ne škodujemo na zdravju.

b) Glede spanja. Pokora je, ako si nekaj pritrhamo glede načina spanja, ki je za nas primerno, n. pr. da spimo na trdem ležišču, in čim več si pritrhamo, toliko bolje, da le narava ne trpi škode in si znatno ne škodujemo na zdravju. Dostavlja pa takoj, naj si nikar ne krajšamo spanja, razen ako bi imeli napačno navado, da bi preveč spali, dokler ne pridemo do prave srednje mere.

Razlog za to modro opazko je pač v tem, ker človek, ki ne spi zadosti, ne more prav vršiti svojih poklicnih dolžnosti.

c) Glede telesnega mrtvičenja. Pokora je v tem, da telesu prizadenemo občutno bolečino. To mu prizadenemo, ako nosimo spokorno srajco ali vrvi ali železen pas na telesu in ako se bičamo ali ranimo ali kako drugače mrtvimmo. Najznosnejša in najvarnejša pokora se zdi, je v tem, da meso pač občuti bolečino, ki

¹⁴⁸ Constitutiones p. VI, c. 1/3.

¹⁴⁹ Prim. kan. 124/6; 1367.

pa ne prodre v kosti, tako da pač boli, pa človeka ne slabi. Zato se zdi sv. Ignaciju primernejše bičati se s tenkimi vrvicami, ki na zunaj povzročajo bolečino, kot drugače, kar bi pustilo znatno slabost.

Ignacij torej ne odklanja nobene običajne zunanje spokorne vaje, pač pa vse zmerno priporoča, tako da telesu ne škodujejo. Vendar pa jo tudi ne zahteva.

Pa čeprav je v novi dobi vse delo bolj apostolsko usmerjeno, vendarle je še ostalo mnogo stare spokorne prakse. V vseh redovih, pa tudi med svetnim klerom in med laiki, dobimo svete ljudi, ki so pravi zgled spokornega duha. Med jezuiti omenjam sv. Franč. Borgia, Alfonza Rodrigueza, sv. Petra Claverja. Peter Alkantarski, sv. Janez od Križa, sv. Pavel od Križa bodo za vse čase ostali zgled spokornosti. Omenil sem tudi že, da so se ustanovljali novi redovi z izrazito spokornim duhom.¹⁵⁰

Posebno pozornost zasluži sv. Frančišek Saleški († 1622), ki je prvi spisal laiško ascetiko. Glede pokore in zatajevanja poudarja dva principa: a) notranja pokora in notranje zatajevanje je za duhovno življenje važnejše od zunanjega; b) važnejše ko prostovoljna pokora je poklicno delo. To dvoje je treba upoštevati. Potem pa tudi sv. Frančišek priporoča post, bdenje, bič in spokorni pas. Svoji Filoteji daje v 3. knjigi, 22. poglavje, sledeča navodila:

Glede posta. »Ako se moreš postiti, boš storila prav, ako se postiš nekatere dneve poleg onih postov, ki so od Cerkve zapovedani. Prvi kristjani so se najbolj vadili v pritrgovanju ob sredo, petkih in sobotah. Izmed teh si nekatere izberi, kolikor ti svetuje tvoja pobožnost in modrost tvojega spovednika.« V nadaljnjem opozarja Filotejo, naj bo glede posta previdna: »Ako ti je tvoje telo potrebno ali zelo koristno za čast božjo, mi je ljubše, da prenašaš delo nego težo posta... Sploh je bolje, da si ohranimo več telesnih moči nego je treba, kakor pa bi jih porabili več nego je treba...«

Glede bičanja in spokorne obleke: »Bičanje ima čudežno moč vzbujati hrepenenje po pobožnosti, ako je zmerno. Tudi spokorna obleka močno kroti telo; vendar navadno ne ugaja zakonskim in takim, ki so slabotnega života, in pa takim, ki morajo prenašati druge težave. O posebnih dneh izredne pokore jo tudi smejo obleči po nasvetu modrega spovednika.«

Glede spanja: »Noč je treba porabiti za spanje toliko, kolikor vsak po svoji naravi potrebuje, da more prav in koristno bdeti podnevi. Mislim pa, da je čednostna skrb, ako gremo zvečer zgodaj k počitku, da se moremo zgodaj zbuditi in vstati zgodaj.« Glede potrebnega spanja sv. Frančišek najmanj pritrgovanja dovoljuje.¹⁵¹

¹⁵⁰ Prim. v. Frenzt o. c. 218/222.

¹⁵¹ Ludwig Ruland, Grenzfragen der Naturwissenschaften und Theologie, (Pastoralmedizin) München 1930, 204/5 piše: »7—8 Stunden täglichen Schlafes müssen als Mindestmaß des Notwendigen angesehen werden... Lange aufbleiben und gleichzeitig früh aufstehen... muß unbedingt bald zur Aufreihung der Gesundheit führen.«

Tudi sv. Vincencij Pavelski († 1660), ustanovitelj lazaristov in usmiljenih sester, veliki reformator francoskega klera, zelo poudarja spokornega duha, spokornost; zunanje spokorne vaje pa le previdno dovoljuje oziroma previdno priporoča. Tako je n. pr. sv. Ludoviki Marillac dovolil bičanje trikrat na teden.¹⁵² Tudi svojim duhovnikom previdno dovoljuje to spokorno vajo enkrat na dan, toliko časa, da se odmoli Miserere »absque emissione sanguinis; non enim meritum tam in dolore quam in amore consistit«. Ob enem jih opozarja, da so osebe, ki pri tem čutijo senzualno naslado.¹⁵³ Za izredne spokorne vaje morajo usmiljenke imeti posebno dovoljenje.¹⁵⁴ Govori jim o karmeličankah in hčerah sv. Tomaža, ki se bičajo in vrh tega nosijo raševino in cilicium, od njih samih pa tega ne zahteva.¹⁵⁵

Iz polpretekle dobe omenim župnika arškega sv. Janeza Marija Vianney († 1859). Njegove molitve je spremljala ostra pokora. Spal je nekaj časa v kleti, pozneje v kašči na tleh, glavo naslonjeno na strešni tram. Njegov življenjepisec Trochu poroča, da je žimnati bič izrabil v 14 dneh. Znano je, da se je dolgo časa preživljal s krompirjem, kuhanim za več dni, tudi za ves teden. Veliki teden, najbrž leta 1819, je le dvakrat jedel. Svež kruh, ki so mu ga prinašali dobri ljudje, je delil med siromake, sam pa si je izprosil od njih suhe skorje.

14. oktobra 1839 je razodel mlademu duhovniku Tailhadesu iz Montpelliera, v čem je skrivnost njegovih prvih uspehov: »Hudobni duh se ne meni mnogo za bič in drugo spokorno orodje. Kar ga ubija, je pritrganje pri pijači, pri jedi in pri spanju. Ničesar se hudobni duh bolj ne boji kakor tega, in zato ni ljubemu Bogu nič všečnejše. O, kako sem to okusil!«¹⁵⁶

Po svoji spokornosti je tudi znan jezuit p. Pavel Ginhac († 1895). Tudi on je bil mož molitve in pokore. Ko je bil učitelj novincev v Valsu (1855/60), so našli pri njem dva biča, enega iz žic z zelo ostrimi konicami, drugega iz vrvic, čisto rdečega od krvi. P. Anton Raucanières, ki je imel poleg njega svojo sobo, poroča, da je vsako jutro proti pol 3. uri slišal udarce z bičem, kakor bi kdo močno udarjal po žimnici. S svojo pokončno hojo je p. Ginhac skušal prikriti, da je nosil cilicium; tudi na roki je imel verige iz bodeče žice. Zelo se je postil; zlasti ob prvih petkih je bilo njegovo telo še bolj izmučeno kot sicer, tako da je z veliko težavo poklekoval med mašo. Pogosto je vstajal ponoči in dolge ure preklečal v molitvi pred Najsvetejšim. Njegovi predstojniki so to včasih opazili, pa mu niso za-

¹⁵² Pierre Coste, C. M., Saint Vincent de Paul. Correspondance, entretiens, documents. I, 86. Celotno delo je izšlo v 14 zvezkih v Parizu v letih 1920/5.

¹⁵³ Pierre Coste o. c. III, 112.

¹⁵⁴ Pierre Coste o. c. IX, 654; X, 168.

¹⁵⁵ Pierre Coste o. c. X, 98.

¹⁵⁶ Trochu-Widlöcher, Der heilige Pfarrer von Ars (Stuttgart 1936) 101/7.

branili, ker so bili prepričani, da ga pri njegovih spokornih vajah vodi Duh božji.¹⁵⁷

Kaj bomo rekli o našem misijonarju, škofu Frideriku Baragi († 1868)? Ko je kaplanoval v naših krajih, je spal na deskah, pokritih z malo slame. V Ameriki se je iz ljubezni do duš ob Grand Riveru slovesno zaobljubil, da se bo popolnoma vzdržal od alkoholnih pijač. Neštetokrat se je moral na krpah porivati preko snežnih zameotov. Včasih so mu moči pojemale tako, da si je moral po vseh štirih pomagati naprej. Mnogo noči je prečul škof za neumrljive duše. Poleti je brodil preko rek in močvirij. Koliko žeje in lakote, koliko mraza je preстал na apostolskih potih. Pozimi leta 1847 je šel iz L'Ansa v Baksem okrožje 57 milj, kakih 15 ur hoje, samo da krsti otroka, ki je bil v smrtni nevarnosti. Novomašnik Honorat Bourion, ki ga je Baraga posvetil in ga nekaj časa pri sebi obdržal, piše, da je bil krompir trikrat na dan na škofovi mizi. Včasih je mleko v jedilni shrambi tako zmrznilo, da ga je moral z žlico kopati iz lonca. Tudi kruh mu je zmrznil; prav tako voda v umivalniku. Itd.¹⁵⁸

Vse to so nadčloveški napori pri apostolskem delu, ki v veliki meri odtehtajo prostovoljna spokorna dela, ki smo jih prej omenjali pri puščavnikih, cenobitih in kontemplativnih redovih.

In nadškof Anton Bonaventura Jeglič! Škof. kancler Jožef Jagodic, ki je pisal o njem obširno biografijo in imel vpogled v vse njegove dnevnik in druge zapiske, nam o njegovih spokornih delih in o njegovi apostolski, prav Pavlovi gorečnosti, v X. poglavju obširnega rokopisa »Nadškof Jeglič« poroča sila zanimive stvari.¹⁵⁹ Jeglič je imel vero pobožnega otroka in odpoved spokornega puščavnika. Delal je in se trudil, kolikor so vzdržale njegove moči. Rekel je: »Telesu se ne sme nikoli preveč popustiti, ker se pomehkuži in ni več odporno.« Zato je pokoril svoje telo ne le v napornem delu od zore do trde noči in pogosto še pozno v noč, marveč prav po svetniško s prostovoljno pokoro.

Po njegovi smrti so našli bič, s katerim se je večkrat bičal. Njegovo telo je še ob smrti nosilo sledove bičanja. Našli so tudi iz žice spletene spokorne pasove z ostrimi konicami, ki jih je nosil za pokoro. Spokorni pas si je prepasal zlasti ob slovesnih prilikah, da ga je sredi češčenja spominjal človeške minljivosti. Ker je bil operiran na kili, je tudi zaradi tega nosil pas; oboje je bolečine le povečalo. Ponoči je večkrat ležal na golih tleh. Z neizprosno strogostjo je krotil svoje strasti. Delal je ostro pokoro ne le zase, marveč tudi za vse duše svoje škofije, da izprosi milosti in blagoslova svojemu delu. 17. nov. 1900 je med duhovnimi vajami poleg drugih napravil

¹⁵⁷ P. Arthur Calvet S. J. — p. Otto Werner S. J., P. Paul Gin hac S. J. (Freiburg i. Br. 1910) 58, 66, 196, 198/9 in drugod.

¹⁵⁸ Prim. Fr. Jaklič, Misijonski škof Irenej Friderik Baraga (Celje 1931) 104 in drugod. P. Hugo Bren O. F. M., Friderik Baraga v žaru svoje svetosti (Rocno 1940) zlasti str. 16/20.

¹⁵⁹ Gospodu pisatelju, ki mi je prav rad dal na razpolago rokopis, se na tem mestu najlepše zahvaljujem. Omenjeno poglavje ima naslov: Duhovnik in škof.

tudi tale sklep: »Prizadeval si bom za mrtvičenje pri mizi in glede spanja.« Iz nadnaravnih nagibov je opustil pitje vina in bil abstinent, dokler ni telesno opešal.¹⁶⁰

Ako pregledamo še njegovo dušnopastirsko delo, spovedovanje po osem, deset in več ur na dan, pridigovanje in hude dušne bridkosti, bomo tudi o njem rekli, da njegov spokorni način življenja nič ne zaostaja za onimi, ki so živeli v samotnih pustinjah in za visokimi samostanskimi zidovi.

13. Vrednost zunanje pokore.

Vrednosti zunanje pokore in zunanjšega zatajevanja ne smemo pretiravati. V zmoti so oni kristjani, ki mislijo, da je bistvo krščanske popolnosti v spokornih delih; da so torej popolni oni, ki se mnogo pokoré in zatajujejo. Zdi se, da k tej napačni sodbi bolj nagibajo močni, robustni ljudje; ti so v večji nevarnosti, da premalo dajo na notranjo duhovno rast. Tem še posebno velja Gospodova beseda: »Slepi farizeji! Očisti najprej čašo in skledo znotraj, da bo čista tudi od zunaj!«¹⁶¹

Iz tega sledi: 1. Duhovna dela, ki so na sebi dobra in človeka posvečujejo, imajo večjo vrednost ko telesna spokorna dela. Tako molitev sama po sebi prekaša post. Prav tako so večje vrednosti dejanja ljubezni do Boga in do bližnjega ko bdenje in bičanje. Celó tedaj, ako bi se kdo postil iz pokorščine do Cerkve in bi ta post bil zaradi dobrega namena krepostno dejanje, so vendar molitev in dela ljubezni do Boga in do bližnjega več vredna ko post: prvo je dej pokorščine, drugo pa ljubezni do Boga ali *actus virtutis religionis*. Zato n. pr. uče teologi, da je samo po sebi izvzet od cerkvenega posta, kdor streže bolnikom, čeprav se je prostovoljno javil za to službo.

2. Prav tako je treba višje ceniti notranje zatajevanje, zatajevanje dušnih zmožnosti. S tem namreč neposredno spolnjudemo dušo, medtem ko telesno zatajevanje neposredno zadeva telo in le posredno duši koristi. Kdor torej kroti domišljijo, ureja naravno dušno delovanje; kdor kroti jezo, nevoščljivost, sovraštvo, napuh, uravnava nravni red v svojem dušnem življenju. S telesno pokoro pa samo po sebi ne preneha nered v dušnem življenju. Zato sv. Pavel ne pravi: »Kateri so pa Kristusovi, so meso... križali«, marveč dostavlja: »so meso s strastmi in poželenjem vred križali.«¹⁶²

Kdor bi višje cenil zunanjo pokoro ko notranjo, bi bil v veliki zmoti in njegovo notranje življenje bi zaradi te zmote trpelo občutno škodo. Neredko opažamo, da ljudje, ki se telesno hudo pokoré, hkrati hudo greše z napuhom, s trdosrčnostjo, z uporom proti cer-

¹⁶⁰ Podobno beremo, kako se je zatajeval sv. Vincencij Pavelski, da se je ubranil nečistosti: »Vedno je izredno strogo ravnal s svojim telesom, piše Abelly, prav do skrajne starosti in tudi, ko je bil najbolj bolan.« Pierre Coste C. M., Monsieur Vincent III (Paris 1932) 343.

¹⁶¹ Mt 23, 26.

¹⁶² Gal 5, 24.

kveni oblasti, proti ljubezni in pokorščini.¹⁶³ Sv. Frančišek Saleški pravi: »Dobro je, da pokorimo telo, a nad vse potrebno je, da čistimo svoja nagnjenja in prenovimo svoja srca.«¹⁶⁴

3. Zunanja pokora in zunanje zatajevanje dobi svojo vrednost iz n a m e n a, ki ga imamo pri teh spokornih vajah. Dejanja, ki si z njimi povzročamo telesno bolečino ali neugodje — to so namreč spokorne vaje — so po sebi moralno indiferentna. Drugače bi bili indijski fakirji heroji kreposti. Pa tudi mnogi naši športniki, ki se toliko trenirajo, da bi zmagali dosegli. Ali lovci, ki puste nočno spanje, prenašajo mraz, lakoto in žejo — da ustrelje divjačino. Ali osebe, oblečene po modi, ki utesnjuje človeško telo ali njega dele, da povzročajo velike bolečine; pa vse to prenašajo tiho in mirno — iz ničemurnosti. Vprašanje bolečin je torej samo po sebi moralno indiferentno. Vse je odvisno od n a m e n a, zaradi katerega trpimo.¹⁶⁵

Rekli smo že, da spokorna dela vršimo zato, da damo Bogu zadoščenje. In sicer ali zato, da zadostimo za kazni, ki smo jih z grehi zaslužili, in ki jih bomo morali enkrat odplačati: to je ljubezen do nas samih. Ali pa zadostujemo za grehe, ker smo z njimi žalili neskončno božje veličanstvo in svetost: to je ljubezen do Boga.

Podobno je s t e l e s n i m z a t a j e v a n j e m. Z njim bi radi napravili red v dušnem življenju in dobili oblast nad čuti. Ali pa bi radi dosegli zbranstvo duha in večjo lahkoto pri molitvi, pri izvrševanju del ljubezni. Tako bi se odtrgali od vsega čutnega, da nam ne bo ovira na poti k Bogu. Ta zadnji namen je seveda najplemenitejši.

Šele na drugem mestu zavisi vrednost spokornih del odnosno zatajevanja od bolečine in trajanja. Seveda suponiramo, da se vrši iz pravega nagiba. To je lepo povedal sv. Vincencij Pavelski, ko govori o bičanju: »Non meritum tam in dolore quam in amore consistit.«¹⁶⁶

4. Zatajevanje čutov je toliko več vredno, kolikor bolj v živo je zadeta čutnost. Pri tem je treba močno poudariti, da so težave, združene z zunanjo pokoro in z zunanjim zatajevanjem zelo i n d i v i d u a l n e. Kar enega stane mnogo odpovedi in velike težave, za drugega sploh ne pride v poštev. Kdor ni kadilec, zanj ni nobena težava pustiti kajenje. Kdor ni navajen na drugo hrano kot na kruh in zelenjavo, zanj ni nobena težava, privaditi se na preprosto hrano. Kdor stalno leži na deskah pokritih s slamo, zanj trdo ležišče ni nobena pokora.

Iz tega vidimo, kako je važna o d b e r a p r e d m e t a. Izbrati si je treba tisto, kar je nam težko, in kar je pri nas nevarno, da nas zvodi na stranpota.

¹⁶³ Prim. Huber o. c. II. 18 158/9. Za zgled radi navajajo redovnice iz Port-Royal des Champs, ki so sprejele Janzenijeve zmote in zelo strogo živele. Ko je papež Inocencij X. 31. maja 1653 obsodil pet Janzenijevih stavkov, so se redovnice tej obsodbi stanovitno upirale. Prim. Heimbucher o. c. I, 360.

¹⁶⁴ Filoteja III, 22.

¹⁶⁵ Mnogo zdravih misli je napisal glede različnih asketičnih vaj J o s. Ujčič, O človekovem telesu v BV 6 (1926) 325/36.

¹⁶⁶ Pierre Coste o. c. III, 112.

5. Tudi je gotovo, da spokorna dela kroté poželjivost. Za zgled se večkrat navajata sv. Benedikt in sv. Frančišek Asiški, ki o njih beremo, da sta se v hudih skušnjavah proti čistosti valjala po trnju in snegu.

Kako in po kakšni poti, je drugo vprašanje. Sv. Pavel sam je zatiral svoje telo, da bi ga ne zavedlo v greh: »Zatiram svoje telo in ga devljem v sužnost, da bi, ko evangelij oznanim drugim, sam ne bil zavržen.«¹⁶⁷ Cerkevna liturgija poveljuje telesni post kot sredstvo krepostnega življenja. V postni prefaciji molimo: »Ki s telesnim postom zatiraš napake, dvigaš srce ter daješ krepost in plačilo.« Na pepelnično sredo imenuje cerkevna molitev zatajevanje zdravilo, ki zdravi rane javnih spokornikov.¹⁶⁸ Tudi Teodoret iz Cira, ki smo ga že omenili, imenuje pokoro zmagovit boj s hudobnim duhom, ker ta ne more neposredno vplivati na duha, marveč le na telo.¹⁶⁹ Sv. Cerkev v Rimskem obredniku poučuje duhovnika, ki bi hotel zarotiti hudobnega duha v obsedenem takole: »Spominja naj se, da je naš Gospod rekel, da je rod hudih duhov, ki se ne izžene drugače ko z molitvijo in postom (Mt 17, 20); zato naj skrbi, da bo po zgledu svetih očetov za dosego božje pomoči in za oproščenje od hudih duhov, kolikor je mogoče, uporabljal zlasti ti dve sredstvi, tako sam kakor drugi.«¹⁷⁰ In za obsedenca pravi: »Ako je obsedenec dušno in telesno zmožen, ga je treba opomniti, da naj zase Boga prosi ter se posti.«¹⁷¹

Zdi se, da so stari pri postu ali bičanju upoštevali zgolj fiziološko delovanje, kar je gotovo napačno. Ni mogoče reči, da bi post ali bičanje nekako vezal poželjivost. Saj skušnja uči, da se včasih, v primerih po hudih postih spolna strast še poveča. »Ein geschwächter Organismus kann selbst Ursache seelischer Kraftlosigkeit und eine Quelle starker Versuchungen werden. Das haben die Heroen der Aszese, die Mönche in den Wüsten Aegyptens, ohne freilich Zusammenhänge zu kennen, an sich erfahren, wenn sie, körperlich entkräftet durch unerhörte Kasteiungen, von schwersten Anfechtungen des Fleisches wie des Geistes heimgesucht wurden.«¹⁷² Sicer povečanje strasti ob hudih spokornih delih ni reden primer, nastopi pa večkrat takrat, kadar spokornik ne drži prave mere: bodisi, da ne pozna telesa in ne vé, koliko more prenesti, ne da bi izbruhnili utesnjeni telesni nagoni, bodisi da duša ni dosti močna ter ne more predelati zunanje pokore, ne da bi izgubila ravnotežje. Kako tesno sta pa duša in telo povezana, kar so učili stari, tega tudi danes ni mogoče tajiti; saj najnovejša raziskovanja o notranji sekreciji, o hormonih in dedni obremenitvi v polni meri to potrjujejo.¹⁷³

¹⁶⁷ 1 Kor 9, 27.

¹⁶⁸ Pontificale Romanum l. c.

¹⁶⁹ Historia religiosa, Prolog (T). PG 82, 128/9.

¹⁷⁰ Naslov X, pogl. 4, str. 10.

¹⁷¹ Prav tam št. 12.

¹⁷² Arnold R ademacher, Das Seelenleben der Heiligen.^{4/5} (Paderborn 1923) 214.

¹⁷³ Prim. Frenzt o. c. 223/26; Huber II. o. c. 160/2.

Zunanje zatajevanje in zunanja pokora je posebno potrebna onim, ki imajo vsega v izobilju; onim, ki ne vedo, kaj je pomanjkanje. Saj so ti bolj ko drugi v nevarnosti, da bodo razvadili svoje telo in mu služili tudi v nedovoljenih stvareh. Za vse je potrebna prošnja, ki jo v brevirju vsak dan ponavljamo: »Carnis terat superbiam potus cibique parcitas.«

6. Ne smemo pa tudi pozabiti na zadostilni namen spokornih del, na zadoščanje za grehe drugih. Sprava, zadoščanje se je začela v ascetični literaturi močneje poudarjati, odkar se je bolj razširilo češčenje presv. Srca Jezusovega. Pij XI. rabi v encikliki *Miserentissimus Redemptor* z dne 28. maja 1928¹⁷⁴ izraze *satisfactio*, *compensatio*, *reparatio*, *expiatio*, *propitiatio*, ki pa vsi isto pomenijo. Sprava je nadomestno zadoščanje za grehe drugih, zlasti mlačnih, nečistnikov, bogokletnikov, sovražnikov sv. Cerkve, versko indiferentnih in nevernih. Papež poudarja pri zadoščevanju dva momenta: a) zadoščanje za žalitve in nečast; b) tolažbo, v kolikor jo je bil Kristus potreben na zemlji in jo je v svoji vsevednosti tudi prejel že naprej od vseh sočutnih duš, ki bodo kar koli zanj storile do konca sveta. Posebni nameni, ki naj jih imajo verniki pri zadostilnih vajah, pa so: odvrnitev božje jeze in odvrnitev ali olajšanje božjih kazni, in posebne milosti, ki bi jih radi drugim izprosili. Spravne vaje, ki so se že deloma uvedle, so: posebne molitve, sv. ura, spravna od papeža določena molitev za praznik Jezusovega Srca, javne spravne procesije, dušne žrtve. Posebno dragoceno pa je trpljenje za druge, spokorna dela za druge v raznih oblikah, kakor smo jih zgoraj omenili, po besedah apostola Pavla: »Veselim se v trpljenju za vas in s svoje strani na svojem mestu dopolnujem, kar nedostaja bridkostim Kristusovim, za njegovo telo, ki je Cerkev.«¹⁷⁵

Ideja je tako prevzela pobožne duše, da se je v 19. stoletju ustanovilo mnogo bratovščin s spravnim namenom.¹⁷⁶

Med redovnimi družinami pa omenjam: Družba Marijina od sprave (*Religieuses de Marie Réparatrice*; *Dames Réparatrices*), ust. 8. dec. 1854 v Parizu, in Kongregacija spravnega češčenja, ust. tudi v Parizu leta 1848.¹⁷⁷

14. Zunanje zatajevanje in krepost razumnosti.

Zunanje zatajevanje ima gotove nevarnosti, ki jim nekateri včasih podležejo. Deloma smo jih že omenili. Posebej pa še opozorimo na:

1. Nevarnost naturalizma. Njej bi podlegli, ako bi ne živeli iz vere in ako bi se ne zavedali svoje slabosti in nemožnosti

¹⁷⁴ AAS 20 (1928) 165/87.

¹⁷⁵ Kol 1, 24. — Prim. W. Recker S. C. J., *Die theologischen Grundlagen der Sühneübung* v ZAM 6 (1931) 334/41; R. Plus S. J., *L'Idée Réparatrice*²⁷ (Paris 1924); J. de Guibert, *Ascèse* v DS I, 987

¹⁷⁶ Gl. Franz Beringer S. J., Steinen S. J., *Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch*¹⁵ (Paderborn 1922) II nn. 203, 205, 307, 410, 214 in drugod.

¹⁷⁷ Heimbucher o. c. II, 534, 540.

spricho nadnaravnega življenja. V nadnaravnem redu prav nič ne moremo brez milosti. Ako bi torej prišli do pravega spokornega duha, ki bi se kazal tudi v večjih spokornih delih, moramo vedeti, da je to v prvi vrsti sad božje milosti.

2. Omenili smo že, da je *notranjost več k zunanjost*. Pri spokornih delih bi bilo možno, da bi pozabili na božjo čast in na zveličanje duš. Od tod bi zašli v napako, da bi radovedno kontrolirali sebe, kako daleč smo že v duhovnem življenju, iz česar se rada porodi malodušnost in strah pred prihodnostjo. Modri in previdni Bog nam ne dovoli, da bi mogli konstatirati resnični napredek v ljubezni božji. Vedeti moramo, da je še dolga pot pred nami, čeprav nam Bog blagoslavlja stremljenje navzgor. Teža so se svetniki živo zavedali in so pri vseh resničnih in včasih naglih podvigih ostali ponižni. In prav ponižnost bo v duši ohranila mir, zaupanje v Boga in odločno voljo delati to, kar hoče Bog.

3. Nevarnost *samoljubja* v ascetičnih vajah. Pred njim nas bo obvarovala misel, da asceza ni namen, marveč le preprosto, čeprav še tako potrebno sredstvo v dosego popolnosti.

