

*Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.*

# **BOGOSLOVNI VESTNIK**

**IZDAJA**

**BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XVII  
ZVEZEK I**

**LJUBLJANA 1937**

# KAZALO.

(INDEX.)

## I. Razprave (Dissertationes):

Pogačnik, Telesna kultura in krščanstvo (La culture du corps et le Christianisme) . . . . .	1—18
Ahčin, Nevarnost komunizma in naše delo (De periculo communismi avertendo) . . . . .	19—40
Snoj, Hospic Sv. Družine v Jeruzalemu in Slovenci (De hospitio S. Familiae Hierosolymis eiusque pro Slovenis momento) . . . . .	41—49

## II. Praktični del (Pars practica):

Desetletna rast slovenske Katoliške akcije (Dr. Ambrožič) . . . . .	50—62
---	-------

## III. Slovstvo (Literatura):

Keilbach, Konnersreuth u svijetlu psihologije religije (A. U.) 63 — Grafenauer, Karoliška kateheza ter izvor brižinskih spomenikov in čina nadb isповѣdajaštīm se (F. Ušeničnik) 64 — Codrington, The Liturgy of Saint Peter (F. K. Lukman) 67 — Malo opravilo na čast bl. D. M. (M. Slavič) 69 — Dictionnaire de spiritualité fasc. VI (F. K. Lukman) 70.

## IV. Razno (Miscellanea):

Srbska pravoslavna cerkev o jugoslovanskem konkordatu (A. Odar) 71.



D. 22. X. 1946 / 3236



# Telesna kultura in krščanstvo.

(La culture du corps et le Christianisme.)

Dr. Jože Pogačnik.

**Résumé.** A l'encontre des sectes spiritualistes des siècles passés on exagère aujourd'hui surtout la valeur du corps humain au sens matérialiste du mot. Le mouvement sportif d'aujourd'hui tend à devenir même la religion du XX<sup>ème</sup> siècle. La théologie chrétienne est alors bien obligée d'établir et de défendre la doctrine naturelle et révélée sur cette matière.

La culture du corps comprend au sens le plus large du mot tout ce que forme et perfectionne le corps humain, mais surtout les exercices physiques qui forment les facultés du corps d'une manière réglée. La gymnastique, dans son sens historique, approche assez du travail productif. Pour cette raison la psychologie et la valeur morale et pédagogique de la gymnastique sont presque les mêmes que celles du travail. Le sport au contraire est une pratique méthodique des exercices physiques en vue du perfectionnement du corps et de l'esprit avec des jeux ou avec des concours. Le sport est le jeu des hommes adultes.

Le sport, de même que le jeu, a ses causes et sa finalité. Les théories psychologiques (de Groos, Spencer, Carr, Winkler) qui examinent la psychologie du jeu et du sport se complètent mutuellement. Les facultés tendent à se développer par la pratique, les facultés intérieures se manifestent en action. Le jeu infantile est le signe extérieur de l'inclination dominante et souvent aussi de la vocation. Les facultés tendent à se faire valoir. Pour les hommes adultes le sport est le repos actif.

Bien que la culture du corps soit au point de vue moral indifférente par soi-même, elle prend sa moralité de la fin et des circonstances. Elle a des grandes valeurs morales et pédagogiques, soit pour l'individu soit pour la communauté. Mais d'autre part la culture corporelle a aussi des grands dangers moraux. Ses valeurs morales sont surtout: la santé, ordinairement la condition de la vertu, les vertus intellectuelles (l'intelligence, la prudence, la présence et la promptitude de l'esprit, la joie, le courage — tout cela donne la force à la volonté). Ensuite, cette culture excite la persévérance, l'abstinence et la patience. Les vertus sociales, comme le sens de communauté, l'amour entre les nations en sont aussi des bons conséquents. Le sport éloigne la fantaisie de la sphère sexuelle et peut être, à défaut des motifs supérieurs, une méthode préventive de l'éducation sexuelle; mais l'exagération du sport excite la sensualité sexuelle davantage. Les effets négatifs du sport sont causés surtout par le sport exagéré. Le sport passionné fait oublier, à la jeunesse surtout, les devoirs d'état, détruit la vie de famille et la vie religieuse, mène à un matérialisme pratique, tue le sens de la culture spirituelle, étant une des formes du paganisme moderne. Le professionnalisme sportif, avec sa passion des records, constitue des grands dangers moraux. L'histoire témoigne que les temps de la culture sportive sont toujours les temps de la décadence. Les formes du sport moderne font apparaître, combien la vie privée et sociale s'est éloignée de la conception chrétienne de cette même vie.

La philosophie et la théologie chrétiennes avec le magistère ecclésiastique tiennent que le corps est un élément essentiel de l'homme et que l'âme en est la forme substantielle. Le corps comme tout être est bon

et exige alors notre respect. La culture corporelle peut être une vertu chrétienne qui appartient aux parties potentielles de la tempérance et est nommée par S. Thomas l'eutrapélie. Son „medium virtutis“ est le même que celui de la tempérance. On y peut pécher par défaut ou par excès. Le corps est l'instrument de l'âme, dans l'ordre surnaturel il est aussi le moyen de la grâce divine. Le dogme de l'Incarnation donne au corps humain une élévation magnifique. Nous devenons par le baptême membres du corps du Christ. Nos corps sont les temples de Dieu. Le fait du péché originel nous importe pourtant la nécessité de la mortification par laquelle nous sommes un sacrifice spirituel. Le reproche que l'Église soit adversaire du corps et de la culture corporelle, est sans fondement. Les saints se mortifient plus qu'ils ont besoin, parce que l'ordre moral rompu demande une satisfaction par la pénitence. Il va sans dire que le magistère d'Église aujourd'hui est obligé de donner des directives préceptives, concernant la culture du corps. En résumé, la somme de la doctrine morale en ce point était donnée déjà par S. Paul: Glorifiez Dieu dans votre corps (I Cor 6, 20).

Pravda o vrednosti človeškega telesa tudi v našem veku še ni končana. Netočni in zmotni nazori o telesu, ki postanejo potem tudi moralni nauk, se gibljejo v dveh skrajnostih: v spiritualizmu ali materializmu.

1. Spiritualistične dobe so človeško telo podcenjevale. Poznamo tudi celo vrsto spiritualističnih sekt, ki so videle v človeškem telesu delo zlega prapočela in telo že po njegovem bistvu imele za zlo stvar. Del gnostikov, ki je materiji še priznaval resnično bitnost, je že trdil, da je materija vobče princip zlega, delo demiurga; ti predpisujejo zato fizično askezo, ki naj telo, fizični pravzrok vsega greha, oslabi in polagoma uniči, in to ali s pretirano odpovedjo (rigorizem sirske gnoze, na zunaj tudi maniheizem), ali pa s skrajnim izživljanjem (egiptska gnoza). Isti nauk gnostikov so obnovili v četrtem stoletju v Španiji Priscilianovi učenci.

Zaradi svojega dualističnega nazora o vesolju ti tudi naravnega razmerja med duhom in telesom niso umevali. Osnovne zmote manihejskega gnosticizma so v srednjem veku v bogomilstvu in v katarih znova privrele na dan; po njih nauku je človekovo bivanje v telesu njegov pekel. Lucifer je človeka izvabil iz nebes na zemljo, ga obdal z materialnim telesom. Zato je njih moralno načelo: zdrži se materialnih užitkov. Posamezne gnostične zmote so prevzeli tudi waldenzi, katerih krvni sorodniki so postali pozneje husiti s svojim naukom o zgolj duhovnem cerkvenem občestvu ter francoski kalvinski hugenoti. Tudi Luther je s svojim naukom o popolnem izkvarjenju človeške narave po izvirnem grehu moral proglasiti človeško telo za sovražnika duhovnega človeka.

2. Nasprotno pa materialistične dobe pomen človeškega telesa na lestvi vrednot precenjujejo. Taka zgodovinska obdobja so n. pr.: zaton antike v helenistični in rimski dobi, najbolj še ob nastopu krščanstva, ko je šport gojil — prav kakor dandanašnji — profesionalizem in rekorderstvo, dalje propadajoči srednji vek v dobi poganskega humanizma pa sedanja materialistična doba v evropski kulturi, ki je psihološko naravna reakcija na danes onemogli racionalizem prosvetljene dobe.

3. Vprav zaradi tega nekdanjega podcenjevanja in današnjega precenjevanja telesa in telesne kulture je potrebno, da govorimo o krščanskem vrednotenju človeškega telesa. To toliko bolj, ker se v evropski družbi, krščanstvu odtujeni, vedno česče ponavljajo glasovi, naj bo telesna kultura že vsa vzgoja; celo več trdijo: moderni šport naj nadomesti religijo, šport bodi religija 20. veka. Ta skrajno materialistični športni nazor hoče, naj človeku igrišče nadomesti cerkev, športni trening ali tekma naj bo športnikova božja služba, gimnastične vaje športnikova jutranja molitev, weekend njegova nedelja; športni junaki naj bodo zanj največji heroji, športna izvežbanost edina krepost, kratko: telo športnikov edini bog. Ti iz telesne kulture ustvarjajo naravnost telesni kult<sup>1</sup>.

Dalje telesna kultura zavzema v novodobni vzgoji, posebno v šoli, vedno odločilnejše mesto. Mnoge države (Italija, pri nas) uvajajo telesno kulturo z zakonom kot obvezno državljsko dolžnost tudi izven šole. Tudi prizadevanje športnih organizacij skuša zanesti »športno idejo« med vse sloje ter vsem nuditi prilike za telesne vaje in šport. S telesno kulturo se je dalje v vseh časih družila tudi ta ali ona ideologija in se družila tudi danes — mislimo le na telovadne organizacije.

Cerkev pa na drugi strani krščanskim staršem in njih namestnikom nalaga strogo dolžnost, skrbeti za versko-moralno, fizično in državljsko vzgojo otrok (kan. 1113 in 1372, § 2). Cerkev je nadnaravna mati in učiteljica vernikov, zato ima pravico tudi do fizične vzgoje<sup>2</sup>.

Vse to: znamenja sodobnega poganškega materializma na eni strani, pravica in dolžnost Cerkve, da v vseh časih uči in brani naravne in razodete resnice, tudi v tem, kar zadeva človeško telo in telesno kulturo, na drugi strani nas sili, da v kratkem pregledamo nauk cerkvenega učiteljstva ter katoliške filozofije in teologije o človeškem telesu in o telesni kulturi. To tembolj, ker se s temi vprašanji v dobi tako razvite telesnosti nekatoliški svet mnogo bavi in išče v telesni kulturi često ali vse drug smisel kakor katoliškega ali vsaj vzgojno vrednost telesne kulture pretirava.

### I. Pojem telesne kulture.

Preden moremo vrednotiti današnjo telesno kulturo, si moramo izčistiti njen pojem. Zakaj imena kakor telesne vaje, telovadba, gimnastika, šport uporabljajo dandanes v zelo različnih pomenih, deloma pa tudi brez jasne razlike med njimi. Ozirati se nam je največ na stvarno rabo enega ali drugega pomena.

<sup>1</sup> Prim. Rob. Linhardt, *Unsere Ideale, Der Leib*, str. 107. Soroden s temi težnjami je kult nagote, ki se znova javlja; prim. okrožnico dalmatinskih škofov od 25. marca 1936 (Život, sept. 1936). — Gori omenjenih športnih vernikov je v praksi danes mnogo mnogo!

<sup>2</sup> »Zakaj tudi ta vzgoja je sredstvo, ki krščanski vzgoji lahko koristi ali pa škodi.« Okrož. Pija XI. o kršč. vzgoji mladine od 31. dec. 1929, št. 6. — Prav tam (št. 10) toži sv. oče, da »napačen nacionalizem« naše dobe pretirava »fizično vzgojo fantov in včasih — proti človeški naravi — tudi deklet«.

1. Svobodno človekovo oblikovanje in plemenitenje narave imenujemo kulturo; ta naziv velja tudi za učinke tega oblikovanja<sup>1</sup>. Telesna kultura je tisto svobodno oblikovanje, katerega predmet je človeško telo. Ker telesne vaje v bistvu vsaj posredno vedno koristijo duši, človeškemu duhu vobče, zato že po bistvu ne spadajo k materialni, temveč k duhovni kulturi. Ker je telesna kultura in tudi mora biti v odnosu do človekovega poslednjega namena in človekove umne narave, zato jo je seveda šteti med vprašanja etične in verske kulture. Ta pa so za vsakogar prvenstveno važna.

2. Telesna kultura v najširšem smislu obsega vse, kar pospešuje skladno telesno spopolnjevanje, vse, kar je za zdravje, lepoto, moč, gibčnost, izrazno zmožnost in naravno pravilnost človeškega telesa potrebno ali koristno. V tem pomenu spada tudi moda, kozmetika, higiena itd. k telesni kulturi<sup>2</sup>. — V ožjem smislu obsega telesna kultura vse, kar neposredno pomaga krepiti telo in se, vsaj deloma, s tem namenom izvaja. V tem ožjem pomenu je bolj umesten izraz telesne vaje, ki morejo biti zopet ali gimnastika ali »telovadba« ali sport.

Telesne vaje so smotrno in urejeno oblikovanje telesnih zmožnosti. Njih namen je: krepiti in utrjevati telo, varovati zdravje, dajati telesu svežost in gibčnost, večati telesne sile; obenem pa s tem krepiti duha, ga varovati zdravega, krepiti voljo in pogum.

3. Pojem gimnastike<sup>3</sup> uporabljajo često v istem pomenu kakor izraza telesne vaje in telovadba (v tem smislu vobče v Franciji in v Severni Evropi). Nekaterim pomeni gimnastika celoten svetovni nazor, postavljen na podlago telesnih vaj. Danes jim pomenja gimnastika tudi a) predhodne športne vaje, to je proste vaje udov (»športna gimnastika«), in b) posebno, švedsko vrsto telovadbe. »Športna gimnastika« naj človeka pripravlja na šport in na poklic, »medicinska« (švedska) naj odpravlja telesne hibe in naj bo v zdravstvene namene. Kot posebni vrsti naštevajo nekateri še: c) »vzgojno gimnastiko«, ki naj bo doma v šolah in pomaga pri telesni vzgoji, ter d) »ritmično«, ki naj navaja na umerjeno gibanje<sup>4</sup>.

4. »Telovadba«<sup>5</sup> je po svojem zgodovinskem pomenu skupina takih telesnih vaj, ki človeka telesno, duševno in naravno

<sup>1</sup> O pojmu kulture prim. Esser-Mausbach: Religion, Christentum, Kirche III, 8 sl. po numeraciji sredi knjige.

<sup>2</sup> Prim. članek Körperkultur: Der Große Herder VII, 99/100.

<sup>3</sup> γυμνός = nag, ker Grki so vadili goli.

<sup>4</sup> Prim. Der Große Herder V, 1021—26 pod »Gymnastik«.

<sup>5</sup> Pri nas drugega izraza za »turnanje« nimamo, tudi Francozi ji pravijo le »gymnastique« in so jo sprejeli od Nemcev. Nemški naziv »Turnen« izvira od začetnika nemške telovadbe, Jahna, ki je imel pomotoma besedo »turn« za izvirno nemško. V resnici pa je beseda grškega izvora: τούρνος = točilo, (tesarsko) šestilo; sorodno je τείρον = trem; iz grškega je beseda prešla v latinski jezik: tornare = vrteti; odtod srednjeveški »turnir«, francoska »tournoy«, in Jahnovo Turnen. Jahn je iz narodnih ozirrov zavedno prevzel besedo po turnirju, »da se ogne tujki gimnastika«. — Prim. Angerstein-Kurth, Geschichte der Leibesübungen in den Grundzügen (Wien 1926) 78.

vzgjajajo ter ga usposabljaajo za polnovrednega člana družbe. Organizacija takih telesnih vaj se je začela z Jahnom pri Nemcih, postala obenem nositeljica nemške nacionalne misli, a je prešla tudi k romanskim in slovanskim narodom (Sokol, Orel), kjer je postala seveda nositeljica slovanskih narodnih idej. Pod telovadbo razumemo danes v prvi vrsti orodno telovadbo in tisto, ki se je vršila največ le v zaprtih prostorih. O razmerju telovadbe do športa, o njenem psihološkem vplivu na človeka in o njeni etični vrednosti bomo govorili kasneje.

5. Šport je po besedni definiciji isto kakor igra<sup>6</sup>.

Kar je za otroka otroška igra, to je odraslemu, v poklicnem delu enostransko zaposlenemu človeku igriva zaposlitev zavrtih moči in zmožnosti, brez praktičnega cilja. Danes nam pomeni šport igrivo zaposljevanje telesnih sil, ki se vrši po določenih pravilih za oddih, zabavo ali zaradi tekme v telesni sposobnosti. Namen takega udejstvovanja je vzgoja telesa in posredno tudi vzgoja duha. Prednost športa so torej telesne vaje, izvedene po pravilih. Namen športa je dvojen: a) igra, oddih, ali b) tekma, borba. Po tem razlikujemo dve glavni vrsti športa. Posamezne športne panoge spadajo v eno teh vrst; šport kot igra je n. pr. lahka atletika, borbeni šport pa n. pr. rokoborba itd. Vsak šport ima poleg tega še občestveni in viteški značaj, zakaj o športu moremo govoriti le v nekem občestvu, v družbi. Način njegovega izvajanja pa mora biti »fair-play« — lepa igra. To so bistveni elementi športa<sup>7</sup>.

Iz tega moremo izvajati stvarno definicijo športa. Šport v širšem smislu se ne loči od drugih oblik telesnih vaj, je isto kot telesne vaje vobče. Drugi omejujejo šport — še vedno v širšem pomenu — na telesne vaje v prosti naravi zaradi oddiha ter ga tako ločijo od telovadbe<sup>8</sup>.

Šport je torej igrivo ali tekmujoče izvajanje telesnih vaj po določenih pravilih za vzgojo telesa in duha.<sup>9</sup> Drugi, kakor n. pr. Ruland, označujejo šport tudi takole: Šport je premišljeno izvajanje telesnih vaj po določenih pravilih z namenom, da si ali v tekmi z drugimi priborimo čast in priznanje ali v premagovanju zaprek doživimo ugodje nad svojo močjo.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Besedo »šport« izvajajo iz poznolatinškega *disportare* = raztresti. V srednjem veku najdemo pri Nemcih izraz »Spaurds«, ki naj bo, trdijo nekateri, isto kar poznejši angleški izraz *sport*, ki je baje prvotno pomenil lovski šport. — Prim. Angerstein-Kurth, n. d. 218.

<sup>7</sup> Prim. Der Große Herder XI, 305/306 pod člankom *Sport* in spodaj navedena dela.

<sup>8</sup> N. pr. B. Acken S. J., *Sport und Tanz. Leitgedanken für Mädchen von heute.* (Saarlouis 1929.)

<sup>9</sup> »Sport ist spielhafte, wettkampfmäßige und gemeinschaftlich nach bestimmtem Regelwerk ausgeführte Bewegung.« Der Große Herder pod *Sport*. — To je najboljša in najbolj preprosta definicija športa, kar jih je danes najti.

<sup>10</sup> »Sport ist eine mit Überlegung und nach bestimmten Regeln betriebene Tätigkeit, welche (niemals die Schaffung äußerer Werte bezweckt,



K bistvu športa spada torej zmagaja, ali samega sebe ali naravnih sil ali pa sočloveka. Po tem, da šport ne proizvaja koristnih dobrin, temveč ima svoj prvi smoter v sebi, se loči kot igrivo delovanje od dela. A od gole igre, kakor je n. pr. otroško igranje, loči šport to, da hoče vzgojiti, okrepiti, izoblikovati telo, ima torej smoter tudi izven delovanja samega. Zato je pa šport nujno združen s premišljenim naporom telesnih sil, kar je pri igranju nebitveno in slučajno<sup>11</sup>.