4. Nevarnost, da *izgubimo obzirnost in tenkočutnost* tako zase kakor za druge. To je zelo pogostna napaka začetnikov, ki se kaj radi navduše za spokorna dela in mortifikacije vseh vrst, ki presegajo njih sile. Radi bi s silo dosegli to, kar se more doseči le polagoma s stanovitim napornim delom.¹⁷⁸

Da se tem in drugim nevarnostim izognemo, mora vse naše spokorno delo voditi *krepость razumnosti*. Štiri kardinalne kreposti morajo voditi vsa naša npravno dobra dela. Ako grešimo le proti eni izmed njih, je dejanje moralno slabo. Tako mora tudi vsako telesno spokorno delo, vsako čutno zatajevanje biti v skladu z razumnostjo.

a) Razumnost zahteva najprej, da *sredstva* ustrezajo *namenu*. Kar namenu ne ustreza, je treba izločiti. Namen spokornih del in zunanjšega zatajevanja je, dati Bogu zadoščenje za greh in spraviti v red neurejeno čutno teženje — ne pa škodovati zdravju in krajšati si življenje. Spokorna vaja, ki bi človeku znatno škodovala na zdravju in moči ter ga ovirala pri spolnjevanju poklicnih dolžnosti, bi bila v nasprotju s krščansko razumnostjo. Namesto popolni, bi postali bolni. Prav verjetno je, da bi človek, ki bi zašel v to napako, pustil pot popolnosti, ker bi se mu zdela pretežka.

Tako uči tudi sv. Tomaž: »Maceratio proprii corporis, puta per vigiliis, et jejunia, non est Deo accepta, nisi in quantum est opus virtutis: quod quidem est, in quantum cum debita discretionem fit, ut scilicet concupiscentia refraenetur, et natura non nimis gravetur.«¹⁷⁹ Nekateri spokorne vaje pa imenuje naravnost grešne. V kolikor bi kdo s postom, nočnim bdenjem in podobnimi strogotmi svoje telesne sile tako slabil, da bi postal nesposoben za spolnjevanje stanovskih dolžnosti kakor n. pr. pridigar za pridiganje, uči-

¹⁷⁸ Jos. de Guibert, *Ascèse* v DS I, 998/9.

¹⁷⁹ *Summa theol.*, 2, II, q 88 a 2 ad 3.

telj za poučevanje itd., ni nobenega dvoma, da s takim ravnanjem greši.¹⁸⁰

Pa že pred njim je učil sv. Bazilij Veliki, da mora biti pokora sorazmerna telesnim močem.¹⁸¹ Če je to veljalo za kontemplativne menihe, koliko bolj to velja za dušne pastirje, za starše, delavce, za vse, ki ne živé zgolj kontemplativnega življenja. Vsi ti si morajo ohraniti telesne sile, ker drugače ne morejo spolnjevati dolžnosti svojega stanu. Kar velja za spokorna dela, velja tudi za zunanje zatajevanje. Podobno uči sv. Gregorij Veliki: »Čeprav je meso ognjišče poželjivosti, je vendar obenem orodje dobrih del.«¹⁸² Kako prizanesljivo govori o človeškem telesu Avguštin: »Naše telo je ubog bolnik, izročen ljubeznivi skrbi duše, ki mu mora dajati potrebno zdravilo. Tako številne kot njegove potrebe so njegove bolezni. Lakota, žeja, utrujenost so prav tako številne bolezni telesa, ki jim mora ljubeča duša nuditi pametno in ustrezajoče zdravljenje.«¹⁸³

b) Nedovoljena so taka spokorna dela, ki bi bila počasen samomor, torej spokorna dela, ki bi si človek z njimi z n a t n o za 10, 15 let skrajšal svoje življenje. V teh rečeh se moramo zanesti na nasvet modrega spovednika. Če kje, velja tukaj: *nemo iudex in propria causa*. Seveda bi pa zmotno ravnal spovednik, ki bi bil proti vsem spokornim delom, saj bi táko ravnanje bilo v nasprotju z vsem moralnim naukom in s cerkveno prakso.

c) Modrost pa ne zahteva samo prave mere, marveč tudi p r a v i n a č i n. Ni vse za vsakega človeka. Prenekatera spokorna dela in zunanje zatajevanje se more vršiti le v določenih okoliščinah: zato je treba upoštevati stan, družino, ves način življenja. Drugače se bo pokoril svetni duhovnik, drugače kontemplativni redovnik, drugače družinski oče, družinska mati, drugače misijonarke, drugače usmiljenke.

Za enega bo primerno urejeno nočno bdenje, za drugega post, za tretjega pametna raba spokornega orodja. Drugí pa morda vsega tega ne bodo mogli, pač pa prav lahko kleče molijo, molijo z razprostrtimi rokami. O sv. Ludviku, francoskem kralju, beremo, da je nosil spokorno obleko, toda pod kraljevskim plaščem. Sv. Vaclav je nosil živila v siromašne hiše, pa ponoči. Delavec, ki trdo dela, se ne more in se ne sme tako postiti kakor kdo drug, ki nima dosti gibanja. Pogosto bo v praksi najbolje, da si izberemo za pokoro in zatajevanje omejitve, ki so za čutnost zoprne, ki pa zdravju prav nič ne škodijo, tako da mirno lahko vršimo svoje stanovske dolžnosti.

č) Zlasti je tudi treba upoštevati stopnje notranjega življenja. Začetniki so pogosto v prvem navdušenju pripravljeni za vsako spokorno vajo. Vse, kar berejo v življenju svetnikov, bi

¹⁸⁰ Quodlibeta 5, q 9 a 18.

¹⁸¹ »Ceterum in iis operibus exercere asceta debet, quae sibi conveniant.« Constit. monasticae c. 5 (PG 31, 1359/60).

¹⁸² Cit. Huber II, o. c. 179.

¹⁸³ Navaja Quadrupani K. Joseph — Ew. Bierbaum, Anleitung für fromme Seelen zur Lösung der Zweifel im geistlichen Leben⁷ (Freiburg i. Br. 1902) 45.

radi posnemali. Modri duhovni voditelj bo presodil, kaj bi bilo zanje primerno in zadostno. Ako bo dovoljeval več kakor njih moči prenesejo, bodo v nevarnosti, da od pričete poti sploh odstopijo. Začetnikom ne sme dovoljevati pokore in zatajevanja, ki so le za one na iluminativni poti, in tem ne pokore in zatajevanja, ki je le za unitivno pot.

d) Pri vsem spokornem duhu je vendarle treba ohraniti notranji mir in svobodo. Tudi Ignacijeva načela agere contra ni samo sebi namen, marveč le sredstvo za cilj. Agere contra ima le ta namen, da odpravimo ovire in naredimo prostor za delovanje božje milosti. Kolikor torej spokorne vaje, zunanja zatajevanja ta namen podpirajo, so koristne; v kolikor bi ga ovirale, bi bile škodljive.

Neprestano iskanje, kje bi še dobili priliko za pokoro in zatajevanje, more napraviti človeka zlasti z današnjimi razburjenimi živci nemirnega in zbežanega. Zmotno bi bilo, vse, kar komu pride na misel, smatrati za navdih Sv. Duha; pogosto bo posebno pri zbeganih dušah le plod domišljije. Tako postanejo potrti in brez veselja, češ da ne poslušajo navdihov Sv. Duha.

Tako ravnanje prav pogosto nasprotuje delovanju Sv. Duha, ki je duh ljubezni, veselja in miru; nasprotuje pa tudi krščanskemu duhu, ki je duh svobodnih božjih otrok in ne duh suženjstva. Taka prevelika vestnost bi bila le v oviro pravemu napredku. Spokorne vaje in zunanje zatajevanje si po modrem preudarku po posvetovanju z duhovnim voditeljem določimo ob času duhovnih vaj ali mesečne rekolekcije. Pri tem se je treba varovati prevelike obremenitve in strahu. Če bi prišli v to stanje, bo najbolje za nekaj časa pustiti vse, kar smo si sami prostovoljno naložili, in držati le ono, kar se nanaša na dnevni red in na stanovske dolžnosti: več ko vse drugo je vredna zaupna ljubezen do Boga in dušni mir.

Tudi Kristus ni apostolom neprestano nalagal novih spokornih del. Enkrat je povedal: »Kdor hoče biti moj učenec, naj se odpove samemu sebi...« Vzel jih je pa s seboj na ženitnino v Kano galilejsko in jim je privoščil kozarec vina. Tudi za takrat, kadar pridejo v tujo hišo, jim ni dejal, naj ničesar ne vzamejo, marveč: »Jejte, kar se pred vas postavi.«¹⁸⁴ Ko so se vrnili s poti, je najprej poslušal njih poročilo. Potem pa jim je privoščil, da se v miru nahranijo in odpočijejo: »Pojdite sami zase v samotni kraj in se nekoliko odpočijte! Mnogo jih je namreč prihajalo in odhajalo, da še jesti niso utegnili.«¹⁸⁵

e) Glede posta bi bilo posebej tole pomniti: Splošno je post najboljša asketična vaja; že zato, ker vpliva na vse človekovo telo. Zaradi tega ga tudi Cerkev vsem odraslim od izpolnjenega 21. do pričetega 60. leta zapoveduje. Podobno je z zdržnostjo od mesnih jedi, ki jo morajo držati vsi verniki po dovršenem

¹⁸⁴ Lk 10, 8.

¹⁸⁵ Mr 6, 31. — Prim. P. Otto Cohausz S. J., Natur und Übernatur. Ein Beitrag zur Frage der Abtötung v ZAM 3 (1928) 203/5.

7. letu starosti.¹⁸⁶ Zmeren post tudi zdravju ne le ne škoduje, marveč naravnost koristi.¹⁸⁷ Pretiravanje pa kakor drugod tako tudi pri postu škoduje dušnemu in telesnemu zdravju.

MLADI ljudje svojih sil ne smejo precenjevati. Tudi zdrav apetit, združen z veseljem po jedi, ni samo po sebi še neurejen pohlep po užitkih. Pri vsej skrbi za spokornost je vendar dolžnost gledati na to, da se zdravje ohrani.

Res je, da človek včasih čuti po postu neko olajšanje; kar sposobnejši smo za dušno delo. Neizkušeni se dajo zapeljati, da gredo v pritrževanju preko prave mere, misleč, da bodo še lažje delali. Učinek pa je prav nasproten. Sile se izrabijo in zmožnost dela prične pojemati. Sv. Gregorij Veliki je učil: »Per abstinentiam carnis vitia sunt extinguenda, non caro.«¹⁸⁸

Prehud post je za oslabele telo navadno ovira v duhovnem življenju. Namesto tega pa je v naši nervozni dobi priporočljivo, ako si pritržamo ali se popolnoma odrečemo alkoholu, čaju, kavi in drugim dražljivim stvarim, ki živce slabé. Zdi se, da je to za naš čas zelo primerno zatajevanje okusa. Čutnost išče draženja živcev; post je v tem, da ga ne dovolimo. Obenem pa s tem tudi krepimo voljo ter zadoščamo za druge, ki v podobnih rečeh zelo veliko grešé.

Nervozni ljudje morejo že pri sami misli, da ob postu ne bodo dobili dosti redilnih snovi, postati resnično bolni in zato še za cerkveni post nesposobni. Splošno smemo reči, ako kdo s postom nekajkrat resno poskusi, pa vidi, da tako oslabí, da ne more prav vršiti svojih poklicnih dolžnosti, da se mu vrti v glavi, da ga mrazi v primerno zakurjeni sobi, da ne more več dobro spati, potem njegov organizem ni za post in mu bo Cerkev rada dala dispenzo tudi od obveznega posta.¹⁸⁹ Že sv. Frančišek Saleški je učil, da ni vsaka pokora za vse.¹⁹⁰

V srednjem veku so bolj gledali na to, da niso uživali preveč hrane, da so si pritržavali v kvantiteti. Danes pa se zdi, da je splošno poleg cerkvenega posta za vse priporočljiv post glede kvalitete jedil in pijače. S tem tudi slabimo skušnjave proti čistosti; saj imajo le-te vsaj deloma vir tudi v dražljivosti živcev. Izkušen duhovni voditelj bo najbolj varno vodil tudi glede posta svoje penitente; dovoljeval jim bo toliko, kolikor bo njih dušnemu življenju v korist.

H kreposti razumnosti tudi spada, da se ne postimo ob neprimernem času. To bi ne bilo le takrat, kadar so telesne moči izčrpane, marveč tudi takrat, kadar smo povabljeni na kosilo, večerjo. Takrat se ne spodobi v jedi si tako pritržovati, da bi drugi to opazili, ali pustiti dobre jedi nedotaknjene. S tem bi pokvarili gostitelju veselje, ki se je trudil, da bi gostom primerno postregel, in v zadregi bodo tudi gosti z domačimi vred, da ne bodo veljali

¹⁸⁶ Kan. 1254, § 1, 2.

¹⁸⁷ Prim. Jos. Ujčić, Higijena posta v BV 3 (1923) 278—282.

¹⁸⁸ S. Gregorius Magnus Moral. I. 20, c. 41, n. 78 (PL 76, 185).

¹⁸⁹ Ludwig Ruland o. c. 149/51.

¹⁹⁰ Sv. Franč. Saleški, Filoteja III, 22.

za nezmerne. Celó veliki svetniki so v takih primerih jedli ali pa skušali zakriti svoje zatajevanje.¹⁰¹

V mnogih samostanih so strogi posti omiljeni, kadar imajo goste pri mizi.

5. Kako nam je soditi o svetniških »pretiravanjih« v pokori? Francozi pravijo »svete ascetične norosti« (saintes folies de l'ascèse). Pri svetnikih beremo včasih o naravnost strašni pokori, ki so se v njej neprestano vadili; tako so trpinčili sami sebe, da si danes take stvari komaj upamo zapisati. Nekateri njih ravnanje sila preprosto rešujejo. Pravijo: to so bili abnormalni ljudje, in s tem je vse povedano.

a) Najprej je treba priznati, da so v ascetičnih, zlasti starejših knjigah in v starejših življenjepisih svetnikov zunanja spokorna dela in zunanja zatajevanja res močno poudarjena; včasih so naravnost tako popisana, da morejo bralca zavesti v zmoto, kakor da bi bila svetost v zunanji strogosti. Teža pa večkrat ne omenjajo, da so svetniki imeli v ta namen poseben poklic in posebno milosti; pri nekaterih svetnikih je Bog naravnost čudovito posegel vmes, da jih je ohranil pri zdravju.¹⁰² Tudi teža ne omenjajo, da so nekateri svetniki bili izredno krepke postave in močnega zdravja, da so torej marsikaj prenesli, česar drugi prenesti ne morejo.

b) Res je, da nekateri svetniki v teh rečeh niso ravnali previdno in razumno, da so si pokorili telo tako, da to samo po sebi ni bilo dovoljeno. Nekateri so se pretirano pokorili le v začetku po spreobrnjenju, ko so spoznali, kam jih je njih telo privedlo; v njem so videli svojega največjega sovražnika. Pri teh je njih nagib vreden občudovanja. Sv. Tomaž Akvinski in sv. Frančišek Saleški¹⁰³ kažeta na tovrstne zablode pri sv. Bernardu. Graje vredno je ravnala tudi sv. Hedviga Slezka. Zelo rada je za pokoro hodila bosa po ledu in snegu. Njen spovednik ji je sam izročil čevlje z naročilom, da jih nosi. Čez eno leto se je prepričal, da jih je res vedno nosila, toda samo v rokah.¹⁰⁴ Celó spokorni Janez M. Vianney je v kasnejših letih priznal, da se je v mladosti preveč pokoril: »V mladosti pač človek dela neumnosti,« je dejal nekemu duhovniku.¹⁰⁵

c) Marsikaj v življenju svetih spokornikov si pač moremo razložiti s posebnim poklicem in posebno božjo pomočjo. Bog pa vodi duše kakor hoče, ker je neomejen gospodar nad dušo in telesom. Občudovanja vredni so nagibi, iz katerih so delali. Rodriguez nam n. pr. pripoveduje o sv. Frančišku Ksaveriju tole: Na vsak način je hotel premagati odpor, ki ga je

¹⁰¹ Prim. Huber o. c. II, 190/6.

¹⁰² Za že omenjenega jezuitskega patra Pavla Ginhac pravi njegov biograf: »Brez posebne pomoči božje bi se moralo njegovo zdravje, če upoštevamo še poste in stroge spokorne vaje, zrušiti.« Calvet o. c. 200.

¹⁰³ Gl. Filoteja III, 22.

¹⁰⁴ Prim. Emil Michael S. J., Geschichte des deutschen Volkes II 1-3 (Freiburg i. Br. 1899) 231.

¹⁰⁵ Trochu-Widlöcher, Der hl. Pfarrer von Ars (Stuttgart, 1936) 103.

imel proti temu, da bi stregel bolnikom. Zato je v Benetkah spravil v usta gnoj iz čira nekega bolnika. Strašno silo si je moral storiti. Za take stvari je treba iskati razlage višje. Zgolj preračunani človeški razlogi ne zadoščajo. Le tako si moremo razložiti, da so izhajali iz izredne božje milosti, ki so ji velikodušno in izredno pogumno sledili. Seveda je pa Bog dal takim dušam tako veliko mero ljubezni, da je daleč prekašala navadno mero. Bog sam je hotel podčrtati njih primarni nadnaravni namen nad vsemi pravili zgolj človeške modrosti. Kar je storil Jezus Kristus v svojem skritem življenju v Nazaretu, v »neumnih« ponižanjih in bolečinah v trpljenju: to so po njegovem zgledu napravili tudi njegovi najboljši prijatelji in s prav istim namenom.¹⁰⁶

Zaključek.

V vseh časih so ljudje, ki so se zavedali krivde greha, gojili notranjo in zunanjo pokoro. Zunanja pokora je bila v raznih dobah različna; ko je v novejšem času stopilo v ospredje apostolsko delo, se pokora, kakršno so gojili puščavniki in kontemplativni redovi, ni več tako poudarjala, ker je bil ta način pokore večkrat naravnost nemogoč. Čeprav je glavno notranja pokora, spokorni duh, vendar lahko trdimo, da prave spokornosti ni, kjer ni primerne zunanje pokore in zunanjega zatajevanja.

Danes — tako nas je pozival že sv. oče Pij XI. — je poleg molitve potrebna tudi zunanja pokora, pred katero moramo imeti veliko spoštovanje, in gledati moramo, da se bo njen vpliv pokazal tudi v dejanskem krščanskem življenju.¹⁰⁷ Če prelistavamo zgodovino katoliške Cerkve, večkrat opazimo, da so v posebno hudih in za božjo stvar nevarnih dobah verniki, ki so razumeli znamenje časa, mnogo molili in se tudi ostro pokorili. In če kdaj, je danes ne le za Cerkev, marveč splošno za vero in nramnost, sila kritična doba. Zato razumemo poziv sv. očeta in premnogih škofov, naj naše molitve trajno spremljajo tudi spokorna dela, da se Bog usmili in zadrži vesoljni potop, ki se razliva po zemeljski obli.

¹⁰⁶ J. de Guibert, Ascèse n. 3. v DS I, 997/8.

¹⁰⁷ Enc. »Caritate Christi compulsi« z dne 3. maja 1932. Gl. Škofijsk i list 1932, 64/5.

Praktični del.

PASTORALNE INŠTRUKCIJE ZA LJUBLJANSKO ŠKOFIJO*

Ljubljanska škofijska sinoda l. 1940 nam je dala za dušno pastirstvo dve velepomembni knjigi: Zakonik ljubljanske škofije in Pastoralne inštrukcije za ljubljansko škofijo. Vsebino obeh knjig je označil škof sam v odloku, s katerim je 15. novembra 1940 potrdil in razglasil Inštrukcije. Odlok pravi: »Zakonik ljubljanske škofije in te Inštrukcije skupaj sestavljajo sinodalne določbe v celoti. Inštrukcije vsebujejo deloma izvršilne naredbe k Zakoniku, deloma pa so nova navodila za praktično pastirovanje.«

Razdeljene so Inštrukcije na devet poglavij. Šestero poglavij obravnava skupaj 81 členov Zakonika in nam n drobno kaže, kako naj izvršujemo, kar veleva Zakonik. Troje poglavij (t. j. pogl. V, VIII, IX) pa brez zveze z Zakonikom podaja posebna navodila za praktično pastirovanje.

Prvo poglavje pod naslovom »Duhovnikovo lastno posvečenje« dopolnjuje prvo poglavje v Zakoniku: Življenje duhovnikovo (čl. 1—12, 62, 63). Naštevajo pobožne vaje in kreposti, v katerih naj se posebe odlikujemo. Za prizadevanje v pobožnosti in kreposti navaja Inštrukcija takoj v uvodu močan nagib, ko veli: »Prava svetost je rodovitna; ako te manjka, je nobena stvar ne more nadomestiti... Dobé se duhovniki, ki so nadarjeni, delavni, dobri pridigarji — le prave pobožnosti jim manjka; zato pri svojem delu nimajo trajnih uspehov. Svetost je tista skrivnostna sila, ki spreobrača človeška srca (str. 7). Najlepša razlaga življenja po božji volji je živ zgled osebné svetosti« (str. 8). — Posebe se duhovnikom še priporoča »Unio Apostolica« in »Associatio Sacerdotum Adorationum«; vernikom pa molitev za duhovnike, »duhovniška sobota«.

Dvanajsto poglavje v Zakoniku govori tudi o liturgičnem življenju in ljudskem petju pri božji službi (čl. 471—480, 490, 491). Temu odgovarja drugo poglavje Inštrukcij: »Liturgična obnova«. Poglavje obsega zelo praktična navodila. Naj omenim samo nekatere reči: »Župnik naj skrbi, da bo župnijska cerkev lepa, prikupna, domača. Lepoto cerkve in dober okus kvarijo razne slike in kipi brez vsake umetniške vrednosti. Cerkev se ne sme natrpati z vsem mogočim, ampak naj bo v njej samo to, kar je za božjo službo potrebno, in drugo, kar vzbuja pobožnost, v kolikor je v skladu z umetniško celoto hrama božjega« (str. 23, 24). — V obeh semeniščih, zavodih in podobnih komunitetah ter pri skupnih dijaških mašah je dovoljena z b o r n a m a š a. Zadošča pa zborna maša enkrat ali parkrat na mesec (str. 26). Ženska oseba ne sme biti recitatorka pri zborni maši (str. 27). Najboljša udeležba pri daritvi pa je prejem sv. obhajila, in sicer med mašo (str. 27). O sv. krstu pravi Inštrukcija: »Primerno bi bilo, da bi se sv. krst vsaj včasih, kakor to predvideva tudi Rimski obrednik, podelil slovesno pred

* Izdal dr. Gregorij Rožman, škof ljubljanski, po sklepih škofijske sinode 1940. V Ljubljani 1940, str. 288, 8°.

zbrano množico. Moglo bi to biti na belo nedeljo ali na praznik sv. Cirila in Metoda... Ali tudi ob sklepu sv. misijona ali duhovnih vaj« (str. 30). K temu naj pripomnim: Rimski obrednik veli (tit. 2, c. 1, n. 41): »Spodobí se, da se odrasli po prastarem cerkvenem običaju krstijo, če je lahko mogoče, na veliko ali binkoštno soboto, zlasti v nadškofijskih ali stolnih cerkvah.« Rubrika v misalu na veliko soboto pa pravi: tisti čas, ko pri oltarju pojo profetije, naj mašniki pripravljajo katehumene na sv. krst, če so kateri tukaj. Za stolne cerkve posebej ukazuje Caerem. Episcop. (l. 2, c. 27, n. 18): osem dni pred veliko soboto naj se ne krsti v cerkvi noben otrok, razen če je v smrtni nevarnosti; krstil bo katehumene na veliko soboto škof ali kdo izmed kanonikov, ki ga škof določi.

Tretje in četrto poglavje Inštrukcij govori o pridigah in krščanskem nauku, o misijonih in duhovnih vajah (str. 44—95). Oboje poglavje je v zvezi s trinajstim poglavjem v Zakoniku z naslovom: Cerkevno učiteljstvo (čl. 497—531). Naj pomenam nekaj načelnih misli o pridigah. Dušni pastirji se ne smejo vdajati neki duševni utrujenosti, ne malodušju. Božja beseda z ljubeznijo sejana tudi v naši dobi rodi sad, četudi v potrpljenju. Ne govorimo, pridig je preveč. Verujmo v moč božje besede. Bog ne potrebuje velikih govornikov; priča nam je arski župnik. Izrabimo dane talente v ponižnem delu (str. 41, 42). — Ponatisnjena je v slovenskem prevodu enciklika Benedikta XV. »*Humani generis*« de praedicatione divini verbi, 15. jun. 1917.

O popoldanskem krščanskem nauku pravi Inštrukcija, da se nikakor ne sme opuščati, ampak se mora gojiti še z večjo skrbjo kot doslej. To posebe naroča C. Conc. 9. marca 1940 (str. 61). Katoliška akcija in druge verske organizacije naj delajo za redno obiskovanje krščanskega nauka (str. 63). Poživi naj se tudi veliko-nočno spraševanje, kjer je mogoče (str. 64).

Obširno razpravlja Inštrukcija o misijonih in duhovnih vajah (str. 66—95). Povzeti hočem samo nekaj stvari. Namen misijona je položiti trden temelj duhovnega življenja. Uspeh je predvsem delo božje milosti. Zato je treba pred misijonom in tudi med misijonom mnogo moliti. Poleg milosti je bistveno potrebno premagovanje samega sebe. V naših ljudeh ni živega prepričanja, kako je premagovanje samega sebe potrebno za krščansko življenje, po družinah je premalo vzgoje k premagovanju samega sebe (str. 67—70).

Duhovne vaje, ki naj to ime res zaslužijo, so samo tako imenovane zaprte duhovne vaje v kaki redovni hiši ali v »domu duhovnih vaj«. Ker pa so zaprte duhovne vaje le malokaterim mogoče, naj bi bile za štiri glavne stanove (za može, žene, mladeniče, dekleta) redno vsako leto po vseh župnijah duhovne vaje vsaj z dvema govoroma na dan. Vodili naj bi duhovne vaje dušni pastirji sami tako, da bi se med seboj menjavali. Treba pa bi bilo posebnih tečajev, na katerih bi se duhovniki pripravljali za to važno delo. Dokler ni zadosti voditeljev, naj se po župnijah vršé duhovne vaje vsako leto vsaj za en stan (str. 93).

Peto poglavje Inštrukcij nam podaja norme za enotno ravnanje spovednikov (str. 96—107). Poglavje je v logični zvezi s prejšnjim poglavjem o misijonih in duhovnih vajah; v Zakoniku ni nobenega člana, ki bi o tem govoril.

Večkrat se čuje tožba, da spovedniki v enakih primerih ne ravna enako. Popolna enotnost v tej stvari ni mogoča. Nekateri spovedniki bolj upoštevajo penitentovo subjektivno razpoloženje, drugi manj. Nekateri so po naravi bolj nagnjeni k dobroti, drugi k strogoosti. Inštrukcija daje navodilo, kako ravnati s penitenti, ki živé v bližnji grešni priliki, in onimi, ki so vdani zakonskemu onanzimu (str. 98, 106).

Čl. 171 v Zakoniku veli: »Župniki se opozarjajo, ... da morajo vršiti pastoralne obiske.« Pomembnost in obseg teh besedi nam razlaga šesto poglavje v Inštrukcijah (str. 108—116). Zapoved za pastoralne obiske je vključena v božji in cerkveni postavi, ki veleva, da mora dušni pastir svoje ovce poznati. Razne sinode to še posebej ukazujejo. Inštrukcija kaže pot in metode, kako naj se ti obiski vršé.

Najbolj obširno poglavje v Inštrukcijah je sedmo, z naslovom: Dušni pastir in Katoliška akcija, verska ter katoliška društva (str. 117—213). Tolmači nam šesto poglavje v Zakoniku: Verniki (čl. 258—269) ter daje navodilo za delo v Katoliški akciji in v raznih društvih. Navodilo je nujno potrebno. Duhovnikom, ki se trudijo po društvih, pogosto ni jasno, kako daleč naj sega to delo, katere pravice jim pristojé v tej ali oni organizaciji. Večkrat tudi ne vedó, kako naj društva razporedé, ali so vse organizacije v isti vrsti, ali pa je med njimi neko stopnjevanje po vrednotah, neki hierarhični red. Nekaterim se zdi, da je društev preveč; da škodujejo družinskemu življenju in župnijskemu občestvu. Vrh vsega pa so nekateri tudi začeli dvomiti, če so organizacije sploh še potrebne v dobi, ko se bolj in bolj razvija župnijsko občestveno življenje ter se bolj in bolj probuja liturgično gibanje.