6. Po teh pojmovnih ugotovitvah moremo očrtati tudi razmerje med telovadbo, kakor ji je zgodovina pisala področje, in športom. Telovadbi ni za tekmo in borbo; proste vaje naj telovadci izvajajo, kolikor mogoče, vsi enakomerno in enako spretno, pri orodnih vajah naj vsakdo doseže čim višjo popolnost v predpisani vaji, brez tekme. Pri telovadbi je dalje načelo podrejenosti, discipliniranosti bolj izvedeno kakor pri športu. Namen, izvežbati telo, je pri telovadbi prvenstven. »Telovadba je bliže delu kakor igri, šport pa je veja na velikem drevesu igre in njegov sad je veselje.«<sup>12</sup> Sicer so v telovadbi po vojski z uvedbo tekem poskušali posnemati in vanjo vključiti tudi šport, a spojiti ju niso mogli. Telovadba in šport si slej ko prej ostaneta le sorodna, ne pa istovetna, za kar je dokaz tudi različen psihološki vpliv telovadbe in športa na človeka.

S tem seveda obsežnih možnosti telesne kulture in njenih dejanskih oblik nismo izčrpali, skušali pa smo točno opredeliti tiste panoge, ki jih moramo pri vrednotenju ob krščanski veri upoštevati.

sondern) entweder im Wettbewerb mit anderen nach Ehre und Anerkennung zielt, oder das Lustgefühl des eigenen Könnens und der persönlichen Überlegenheit in der Überwindung von Schwierigkeiten erstrebt.« — Ruland sam dostavlja, da si je to definicijo sestavil po dolgem razmišljanju, in izjavlja o njej: »Sie ist etwas lang, aber sie scheint mir besser als jede andere, die ich bisher gefunden habe.« L. Ruland, Körperkultur im Lichte der christlichen Ethik v Akademische Bonifatius-Korrespondenz XLI (1926), št. 2, str. 50. — Kulturni psiholog Fritz Giese, profesor na tehniški visoki šoli v Stuttgartu, eden najbolj veljavnih ideologov telesne kulture (Geist im Sport, 1925) označuje šport kot »Kräftespiel mittels Körper am Körper«, ter ga filozofsko deli po ovirah: 1. v sološport, ki premaguje naravo in njene sile (sneg, vodo, goro, veter), n. pr. alpinizem, smuk, in 2. v skupinski šport, ki je bistveno v premagovanju prostovoljno stavljenih ovir. A tudi o Gieseju trdi Bopp, da pretirava vzgojne vrednote športa. Prim. L. Bopp, Jugendalter und sein Sinn (Freiburg i. B. 1927). — Francozi poznajo dobro definicijo (prim. Le Patronage, februar 1934): »Le sport est une pratique méthodique des exercices physiques non seulement en vue du perfectionnement du corps humain, mais encore en vue de l'éducation de l'esprit.« — Preozka pa je definicija, ki jo o športu navaja Valentich: »Šport je proizvodnja izrednih telesnih vaj iz nemirnega nagona po uveljavljanju« (Hervorbringung hervorragender körperlichen Leistungen aus dem unzufriedenen, ehrgeizigen Selbstbewußtsein als Beweggrund). Prim. L. Valentich, Sport und Ethos (Wien 1932) 4.

<sup>11</sup> Prim. Ruland, n. m.; enako tudi za naslednje.

<sup>12</sup> Ruland, n. m.

## II. Psihološke osnove.

Telesne vaje, ki jih goji posameznik, imajo svoje antropološke in psihološke vzroke. V našem času so povzročili toliko in tako splošno nego telesnih vaj tudi posebni sociološki vzroki.

1. Telesne vaje, kolikor so resna telovadba, so delo, naravnost usmerjeno za pridobitev telesne spretnosti in gibčnosti; zato je treba telovadbo psihološko in tudi etično tako vrednotiti kakor resnično delo.

2. Telesne vaje pa, kakor jih goje šport in sorodne panoge, so igra odraslih, združena s tekmo, boljše borbo. Zato velja za šport v glavnem isto, kar za psihologijo vsake igre, zlasti otroške.

Igro, v kateri se najbolj razvija otrokova domišljija, razlagajo psihologi različno; njih razlage se medsebojno dopolnjujejo, tako da je danes mogoče že zelo jasno in izvestno doumeti smisel otroške igre. Nekateri obravnavajo igranje po njegovih vzrokih, drugi pa po njegovih smotrih.

3. Razvijajoče se telesne in duševne zmožnosti se hočejo udeleževati; njih delovanje spremlja in povzroča naravno čustvo ugodja; človek čuti v sebi živahen nagon, da svoje sile uporabi<sup>1</sup>.

Udejstvovanje telesnih in duševnih sil je že v tej težnji: uporabiti zmožnosti, utemeljeno in ima že v tem svoj namen in cilj. V nasprotju z delom, ki je produktivno udejstvovanje sil, je bistvo otroške igre in bistvo športa igrivo udejstvovanje: udejstvovanje zaradi udejstvovanja. S tem uporabljanjem svojih razvijajočih se sil že otrok uveljavlja svojo moč nad lastnim telesom ter tako že z duhom obvladuje snov. Tako je že otroku lastno telo predmet, ob katerem se udejstvuje. Telo je prva »igrača«, obenem pa sredstvo za postopno obvladovanje okolice, narave in tudi sočloveka. Tako je že otroku igra prva, primitivna »borba«, v kateri duh zmaga je nad snovjo ter jo po svoje oblikuje. To slednje hoče odrasli človek zavestno; igra odraslih — šport — je borba z naravo in človekom za zmago.

4. Nemirna duševnost doraščajočega otroka se na zunaj naravno izraža v telesni neugnanosti, ki je najbolj značilna v pubertetni dobi. Branje pustolovskega slovstva, čustveno hrepenenje po daljnih krajih, beg z doma v tujino, divja strast do igranja in tudi tepež — vse to je naravni izliv notranje nemirnosti. Zato so telesne vaje, zlasti v obliki lahkoatletskega športa, vprav v tej dobi ne le naravne in nujne, temveč tudi zelo vzgojne; zakaj če se mlad človek ne »razdivja« na dovoljen način, si bo iskal nedovoljenih poti; škodoval bi pa naravni rasti, ako bi te nagone pod vplivom napačne vzgoje umetno tlačil vase<sup>2</sup>.

5. Vse to igranje, ki smo ga doslej ocenjevali le po psihofizičnih vzrokih, je tudi čudovito smotno. Udejstvovanje sil ni le naravno in prijetno, temveč hoče zmožnosti udov tudi vaditi, izuriti in tako usposobiti za poznejše resno delo. Otrok se z udi in

<sup>1</sup> Prim. Ruland, n. delo, 49.

<sup>2</sup> Prim. Bopp, n. d. 110 sl.

igračami igra — nazadnje po mnogih poskusih shodi in tudi sam stoji<sup>3</sup>; igrive vaje, posnemanje odraslih in poskušanje, so s tem dosegle svoj smoter. Poznejše ponavljanje istega giba naj otroka na gib navadi, da postane gib lahek, sam ob sebi umeven, spreten, praktičen in lep<sup>4</sup>.

Z duševnim razvojem se v igri često kažejo posebne sposobnosti, včasih se pojavi izrazito nagnjenje k temu ali onemu poklicu. Zaradi medsebojne vzročnosti med dušo in telesom se more izrazita duševna dispozicija za kak poklic v zunanjih telesnih dejanjih kmalu kazati, včasih se pa iz trajnega načina igranja ali opravljanja poslov duševna dispozicija šele ustvari in potem razvije. Tako se n. pr. duhovniški poklic zelo zanesljivo kaže, če fant v zadnjih otroških letih »mašuje«, zida iz igrač ali iz ilovice cerkve, pridiguje, zvoni, zbira otroke in opravlja z njimi obrede<sup>5</sup>. Organizatorni talenti se podobno pokažejo že v mladosti: vsaka gruča otrok ima svojega voditelja, ki se najde nehote. Isto zakonitost opažamo celó pri vsakem tropu živali. Tako igranje je elementarno udejstvovanje poglobitve duševne zmožnosti, lastne oblikovalne sile. »Taka igra razvija in izraža človekovo bistvo, je biološko nujna in vzgojno dragocena.«<sup>6</sup>

6. Pri odraslem, od dela izčrpanem človeku pa se igra, tudi šport, javlja — za oddih. Ta oddih je ali a) trpen — kakor pri počitku ali v spanju — ali pa b) dejaven, kakor v športu. Tak aktivni oddih naj odvrne pozornost od poklicnega dela ter uveljavi tiste sile, ki jih je poklicno delo tlačilo in morilo<sup>7</sup>.

7. Šport s svojim tekmovanjem ali premagovanjem drugega slednjič uteši težnjo po uveljavljanju, ki je vprav pri na pol dozorelem človeku zaradi njegovih prekipevajočih sil najmočnejša ter se kaj rada javlja v prevzetnosti, kritiziranju, preziranju avtoritete, upornosti in domišljavosti. Vprav šport je naraven in

<sup>3</sup> Fröbel pravi, da je »stati« za otroka največji »rekord«, najspretnejša uporaba udov; stati pomeni najti in obdržati telesno ravnovesje. Zato je prva staja najvažnejša stopnja telesnega razvoja. Podobno pomeni »staja« v npravem in verskem pomenu najvišjo stopnjo človekovega duševnega in duhovnega razvoja. — Prim. Bopp, n. d. 112 in Pavlovo naročilo: »Kdor torej meni, da stoji, naj gleda, da ne pade« (1 Kor 10, 12).

<sup>4</sup> Prim. vaje v pokrižavanju pri prvih katehezah po navodilih metodike.

<sup>5</sup> Tako igranje najdemo često pri svetnikih, n. pr. pri sv. Petru Kaniziju, Janezu de Lasallu, Frančišku Saleškem. Kanizij sam piše: »Kot otrok sem se rad igral duhovnika in ga posnemal v petju, maševanju in molitvi. Pred tovariši sem opravljal, kolikor sem pač znal, duhovniška opravila. Mnogim se bo to zdelo prazno otroško igranje; a vendar se v njem često javlja nagnjenje poznejših let in modri ljudje spoznavajo v tem čudovito vodstvo božje previdnosti.« — Prim. Bopp, n. d. 116; F. Kovarič, A. M. Slomšek I (Celje 1934) 22.

<sup>6</sup> Bopp po Kasperczyk, n. d. 116. Ta razlaga je največ Groosova, glej Bopp, n. m. in Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie II, 532 sl.

<sup>7</sup> Erholungstheorie (Schaller, Lazarus); ta razlaga je najstarejša; Lange jo je izpopolnil (Ergänzungstheorie); a otroške igre ne razloži zadostno. Prim. E. Winkler, Religion und Jugenderziehung in den Entwicklungsjahren (Freiburg i. B. 1929) 162.

vzgojno pomemben odvodnik takih teženj. Športnik naj uveljavlja svojo moč nad lastnim telesom, nad naravnimi ovirami, pa tudi nad človeško družbo.

S to psihološko analizo igranja in športa smo kavzalno in teleološko obe sorodni vrsti človekovega dejstvovanja, igro in šport, raziskali. Kakor povedano, se v tej analizi spopolnjujejo domneve posameznih raziskovalcev. Spencer in Schiller sta igro ljudi in živali razlagala iz odvišne sile (Kraftüberschußtheorie) — ta razlaga se zdi drugim upravičeno nezadostna, zakaj igra gre pri človeku in pri živali tudi do izčrpanosti<sup>8</sup>. Mnogo se je s psihološko analizo igre bavil Groos, ki je pravilno trdil, da se žival in človek z igro vadita in spopolnujeta (Einübungs- und Selbstausbildungstheorie); njegove trditve danes splošno veljajo. Razlago Angleža Carra, da je igra le mirno izravnavanje (katarza) nevarnih napetosti, danes splošno zavračajo, zakaj igra na splošno ne ureja nagonov, temveč jih kaj rada še okrepi. Gornjo sintezo razlag, ki osvetljujejo igranje vsaka s svojega vidika, imenuje Winkler »biodinamično teorijo«<sup>9</sup>.

Iz te analize nam bo etično vrednotenje telesnih vaj in s tem telesne kulture vobče mnogo lažje.

### III. Etika telesne kulture.

Ruland<sup>1</sup> toži, da so doslej še zelo malo razmišljali o etičnih vrednotah telesnih vaj. Saj dejansko večina športnikov goji šport in gimnastiko ne glede na kake višje cilje; nekateri, in teh je praktično največ, iz mode, drugi za zabavo, ker tako današnja družba najbolj ceni, tretji zaradi zmage, rekorda in nekateri športni profesionalisti slednjic tudi zaradi dobička. Vprav zato je v presojanju športa še vedno mnogo nejasnosti in zmede. Tudi duhovnik ne ve, kako stališče naj zavzame do športa prvič načelno in drugič konkretno do takih oblik, kakršne so se pri njegovih ljudeh pač dejansko razvile<sup>2</sup>. Sem in tja se oglašajo tudi glasovi športnega libertinizma, češ o morali pri športu vobče nikar ne govorimo<sup>3</sup>. Osnovna krščanska modrost pa nam že pravi, da nas npravni zakon veže vedno in povsod; tudi telesna kultura je pod njim, kar je ob sebi umevno.

Telesna kultura ima A) etične vrednosti za posameznika in za družbo, za oba pa ima tudi B) etične nevarnosti. Zato pa tudi zanjo velja moralno načelo: virtus stat in medio; grešiti je mogoče s premalo in s preveč (per defectum et per excessum). Same na sebi so telesne vaje indiferentne, podobno kakor sprehod, uživanje hrane itd.; npravno vrednost in nevrednost dobivajo šele iz okoliščin in od smotra.

<sup>8</sup> Prim. Fröbes, n. m., in Winkler, n. m.

<sup>9</sup> n. m. 159.

<sup>1</sup> n. d. 51.

<sup>2</sup> Dušni pastir ve, kako težko je športnike katoličane obvarovati vseh razvad versko brezbriznih športnikov.

<sup>3</sup> Ruland, n. m.

A. 1. Higienično urejene vaje pospešujejo najprej telesno zdravje; telo krepe, ga delajo odpornega, gibčnega, da je uporabno orodje duše. Zdravje pa je na lestvici vrednot tudi po krščanskem pojmovanju za življenjem najvišja telesna dobrina; skrb zanje je naravna in razodeta zapoved. Nad njim so po krščanskem nauku nadnaravne dobrine, potem naravne duševne in med telesnimi dobrinami življenje; dobro ime, imetje — vse to so pa nižje dobrine. Zdravje je naraven, čeprav ne absolutno nujen temelj duševne prožnosti in tudi duhovnih kreposti, to že zaradi bitne zveze med dušo in telesom. Za mnoge, zlasti uradniške poklice, morejo postati telesne vaje v preprosti ali katerikoli obliki zaradi zdravja tudi resna dolžnost. Starši pa, ki so dolžni otrokom z življenjem dati tudi zdravje in zanje skrbeti, so tudi iz te zapovedi toliko bolj dolžni, skrbeti za svoje telesno zdravje.

2. Telesne vaje krepe živce, ostré čute ter tako posredno vplivajo tudi na dušo. Tako šport bistri tudi duha in pospešuje torej mnoge *umске kreposti*: razumnost, inteligentnost, razsodnost, prisotnost duha, hitro mišljenje itd. Zahteva obvladanje samega sebe, zmago nad seboj in je zaradi tega velikega etičnega pomena. Iz uspehov in zmag ter iz gibanja v naravi izvira veselje, ki je vprav pri telesnih vajah čisto, vedro, neskajeno z očitki vesti in zato za nrvnost mladih ljudi izredno pomembno<sup>4</sup>. Občutek moči dá svežost. Ta vedrost je pa obilen vir poguma. Pogum pa krepi in podžiiga tudi voljo. Za tekmo in vobče za vajo je treba vztrajnosti, potrpežljivosti, pridnosti in zdržnosti. Športnik se mora za časa treninga in tekem zdržati alkohola, nikotina in spolnega uživanja. Športne vaje zahtevajo podrejenost pravilom in vodstvu, pokorščino, dalje resnicoljubno priznanje nasprotnikovih vrlin, nesebično in odkrito medsebojno prijateljstvo ter ljubeznivo obzirnost. Vse te resnično pozitivne vrednote telesnih vaj so dragocena življenjska šola, zakaj športnik bo v vsem svojem nastopu in ravnanju, tudi nehote, kazal in uveljavljal te vrline, ki si jih pridobi pri športu; tudi izkustvo oči, da eno udejstvovanje daje pečat vsemu življenjskemu slogu. A prav poudarjajo pisci<sup>5</sup>, da te vrline še davno niso zadostne za krščanski značaj, in nápak je, telesne vaje same proglášati za že kar zadostno vzgojno šolo.

3. Telesne vaje odvrčajo pozornost tudi od seksualne sfere. Domišljijo, ki je glavni vir seksualnih dražljajev, telesne vaje obračajo drugam. Telesni napor in telesna utrujenost pa zmanjšujeta tudi periferne živčne dražljaje<sup>6</sup>. Taka preventivna metoda (v nasprotju z represivno), odvrčanje od prilike, je zlasti za mladino etično silno dragoceno in uspešno, zato ji je n. pr. sv. Janez Bosco prisojal tolik pomen<sup>7</sup>. Kajpak ne smemo pozabiti, da taka

<sup>4</sup> Ruland, n. m. 52. Prim. istega tudi za naslednje poleg piscev, že zgoraj navedenih.

<sup>5</sup> N. pr. Bopp, n. d. 122.

<sup>6</sup> Ruland, n. m. 53.

<sup>7</sup> Prim. n. pr. A. Auffray, *Le Bienheureux Don Bosco. Un grand éducateur* (Lyon-Paris 1929) pogl. 14. »Comme la science moderne: elle a plus de confiance en l'hygiène qu'en la médecine« (str. 339).



zgolj naravna sredstva podobno kakor evgenika ne vzgojé še krščanske čistosti; vzgojni naturalizem je vprav v spolnem vprašanju »najnevarnejši«<sup>8</sup>; a za njega, ki boljših sredstev nima ali noče uporabljati, je to vsaj nekaj pozitivnega, pravi Ruland<sup>9</sup>.

Da vprašanje športa in spolne morale kar tu v kratkem obdelamo, naj omenimo mnogo nevarnosti športa za spolno nravnost. Pretiran šport povečuje občo razdražljivost. E. Spranger prav zato svari pred pretiravanjem vzgojne vrednosti športa, ker je, pravi, današnji šport že sam na sebi poln erotičnih dražljajev<sup>10</sup>. Tudi Giese priznava, da pranagona eros in seksus, ki si danes nadevata športno naličje, šport sam ogrožata. Zato je posebno pri mladih ljudeh, ki so toliko razdražljivejši in občutljivejši, treba paziti na etične nevarnosti športa. Zato so n. pr. nemški škofje v svojih navodilih zahtevali: Telovadba se mora vršiti ločeno po spolih in učne moči morajo biti istega spola kakor telovadci<sup>11</sup>.

4. Šport kot socialno gibanje je naravna reakcija na racionalizem, industrializacijo in tehnizacijo življenja<sup>12</sup>. Države, ki niso smele nalagati splošne vojaške obveznosti (zlasti Nemčija), so s pospeševanjem športa skušale nadomestiti vojaško izvežbanost in državljansko vzgojo svoje mladine.

Socialne vrednote športa so v temle: šport budi čut in smisel za družbo, zlasti smisel za občestvo, posameznika stavi v družabni red, goji socialne kreposti — kakor obzirnost, požrtvovalnost in nesebičnost. Šport kot svetovno gibanje more pospeševati tudi ljubezen med narodi; žal pa so prav mednarodne tekme često torišče najbolj divjega sovraštva med narodi.

Spričo teh moralnih vrednot telesnih vaj bo tudi verski vzgojitelj kaj rad uporabil šport in telovadbo pri vzgoji; umerjene telesne vaje mu bodo velik pripomoček, da ohrani mladino nravno nepokvarjeno. Vzgojitelj, ki bi posebno mladini, katere naravi šport toliko prija, šport zabranjeval, bi sam sebe oropal močnega vzgojnega faktorja. morda s tem izgubil tudi ljubezen in zaupanje mladine ter tako tudi z drugimi, celó verskimi vzgojnimi sredstvi teže žel uspehe.

B. 5. Telesne vaje pa imajo dovolj nevarnih okoliščin, ki morejo vplivati etično negativno. Največ npravne škode na zdravju in na

<sup>8</sup> Okrožnica o kršč. vzgoji mladine, št. 15 in 16. Prim. odgovor kongr. sv. oficija od 18. marca 1931 (ASS 1931, 118; Lj. šk. list 1931, str. 74): »Curandam imprimis plenam, firmam, nunquam intermissam juventutis utriusque sexus religiosam institutionem; excitandam in ea angelicae virtutis aestimationem, desiderium, amorem; eique summopere inculcandum, ut instet orationi, sacramentis poenitentiae et SS. Eucharistiae sit assidua, beatam Virginem sanctae puritatis Matrem filiali devotione prosequatur, eiusque protectioni totam se committat; periculosas lectiones, obscena spectacula, improborum conversionem et quaslibet peccandi occasiones sedulo devitet.«

<sup>9</sup> n. m.

<sup>10</sup> Bopp, n. d. 123.

<sup>11</sup> Leitsätze der deutschen Bischöfe, 1925.

<sup>12</sup> Diem, Sport, str. 9 (navaja Acken, n. d.): »Šport je otrok narave, je upor zoper civilizacijo, zoper prašino pisarn, zoper enolično delo pri stroju, zoper topost življenja po gostilnah, v kinu, na plesišču in zoper mrtvo otopenost ter prezgodnjo dozorelost.«

duši povzroči n e z m e r n i šport. Znane so hude posledice pretirane telovadbe za telesno zdravje. Prevelik napor vodi celó do napadov blaznosti<sup>13</sup>. Zdržnost pri treningu in tekmah se po izvršenem delu kaj čisto sprevrže v noro uživanje, zlasti pijančevanje, kar je le nov dokaz, da za krepost naravna sredstva niso zadostna, kakor uči teološki nauk o dejanski milosti.

Neumerjen šport vodi, zlasti pri mladini, posebno če je ta brez pravega vodstva, v p o s u r o v e l o s t, neusmiljenost. Športna strast uduši smisel za duševno kulturo in vobče za duhovne vrednote, kakor so zdržnost, razumnost itd.; v kolikor pa so te kreposti s športom nujno združene, so pri strastnem športniku usužnjene zgolj čutnim, snovnim ciljem<sup>14</sup>.

6. Športna tekma se kaj lahko sprevrže v resnično sovražen boj (mednarodne tekme!), posebno pri nekaterih panogah športa; šport kaj rad postane strast, edino, kar mladega človeka zanima, in ga odvrča od resnega poklicnega dela, od družinske skupnosti in od v e r s k i h, zlasti nedeljskih dolžnosti, posebno tam, kjer to delajo namenoma (zlasti Naturfreunde in podobna socialistična in komunistična gibanja). Posledice take športne prakse so porazne. Taka mladina nima nobene, kaj šele verske vzgoje. V tem praktičnem izključevanju višjih vrednot in dolžnosti je ena največjih nevarnosti današnje telesne kulture.

O takih zgolj športnikih pravi Winkler<sup>15</sup> zelo upravičeno: »Čisti športnik je za višje, za duhovnost, posebno za vsako religioznost izgubljen. Tak šport naravno vodi v praktični in miselni materializem in v poganski kult telesa, v malikovanje mesa, ki more postati za družbo celó usodnejše kakor malikovanje »zlatega teleta«.»<sup>16</sup> To danes tembolj, ko skoraj nimamo športno poučenega občinstva in se športna kritika — to neobdelano kulturno poglavje — etične plati športnih prireditev na splošno vobče ne dotakne ali jih, celó strokovna kritika, le redkokdaj meri po resničnem športnem idealu.

Tako postane šport celó poklic (športni p r o f e s i o n a l i z e m), r e k o r d edini športnikov ideal in cilj, športna senzacija največja zanimivost. V takih časih se javijo potem — tako športniki kakor podjetniki, ki športno strast izrabijo za d o b i č e k, saj se človeška dobičkoželjnost kaj rada in najbolje redi od človeških strasti. Kapitalizem žrtvuje velike vsote za šport in to iz treh namenov: ali si hoče v športno izvežbanih ljudeh vzgojiti čim boljše delavce, žive stroje za tovarno, ali pa ob tem dela zase reklamo, ali pa iz gole dobičkarske špekulacije<sup>17</sup>. Precenjevanje telesne kulture, njena ločitev od drugih, zlasti duhovnih kulturnih sfer in zasužnjenje telesne kulture nenravnim človeškim nagonom ponižujejo zlasti sodobno

<sup>13</sup> Taki napadi so se n. pr. javljali po neki šestdnevni kolesarski tekmi v New Yorku in neki tridnevni v Parizu.

<sup>14</sup> Prim. W i n k l e r, n. d. 163: »Sportswut ist schlimmer als Spielwut.«

<sup>15</sup> n. m.

<sup>16</sup> Prim. L i n h a r d t, Unsere Ideale, Der Leib, str. 107.

<sup>17</sup> Primere lahko dobiš v U l a g o v i Knjigi o sportu, str. 24 sl. Prav tam glej tudi izjavo dr. M e i s l a: »Športni profesionalizem bo šport degeneriral in podjetniki kot Tek Richard ga bodo spravili na stopnjo cirkusa.«

telesno kulturo, ki je po trditvah športnih strokovnjakov danes na isti stopnji, kakor je bila antična v dobi propada antike. Winkler<sup>18</sup> po Dyroffu naravnost trdi, da so bile športne kulture redno propadajoče kulture.

Spričo vseh teh osebnih in družabnih nevarnosti je sodobna telesna kultura že sama na sebi, ne glede na različne težnje, ki jih razni nazori z njo združujejo, značilen pojav nove dobnega poganstva. Še več, današnja telesna kultura je resno vprašanje krščanske morale in vzgoje. Zato je umestno, da v kratkem označimo še načelno krščansko vrednotenje telesa in telesne kulture vobče. Iz tega bo pa obenem še bolj razvidno, kako se nekrščanski nazori usodno javljajo v utripanju vsega človeškega življenja, pa tudi, kako smo v praksi že daleč od krščanskega reda v kulturi in civilizaciji.

#### IV. Krščansko pojmovanje telesa in telesne kulture.

1. Prva resnica krščanske filozofije in verskega nauka v tem poglavju je, da sta človeško telo in človeška duša bistveno združeni v eno, novo, dovršeno podstat in naravo; duša je po svojem bistvu in sama po sebi podstatna forma telesa (Conc. Viennense, Denzinger-Bannwart-Umberg, Enchiridion nn. 480, 481). Iz telesa in iz duše je človek (1 Mojz 2, 7). Negacija enega ali drugega bistvenega sestavnega dela (materializem ali spiritualizem v vseh oblikah) ali napačno naziranje o razmerju duše in telesa med seboj je vodilo tudi do drugih, zelo usodnih zmot. Prav isto je danes. Najnevarnejši izrodki v telesni kulturi gredo končno na račun zmotnega nazora o razmerju med dušo in telesom. — Saj je analogno napačno pojmovanje hipostatične unije v osebi Kristusovi povzročilo toliko velikih kristoloških zmot; razmerje med božjo in človeško naravo v Kristusu je namreč zvezi duše in telesa v enega človeka podobno<sup>1</sup>, s to razliko, da večna Beseda po združenju s človeško naravo ni bila spopolnjena, temveč si je nespremenjena človeško naravo samo privzela v osebno edinstvo, duša pa se kot naravni del s telesom zedinila v eno naravo.

2. S to resnico o enotnosti človeške narave je v tesni zvezi krščansko spoštovanje do telesa in vsega snovnega stvarstva. Tudi telo je božja stvar, ne pa delo kakega zlega prapočela, kakor so trdili manihejci in priscilianci. Po krščanski filozofiji je telo že kot bitje tudi dobro (omne ens est bonum). Pa tudi razodetje to potrjuje: In Bog je pogledal vse, kar je bil naredil, in bilo je prav dobro (1 Mojz 1, 31). Isto je cerkveno učiteljstvo učilo zoper razne verske zmote<sup>2</sup> in je zlasti zoper kristološke zmote

<sup>18</sup> n. d. 163.

<sup>1</sup> »Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.« Symbolum »Athanasianum«.

<sup>2</sup> Zoper prisciliane 2. koncil v Braži na Španskem 561 (Denz. n. 242), Inocencij III. v veroizpovedi, predpisani za waldenze (Denz. n. 421), definicija 4. lat. cerkv. zbora 1215 (Denz. n. 428: creator omnium... spirituum et corporalium), kar je florentinski zbor v dekretu za jakobite 1441

z nepopustljivo doslednostjo zahtevalo vero v realnost Kristusovega telesa. To krščansko pojmovanje telesa je namreč v bistveni zvezi z osrednjimi dogmami o izvirnem grehu, o odrešenju in o vstajenju mesa<sup>3</sup>.

Se več, človeško telo ni le božja stvar, ampak naravnost veleumetnina Stvarnikova, najpopolnejše delo v materialnem stvarstvu, oblikovano tako, da je kar najodličnejše in najpopolnejše orodje duše. Kakor je človek po duši vez z duhovnim svetom, tako je po telesu vez z materialnim svetom in njegov višek.

Ker pa je telo božja stvar, ima isti poslednji namen kakor ves snovni svet: razodeva najbožjoslavo (gloria Dei objectiva). Ta slava mora biti potemtakem tudi poslednji cilj vsake telesne kulture. Kot sestavni del človeške narave pa naj telo postane čim popolnejše orodje človeške duše; to mora biti torej bližnji, neposredni cilj telesne kulture. Kar po pameti temu namenu koristi, vse to je npravno dobro.

3. Pametna skrb za telesno kulturo je torej krepost. Ta krepost spada po krščanski morali med partes potenciales temperantiae, med kreposti, sorodne poglavitni kreposti zmernosti; med tiste kreposti torej, ki urejajo taka človekova teženja, ki so teženju po jedi, pijači in spolnem uživanju sorodna, a laže zmogljiva. Med temi zmernosti sorodnimi krepostmi našteva sveti Tomaž: zdržnost (continentia, ki ureja delectationes tactus), krotkost (mansuetudo — notranja krotkost, clementia — zunanja krotkost, krotkost pri kaznovanju) in skromnost (ki ureja exteriores et interiores hominis motus et actiones)<sup>4</sup>. Ta skromnost ima po nauku istega angélskega učenika zopet štiri vrste (species): ponižnost, urejeno vedoželjnost (studiositas, njeno nasprotje radovednost — curiositas), »modestia in exterioribus corporis motibus« in »modestia in exteriori apparatu« (lepotičje itd.). Pri skromnosti in corporis motibus sveti Tomaž govori o predmetu te kreposti: o igrah, šalah, zabavah ter igralcih in o grehlih per excessum et per defectum<sup>5</sup>, in postavi tezo: »Circa ludos potest esse aliqua virtus quam Philosophus eutrapeliam vocat; et dicitur aliquis eutrapelus a bona conversione, quia scilicet bene convertit... et in quantum per hanc virtutem homo refrenatur ab immoderantia ludorum, sub modestia continetur.«<sup>6</sup>

ponovil (Denz. n. 706: creator — bonitate sua universas tam spirituales quam corporales condidit creaturas: bonas quidem, quia a summo bono factae sunt... nullamquae mali asserit [sc. Ecclesia Romana] esse naturam, quia omnis natura in quantum natura est, bona est) in potem ponovil vatičanski zbor v dekretu de fide catholica (Denz. nn. 1783, 1805).

<sup>3</sup> Prim. Schrötel, Leibeskultur im Lichte des Christentums, v knjigi Vom Wert des Leibes in Antike, Christentum und Anthropologie der Gegenwart (Salzburg-Leipzig 1936).

<sup>4</sup> Summa theol. 2 II, qu. 155—169.

<sup>5</sup> »Cum ludicra et iocosa laudabiliter et secundum rationem dirigantur, eorum excessus semper peccatum est. — Qui in ludo talem defectum committunt, ut et ipsi nihil delectabile proferant et delectabilia moderate ab aliis prolata reiciendo molesti sint, peccant quidem; minus tamen iis qui in ludicris excedunt.« 2 II, qu. 168 a. 3. in 4.

<sup>6</sup> n. m., a. 2.

Krepost, ki po pameti skrbi za telo, ureja igro — in dandanes njenega sorodnika, šport — je torej zmernosti sorodna krepost modestia, po najnižji vrsti imenovana eutrapelia, bona conversio ali jucunditas pri Tomažu<sup>7</sup>, slovensko bi rekli umerjenost. Kakor krepost zmernosti, tako je tudi ta umerjenost v sredi (medium virtutis) med preveč in premalo. Ta sredina je objektivna — odvisna od igre, športne tekme, od načina izvajanja, okoliščin in smotra, in subjektivna — odvisna od posebnih, telesnih in duševnih dispozicij ter tudi od drugih nraavnih dolžnosti subjekta. Določena pa je ta sredina po namenu te kreposti: telesno zdravje in vedrost duha (bona dispositio corporis et promptitudo animi). Telo bodi torej čim boljše orodje duše.

4. V nadnaravnem redu pa krščansko spoštovanje človeškega telesa doseže višek v dogmi o učlovečenju božjega Sina, ki si je iz telesa prečiste Device privzel človeško naravo, dušo in telo, z vsemi nepopolnostmi in slabostmi, ki so z božjo popolnostjo in polnostjo milosti in resnice združljive. V Odrašeniku, glavi vsega, tudi vsega snovnega stvarstva, je bilo človeško telo najbolj povečano: združeno je bilo z božjo osebo, pri daritvi na križu je bilo žrtev in je tako sodelovalo pri največjem dogodku človeške zgodovine, pri odrešenju človeštva, po vstajenju je bilo puhovljeno in po vnebohodu sprejeto na božjo desnico<sup>8</sup>.

5. Mi pa smo odrešeni, prerojeni, kot se izraža sveti Janez, ali opravičeni, kot govori sveti Pavel, smo božji otroci, obdarjeni z novim, višjim, nadnaravnim življenjem, ki je življenje Kristusovo. Tako smo z dušo in telesom udje Kristusovega telesa (1 Kor 6, 15), udje potemtakem tudi med seboj (Rim 12, 5; Ef 4, 25), vsa Cerkev je Kristusovo telo (1 Kor 10, 17; 12, 12—31; v. 27: Vi pa ste Kristusovo telo in posamez udje). Naše telo je božji tempelj (1 Kor 3, 16), posvečen prvič pri krstu in potem v zakramentih — orodjih Kristusovih; tako je tudi naše telo posoda, orodje in most milosti: pri krstu se oblije telo, da dušo očisti in oblije milost; pri obhajilu sprejme telo evharistični podobi, da duša prejme Kristusa. Kakor pri naravnem življenju telo s svojimi čuti posreduje duši doživljaje, tako je telo v nadnaravnem življenju kanal milosti. Katoliška liturgija posveča zato telesu, njegovim kretnjam, drži itd. velik pomen<sup>9</sup>.

Naloga udov je, da rastejo, združeni z glavo, »v božjo rast« (Kol 2, 19), do »popolnega moža« (Ef 4, 13). Hrana nadnaravnega življenja je evharistija, ki je »udeležba pri telesu in krvi Kristusovi« (1 Kor 10, 16) in poroštvo, da bo zaradi tega nadnaravnega povišanja našega telesa in udeležbe pri Kristusovem povečanem telesu tudi naše strohnelo telo nekoč častljivo in preobraženo vstalo,

<sup>7</sup> s<sup>7</sup> in τράπω = obrnem, vdajam se. — Pri Tomažu n. m., a. 4. na koncu.

<sup>8</sup> Prim. Schröteler, n. d., 66.

<sup>9</sup> Prim. Schröteler, n. m. 67. — Berlinski škof Preysing pri pontifikalni maši za katoliške tekmovalce na lanski olimpiadi v Berlinu: »Telesno, zemeljsko, minljivo je Bog dal za podlago, da oblikuje v človeku večno, neminljivo.«



podobno Kristusovemu povečičanemu telesu (Fil 3, 21)<sup>10</sup>. Tako je torej po krščanskem pojmovanju telo ne le orodje duše, temveč tudi orodje milosti ter živi, pregebni, organski tempelj božji.

6. A kljub tej veličini in tolikemu namenu poželi telo zoper duha ter se mu upira. Zaradi izvirnega greha je človek razdvojen, predan poželjivosti, ki išče užitkov tudi zoper postavu duha. Dogme o izvirem grehu ter njegovih posledicah tudi še tako idealna telesna kultura ne more zabrisati. Rousseaujeva zmeta o »čisti«, nepokvarjeni naravi je negacija temeljnih krščanskih resnic; prenesena v teorijo in prakso moderne telesne kulture pa bi pomenila usodno zablodo in vodila v neizbežen propad vsake etične kulture. Zaradi poželjivosti potrebuje človeško telo tudi zatajevanja. Telo je najnevarnejši skušnjavec za duhovnega človeka, posebno zato, ker nas spremlja povsod, skuša uveljaviti svoje zahteve in želje proti duhu ter hoče imeti praktično prvenstvo. Ukročeno telo je izvrsten hlapec duha, neobrzdano telo pa duha samega zaslužni. Zato je Kristus naročal post, zatajevanje samega sebe, vobče premagovanje telesnih želj. Pavel pa je celó zapisal: »Zatiram svoje telo in ga devljem v sužnost, da bi, ko evangelijski oznanim drugim, sam ne bil zavržen« (1 Kor 9, 27)<sup>11</sup>. In: »Če po mesu živite, boste umrli; če pa z duhom dela mesa mrtvite, boste živeli« (Rim 8, 13). To zatajevanje je kraljeva pot križa in modrost svetnikov. Vprav po tej askezi je kristjan kraljevo duhovstvo (1 Pet 2, 9), daruje Bogu tudi svoje telo in tako kraljuje nad svetom in njegovim poželenjem. Tako je po zatajevanju tudi človeško telo duhovna daritev (1 Pet 2, 5) ter tako podoba, kopija trpečega Odrešenika, kakor bo po vstajenju podoba njega povečičanega: »Kateri so pa Kristusovi, so meso s strastmi in poželenjem vred križali« (Gal 5, 24). »Umrli ste in vaše življenje je s Kristusom skrito v Bogu« (Kol 3, 3).