Inštrukcija na vsa ta vprašanja točno odgovarja. K prav zadnjemu vprašanju, ali so organizacije še potrebne, naj navedem samo eno izjavo Pija XI. V nagovoru do zastopnikov verskih organizacij je Pij XI. 27. avgusta 1935 rekel: »Organizacija je neizogibna. V naših dneh vidimo, da se vse organizira, tudi zlob. Zle sile se organizirajo na tako silen način, da se njih moč strašno množi in deluje na daljave. Potrebno je, da se tudi dobro, tudi dobre sile, tudi plemeniti podvigi organizirajo. Če ni organizacije, kaj še ostane? Nič, razen partikularizem in individualizem« (str. 121).

Pa če so društva že potrebna, ali jih ni morda pri nas preveč? Ta ugovor je upravičen, če imajo kje za iste ljudi in nekako isti cilj več društev. Načelno je stvar jasna; v konkretnem primeru pa je včasih težko presoditi, ali je ta in ta cilj tak, da je treba dveh ali več društev. Recimo, da je v župniji Tretji red in Marijina družba za žene in matere. Vse članice Marijine družbe so obenem tudi v Tretjem redu in razen njih ni v Tretjem redu skoraj nobene druge

osebe. Ali ni preveč za žene in matere ustanavljati dve taki verski organizaciji, kot sta Tretji red in Marijina družba? (str. 125).

In tisti ugovor: organizacije, društva trgajo mlade ljudi iz domače družine in iz župnijskega občestva. Inštrukcija odgovarja: mogoče je, da so kje pomen društev precenjevali. Močno razvito življenje v organizacijah se jim je zdelo bolj važno kakor župnijsko občestvo. To je bilo zmotno. Društva niso sama sebi namen, ampak so sredstvo za razvoj župnijskega občestva. Zmotno pa je tudi geslo: župnijsko življenje, ne organizacije. Zmotno, ker ekskluzivno. Oboje moramo pospeševati, župnijsko življenje in organizacije, a najprej župnijsko življenje (str. 126).

Kakšno je duhovnikovo delo v organizacijah? — Ločiti je treba: cerkvena ali verska društva, ki jih Cerkev ustanavlja; in katoliška društva, ki jih Cerkev ne ustanavlja, pač pa priporoča, če je njih cilj in če so njih sredstva v skladu z načeli katoliške vere.

V cerkvenih ali verskih društvih je duhovnik voditelj v polnem pomenu besede. Vse sam ureja in vodi (str. 156, 179). V katoliškem društvu duhovnik ni voditelj, ampak samo duhovni svetovalec. Odloča, in sicer sam, v rečeh, ki zadevajo vero, нравnost, cerkveno disciplino. V druge stvari pa se ne sme vtikati. Odborniškega mesta v katol. društvih naj brez nujne potrebe ne sprejema (str. 196, 197).

Katoliška akcija je nova pastoralna ustanova, ki se bistveno loči od vseh drugih organizacij.

Katoliška akcija je delo laikov. Vendar brez duhovnika ne more začeti z delom, ne rasti, ne roditi sadov (str. 149). Duhovnik — imenuje se cerkveni asistent — mora biti duša organizacije, vir energije, navduševalec za apostolat, predstavnik škofove avtoritete. Vodstvo in odgovornost prepušča laikom, sam pa mora biti prok, da se bodo načela in navodila, ki jih določa cerkveno načelstvo, zvesto in stalno spolnjevala. (Pij XI., pismo msgru Perdomo v Kolumbiji, 14. febr. 1934.)

Vloga duhovnika, cerkvenega asistenta v Katoliški akciji se bistveno razlikuje od vloge, ki jo ima duhovnik voditelj v cerkvenih in katoliških društvih. Duhovnik mora uvaževati laiški značaj Katoliške akcije. Zato bi bilo zmotno, ko bi hotel vse sam urejati in voditi. Ta zmeta je možna, ker je v cerkvenih društvih, n. pr. v Marijini družbi, duhovnik res voditelj, ki vse sam ureja in vodi. Duhovnik, ki bi hotel to prakso prenesti v organizacijo Katoliške akcije, bi s tem organizacijo uničil (str. 156). Cerkveni asistent tudi ni samo nekak duhovni svetovalec ali odbornik v organizaciji Katoliške akcije. Najbolje moremo označiti bistveno funkcijo cerkvenega asistenta, če ga imenujemo duhovnega očeta. Duhovni oče, ki v svojih učencih, članih Katoliške akcije, oblikuje in razvija novo, nadnaravno življenje (str. 157).

Cerkveni asistent mora dobro poznati delovno metodo Katoliške akcije. Bistvena je Katoliški akciji metoda specializacije; specializirano pedagogiko jo je imenoval Pij XI. (str. 159). Mlad industrijski delavec ima vse drugačne potrebe ter živi v docela drugačnih nevarnostih kakor mlad kmet ali dijak ali trgovski pomočnik. Ka-

toliška akcija se prilagoduje tem različnim potrebam, prilagoduje se okolju (milieu). V tem se Katoliška akcija loči od cerkvenih družb in katoliških društev.

Katoliška akcija je po besedah Pija XI. »nenadomestljiva«, ne more je nadomestiti nobena druga organizacija. Vendar so tudi verska društva koristna, potrebna. Zakonik nekateri verska društva ukazuje, druga priporoča. Instrukcija našteva ta društva (str. 181 do 194). Verska društva, ki jih Zakonik ukazuje, naj se, če le mogoče, ustanove v vsaki župniji. Društva, ki jih Zakonik priporoča, pa naj se, če ne vsa, pa vsaj ona ustanove, ki so za župnijo bolj koristna in primerna. Društev, ki v Zakoniku niso ne ukazana, ne priporočena, naj dušni pastir redno ne ustanavlja. Časih se zgodi, da duhovniku osebno kako društvo ugaja; obeta si od njega velike duhovne koristi, pa ga ustanovi. Pride pa drug župnik, ki mu osebno vprav to društvo ni tako po volji, in stvar propade.

Instrukcija opozarja duhovnike, da med dolžnosti dušnega pastirja spada tudi skrb za katoliška društva (str. 195). Verske organizacije morejo zajeti le nezaten odstotek moške mladine. Zato so katoliške mladinske organizacije, ki so za mlade ljudi bolj privlačne, v veliko pomoč pri dušnopastirskem delu (str. 205). Če duhovnik ne more delati pri vseh organizacijah enako, bo redno bolj delal pri tistih, ki so dušnopastirsko bolj koristne in potrebne. Drži naj se med organizacijami hierarhičnega reda in delo ekonomično razdeli (str. 211, 212). Resno pa Instrukcija opominja duhovnike, naj zaradi dela v organizacijah nikoli ne zanemarjajo svojega duhovnega življenja.

Osmo poglavje Instrukcij uči duhovnike, kako naj vodijo »boj zoper glavne ljudske napake« (str. 214—248). To so: bogokletstvo, alkoholizem, pomanjkanje krščanske ljubezni.

Ob koncu, v devetem poglavju, podajajo Instrukcije »razna navodila« (str. 249—281). Naj omenim posebej: cerkvena oznanila, pouk zaročencem, vzdrževanje organistov, starostna preskrba oseb, ki so v službi pri duhovnikih, i. dr. O cerkvenih oznanilih pravi Instrukcija, da so važen pripomoček dušnega pastirstva in vir lokalne zgodovine. Zato naj župnik ta oznanila skrbno sestavlja. V Instrukciji so zbrani zgledni vzorci za oznanila nekaterih praznikov.

Ce naj povzamemo končno sodbo o Pastoralnih inštrukcijah, moremo reči, da so v celoti sestavljene po načelu, ki ga je papež Pij XII. proglasil v svoji prvi encikliki: »Če hočemo ljudi duhovno preroditi, se moramo prilagoditi spremenjenim časom in novim potrebam človeštva.« (Pius XII., litt. encycl. »Summi Pontificatus«, 20. oct. 1939: AAS 1939, 441.)

F. U.

Slovstvo.

a) Pregledi.

DESET LET VEROSLOVJA.

Dr. Vilko Fajdiga.

Poročilo o važnejših publikacijah 1930—1940.

Veroslovje opisuje, razlaga in vrednoti verske pojave v zgodovini človeštva. Veroslovje je dragocena pomožna veda katoliške teologije in je njenim dokazom za vzvišenost ter resničnost krščanstva napravilo v zadnjih desetletjih velike usluge. Delovno polje te vede je ves svet; polje ogromno, četudi ga omejimo samo na izvenkrščanska verstva. Ker so v zadnjih letih katoliški in nekatoliški znanstveniki bolj in bolj spoznali važnost te vede, je naravno, da se je množilo v nedogled slovstvo o njej, tako razprave v revijah kakor posebne publikacije. Škoda bi bilo, če bi nam znanstvena literatura iz panoge, ki more biti koristna teologom vseh strok, ostala premalo znana. Zato ne bo odveč, če pregledno zberemo znanstveno setev in žetev iz tega polja v najmlajšem in zelo bogatem desetletju, jo vsebinsko predstavimo in še z nekaj besedami kritično osvetlimo. Iz takega pregleda se bo pokazalo veroslovno prizadevanje in bodo vidni znanstveni rezultati zadnjih let, kar utegne poročilu dati posebno vrednost.

Omenjali bomo najprej važnejša dela splošnega veroslovnega značaja, ki jih bomo dopolnili z nekaterimi poročili iz verske psihologije, kolikor se naslanja na pridobitve veroslovnih raziskovanj. Posebej bomo omenili dela, ki govorijo o veri prazgodovinskega človeka in o veri primitivnih ljudstev, ki so zadnje čase deležna posebne pozornosti znanstvenikov. Poročali bomo o položaju veroslovja za izumrle narode (Sumerce, Asirce in Babilonce, Egipčane in dr.), ki zaradi svojih zvez z »izvoljenim ljudstvom« dobijo za teologa važen pomen. O teh stikih je tudi v zadnjem desetletju izšlo veliko število znanstvenih publikacij.

Nenadni nastop krščanstva je po svoji vsebini in zgodovinskem pojavu pomenil tako novost, da se bomo zaradi popolnosti pregleda morali pomuditi pri literaturi, ki je v zadnjem času obravnavala vprašanja iz traktata »De vera religione«. Nemogoče pa je ta vprašanja obravnavati ločeno od posebnega zgodovinskega okolja, v katero je krščanstvo najprej namerilo svoj korak, to je v grški in rimski svet, svet takrat živih orientalskih verstev in njihovega najbolj skrivnostnega izraza v misterijih. Ostane nam potem še pregled literature o živih izvenkrščanskih verstvih in njihovih stikih s krščanstvom, naj so že vsebinski, zgodovinski ali misijonski.¹

A. Splošna dela o veroslovju.

Na prvem mestu moramo omeniti glavno katoliško splošno veroslovno delo, ki ga je spisal znani veroslovec in notredamski pridigar H. Pinard de la Boullaye S. J., *L'Etude comparée des Religions* (2 zvezka, Paris 1525/26). Knjiga je izšla l. 1929 v tretji izdaji, ki jo je avtor predelal in izpopolnil. Dodal je poglavje o odnosu religije do

¹ Mnoge navedenih publikacij so nam znane iz lastnega vpogleda, za druge pa bomo jemali podatke iz važnejših teoloških revij, kakor so *Theologische Revue* v Münstru, *Nouvelle Revue Théologique* v Louvainu, *Recherches des Sciences religieuses* in *Etudes* v Parizu, *Anthropos*, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* v Parizu, *Zeitschrift für katholische Theologie* v Innsbrucku in dr. Izmed protestantskih nam je dobro služila ugledna *Theologische Literaturzeitung* iz Leipziga. Razprav v revijah ne bomo navajali, razen nekaj posebno važnih, saj so njihovi zaključki povzeti večinoma v poznejših samostojnih publikacijah.

družbe, ki ga je treba motriti s psihološkega, zgodovinskega in primerjalnega vidika. Kakor so v prejšnjih izdajah Pinardovega dela posebno hvalili poglavja iz verske psihologije, tako sedaj kritiki povzdigujejo avtorjeve versko-sociološke študije, ki so bile z ozirom na to, da je Durkheimova sociološka evolucionistična šola v Franciji še zmeraj zelo upoštevana, tudi nujno potrebne. Za zgodovino primerjalnega veroslovja je, kolikor gre za nemške dežele, omenjeno delo lepo izpopolnila A. Anwanderjeva knjiga *Die allgemeine Religionsgeschichte im katholischen Deutschland* (Salzburg 1932, 160 str.), ker prinaša bibliografijo nemških strokovnih del, ki jih je Pinard de la Boulaye premalo upošteval. Zanimiva je Anwanderjeva opomba, da v tej vedi katoliški teologi do zadnjega časa niso bili »bahnbrechend« in so jih protestanti prekašali, da pa je bila zelo uspešna in dobrodošla njihova teološka kritika, s katero so spremljali veroslovje, ki je često uhajalo preko svojih meja in prihajalo do zaključkov, ki jih je bilo treba pozneje popravljati. Vendar pa o zaostalosti katoliških znanstvenikov v tej vedi skoraj ne smemo več govoriti, ko ime samega p. W. Schmidta S. V. D. zasenči mnogo drugih. Med splošnimi veroslovnimi deli tega desetletja omenimo takoj sedaj Schmidtovo *Handbuch der kulturhistorischen Ethnologie* (Münster 1938; 338 str.). Ta priročnik je Schmidt spisal kmalu potem, ko je zaključil prvo stopnjo svojega največjega dela *Ursprung der Gottesidee*, o katerem bomo pozneje poročali. Vse metode, ki so jih on ali njegovi sodelavci uporabljali pri raziskovanju primitivnih verstev, je tu opisal in znanstveno utemeljil, hkratu pa kritično presodil nasprotno metode in njihovo zgodovino. Važni sta Schmidtovi trditvi, da nam bo študij primitivnih verstev odprl precej pogleda tudi v prazgodovinsko dobo in nam razložil marsikateri element poznejših visokih verstev.

Da katoliški znanstveniki ne zaostajajo za drugimi, nam potrjujejo leta od 1930 dalje. Baron Descamps je izdal svojo knjigo *Le Génie des religions* v 2. predelani in pomnoženi izdaji (Paris-Roma 1930; 540 str.), dobro vodilo zlasti za začetnike. P. W. Schmidt je objavil *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte: Ursprung und Werden der Religion* (Münster i. W. 1930; 296 str.), kjer podaja zgodovinski pregled te vede in ugotavlja, da so evolucionistične teorije doživele nepopravljiv poraz. A. Anwander je napisal kratko *Einführung in die Religionsgeschichte* (München 1930; 151 str.), ki se preveč omejuje na opisovanje. *Allgemeine Religionsgeschichte* graškega profesorja A. Michelitscha (Graz 1930; 930 str.) je znanstveno pomanjkljiva; najboljši je oddelek o slovanskih verstvih.

V flamščini je izšlo važno katoliško veroslovno delo: K. L. Bellon, *Inleiding tot de vergeljkende Godsdienstwetenschap* (Antwerpen 1932; 400 str.), v katerem se naslanja predvsem na W. Schmidta. Precej dobro splošno delo je izdal tudi protestant A. Drexel, *Grundriß der Religionswissenschaft* (Leipzig 1938; 160 str.). Verstva deli v naravna, sistematična in razodeta.

Ce od splošnih preidemo k posebnim delom, moramo omenjati nekaj knjig, ki verstva obravnavajo pod posebnimi vidiki. Znameniti veroslovec A. Bertholet je objavil svoje predavanje *Götterspaltung und Göttervereinigung* (Tübingen 1933; 32 str.), v katerem za egiptska verstva ugotavlja težnjo k razkrojevanju enotnega pojma o božanstvu, v grških pa nasprotno težnjo k združevanju. Pri tem je imela veliko vlogo zgodovina dotičnih narodov, ki se je zrcalila v verskih pojmih. Avtor priznava le malo prvotni monoteizem. — Z vidika človekovega razmerja do božanstva je napisal A. C. Bouquet svojo veroslovno knjigo *Man and Deity* (Cambridge 1933; 451 str.), ki pa ji očitajo, da premalo upošteva novejšo vire.

Nastala so tudi dela, ki motrijo verstva s posebnih vidikov. Na prvem mestu je omeniti delo velikega veroslovca Van de Leeuva *Phänomenologie der Religion* (Tübingen 1933; 669 str.), ki na podlagi verstvenozgodovinskega materiala skuša razložiti posamezne verske po-

jave iz konkretnega okvira, v katerem jih najde. To je tako imenovana hierološka zahteva kulturnozgodovinske šole, postavljena zoper evolucionistični apriorizem. Van de Leeuw izrečno pravi, da njegova knjiga noče biti ne psihologija ne filozofija verstev, ampak le njihova razlaga in razporeditev. Krščanstvo kot religijo ljubezni postavlja na prvo mesto. Še eno delo o verski fenomenologiji je izdal protestant C. J. Bleeker: *Inleiding tot een phaenomenologie van den godsdienst* (Assen 1934; 230 str.), v katerem raziskuje verske pojave po vidikih, ki jih zastopajo Heiler, Otto in Söderblom. Ti vidiki so: spoznanje, akcija in odrešenje. Vsaka religija je pot k zveličanju, zato zahteva sveta dejanja, ki pa so odvisna od tega, kaj kdo smatra za sveto. Delo je koristno, ker je ogromni material lahko in pregledno urejen. Zanimiv in zelo aktualen vidik si je izbral Ch. M. Schröder v izvrstni knjigi *Rasse und Religion* (München 1937; 313 str.). Po natančnem svetovnem pregledu pride do važnega zaključka, da med obema ni nobene nujne korelacije. A. Anwander je preiskaval verstva z vidika, kako izravnavajo življenjska nasprotja: imanenca-transcendencja, dinamika-statika, oblika-vsebina, posameznik-družba, in podobna. Krščanstvo je znalo ta nasprotja idealno premostiti in je tudi v tem med vsemi verstvi najvišje, piše v knjigi *Das Prinzip des Gegensatzes in den Religionen* (Würzburg 1937; 104 str.). R. H. Grützmacher je izdal pet zvezkov po 50 str. pod naslovom *Religionsgeschichtliche Charakterkunde* (Leipzig 1937/38), v katerih skuša na posameznih verstvih odkriti njihovo globoko značilnost, češ da je brez teh globljih pogledov verstvena zgodovina preenostavna. S podobnimi vprašanji se bavi znameniti protestantski veroslovec Gustav Mensching v delu *Vergleichende Religionswissenschaft* (Leipzig 1938; 162 str.), kjer določa indijske vere kot »Religion des Ruhenden Einen und der Einenden Ruhe«, germanske kot »Religion des numinosen Gemeinschaftslebens«, perzijske kot »Religion des Kampfes und der Entscheidung«, grške kot »Religion des Dranges und der Gestalt«, rimske kot »Religion der Zweckerfüllung« itd. Islam mu je »Religion der absoluten Erhabenheit und der vollkommenden Ergebung«, krščanstvo pa »Religion der Gottesgemeinschaft«. Za višek v religiji ima preroštvo »Urerlebnis der Heiligen« in mistiko, ki je »die Erfahrung des Ureinen«. V njegovem delu je mnogo samovoljnega, tudi do katolicizma ni vedno pravičen. Dobro pa loči med religijo in magijo, kateri odreka religiozni značaj. Na podlagi teh načel, ki jih dopolnjuje še pokrajinski vidik, je G. Mensching izdal novo delo *Allgemeine Religionsgeschichte* (Leipzig 1940; 226 str.).

Na podlagi podrobnih veroslovnih raziskavanj so nastale celotne zbirke o svetovnih verstvih. V francoskem prevodu je izšla knjiga nemškega veroslovca Karla Clemena *Les Religion du monde, leur nature, leur histoire* (Paris 1930; 551 str.), v kateri se avtor kaže še popolnega evolucionista; zato je njegova stalna opozicija zoper izsledke kulturnohistorične šole razumljiva. Posebne znanstvene vrednosti nima E. E. Kellertova *A short History of Religion* (London 1933; 607 str.); avtor obravnava verstva po geslu: Prijatelj vseh, sovražnik nobenega. Tudi Th. Pridéauxova zbirka *Man and his Religion* (London 1930) hoče biti le poskus primerjanja nekdanjih in sedanjih verstev. Ob vprašanju, ali je krščanstvo tudi le ena izmed religij, se odločno zavzame za bistveno superiornost krščanstva.

Kot izrazito katoliško delo o verstvih, kakršno je za Francoze priridel J. Huby (Christus) in za Nemce A. Anwander (*Religionen der Menschheit*), so dobili Italijani od znanega jezuita Tacchi Venturija dva zvezka obsegajočo *Storia delle Religioni* (Torino 1934 in 1936). Sodelovali so samo italijanski veroslovci, med njimi več izdajateljevih sobratov. Obdelanih je 21 višjih verstev in krščanstvo. Delo hoče popularizirati dosedanje rezultate veroslovja; škoda pa je, da se preveč omejuje na opisovanje. Ballinijev sestavek o Indiji je sijajen. L. 1937 so dobili Italijani še eno splošno delo o verstvih, in sicer Decio Cinti, *Storia delle Religioni* (Milano I; 424 str., II; 620 str.).

Ker je prav primerjanje raznih verstev s krščanstvom bilo kakor velika pobuda za razvoj veroslovja, lahko še tu omenimo nekaj načelnih del o tem vprašanju; poročilo bomo dopolnili s specialnimi deli pri posameznih verstvih. Za prvo orientacijo bo mogla dobro služiti študija protestantskega misijonarja H. W. Schomerusa *Parallelen zum Christentum als religionsgeschichtliches und theologisches Problem* (Gütersloh 1932; 53 str.), v kateri omenja, da so te paralele v raznih časih razlagali različno: včasih z judovsko diasporo, pozneje s povsod razširjeno grško kulturo, potem evolucionistično, češ da mora vsaka vera imeti povsod isti razvoj, dalje s povsod enako ljudsko psihologijo, končno s »konvergenčno teorijo« (R. Otto), ki zahteva v vsaki zgodovini enake tvorbe. Schomerus meni, da je treba verstvom priznati neko skupno zakonitost, kateri so podrejene, in so si zato podobne, da pa to ne velja za krščanstvo, ki je nekaj čisto drugega. Opravičeno ga opozarja protestantski kritik Merkel, da mora prej dokazati, da so osnovni verski elementi v krščanstvu nekaj drugega nego v drugih religijah. Bolj praktičnega značaja je knjiga M. Schlunka, *Die Weltreligionen und das Christentum* (Gütersloh 1932; 196 str.). Zelo važno je delo O. Karerja, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum* (Freiburg 1934; 264 str.), kjer avtor dobro pokaže transcendentnost krščanstva in le relativno vrednost ostalih verstev. Vendar mu kritik jezuit Dhanis v *Nouvelle Revue Théologique* (63 [1936], 206 sl.) priporoča, naj bi še bolj poudaril razliko med nadnaravnim verskim dejstvom, kot ga kaže krščanstvo, in med naravnim verskim dejstvom v drugih verstvih, ki je »expression des pressentiments, des tâtonnements, des écarts aussi d'une humanité péchère, mais conviée au salut surnaturel par l'action secrète de la grâce«.

O istem predmetu, ki je veljal v zadnjem desetletju med teologi za zelo važnega, kot bomo še videli, razpravlja tudi J. P. Steffes v novi reviji *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (1938; 22—32, 150 do 158) pod naslovom *Gedanken über Wesen und Bedeutung der nichtchristlichen Religionen*. Prim. o tem tudi članek p. J. Massona S. J.: *La Religion et les Religions* v *Nouvelle Revue Théologique* 65 (1938, 284 sl.).

Posebnost v tej primerjalni literaturi je C. Clemenova knjiga *Der Einfluß des Christentums auf andere Religionen* (Leipzig 1933; 128 str.), saj smo doslej vedno le brali, kako so druge vere vplivale na krščanstvo, ne pa narobe. Clemen meni, da ta vpliv ni posebno otipljiv, vendar ga je mogoče odkriti v motivih za lepo življenje pri »barbarskih« evropskih verstvih, posebno pri Germanih, da pa je zelo močen na nekatere sekte na Japonskem in v Indiji, zelo viden pa v islamu.

Kot veroslovne pripomočke iz zadnjega desetletja je imenovati še A. Bertholetov *Religionsgeschichtliches Lesebuch* (Tübingen od 1927 dalje), ki v priročnih snopičih izdaja tekste o posameznih verstvih. Tako je O. Schrader izdal tekste o hinduizmu (1930), M. Winternitz o mahayana-budizmu (1930), J. Schacht o islamu (1935). Važen je tudi H. Haasov *Bilderatlas zur Religionsgeschichte* (Leipzig, od 1924 dalje), kjer stalno izhajajo manjše monografije.

L. 1938 je začela v Münstru izhajati Katoliška revija *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (naslednica revije *Zeitschrift für Missionswissenschaft*). V USA so 1936 ustanovili *The Review of Religion* (New York). E. Buonaintijeve *Ricerche Religiose* (Rim) so se preimenovali v *Rivista di Studi religiosi*. Rimska univerza izdaja nove *Studi e materiali di storia delle religioni*.

B. Dela iz verske psihologije.

Ker je veroslovje v prvi vrsti deskriptivnega značaja in kot tako daje material ostalim vedam, ki s svojih vidikov predelavajo zbrano in razloženo stvarino, je kaj naravno, da je prav verska psihologija imela od vero-

slovja veliko koristi. Verska psihologija preiskuje vero kot duševni pojav, ki je podoben v vseh verstvih, dasi mu posamezna verstva in pa tudi posamezne pokrajine vtisnejo svoje posebne izraze. Psiholog mora upoštevati vse, če naj bo njegovo delo popolno. V tem poglavju bomo iz zadnjega desetletja navedli predvsem tista dela iz verske psihologije, ki se opirajo na versko zgodovinsko gradivo.

Vendar pa ne moremo mimo izredno važnega in temeljnega dela v tem vprašanju, ki je 1930 doživelo svojo drugo izdajo in to je K. Girgensohna knjiga *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, ki jo je za novo izdajo priredil in dopolnil W. Gruhen (Gütersloh 1930; 916 str.). Girgensohn je klasik verske psihologije v Nemčiji. Po njegovem postane misel ali delo zares religiozno takrat, kadar dobi značaj molitve ali pobožnosti. Gruhen je napravil dodatek, ki je bibliografsko zelo važen, ker navaja vsa dela in rezultate verske psihologije od 1921 dalje, ko je izšla prva izdaja Girgensohnove knjige. Temu delu je po važnosti blizu knjiga najboljšega norveškega verskega psihologa Eivinda Berggrava, *Der Durchbruch der Religion im menschlichen Seelenleben* (Göttingen 1929; 184 str.), v kateri se ostro upira nazarjem Feuerbacha in Humea, češ da je vera sad strahu. Berggrava dokazuje, da ni niti sad strahu niti sad znanosti ali umetnosti, marveč »eine direkte Erscheinungsform der Ich-funktion«, ki se začne takrat, kadar duša stopi v razmerje do višjega bitja. Podobne nazore razvija nemški frančiškan p. E. Schlund v svoji knjigi *Die Stellung der Religion in der modernen Seele* (München 1930; 117 str.), kjer imenuje vero centralno funkcijo, ki deluje skozi razum, voljo in čustva, in je zato »zum Wesen des Menschen gehörende Funktion der Seele«. Kako lepo služijo veroslovna raziskavanja o veri najstarejših narodov za potrditev teh nazorov!

Veroslovec G. Mensching gre tudi glede verskega dejstva do globine osebnega razmerja do božanstva v knjigi *Zur Metaphysik des Ich* (Göttingen 1931; 100 str.), ki jo sam imenuje »eine religionsgeschichtliche Untersuchung über das personale Bewußtsein«. Religije pod tem vidikom deli v osebne in neosebne, v mistične in preroške. Krščanstvu določa posebno mesto, češ da ohranja samostojnost človeškega »jaza« še v onostranosti in se v tem bistveno loči n. pr. od indijskih verstev.