To zatajevanje mora biti dvojno: negativno, ki je v tem, da se odpovemo nedovoljenemu in včasih iz višjih nagibov tudi dovoljenemu, in pozitivno, ki je v borbi zoper zla nagnjenja<sup>12</sup>. Ta pozitivni element krščanskega zatajevanja je torej tudi resna tekma in borba, po svojem predmetu podobna »športu«, a po namenu in nagibu daleč nad njim: »Vsak pa, kateri tekmuje, se zdržuje vsega: oni (v tekališču), da prejmejo minljiv venec, mi pa neminljivega« (1 Kor 9, 25). Zato sta si krščanska askeza in umerjen šport po vajah zelo sorodna — oba sta resnična, človeka dostojna telesna kultura. Namen krščanske askeze dalje ni uničenje ali oslabiljenje človeškega telesa, temveč njegova trajna podreditev duhu, zakaj že po svoji definiciji je zatajevanje »boj zoper slaba nagnjenja, da jih podredimo volji, to pa Bogu«.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> O vsem tem prim. krasno knjigo dr. Arnolda Rademacherja: *Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und johanneischen Theologie* (Freiburg i. B. 1903).

<sup>11</sup> Prim. Tanqueray, *Précis de Théologie ascétique et mystique*<sup>6</sup> (Paris 1924).

<sup>12</sup> Tanqueray, n. d. 486.

<sup>13</sup> Tanqueray, n. m.

Ti krščanski ideali so daleč nad športnimi ideali telesne spretnosti, gibčnosti in lepote, daleč nad zgolj zemskimi ideali klasične telesne kulture, to je nad telesno in duševno harmonično razvitim človekom. Posvečenje človeškega telesa je višja vrednota kakor telesno zdravje in telesna lepota, celó več je kakor življenje. »Telesna kultura brez duhovne kulture je prav za prav kult mrličev.«<sup>14</sup>

7. Zaradi tega pojmovanja človeškega telesa v katoliški cerkvi racionalisti in materialisti, držeč se Rousseaujevega nauka, kaj radi očitajo, da je Cerkev človeškemu telesu in vsej njegovi kulturi načelno sovražna. Za dokaz radi navajajo cerkvene očete, ki so bili proti cirkuškim igram, in srednjeveške cerkvene prepovedi turnirjev. Res je bila Cerkev zoper, toda le zaradi izrodkov in nemoralnih okoliščin; cirkuške igre propadajočih Rimljanov in turnirje poznega viteštva ne moremo več šteti k resnični telesni kulturi<sup>15</sup>.

Naša današnja telesna kultura je podobna grški ob dobi propada. Zato se Cerkev tudi danes oglašá, da bi telesno kulturo uredila in uglasila s krščanskim нравnim naukom. Okrožnica o vzgoji mladine svári pred vzgojnim naturalizmom in koedukacijo ter pripomni, da krščanska načela o tem poglavju veljajo tudi za telovadne in športne nastope s posebnim ozirom na krščansko sramežljivost ženske mladine, ki ji (namreč sramežljivost) »resno odreka vsako javno razkazovanje«<sup>16</sup>.

8. Učitelji krščanske askeze, vsi važnejši brez izjeme, so poudarjali takó pametno zatajevanje kakor pametno skrb

<sup>14</sup> Linhardt, n. m. 108.

<sup>15</sup> Klasično zavrača tak ugovor že sv. Tomaž (n. m. a. 2.). Pri vprašanju, »utrum in ludis potest esse aliqua virtus«, prinaša ugovor iz Krizostoma: »Non dat Deus ludere, sed diabolus. Audi quid aliquando ludentes passi sunt. Sedit populus manducare et bibere et surrexerunt ludere.« — Odgovarja pa: »Verbum illud Chrysostomi est intelligendum de illis qui inordinate ludis utuntur, et praecipue eorum qui finem in delectatione ludi constituunt; sicut de quibusdam dicitur, Sap. 15, 12: Aestimaverunt esse ludum vitam nostram, contra quos dicit Tullius in 1. de Officiis, in titulo; Fontem esse modestiae, ut appetitus obediat rationi: Non ita generati a natura sumus, ut ad ludum et jocum facti esse videamur; sed ad severitatem potius, et ad quaedam studia graviora atque majora.«

<sup>16</sup> Štev. 16 — Točnejša navodila so dali o tem n. pr. nemški škofje (Leitsätze 1925, prim. Acken, n. d. in Buchbergerjev Lexikon f. Theol. u. Kirche VI Körperkultur): I. Načelno: Zdrava telesna nega ni le združljiva z nauki krščanstva, temveč celó zapovedana. A duša je več kakor telo. Telesna kultura ne sme postati telesni kult in škodovati duševni kulturi... Vse je treba zavračati, kar žali sramežljivost in нравnost. To velja za vse ljudi, posebno važno pa je za mladino. Tudi telesna kultura, kakor jo želi krščanstvo, hoče zdravo, močno, gibčno in lepo telo, a le v okviru celotne vzgoje in tako, da se telo podredi duši... II. Praktične smernice, ki iz zgornjih načel izvirajo in so za katoličana obvezne: I. Telovadba. Telovaditi se sme le ločeno po spolu, telovadne učne moči morajo biti istega spola kakor telovadci. Telovadna obleka ne sme žaliti sramežljivosti. Kopalna obleka pri telovadbi je tako dečkom kakor deklicam prepovedana. Odklanjati moramo vsako telovadno obleko deklet, ki telesne oblike vsiljivo poudarja in vobče ženski naravi ne pristoji. Dekleta naj telovadijo le v dvoranah in na igriščih, ki so občinstvu zaprta. Kolikor to ni mogoče ali če ni mogoče nabaviti si posebne telovadne obleke, naj se telovadne vaje omeje na tiste vaje, ki so izvedljive v navadni obleki. Javno nastopanje in tekmovanje deklet in

za telo, ravnajoč se po svetem Pavlu: »Še nikoli nihče ni svojega telesa sovražil, marveč ga hrani in neguje kakor Kristus Cerkev« (Ef 5, 25). Sv. Frančišek Saleški n. pr. je dal klasično navdilo (Filoteja III, 23): »V dveh primerih smo v nevarnosti, da zaidemo v velike skušnjave; če se namreč telesu predobro godi ali če je telo preveč oslABLJENO.« Tudi sv. Ignacij Lojolski zahteva previdno razumnost, ko govori o pokorilih, katera priporoča v duhovnih vajah pod pogojem: »*dummodo non corrumpatur subiectum nec sequatur infirmitas notabilis*«<sup>17</sup>. Pozabiti pa tudi ne smemo, da v prejšnjih časih, ko je naravni način življenja, brez tolikih strojev, že sam skrbel za telesno zdravje, ni bilo toliko važno, poudarjati skrb za zdravje kakor potrebo zatajevanja, ki je bilo zlasti v dobi po pokristjanjenju in nekaj stoletij za tem težka, pa praktično važna dolžnost.

Mnogi svetniki so se v resnici mrtvili preko lastne potrebe, toda verni smo božje občestvo, sveti organizem; kar dela eno ud, koristi vsemu telesu (1 Kor 12). Kar je v počutnost potopljenemu svetu manjkalo, to so svetniki z veliko spokornostjo nadomestili. Božja previdnost je take svetnike obujala in navdihovala posebno v izrazito uživanja željnih dobah (n. pr. v času sv. Frančiška Asiš., za reformacije, v najnovejši dobi). Obnovitev krščenega nraavnega reda vedno zahteva pokoro. In po krščanskem redu vrednot je mnogo pogubnejše, če kdo pretirava telesno kulturo, kakor če jo zanemarja na račun duhovnega spopolnjevanja. Brez zveze z duhovno se telesna kultura zmaliči, posurovi in sama sebe ujé kakor vsako zlo; podrejena duhu se tudi sama poduhovi, poživlja in obstane.

9. Telo in duša se medsebojno podpirata<sup>18</sup>, pametna telesna kultura dviga duha, neurejena pa ga ubija. Vprav zaradi združitve telesa in duha v eno naravo se oba medsebojno pogojujeta, dopolnjujeta. Telo zase je v krščanstvu velika vrednota, ni pa najvišja, temveč je podrejena duši in s to vred duhovnemu svetu; zato pa so cilji harmonične telesne kulture tile: zdravje, duša, Duh<sup>19</sup>. Ali, kakor je povedal sveti Pavel, kristjani nismo več sami svoji: »Za (drago) ceno ste kupljeni. Poveljučite torej Boža v svojem telesu« (1 Kor 6, 20). In kristjanom velja: »Dajte zdaj svoje ude, da bodo služili pravici za posvečenje« (Rim 6, 19).

žená je treba preprediti. Vse to velja tudi za telovadbo v društvih. — 2. K o p a n j e. Isto velja še tembolj za kopanje in plavanje... Spoli naj bodo ločeni. Nadzorstvo naj imajo osebe istega spola. Javne kopalne tekme deklet in žená je treba odklanjati. V obrežnih kopalščih je treba zahtevati popolno ločitev spolov in ločene prostore za slačenje in oblačenje, pa tudi dostojno kopalno obleko in stalno nadzorstvo. Isto velja tudi za sončenje. — 3. Š p o r t. Tem načelom se mora podrediti tudi šport. Ne sme mu biti le za rekorde, ogiba naj se vsega, kar spravlja v nevarnost zdravje, krščansko nraavnost in krščanski značaj. Preskrbljeno mora biti za spolnjevanje verskih dolžnosti, posebno za obisk sv. maše ob nedeljah. Svariti je treba, naj fantje in dekleta ne hodijo skupaj v naravo.

<sup>17</sup> Additio 10. prvega tedna Eksercij.

<sup>18</sup> 1 II, qu. 38, a. 4 ad 3 in a. 5 ad 3: In viribus animae fit redundantia a superiori ad inferius. Omnis bona dispositio corporis redundat quodammodo ad cor sicut ad principium et finem corporalium motionum.

<sup>19</sup> Po analogiji turnarskega ideala: »Frisch, frei, fröhlich, fromm« pravijo katoliški pisatelji: »Gesundheit, Geist, Gott« (trije »G«).

# Nevarnost komunizma in naše delo.

(De communismi periculo avertendo.)

Dr. Ivan Ahčín.

**Summarium.** — Summus Pontifex et orbis catholici Episcopi fideles de communismi periculo saepe iam monuere eosque hortati sunt, ut impigre et fortiter ei resisterent. Periculum autem ex duplici causa oritur: a) quia comunismus in regionibus, in quibus asseclas quaerit, veram suam indolem dissimulare novit, quam in terris, in quibus rerum summa potitus est, manifestat, hominesque incautos fraudulentè circumveniendò allicit; b) quia defectus veros hodierni ordinis socialis et oeconomici ita tractat, ut populorum animos perturbet atque ad violentam rerum eversionem excitet (I). — Fatendum est societatem hodiernam, materialismo et liberalismo mamonistico graviter infectam, animos ad eum quem communismus profitetur materialismum disposuisse et praeparasse (II). — Actio contra communismum fideles sedulo doceat necesse est veram communismi indolem atque ostendat, quo communismus tendat (III). — Altera ex parte sollicitudinis pastoralis est, ut hominum animos vero spiritu Christi imbuat, ne athei communismi illecebris succumbant. Porro ad mentem instructionum Pontificum Leonis XIII et Pii XI adlaborandum, ut operariorum conditio emendetur, quippe quae iniusta saepe sit humanaeque dignitati haud satisfaciat (IV).

1. — Zadnje čase skoraj ne mine teden, da ne bi kaka škofovska konferenca pozivala katoličane na borbo proti komunizmu<sup>1</sup>. Svet je že napol pozabil grozote, v katerih je ruski boljševizem bil spočet. Vesti o neprestanih umorih in preganjanjih, ki so vsa naslednja leta prihajale iz Sovjetije na zapad, je večina evropskega meščanskega tiska pričela smatrati za povsem notranjo sovjetsko zadevo. Šele prihod Sovjetov v Zvezo narodov, kamor jim je omogočilo vstop mednarodno prstozidarstvo; izborna poteza s snovanjem tako zvanih »ljudskih front« v nekaterih državah; postopna ločitev duhov v Evropi v dve fronti, za boljševizem in proti njemu, zlasti pa strahotna grozodejstva španskih komunistov so znova poklicala na plan čuvarje krščanstva in zapadne kulture. Slehernemu je jasno, da v tej ločitvi duhov more biti za resničnega kristjana mesto edinole v protiboljševiški fronti, pa čeprav nekateri idejno nerazgledani mladi ljudje vidijo tudi še drugačne možnosti. Že samo dejstvo, da so v zadnjih mesecih v Moskvi postavili za 4,5 milijonov rubljev novo radiofonsko oddajno postajo, katera naj služi izključno le širjenju brezboštva, more za vsakega kristjana biti dovolj jasen razlog, da se v trenju duhov more odločiti edinole proti boljševizmu.

Proti komunizmu se dandanes bore tudi mnoge države. Sredstva, s katerimi se bore proti komunizmu državne oblasti, so seveda predvsem politična, ki naravno segajo v območje sile. Drugače tudi biti ne more, kajti država je zgrajena na oblasti in je moč ter oblast njen naravni izraz, s katerim se uveljavlja na zunaj.

<sup>1</sup> Ko je bila ta razprava že postavljena, je izšlo »pastirsko pismo o gospodarski in socialni stiski naših dni«, ki so ga 12. januarja 1937 izdali jugoslovanski škofje, zbrani na škofovski konferenci v Zagrebu. Za jasno in odločno besedo smo višjim pastirjem zeló hvaležni.

Bori se pa proti boljševizmu tudi Cerkev, ki je duhovna oblast. Le-ta se pa, kakor znano, ne uveljavlja v svetu z zunanjo silo. Cerkev ne operira z bajoneti, strojnicami in policijo. Vatikan je v zadnji dobi ponovno opozoril, naj se njegova duhovna, načelna borba proti komunističnemu brezboštvu na noben način ne istoveti s politično protikomunistično borbo nekaterih držav, saj ima vera tudi mnogo večjo moč kakor pa zunanja politična sila. Ko bi zunanja moč bila večja kot duhovna, potem bi krščanstvo po 300 letnem preganjanju bilo do korenine iztrebljeno in bi bilo moralo likvidirati. Potem bi že takoj spočetka bili zmagovalci tisti, ki so Kristusa križali, in ne Križani.

Mi torej prepuščamo državam, da se na način, ki je zunanji oblasti lasten, bore s komunizmom, hočemo pa našo protikomunistično borbo osredotočiti na duhovno področje, ki je veri in Cerkvi lastno. V ta namen nam je pa v prvi vrsti potrebno, da poznamo resnični obraz komunizma, da bomo razumeli, kako resnična je nevarnost, ki preti krščanski družbi od brezbožnega komunizma.

### I. Nevarnost komunizma.

2. — Za naš čas in naše razmere vidimo največjo nevarnost komunizma v tem, da tako spretno uporablja dvojni obraz: enega tamkaj, kjer vlada, kjer si je že osvojil oblast, in drugega v državah, kjer še nima oblasti, kjer šele vabi, agitira, se poteguje za naklonjenost ljudstva. Kdor hoče poznati komunizem, mora poznati obojni obraz, ker sicer bo vedno v nevarnosti, da bo nasedel lepim besedam, za katerimi pa stoji čisto drugačna dejanja.

En obraz komunizma označuje način gospodarstva nad narodi, katerim je zavladal. Tu vidimo poskuse, izvesti materialistični marksizem v praktičnem življenju. Danes je vsem, ki se za boljševiški problem zanimajo, že do podrobnosti znano, kakšno je življenje in kakšne so razmere pod sovjetsko zvezdo; zato vsega ne bomo tukaj ponavljali, ker to tudi ni namen pričujočega spisa. Predvsem označuje komunizem neusmiljen razredni boj, ki naj po uničenju plemstva, meščanstva, duhovništva ter plasti nekomunističnih intelektualcev nemu družabnemu razredu pomore do neomejene oblasti v državi. Ta razred ima nadalje nalogo, tako dolgo »vzgajati« novega človeka, da bo sposoben za bodočo brezrazredno družbo v komunistični anarhiji. Proti vsem nekomunistom oznanja boljševizem nepomirljivo sovraštvo in ga tudi dejansko izvaja. Pri tem nima spoštovanja ne do življenja ne do časti svojih žrtev, ki jih pusti umirati v mukah, v zapuščenosti in sramoti. Satanskega sovraštva in veselja do nasilja in mučenja komunizem ne more opravičiti samo iz svojega nauka; za nas je temveč izraz pobesnele, diabolčno nastrojene perverzности, kateri zapada pokvarjena človeška narava, čisto prepuščena svojim nižjim nagonom.

Boljševizem se more sklicevati na gotove tehnične uspehe in tehnično-materialen napredek svoje države, kar pa samo po sebi ni nobena zasluga komunizma. Kajti tehnično je čudovito napredovala



tudi Evropa in Amerika pod kapitalističnim gospodarskim redom. Boljševizem je zlasti amerikanizem le kopiral in ima v deviški ter neizrabljeni zemlji, ki mu je na razpolago, za enkrat še dovolj možnosti, da jo tehnično dvigne. Toda ali je osrečil in izboljšal usodo človeka? morda pogoje družinskega življenja, ki ga je pričel kot »meščansko ustanovo« rušiti in so mu za kazen ostali milijoni zapuščenih, okrog tavajočih otrok brez očetov in mater? Ako danes poskuša z novimi državnimi zakoni izboljšati strahotne družinske razmere, je to le dokaz, da je bila zabloda marksistične družinske politike tako velika, da jo je moral komunizem javno korigirati. Ali so morda srečni sovjetski delavci, ki so obsojeni na rekordno delo za državni kapitalizem? Ali so zadovoljni kmetje, ki so iz lastnikov in posestnikov zemlje postali kolhozniki, to je, sovjetski poljski delavci? Eni in drugi so brez pravic in obrambe pred novim vsemoogočnim lastnikom — državo, ko nimajo niti možnosti, da bi svobodno zapustili nesrečno deželo. Težko verjamemo, da vlada paradiz v deželi, iz katere pod smrtno kaznijo nihče ne more, razen agentov, ki jih država plačuje.

S potezami tega obraza, ki ga komunizem kaže deželam, kjer že vlada, se torej tukaj ne bomo obširneje pečali, ker ga že dovolj poznamo. Čeprav se vsakdo, ki hoče razširiti svoj nauk, navadno sklicuje za potrdilo na svoja dela, za čuda opazujemo, da se komunisti pri svoji agitaciji med nekomunističnim prebivalstvom navadno ne sklicujejo na to, kar so v Sovjetiji izvedli v življenju. Zavedajo se, da bi na ta način ne prišli do svojega uspeha. Poslužujejo se čisto druge taktike.

3. — Prvo, kar opazujemo je to, da so v zadnjih dveh letih po navodilih kominterne stopili komunisti iz svojega političnega in stanovskega ghetta. To pomeni popolni obrat v njihovi dotedanji taktiki. Nekdaj so se komunisti v boju z II. internacionalo odvojili od socialistov in ustanovili svojo socialistično frakcijo, ki je za sebe reklamirala pravovernost Marxovega evangelija. Ko so se ustanovili sovjeti, je zaradi nevarnosti svetovne revolucije, ki jo je III. internacionala iz Moskve ven pripravljala in jo pripravlja še danes, svet postal pozoren na komunistično nevarnost. Doživeli smo, da so komunistično stranko po mnogih državah pričeli preganjati in da so bili za njo uzakonjeni posebni izjemni zakoni. Stranka je mnogokje bila tudi zakonito prepovedana. Zaradi tega so se komunisti zatekli v katakombe, k skrivnim, tajnim organizacijam in nelegalnemu delovanju. To jim je prineslo mnogo žrtev. A kar je bilo zanje hujše: ljudje, ki so bili enkrat, dvakrat v ječi, pozneje največkrat niso več hoteli pri komunističnih akcijah sodelovati. Komunistična delavnost je pričela hitro upadati, ker ni bilo več dovolj požrtvovalnih ljudi, ki bi bili hoteli za stvar, katere uspeh je bil odmaknjen očividno v nedogled, riskirati svojo svobodo ali celo življenje. Poleg tega se je v nasprotnem taboru proti znanstveno neutemeljenim in tudi čisto zmotnim materialističnim tezam, ki so idejna podlaga komunizma, nabralo toliko solidno znanstvenih argumentov, da komunisti, ki so, kakor ves socializem, veliki v kritiki

obstojećih razmer, toda šibki v grajenju česa boljšega, umskega dvo-boja v javnosti niso več vzdržali. Vodstvo komunistične internacionale je popolnoma pravilno sprevidelo, da po tem potu ne pride do zaželjene svetovne revolucije.