Splošno delo *Études de psychologie religieuse* je izdal O. Lamarié (Paris 1934; 306 str.). V njem sicer dobro loči med versko mislijo in verskim čustvom, vendar preveč poudarja čustvo. Mnogo boljši sta dve nekoliko kasnejši deli. Sistematičen poskus verske psihologije, filozofije in teologije je dal T. L. Pérido v knjigi *La conscience religieuse* (Paris 1936, 252 str.), v kateri je lepo združil tradicionalno katoliško naziranje in svoje nove vidike. Menijo, da je to prvo veliko delo iz eksperimentalne psihologije na katoliški strani. Nam še bližji je zagrebški teolog dr. V. Keilbach, čigar knjiga *Die Problematik der Religionen* (Paderborn 1936; 271 str.) je zbudila splošno pozornost med verskimi psihologi in filozofi. Keilbach je s tem napravil prvi poskus, da bi razložil mnoštvo religij na svetu iz človeka samega, ki ima drugačno duševnost kot mladostnik, drugačno kot zrel človek, drugačno kot intelektualen, čustven, socialen itd. tip. Njegova teza se glasi: »Das religiöse Interesse entspringt dem Ruf nach der Sinngebung und Ergänzung des Lebens, bei der durch die psychologische Freiheit die Möglichkeit verschiedener Zielsetzungen gegeben ist und damit die Quelle für die Vielheit der Formen der Religion«. Zahteva po vzroku je človeku odkrila božanstvo, toda različni ljudje si o njem napravijo različne nazore. Keilbachovo delo je važno, ker je odprlo nova pota v psihologiji in veroslovju, dasi bi bilo zelo nevarno na mnoštvo religij sklepati le iz psihologije. Isti avtor je izdal »kritičko-sistematski osvrt na noviju filozofiju i psihologiju religije« z naslovom: *Problem religija* (Zagreb 1935; 98 str.), kjer raziskuje racionalno in iracionalno stran verovanja in prvi del *Uvoda u psihologiju religije* (Zagreb 1939; 134 str.), kjer daje dober kritičen pre-

gled te vede. J. E. Turner je izdal »filozofsko in psihološko studijo« *Essentials in the Development of Religion* (New York 1934; 308 str.), kjer meni, da je za religijo značilna objektivna in subjektivna stran. Po objektivni plati je potrebno pojmovanje vseh stvari z nekega enotnega vidika; subjektivno pa je potrebno, da jih tudi človek osebno tako pojmuje. Delo je racionalistično in nezadostno, ker je ta enotni vidik lahko tudi nekaj izven božanstva. Znanstveno manj vredno je E. Dacquéjevo delo *Das verlorene Paradies* (Berlin 1938; 452 str.), pojav totemizma mu je spomin na učlovečenje, miti so mu praznanje človeštva itd., bolj lepo govoričenje nego resna znanost. Čudne pojme o religiji razkriva tudi W. Hèlpach v svoji *Übersicht der Religionspsychologie* (Leipzig 1939; 135 str.), saj n. pr. vsako organizirano verstvo imenuje »erstarrte Religion«.

Toda verska psihologija je največja v tem, da se je lotila podrobnih preiskovanj verskega doživljanja in problemov, ki so z njim združeni. Iz Tylorjeve šole je prišlo delo *Seelenglaube und Psychologie* (Leipzig 1930), ki ga je spisal O. Rank. Napisati je hotel načelno razpravo o izvoru, razvoju in bistvu duševnega sveta, ki izhaja, pravi, iz misli na smrt in posmrtnost in se materializira v totemu. Tudi svetopisemski golob mu je le totem nesmrtnega človeštva. Prav tako napačno pot gre znani prvoboritelj evolucionistične sociološke šole L. Levy-Bruhl s knjigo *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (Paris 1931; 527 str.), v kateri vzdržuje vse prejšnje zmote in ima o nadnaravnosti, mistiki itd. zelo nejasne in zmotne pojme. Se vedno noče o najnovejših odkritjih verske etnologije v celoti priznati slavni veroslovec J. Frazer v delu *La crainte des morts*, ki je kot prevod izšlo l. 1934 v Parizu (271 str.). Dr. A. Karutz je izdal delo *Die afrikanische Seele* (Basel 1938), ki ga avtor imenuje »erster Versuch einer afrikanischen Geistesgeschichte«, v resnici pa je le aplikacija nezdrave antropozofije Rudolfa Steinera na primitivno duševnost. O vprašanju posmrtnosti na podlagi veroslovnega materiala z vsega sveta razpravlja J. T. Addison, *La vie après la mort* (Paris 1936; 342 str.). Knjiga bolj opisuje kot razlaga. Krščanske pojme podaja pravilno, premalo pa upošteva najnovejša dognanja kulturnozgodovinske šole. Za nekdanjo miselnost Zapada je dragocen vir zbirka Marije Holban, *Incantations, Chants de vie et de mort* (Paris 1937; 270 str.) Opozarjamo posebej na uvod.

Stalna in najbolj vidna pojava vsakega verovanja sta molitev in daritev. Glede molitve stoji nemška verska psihologija še vedno pod vtisom znanega dela Frid. Heilerja *Das Gebet*, ki je izšlo v Münchenu prvič 1923, potem pa še trikrat. Heiler je v Nemčiji voditelj tzv. »hochkirchliche Bewegung«, ki spremlja z veliko ljubeznijo vse verske pojave, toda je precej zmeden in do katoliške Cerkve gotovo krivično, kar se posebno kaže v njegovi knjigi *Im Ringen um die Kirche* (München 1931; 568 str.). Pod istim naslovom kakor Heilerjeva je izšla verskopsihološka študija o molitvi, ki jo je spisal E. Eller (Paderborn 1937; 231 str.). Opisuje različne oblike molitve, ki jih pripisuje, kakor Keilbach vere, različnim dobam človeškega življenja. Omenimo enega največjih verskih psihologov in filozofov Francoza H. Brémonda; njegovo klasično delo o molitvi so izdali Nemci pod naslovom *Das wesentliche Gebet* (Regensburg 1936; 291 str.), nedvomno v prid jasnosti v tako težkem vprašanju.

Zanimivo poglavje o molitvi predstavlja študija Walterja Kunstmannna *Die Babylonische Gebetsbeschöpfung* (Leipzig 1932; 114 str.), ki skuša dokazati, da je bila vsaka babilonska molitev tudi že zarotovanje. Sicer je res, da je bilo v asirskobabilonskih verstvih mnogo magičnih elementov, toda ne moremo si misliti, da bi zares religiozne molitve sploh ne bilo. Precej podpira gornje mnenje članek W. Schulza z naslovom *Der Namensglaube bei den Babyloniern* v reviji *Anthropos* (1931, 895—950), ki trdi, da je stvar za Babilonca začela bivati šele takrat, ko je dobila ime; to bi kazalo na značilen vpliv magije. Za

vsakega bibličista bo v zvezi s tem nenadomestljivo delo M. Notha *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsematischen Namengebung* (Stuttgart 1928; 260 str.); v njem analizira 1426 izraelskih imen ter išče njih razlago v celotnosti semitskega gledanja, ki osebna imena kot znak pobožnosti vedno veže na božanstvo. Za razumevanje razmerja med religijo in magijo, ki je zmeraj aktualno vprašanje med veroslovci in verskimi psihologi, je treba opozoriti na dosti dobro delo R. Alliera *Magie et Religion* (Paris 1935; 470 str.), dasi je v teh stvareh med francoskimi veroslovci še mnogo vplivov sedaj že zastarelih evolucionističnih šol; le počasi sprejemajo rezultate kulturno-historične šole, katero so vedno gledali z nekim skepticizmom, morda tudi zato, ker je imela v začetku svoje pristaše pretežno med Nemci. Allier sicer daje časovno in kakovostno prednost religiji, vendar se večkrat moti, ko postavlja mejo med obema.

Vprašanje daritve in obredov na široko obravnava R. Will v troleldni knjigi *Le Culte* (Paris 1925, 1929, 1935; 458, 568 in 540 str.). V tem delu hoče do konca pojasniti razmerje med vero in njenim izrazom v kultu, žal pa se opira izključno na krščanstvo; upoštevanje drugih verstev, ki so nekatera zelo bogata prav v tem zunanem izrazu, pa bi mu moglo prinesiti še več jasnosti. Iz zmot bi se tudi naučil, resnico pokazati v še lepši luči.

Verske psihologe je vedno zanimalo vprašanje stigmatizacije. Iz zadnjega časa imamo na katoliški strani o tem dve manjši deli; znameniti verski psiholog Georg Wunderle je napisal knjižico *Zur Psychologie der Stigmatisation* (Paderborn 1938; 95 str.), ki jo sam imenuje »prvi poskus celotnega pregleda tega vprašanja v luči nove verske psihologije«. Avtor se odloči za stigmatizacijo kot izrazito naraven pojav, dasi ne izključuje možnosti čudeža. Veliko vrednost delu daje bogata zgodovina tega vprašanja. Zagrebški verski psiholog V. Keilbach je napisal daljšo razpravo *Konnnersreuth u svijetlu psihologije religije* (Zagreb 1937; 52 str.), v kateri sodi, da je »Konnnersreuth na mrtvi točki«.

Ker so teozofična in antropozofična gibanja še vedno precej razširjena, omenjamo iz tega poglavja dobro katoliško delo J. P. Verhaarja *De moderne theosophische beweging* (Hilversum 1931, 374), v katerem navaja zgodovino teh gibanj in njihovih ustanoviteljev ter zveze te miselnosti z Indijo. Važni so njegovi zaključki: Antropozofija je danes znanstveno poražen pojav, ki ga moramo odkloniti, ker je psihološko nevaren eksperiment in z verskega vidika pomilovanja vredna zmeta. O praznoverju je objavil obširno delo v dveh zvezkih J. v. Negelein, *Weltgeschichte des Aberglaubens* (Berlin 1931 in 1935). V prvem zvezku govori o ideji praznoverja, v drugem pa o raznih tipih praznoverja. Zbral je ogromno materiala, toda včasih je premalo kritičen; za praznoverje proglašja že vsak pojav, ki mu ni dovolj »vergeistigt«. Maks Rudwin nadaljuje v knjigi *The Devil in Legend and Literature* (Chicago 1931, 365 str.) svoje študije o mestu, ki ga zavzema »duh teme« v izročilih narodov in literaturi. Za vsakega teologa važno delo je izdala F. Moser pod naslovom *Der Okkultismus, Täuschungen und Tatsachen* (München 1935; 996 str.). Ogromni material, ki je zbran od vseh strani, je sistematično obdelan v dveh delih. Na vrsto pridejo vsi pojavi telepatije, telestezije, iluzij, histerije, hipnotizma itd. To delo, ki je nadomestilo mnogo doslej izdanih knjig, bo dobro služilo psihologom in apologetom, uporabljati pa ga morajo z neko rezervo. Za iste probleme v misijonskih deželah je važno poročilo o XIV. misijonskem »tednu« v Louvainu l. 1935, ki nosi naslov: *La sorcellerie dans les pays des missions* (Bruxelles 1936; 468 str.).

Posebno poglavje verske psihologije je vedno bil problem greha in odrešenja. Tudi v dobi, o kateri govorimo, se je v zvezi z veroslovjem pojavila cela vrsta monografij o tem problemu. Iz l. 1929 naj omenimo le veliko in važno delo italijanskega veroslovca R. Petazzonija *La confessione dei peccati* (Bologna 355 str.). Avtor je v raz-

ličnih religijah odkril potrebo izpovedi grehov, da se doseže mir z božanstvom. Delo je sicer evolucionistično pobarvano, vendar bo specialistom prav prišlo. L. 1935 je izšel II. del (365 str.) in 1936 III. del (294 str.). Znani G. Mensching se z istim vprašanjem bavi, upoštevajoč visoka verstva vzhoda in zapada v knjigi *Die Idee der Sünde* (Giessen 1931; 112 str.). Prav takrat je izdal E. Hirsch svojo knjigo *Schöpfung und Sünde in der natürlich-geschichtlichen Wirklichkeit des einzelnen Menschen* (Tübingen 1931; 130 str.). Hirsch je protestant in pristaš »novega reda« v Nemčiji in zato želi, naj bi z ozirom na ta red tudi teološki pojmi narave in nadnarave, greha in odrešenja dobili nov pomen. Resen iskalec resnice se nima tu ničesar naučiti. Že večkrat omenjeni profesor veroslovja na univerzi v Bonnu K. Clemen je obdelal *Das Problem der Sünde* (Berlin 1936; 57 str.) na podlagi svetega pisma in tako enkrat ni jemal iz zakladnice izvenkrščanskih verstev. Zanimiva so odkritja Holandca A. van Selmsa o pojmu greha pri Babiloncih; trdi, da Babilonci za pravi greh sploh nimajo izraza, dala jim ga je šele Stara zaveza. Babilonci imajo tri vrste grehov: prestopke zoper »tabu«, prestopke pri izvrševanju obredov in prestopke z malomarnostjo. Knjiga nosi naslov *De babilonische termini voor zonde* (Wageningen 1933; 115 str.). V reviji *Anthropos* (1936, 213—233) je napisal G. Höltker razpravo *Das Sündenbewußtsein bei den Azteken im alten Mexico*, v kateri svari pred poročili nekaterih misijonarjev, ki tudi v pojem greha pri domačinih vnašajo preveč svojih zapadnih pojmov.

Če je zavest greha splošna, je splošna tudi želja po odrešenju, odnosno po odrešeniku. A. Deursen je spisal etnološko razpravo o odrešeniku pri severnoameriških Indijancih z naslovom *Der Heilbringer* (Gröningen 1931; 395 str.). Svoje podatke je dobil od tako zvanih »pripovedovalcev«; ti so mu govorili o indijanskem odrešeniku kot mitološkem bitju, ki ima višje moči, ki je imelo vlogo pri spreminjanju zemlje po stvarjenju ali po potopu, ali pa je dajalo ljudem postave in druge dobrine. Takih »odrešenkov« je cela vrsta: kar je človeškega, jim je odvzeto, vendar pa niso bogovi. Enkrat imajo vlogo dobrih bitij, drugič slabih. Protestant W. Staerk je dal svoji knjigi *Soter* (Gütersloh 1933; 171 str.) podnaslov *Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem*. Na kratko opiše pričakovanje odrešenika v judovstvu in ostalih verstvih, vendar jasno spoštuje nadnaravni izvor svetopisemskih poročil ter zgodovinski značaj Jezusove osebe, ki jo strogo loči od vsake mitologije. Drugi del *Soterja* je izšel pod naslovom *Die Erlösererwartung in östlichen Religionen* (Stuttgart 1938; 542 str.). V njem raziskuje polarno razmerje pračloveka in odrešenika v raznih verah. Sam pravi, da so izrazi v teh verah in v krščanstvu često isti, toda vsebina je bistveno druga. O njej sme odločati le biblična teologija, ne pa primerjalno veroslovje. Profesorji münsterske univerze so v svojih *Orientalische Stimmen zum Erlösungsgedanken* (Leipzig 1936; 117 str.) opisali to pričakovanje pri Babiloncih, Judih in muslimanih ter v maniheizmu. Za maniheizem je važno tudi izvrstno delo H. Ch. Puech, *Der Begriff der Erlösung in Manichäismus* (Zürich 1937, 104 str.). Za Indijo je obdelal isto vprašanje H. Glasenapp v knjižici *Unsterblichkeit und Erlösung in indischen Religionen* (Halle 1938; 72 str.). Njegova izvajanja so med najboljšimi, kar jih je o tem predmetu glede Indije.

Hrepenenje po odrešenju je pač naravna težnja vsakogar, ki se čuti ujetega in neodrešenega. Zato se je morala verska psihologija vedno pečati s skrivnostnim pojavom spreobrnjenja ali prehoda iz nevere k veri. Splošno je o tem vprašanju spregovoril katoličan J. Liener v prvem delu svoje knjige *Die Zukunft der Religion*, ki nosi naslov: *Psychologie des Unglaubens* (Innsbruck 1935; 258 str.). Posebnost njegovega dela je v tem, da išče zadnje razloge za nevero modernega človeka in ob njih že tudi prva pota vrnitve k veri. Pravi, da je moderna nevera včasih bolj izraz nekega boleznega stanja kakor zmote, in svetuje dušnim pa-

stirjem, naj tudi nevernim priznajo, kar imajo prav in jih tako vodijo nazaj k Bogu.

O istem problemu je zgodovinsko-psihološko važna knjiga A. Nock, *Conversion, The Old and New in the Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (London 1933; 309 str.). V dobi, ko so se križala orientalna verstva v Rimu in Grčiji, in ob nastopu krščanstva so bili ti narodi subjekt in pričā tolških konverzij, da na tej podlagi problema ni bilo težko obravnavati. Avtor poudarja posebno socialni moment, ki je imel pri vsem tem velik pomen.

Posebnost iz tega poglavja sta dve knjigi enega voditeljev »Rešilne armade« (Salvation Army) G. Swatsa. Obe sta izišli 1931 v Parizu in obravnavata vprašanje spreobrnjenja kakor ga razume in uresničuje ta humanitarna protestantska sekta. V prvi knjigi *Salut parla foi et la conversion brusque* (str. 324) avtor poudarja, kako mora Rešilna armada računati bolj na hitra in nenadna spreobrnjenja nego na spreobrnjenja iz prepričanja. V drugi *Le Banc des pénitents* (str. 146) pa navaja tehniko spreobračanja, kakršno ima omenjena organizacija.

Za dokumentacijo tega vprašanja nam dobro služijo dela o konvertitih, izmed katerih omenjamo le nekaj zbirk. Andria Werburg je izdal knjigo *Ihre Wege nach Rom* (Paderborn 1931; 318 str.), v kateri zagovarja katoliško vero z izpovedmi konvertitov. V Würzburgu je izšla leta 1934 F. Rintelenova knjiga *Wege zu Gott* (str. 160), ki jo sam imenuje kritično razpravo o problemu »des Gotterfassens« v protestantski teologiji po prejšnji svetovni vojni. Knjiga je zelo objektivna. G. Siegmund pa je dopolnil te zbirke s svojo *Psychologie des Gottesglaubens auf Grund literarischer Selbstzeugnisse* (Münster 1937; 256 str.).

C. Dela o posameznih verstvih.

1. Verstva v prazgodovini.

Do zadnjih časov smo bili v tem pogledu precej revni, kar je čisto naravno, če pomislimo, kako omejeni so podatki o prazgodovinskem človeku. Vendar je znanost tu napredovala in danes moremo o veri prazgodovinskega človeka že več govoriti, kar je tudi za apologeta in dogmatika važno. Še iz predzadnjega desetletja imamo o tem lep priručnik, ki ga je sestavil francoski versolovec dominikanec p. Mainage pod naslovom *La Religion de la Préhistoire* (Paris 1921), ki sicer sega v svojih zaključkih skoraj predaleč, nekateri so naravnost zmotni, pa nam vendar pokaže vse polno izrazov vernosti in magije teh prazgodovinskih ljudi. Bistveno bo dosedanje podatke izpolnila prazgodovinska šola dunajskega prazgodovinarja Ožbalta Menghina, ki je načela kulturno-zgodovinske metode prenesel na prazgodovinska raziskavanja; so rezultati tega postopka že danes zelo vidni in zdi se, da bomo morali v prvotnih dobah človeštva računati z istimi kulturnimi skupinami, katere imamo pri sedanjih primitivnih narodih. Vendar so to danes še precej negotove stvari, kar poudarja K. Clemen v dveh delih svoje knjige *Urgeschichtliche Religion* (Leipzig 1932/33; 140 in 52 str.). V njih najdemo zbran ves dosedanji prazgodovinski verstveni material za kamnito, bronasto in železno dobo. Clemen pravi, da ni nobenega dvoma, da je prazgodovinski človek veroval v posmrtnost, vendar pa še ni gotovo, ali je bil tudi monoteist.

Splošna dela o veri prazgodovinskega človeka dopolnjujejo nekatere monografije. S. Vrancken je prestavil O. Almgrenovo delo *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden* (Frankfurt 1934, 378), kjer ugotavlja, da so pred prihodom Aricev na sever ondi bivali mornariški rodovi, kar se vidi na ladjah in orantah na njih upodobljenih v skalah. Vera teh rodov se je izražala v češčenju sonca in v falčnih kultih magističnega značaja, ki so bili namenjeni plodovitosti. J. Winthuis je izdal kot poskus rešitve prastarih mitov knjigo *Mythos und Kult der Steinzeit* (Stuttgart 1935; 295 str.). Svoja opazovanja omejuje na rod Gunantuna v Avstraliji, kjer je skoraj ves kult v zvezi s spolnostjo, in misli, da bo nekaj podobnega treba reči o kamniti prazgodovinski dobi. Kritiki

ga opravičeno opozarjajo, da je to sklepanje malo prenašlo. Za religijo starih Letov v železni dobi je zbral vse dosedanje podatke L. A d a m o v i e š v delu *Senlatviešu religija* (Riga 1937; 70 str.). Posebna vprašanja ženskih figur v paleolitiku obravnava Franz Leonhardt v knjižici *Die Muttergöttin im vorderen Orient und Europa* (Leipzig 1938; 24 str.), ki jih razlaga kot magične podobe za rodovitnost. Vendar pa Clemen misli, da še ni dokazano, da bi ta pomen imele že v paleolitiku. Isto leto je izdal Arvid Serner važno knjigo *On »Dyss« Burial and Reliefs about the Dead during the Stone age with special Regard to South Scandinavia* (Ohlsson, str. 252). »Dyss« je posebne vrste pravokoten dolmen, ki je postavljen na prazgodovinskih grobovih, najdemo pa ga tudi še danes v severni Afriki, v Abesiniji in v Transjordaniji. Takih kamnov na grobove niso postavljali iz strahu pred mrtvimi, ampak njim v varstvo. Ob megalitičnih spomenikih pri Morbihanu v Franciji je izdal Charles Carénon knjigo *La religion dolménique* (Paris 1935, 92 str.).

Za pravilno presojo prazgodovine moramo omeniti tri splošna in dobra dela. L. 1931 je na Dunaju že omenjeni O. Menghin izdal veliko delo *Weltgeschichte der Steinzeit* (648 str. v 4^o), kjer objavlja svoja dosedanja dognanja. Ravno takrat je v Freiburgu izšla H. Obermaierjeva *Urgeschichte der Menschheit*, ki je gotovo ena najboljših prazgodovin. Za traktate *De Deo create et elevente* bo poučno delo M. Exstencensa *Préhistoire de l'homme des alluvions à l'aurore des civilisations* (Paris 1933; 528 str.), vendar ga je treba brati previdno.

2. Verstva primitivnih narodov.

Po velikih začetnih uspehih Graebner-Schmidtove kulturno-zgodovinske šole, ki je zadajala udarec za udarcem apriorističnemu evolucionizmu, se je zanimanje veroslovcev močno obrnilo k študiju različnih oblik verstva pri prakulturnih in pri primitivnih narodih. Prijatelji in nasprotniki genialnega veroslovca in etnologa p. W. Schmidta so šli na delo in mu hote in nehote zbirali gradivo za največje veroslovno-etnološko delo, kar jih poznamo, z naslovom »*Ursprung der Gottesidee*«. Pri tem šest debelih zvezkov obsegačem delu se moramo najprej pomuditi.

V prvem zvezku (Münster i. W. 1926; 832 str.), v podnaslovu označenem za »zgodovinsko-kritično pozitivno študijo« razpravlja Schmidt, kako so razne »šole« in knjige doslej napačno reševale vprašanje verstva pri primitivnih rodovih. V tej knjigi počasti etnologa Fr. Ratzla, ki je prvi odkril zgodovinski značaj primitivnih rodov, ter Ankermanna in Graebnerja, ki sta dognala nauk o kulturnih krogih, da so si namreč kulture v sorodu in da se selijo. Šele na tej podlagi je mogel Schmidt raziskovati verstva prvotnih narodov in predvsem njihov monoteizem, ki so ga evolucionisti vseh struj stavili na višek verskega razvoja in razglašali za tuje telo, ki ga je prineslo šele krščanstvo. Schmidtu nihče ne bo mogel očitati apriorizma, kajti dokazni material je izdal v štirih velikih zvezkih s podnaslovom »*Religion der Urvölker*«.

Drugi zvezek (Münster i. W. 1929; 1065 str.) obravnava prakulturne narode Amerike in njihove verske pojme. Uporabljajoč material najboljših etnologov (Bras, Graebner, Curtin, Lowie, Radin i. dr.) je Schmidt dognal, da so med 29 najstarejšimi rodovi Amerike skoraj vsi monoteisti. Priznavajo namreč »velikega duha«, ki je njihov stvarnik, ki ljudi ljubi in je gospod življenja in smrti, ki daje postave, katerim se mora človek pokoriti, da dobi plačilo po smrti. Najlepsi monoteizem imajo pač Indijanci na Ognjeni zemlji; preiskala sta ga Schmidtova redovna sobrata Gusinde in Koppers. V vsej mitologiji igra vera v enega velikega boga (Hochgott) osrednjo vlogo.

Praprebivalcem Azije in Avstralije je namenjen tretji zvezek (Münster i. W. 1931; 1155 str.). Za arktične prakulturne narode so Schmidtu izvrstno služile študije zagrebškega veroslovca A. Gahsa, ki je

dognal, da se iz daritev kosti in lobanj pri teh narodih mora nujno sklepati na prvotno monoteistično plast. Posebno lepa odkritja je prinesel z malajskega polotoka p. Schebesta S. V. D.; med večmesečnim bivanjem pri rodu Semang ni niti enkrat slišal nespodobne besede, pač pa je spoznal njihovo verno vdanost nemu najvišjemu bitju. Negritts molijo brez formul, kakor jim pač narekuje srce. Schmidt sodi, da je vera Pigmejcev še predpaleolitična, češ da ti rodovi ne poznajo niti kamnitnega orodja.

Četrty zvezek (Münster i. W. 1933; 826 str.) je posvečen prvotnim prebivalcem Afrike, med katere so po Schmidtovi iniciativi in z velikodušno podporo papeža Pija XI. odšli misijonarji p. Schebesta, p. Schumacher, p. Trilles in dunajski antropolog V. Lebzelter. Zanimivo je, kako so prodirali skozi plasti raznih mlajših verskih nazorov, dokler niso našli prvotne monoteistične plasti.

Ker se je znanstveni material namnožil, je bil Schmidt prisiljen, izdati kot peti zvezek (Münster i. W. 1934; 951 str.) dodatke k verskim spoznavam najstarejših narodov Amerike, Azije in Avstralije, ki še jasneje potrjujejo tezo o prvotnem monoteizmu.

Šesti zvezek (Münster i. W. 1935; str. 600) pa vsebuje končno sintezo verstvo prvotnih narodov v Ameriki, Aziji, Avstraliji in Afriki. Vse raziskovanje po Schmidtovem mnenju dokazuje obstoj neke prvotne ameriško-arktične prakulture, ki ima svoj začetek v paleolitični dobi ali že prej in svoje izhodišče v severovzhodni Aziji, nekje tam, kjer je bil najden »homo pekinensis«. To kulturo v verskem oziru označuje enotna mitologija o stvarjenju, vera v eno najvišje bitje, isti pojmi o duši in posmrtnosti. V tem krogu ni prostora za naturizem, magizem in animizem. Od tega kroga se odcepi pigmejski in južnovzhodni avstralski krog, ki pa sta si med seboj zelo podobna. V zadnjem poglavju zaključnega zvezka se pokaže Schmidt še kot teolog in skuša dognati, od kod bi najstarejši prebivalci zemlje dobili tako visoke pojme o Bogu. To se mu zdi razložljivo le tako, da je sam Stvarnik takoj po stvarjenju stopil na prijateljski način do človeka in se mu razodel. To bi se bilo zgodilo v prelitski dobi blizu Pekinga, od koder se je ta prakultura razlila po vsej zemlji.

Četudi nekateri kritiki menijo, da je Schmidt v svojih zaključkih včasih preveč drzen, da je stikanje za vero v eno najvišje bitje skoraj malo prisiljeno, da je glede kronologije prenašel, češ da ni dokazano, da so res najstarejši oni narodi, katere Schmidt za najstarejše ima,¹ vendar so Schmidtovi zaključki glede prvotnega monoteizma v celoti trdni in najbrž neovrgljivi.