V tem usodnem trenutku je kominterneta razglasila za svoje pripadnike podobno geslo kakor svoj čas Leon XIII. (okrožnica »Graves de communi«) za katoliško duhovščino: Ven iz katakomb med narod! Komunistična stranka in njena tajna organizacija je seveda ostala, prenesla pa je svojo delavnost med ljudske množice. Za ta namen je bilo treba v marsičem spremeniti dosedanjo taktiko. Komunist, ki poslej nastopa v javnosti, nikakor ne nastopa več kot komunist in v imenu komunizma, zlasti tam ne, kjer je stranka prepovedana. Nastopa vedno in izključno kot ljudski prijatelj, kot zagovornik ljudskih koristi. Pri tem komunisti natanko prisluškujejo utripom ljudske duše, nakar se pojavijo kot rešeniki iz vseh težav sedanjega časa. Svoje postopanje uravnavajo po razmerah. Ako je n. pr. v kaki državi nejevolja zaradi centralizma, takoj nastopijo komunisti kot glasniki samoupravnega načela, pa čeprav je Sovjetija vladana strogo centralistično. Pod diktaturami, kjer si narod želi več svoboščin, več državljanskih pravic, so komunisti glasniki najidealnejše demokracije, oznanjajo pravice človeka do njegovih osnovnih človečanskih pravic in svoboščin, ne da bi jih motilo samodržstvo rdečega diktatorja v Moskvi, ne da bi hoteli kaj slišati o nezaslišanem teptanju človekove osebnosti pod komunistično diktaturo. Države, v katerih nima komunizem svobodnega razmaha, so takoj proglašene za fašistične ali klerofašistične, čeprav o kakem fašizmu ali vladi duhovščine ne more biti niti govora. Pri tem seveda ne slišijo radi, da je komunizem izključno razrednobojeven in da poleg sebe ne trpi ne le nobenega političnega, temveč tudi ne kulturnega, duhovnega ali verskega gibanja, kakor hitro dobi oblast v roke. Po drugih državah je tudi vnet zagovornik narodnostnih pravic, zavzema se za narodne avtonomije, za narodno enakopravnost, v Rusiji pa seveda neusmiljeno zatira sleherni nacionalni pokret zatiranih narodov, kakor Belorusov, Ukrajincev, kavkaških narodov itd. Razume se samo po sebi, da so komunisti posebno zgovorni glasniki delavskih pravic v socialnih in mezdnih sporih, kjer v vsakem primeru zavzemajo najbolj radikalno stališče. Ako le mogoče, stavijo pogoje, ki sploh praktično niso izvedljivi, ki pa laskajo organiziranemu delavstvu.

V vseh teh primerih komunizmu namreč nikakor ne gre za to, da bi izboljšal obstoječe razmere, da bi zadovoljil množice in napravil red v družbi. Komunizmu gre za to, da organizira nered v družbi in da ljudstva ne pusti priti do miru in ustaljenosti. Zato ga ne zadovolji nobena decentralizacija, avtonomija, sprememba zakonov, uspešno izvedena stavka. Njegov cilj je, držati ljudi vedno v nezadovoljstvu in v boju proti obstoječemu stanju. Več ko se v boju doseže, več je treba zahtevati. Komunistični agitatorji in agenti se razumejo spretno vriniti v vsako pomembno ali navidez tudi brezpomembno organizacijo. Tamkaj navadno razvijejo živahno delav-

nost za cilje, ki jih dotična organizacija po svojih pravilih ima: so zelo marljivi pevci v pevskih društvih, dobri telovadci v telovadnih organizacijah, brigajo se za živinorejo v živinorejskih krogih, so glasni agitatorji za članske pravice v strokovnih organizacijah. Ko mislijo, da so se že dovolj zasidrili, poskušajo zasesti odborniška mesta, nakar ni več težko, dajati osvojeni organizaciji svoj lastni pravec. Ako pa ne morejo na vodilno mesto, pa spretno rovarijo v društvu in rušijo ugled odbora ali vodilne osebnosti v organizaciji. In ker je ni stvari na svetu, ki bi je ciničen človek ne mogel osmešiti, navadno dosežejo svoj cilj. Za nje je uspeh tudi že to, ako društvo ne more več v redu poslovati. Drug uspeh pa je v tem, da se pod nevtralnno zastavo zbirajo z enakomislečimi, se organizirajo in prihajajo v dotik z množicami, dobro skriti očesu postave in velikokrat tudi čuječnosti preveč zaupljivega nasprotnika.

S svojo prebrisano taktiko, ki pa seveda predpostavlja veliko izšolanost, izvežbanost in zanesljivost lastnih vrst, so komunisti po nekaterih državah skoraj brez težav osvojili socialistične strokovne organizacije, v katere so se vrinili in se polastili vodstva. Njihov velik uspeh pa je snovanje »ljudskih front«, s katerimi so pod geslom borbe za demokracijo (!) vdrl v politične trdnjave svojih nasprotnikov, se polastili vodstva in množic, ki jih sedaj vodijo pod rdečo komunistično zastavo. Čeprav je vsa ta taktika zgrajena na laži in prevari, donaša komunizmu presenetljivo obilno žetev.

Spretna in vztrajna komunistična propaganda, ki na vseh kulturnih in gospodarskih področjih zajema sodobnega človeka, se torej predstavlja naši dobi kot novi red, kot povsem novo gledanje na svet, ki ga hoče preosnovati gospodarsko, socialno in politično, pa tudi versko in kulturno. Komunizem nastopa kot nova religija, novi evangelij, ki predvsem bednim in revnim obeta odrešenje — ne šele po smrti, ampak že tukaj na zemlji. Oni, ki jih je življenje prevaralo za lepe življenjske sanje, ki se čutijo socialno brezpravne, politično brezpomembne, ki so gospodarsko uničeni in sploh nemaniči, ki so brezposelni in se čutijo kot izvržek sedanje družbe, ter drugi, ki so s svojo življenjsko modrostjo pri kraju: vsi, ki nimajo nobenega interesa več na sedanji družbi, njenem ustroju in njenem trajanju, vsi ti se danes obračajo v komunizem. V očeh vseh teh ni komunizem morda le nauk, ampak revolucija, ki naj zadovolji in osreči človeški rod na zemlji.

Ta vera v človekovo samoodrešenje sicer ni od danes, je stara, kakor je star človeški rod, ki le težko prenaša breme življenja. Toda komunizem je znal vso nejevoljo družbe, odpor ponižanih in razžaljenih zoper obstoječi red, zoper vse resnične in namišljene krivice, ki se gode v svetu, spretno spraviti na en ime-novalec in je nastopil kot vrhovni tajnik zoper obstoječo družbo in obenem rešitelj ter voditelj v lepšo bodočnost.

Ako komunizem gledamo pod tem vidikom in zraven tega poznamo tudi njegovo spretno propagando, laže razumemo skrivnost njegovih uspehov, do katerih mu pomaga tudi obstoječa družba sama, kar bomo takoj videli.

## II. Vzroki, da se širi komunizem.

4. — Veliko se govori in piše o komunistični nevarnosti. Pri tem navadno obračamo poglede proti Moskvi, kjer je sedež III. komunistične internacionale in od koder se vodi mednarodna komunistična propaganda, zelo razumno prikrojena posebnim razmeram vsake dežele posebej. Manj pa razmišljamo o skritem zavezniku komunizma, ki je sredi med nami in ki komunizmu pripravlja pot ter ga vabi v deželo. Ta skriti sovražnik pravega naravnega reda in zaveznik komunistične revolucije je naša družba sama, ki je svojega duha, svoje življenje in svoj red okužila z mnogimi globokimi zmotami, katerih ni kriv komunizem; zakaj ta le nadaljuje zločesto tradicijo prejšnjih zablod, ki so mu utrle pot v družbo. Naj boleznj sedanje družbe spravimo le na dva imenovalca: brezbožni materializem in pa gospodarski liberalizem.

Sicer se materializem tudi kot nauk ni pojavil še v naši dobi. Ze pred stoletji je materialistični nauk, ki vidi v stvarnem svetu, v snovi, edino ali vsaj odločilno stvarnost in resničnost, osporaval človekovo duhovnost. Vendar ti nauki v svojem času še niso predstavljali resne nevarnosti za duhovni razvoj človeštva. Kajti v svojih praktičnih posledicah je materializem veljal stalno za znamenje degeneracije, za znak propadajoče družbe in to ne le v očeh idealistično usmerjenih ljudi, ampak se mu je upirala tudi notranjost materialistov samih. Ni mogoče prezreti, da materializem v svojem praktičnem izživljanju oropa človeka njegovega dostojanstva in mu vzame s tem v zvezi na neki način tudi pravico do eksistence. Zato se more reči, da je bil materializem nekdanjih stoletij bolj zabloda duhov kakor življenjsko vodilo, ki naj bi se ga njegovi pripadniki držali v življenju. Pa tudi teoretični materializem je ostal v glavnem last le nekaterih filozofov, ki so se v svojem življenju več pečali z duhovnimi kakor materialnimi vprašanji in so torej že samo s tem dejstvom pobijali materializem. Medtem ko je vsak drug filozofski sestav skušil spraviti v sklad teorijo in prakso, vidimo še daleč v 19. stoletju, da zija med teoretičnim in praktičnim materializmom širok prepad; kajti teoretiki materializma niso hoteli veljati v praktičnem življenju za manj idealistične kot predstavniki ostalih filozofskih sistemov.

Pač pa je liberalna doba materialistično teorijo že zelo približala živemu življenju. V tej dobi je nastala nova vera: vera v neomejen, neskončen napredek človeške družbe. Nikdar ni bila nobena vera sprejeta z večjim navdušenjem, kajti človek je videl, da mu napredek prinaša bogastvo, z bogastvom pa tudi svobodo. In ker se je človek emancipiral od božjih postav, je novo pridobljeno bogastvo in svobodo uporabljal tako, kakor so mu velevali njegovi sebični nagoni. Ne rečemo, da je liberalizem teoretično izpovedoval materializem. Toda praktično je liberalizem sebi izgovoril avtonomno moralo. Denar in sebičnost sta zmaterilizirala zasebno in javno življenje in ga podvrgla diktatu denarja, to je materije. Denar je diktiral nov pojem države, ki je postala

le še uslužen in nem čuvar neomejene svobode, ki jo je tisti, ki je bil mogočen in bogat, uveljavljal ne le proti svoji okolici, ampak tudi nasproti državi. Denar je skvaril nravi, ker se je izkazalo, da si je z njim mogoče kupiti vse dovoljene in nedovoljene užitke; za denar se kupuje in prodaja poštenje in dobro ime, premoženje se istoveti z ugledom in častjo pred družbo in državo. Z denarjem je mogoče kupiti tisk in javno mnenje, mogoče je kupiti duha, da mu služi, pa tudi pravico in oblast. Tako je materija ne morda teoretično, pač pa praktično postala božanstvo liberalnega človeka, ki ji je vdano služil z vsem svojim bitjem.

Prva žrtev materializma liberalne družbe je postala družina, ki je naravna podlaga celotne človeške družbe. Po mnogih državah je bila uvedena razporoka, ki je zakonski zvezi in družinski skupnosti vzela vsako trdnost in trajnost. Samo logična posledica je padanje rojstev in rušenje zakonske zvestobe.

Naslednja žrtev zmaterializirane družbe je nujno moral postati tudi sam družabni red. Praktično materializem vendar budi hrepenenje po uživanju in željo, okoristiti se čim bolj s trenutnim življenjem, ker življenja onkraj groba in izravnavaajoče božje pravice ne priznava. V zgolj tostranskem gledanju življenja zadobiva bogastvo vse drugačno vrednost in je revščina vse hujša nesreča. Materializem je pri posedujočih razvezal neomejen mamonizem in pohlep po uživanju, pri proletariatu pa zavist in globoko sovraštvo. Naravno se nam zdi, da v takšnem duševnem nastrojenju socialno nižje plasti ne izbirajo sredstev, da razlaste one, ki so po njih mnenju krivični in neopravičeni posestniki edino osrečujočih zemeljskih dobrin. Tudi je naravno, da je enim in drugim religija postala odveč in neprijeten korektiv njihovih želja in strasti. Liberalizem je samo na videz bil do vere toleranten; v resnici jo je zapostavljal in kratil njene pravice in njen vpliv, kjer je le mogel.

Kakor v toliko drugih vprašanjih je tudi tukaj boljše vizem šel dalje kakor njegov učitelj liberalizem. Prvikrat v zgodovini vidimo, da se v boljše vizizmu teoretični in praktični materializem vodita za roko. Zato v boljše vizizmu nastaja velika nevarnost ne le za človekov duhovni razvoj, ampak sploh za njegov duhovni obstoj. Nekdanji materializem je bil, metafizično gledano, upor nižjih sil proti višjemu, duhovnemu človeku. Materializem liberalne družbe je bil prav za prav etične narave, ker se je v svoji najbolj grobi obliki istovetel z hedonizmom in je v uživanju gledal največjo vrednoto življenja. Toda boljše viški materializem je metafizičen, ker mu veljajo vsi duhovni pojavi, ki jih ni mogoče popolnoma zanikati, le za nekakšen odsev tvarnih razmerij ali nekakšno prestavo tvarnih odnosov v umske idejne oblike, nimajo pa nasproti stvari in tvarnim rečem nobene samopravnosti. Boljše viški materializem je obenem zgodovinski, ker tvarno gospodarskim činiteljem pripisuje izključni pomen in oblikovalno moč na gospodarsko in družabno življenje, jih vrednoti za edino zgodovinsko silo, spričo katere so tudi vsi pravni, nravni in verski nazori le nekakšna nadstavba, ki se menja, kakor se menjajo gospodarske proizvajalne razmere.



Popolnoma nedvoumno je materializem izpovedal Lenin in je nanj naslonil tudi vsa svojo komunistično zgradbo. Za Lenina je snov primarna: »Materija je prvenstvena, misel, zavest, občutje so le proizvodi zelo visokega razvoja.«<sup>1</sup> »Materialistična odstranitev dualizma telesa in duha (to je materialistični komunizem) je v tem, da duh neodvisno od telesa ne obstoji. Duh je sekundaren, to je: duh je le funkcija možgan, je le odsvit zunanjega sveta.« In posledica tega: »Ako je svet le gibljiva snov, jo moremo in moramo brez prestopka proučevati v njenih neskončnih kompliciranih pojavih; toda izven tega gibanja snovi, izven materije, izven fizičnega, edino značnega sveta ne more biti prav nič.«

Odkrito izpoved popolnega materializma je Lenin zahteval od vseh pristašev komunizma, ker po njegovem mnenju ni mogoče vzeti iz materialistične filozofije, ki je kakor iz celega vlita, niti ene postavke, niti enega bistvenega dela, ne da bi se pri tem ne oddaljili od objektivne resnice, ne da bi zdrsnili v naročaj meščansko reakcionarne laži.

Temu teoretičnemu, surovemu materializmu, ki pozna le gibljivo snov, izven katere pa ni ničesar, ne duše ne duha ne Boga, ustreza v praksi tudi popolnoma na materializmu zgrajena družba. V ospredju te družbe je snovnost in največja vrednota je snovna produkcija. Ker ni Boga, tudi ni absolutne resnice; ker ni duha, človek ni osebnost, ampak je proizvajalni stroj in se po tem tudi vrednoti. Bog, duša? »Nespremenljivo je le eno: odsevi zunanjega sveta v človeški zavesti, sveta, ki neodvisno od človeka biva in se razvija. Toda izven teh refleksov ni nobene druge 'nespremenljivosti' nobene 'bitnosti', sploh nikakšnega 'absolutnega bitja' v takem smislu, kakor to pripoveduje 'dolgočasna profesorska filozofija.« Zvesta golemu materializmu je sovjetska država najhujša sovražnica krščanstva in vsake religije sploh.

Kakor liberalizem tako tudi boljševizem proglašava avtonomno moralo, le da z mnogo večjo brutalnostjo in prostodušnostjo. V komunizmu je sproščenost nravi postala le še toliko bolj usodna, ker po materialističnem svetovnem nazoru, ki ga marksizem izpoveduje, človeška volja ni svobodna. Saj sta že po Marxu družba in njeno gibanje podvržena nujnim naravnim zakonom. Marx se je držal determinizma in je začrtal v svojih spisih »naraven« razvoj, ki je po njegovih nazorih nujen. In zopet je bil Lenin, ki je materialistični determinizem (nazor, da se vse godi izključno po naravni vzročnosti, ki jo narekujejo tvorni činitelji) razvil v celotni sistem. Za njega proučevanje razmerja med svobodo in nujnostjo sploh ni več prihajalo v poštev, »ker je gotovo, da je naravna nujnost primarna, človekova volja in zavest pa šele sekundarna, ki se mora nujno in neizbežno prvi podrediti«. Lenin na osnovi svojega materializma zato problema nraštvene človekove svobode sploh ni načel. Saj imajo človekovo ravnanje in njegovi nagibi nujne pogoje

<sup>1</sup> Ta in naslednji odlomki iz Leninovih nauk so iz Leninove knjige: Proletarska revolucija (The Proletarian Revolution, London 1929, 160; izdaja Modern Books Ltd. 26 Bedford Row, London, W. C. I.).

v ekonomskem razvoju. Praktični uspeh človeka pouči, ali je vzročne nujnosti pravilno spoznal. »Za materialista je praktični uspeh dokaz, da je v soglasju z objektivno naravo.« S temi besedami končuje Lenin v p r a g m a t i z m u, ker mu je resnično in dobro le to, kar ima v »praksi« uspeh, kar ima torej »praktično vrednost«. Človekov življenjski smisel bi po materialističnem pragmatizmu torej bil ta, da je »organična materija«, in njegova etika v tem (ako se o etiki more govoriti), da zvesto posluša zakone materije. Za duhovno določeno nrvnost ni nobene oslombe. Nrvstveni zakon, vest — vse to je v materializmu brez smisla.

Praktično se je komunistična etika izkazala z načinom, kako se v sovjetski Rusiji obravnava problem zakona, družine, vzgoje, spolnega življenja itd. Vsaj prvo desetletje se je zdelo, da hočejo komunisti na tem polju človeku nadomestiti one trde odpovedi, ki so jih na gospodarskem, političnem, kulturnem in socialnem področju od njega terjali. Samo v teh vprašanjih je vladala popolna svoboda in to bodisi glede sklepanja ali ločitve zakona, ne glede na to, da je tudi priležništvo v boljševizmu legalizirano in z zakonom pravno enakovredno. Višek te svobodne spolne morale pomenja zakon 18. nov. 1920, ki je uradno dovolil poseg v klijočče človeško življenje ne le iz medicinske, temveč tudi iz tako zvane socialne indikacije, ki se v družbi, v kateri je gospodarska vršina tako nizka, dá uporabiti v vsakem primeru.

Šele v zadnji dobi je opazovati zakonite omejitve (zakon 27. junija 1936), ki jih pa sovjetski vladi niso narekovali morda etični in nrvstveni pomisleki, ampak je oblast bila k temu prisiljena zaradi vedno večje anarhije in razbrzdanosti, ki je iz mest pričela segati tudi v podeželje in pričela ogrožati temelje narodnega zdravja. Boljševiki so se pričeli bati za svoj vojaški naraščaj in pa da bo opešala delovna sila sovjetskih narodov. Zato se bo državna kontrola, ki je doslej obsegala že prav vsa ostala življenjska področja, raztegnila tudi na družinsko življenje sovjetskega podanika. Gre torej le za nov odraz totalitarne državne oblasti, katera nravi družbe, v popolnem materializmu vzgojene, seveda ne bo nič spremenila.

5. — Druga zabloda, ki je pripravljala pot komunizmu, pa je g o s p o d a r s k i l i b e r a l i z e m. Ta je zasnoval nov gospodarski red na načelu popolne svobode. Res, da je takšen način gospodarjenja silno pospešil gospodarsko delavnost, da je zaposlil mnogo ljudi in poiskal veliko skritih virov zaslužka; resnica pa je tudi, da je s svojimi pretiravanji povzročil gospodarsko krizo, ki ji ni podobne v zgodovini, in da je zmaličil celó pojem dela.

Delo je naravno, bogohoteno sredstvo, ki naj človeku omogoča pošteno življenje in vzdrževanje družine ter mu daje toliko materialnih dobrin, kolikor jih je treba za existenco človeka dostojno. Delo je v skladu s človeškim dostojanstvom, ker je delo sredstvo za vzdrževanje človeka, ni pa človek ustvarjen zaradi dela.

Ali pa moremo resno trditi to tudi o delu, kakor je nastalo pod sedanjim režimom liberalnega gospodarstva? Velika večina tistih, ki opravljajo svoje delo, so po svoji življenjski existenci p o d v r -

že ni gospodarstvu denarja in stroja. Stroj odjeda človeku kruh in ustvarja brezposelnost; stroj ne teče v korist delavca, ki mu streže, ampak onega, ki je njegov lastnik. V svobodni gospodarski konkurenci, ki jo proglašča gospodarski liberalizem, trpi največ delavec, ki vidi, da se mu radi velike ponudbe, ki je na delovnem trgu, plače zmanjšujejo in da ne zasluži več toliko, da bi mogel preživljati sebe in družino. V tovarno in za zaslužkom mora tudi mati, s čimer je delavska družina oropana edine vezi, ki jo more družiti. Delo je postalo človekov gospodar, ki brezpogojno in kruto odloča o njegovi usodi.

Ako imamo pred očmi ta dejstva, laže umejemo skrajnosti, ki jih liberalne zablode rode sedaj v komunističnem družabnem redu. Jedro temu razvoju je v vsakem primeru že v našem blodnem družabnem in gospodarskem redu. Poglejmo nekaj primerov.

Eden posebnih pojavov, ki jih opazujemo v marksističnem socializmu, ni morda socializacija in nacionalizacija gospodarstva, kar bi samo po sebi do gotove mere moglo biti pravično. Kar opazujemo je socializacija in nacionalizacija človeka samega, vsega človeškega življenja. Mnoge liberalne duhove navdaja ta okoliščina z velikim odporom proti komunizmu, pozabljajo pa, da se je tudi ta proces v celoti započel že v liberalizmu, ali bolje v kapitalizmu in v kapitalistični industriji. Kapitalizem je pravi oče kolektivizacije. Kajti kapitalizem, oplojen z iznajdbami moderne tehnike, je pobral kmeta od njegovega pluga, obrtniku je iztrgal njegovo orodje iz rok in ju je v velikih masah nakopičil okrog tovaren, kamor je postavil velike stroje. Tako so nastala ogromna nova naselja, ki so živela od industrije, dokler so stroji tekli. Kapital se ni brigal za preteklost delovnega ljudstva, ki ga je zbral v tovarni, a še manj se je brigal za njegovo bodočnost. Ni pomislil, da bodo desetisoči, ki jih je izrval iz zemlje in nagnetel skupaj v službo strojev, obviseli v zraku brez zaslužka in brez kruha, ako se bo tovarna ustavila. Za ta primer ni hotel kapital nikdar prevzeti odgovornosti za življenjsko bodočnost svojih delavcev. Njega je zanimala vedno le trenutna delovna moč, ljudje so mu bili le živi stroji in nič več; osebnosti ni potreboval in je ni maral. Zato pravimo, da je kapitalizem sproletariziral človeka; in še več: zadel je v jedru človeško osebnost in človekovo eksistenco. Kapitalizem je namreč predvsem izrazil nasprotnik osebnosti, ker predstavlja oblast anonimne delniške družbe nad človekom in njegovo eksistenco. V kapitalizmu je bil človek ponižan na stopnjo stvari, blaga. Pohod kapitalizma označuje zanikanje bratstva in človeške skupnosti; kapitalizem je izkopal v človeški družbi razredne prepade, ki opravičujejo rečenico, da je človek človeku volk. Kapitalistična doba je, prežeta od mamonizma, ustvarila za najštevilnejše ude človeške družbe takšne življenjske pogoje, ki se ozirajo le na animalično stran človeka, ne poznajo pa tudi njegove duše. Ne šele kolektivizem, že kapitalizem je na široko započel človeku jemati njegovo dostojanstvo in vrednost (razvrednotenje človeka).

Ob stroju so človeka vrednotili le še kot blago, to ga je oropalo njegove resnične vrednosti in njegove časti. Gospodarstvo, ki naj bi ga preživljalo, se je polastilo človeka in ga ponižalo za orodje nečloveškega gospodarskega procesa. Še prej pa mu je racionalizem vzel Boga in s tem vero v lastno dostojanstvo. Drugo itak sledi vedno drugemu. Vedno je še vsaka družba zaslužnjevala človeka, ako ni v njem zrla božje podobe. V družbi, ki ne priznava osebnega Boga, tudi ni več mesta za objektivno pravico. Potem velja le še sila močnejšega. Zato tudi vidimo, kako žalostno je v kapitalistični dobi splahnel v nič humanistični myθος 18. in 19. stoletja in kako je pod vidiki tehničnega napredka in racionalizacije postalo mogoče najhujše izrabljanje človeka in se dopuščalo vsako nasilje nad njim. Zlagana svoboda in enakopravnost liberalne dobe je omogočila najhujše socialne krivice nad gospodarsko šibkimi plastmi delovnega ljudstva.

Kapitalizem pa ni le socialno, ampak tudi duhovno disponiral človeka za kolektiv. Človek vidi, da proti tolikšni anonimni sili kapitala ne zmore več uveljaviti sebe in braniti svoje človeške časti. Ker so mu vzeli dušo, tudi ne najde več zadostne opore v svoji notranjosti. Zato se brez pridržka zateka v komunistični ali nacionalistični kolektiv ali pod okrilje avtoritarne države, ki mu začne postajati neka absolutna, nadzemska vrednota. Nekoč je veljalo geslo: Vse za Boga! To so pozneje v dobi humanizma, ki je pobožil človeka, nadomestili z besedo: Vse za človeka! V kolektivu pa velja geslo: Vse za družbo! ali Vse za državo! Človek čuti, da ni več celota, da ni to, kar bi moral biti. Zato išče zatočišča v družbi, ustvarja si celo prisilne organizacije, ki bi ga obvarovale kaosa. Družba pa seveda rabi avtoriteto, da more obstati. Stare avtoritete, ki je imela za temelj božje sankcije, moderni kolektivi nočejo priznati. Pač pa iščejo novo avtoriteto, ki bi imela temelj ali v družbi sami ali v volji poedinca-diktatorja. Tako krčevito je hlepenje po takšni avtoriteti, da smo vsak dan priče, kako se rušijo stara liberalna politična načela in kako moderna družba in država dobivata vedno bolj avtoritaren značaj. Novodobni voditelji imajo neprimerno več oblasti kakor nekdanji posvečeni in maziljeni monarhi. — Ta proces razkrajanja pa ni le negativnega značaja; le zdi se, da bo moral človek tudi skozi to trdo šolo, da bo zopet našel sebe, odkril v sebi skrite zaklade in znova zbral potrebnega poguma, da se bo postavil na svoje lastne noge. Toda sedaj smo sredi procesa, kako v vseh kolektivih, od katerih je komunistični najbolj dograjen, človek izgublja svojo vrednost. Prav za prav že ne predstavlja nikake vrednosti več, ker ga vrednotijo le še kot materijo. Mladina teh kolektivov se izgublja v športu in tehniki in ni le antihumanistično usmerjena, ampak čisto naravnost protičloveško! Kako bi si drugače mogli razložiti grozote državljanske vojne v Rusiji in Španiji? Pa tudi v Nemčiji, Avstriji in drugod po svetu človek ni več največja vrednost in človeško življenje ni več upoštevanja vredna vrednota. Človek, ki mu ni več do tega, da bi veljal za božjo podobo, se v naši dobi spreminja v podobo stroja. Stroj pa razčloveči človeško življenje. Tako smo v času, ko je

civilizacija dosegla najvišji vrh, padli v barbarizem in grozovitosti, ki nimajo na sebi nič starega, zdravega, naravnega barbarstva, ampak razodevajo razumno, pretkano človeško bestijo, ki premišljeno ugonablja in uničuje okrog sebe in vidi v tem celó izraz človeške moči ter — junaštva. Razkristjanjenje vodi nujno za roko tudi razčlovečenje človeka. — Mnogo je k razvrednotenju človeka doprinesla tudi tehnična civilizacija, ki od človeka zahteva le izvrševanje nekih funkcij, ki priznava le funkcije, a se nikdar ne briga za celotnega človeka. Tehnika je najbolj pospešila proces, ki izenačuje človeka s strojem.

Toda človek ne more postati stroj. Človek je podoba božja. Vzgoja celotnega človeka kot osebnosti, ki se pričinja že v stari zavezi sv. pisma in se nadaljuje v klasični grški kulturi, je svojo usovršitev in višek dosegla v krščanstvu. Danes pa opazujemo, da je v teku nasproten proces, ki ni le protiven krščanstvu, ampak tudi klasični stari kulturi. Tega usodnega razvoja ni mogoče zaustaviti s kakšno tehnično civilizacijo, tudi ne s kakim modernim novoklasicizmom, temveč le s popolnim prerojenjem človeka v krščanstvu.

6. — Liberalizem je prvi zrevolucioniral človeško družbo, ker je človeka odvezal nadnaravnih vezi in mu v svojem zmožnem naziranju, da je človekova narava nepokvarjena, dal neomejeno svobodo, iz katere poteka ves sedanji kaos. Liberalizem je sprevrgel npravstvene pojme in oznanjal svobodno moralo, kar je komunizem v svojem grobem materializmu izvedel do absurda. Zreolucioniral je gospodarstvo, ker ga je oprostil vseh etičnih ozirov, ga podvrnil zgolj gospodarskim zakonom in prepustil gonom neomejene sebičnosti in mamonizma. Tudi tu je šel komunizem korak dalje in je kratko malo proglasil primat gospodarstva nad življenjem in ga postavil za središče, ki določa o usodi življenja in h kateremu naj bi bilo naravnano vse človekovo življenje. Liberalizem je ustvaril kapitalizem, le-ta pa kolektivizem, ki ga je komunizem osvojil in določil za osnovno obliko svoje komunistične družbe. Liberalizem je pa tudi kompromitiral pojem državljanske svobode, ki jo je vse preveč enostavno pojmoval. Predvsem je njegova kulturna toleranca bila le na videz, ker gre pač za temeljna vprašanja, ki od človeka zahtevajo jasne opredelitve in ki pomenijo že oddavnej osnovno ločitev duhov. Liberalna toleranca o kulturnih vprašanjih je bila pogubna, ker je teoretično enako gledala na zmoto kakor na resnico, praktično pa je liberalizem odkazal državi vlogo neprizadetega opazovalca v boju med zlom in dobrim. Ponašal se je s tem, da je liberalna država brezverska, kar je že velika zabloda po krščanskem pojmovanju človeških dolžnosti do Boga in božjih pravic do človeka in družbe. Komunizem je po nakazani poti šel še dalje in je ustanovil brezbožno državo, v kateri za Boga in religijo ni več prostora. Ako je liberalna družba na videz še tolerirala Cerkev, — v resnici ji je po vsem svojem ustroju in mišljenju bila sovražna, — jo komunizem preganja s prav satanskim sovraštvom kot največjo sovražnico. S komunizmom se prvič v zgodovini



pojavi organizirana volja, ustvariti brezbožno družbo, ateistično državo.

Liberalizem pa je kompromitiral pojem svobode tudi v družabnem pogledu. Kajti v socialno življenje je prinesel pojem svobode, ki ni človeka osvobodila, ampak ga zaslužnija. Dal je človeku svobodo, ko je proglasil načelo enakosti. Od takšne svobode bi vsi ljudje nekaj imeli, ko bi bili res tudi enaki. Ker pa te enakosti ni, je bila to le formalna svoboda, ki velikanski večini ni nudila niti možnosti, da bi bili živeli človeka vredno življenje. Saj ni mogla človeku niti zagotoviti pravice do dela. Zato so liberalne svoboščine ostale le v formalno politični sferi, niso pa posegle v mnogo važnejše področje gospodarstva in — kruha. Liberalna svoboda se je izkazala le kot bramba pravic močnejšega, ki šibkega brez usmiljenja prepušča usodi. Tako je svoboda za močne in oblastnike pomenila svobodo neomejene oblasti in sredstvo za zasluženje gospodarsko šibkejših slojev. Postala je bramba pravic privilegirane manjšine, masa delovnega ljudstva pa v resnici nima nobene svobode, ker so v takem položaju tudi »svobodne parlamentarne volitve« bolj posmeh kot pa svoboden izraz ljudske volje. Svoboda, kakršno je dal liberalizem, je v resnici ustvarila največjo neenakost v družbi, kajti ta svoboda ni poznala nobenega nadnaravnega korektiva in nadnaravne garancije. V svobodi liberalno demokratičnih držav so se mogli razviti družbi najbolj škodljivi pojavi: sebičnost, mamonizem, podkupljivost, nepoštenost v upravi. Zato tem laže razumemo, da komunizem in tudi fašizmi z veliko lahkoto rušijo liberalno politično stavbo, uvajajo diktaturo strank ali oseb in da se zlasti nižje plasti brez odpora in brez obžalovanja poslavljajo od liberalnih »svoboščin«. Kajpada gre naznačeni razvoj zopet v drugo skrajnost ter proglašča vsemogočnost kolektiva ali države in posega že po osnovnih svoboščinah človeške osebnosti. S polomom varljive svobode, ki jo je dal liberalizem, so v modernih kolektivih ogrožene tudi tiste svoboščine, ki jih človeku ne daje družba ali država, ampak so bistvena last njegove osebnosti. Tukaj lahko rečemo, da je neusmiljena diktatura kolektiva, ki je tako značilna za novodobna gibanja mas, v neki meri reakcija na lažno svobodo liberalizma. Iz tesnega vzročnega razmerja med liberalizmom in komunizmom, pri katerem smo se zaradi njegove pomembnosti namenoma dalje pomudili, tudi razumemo, kako upravičeno je Pij XI. dne 14. septembra 1936 pred špansko duhovščino v Castel Gandolfu označil liberalizem za tisto zablodo, ki je že davno pripravljala pot sedanjemu komunizmu. In ker je naša družba tako globoko prepenjena z nauki liberalizma, ki jim tudi v praktičnem življenju sledi, je razumljivo, da sama pripravlja pota komunistični revoluciji in da imajo spričo razrvanosti, ki vlada po svetu, komunisti razmeroma lahko delo. Komunisti namreč naši bolni družbi samo nasvetujejo zdravila, ki jih sicer sami v Sovjetiji tudi ne uporabljajo, ki pa so takšna, da bi v resnici mogla ozdraviti sodobnega človeka. Tu so komunisti segli v zakladnico etičnih vrednot, ki so resnične vrednote in ki morajo biti svete v vsaki zdravi človeški naravi. Ta načela so

komunisti zapisali na svoj prapor in z njimi stopajo pred betežno ljudstvo kot njegovi rešeniki. Načela, s katerimi komunizem agitira, so predvsem, kakor smo v prvem delu videli, pravičnost za vse male in nebogljene in one, ki trpe socialne krivice, potem pa enakost v državi, družabno in gospodarsko do temeljev preurejeni. Kje je človeško srce na zemlji, ki ne bi hrepenelo po pravičnosti in enakosti? Seveda v Sovjetiji ni ne pravičnosti ne enakosti, toda sredi krivic sedanjega reda ljudje često na to ne mislijo. Željni spremembe in izboljšanja gredo slepo za vsakomer, ki jim oznanja novo, lepše življenje.

### III. Kako od pomoči?

7. — Najmočnejše orožje v rokah komunistov je torej sedanja slabo urejena družba, ki s svojimi slabostmi in napakami daje komunistični prevratni agitaciji neprestano dovolj hraniva. Nevarnost komunizma torej obstoji. S čim moremo to nevarnost zmanjšati ali jo celo odvrniti od našega naroda? Omenili smo že, da ne računamo na silo kot odločujoč činitelj v sedanji borbi duhov.

Prvo mislimo, kar nam je potrebno, je sistematično prosvetno delo med narodom. Velik nasprotnik resnice je nevednost. In priznati moramo, da naši ljudje ne vedo vselej, zakaj naj bi se borili proti komunizmu. Prvo, mislimo, je potrebno, da mora vsak krščanski človek razumeti nezdržljivost krščanstva s komunizmom. Na jasnem si mora biti vsaj v nekaterih osnovnih pojmi:

a) Komunistična družba je zgrajena na razrednem boju, ker stoji na stališču, da razni stanovi sedanje družbe ne morejo imeti nič skupnega. Cerkev, ki čuva nauk in duha božjega Učenika, pa ljudem nalaga dolžnost, gojiti pravičnost in ljubezen do vseh ljudi. Neprestano oznanja sodelovanje vseh potrebnih stanov in pravilno harmonizacijo raznih stanovskih interesov.

b) Idejna podlaga komunizma je materializem, ki taji dušo, življenje onstran groba, Boga. Komunizem je brezbožen, veri skrajno sovražen in oznanja, da more človek iz lastnih sil doseči popolno srečo tu na zemlji. — Cerkev nas pa opozarja na prvenstvo duha in vesti, na neumrljivost duše, kar človeka dviga nad živali. Cerkev želi tudi gospodarski napredek in ga blagoslavlja, uči pa, da ima še večjo vrednost rast duše, gojitev kreposti in duhovnih čednosti, ki edine človeku prinesejo prav mir.

c) Komunizem vodi v skrajni kolektivizem, se zavzema za vsemogočno državo, v kateri poedinec s svojimi naravnimi pravicami popolnoma utone. V komunizmu ima vso oblast en razred ali ena stranka, ki razred zastopa. Komunizem ne pozna svobode, razven le za svoj izbrani krog. Uničuje družino, si lasti otroka in izključno pravico do oblikovanja človeka. — Cerkev uči, da je namen države splošna blaginja vseh državljanov; da je družina naravna edinica družbe, ki jo je pred vsem treba gojiti in krepiti z neločljivim zakonom, zakonsko zvestobo. Poleg države imajo tudi starši in Cerkev določevati vzgojo mladine, dà, celo v prvi vrsti.

K prosvetnemu delu spada tudi pouk o razmerah v sovjetski Rusiji in v deželah, kjer je komunizem prišel do oblasti. Obenem je treba pokazati, kakih dvoličnosti se poslužuje tamkaj, kjer šele pripravljata tla za svoje ideje.