Absolutno drži trditev protestantskega veroslovca A. Titiusa, da imamo v Schmidtovem delu »eine solide Grundlage für die Auffassung der ältesten Religion der Menschheit« (Theol. Literaturzeitung 61 [1936] 156/57). S tem delom je zadal Schmidt smrtni udarec evolucionističnim teorijam o izvoru in razvoju vere ter uničil evolucionistični areligiozni diletantizem, ki je toliko časa v veroslovju neomejeno gospodaril. Znanost se velikemu katoliškemu misijonarju in znanstveniku ne bo mogla zlepa oddolžiti za zasluge, ki si jih je pridobil zanjo s svojim delom »Ursprung der Gottesidee«, katero je J. Engert po pravici imenoval »das Standardwerk der Urreligionen« (Teol. Revue 34 [1936] 473).

Našejmto še nekatera dela o prakulturnih narodih iz istega časa. Zaradi važnosti omenimo še iz l. 1929 knjigo E. Dennerta Das geistige Erwachen des Urmenschen, v kateri išče začetkov etike in umetnosti. Pravi, da pračlovek nikakor ni bil neumna žival, ampak naiven otrok z vsemi lastnostmi civiliziranega človeka, ki jih je bilo treba le razviti. Svoje delo je posvetil človeku kot iznajditelju orodja in zato največjemu

¹ Nazadnje je Schmidta hudo napadel evolucionistični sociolog R. Vancourt v razpravi »Les formes primitives de la vie religieuse«, Revue de Philosophie 38. Njegove ugovore je zavrnil D. Gračanin v članku »Prvotni monoteizem i biblijska objava« v Bogoslovski Smotri 27 (1939) 441—468.

iznajditelju vseh časov. P. H. Trilles, ki je šel po Schmidtovi iniciativi preiskovat afriške Pigmejce, je o njih izdal delo *Les Pygmés de la forêt équatoriale* (Paris 1932; 530 str.). Tudi p. Schebesta je izdal svoja opazovanja v knjigi *Bambutu, die Zwerg von Kongo* (Leipzig 1932; 270 str.). Med njimi je preživel dve leti in odkril, da imajo lepo vero v enega Boga, h kateremu se obračajo s preprostimi molitvami. Okolica jih ima za narod brez vere in obredov, ker znajo svoje verovanje skrivati. Monoteizem odkriva pri vzhodnoafriškem narodu *Banyamwezi* p. Fr. Bösch v delu z istim naslovom (Münster 1930; 542 str.). Ta rod ima 55 različnih imen za edino najvišje bitje. Veliko vrednost ima knjiga finskega učenjaka Uno Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker* (Helsinki 1938; 634 str.), ki jo je v nemščino prevedel E. Kuntze. Trdno priča o prvotnem monoteizmu teh rodov, ki so častili boga neba Tengri. Zelo dober je tudi del (449—561), kjer govori o šamanih. V reviji *Antropos* (31, 1926) je izšel na 96 str. važen R. Rahmannov članek *Gottheiten der Primitivstämme im nordöstlichen Vorderindien*, iz katerega je razvidno, da je prvotni monoteizem *Mund-Mon-Khmer* rodov še nekoliko pomešan z matriarhatom in totemizmom. Kljub tolikim dokazom za religijo pri najstarejših narodih in za prvotni monoteizem je še 1928 izdal G. Tessman knjigo »*Menschen ohne Gott*«, v kateri trdi, da je ameriški rod *Čama* ob *Ucayali* brez vsakih religioznih predstav. Toda dobil je zaslužen odgovor. Oglasil se je specialist za južno Ameriko K. Preuss in v knjigi *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker* (Tübingen 1930; 36 str.) odločno odklonil Tessmanove trditve ter dokazal, da ima tudi ta rod lepo vero v posmrtnost.

V luči doslej omenjenih del je treba zavreči ne samo že omenjeno Lévy Bruhlovo delo o izvoru vere iz strahu in norosti, ampak tudi H. Schliemannovo knjigo *Die kosmogonischen Mythen der Urvölker* (Bonn 1932; 68 str.), ki je brez sistema in netočna. Vse drugače bo odslej mogoče presojeti dela o magiji, ki kot zelo razširjen pojav še vedno zanima znanstvenike. Resno delo o tem je napisal W. Klingbeil iz Menghinove šole z naslovom *Kopf- und Maskenzauber in der Vorgeschichte und bei den Primitiven* (Berlin 1933; 184 str.); v njem ugotavlja, da so se maske razvile iz lobanj. E. Gerds-Rupp je izdala monografijo *Magische Vorstellungen und Bräuche der Araukaner* (Hamburg 1937; str. 166), v kateri osvetljuje problem magije na ameriških tleh. Za isto celino smo dobili novih podatkov iz knjige, ki je prvič izšla l. 1608 in jo je spisal nadzornik domačega verskega življenja *Francisco de Avila, Dämonen und Zauber im Inkareich* (Leipzig 1939; 142 str.); knjiga je zelo pomembna za spoznavanje mitologije prvih Inkov.

Češčenje »zemlje-pramatere« je kot mnogo drugega iz primitivnih verstev prešlo v višja verstva. Glede starih Italcev piše o tem Fr. Altheim v knjigi *Terra Mater* (Giessen 1931; 160 str.), kjer skuša na podlagi tega verovanja analizirati vsebino staroitalske vere in elemente, ki je sestavljajo. V isto vrsto spada resno delce Anton Meyer, *Erdmutter und Hexe* (München 1930, 64). V njem skuša razvozljati zgodovino čarovnic in čarovniških procesov, h kateri P. Allo O. P. kratko tole trdi: »Nekdanje češčenje, ki je veljalo Magna mater, sicer ni edino povzročalo vere v čarovnice, bilo pa je v njej važen činitelj, ki ga lahko zasledujemo pri sredozemskem in nordijskem izvoru prav do žalostnega Hexenwahn na koncu srednjveka in v renesansi, ko mu je izmaličena sholastika pod vplivom ljudskih predsodkov kljub pravočasnim protestom visokih cerkvenih avtoritet dalo neko psevdoteološko podlago« (*Revue des sciences phil. et theol.* 27, 1938, p. 487). Lep zgled, kako veroslovje pomaga teologiji! Za l. 1938 je uredila Erasmus — *Jahrbuch Olga Fröbe* in ga posvetila vprašanju *Gestalt und Kult der »Grossen Mutter«* (Zürich 1934; 494 str.). V njem mnogi znameniti specialisti raziskujejo to vprašanje, ne vsi z enako srečo. Za nekritičnost nekaterih podatkov je značilno, da Buonaiuti celo Marijin kult izvaja iz tega vira.

Iz zadnjega desetletja imamo tudi nekaj knjig o verskih običajih in življenju posameznih pokrajin, ki so važne za globlje spoznavanje verstev primitivnih rodov. R. Lehman je spisal delo *Die polynesischen Tabusitten* (Leipzig 1930; 344 str.), ki obravnava znani etnološki pojav »tabu«. Avtor je prišel do važnega zaključka, da »tabu« ni nikak verski pojav, ampak je izrazito družabnega značaja. E. Hildebrandt je v knjigi *Die Geheimbünde Westafrikas als Problem der Religionswissenschaft* (Leipzig 1937; 140 str.) dokazal, da imajo skrivne zveze tesen stik z iniciacijami, v katerih predstavlja smrt starega človeka in prerodenje v novega. V knjigi *Der Ahnenkult in Mikronesien* (Leipzig 1937, 124 str.) ugotavlja H. Böhme, da je ta kult v Mikroneziji že zelo star, da pa so mu vplivi z zapada dali tudi pomen pri rodovitnosti. Versko življenje primitivnih rodov v Polineziji lepo odkriva R. Williamson v knjigi *Religion and Social Organisation in Central Polynesia* (Leipzig 1937, 340 str.).

Kot delo posebne vrste in za veroslovje zelo zaslužno moramo omeniti knjigo C. Clemen, *Fontes historiae religionum primitivarum praeindogermanicarum minus notarum* (Bonae, 1936; 120 str.), kjer so zbrani res dobri viri, katerih znanstvenik ne bo mogel pogrešati.

Za primitivna verstva je še važen peti veroslovno-etnološki »teden« v Luksemburgu od 12.—22. septembra 1929. O njem je izšlo l. 1931 v Parizu obširno poročilo »Semaine internationale d'ethnologie religieuse« (366 str.). Tudi ta »teden« sta idejno vodila predvsem p. Schmidt in p. Pinard de la Boullaye. Katoliški veroslovci, etnologi in misijonarji so tudi ob tem »tednu«, namenjenem predvsem vprašanju primitivne družine, pokazali, da nič več ne zaostajajo za nekatoliškimi znanstveniki.

VERSTVA NARODOV PREDNJE AZIJE IN EGIPTA

1. Egipt.

Četudi moremo zgodovino starega Egipta zasledovati po pisanih virih do okoli l. 4000 pr. Kr., je vendar glede oblike najstarejših verstev še polno nejasnosti. K. Sette je v svoji knjigi *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter* (Leipzig 1930; 106 str.) hotel razložiti najstarejše verstvo Egiptčanov v sestavne dele. Meni, da so to bili krajevni kultu živali, rastlin i. dr.; notranji narodni boji pa so vplivali na tvorbo mitologije in tradicije. Posebnih dokazov za svoje trditve ni podal. Nove vidike za isto dobo je odkril G. A. Wainright v delu *The Sky-Religion in Egypt* (Cambridge 1938; 121 str.). Po njegovem mnenju so se prvotni prebivalci obračali k nebu kot delivcu rodovitnosti (»rain making religion«). Mnogo resnejše ugotovitve za prvotno zgodovino te dežele in njene vere prinaša delo *Ägypten* (München 1933; 372 str.), ki ga je sestavil H. Kees, ki postopa zelo previdno. Kot zdravo egiptološko delo je sprejela kritika tudi H. Junkerjevo knjigo *Die Ägypter* (Freiburg 1933; 362 str.). Avtor pravi, da je treba strogo ločiti med kulturo v pokrajini nilske delte in med kulturo južnega Egipta. Posrečil se mu je dokaz, da so prvotni prebivalci verovali v Stvarnika, čigar oči sta sonce in luna, veter pa dih. Isto naziranje se po Junkerjevem mnenju dá zasledovati skozi vso ostalo egiptovsko zgodovino. Bogata z materialom je tudi A. Ermannova knjiga *Die Religion der Ägypter* (Berlin 1934; 465 str.), v kateri je začrtal krepko ločilno črto med uradno vero in med vero preprostega ljudstva. Dragocene so v knjigi misli o tem, koliko je Egipt vplival na sosedne narode. O vplivu sosedov na Egipt pa razpravlja Fr. Cumont v delu *L'Égypte des Astrologues* (Bruxelles 1937; 254 str.). Pod tujimi vplivi je v Egiptu zavladala astrologija, ki je bila prava smrt za resnično religijo, saj je prinesla s seboj mnogo magije, gnoze in divinacije in je brez prave misli na posmrtno življenje hotela človeka napraviti za boga na zemlji.

Eno najbolj zanimivih poglavij egiptovske verske zgodovine opisuje raziskovalec H. Schäfer v knjigi *Amarna in Religion und Kunst* (Leipzig 1931; 70 str.). Faraon Amenopsis III. je v 14. stol. pr. Kr. namesto starega boga Amona, ki so ga častili v Tebah, postavil Atona (sončni disk) in je tudi svoje ime spremenil v Ehnaton. Središče tega kulta je postala Amarna in zato tudi središče umetnosti in znanosti. Toda že njegov naslednik Tut-ank-aton je obnovil stari kult in spremenil svoje ime v Tut-ank-amon. Njegov grob so nedavno odkrili. Ta verska reforma je imela na videz politično ozadje, v resnici pa je izraz večnega boja med solarno in lunarno mitologijo. V istem smislu je važna knjiga o izkopaninah iz te dobe, ki jo je izdal J. D. S. Pendlebury z naslovom *Les Fouilles de Tell Amarna* (Paris 1936; 204 str.).

Boj raznih struj v Egiptu se izraža tudi v mitologiji o smrti, ki jo je pod tem vidikom preiskal R. Weill v knjigi *Le champ de roseau et le champ des offrandes* (Paris 1936; 176 str.).

Ker je največ egiptovske verske zgodovine vklesane v kamen in popisane v grobovih, bo vsakemu veroslovcu dobrodošlo veliko delo konservatorja v egiptovskem oddelku muzeja v Louvreu v Parizu Ch. Boreuxa, ki je izdal znanstven vodnik pod naslovom *Les Antiquités Egyptiennes* (Paris 1932; 663 str.). Ob vsaki številki so tako važne znanstvene opombe, da jih je smatrati za prave monografije.

2. Iranska planota.

Zgodovina iranske planote do danes še ni dobro pojasnjena. Zanimanje zanjo je živo zaradi živahnih razpravljanj o osebnosti verskega reformatorja Zaratustra in pa zaradi stikov med Indijo in Sredozemljem, ki so šli preko tega ozemlja. Po kronološkem redu moramo na prvem mestu omeniti knjigo *The Persian religion according to the chief greek texts* (Paris 1929; 319 str.), v kateri E. Benvenist odkriva tri različna verstva: 1. staro monoteistično vero magov, 2. Zoroastrovo vero, 3. zervanizem. Tem se pridružujeta še mitraizem in maniheizem. Knjiga je pisana jasno; mnoge njene trditve so še vedno predmet diskusije. Takoj naslednje leto je izdal jezuit G. Messina v Rimu knjigo *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion* (102 str.), v kateri ima mage za Zaratustrove učence, ki pa so pod vplivom asirske in babilonske astrologije in eshatologije naredili veliko metamorfozo. Isto leto je izšlo v Tübingenu H. Lommelovo delo *Die Religion Zarathustras nach den Avesta dargestellt* (290 str.). Avtor bi se rad uživel v Zaratustrov duh in napisal »dogmatiko« Zaratustrove religije. Pravilno loči Zaratustrove novosti od stare podlage. Zaratustru pripisuje posebno poudarek etičnega dualizma. Isto stran zoroastrizma odkriva M. Dawson v knjigi *The Ethical Religion of Zoroaster* (Newyork 1931; 271 str.); kritika pa je to knjigo odklonila kot premalo kritično.

Naslednja leta so prinesla nekaj knjig, ki razpravljajo splošno o verstvih na iranski planoti. O. G. von Wesendonk je spisal *Das Weltbild der Iranier* (München 1933; 354 str.). V tem delu podaja razvoj in sintezo verske misli na iranski planoti. Zelo se čuti ob razpravi, da avtorju primanjkuje pravih virov. Ravno tam je izšla knjiga A. Christensen, *Iranier* (1933; 310 str.). Vsebuje dragocene podatke za prairansko religijo in za zoroastrizem. Delo je na splošno dobro, vendar so v njem sledovi paniranizma. Isti avtor je izdal tri leta pozneje v Parizu knjigo *L'Iran sous les Sassanides* (559 str.), v kateri na široko govori o verah Irana. Kot pomožna knjiga bo dobro služila E. E. Herzfeldova *The Archaeological History of Iran* (London 1936; 210 str.), posebno za začetke zoroastrizma. Zelo poučno je veliko delo H. S. Nyberga, ki nosi v H. Schaederjevem nemškem prevodu naslov *Die Religionen des alten Iran* (Leipzig 1938; 506 str.). V njem je avtor po grških, rimskih, sirskih, arabskih in še drugih virih dognal za iransko deželo štiri verstva: mitraizem, zoroastrizem, vero magov in vero

Ahemenidov. V starem Iranu je odkril predvsem dve verstvi: Mithra in Gatha, Zoroaster pa je obe združil in postal veliki duhovnik nove religije. Svete knjige Gathas, ki jih pripisujejo Zarathustri, je prestavil v ritmično prozo C. Bunge in izdal z naslovom *Les Gathas de Zoroaster* (Paris 1933; 140 str.).

Izšlo je tudi nekaj važnejših monografij. F. Saxl je izdal knjigo *Mithras* (Berlin 1931; 125 str. in 235 slik). Avtor hoče umetnostno-zgodovinsko dognati različne tipe tega božanstva, ki vprav zaradi dozdavnih sličnosti s krščanstvom vzbuja toliko zanimanja. O tem razmerju posebej trezno razpravlja Ch. Antran v delu *Mithra et Zoroaster et la préhistoire iranienne du christianisme* (Paris 1935; 280 str.). Zoroaster (660—583 pr. Kr.) je izvedel veliko moralno reformo, v kateri je dualizem kar najbolj poudarjen. Spisal je svete knjige Gathas, celotna Avesta pa je nastajala počasi. Antran trdi, da so Dravidas, indijsko pleme, v 3. tisočletju pr. Kr. razlili iz malabarskih pokrajin do Sredozemskega morja, s seboj pa so prinesli božanstva, posebno ženska. Tedaj se je začel tudi mitraizem. Mitrov kult se dá do 4. in 5. tisočletja zasledovati v Indiji in centralni Aziji. To je verjetno, ker se tudi sicer množe dokazi za sorodnost med Indijo, Iranom in Sredozemljem. V tem oziru so mnogo luči prinesla izkopavanja v Mohenjo-Daro in Harappa, ki jih je opisal E. Mackay in je knjiga v francoskem prevodu izšla pod naslovom *La civilisation de l'Indus* (Paris 1936; 206 str.). Ta izkopavanja po avtorjevem mnenju dokazujejo istovetnost sumerske in predarijske kulture v Indiji. Vprašanje je tako važno, da se bo o njem še mnogo pisalo.

Veliko razliko med judovstvom, krščanstvom in verstvi na iranski planoti je pokazal glede na pojme o prvem človeku A. Christensen v delu *Le Premier homme et le Premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens* (Leide 1934; 196 str., I. vol. istega dela je izšel že l. 1918 na 120 str.). Pisatelj trdi, da je iranski prvi človek istoveten z indijskim Yama-Yima, opozarja pa, da je po najstarejši iranski tradiciji pojem prvega človeka brez vsake kozmogonske ali soteriološke primesi. Da je bila med miselnostjo Irana in Staro zavezo velika razlika, trdi J. M. Lagrange v delu *Le Judaïsme avant Jésus Christ* (Paris 1931; 390 str.), češ da so imeli Judje iransko vero za neke vrste »adoration des démons«.

O maniheizmu posebej je izdal Carl Schmidt v Stuttgartu l. 1933 študijo *Neue Originalquellen des Manichäismus aus Aegypten*, v kateri opisuje sedem knjig, ki so jih l. 1930 našli v Medinet Madi, ki pa so nastale le 100 let po Manijevi smrti. Iz njih je razvidno, kako je hotel maniheizem sinkretistično združiti vse znane orientalske religije, tudi indijske in krščanske.

3. Mezopotamija.

a) Sumerci.

Tretje tisočletje pr. Kr. je za vso prednjo Azijo označeno po nadvladi Sumercev. Ta narod, čigar kultura se dá zasledovati skoraj do 5. tisočletja in njegovi izvori celo v Indijo, kakor smo videli, je stalno zanimal veroslovce. Tudi iz zadnjega desetletja imamo o njem nekaj novih del. Arheološko najbolj važna je knjiga *Fouilles de Telloh* (Paris, I. vol. 1934; 106 str.; II. vol. 1936; 152 str.), v kateri arheolog H. de Genouillac prinaša kamenite dokaze za kulturo in intimno življenje Sumercev iz dobe 4000 let pr. Kr. Ta odkritja so prinesla ogromno gradiva za spoznanje prazgodovine tega rodu, čigar vplivi so se čutili dolgo po vsej Prednji Aziji in tudi v SZ. Premonstratenec F. Ks. Kortleitner je izdal l. 1930 pregledno knjizico *De Sumeriis* (Innsbruck, 94 str.), v kateri je zbral, kar je bilo do tedaj o njih napisanega. Še isto leto je izšla M. Witzelova knjiga *Perlen sumerischer Poesie* (Jerusalem 1930; 132 str.). V njej prinaša veliko pesnitev Išmegadan iz dobe ok. l. 2100 pr. Kr. Ch. F. Jean

je izdal v Parizu (1930; 16 str.) brošuro *Nature des sacrifices au pays de Sumer d'après les textes sumériens antérieurs à la dynastie d'Isin*. Sumerci so res imeli neke daritve, nikdar pa daritve za greh. Sploh je bila ta vera s personificiranimi naravnimi silami in antropomorfnimi božanstvi zelo daleč od judovske vere. Jeanova knjiga ima dober seznam literature o Sumercih. Leto pozneje je izdal isti avtor do sedaj najboljše delo o veri Sumercev z naslovom *La Religion sumérienne* (Paris 1931). Studije o magiji in astrologiji povzema R. Berthelot v knjigi *La pensée de l'Asie et l'Astrobiologie* (Paris 1938; 384 str.). Za globlje poznavanje sumerskega verstva je pomembna knjiga N. Schneider, *Die Götternamen von Ur* (Roma 1939; 120 str.), v kateri preiskuje tri dinastije v drugi polovici tretjega tisočletja in vsa imena bogov, ki se v tej dobi pojavijo. Za 36 imen, ki kažejo v onostranst, je napisal študijo K. Tallquist z naslovom *Sumerisch-akkadischen Namen der Totenwelt* (Helsingfors 1934; 47 str.).

b) Hititi.

Kot reakcija proti sumerski nadoblasti so se v 2. tisočletju pr. Kr. pojavili Hititi, ki jih zgodovinarji ločijo v Protohitite in Neohitite, odn. Sirohitite. Ker so imeli precejšen vpliv na sosede in na podjarmljene narode, je za veroslovca in teologa važno, da spozna njihovo verstvo. Znameniti raziskovalec J. Garstang je o zgodovini, veri in običajih Hititov izdal veliko delo *The Hittite Empire* (London 1929; 364 str.). Manj mu je do spoznanja zunanjih odnosov kakor do spoznanja notranje vsebine tega naroda. Resno znanstveno delo je spisal C. Contenau z naslovom *La civilisation des Hittites et des Mitanniens* (Paris 1934; 286 str.). Delo je važno zlasti zato, ker upošteva vse izkopanine in kritično presoja odnose Hititov do drugih narodov. Tudi Contenau priznava indoevropske elemente v tej kulturi. Na arheoloških dejstvih je zgradil svoje delo *Le Problème Hittite* (Paris 1936; 204 str.) E. Cavaignac. Ves problem zasleduje do dobe Strabona. Splošno delo o Hititih je napisal L. Delaporte z naslovom *Les Hittites* (Paris 1936; 372 str.); podarja, da je po l. 1200 pr. Kr. nekdanji čisti rod Hititov izginil in je nastala iz njih velika narodna mešanica, ki jo imenuje Neohitite. Za konec 2. tisočletja pr. Kr. je dragocena tudi knjiga A. Götte, *Hettiter, Churriter und Assyrier* (Oslo 1936; 194 str.), v kateri posveča avtor posebno pozornost Hurijcem, ki so sicer del Hititov, vendar pa pomešani z elementi kavkaškega in indoiranskega izvora. Posebej o veri Hititov poroča sicer manj zanesljiva knjiga G. Furlani, *La Religione degli Hittiti* (Bologna 1934; 431 str.).

c) Asirci.

Vzporedno s Hititi postaja sosedom zelo nevaren narod Asircev. Najpopolnejše delo o njih iz zadnje dobe imamo v *Realexikon der Assyriologie*, ki sta ga v letih 1928—1930 izdala v Berlinu E. Ebeling in B. Meissner. V njem je zbran ves dosedanji znanstveni material o tem narodu. Na podlagi izkopanine je napravil pregledno delo W. Andrae pod naslovom *Das wiedererstandene Assur* (Leipzig 1932; 232 str.). Pisatelj nam lepo razkriva mogočnost tega naroda; postane nam jasno, zakaj so se ga Izraelci opravičeno bali. Mnogo snovi za točnejše poznavanje asirskega panteona ima K. Tallquistovo delo *Der Assyrische Gott* (Helsingfors 1932; 135 str.).

č) Babilonci.

Poleg Asircev so veroslovce in teologe vedno zanimali tudi Babilonci. V želji, da bi v njihovem verstvu našli izvor in razlago Stare zaveze, so pristaši verskopriimerjalne struje v teologiji ravno o tem verstvu največ govorili in ga preiskovali, seveda so premnogokrat pretiravali (pan-

babilonizem!). Proti tem ekstremistom je napisal že omenjeni F. Ks. Kortleitner trezno znanstveno knjižnico *Babyloniorum auctoritas* (Innsbruck 1930; 106 str.). Panbabilonizem je danes premagán, zanimanje za Babilon pa je med znanstveniki še vedno veliko.

Deutsche Orientgesellschaft je preiskovala zgodovino starega Babilona v letih 1899—1917 pod vodstvom R. Koldeweya, ki je o tem izdal knjigo *Das wiedererstandene Babylon* (1925). Avtor je postopal previdno in počasi. To počasnost mu oponaša E. Unger v knjigi *Babylon, die heilige Stadt, nach der Beschreibung der Babylonier* (Berlin 1931; 382 str.). Ungerjevo delo je bolj filološkega značaja in ne popolnoma zanesljivo.

O znamenitem eposu Gilgameš smo dobili končno temeljito delo R. Campbella Thompsona, *The Epic of Gilgamesh* (Oxford 1930; 93 str., 59 slik). Avtor je delal 30 let in ob uporabi vse v pošteve prihajajoče literature podal delo, ki odlično dopolnjuje vsa dosedanja. Znani italijanski veroslovec G. Furlani je o pesnitvi Enuma Eliš izdal knjigo *Il poema della creazione* (Bologna 1934; 126 str.). Sodi, da je pesnitev sumerskega izvora. Že omenjeni E. Ebeling je obdelal posebno poglavje iz babilonskega verskega kompleksa pod naslovom *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier* (Berlin 1931; 177 str.). V prvem delu prinaša tekste, drugi, sistematični del pa še ni izšel. Delo znamenitega zvezdoslovca jezuita Fr. Kuglerja nadaljuje redemptorist J. Schaumberger s knjigo *Sternkunde und Sternendienst in Babel* (Münster i. W. 1935).

Ker so bili narodi prednje Azije v tesnih medsebojnih stikih, imamo iz zadnjega časa tudi več poskusov, kako jim odkriti skupne poteze in mogoče celo skupni izvor. V tem oziru so važna odkritja v Tell Halafu v Mezopotamiji, ki jih je pod istim naslovom opisal raziskovalec M. Oppenheim (Leipzig 1931; 272 str.). Iz izkopanin je razvidno, da so si pred Asirci tam sledili v 3. tisočletju Subarejci, v drugem Mitanijski in potem Aramejski. Toda predaleč vse to sega v davnino, da bi mogli že sedaj kaj določenege reči. Pravero Sumerijcev in Semitov išče L. Delaporte v knjigi *Die Babylonier, Assyrer, Perser und Phöniker* (Freiburg 1933). To se mu sicer ne posreči, pač pa je delo važno za nekatera vprašanja iz Stare zaveze. Za študij več sorodnih verstev hkrati je koristno delo Ed. Cuqa *Études sur le Droit babylonien, les Lois assyriennes et les Lois Hittites* (Paris 1929; 522 str.), v katerem ugotavlja, da je pravo Babiloncev starejše in modernejše od izraelskega. Omenja tudi, da sta v času Hamurabija pri Babiloncih vera in pravo popolnoma ločena. Resno znanstveno delo je tudi G. Contenau, *La civilisation d'Assur et Babylone*, ki je izšlo l. 1937 v drugi in tokrat res popolni izdaji (Paris, 260 str.).

L. 1937 sta to literaturo obogatili dve znanstvenici. N. Perrot je pregledala slike in reliefe »svetega drevesa« v protoelamski, sumeroakadjski in sirski dobi. Rezultate svojega opazovanja je podala v knjigi *Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Elam* (Paris 1937; 144 str.). To drevo je v začetku imelo mnogo večji pomen nego v poznejših kulturah. Podobno nalogo si je naložila H. Danthine v knjigi *Le Palmier dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne* (Paris 1937; 280 str., 206 slik). Pomen drevesa je v raznih dobah zelo različen. Nikoli drevo samo ni bilo predmet kulta, pač pa so si v zvezi z njim vedno predstavljali kako duhovno bitje. Mnogokrat je pomen drevesa magičnega značaja, včasih pa je samo okras. Kritiki očitajo avtorici nezadostno paznjo na kronologijo. Za magijo teh narodov moramo omeniti knjigo A. Boissiera, *Man-tique babylonienne et man-tique asianique* (Paris 1935). Avtor pravi, da je v teh stvareh sorodnost med Kaldejo, Malo Azijo in Etrurijo.