8. Rekli smo, da so socialne in gospodarske razmere v današnji družbi največ krive, da ima komunizem vedno dovolj snovi za svojo agitacijo. Zato je nujno potrebno, da katoličani poleg prosvetnega dela po svojih močeh in sredstvih, ki so nam na razpolago, delamo za izboljšanje socialnih in gospodarskih razmer v sedanji družbi. Mi v resnici nimamo nobenega vzroka, braniti sedanje razmere in sedanje stanje proglašati za ideal, ki ga krščanski človek o človeški družbi more imeti. Nasprotno nam je do tega, da ves svet zve, kako po krivici komunizem katolicizmu očita, da varuje in vzdržuje sedanje v mnogočem res krivične družabne razmere. Ali nimamo Leonovih in Pijevih socialnih okrožnic? Ali naj papeževe okrožnice res ostanejo samo študijska snov za teologe, mesto da bi globoko posegle v življenje in vernikom služile za praktično vodilo v zmedah sedanjega časa? Mamonistični liberalizem in brezbožni anonimni kapitalizem vendar ni bil od nobene merodajne avtoritete tako ostro obsojen in zavržen kot od poglavarja katoliške Cerkve. Le žal, da se katoličani danih navodil in smernic premalo držimo in tako res ustvarjamo videz, da smo v praktičnem življenju zagovorniki obstoječega stanja. Sedanja družba je v resnici bolna; toda zdi se, da so ljudje še bolj kot kruha — lačni pravice. Je nekaj stvari, ki jih nasvetuje Pijeva socialna okrožnica, ki bi jih brez posebnih težav, samo z nekaj dobre volje, bilo mogoče urediti in izboljšati v korist delovnega ljudstva.

a) Misel kolektivnih delovnih pogodb je danes vendarle že precej splošno prodrla. Kolektivna pogodba naj bi predstavljala prostovoljen sporazum med delavci in delodajalci. Toda kdaj je v resnici izraz obojestranskega sporazuma? Ali ni prennogokrat vsiljen diktat močnejšega pogodbenika, to je, podjetnika, ki spretno izrabi za delavstvo neugodne razmere na delovnem trgu. Mnogih socialnih pretresov bi bila obvarovana družba, ko bi kolektivne pogodbe slonele na temelju socialne pravičnosti. Agenti III. internacionale ne bi potem našli toliko pripravljenih ušes, kakor jih morejo najti danes po tovarnah in delavskih obratih.

b) Vsak čas moti naše gospodarsko življenje cela vrsta stvari, ki so, žal, največkrat popolnoma opravičene. Stavke zelo spretno izrablja revolucionarni marksizem v svoje prevratne namene in navadno te prilike tudi uporablja za gonjo proti veri in Cerkvi s tem, da pretkano veže borbo za vsakdanji kruh z bojem proti Bogu. Stavke in z njimi združeno prevratno miselnost, ki jo neti komunizem, bi lahko bilo preprečiti z obveznimi razsodišči, kakršna so v veliko korist gospodarstva ustanovljena že v mnogih državah. Obvezna razsodišča so sestavljena iz zastopnikov delavstva in podjetništva ter državnih organov. Država po svojih zastopnikih skrbi, da se nastali spori objektivno presojajo, in ščiti brez stavk in izporov upravičene koristi obeh pogodbenikov.

c) Pijeva okrožnica izrečno poudarja, da ne smatra, da bi mezdno razmerje bilo krivično. »Res pa mislimo,« nadaljuje enciklika, »da je v današnjih družabnih razmerah bolj pametno, da se, kolikor je mogoče, mezdna delovna pogodba nekoliko ublaži s socialno pogodbo, kakor se je že na razne načine začelo delati v nemalo korist delavcev in posestnikov. Tako postajajo delavci in uradniki deležni lastnine in uprave ali v neki meri tudi dobička.«

Tako okrožnica. Prepričani smo, da bi nikjer več ne bilo prostora za prevratni komunizem, ko bi se svet hotel okleniti gornjega nasveta sv. očeta in ga v praksi izvajati. V Pijevi okrožnici je še več podobnih koristnih navodil za preureditev družbe. V teh smernicah ni nič zgolj teoretičnega, nič nemogočega ali utopističnega, prav vse bi bilo z dobro voljo krmilarjev sodobne družbe mogoče izvesti že v enem rodu. Gotovo bi morali v prvi vrsti katoličani poslušati glas Kristusovega namestnika na zemlji. Kajti ne liberalni egoizem ne komunistično brezboštvo ne bo resnično preobrazilo in osrečilo družbe. Za tako delo je treba pravih, resničnih katoličanov, ki imajo smisel za pravico, za pravico, za spoštovanje človekove osebnosti. Družba ni morda nikdar bolj potrebovala resničnih katoličanov, ki bi vekovito modrost Cerkve izvedli v praktičnem življenju, kakor jih potrebuje danes. Kajti le na osnovah pravičnosti so mogoči potrebni sporazumi med različnimi interesnimi sferami. Ako ni tega, ostaja le še diktat ali delavstva ali podjetništva in s tem tudi večno ognjišče nezadovoljstva in maščevanja. Zato ponavljamo: ko bi v tej naši tako razrvani dobi odrekli katoličani, potem ne vidimo nobene možnosti več, ki bi mogla družbo še rešiti. Fašizmi je namreč čisto gotovo sami od sebe ne bodo rešili.

Potrebno je pa še tretje. Poleg solidnega poznanja socialnega vprašanja in iskrenega ter praktičnega socialnega čustvovanja, ki ima smisel za ljudske potrebe in tenak čut za pravičnost, nam je v naši borbi s komunizmom potreba veliko resničnega optimizma. Potrebni optimizem pa nam more dati globoka vera v resničnost našega krščanskega svetovnega nazora in trdno prepričanje, da so edinole v krščanstvu tiste sile, ki morejo resnično preroditi in preobraziti človeka ter mu omogočiti tudi boljši položaj na zemlji. Nasprotno pa je komunizem protinaravna zmeta, ki mora človeštvo, ako ji sledi, prej ali slej pahnuti v nesrečo.

Dvojnost človeške narave prihaja tu posebno do izraza. Po eni strani je uporna človeška narava, ki se hoče razvezati vseh vezi božjega in naravnega zakona, naraven zaveznik komunizma. Po drugi strani pa je ista človeška narava tudi enako močan zaveznik v boju s komunizmom. Dobro se tega zavedajmo!

Zmoten je materialistični komunizem s svojim naukom o popolnoma dobri človeški naravi. Blodna je torej tudi vera, da bo mogoče na zemlji človeku ustvariti paradiž popolnoma srečne družbe. Praktično življenje sovjetskih republik kaže samo dovolj, da

komunistična teorija gradi na napačnih podstavah. Kajti diktatura, s katero se je počel sovjetski organizem, z leti ne odjenjuje, ampak se mora z nezmanjšano silovitostjo nadaljevati.

Zmotno je tudi komunistično pričakovanje, da je mogoče družbo kot celoto vzgojiti k tolikemu altruizmu, da bodo vsi pripravljeni več žrtvovati za dobrobit skupnosti kakor pa za lastno korist. Kajti le tako bi bilo mogoče zgraditi družbo v komunističnem smislu, da bi ljudje bolj ljubili bližnjega kakor samega sebe. Življenje uči, da so se do takega heroizma povzpeli tu in tam le posamezniki in še ti pod vplivom nadnaravnih idej in s pomočjo nadnaravnih moči. Nikdar pa ne masa. Krščanstvo ne zahteva toliko. Kristjanu je dana božja zapoved, ljubiti bližnjega kakor samega sebe. Toda, ker je že to velika krepost, do katere se morejo ljudje povzpeti le s samozatajevanjem in s pomočjo nadnaravne milosti, vidimo, da niti te čednosti ljudske množice niso nikdar dosledno in trajno prakticirale, ampak je v glavnem ostala do danes omejena na posamezne svetniške zglede. Komunizem se moti o človeški naravi, zato si tudi socialistično državo predstavlja kot mravljišče ali kot čebelni panj, ne pa kot združbo ljudi, kakršni po svoji naravi so.

Nadalje je gotovo, da bo ideal slehernega človeka vedno ostal, da se dvigne, da postane osebnost in se kot tak tudi v družbi uveljavi. Komunistično izenačevanje človeka navzdol, na masno povprečnost, zatiranje osebnosti in njenih naravnih pravic, ne more trajno ostati zaželjena oblika nobene družbe.

Glede zasebne lasti je komunizem že sam moral zelo korigirati svoje prvotne nazore. Ne oporekamo: ako je družba socialno tako urejena, da je v njej mogoče dobiti vpliv, veljavo in moč tudi brez zasebne lasti, brez imetja, potem je mogoče, da se nova vodilna plast zasebni lasti tudi prostovoljno odreče. Toda take primere imamo dejansko v vseh dobah in v vseh družbah. Ker pa moč in veljava na splošno raste z lastjo, se prostovoljno družba kot celota zasebni lasti ne bo nikoli odpovedala. — Sicer pa je vprašanje lastnine postalo od trenutka, ko so tudi sovjeti do neke mere priznali njeno upravičenost, v boju proti komunizmu le sekundarne važnosti. Gotovo ima država tudi po krščanskih pojmih pravico, da v interesu splošnosti omejuje čezmerno zasebno last; gre le za to, da se ta proces izvede pravično in v resnici pod vidikom splošne blaginje.

Sovjetska država se je uradno proglasila za brezbožno. Družba — brez Boga! Tudi to je protinaravno. Ni mogoče, da bi trajno mogla eksistirati urejena družba brez Boga. Že zaradi te okoliščine je položen kal razkola v komunistično ureditev družbe.

#### IV. Katoliška akcija.

9. — Pravkar smo poudarili važnost prosvetno kulturnega dela v borbi s komunizmom. Izkušnje namreč kažejo, da se boljševiske ideje najlaže razširjajo med narodi, ki so kulturno zaostali in so o resnici premalo poučeni. Tem se socializem pred-



stavlja kot zadnje dognanje svobodnega človeškega duha, kot »znatnost«, ki je seveda v popolnem nasprotju z verskim naukom in versko tradicijo. Zgovoren dokaz so nam Rusija, Španija, Mehika . . . Nič manjše važnosti ni borba za pravičnejši družabni red in nič ne bi smelo katoličanov ovirati, da bi pri tem delu stali prav v prvih vrstah.

Vendar nam za res učinkovit boj proti komunizmu to dvoje ne more zadostovati. V drugem delu pričujoče razprave smo se name-noma dalje časa pomudili ob karakterizaciji naše dobe in naše družbe, ki je globoko zapadla kvarnemu liberalnemu duhu z vsemi usodnimi posledicami, ki se kažejo vsak dan v življenju. Jasno je, da je bolna sama korenina današnje družbe, da so pokvarjene nravi. Tega zla pri korenini pa ne moremo zdraviti s samo prosveto ali z borbo za boljše socialne pogoje. Potrebna je, kar papeži venomer poudarjajo, »duhovna obnova«, brez katere ne bo nove, boljše družbe.

To pa je danes naloga KA, ki se, kakor znano, ne omejuje le na to, da vzgoji dobrih laičnih apostolov, ki bi vplivali individualno s svojim zgledom in delom, ampak se trudi, da preobrazi celotni milieu sedanje družbe kakor dober kvas in jo naredi pripravno za sprejem božjega kraljestva. Papež Pij XI. pravi v svoji okrožnici, naj bi laični apostoli pod vodstvom hierarhije vršili apostolat vsak v lastnih socialnih razmerah in v okolju, v katerem živé: »Apostoli delavcev naj bi bili delavci, med industrijci in trgovci pa industrijci in trgovci.« Zaradi oblike socialnih plasti, ki prihajajo za Slovenijo v poštev, bi tudi lahko rekli: drugače bo treba delati med kmeti, drugače med meščanstvom in zopet drugače med delavstvom. Zaradi lažjega umevanja te naloge, si dovolimo v naslednjem podati socialno duhovni prerez teh treh poglavitnih družabnih slojev, ki v Sloveniji predvsem prihajajo v poštev. Kajti, ako poznamo bolnikovo bolezen, jo je potem tudi mnogo lažje zdraviti.

a) Kar se tiče našega kmeta, je, kakor vsi narodi, ki živé v tesni zvezi z naravo, veren. Njegov svet, v katerem živi, je poln dobrih in zlih duhov. Po njegovem prepričanju morejo nadnaravne sile, v katere veruje in pod katerih vodstvom se čuti, vedno poseči v tok naravnih dogodkov. Kmečki človek veruje celotnost krščanskega nauka, ne le kakih poedinih resnic, ker je tudi po vsem svojem bistvu zrastel s celotno religijo. Kmet svojo vero doživlja. Prej je doživljal ceremonije, slike, verske praznike . . . svoje vere, kot pa je razumel njihov pomen in cerkveni nauk. To je isto, kakor če se otrok uči govoriti: ko že davno pozna govorico, šele tedaj se prične učiti slov-nice svojega jezika ali pa tudi nikoli. Preprost človek prakticira dosti prej svojo religijo, kakor pa pozna njeno dogmatiko. Ker ga je življenje samo uvedlo v religioznost, ki jo doživlja, zato je zanj neizpodbitna resničnost. Vse to je zanj doživeto in mu nadnaravnost ni manj naravna kakor narava sama. Zanj so svetniki prav tako zgodovinske osebnosti z vsem, kar jih obdaja, kakor cesarji ali kralji, ki mu vladajo. Ker bere verske spise in posluša pridige, je v poznejšem življenju tudi o svoji veri navadno prav dobro poučen. Svoje

življenje prepleta z molitvijo in verskimi doživetji, kar razodeva že tudi njegova vsakdanja govorica. Tudi svoje profano življenje rad združuje z verskimi ceremonijami. Pri veselju in trpljenju, v sreči in žalosti, pri rojstvu in smrti ga spremlja cerkev s svojo religiozno mislijo.

V socialnem pogledu je slovenski kmet povečini mal posestnik. Svojo zemljo ljubi in je nanjo zelo navezan. So pa danes takšne razmere, da vlada po mnogih predelih Slovenije revščina in celo veliko pomanjkanje, zlasti odkar je naše denarno združništvo čisto omrtvelo. V novi obliki se pojavljajo zopet kmečki oderuhi in kmet vedno težje drži svojo zemljo, ker mora vse drago kupovati, nasprotno pa njegovi pridelki nimajo prave cene.

Kolikšna torej utegne biti komunistična nevarnost na našem kmečkem podeželju? Med posestništvom je gotovo ni. Kako dovezetnost za prevratne komunistične nauke pa kažejo kmečki fantje in kmečka dekleta, ki ne morejo ostati na domači grudi, ker so odvišni, in torej morajo prej ali slej s trebuhom za kruhom!

**Naša akcija:** Versko delo in verske organizacije naj se vzdrže vsaj na dosedanji višini. Treba bi pa bilo več govoriti o kulturnem programu boljše vizma (svobodna morala itd.). **Prosvetno delo:** Kmečko prebivalstvo bi moralo predvsem poznati socialni in gospodarski program komunizma. Poleg fantovskih organizacij ne smemo zanemarjati deklških, ker opazujemo, da so se komunisti vrgli zlasti na dekleta, katerim je laže zmešati pojme. **Gospodarsko delo:** Kot doslej, naj bi duhovnik sodeloval povsod, kjer je mogoče tudi v gmotnem oziru kmetu kaj koristiti. Gospodarsko trden kmečki stan je najboljša obramba proti komunizmu!

Na splošno lahko rečemo, da danes na kmetih s komunizmom ljubimkujejo ljudje, o katerih je navadno celi fari znano, da je njih npravstveno življenje v opreki z življenjem ostale farne skupnosti. Fara jih nima na dobrem glasu, ker so to zakonolomci, priležniki, potepuhi, delomržeži, tatje, pač ljudje, ki niso trdni v moralnem pogledu in katerim bi seveda prijalo, da bi prišel prevrat, ki bi uzakonil njih življenjski nazor in nje postavil za čuvarje nove družbe. Takih ljudi smo seveda v vseh časih imeli nekaj med seboj, le da so danes dobili svoje skupno ime in nekakšno organizacijo. Ti so navadno tudi tisti, ki prenašajo skrivne letake, hujskarijo zoper obstoječe razmere in izbegavajo vsako pošteno delo.

b) Drugačen je seveda položaj našega **m e š č a n s t v a** ali bolje rečeno polmeščanstva. Laicizacija je v tej plasti že zelo napredovala. Ta družba ne jemlje resno ne Boga ne hudiča. Bog ji je k večjemu še Stvarnik, enkratni zakonodajalec, ki pa se za svoje stvarstvo ne briga dalje (deizem), ampak pusti, da se svet vlada po svojih naravnih zakonih. Na poseganje nadnaravnih sil v stvarstvo ne veruje, prav tako tudi ne v božjo previdnost. Ako pa je še veren, potem bi hotel verovati čim manj. Celotnega kompleksa verskih resnic itak navadno ne sprejema, mnogo tega se mu zdi zanimiva legenda, dobra za otroke in k večjemu še za preproste ljudi. Vendar, ako je res izobražen, ne bo kazal sovraštva ali mrznje proti veri;

nasprotno, blagohotno jo bo kot vero svojega naroda spoštoval, z njo računal, toda osebno je ne doživlja nič več in vera je tudi brez prave oblikovalne moči v njegovem življenju. Korak za korakom jo nadomešča z raznimi filozofskimi načeli in mislimi iz laične morale. Rad se pobaha s tem, da ima »svojo« vero, svojega »Boga«, da ima čisto svojsko religiozno prepričanje.

Meščanstvo ali polmeščanstvo in polinteligenca je pri nas najbolj pripravna za komunizem, ker je najgloblje spodjedena od liberalizma. Komunizem se pri nas tudi v glavnem rekrutira iz meščanskih in polinteligentnih krogov, ker so le-ti versko in moralno najmanj solidni. K temu se pridružuje v sedanji gospodarski krizi še velika brezposelnost med mlado inteligenco, potem v celoti gospodarsko propadanje sedanjega stanu. Večina teh od sedanje družbe ne more ničesar pričakovati, zato se zavzema za socialno revolucijo, ki jim ne more ničesar vzeti, ampak jim more k večjemu kaj dati.

Pogosto opazujemo, da se izvestna plast liberalne inteligence predaja kulturnemu boljševizmu. So to predvsem ljudje svobodnih poklicev: pisatelji, pesniki, igralci, slikarji, ki iz okostenelosti liberalizma iščejo poti v boljševizem. Mnoge med temi intelektualnimi krogi vleče k sebi boljševizem s svojim protimesčanskim programom, razen tega pa zna spretno apelirati na protikapitalistične instinkte, kar se je v vrstah stradajočih umetnikov in književnikov že od nekdanj ugodno sprejemalo. Doba meščanstva je bila, kakor znano, splošno doba zelo slabega okusa. Ker mnogi mladi intelektualci nimajo pravega smisla za politično realnost, sanjajo in upajo, da bo neke vrste, idealni komunizem spočel novo dobo kulturnega procvita in razmaha.

Razpoloženje meščanskih intelektualnih krogov zna komunizem zelo dobro izrabljati in se poslužuje vseh sredstev, da bi ohranil videz novega, svobodnega duhovnega pokreta. Toda tudi kulturni boljševizem je prav za prav le nadaljevanje liberalnega kulturnega svobodnjaštva. Javlja se v glavnem tako, da podpira vse, kar razkraja in kar je dekadentnega v liberalni kulturi. Vidi se stremljenje, zlomiti odporno silo zapadnih narodov, kajti komunizem more triumfirati le nad notranje in duhovno razkrojenimi človeškimi masami.