4. Sirija.

Dežela, v kateri so se križali Egipčani in Hiksi, narodi Mezopotamije in rodovi Arabije, je mala Sirija. Njena bogata ali zapletena preteklost se je razkrila ob izkopavanju v Ras Šamra, nekdanjem Ugaritu ali Sapuni, ki sta ga od l. 1929 dalje vodila Schaefer in Chenet. Ras Šamra leži na sirski obali nasproti otoku Cipru. Dasi še danes ni vse odkopano, vendar je že razvidno, da sta bili pokrajini Sirija in Palestina izredno dragoceni kot prehodno ozemlje med Azijo, Afriko in Evropo. Odkriti Ugarit je iz 2. tisočletja pr. Kr. in že takrat je pogosto menjaval gospodarje. Najbolj trajni njegovi posestniki so bili stari Feničani. Najvišji bog feniškega verstva je bil po teh podatkih El, vso mitologijo pa preveva borba med lunarno in solarno miselnostjo. Iz Ras Šamre nam zasije v dokaj jasni luči vera nekdanjega Kanaana, zelo pa so otipljivi egipčanski in babilonski vplivi. Največjo pozornost je med znanstveniki zbudila Ras Šamra zato, ker so menili, da so končno odkrili ključ do izvorov in razvojev judovske vere, saj nekatera mesta v Ezekijelu jasno kažejo v to smer. Kot pri vseh podobnih primerih, se bo tudi pri Ras Šamri navdušenje poleglo in pretiravanje umaknilo treznosti; že danes je gotovo, da so ta odkritja zelo važna za pojasnitev Abramovega potovanja v Kanaan in za odpor, ki so ga ves čas čutili Izraelci do kanaanske vere (sakralna prostitucija, češčenje boginje rodovitnosti itd.).

Iz zelo številne literature o Ras Šamri omenimo le nekaj važnejših del. Kratko in jasno je obdelal vprašanje R. Dussaud v knjigi *Les découvertes de Ras Šamra et l'ancien Testament* (Paris 1937; 130 str.). Precej je o tem pisal Ch. Virolleaud: *La légende phénicienne de Danel* (Paris 1936; 241 str.), *La Déesse Anat* (Paris 1937; 117 str.). D. Nielsen ob teh izkopavanjih preiskuje razmere med staroarabsko in judovsko vero v knjigi *Ras Shamra Mythologie und biblische Theologie* (Leipzig 1936; 117 str.). C. Schaefer sam je izdal o tem prvo serijo svojih študij *Ugaritica* (Paris 1939; 332 str.). S katoliške strani zavzema kritično stališče R. de Langhe s knjigo *Les textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs apports à l'Histoire des Origines Israelites* (Bruges 1938; 87 str.). Pregledno sta o tem pisala na katoliški strani J. Oberški, *Vажnost izkopina v Ras Šamra za biblijsku arheologijo* (Bog. Smotra 27 [1939], str. 161 sl.) in protestant O. Eissfeldt v *Theologische Literaturzeitung* 64 (1939), str. 401 sl. Oba omenjata tudi vso literaturo o tem vprašanju.

O stari sirokananejski in sirohitiski civilizaciji v Siriji poroča M. Pézard v delu *Qadesh*, kjer opisuje izkopanine v Tell Nebi Mend, v kraju, ki leži med Libanom in Antilibanom in je bilo tam nekdanje znano mesto Qadesh. Za stike med narodi na vzhodnih obalah Sredozemlja prinaša bogato dokumentacijo P. Montet v poročilu *Les nouvelles fouilles de Tanis 1929—1932* (Paris 1933; 188 str.). Tanis leži 42 km zapadno od Sueza, v njem so odkrili sledove evropskih Hikssov in Egipčanov. Delo prinaša dragocene podatke o sirski boginji Anat, babilonski Aštarti.

Vse izkopanine v Siriji so podali in znanstveno izrabili R. Dussaud, P. Descamps in H. Seyring v spominski knjigi *La Syrie antique et médiévale illustrée* (Paris 1931; 160 str., 250 slik). Posebno dobra je Dussaudova uvodna razprava o narodih, ki so na tem teritoriju bivali. Feničani so znali spretno izkoriščati medsebojna trenja teh narodov in se bogatili od njihove kulture. Ščasoma so postali gospodarji vse trgovine med prednjo Azijo, južno Evropo in severno Afriko. Zelo zanimiv je opis te mešanice narodov v A. Altovi knjizici *Völker und Staaten Syriens im frühen Altertum* (Leipzig 1936; 39 str.). Majhno, pa za specialista važno delo je napisal C. Clemen z naslovom *Lukians Schrift über die Syrische Göttin* (Leipzig 1938; 57 str.). Isti avtor je leto pozneje izdal še knjigo *Die phönizische Religion nach Philo von Byblos* (Leipzig 1939;

77 str.). V njej dobro postavlja probleme feniškega verstva; v podrobnostih je še veliko nepojasnjenega. Posebnost med temi spisi je knjiga A. Jeremiasa, ki povezanost verstev na tem ozemlju preiskuje ob zgodovini pajčolana: *Der Schleier von Sumer bis heute* (Leipzig 1931; 70 str.). Končno je treba opozoriti vse, ki se bavijo z vprašanji iz kulturne zgodovine Sirije, na revijo *Syria*, ki izhaja v Parizu in prinaša izredno veliko gradiva, zlasti arheološkega.

5. Palestina.

V ta narodni in kulturni kaos na vzhodni obali Sredozemskega morja je Bog poklical Tareja iz Kaldeje in sklenil napraviti iz Abramovega rodu velik narod. Seveda se ta rod vplivu domače kulture in kulture sosedov ni mogel popolnoma izogniti, enako pa je moral sprejemati tudi kulturo, ki jo je užival na potu v »objubljenem deželo«, in tisto, ki jo je našel v Palestini. Od nekdanj je bila zato velika želja in skrb veroslovcev in publicistov, da doženejo, kaj ima Izrael izvirnega in kaj je sprejel od drugih. Ker bi kamni v tem oziru vedeli največ povedati, so se z navdušenjem lotili izkopavanja in posamezne znanstvene družbe iz Evrope in Amerike so žrtvovala v ta namen ogromne vsote. Zdi se, kakor da se je velik del vsega znanstvenega raziskovanja SZ naslonil in usmeril v arheološka odkrivanja. Iz dobe po letu 1930 imamo o tem nekaj zelo važnih publikacij.

Cook Stanley je izdal 1930 splošno delo *The Religion of ancient Palestine in the light of archaeology* (London; 252 str.). Na podlagi vseh izkopavin do l. 1930 pride do zaključkov, da je tudi Palestina stala pod vplivom zunanjih kultur, posebno egipčanske in babilonske, in tudi Judje so vplivu tujega panteona niso mogli povsem odtegniti. Ta vpliv, meni avtor, se je nadaljeval tudi v grško-rimski dobi. Kritiki avtorju očitajo precej samovolje. Anglež Duncan J. Garrow je izdal delo *Digging up the Biblical History* (London 1931; I. vol. 272 str.; II. vol. 256 str.). Knjiga je objektivna in upošteva tudi katoliška dela. Po avtorjevem mnenju potrjujejo izkopanine korak za korakom podatke sv. pisma. V eksegeze se ne spušča. Najboljše holandsko delo o arheologiji Palestine je knjiga jezuita J. Simonsa, *Opgravingen in Palestina* (Roremonde 1936; 412 str.). Pri izkopavanjih v Teleilat Ghassulu je sodeloval sam. Isto leto je objavil J. Mc Kee Adams knjigo *Biblical Backgrounds* (Nashville; 288 str.), v kateri skuša dogodke svetega pisma razlagati z bogato pomočjo zemljepisa in zgodovine svete dežele. Ch. Marston je kot doprinos k polemiki med konservativnimi in racionalističnimi strujami v Angliji napisal delo *La Bible a dit vrai* (Paris 1936; 288 str.), ki je prevedeno v francoščino. V tej knjigi so podani rezultati izkopavanja za dobo 1924—1934. Zaradi polemičnega značaja knjiga ni popolnoma zanesljiva. Zelo poučen pa je pregled izkopavin, ki ga je podal zagrebški teolog J. Oberški pod naslovom *Pregled biblijskih arheoloških istraživanja* (Bog. Smotra 27 [1939], str. 340 do 356).

Ta odkritja so dala dovolj tvarine posameznim znanstvenikom za podrobno preiskovanje, koliko in od koga so bili Izraelci v svoji veri in kulturi odvisni. Zdi se, da je tako iskanje včasih že prestopalo meje objektivnosti. Vendar pa imamo med tozadevno literaturo zadnjega desetletja nekaj zelo resnih knjig. Prav k izvoru Izraelcev v Uru na Kaldejskem nas vodi L. Wooley s knjigo *Abraham. Recent Discoveries and Hebrew Origin* (London 1936; 300 str.). Avtor meni, da je v Uru prevladovala lunarna mitologija, da pa Abraham, ki je v vsem sledil sumersko-babilonski kulturi, ravno v veri ni bil od nje odvisen. Jahve je bil po njegovem mnenju Abrahamovo domače božanstvo, ki je bilo potem postavljeno za glavno (?). Kot spomin na nekdanje panbabilonske težnje je prišla l. 1930 v Leipzigu četrta izdaja A. Jeremiasove knjige *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients* v podvojenem obsegu. Zbrani material je obsežen in dragocen, le za izvajanje SZ iz babilonskega verstva v navedenih tekstih ni podlage. Kakor v odgovor temu je prišla

trezna F. Ks. Kortleitnerjeva knjiga *Babyloniorum auctoritas* (Innsbruck 1930, 116 str.), v kateri se pisatelj zvesto drži od Cerkve ukazane zmernosti v presojanju tako težkih vprašanj. Zares trezno je na primer delo Ch. F. Jeana, *La Bible et les récits babyloniens* (Paris 1933; 347 str.), v katerem na široko in poljudno govori o kulturi obeh narodov in sodi, da je marsikateri podobnosti iskati razlage v skupnem semitskem izvoru.

Razmerje Izraelcev do Kananejcev in njihovih verskih nazorov obravnava Fr. Schmidke v knjigi *Die Einwanderung Israels in Kanaan* (Breslau 1933; 189 str.), ki sicer hvalevredno poudarja, da se je treba nasloniti prvenstveno na svetopisemska poročila, vendar pa sam v zadevi Pentatevha podlega racionalističnim teorijam. Biblična komisija je zato prepovedala njegovo knjigo uporabljati v katoliških šolah.

Posebne pozornosti pa so v zadnjih časih deležni odnosi Izraela do južnih sosedov, Arabcev in Egipčanov. V okviru Bibličnega instituta v Rimu sta izdala J. H. Mordtmann in E. Mittwoch spis o arabskem monoteizmu, kolikor se dá razbrati iz napisov. Knjiga nosi naslov *Altsüdarabische Inschriften* (Roma 1933; 50 str.). Zelo odločno zagovarja sorodnost Arabije in Izraela J. Montgomery v knjigi *Arabia and the Bible* (Philadelphia 1934; 207 str.). Meni, da je ta sorodnost mnogo tesnejša nego morda egipčanska ali babilonska. Priznati bo res treba, da so tudi Izraelci v neki meri »otroci puščave« in da imajo marsikaj sorodnega z Arabci, vendar se to ne sme pretiravati. Čudno je, da so samo oni ohranili monoteizem, medtem ko so drugi zapadli politeizmu. Že večkrat navedeni F. Ks. Kortleitner ima tudi glede problema sorodnosti SZ in nomadske miselnosti modro opozorilo v knjižici *Religio Jahvae cohaerentia cum simplicitate vitae nonadum* (Innsbruck 1932; 64 str.), naj te sorodnosti nihče ne pretirava, ker moremo govoriti o Izraelcih kvečemu kot o seminomadskem narodu. Isto leto kot Montgomery je izdal G. Barton knjigo *Semitic and Hamitic Origins* (Philadelphia 1934; 395 str.), kjer kaže na severno Afriko kot skupno domovino obeh kultur. Babilonce, Egipčane, Feničane in Hebrejce ima za mešanico raznih vplivov, Arabci pa se mu zdijo relativno najmanj pomešani. Dragocena je Bartonova analiza imen prastarih božanstev. V vsem pa se skriva še mnogo nerešenih problemov.

Vprašanjem zveze Palestine z Egiptom nas približajo preiskovanja H. Grimmea na Sinajski gori, kjer je odkril neke stare pisave in njihovo sorodnost z izraelsko. Svoja dognanja je opisal v delu *Alt-sinaitische Forschungen* (Paderborn 1937; 170 str.). Poučen o tem je tudi sestavek P. Levie S. J., *Les Inscriptions de Sinaï* v *Nouvelle Revue Théologique* 64 (1937), str. 844 sl.

Vpliv Egipta na vso Prednjo Azijo je bil brez dvoma velik. Za časa XVIII. dinastije se je n. pr. raztezala egiptovska oblast nad deželami ob vzhodnih obalah Sredozemskega morja in je proti koncu 2. tisočletja pr. Kr. segala celo do Evfrata. Verjetno je torej, da je stala pod tem vplivom tudi dežela »izvoljenega naroda«, ki je bival nekaj časa celo v Egiptu. Vendar pa meni L. Speleers v zelo dobrem članku *Egypte et la Bible* (*Supplément au Dictionnaire de la Bible* col. 756—919), da je ta vpliv glede verskih ustanov in literature manjši, nego se splošno misli. Po njegovi misli je treba vplive na Palestino zasledovati bolj v sumersko-babilonski smeri. Zopet se je tudi k temu vprašanju oglasil F. Ks. Kortleitner in v zbirki *Commentationes biblicae* izdal *Aegyptiorum auctoritas quantum ad Israelitarum instituta sacra pertinuerit* (Innsbruck 1933; 84 str.). Skoraj preveč kategorično se glasi njegova trditev, da Izraelci od Egipta niso ničesar prejeli, marveč so vse njihove svete reči in ustanove izvirne.

Še nekaj splošnih del o istih vprašanjih. A. Bertholet je spisal dober protestantski učbenik o vseh verstvih in kulturah, ki so utegnile vplivati na SZ. Delo nosi naslov *Die Religion des Alten Testaments* (Tübingen 1932; 144 str.). Naslednje leto je izdal na Dunaju S. Spinner veliko delo *Herkunft, Entstehung und antike*

Umwelt des Hebräischen Volkes (540 str.), ki ga sam imenuje »nov doprinos k zgodovini prednjeazijskih narodov«. Ugodno vpliva njegovo zagovarjanje avtoritete svetopisemskih zgodovinskih poročil, ki so važen »ključ za mnoge probleme starega Orienta«. Škoda le, da Pentatevhu prisojajo mitološki značaj. Visoko stopnjo znanstvene resnosti kaže delo katoliškega znanstvenika B. Bonkampa, Die Bibel im Lichte der Keilschriftforschung (Recklinghausen 1939; 584 str.). Ogromen material o vseh orientalskih verstvih, ki prihajajo v poštev, je znanstveno lepo urejen. Avtor strogo loči med mitom in zgodovino. Skrbno se drži svetopisemskega teksta, kakor ga predlaga Cerkev, prav tako pa tudi vseh odlokov biblične komisije.

Ponovno smo se ob nekaterih avtorjih dotaknili tudi načel, po katerih hočejo uravnavati študij tako zapletenih vprašanj o vplivih na Staro zavezo. Nekateri zastopajo bolj konservativno stališče, drugi bolj liberalno. Med protestanti gredo ta stališča v skrajnosti in se po tem ločijo v struje in »šole«. Pri katoličanih so tudi zastopniki obeh stališč, ki pa si ostajajo blizu in jih lepo družijo pokorščina cerkveni učiteljski avtoriteti. Težko je reči, katero stališče je bolj pravilno. Verjetno bo tudi v takih primerih srednja pot — najboljša pot. Da pa je to vprašanje še vedno težko, se vidi n. pr. iz poročil, ki so v zadnjem desetletju izšla o razlagi svetopisemskih tekstov o prvem človeku in raj. B. Renz je izdala l. 1930 knjigo Der orientalische Schlangendrache, Ein Beitrag zum Verständnis der Schlange im biblischen Paradies (Augsburg; 223 str.). Zbrala je pomene, ki jih dobiva kača v raznih orientalskih verstvih, in jih je ne glede na kronologijo postavila k svetopisemskemu poročilu in iz tega napravila prenažle zaključke. Nič manj nekritično ni delo H. Schmidta, Die Erzählung von Paradies und Sündenfall (Tübingen 1931), ki ima vse skupaj za golo bajko. Popolnoma drugače trezno je pisana knjiga K. Budde, Die biblische Paradiesgeschichte (Giesen 1932; 92 str.), v kateri se ogiblje pretirane literarne in tekstne kritike. Zelo srečno rešuje isto vprašanje H. Junker v delu Die biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der alttestamentlichen Offenbarung (Bonn 1932; 58 str.). Skrbno skuša spraviti v sklad svetopisemsko poročilo in nauk profane znanosti. Zdrava eksegeza ostaja popolnoma v mejah nauka Cerkve. Nekaj pravilnih načel za znanstveno delo v teh vprašanjih podaja Holandec Th. Vriezen v knjigi Onderzoek naar de Paradijsvoorstelling bij de oude Semitische Volken (Wageningen 1937; 257 str.). Knjiga ima mnogo babilonskega, feničanskega in judovskega gradiva.

Načelno k vprašanju te znanosti je spregovoril protestant E. Sellin v knjigi Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage (Leipzig 1933; 291 strani). Sellin želi, naj se sveto pismo obravnava »christlich-theologisch«, ne pa samo »religionsgeschichtlich« in »formgeschichtlich«. Na katoliški strani pa sta izšli dve deli. A. Schöpfer je pod naslovom Bibel und Wissenschaft (Innsbruck 1931; 201 str.) podal cerkveno stališče do vseh perečih poglavij iz te stroke. Louvainški biblicist J. Coppens je bolj liberalen in v knjigi Pour mieux comprendre et mieux enseigner l'Ancien Testament (Paris 1936, 89 str.) sodi, da je treba imeti pred očmi nepopolni značaj SZ in zato pokazati nekaj širokogrudnosti pri razlagi teh problemov. Misli celo, da bo treba kdaj ta ali oni odlok biblične komisije še spremeniti.

Izmed publikacij o posameznih vprašanjih, ki spadajo na versko področje stare Palestine, omenimo iz zadnjega časa najprej Th. Weindlovo knjigo Monotheismus und Dualismus in Indien, Iran und Palästina (Wien 1935; 136 str.). Avtor skuša razložiti izvor monoteizma in dualizma, vendar odločno premalo upošteva dognanja kulturnozgodovinske šole o prvotnem monoteizmu. Tudi do SZ ni pravičen. K. Holzhey je v knjigi Jahve, der Gott Israels, sein Kampf gegen die fremden Götter von Moses zu

Christus (Münster 1936; 183 str.) podal lep pregled kultur, s katerimi so se srečali Izraelci, in še posebej vse presoja po središčni vlogi, ki jo je imel Jahve. V borbo za prvotni monoteizem Izraelcev je stopil tudi F. Ks. Kortleitner z delom *Religio a patriarchis Israelitarum exercitata* (Innsbruck 1936; 183 str.).

K problemu daritve v SZ se je oglasil F. Blome z dobro knjigo *Die Opfernatur in Babylonien und Israel* (Roma 1934; 468 str.). Avtor je v tej publikaciji Bibličnega instituta zbral zelo veliko materiala in tako mogel tudi ugotoviti velike razlike, ki so med pojmom in načinom daritve pri obeh narodih. Opozarja pa, da je treba v SZ računati z vplivom Feničanov. Zelo zanimivi so rezultati, ki jih objavlja O. Eissfeldt v spisu *Molk als Opferbegriff im Punischen und im Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch* (Halle 1935; 71 str.). Iz izkopanih napisov sklepa, da koren »mlk« znači le votum ter daritve, in zato ne more biti govora o posebnem božanstvu Molohu. Moloha je ustvarila le napačna eksegeza besede »lam-molek«. O tem je pisal tudi A. G. Barrois v *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 25 (1936), str. 505 sl.

Vprašanje o tujih vplivih na literaturo SZ je bilo tudi zadnje čase predmet znanstvenih publikacij. Egipovski doprinos k palestinski literaturi obravnava E. Peet v dobri knjigi *A Comparative Study of the Literature of Egypt, Palestine and Mesopotamia* (London 1931; 136 str.). Zelo koristilo bo delo P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la Littérature sapientiale d'Israël* (Neuchâtel 1929; 195 str.), v katerem skoraj pretirano išče vplivov egipetovskih modrostnih knjig na izraelske in na institucijo pismarjev. Vendar je treba pripomniti, da je ostal monoteizem nedotaknjen in je bil vpliv le perifernega značaja. D. Baumgartner v knjigi *Israelitische und altorientalische Weisheit* (Tübingen 1933; 34 str.) priznava, da je ves Orient imel neko skupno »modrost«, ki jo je priklical v življenje in čuval nad njo stan »pismarjev«, vendar je bila vprav v SZ tako izpopolnjena, da nima »kein Gegenstück mehr«. Do podobnih zaključkov pride N. Fichtner v delu *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischer Ausprägung* (Giessen 1933; 138 str.). Res je neko sorodstvo med modrostjo teh narodov, toda pri Izraelcih je dobila tako visok etični značaj, da presega tudi kult. Avtor premalo pokaže, da je modrost tako visoka prav zaradi svoje zveze z idejo Jahveja. Hvalnice iz Asirije in Babilona je zaradi primerjave z izraelskimi zbral Ch. Cumming v knjigi *The Assyrian and Hebrew Hymns of Praise* (New York 1934; 177 str.). Izraelci so res veliko dobili od teh narodov, toda bolj obliko, medtem ko so vsebino dali svojo. Nanašala se je nesebično le na Boga, ni pa imela nobenega magičnega značaja kakor pri Asircih.

Ker so se ob izkopaninah pojavile precejšnje podobnosti med stavbarstvom orientalskih narodov, zaradi popolnosti omenjamo tudi o tem tri dela. Ed. König je spisal *Zentralkultstätte und Kultzentralisierung im alten Israel* (Gütersloh 1931; 84 str.). Poudarja, da so poleg podobnosti z drugimi narodi tudi velike razlike, kar se navadno premalo upošteva. K. Möhlenbrink je izdal delo *Der Tempel Salomons. Eine Untersuchung seiner Stellung in der Sakralliteratur des Alten Orientes* (Stuttgart 1932; 160 str.). Kljub priznavanju tujih vplivov ne smemo pozabiti, pravi avtor, da z obliko ni bila prenesena tudi vsebina vere. H. Schmid⁴ pride v knjigi *Der Heilige Fels in Jerusalem* (Tübingen 1933; 102 str.) do zaključka, ki se mu zdi zelo važen za veroslovce: »Das Allerheiligste lag auf dem heiligen Felsen.«

K sklepu zaradi celotnosti pregleda omenjamo še nekaj del, ki govorijo o judovski religiji kot taki. Najresnejše delo o tem je spisal v zadnjem desetletju že omenjeni J. M. Lagrange O. P. pod naslovom *Le Judaïsme avant Jésus Christ* (Paris 1931; 390 str.). J. Marty je prevedel v francoščino A. Cohenovo knjigo *Le Talmud* (Paris 1933;

467 str.), v kateri sintetično podaja rabinske nauke o religiji, etiki itd. Za poznanje notranjih verskih razvojev sta važna dva zvezka S. Dubnowega dela *Geschichte des Chassidismus*, ki jih je prevedel in v Berlinu izdal A. Steinberger. Znani racionalistični teolog Ch. Guignebert je izdal knjigo *Le monde juif vers le temps de Jésus* (Paris 1935; 367 str.). Delo je poljudno znanstveno in dobro, le Kristusa ima samo za plod domišljije učencev. Za pregled in analizo judovske literature je dobro P. Volzovo delo *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinden im neutestamentlichen Zeitalter* (Tübingen 1934; 458 str.).

Vsakemu znanstveniku, ki se bavi z vprašanji verske zgodovine na palestinskih tleh, pa bo nenadomestljiv pripomoček za študij P. Thomsenovo bibliografsko delo *Die Palaestina-Literatur*. Prvi zvezek poroča o literaturi za dobo 1895—1904, II. zv. za čas 1905—1909, III. zv. za 1910—1914, IV. zv. vsebuje literaturo od 1915 do 1924, V. zvezek pa je izšel v Leipzigu 1938 in prinaša vso tozadevno literaturo, ki je izšla v času 1925—1934.

b) Ocene in poročila.

Poschmann, Dr. Bernhard, *Paenitentia secunda*. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Bonn 1940, Peter Hansteins Verlagsbuchhandlung. 8°, X + 496, M 22.—

Poschmannovo delo je izšlo kot prvi zvezek zbirke, ki jo je F. J. Dölger ne dolgo pred svojo prerano smrtjo (u. 17. oktobra 1940) ustanovil in ji dal naslov »Theophaneia. Prispевki k verstveni in cerkveni zgodovini starega veka«. Z njim se je podjetje zelo lepo in srečno pričelo.

O pokori v starem krščanstvu, zlasti v prvih treh stoletjih, so v zadnjih petdesetih letih katoličani, protestanti in starokatoličani mnogo pisali, a njih sodbe so šle daleč vsaksebi. Tudi katoličani v važnih rečeh niso bili edini. Bil je res že čas, da se je nekdo lotil nelahkega dela, dal na tehtnico dosedanja raziskavanja in presodil, kaj je znanstveno dognano, kaj dvomljivo, kaj nemara produkt ukoreninjenih apriornih naziranj, s katerimi je šel ta ali oni raziskovalec na delo in ki so ga vodila pri razlaganju starih spomenikov; saj je problem pokore v tesni zvezi s pojmom o Cerkvi. Prav pripominja P. v predgovoru, da mu je bilo, ko se je dela lotil, jasno, da bo mogel resničen napredek doseči le s podrobnim delom, s ponovnim poglobljenim študijem virov, s kritičnim presojanjem dosedanjih raziskav in previdnim uporabljanjem dosedanjih izsledkov. »Zgodovina pokore«, ki bi hotela dati kar celotno zaokroženo podobo, stvari ne bi ustregla, dokler pomen najvažnejših starokrščanskih pričevanj ni jasen. Bilo je torej treba, posamezne priče vsako zase zaslišati in razložiti tudi obsežnejše tekste, ki sicer ne govore naravnost o pokori, če so direktna pričevanja o pokori samo v zvezi z njimi popolnoma umljiva. Tako je prišlo, da je n. pr. poglavje o Hermovem nauku o pokori skorajda komentar k večjim delom Hermovega »Pastirja«, namreč k II. in III. viziji, IV. zapovedi ter VIII. in IX. podobi. Prav tako je P. metodično pravilno ravnal, da posameznih pričevanj ni popolnoma ločil drugega od drugega. Noben pisatelj prvih stoletij ni napisal popolne teoretične razprave o pokori; vsi,

ki so o njej pisali, so imeli zgolj praktične namene. Zategadelj tudi niso vsega povedali, kar so o njej vedeli, marveč le to, kar je ustrezalo njihovim praktičnim namenom. Res je treba pisatelja »iz njega samega« umeti, toda tako umevanje še ni nujno popolno. Zaradi tega je treba pričevanja med seboj spajati, da se med seboj osvetljujejo in spopolnjujejo, zlasti ko gre za avtorje, ki so pripadali deloma istim cerkvam, rabili iste svete knjige, se sklicevali na isto apostolsko izročilo. Zategadelj je previdno in razsodno uporabljanje zgodovinske analogije ne le upravičeno, marveč potrebno.

To so na kratko metodična načela, katerih se je P. pri svojih raziskavanjih od začetka do konca dosledno držal in z njimi dosegel važne izsledke. Redki bodo bralci BV, ki bi mogli predelati debelo knjigo. Zato bom njeno vsebino obsežneje podal, največ z avtorjevimi besedami.

Upoštevač dejansko stanje raziskovanja je moral P. odgovoriti zlasti na dve vprašanji: Se je li pracerkev imela za družbo svetih in zato za vedno izobčevala velike grešnike? Če pa je spokornim grešnikom dovoljevala spravo, je li pri pokori in spravi sodelovala in kakšen smisel je imelo njeno sodelovanje? P. je predelal vse gradivo od svetih knjig nove zaveze do sv. Cipriana (u. 258) in Origena (u. 254 ali 255) v sedmih poglavjih.

1. poglavje: Kristjanova pokora v novi zavezi (str. 1—84). Iz evangelijev se da povzeti, da vsak grešnik, ki se verujoč v Kristusa skesano obrne k Bogu, postane deležen božjega usmiljenja. Duhu Kristusovega nauka nasprotuje, načelno izključiti od odpuščanja grešnika, ki je po krstu zopet grešil. Kristus je dal svojim učencem kot zastopnikom Cerkve oblast, odpuščati grehe, tako da odpuščanje velja tudi na onem svetu. Noben greh ni tako velik, da zaradi svoje velikosti ne bi mogel biti odpuščen, če se ga le grešnik resnično kesa. — V Apostolskih delih kazni nad Ananijo in Safiro (Apd 5, 1—11) spričuje, kako resno je praobčina greh obsojala, ne pomeni pa, da je greh neodpustljiv. Tudi dogodek z vražarjem Simonom (Apd 8, 18—24) kaže, kako nezprosno je praobčina terjala, naj kristjan svojemu nebeškemu poklicu primerno živi. Apostol Peter pa, ki Simona k pokori opominja, ne dvomi, da mu bo odpuščeno, ako se resnično spokori, in Simon sam upa, da mu bo priprošnja apostolov koristila. Poročilo omenja vse sestavine kasnejše spokorne prakse: izobčenje, kesanje in priznanje greha, prizadevanje grešnika, da odpuščanje doseže s svojimi prošnjami in priprošnjami vernikov. V Efezu (Apd 19, 17—20), razlaga in utemeljuje pisatelj, gre za ljudi, ki so sicer vero sprejeli, pa še niso bili krščeni. — Iz raznih opominov in pripomb sv. Pavla se dá le v glavnih potezah povzeti, kaj je o pokori učil in kako z grešniki ravnal. Vsak greh terja pokoro. S pokoro se grešnik sam obsodi in prehiti božjo sodbo. Če se vernik hudo pregreši; ga mora Cerkev, t. j. cerkveni predstojnik, posvariti in pokarati. Če grešnik opomina ne posluša, ga je treba izobčiti; verniki naj z njim ne občujejo. Če pa se izobčeni spreobrne, mu Cerkev odpusti. V kakšnem odnosu je cerkveno odpuščanje do božjega, apostol naravnost ne

pove. Iz tehtnih razlogov pa se sme sklepati, da je to, kar Cerkev stori, ne samo sredstvo zunanjega cerkvenega občestva, marveč ima višjo moč in veljavo. Izobčenje iz Kristusovega občestva pahne grešnika v satanovo oblast; sprejem izobčenca nazaj v Kristusovo občestvo pa prekliče in razveljavi prejšnjo sodbo, tako da more biti grešnik zopet deležen zveličavnih dobrin. Cerkev je Kristus, ki je v živem občestvu z verniki. Zategadelj je cerkvena sodba Kristusova sodba in cerkveno odpuščanje Kristusovo odpuščanje. Apostol tega zaključka res ni naredil in zato se oblast Cerkve, odpuščati grehe, iz njegovih listov ne dá naravnost s polno izvestnostjo dokazati. Zaključek pa neprisiljeno sledi iz Pavlovega pojma o Cerkvi in se ujema z ostalim njegovim naukom, z naukom evangelijev in z zgodovinskim dejstvom, da se je Cerkev te oblasti prav zgodaj zavedala. — Po listu Hebrejcem je neodpustljiv samo greh zoper svelega Duha, namreč radovoljni in popolni odpad od vere, če se človek zavestno odpove Kristusu in njegovim zveličavnim dobrinam. Pa tudi ta greh je neodpustljiv ne zaradi svoje velikosti, marveč zategadelj, ker grešnik s svojo zakrknjenostjo odpuščanje onemogoči. Vsi drugi grehi se kristjanu zaradi daritve večnega velikega duhovnika Kristusa odpuste, če jih obžaluje. — List sv. Jakob a uči, da se more vsak grešni kristjan spreobrniti in s pokoro doseči odpuščanje. Pri bolnikih ima duhovnikova molitev in maziljenje z oljem posebno odpuščajočo moč. Pred molitvijo za odpuščanje in ozdravljenje bolnik svoje grehe prizna. Mogoče je, dasi ne prav verjetno, da obsega pri Jak 5, 14—16 opisani obred nad bolniki tudi cerkveno odpuščanje, če je imel grešnik velike grehe. — 1. in 2. Petr o v ter Jud o v list ne povedo nič novega. Zelo naglašajo, da krščenec ne sme več grešiti, da je stanje človeka, ki po krstu zabrede v grehe, slabše, nego je bilo pred krstom. Nikjer pa ni sledu, da so grehi, storjeni po krstu, neodpustljivi. — 1. Jan e z o v list zatrjuje: »Kri njegovega Sina Jezusa Kristusa nas očiščuje vsakega greha« (1, 7). Grehi se odpuščajo samo v krščanskem občestvu, v Cerkvi; le kdor se njej pridruži, more zopet dobiti izgubljeno življenje. Bratska ljubezen v občestvu je znamenje zveze s Kristusom, zavestno pretrganje te zveze je »smrt«. Grehe je treba pred Bogom priznati; kdor se ima za brezgrešnega, se vara in naj ne pričakuje milosti. Zelo verjetno je, da so priznavali grehe tudi pred drugimi, vendar se zakramentalna spoved iz pisma ne dá povzeti. Poleg priznanja je potrebno, da si grešnik s trudom pridobi božje usmiljenje. Ker je Kristus, Pravični, naš zagovornik pri Očetu, sme grešnik trdno upati, toda se mora tudi sam truditi. Če so bratje dolžni, prositi za grešnega brata, je grešnik sam toliko bolj dolžan, prositi zase. Molitev je naravni izraz pokore. Besede 1 Jan 5, 16 ne prepovedujejo, moliti za odpadnike, tudi ne pravijo, da odpadniki nikakor in nikdar ne morejo dobiti odpuščanja, marveč pomenijo: Če obetam, da bo molitev za grešnega brata gotovo uslišana, nimam na misli greha za smrt, t. j. odpada od Kristusa, kajti pri tem ni (subjektivnega) pogoja za odpuščanje. — Ra z o d e t j e. Pisma sedmim cerkvam so lepo dopolnilo nauka 1 Jan o pokori. S kratkimi in krepkimi potezami riše apostol navrstveno

stanje maloazijskih cerkva, jih hvali, pa tudi zaradi raznovrstnih in različno velikih grehov graja ter opominja k pokori. Možnost, da se grešniki spokore in dobijo odpuščanje, je apokaliptiku sama po sebi umevna. Hudobneži se ne smejo trpeti, morajo se torej izobčiti. Cerkevne sprave apostol sicer ne omenja, ker pa tako zelo naglašča, kako Bog grešnika čaka in k pokori vabi, se sme sklepati, da se skesanemu grešniku podeli tudi cerkvena sprava. Samo velike grehe v dejanju zadene izobčenje, druge pa, čeprav pogubne, izbriše »metaínoia«, osebna pokora in poboljšanje.

V 2. poglavju (str. 85—133) preiskuje P. literarne spomenike po apostolske dobe: Barnabov list in Nauk 12 apostolov, Ignacijeva pisma in Polikarpov list, apokrifni list apostolov (Epistola apostolorum), list rimskega Klementa in tako imenovani 2. Klementov list. Nobeden teh spisov ne pozna grehov, ki bi bili po svoji naravi neodpustljivi. Povsod se opominjajo grešniki k pokori in se kažejo bolj ali manj jasno vsi elementi cerkvene pokore. Grešnik mora svoj greh priznati in opraviti primerno pokoro. Verniki so dolžni, grešnika svariti in opominjati, ne v jezi, ampak v miru, včasih tudi pretrgati zvezo z njim; dolžni so ga »pravično soditi« »ne glede na osebo«, kar se je vršilo pač pred zbrano krščansko srenjo pod vodstvom njenih predstojnikov. Pri odpuščanju grehov je udeležena Cerkev in brez nje ni odpuščanja. Njen delež se natančneje ne določa, ker so pač vsi ti spisi praktično spodbudni spisi, namenjeni vernikom.

V 3. poglavju (str. 134—205) obravnava P. Hermov nauk o pokori. Pri presojanju Hermovega »Pastirja« je treba upoštevati njegov apokaliptični značaj in njegov praktični namen: spis je zadnji, kar se dá poudarjeni klic k pokori. Kristjan je dolžan, vse svoje žive dni ohraniti krstni pečat neokvarjen, se po krstu ne sme z grehi omadeževati. Zategadelj Cerkev katehumenom in neofitom ne govori o možnosti pokore za grehe po krstu, da ne bi s takim označevanjem dajala človeški lahkomiselnosti potuhe in ne zavajala kristjanov v grehe. Ker pa Bog pozna človeško slabost, je grešnim kristjanom iz usmiljenja dal pokoro za rešitev. Trditev, da je bil Hermas prvi, ki je kot novo razodetje oznanjal kristjanom možnost pokore kot nekak izreden jubilejni odpustek, je napačna in izvira iz krivega umevanja njegovega spisa. Novo razodetje v II. viziji in IV. zapovedi (prim. F. O m e r z a , Apostolski očetje [Celje 1939] 159 in 180/81) se ne nanaša na možnost pokore sploh, marveč na njeno omejitev: pokora velja le še za grehe, ki so jih kristjani storili do dneva Hermovega oznanila, poslej pa »ne bo rešitve za njegove izvoljene, če bodo še grešili po tem dnevu«. Ta omejitev je psihološko utemeljena v prepričanju, da je konec sveta pred durmi. Hermas oznanja torej zadnjo možnost pokore, hoče v zadnjem trenutku grešne kristjane zdramiti, da se spreobrnejo. Moč pokore se razteza na vse grehe, tudi na največje, n. pr. odpad od vere, prešuštvo. Samo nespokornost preprečuje odpuščanje. Zaradi svoje velikosti noben greh ni neodpustljiv. Le o nekaterih grehih, kateri navadno zakrknajo grešnikovo srce, n. pr. radovoljni in premišljeni odpad od

vere in zavestno bogokletje, se mora z moralno izvestnostjo reči, da so neodpustljivi. V IV. zapovedi razglša Hermas splošno načelo: »Če koga po onem svetem klicu (t. j. krstu) hudič skuša, da pade, ima e n o pokoro; če pa kdo takoj z o p e t pade in se pokori, takemu človeku to nič ne koristi; težko bo namreč dosegel življenje.« Zakaj kristjanu, ki po prvi pokori zopet pade, druga pokora ne koristi? Ne zategadelj, ker Bog nobenemu recidivnemu več ne odpusti, marveč zategadelj, ker recidivni prav s svojim povratkom v greh pokaže, da nima prave spokornosti; zato mu nova pokora ne koristi in bo težko dosegel življenje. Težava je torej zgolj na grešnikovi strani. Pokora obsega notranjo spreobrnitev in zunanja spokorna dela, kakršna so molitev, post, miloščina in cerkvena pokorila. Zaradi zelo velikih grehov se grešnik izbóči. Hermas zelo naglašá, naj grešnik voljno prenaša kazni, ki mu jih Bog pošilja. Greh odpusti Bog, kadar sodi, da je pokora zadostna. Če se grešnik resnično spreobrne in sprejme nase pokoro, sme upati, da se mu greh odpusti, preden vso pokoro opravi. Cerkev ima pri odpuščanju grehov bistven delež, kajti grešnik mora biti v Cerkvi, ako hoče odpuščanje doseči. Če je torej zaradi velikih pregreh izbóčen, ga mora Cerkev zopet sprejeti, ko je opravil primerno pokoro. Hermas cerkvene rekongiliacije sicer izrečno ne omenja, vendar iz notranjih in zunanjih razlogov o njej ni dvoma. Ni pa jasno, kakšen pomen ima: potrebna je, vendar odpuščanja neposredno ne povzroča. Glede možnosti odpuščanja grehov po krstu in pogojev zanj se Hermov »Pastir« ujema z drugimi spómeniki 2. stoletja. Novo je pri njem načelo o e n i pokori po krstu, ki ga je postavil iz pastoralno-pedagoških razlogov in ki je močno vplivalo na nadaljnji razvoj spokorne discipline. Hermas je s svojo v žive podobe odeto pridigo o pokori pretresel srca malomarnih kristjanov in zbudil zaupanje na odpuščajočo moč pokore. Prav zato je Tertulian, ko je hotel od pokore izvzeti »kaptalne« grehe, njegov spis imenoval »Pastirja prešuštnikov«.

Predmet 4, poglavja (str. 206—260) je p o k o r a v 2. p o l o v i c i 2. s t o l e t j a . A p o l o g e t i č n i s p i s i t e d o b e n u d i j o z a n a u k o p o k o r i l e m a l o , n i č e s a r p a n i v n j i h , k a r b i d o s e d a n j i m u g o t o v i t v a m n a s p r o t o v a l o . P r i s v . I r e n e j u s o s e z l a s t i i z v a j a n j a n e k e g a p r e z b i t e r j a , k i j e p o s l u š a l š e a p o s t o l s k e u č e n c e (C o n t r a h a e r . I V , 2 7) , r a z l a g a l a v s m i s l u s k r a j n e g a r i g o r i z m a . V e n d a r p a s k r b n a p r e i s k a v a n i č e s a r n e n a j d e , k a r b i i z k l j u č i l o p o k o r o p o k r s t u . G r e š n i k i , k i p r e z b i t e r p r a v i , d a g r e d o v p o g u b l j e n j e , s o z a k r k n j e n c i , » k i n e v e r u j e j o b o ž j i B e s e d i , k i z a n i č u j e j o n j e n p r i h o d i n s e n a z a j o b r a č a j o « , » k i B o g a p o z a b l j a j o , s r a m o t e i n p r e s t o p a j o n j e g o v o b e s e d o « . R i g o r i z e m , k i b i i z k l j u č e v a l p o k o r o z a g r e h e p o k r s t u , b i b i l n e k a j n e z a s l i š a n e g a , k e r b i i z k l j u č e v a l n e l e c e r k v e n o o d p u š č a n j e , a m p a k t u d i b o ž j e . I r e n e j n a v e č m e s t i h z a t r j u j e , d a j e p e k l e n s k i o g e n j n a m e n j e n l e n e s p o k o r n i m (V , 2 6 , 2) , d a B o g l j u d e m , » k i s e s p o k o r e i n s p r e o b r n e j o « , p o d e l i m i r i n p r i j a t e l j s t v o (I V , 4 0 , 1) , d a » B o g s p o k o r n i m n a k l o n i s v o j o d o b r o t l j i v o s t « (I I I , 2 3 , 5) . T o s o s p l o š n e t r d i t v e , k i n i k o g a r n e i z k l j u č u j e j o . I r e n e j p a t u d i o m e n j a p o k o r o z a g r e h e p o k r s t u s p r i p o m b a m i o c e r k v e n i s p o k o r n i p r a k s i ,

le cerkvene rekonziliacije na koncu pokore ne omeni. Ne dá pa se iz tega povzeti, da je sploh ni bilo. Njegovo poročilo o ženah, ki so jih heretiki oskrunili, spričuje, da je bila pokora dolga, ne pa, da je trajala do smrti brez upanja na sprejem v Cerkev. — Nauk Klementa Aleksandrija je načelno v okviru tradicije. Kakor Hermas uči tudi on, da je pokora kristjanu drugo rešilno sredstvo po krstu. Pokora doseže odpuščanje vseh grehov, če ga grešna volja ne prepreči. »Kapitalnega« greha, ki bi bil zaradi svoje velikosti neodpustljiv, Klement ne pozna. Pokora se od krsta razlikuje. Krst namreč greh kratko in malo odpusti in izbriše, pri pokori pa se mora človek sam truditi in zadoščevati, da se očisti; pri tem prizadevanju ga verniki s svojo priprošnjo podpirajo. Ker zunaj Cerkve ni zveličanja, moramo sklepati, da je božje odpuščanje odvisno od sprave s Cerkvijo, dasi Klement tega izrecno ne omeni. Klementov nauk o pokori pa ima svoje posebnosti. Aleksandrijec presoja pokoro predvsem psihološko kot dušno zdravljenje. Pokora mu je isto, kar je delo pravega gnostika za popolnost v brezstrastnosti (apátheia), je torej po svoji naravi samoočiščevanje, dasi Klement ne taji, da Bog krivdo odpusti. Tako je razumljivo, zakaj mu je zasebno dušno vodstvo tako važno. Če je gnostik vzor, po katerem se spokornik ravna, je čisto naravno, da si spokornik vprav gnostika izbere za svetovalca, pomočnika in vodnika. Klementova ideja dušnega zdravljenja (dušne terapije) je na kasnejšo askezo močno vplivala. Zasebno dušno vodstvo, ki se je zlasti po samostanih udomačilo, je v grški cerkvi in preko nje krenilo spokorno prakso v posebno smer.

5. poglavje (str. 261—367) se bavi s kontroverzami o pokori v Tertulianovem času. Tertulian spričuje spokorno prakso katoliške cerkve. Poleg krsta ima Cerkev še »drugo pokoro«, ki grešniku izgubljeno krstno milost drugič, a tudi zadnjič podeli. Pokora obsega spreobrnitev in zadostitev. Zadostitev zahteva osebna spokorna dela grešnikova in javno eksomologezo, pri kateri sodeluje Cerkev in s svojo priprošnjo podpira grešnikovo prošnjo za božje usmiljenje. Pokora se konča z rekonziliacijo ali cerkvenim odpuščanjem, ki ga podeli cerkveni predstojnik, kakor je bil prej grešnika iz Cerkve izobčil. Tertulian je prvi orisal ravnanje Cerkve s spokorniki in pokazal, da je postopek, ki se njege sestavine dajo zasledovati do apostolske dobe, s časom dobil stalno obliko. V katoliški cerkvi so mogli delati pokoro in doseči odpuščanje vsi grešniki, tudi največji. Sele kot montanist je Tertulian cerkveno pokoro omejil na manjše grehe (leviora peccata). Ni res, da so šele njegovi katoliški nasprotniki začeli odpuščati prešušnikom, a malikovalcem in morilcem niso dajali cerkvene sprave. Res je samo to, da se je v nekaterih cerkvah po vplivu montanizma uveljavila rigoristična struja, ki je malikovalcem in morilcem šele na smrtni postelji dajala odpuščanje, ali pa niti tega ne. — Tertulian pa je pomemben tudi za teoretični nauk o pokori. Ker je zastavil vprašanje, s kako pravico Cerkev odpušča grehe in kako daleč sega njena oblast, je sprožil refleksijo o jedru problema, t. j. o notranjem odnosu med cerkvenim in božjim odpuščanjem. Pozitivno je k razjasnitvi nauka o pokori

prispeval s tem, da je, opirajoč se na 1 Jan 2, 1 sl. in 5, 6, poudaril bistveni pomen cerkvene priprošnje za odpuščanje grehov. Če po cerkvi Kristus moli in kot zagovornik pri Očetu odpuščanje doseže, ima cerkvena priprošnja v nekem smislu zakramentalno moč. V svoji katoliški dobi je to učil glede vseh grehov (De paenitentia 10, 6), kot montanist pa omejil na manjše (De pudicitia 19, 24). Odnos med božjim in cerkvenim odpuščanjem s tem kajpada še ni pojasnjen. Kajti cerkvene priprošnje, ki jo opravljajo verniki, ne da bi se omenilo posebno sodelovanje cerkvenih predstojnikov, Tertulian nima za sodno odvezo, marveč zgolj za podpiranje grešnika pri njegovem zadoščevanju. Vendar pa je zaupanje na moč cerkvene molitve pri Bogu podlaga za cerkveno odpuščanje, ki se z rekonciliacijo formalno podeli. Kasneje sta se obe, sami po sebi ločeni dejanji, priprošnja in odveza, vedno tesneje vezali do pojma deprekativne absolucije. Važnejši nego ta pozitivna obogatitev cerkvenega nauka o pokori pa je indirektni vpliv Tertulianove strastne borbe. Kot montanist je postavil ekskluzivno tezo: Samo Bog odpušča grehe; zategadelj je kratkomalo odrekal Cerkvi oblast, odpuščati velike grehe. S tem je katoličane prisilil, da so pojasnili teoretično podlago cerkvene spokorne prakse in jo zlasti z bibličnimi dokazi podprli. Ko je pisal svoj pamflet »De pudicitia«, je že imel pred seboj trden katoliški nauk o pokori, ki so ga katoličani znali braniti. Poleg drugih bibličnih mest, ki oznanjajo neskončno božje usmiljenje, so zlasti z Gospodovimi besedami Mt 16, 18 sl. utemeljevali cerkveno oblast odpuščanja. Dasi so se katoličani Tertulianovemu napadu na cerkveno oblast odločno uprli, so pa vendarle od svojega nasprotnika prevzeli nekaj predstav, ki so mu v borbi kot orožje služile, tako n. pr. trojico kapitalnih grehov, ki so še v 4. in 5. stoletju imeli pomen v spokorni disciplini, ter razlikovanje med »grehi zoper Boga« in »grehi zoper človeka«. Katoličani so omejitve cerkvene oblasti na odpuščanje »grehov zoper človeka« opravičeno zavrnil, vendar so razlikovanje samo sprejeli v nauk o pokori in ga s tem obremenili z nepotrebnimi težavami in nejasnostmi. — V daljšem (IV.) odstavku tega poglavja raziskuje P., česa je rimski Hipolit papeža Kalista dolžil in čigav je »edictum peremptorium«, ki ga je Tertulian v spisu »De pudicitia« ogorčeno napadal. Po podrobni analizi Hipolitovega poročila v delu Philosophumena IX, 12, 20—26 je P. prišel do zaključka, da med očitki ni nobenega, da je Kalist kaj bistvenega glede cerkvene pokore spremenil. O Kalistovem ravnanju s spokorniki Hipolit sploh ne govori, marveč očita papežu preveliko popustljivost v drugih disciplinarnih zadevah. Glede avtorja omenjenega edikta sodi P.: »Kalist nima s Tertulianovim sporom o pokori nič opraviti. S tem pa sploh tudi izgubi mesto v zgodovini pokore.« »Kdo je ta škof bil (t. j. avtor edikta), nima za vprašanje o pokori nikakega nadaljnega pomena. Dobro utemeljena domneva meri na Agripina, kartaginskega škofa.«

6. poglavje (str. 368—424) je naslovljeno: »Ciprian in vprašanje o pokori v Decijevev preganjanju.« Ciprianov nauk jasno izraža konstitutivne dele zakramenta pokore:

osebno pokoro, katera nagne Boga, ki edini grehe odpušča, da odpuščanje podeli, prav tako pa tudi cerkveno odpuščanje, ki s sprejemom grešnika v milostno zvezo Cerkve ostvari pogoj za božje odpuščanje. Vprav Ciprian je krepkeje nego prejšnji in celo poznejši pisatelji poudaril zveličavno moč rekonziliacije in s tem njen zakramentalni značaj; šele sv. Avguštin je v borbi z donatisti spolnil in poglobil Ciprianov nauk o nenadomestljivosti Cerkve. Neposredni učinek cerkvenega odpuščanja je, kakor pri prejšnjih, mir s Cerkvijo. Božje odpuščanje sledi le posredno in le tedaj, če je Bog po primerni pokori (*paenitentia iusta*) že pripravljen, odpustiti. V odnosu med cerkvenim in božjim odpuščanjem in v negotovosti, ali je opravljena pokora zadostna za božje odpuščanje, je prava težava starokrščanske spokorne prakse. Prav zato ima Ciprian hude notranje boje, kadar mora glede pokore odločati. Težave mu ne dela vprašanje, ali more Cerkev zatajitev vere odpustiti, marveč vprašanje, kdaj jo sme odpustiti, kako dolga mora biti pokora, da bo zadostna. Misel, da se more zadostitev tudi na onem svetu dopolniti, mu teoretično olajša prehod k zmeraj milejšemu ravnanju s spokorniki, kakršno je terjalo dušno pastirstvo. Terjatve popolne in zadostne pokore ni Ciprian nikoli preklical, a z naukom o cerkveni oblasti odvezovanja in o možnosti, da se zadostitev na onem svetu dopolni, je v bistvu podal osnovne misli kasnejše teologije o pokori.

V zadnjem (7.) poglavju se P. bavi z Origenovim naukom o pokori (str. 425—480). Origen je od vsega začetka učil, da je uspešna pokora za vse grehe mogoča. Ko pravi, da se »grehi za smrt« ne odpustijo, ima na misli odpuščanje brez pokore v nasprotju z odpuščanjem po pokori za greh. Manjši grehi se odpuste z osebno pokoro; tudi priprošnja svetih ljudi more odpuščanje manjših grehov doseči. Duhovniki so pred vsem poklicani, da zdravijo duše; dolžni so, opominjati, tolažiti, se z grešniki pokoriti, grešnik pa mora duhovniku svoje srce odkriti. Glede na odpuščanje pa se to duhovnikovo opravilo bistveno ne razlikuje od podobnega opravila pobožnih laikov in zmeraj mu je pogoj osebna popolnost. Drugačna je duhovnikova oblast, kadar gre za cerkveno pokoro za velike grehe. Za te je potrebna javna pokora z izobčenjem, ki jo naloži cerkveni predstojnik sam od sebe, če je greh javno znan, ali pa po prostovoljnem priznanju grešnikovem, če gre za skrivne grehe. Ta pokora je le enkrat dopustna. Opravlja se z vztrajno molitvijo, odpovedjo in deli ljubezni. Po sodobnih pričah se ta pokora vrši po določenem redu z dvema stopnjama. Čas pokore je treba toliko raztegniti, da ustreza pokora po duhovnikovi sodbi velikosti greha. Zato traja pokora za zelo velike grehe leta in leta. Rekonziliacija na koncu pokore je neposredno sprava s Cerkvijo, toda ta cerkvena razveza ima za posledico neko razvezo v nebesih in je za zveličanje bistvenega pomena. To je zakramentalni pomen cerkvene razveze. Jasne predstave o vsebini tega zakramentalnega učinka in o njega odnosu do osebnih spokornih del Origen ni imel, kakor tudi ni v polni meri zavaroval zakramentalnega značaja cerkvenega odpuščanja, ko je duhovniško oblast omejil le na popolne. Dasi Orige-

nov nauk o pokori v načelu priznava cerkveni delež, je vendar praktično bolj moralno-medicinalen nego cerkveno-zakramentalen.

Na koncu (str. 481—488) je P. povzel poglavitne izsledke svoje vzorno izvedene raziskave in odprl pogled v nadaljnji razvoj nauka o pokori. Za najvažnejši izsledek svojega dela ima P. d o k a z k o n t i n u i t e t e v zgodovini pokore. Prvine cerkvene pokore omenja Mt 18, 15—18. Od tod gre razvojna črta »brez prelomov in protislovij, brez nasilnih, le od zunanjih činiteljev povzročenih novih začetkov«. Temeljito je odpravil naziranje, da je prvotna Cerkev kot »Cerkev svetih« vsakega velikega grešnika za zmeraj izobčila in imela velike grehe za neodpustljive, tudi pri Bogu. Tega rigorizma nikoli ni bilo. Ni res, da je šele Hermas prvi oznanjal kristjanom možnost odpuščanja, pa le kot izjemo; ni res, da je papež Kalist opustil misel na »Cerkev svetih« in dovolil pokoro in spravo prešuštnikom; ni res, da sta šele Ciprian in papež Kornelij isto dovolila odpadnikom in da je Origen načelno ugovarjal cerkvenemu odpuščanju kapitalnih grehov. »Neodpustljivi greh«, neodpustljiv po svoji naravi zaradi svoje velikosti (ne zaradi pomanjkanja grešnikove dispozicije), je iznajdba montanista Tertuliana; prav tako tudi »greh zoper Boga« in trojica »kapitalnih« grehov. Stara Cerkev je osebnu pokoro imela za vzrok odpuščanja. To je razlika med krstom in pokoro, da pri krstu Bog odpuščanje milostno podari, s pokoro pa grešnik za svoje grehe zadosti. Bog, ki edini odpušča, grešniku odpusti, kadar vidi, da je pokora zadostna. To pa ne izključuje cerkvenega sodelovanja in posredovanja. Funkcija Cerkve pri pokori je dvojna. Prva je ta, da grešnika, ki pokoro opravlja, podpira s priprošnjo in sotrppljenjem; priprošnja Cerkve je Kristusova priprošnja. Druga funkcija je avtoritativna: disciplinsko postopanje z velikimi grešniki z izobčenjem, nadzorstvom nad pokoro in rekonciliacijo. Ker se more dati odpuščanje le tedaj, če se po pameti sodi, da je pokora zadostna, je bila cerkvena pokora dolga in stroga. Rekonciliacija pa nima zgolj zemeljsko-cerkvenega pomena, marveč je pogoj božjega odpuščanja. Načelo, da zunaj Cerkve ni zveličanja, je od početkov v krščanskem prepričanju. To velja za katerega koli izobčenega grešnika prav tako kakor za izobčenega krivoverca ali razkolnika. Formalni učinek rekonciliacije je sprava s cerkvijo, ki postavi grešnika zopet v milostno občestvo ter mu omogoči spravo z Bogom. Tako ima razveza na zemlji za posledico razvezo v nebesih. »Prav v tem, da je akt sprejema v Cerkev nazaj isto s sprejemom v notranje milostno občestvo svetega Duha, je zakramentalni značaj cerkvene pokore« (str. 486). V podrobnostih pa glede odnosa med cerkvenim in božjim odpuščanjem še ni jasnih predstav.

Četudi so bile bistvene prvine cerkvene pokore enake, se vendarle že sredi 3. stoletja pojavita dva tipa pokore: eden bolj naglaša cerkveno-zakramentalno plat, drugi pa moralno-terapevtično. Problem pokore je v tem, kako oboje spraviti v sklad. Kljub spremembam v zunanji obliki celo tisočletje niso prišli preko osnovnih misli Ciprianovih in Origenovih. V vzhodni Cerkvi je bila v ospredju Origenova misel in prišla tudi na zapadu po meništvo do veljave.

Toda zaradi avtoritete sv. Avguština, ki se je postavil na nujnost cerkvene rekonziliacije, so se na zapadu bolj zavedali pomena, ki ga ima cerkveno-zakramentalna plat pokore. Šele tedaj, ko se je zgodnja sholastika lotila problema pokore, da bi raznim delom določila njih pomen, je za nekaj časa učinek cerkvene odveze zatemnel, dokler ni visoka sholastika v absoluciji spoznala zakramentalne forme.

P.-ovo delo pomeni v preiskovanju pokore v prvih stoletjih izreden napredek. Vse važnejše izsledke smemo imeti za končno veljavne. Pot, po kateri je P. prišel do njih, se je izkazala za pravo in plodno.

Na koncu svojega poročila bi glede cerkvene rekonziliacije in njenega pomena nekaj pripomnil. Kar je P. v tem pogledu kot starokrščansko misel dognal, je pred skoraj 20 leti španski karmeličan B. Xiberta v svoji disertaciji *Clavis ecclesiae* (Romae 1922) postavil kot splošno trditev, da je v zakramentu pokore sprava s Cerkvijo »res et sacramentum«.

F. K. Lukman.

Lippert P., D. J., **Od duše k duši**. Pisma dobrim ljudima. Preveo Juraj Skradnina c. Sarajevo 1940. 8^o, 257 str. Cena 26 din, s poštnino 29 din. (»Vrelo života«, knj. 8. Sarajevo I., pošt. pretinac 56.)

Pokojnega p. Lipperta lepo knjigo »Von Seele zu Seele«, ki je že pred desetimi leti izšla v slovenskem prevodu (Od duše do duše. Ljubljana 1931, Jugoslovanska knjigarna), so zdaj tudi Hrvati dobili v lepem prevodu in lični obliki. Knjiga je še zmeraj aktualna, zelo aktualna.

L.

Dočkal, dr. Kamilo, **Povijest općeg crkvenog sabora u Ferrari i Firenci**. Str. 155. Zagreb 1940. Nakladom »Apostolata sv. Cirila i Metodija« u Zagrebu. Cena 20 din.

Ob 500 letnici tkzv. florentinskega koncila je zagrebški kanonik dr. Kamil Dočkal v »Katoličkem listu« objavil vrsto komemorativnih člankov, v katerih je po najnovejših znanstvenih raziskavah podal dokaj podrobno sliko za zgodovino cerkvenega zedinjenja pomembnih dogodkov in osebnosti. Pričujoča knjižica prinaša te članke v ponatisu.

Delce je razdeljeno v osem poglavij. Prvo poglavje kratko obravnava vzroke razkola med vzhodno in zapadno Cerkvijo ter poskuse cerkvenega zedinjenja pred Florenco. V drugem poglavju se ocenjuje vrednost virov o poteku in delu florentinskega koncila. Tretje poglavje nam predočuje razpravljanje cerkvenega zbora v Firenci in Ferrari ter cerkveno zedinjenje z Grki. Četrto, peto in šesto poglavje govori o cerkvenem zedinjenju z Armenci, s Kopti in Abesinci ter z Jakobiti, Kaldejci in Maroniti. V sedmem poglavju so prikazani odnosi papeža Evgena IV. do Hrvatov, v osmem pa glavne osebnosti florentinskega cerkvenega zbora tako na latinski kot na grški strani.

Priznati je treba, da je delce pisano skrbno in temeljito. Avtor dobro pozna novejšo znanstveno slovstvo ter k zadevnim vprašanjem navaja dokaj bogato literaturo. Prijateljem dela za cerkveno zedjenje bo knjižica dobro služila. Tomaz Kurent, S. O, Cist.

Kniewald, Dr. Dragutin, Zagrebački liturgijski kodeksi XI.—XV. stoljeća. *Codices liturgici manuscripti Zagrebienses a saeculo XI. usque ad finem s. XV.* Posebni otisak iz »Croatia sacra« br. 19, 1940. Zagreb 1940, str. 128, vel. 8°.

Kniewald, Dr. Dragutin, Obred i obredne knjige zagrebačke stolne crkve 1094—1788. Preštampano iz »Katoličkog Lista«. Zagreb, 1940, str. 66, 8°.

Kniewald, Dr. Dragutin, Pavlinski obredni priručnik iz g. 1644. Preštampano iz »Katoličkog Lista« br. 14 i 15, Zagreb, god. 1940. Zagreb, 1940, str. 16, 16°.

1. Knjiga o zagrebških liturgičnih kodeksih je odlično znanstveno delo. Prof. Kniewald je razkril v tej knjigi nove, doslej nepoznane reči. Pred leti je Dom Germain Morin priobčil o kodeksih zagrebške stolne cerkve razpravo pod naslovom: ogrski liturgični rokopisi 11. in 12. stoletja.¹ Zbral je v razpravi 12 rokopisov; tri je na drobno obdelal, druge na kratko označil. Kniewald je v svojo knjigo zajel 75 zagrebških liturgičnih kodeksov iz dobe med 11. in 15. stol. Obdelal je: 1 zakramentar, 19 misalov, 19 brevirjev, 6 pontifikalov, 2 psalterija, 1 gradual, 3 antifonarje, 3 legendarje, 3 himnualne, 5 biblij, 10 sermocinalov (homilije in razlage bibličnih tekstov), 4 lekcionarje.

Naštete kodekse imenuje Kniewald 'zagrebške', ker so bili pisani za zagrebško stolno cerkev, ali so bili od drugod preneseni, pa preurejeni za liturgična opravila v zagrebški stolni cerkvi. Med njimi so nekateri važni ne samo za poznavanje nekdanjega obreda zagrebške stolne cerkve, ampak so pomembni za liturgično vedo vobče. Naj omenim samo »missale antiquissimum« (sig. MR 165), t. j. pontifikal združen z obrednikom. Kodeks je bil pisan proti koncu 11. stoletja. Morin pravi, da bi bilo prav, ko bi se priobčil celoten tekst tega kodeksa, n. pr. v zbirki H. Brandshaw Society. Prof. Kniewald je že kritično obdelal in ponatisnil iz tega kodeksa v svoji liturgiki obred sv. krsta, sv. birme, sv. pokore in sv. poslednjega maziljenja (Liturg. 1937, str. 337—339, 362, 372, 373).

Pri proučevanju posameznih kodeksov je Kniewald strogo kritičen, kadar treba določiti, kje je bil kodeks pisan, kdaj, v kateri namen. Včasih so v kodeksih biografske ali druge beležke, ki je z njimi mogoče dognati, če ne že točno letnice, pa vsaj *terminum post quem* ali *ante quem*. Kjer takega kriterija ni, si pomaga s paleografijo, s primerjanjem z drugimi kodeksi, z vzporejanjem koledarjev zagrebških kodeksov s koledarji v kodeksih sosednih ogrskih dežel. Za tako primerjanje in vzporejanje kodeksov je nalašč potoval v

¹ Germain Morin, O. S. B., *Manuscripts Liturgiques Hongrois des XI^e et XII^e Siècles*: Jahrb. f. Liturgiewiss. 6 (1926) 54—67.

Budimpešto, Esztergon, Győr, Kaločo. S tenkoumnim raziskavanjem kodeksov je ponekod dopolnil, pa tudi popravil mnenje Germaina Morina (gl. str. 9, 27, 28).

Poseben znak zagrebških misalov je dostavek v kánonu pred posevečevanjem kruha in vina. Najstarejši kodeks, ki je vanj vpleten dostavek, je Missale Zagrebiense MR 133 (str. 36—40). Kodeks je bil napisan verjetno med l. 1323 in 1326 (str. 36). Pred konsekracijo kruha čitamo v kodeksu rubriko: »Verbis sequentibus panis transsubstantiatur in corpus Christi verum«; pred konsekracijo vina: »Verbis sequentibus vinum transsubstantiatur in sanguinem Christi verum.« Kniewald je kodeks ponatisnil že v svoji Liturgiki (1937, 348—361). Potrudil se je, da bi dognal, od kod ta rubrika v kánonu. Zdi se, da mu je raziskovanje uspelo. Rubrika je posneta po predlošku 11./12. stoletja iz severne Francoske. V zvezi je z Berengarijevo zmoto in pa s teološkim vprašanjem o momentu transsubstanciacije kruha in vina. V zagrebške misale je dal rubriko vplesti bržkone bl. Avguštin Kažotić (Gazotti), škof l. 1303—1322. Kažotić je bil dominikanec, bogoslovne študije je dovršil v Parizu. Tu je mogel videti liturgične knjige z značilnim dostavkom v kánonu. In kar je videl v Parizu, je uvedel tudi v Zagrebu. Rubrika se ponavlja v poznejših zagrebških kodeksih, pa tudi še v prvem zagrebškem tiskanem misalu l. 1511.

Pri popisovanju kodeksa »missale antiquissimum« (MR 165) navaja Dom Morin s fol. 104: Na velikonočno nedeljo škof pri véliki maši pred Pater noster blagoslovi jestvine: meso, kruh, sir, jajca, mleko, med; blagoslov se konča z besedami v kánonu: »Per quem haec omnia«. Rubrika pripominja, da se ta blagoslov vrši za tiste, ki ne prejmejo sv. obhajila (da bi tudi ti užili nekaj blagoslovljenega). Prof. Kniewald te stvari ne omenja v knjigi; morda zato ne, ker ni hotel ponavljati, kar je že povedal Dom Morin. Pa stvar je zanimiva. Ko v srednjem veku verniki niso več prejemale obhajila pri vsaki maši, so začeli mašniki v zapadni Cerkvi v nedeljo in praznike blagoslavljeni kruh in ga dajali onim, ki niso prejeli obhajila. Zlasti na veliki četrtek in veliko nedeljo so dajali blagoslovljen kruh tistim, ki niso bili pri obhajilu. Na Francoskem in v Italiji je bil ta običaj še v 14. stol.; pa tudi na Nemškem. (Cf. P. Browe S. J., Der Kommunionersatz im Mittelalter: Ephem. liturg. 48 [1934] 534—548).

Prof. Kniewald je v knjigi o zagrebških liturgičnih kodeksih opravil veliko, pa težko delo. Ljubiteljem liturgične vede je utrdil pot za nadrobno nadaljnje raziskavanje. Teologi doktorandi vedó, kje treba zastaviti, če hočejo dognati kaj novega v zgodovini liturgije.

2. Prof. Kniewald je proučil obredne knjige zagrebške stolne cerkve; po obrednih knjigah je napisal zgodovino liturgije, kakršna je bila v zagrebški stolnici od početka pa do konca 18. stoletja. Nekateri so mislili, da je početnik liturgije zagrebške stolne cerkve bl. Avguštin Kažotić (l. 1303—1322). Kniewald zavrača to misel, in po pravici. Zagrebško škofijo je ustanovil sv. Ladislav ok. l. 1094. Novo osnovano škofijo je podredil ostrogoškemu metropolitu. Od ostrogoške metropolitanske cerkve je zagrebška stolna cerkev sprejela obred. To pričajo najstarejše liturgične knjige zagrebške stolnice. O teh knjigah, o misalih in pontifikatih, Kniewald obširno razpravlja v svoji knjigi o zagrebških liturgičnih kodeksih; poglavitne reči je po-

snel v knjigi o obredu. Ostrogonska cerkev pa je dobila svoj obred od benediktincev, ki so v 11. stoletju prišli iz severne Francoske in Belgije v ogrske dežele.

Bl. Avguštin Kažotić torej ni početnik zagrebškega obreda; vplival pa je na razvoj liturgije zagrebške stolne cerkve. Bil je dominikaneec in po vzorcu dominikanskih liturgičnih knjig je preuredil obredne knjige za zagrebško stolno cerkev; določil je tudi praznike, ki naj se v škofiji praznujejo poleg onih, ki so ukazani za vesoljno Cerkev (gl. *Breviarium Zagrebiense* MR 80: Zagrebški liturg. kod., str. 75). Obred 14. in 15. stol. je bil nekako tak, kakršen je v prvem zagrebškem tiskanem misalu l. 1511.

V 17. stoletju so po dolgem odporu v zagrebški škofiji sprejeli rimski misal Pija V. Borba za stari zagrebški obred je nazorno opisana na str. 30—33. Posebni zagrebški obred so ohranili samo še v koru stolne cerkve. L. 1729 je izšel prvi zagrebški obrednik, prirejen po rimskem; hrvatsko besedilo je bilo dodano pri krstu, izobčenju in pri poroki. V drugi izdaji, l. 1796, so formule, ki se govore v narodnem jeziku, priobčene croatice, slavonice, hungarice, germanice (str. 47).

Liturgični jezik v zagrebški stolni cerkvi je bil vedno latinski. Spored (ordo) zagrebške sinode l. 1570 veli za prvi in drugi dan: po zorni moči »croatica lingua missa decantabitur«. To nekateri tako umevajo, da se je v 16. stol. v stolni cerkvi vršila božja služba ne samo v latinskem, ampak tudi v staroslovenskem jeziku. Kniewald dokazuje iz besedila celotnega sporeda, da izraz »missam decantare« pomeni »pri maši peti«. Mašnik je opravil mašo v latinskem jeziku, pevci pa so peli latinske in hrvatske trope mašnega ordinarija. Ti tropi so se ohranili še v poznejši dobi (str. 34—39). Mislim, da je Kniewaldovo tolmačenje pravilno.

V koru stolne cerkve so molili brevir in vršili sv. mašo po starem zagrebškem obredu do l. 1788. To leto je škof Maksimilijan Vrhovac po odredbi cesarja Jožefa II. zagrebški obred prepovedal.

3. Rokopis Pavlinskega obrednega priročnika iz l. 1644 je našel rajni Janko Barlè v vseučilišni knjižnici in ga obdelal v listu »Sveta Cecilija« l. 1917. Imenuje se »pavlinski«, ker ga je sestavil mašnik pavlinskega reda. (Red pavlincev — imenujejo se tako po sv. Pavlu puščavniku — je bil ustanovljen l. 1250 na Ogrskem; samostane je imel tudi na Hrvatskem.) Prof. Kniewald je rokopis na novo proučil in podal natančno analizo celotne vsebine. Kodeks ima pet, po vsebini čisto različnih delov. Poleg koledarja in blagoslovov ter drugih stvari so v rokopisu v hrvatskem jeziku: evangeliji za liturgično leto, Oče naš, Zdrava Marija, vera, obča izpoved, deset božjih zapovedi in pa različne pobožne pesmi; med njimi je tudi hrvatski prevod »Dies irae« in »Ave maris stella«. Janko Barlè je primerjal pesmi v pavlinskem rokopisu s pesmimi v zbirki »Cithara octochorda seu cantus sacri latino-croatici« (1. izd. l. 1701, 3. izd. 1757); našel je, da je 21 hrvatskih pesmi iz pavlinskega rokopisa uvrščenih v Citaro. Po pesmih je rokopis nazval »Pavlinsko pesmarico«. Kniewald veli, da

je rokopis po svoji vsebini bolje označen, če ga imenujemo »Pavlinski obredni priručnik«.

Rokopis se konča z doksologijo: Ad laudem Omnipotentis Dei et honorem Beatissimae Virginis Mariae nec non Pauli primi Eremitae. Iz zadnjih besedi je jasno, da je bil avtor pavlinski redovnik. Kdo naj bi bil, ni dognano. Kniewald sodi, da zaradi različne vsebine moremo misliti na več redaktorjev pri sestavljanju rokopisa.

Da bi našli vire pesmim, bi bilo treba natanko proučiti ne samo latinske himne v liturgičnih knjigah pavlinskega reda, ampak tudi himne v zagrebških liturgičnih knjigah. Janko Barlè je mislil, da so oni, ki so prevajali latinske himne na hrvatsko, poznali nemške pesmarice. Kniewald priznava nemški vpliv v hrvatskih deželah za ono dobo, ko je nastala pavlinska pesmarica. Toda močnejši nego nemški je bil po njegovi sodbi vpliv ogrski. Zagreb je tedaj pripadal kaloški cerkveni provinci in zato je bil v tesnejši kulturni zvezi z Ogrsko kakor pa z Dunajem in Nemčijo. Zato bi bilo treba pavlinsko pesmarico primerjati zlasti z madžarskimi zbirkami one dobe.

Za primer kulturne skupnosti med Hrvati in Madžari v liturgičnih stvareh tja do 17. in 18. stol. navaja Kniewald ob koncu svojega spisa tudi dva tropizirana mašna teksta. Poseben znak, piše Kniewald, zagrebškega mašnega obreda je, da so v praznike *de Beata* molili *Gloria* z dostavki *de Beata Virgine*. Ti dostavki so zabeleženi v mnogih zagrebških misalih srednjega veka, pa tudi v zagrebškem tiskanem misalu l. 1511 ter v Citari. Prav taki dostavki v *Gloria de Beata* se nahajajo tudi v srednjeveških madžarskih misalih. Takisto je za stari zagrebški obred značilno, da so ob koncu maše peli tropiziran *Ite missa est: Ite benedicti*... Tekst in note so v Citari. Analogno besedilo je tudi v madžarski zbirki liturgičnih tekstov.

K temu naj smem pripomniti: prav isti tropus k Gloriji v maši *de Beata*, ki je v zagrebških starih misalih, je tudi v rimskem misalu iz l. 1485 in v oglejskem misalu iz l. 1519, pa tudi v Ordo missae, ki ga je sestavil Joannes Burckardus in v njem posnel rimski običaj (izd. l. 1502, ponatis v Ephem. liturg. 1924, pg. 12). Tropus k *Ite missa est* v maši *de Beata* je v oglejskem misalu iz l. 1508.²

F. U.

Romano Guardini, **Sveta znamenja**. Str. 117. Ljubljana 1940, založila Jugoslovanska knjigarna. Cena vez. izv. 50 din.

Romano Guardini je med najbolj znanimi sodobnimi liturgičnimi pisatelji, ki ima velik vpliv, zlasti na mladino. Njegova »Sveta znamenja« so prevedena v mnogo jezikov. Pričujočo knjižico je prevedel Franjo Tominec. Z izvirnimi risbami jo je opremil Miha Maleš. Knjigi in risbam je uvod napisal dr. p. Roman Tominec, OFM. Vsebinsko so »Sveta znamenja« bogata; pisatelj nam preprosto in jasno razlaga stvari, ki so nam zaradi pogoste rabe postale preveč vsakdanje. Preberimo le poglavja o klečanju, kadilu, kruhu in vinu, kelihu itd. pa bomo vse drugače umeli njih pomen. Nekatere Maleševe slike so prav lepe; druge pa so brez razlage težje umljive.

Ciril Potočnik.

² Missale secundum morem Romanae Ecclesiae, Venetiis 1485 (v univerzitetni knjižnici v Ljubljani); Missale Aquileyensis Ecclesiae, Venetiis 1519, f. 174; Missale Aquileyensis Ecclesiae, Venetiis 1508 (v knjižnici ljublj. šk. ordinariata).

M a k v i ć Hugolin, O. F. M., **Klerici i vojna služba**. Zagreb 1940. 8°. Str. 142.

Ne oziraje se na kan. 121, po katerem bi morali biti kleriki oproščeni vojaške službe, je vprašanje o vojaški službi klerikov pomembno zaradi kan. 987, n. 5, ki prepoveduje ordinirati tiste, ki so zavezani »ad ordinarium militare servitium«, preden so to obveznost izpolnili. Glede redovniških kandidatov pride v poštev še znani dekret redovniške kongregacije »Inter reliquas« z dne 1. januarja 1911, ki je po določbi iste kongregacije z dne 15. julija 1919 še vedno v veljavi. Ta dekret ureja vprašanje, kako je s pripustitvijo k zabljam pri kandidatih, ki še morajo odslužiti vojaško službo ali pa so se iz vojaške službe vrnili v red. Avtor je v gornji knjigi, ki jo je predložil kot doktorsko disertacijo zagrebški teološki fakulteti, zajel vprašanje o vojaški službi klerikov precej na široko. V prvem delu se bavi z značajem in pravnim poreklom določbe, ki oprošča klerike vojaške službe. Kratko ugotovi cerkveni nauk, da je ta določba naravnopravna. V drugem delu prikazuje pravnozgodovinski razvoj gornje kleriške imunitete. Tu je zbral veliko gradiva; toda zgodovinske podatke je premalo uredil, pretehtal in izrabil. V tretjem delu riše avtor dejansko stanje o vojaškem službovanju klerikov po sodobnih državah. Tudi ta del priča o veliki piščevi pridnosti. Ker ni mogel dobiti zadevne literature v celoti, se je obračal po informacije na razne osebe. Tako se mu je posrečilo prikazati precej točno sliko o tem, kako je z vojaškim službovanjem po evropskih in drugih državah. V četrtem delu pa razpravlja pisec o veljavnih cerkvenih določbah glede vojaške službe klerikov. Tu gre zlasti za to, kako razlagati izraz ordinarium militare servitium. Avtor se v tem delu na široko bavi z določbami o vojaškem službovanju klerikov v bivših jugoslovanskih zakonih. Knjiga ima sicer nekatere začetniške hibe; je pa zelo informativna.

Al. Odar.

Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

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

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

I. Dela:

1. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zvezek I: Spoznavno-kritični del. 8°. (XII in 504 str.) Lj. 1921. (Razprodano.)
2. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. II: Metafizični del. 1. sešitek 8°. (IV in 384 str.) Lj. 1923. 50 Din. 2. sešitek 8°. (234 str.) Lj. 1924. 50 Din.
3. knjiga: F. Grivec, **Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju**. 8°. (112 str.) Lj. 1921. 20 Din.
4. knjiga: F. Kovačič, **Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski**. 8°. (IV in 101 str.) Lj. 1923. 15 Din.
5. knjiga: F. Grivec, **Cerkev**. 8°. (IV in 320 str.) Lj. 1924. (Razprodano.)
6. knjiga: A. Ušeničnik, **Ontologija. Učbenik**. 8°. (60 str.) Lj. 1924. 25 Din.
7. knjiga: **Sveto pismo Novega zakona**. Prvi del: Evangeliji in Apostolska dela. Mala 8°. (XVI in 431 str.) Lj. 1925. V platno vezana knjiga 36 Din; boljše vezave po 50, 62 in 90 Din.
8. knjiga: **Acta I. Conventus pro studiis orientalibus anno 1925 in urbe Ljubljana celebrati**. 8°. (IV et 168 pag.) Lj. 1925. 25 Din; vez. 40 Din.
9. knjiga: **Sveto pismo Novega zakona**. Drugi del: Apostolski listi in Razodetje. 8°. (XVI in 349 str.) Lj. 1929. Cene kakor pri prvem delu.
10. knjiga: F. Grivec, **Vzhodne cerkve in vzhodni obredi**. 8°. (50 str.) Lj. 1930. 8 Din.
11. knjiga: J. Turk, **Breve Pavla V. Tomažu Hrenu z dne 27. nov. 1609**. 8°. (107 str.) Lj. 1930. 15 Din.
12. knjiga: Al. Odar, **Sodbe Rimske rote v zakonskih pravadah**. 8°. (99 str.) Lj. 1934. 12 Din.
13. knjiga: M. Slavič, **Sveto pismo stare zaveze**. Prvi del: Pet Mojzsovih knjig in Jozuetova knjiga. Mala 8° (XVI+650+4 str. zemljevidov), Celje 1939, Družba sv. Mohorja. Vezano za ude 72 din, za neude 96 din; v polsnje vezano za ude 87 din, za neude 116 din.

II. Razprave:

1. F. Grivec, **Pravovernost sv. Cirila in Metoda**. (Razprodano.)
2. A. Snoj, **Staroslovnski Matejev evangelij** (De versione palaeoslavica Evangelii S. Matthaei. — Praemisso Summario et addito Apparatu critico in lingua latina). Lj. 1922. 8°. (34 str.) 5 Din.
3. F. Grivec, **Boljševiška brezbožnost** (De atheismo bolševismi.) Lj. 1925. 8°. (15 str.) (Razprodano.)
4. F. Grivec, **Ob 1100 letnici sv. Cirila**. Pojasnilo k apostolskemu pismu Pija XI. »Quod S. Cyrillum Thessalonicensem« z dne 13. februarja 1927. 8°. (16 str.) Lj. 1927. 3 Din.
5. J. Turk, **Tomaž Hren**. 8°. (30 str.) Lj. 1928. 5 Din.
6. F. Grivec, **Mistično telo Kristusovo**. Metodična in praktična vprašanja. 8°. (17 str.) Lj. 1928. 4 Din.
7. F. Grivec, »Rerum Orientalium«. Okrožnica papeža Pija XI. o proučevanju vzhodnega krščanstva. 8°. (23 str.) Lj. 1929. 4 Din.
8. F. Grivec, **Fjodor M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev**. 8°. 46 str. Lj. 1931. 10 Din.
9. A. Odar, **Škof in redovništvo**. Veljavne določbe. 8°. (52 str.) Lj. 1936. 8 Din.
10. Al. Odar, **Postopnik za ničnostne zakonske pravde pri škofijskih sodiščih**. 8°. (60 str.) Lj. 1938. 10 Din.

III. Cerkvениh očetov izbrana dela.

Izbrani spisi svetega Cecilija Cipriana. Prvi del: Pisma. Knjižica »O padlih«. Poslovenil, uvod in pripombe napisal dr. F. K. Lukman. V Celju 1938. Založila Družba sv. Mohorja. Mala 8°, 214 strani. Cena: za ude Družbe sv. Mohorja (pri Družbi v Celju ali njeni knjigarni v Ljubljani) 27 din za broširano, 36 din za vezano knjigo; za neude in v knjigarnah 36 din za broširano, 48 din za vezano knjigo.

Apostolski očetje. Poslovenil F. P. Omerza, uvod in opombe napisal dr. F. K. Lukman. V Celju 1939. Založila Družba sv. Mohorja. Mala 8°, 256 str. Cena: za ude Družbe sv. Mohorja 30 din za broširano, 39 din za vezano knjigo; za neude in v knjigarnah 40 din za broširano, 52 din za vezano knjigo.

Svetega Hjeronima izbrana pisma. Prvi del. Poslovenil, uvod in opombe napisal dr. F. K. Lukman. V Celju 1940. Založila Družba sv. Mohorja. Mala 8°, 312 strani. Cena: za ude Družbe sv. Mohorja 42 din za broširano, 54 din za vezano knjigo; za neude in po knjigarnah 56 din za broširano, 72 din za vezano knjigo.

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

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

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

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

Cekovni račun pri ljubljanski podružnici Pošne hranilnice, lastnica Bogoslovna Akademija, Ljubljana, ima št. 11903.

Oblastem odgovorna sta prof. dr. F. K. Lukman za uredništvo in izdajateljico, ravnatelj Jože Kramarič za ljudsko 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 est Din 60.

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