KA, ki ji gre za prenovitev človeka, je v teh krogih najtežavnejša, zato ker je ta družba zelo zmaterializirana in ne kaže pravega smisla za duhovne vrednote. Ker ima v najugodnejšem primeru vero za privatno zadevo, bi bilo mogoče pridobivati med njimi le z individualnim prepričevanjem, z osebnimi stiki. Mnogo pa more vplivati dober tisk, ker v teh krogih se mnogo čita, — dobri listi in knjige. Odločilne važnosti za ves inteligenčni naraščaj pa je vzgoja na srednjih, obrtnih, strokovno nadaljevalnih šolah, na učiteljskih itd. Tu se prav za prav odloča kulturna usoda naroda, kajti kmet in delavec bosta prej ali slej sledila tistemu nazoru, ki ga ima izobrazjenec. — Žal, da smo danes katoliški Slovenci v tem pogledu zelo na slabem.

c) Kako je z delavstvom? Ko govorimo o delavstvu, imejmo pred očmi, da vse naše delavstvo že v prvi, gotovo pa v drugi generaciji izhaja iz kmetijskega življa in da jih je velik del, ki se prištevajo k delavstvu, tudi še danes na pol kmetov. Delavcu manjka ona zasidranost v zemlji in naravi, kakršna je kmetu lastna; nima pa tudi ne tolikšne izobrazbe, da bi umsko mogel vedno resnično doumeti novi svet, v katerega je umetno presajen. Vendar pa je delavstvo kar na splošno mnogo bolj zraslo z narodom kot meščanstvo. Ima tudi neprimerno več vitalne sile, je bolj naravno in ima, kar je zelo važno, še vedno veliko smisla za družinsko življenje. Delavec je tudi v svojih življenjskih ciljih pozitiven. Medtem ko je meščan rad skeptičen, ciničen, utrujen, delavstvo veruje v sebe in veruje v človeka. Odraž te miselnosti so njegove strokovne organizacije, odkrita borba in prepričanje, da bo delovni človek s svojim delom in svojo močjo izboljšal svet. Kakor mora sam vse življenje delati in garati in se vedno ves zastavljati za svoje delo, tako ima tudi globok smisel za delo in žrtve drugih.

KA med delavstvom niti približno nima tako slabih upov, kakor se večkrat poudarja. Dobri dušni pastirji, ki se vsi in nesebično zastavijo za svoje delo, niso med delavstvom napravili slabih izkušenj. Delavec ima smisel za skupnost, ima tudi smisel za cerkev, za farno življenje, za društveno življenje, za verske manifestacije. Nikakor ni naše delavstvo tako dovzetno za prevratni komunizem, kakor se to večkrat slika. To je vanj umetno zanesena propaganda. Kajti vprav med delavstvom je najbolj živo razvito teženje, dvigniti se umsko, družabno in gospodarsko, česar vsega pa mu komunizem ne more dati. Toda bolj kot kak drugi stan, je delavstvo občutljivo za socialne krivice, ki ga revoltirajo, ker služi samo od svojih rok, in ga poganjajo v najhujše skrajnosti.

Prepričani moremo biti, da naše delavstvo nikakor ni izgubljeno za Boga in Cerkev. Bilo bi pa potrebno, da se že porajajočim delavskim naselbinam iz vsega početka posveča največja dušno-pastirska skrb, ki bo v marsikaterem primeru morala preiti iz tradicije v čisto nove oblike. Potrebovali bi v ta namen mnogo dobrih, delavnih duhovnikov, ki razumejo delavstvo in se znajo v njegovo življenje in mišljenje vživeti. Prav tako bi z boljšo pokrajinsko in zlasti državno socialno politiko mogli preprečiti mnogo socialnega zla, ki danes žene delavstvo v komunistično skrajnost.

V splošnem pa se tudi v boju s komunizmom kaže velika važnost krščanskih organizacij. Prosvetno, gospodarsko in versko dobro organizirani stanovi so močna obramba proti komunističnemu rovarjenju. Treba je seveda, da se organizacije dobro vodijo, da je delo v njih smotreno porazdeljeno med agilne laike in da se KA uveljavlja po svojih apostolih. Posebnega pomena je in predstavlja velik uspeh, ako je mogoče med članstvom in sploh v fari razširiti kar moč veliko dobrega, tudi dnevnega tiska.

Večjo važnost še kot doslej moramo polagati na mladino. Toda ne šele tedaj, ko doseže polnoletnost, ampak že na doraščajočo mladino. Pri dvajsetih letih je mlad človek že du-

hovno oblikovan in usmerjen. Tedaj ga je mogoče v prepričanju le še potrditi in mu ga poglobiti, toda težko ga na novo pridobiti za sebe. Komunisti se lotijo mladine že pri 14 letih, v dobi zorenja in doraščanja, ko se oblikuje značaj in se ustvarja pogled na življenje in svet. Tudi v tem pogledu je treba, da se učimo od komunizma in šoli odraslo mladino takoj včlanimo v katoliške prosvetne in verske organizacije, kjer jim odkažimo primerno delo in s tem izkazimo zaupanje, ki tako pogumno dviga mlado dušo.

Politično delo sicer ne more in ne sme biti naša poglobilna skrb, toda prav je, če skrbimo za to, da je fara tudi politično dobro organizirana. Tudi to je zelo važno, kajti dandanes se tudi vsa kulturna in verska vprašanja odločajo na politični pozornici in se bodo, kot se obeta, v bodoče še bolj, čim večjo moč in oblast bo država dobila. In dejansko gre povsod razvoj v smer totalitarne državne oblasti.

Sicer bo pa najbolje vodil faro in najučinkoviteje pobijal komunistično zablodo tisti duhovnik, ki bo najbolje posnemal svojega božjega Učenika. Tudi danes ne more biti duhovnikovo mesto v družbi drugje, kakor je ob svojem času bilo Kristusovo. In to je sredi »malih ljudi«, ker je še tudi danes tako, da je le-teh božje kraljestvo. Bilo bi nespametno, ko bi brez vzroka odbijali od sebe krajevne magnate in bogatine, ker morda utegnemo z njih pomočjo kaj dobrega storiti. Toda prijateljstvo duhovnikovo more biti le z onimi, ki so pravice lačni in žejni, ki jih svet ne pozna in jih tepta, torej z reveži in tistimi, ki niso oblagodarjeni z zemeljskimi dobrinami. Kajti ti odkrito in iskreno iščejo utehe in zatočišča v Cerkvi. In ker je duhovnik vidni predstavnik Cerkve, iščejo pri njem razumevanja in ljubezni. Ne prepuščajmo jih nasprotniku, da jih povede proti Boгу in proti Cerkvi.

Smisel prejšnjih izvajanj je potemtakem mogoče strniti v sledečo misel. Komunistična nevarnost resnično obstoji. Toda njeno bistvo v glavnem ni v neugodnih gospodarskih razmerah, dasi jo te pospešujejo, ampak v npravstveno omajani družbi, ki jo je v temeljih razkrojil liberalizem. Moč komunizma je v tem, da pod videzom borbe za boljšo ureditev družbe organizira in pospešuje v človeku vse slabe, negativne sile. Slaba stran človeške narave najde v komunizmu svojega glasnika, odtod skrivnost njegovih uspehov. Zato mora biti borba s komunizmom v prvi vrsti duhovna, ki bo človeka res prerodila v krščanskem duhu. Borba s komunizmom je torej predvsem verskega značaja, kakor se tudi komunizem sam proglašaja za novo vero človeka, ki se je uprl Boгу.



## Hospic sv. družine v Jeruzalemu in Slovenci.

(De hospitio S. Familiae Hierosolymis eiusque pro Slovenis momento.)

Dr. Andrej Snoj.

**Conspectus.** Delineata historia hospitii S. Familiae Hierosolymis ab anno foundationis (1856) usque ad tempora novissima auctor explicat nova statuta hospitii, quae a. 1933. ab auctoritate ecclesiastica approbata sunt. Statuta ista dioecesis Labacensi et Lavantinae nova quaedam iura quoad gubernationem et administrationem domus hospitii Hierosolymis tribuunt. Quae iura, cum pro scientifica eruditione cleri Slovenici, imprimis professorum theologiae (studii biblici), magni momenti sint, non sunt negligenda.

Na enem najlepših in najprometnejših krajev starega Jeruzalema, tam, kjer se stikata Damaščanska (Kralja Salomona) cesta in Via dolorosa, na vznožju griča Bezete in Kalvarije, stoji ponosna, dvonadstropna stavba, hospic Sv. Družine. Pred vojno se je imenoval Avstrijski ali Avstro-ogrski hospic in je bil kot stara romarska hiša tudi pri nas dobro znan. Marsikateri slovenski romar je našel tu udobno bivališče za časa svojega obiska v Palestini; mnogim slovenskim duhovnikom, posebno katehetom in bogoslovnim profesorjem, ki so v študijske namene obiskali Orient, je hospic preskrbel strokovno vodstvo po Palestini ali jim dal potrebne nasvete, da so čim koristneje izrabili svoj dopust na svetih krajih.

Manj je znano, da smo Slovenci sodelovali pri ustanovitvi hospica in bili parkrat celo zastopani v vodstvu zavoda. Tudi je malokomu znano, da smo Slovenci po vojni glede uprave in vodstva te hiše dobili posebne pravice, ki jih pod bivšo Avstrijo nismo imeli.

Ker so po vojni romarski kakor tudi znanstveni obiski Palestine s strani Slovencev znatno ponehali, naj naslednje vrstice nekoliko osvežijo spomin na zavod, s katerim smo bili Slovenci v času pred vojno precej zvezani in ki obhaja letos 80 letnico svojega obstoja. Predvsem pa naj opozorijo na važne pravice, ki smo si jih Slovenci in katoliški Jugoslovani sploh po razpadu stare Avstrije glede na to hišo pridobili; saj nas bodo te poslej še trdneje vezale nanjo.

### Hospic pred vojno.<sup>1</sup>

Ustanovitev in prva zgodovina hospica je tesno zvezana z zgodovino avstrijskega generalnega komisariata sv. dežele na Dunaju.

Ko je leta 1342, dobrih 50 let po zlomu latinskega kraljestva v Palestini, papež Klement VI. izročil skrb za sveto deželo frančiškanskemu redu, je pričel ves krščanski zapad zbirati prispevke za varuhe

<sup>1</sup> Prim. Denkblatt des österr.-ung. Pilgerhauses »Zur heiligen Familie« in Jerusalem, Herausgegeben vom Curatorium des Pilgerhauses (Wien 1896) 5—17. — Jahrbuch des österr.-ung. Pilgerhauses »Zur heiligen Familie« in Jerusalem I (Wien 1905) 1—56. — Iz starejše dobe hrani precej podatkov hišna kronika in knjiga romarjev. Žalibog se je kronika zadnjih 25 let zanemarjala.

božjega groba in drugih svetih krajev. Skrb za zbirke in za trajne zveze s sv. deželo so po posameznih državah polagoma prevzeli generalni komisariati, ki so bili v stalni zvezi s kustodijo svete dežele. Generalni komisarijati so bili potrjeni s posebnimi papeškimi konstitucijami, generali frančiškanskega reda so jim podelili posebne, izredne pravice.

Po zgledu generalnega komisariata v Rimu, Parizu in Madridu je bil l. 1633 ustanovljen generalni komisariat tudi na Dunaju; njegov delokrog se je raztezal na vse dežele bivše Avstrije. Toda l. 1784 ga je cesar Jožef II. odpravil in določil, da pripade njegovo premoženje bosanskemu misijonskemu fondu. Zveza bivših avstrijskih dežel s Palestino je bila pretrgana do l. 1842, ko so bile po prizadevanju dunajskega stolnega kapitularja Salzbacherja, ki je l. 1837 obiskal Palestino, zopet po vseh škofijah v državi vpeljane zbirke za sv. deželo. Že naslednje leto se je obnovil tudi generalni komisariat na Dunaju.

Po pravilih, ki so se tedaj na novo sestavila, je moral generalni komisar pripadati frančiškanskemu redu; imenoval ga je za dobo življenja pokrovitelj, ki je bil vsakokratni dunajski nadškof. Glavni namen generalnega komisariata je bil, ščititi interese katoličanov v sv. deželi ter skrbeti za dušni blagor palestinskih romarjev.

Ker je število romarjev v Palestino stalno naraščalo in je bil edini katoliški hospic v Jeruzalemu, ki so ga oskrbovali frančiškani, kmalu premajhen, se je polagoma pojavila misel, zgraditi hospic, ki naj bi bil namenjen samo romarjem iz avstrijskih dežel. L. 1855 je generalni komisar kupil v ta namen v Tiropejski dolini, v neposredni bližini tretje in četrte postaje križevega pota, primerno stavbišče. Na Silvestrovo naslednjega leta je bil slovesno blagoslovljen temeljni kamen, sredi l. 1857 so pričeli zidati poslopje in 20. okt. 1858 je bila dovršena zgradba, za katero so se pobirali prispevki po vseh škofijah bivše Avstrije, tudi po slovenskih. Dne 19. marca 1863 je jeruzalemski patriarh Valerga slovesno posvetil tudi hišno kapelo Sv. Družine in izročil zavod njegovemu namenu<sup>2</sup>. Imenoval se je »Avstro-ogrski hospic Sv. Družine« v Jeruzalemu.

Hospic si je v kratkem času priboril v Jeruzalemu velik ugled. Po njegovem vzoru so ustanovili francoski asumpcionisti hospic »Notre Dame de France« ob Novih vratih in nemški katoličani svoj »Paulushospic« na Damaščanski cesti zunaj mestnega obzidja.

<sup>2</sup> Kapela se mora še danes prištevati najlepšim v Jeruzalemu. Glavni oltar je zgrajen po načrtih dunajskega arhitekta v. Ferstela iz rdečega, tabernakelj iz belega marmorja. Na zadnji steni apside je Kupelwieserjeva oltarna slika, predstavljajoča Sv. Družino na potovanju v Jeruzalem. V kapeli je več votivnih darov. Med drugim nosi en stol pri klečalniku napis: »Illmus ac Revmus D. D. Antonius Bonav. Jeglič, Princeps Eppus Labacensis. Anno sal. MCMX & MCMXI. — Drug enak stol v zakristiji ima zadaj vrezano besedilo: »In memoriam primae peregrinationis Slovenicae in terra Sancta. Anno salutis MCMX. — Nad apsidno v kapeli je na levi strani pročelne stene slika (mozaik) sv. Cirila in Metoda, pod sliko v marmor vklesan napis: »I. P. M. Sancti Hieronymi, celeberrimi Dalmatiae filii, qui anno 331 Stridone natus sanctitate ex doctrina illustrissimus anno 420 in Bethlehem animam suam Deo Creatori reddidit.«

Vodstvo hospica so po dogovoru s kongregacijo »de propaganda fide« prevzeli svetni duhovniki. Že v začetku l. 1863 je dunajski kardinal Rauscher ta sklep naznanil avstrijskim škofom. S službovanjem v hospicu naj bi duhovnikom avstrijskih škofij bila dana prilika, seznaniti se s tisto deželo in tistimi kraji, ki so v najožji zvezi s teološko znanostjo. V Jeruzalemu, kjer se stekajo vsi narodi, jeziki in vse vere sveta, naj bi imeli priliko, nabrati si življenjskihkušen ter potrebnega znanja, da bi po vrnitvi v domovino mogli uspešno sodelovati pri povzdigi katoliške, predvsem biblične znanosti.

Po pravilih je imenoval predstojništvo (rektorja in njegovega namestnika) vsakokratni dunajski nadškof. Glede uprave hiše in njenega premoženja sta bila oba odgovorna generalnemu komisariatu sv. dežele na Dunaju. Določeno je bilo, naj se vodstvo menjava na dve leti, da bi čim več duhovnikov raznih škofij moglo v Palestino. Že v začetku se je polagala važnost na to, da so bili izbrani v predstojništvo duhovniki, ki so se želeli v Palestini teološko-znanstveno poglobiti. Prvotno se je namreč nameravalo, združiti s hospicem tudi znanstven zavod za študij sv. pisma in raziskovanje sv. dežele; to pa se radi pomanjkanja sredstev pozneje ni izvršilo.

Prvi rektor je bil Edv. Kröll iz škofije St. Pölten, prvi vicerektor Iv. Nußbauer iz salzburške škofije. Kröllov naslednik Herman Zschokke, pozneje dolga leta profesor bibličnih ved stare zaveze na Dunaju, nazadnje pomožni škof in kancler dunajske univerze, je s pomočjo nekaterih mecenov ustanovil hišno knjižnico<sup>3</sup>, da bi duhovniki, ki se jim je poverilo vodstvo hiše, imeli priliko, poglobiti se v teološki študij in znanstveno delati.

Da zavod ni bil zamišljen kot nemška domena, ampak kot last vseh avstrijskih škofij in narodov, priča dejstvo, da je bil že peti v vrsti rektorjev Slovenec Franc Hrovat, bivši župnik pri Sv. Jakobu v Ljubljani<sup>4</sup>. Prišel je v hospic l. 1867 kot vicerektor<sup>5</sup>. V naslednjem letu je postal rektor in ostal na tem mestu dve leti. Hrovat se sicer na znanstvenem polju ni udeleževal, vendar ga kronika zavoda hvali

<sup>3</sup> Ta je v zavodu še sedaj, vendar se v poznejših letih ni smotreno spopolnjevala, zato je danes brez večje znanstvene vrednosti.

<sup>4</sup> Hrovat (v kroniki hospica Sv. Družine in v župnijskih knjigah pri Sv. Jakobu v Ljubljani se dosledno piše Hrovath) se je rodil 28. sept. 1813 v št. Jerneju na Dol. V mašnika je bil posvečen 12. avg. 1838 in je služboval na raznih krajih, nazadnje pri Sv. Jakobu v Ljubljani, in sicer 5 let kot kaplan (1845—50), nato 17 let (1850—1867) kot župnik. Ko mu je bilo l. 1867 podeljeno mesto vicerektorja v hospicu Sv. Družine, je resigniral na župnijo Sv. Jakoba. L. 1870 se je vrnil v Ljubljano, kjer je kot vpokojeni župnik in rektor in kot vitez reda sv. groba 8. maja 1887 umrl.

<sup>5</sup> Njegov odhod iz Ljubljane šentjakobska župnijska kronika takole opisuje: »Dne 25. marca (l. 1867) je imel mestni župnik slovesno sv. mašo, nato se je odmolil itinerarij in vsa župnija je še poslednjikrat prejela od njega sv. blagoslov. Ob pol dveh popoldne se je odpeljal iz župnišča na kolodvor. Zvonenje z vsemi zvonovi pri Sv. Jakobu, sv. Florijanu in v stolnici je naznanjalo njegov odhod prebivalcem Ljubljane, ki so se zbrali v velikem številu na ulicah, da bi ga še enkrat videli. Mnogi so šli za njim na postajo in ga tam še poslednjikrat pozdravili. Potoval je srečno in dospel zdrav v Jeruzalem.

kot neumorno delavnega duhovnika. Bil je praktično usmerjen talent ter se je v prostih urah mnogo bavil s tehniko. Pozneje si je nakopal trdovratno očesno bolezen in je nazadnje popolnoma oslepel. Bil je, kakor piše kronika, plemenit značaj in požrtvovalen za bližnjega<sup>6</sup>.

Ker so se proti koncu prejšnjega stoletja vedno česče pojavljala nasprotja med protektorjem hospica, ki je nastavljal za ravnatelje svetne duhovnike, ter med frančiškanskim generalnim komisariatom na Dunaju, ki mu je bila poverjena uprava hospica, je l. 1895 prišlo do ločitve hospica in generalnega komisariata. Po odloku kongregacije »de propaganda fide« je bil hospic odtlej podrejen samo jurisdikciji vsakokratnega dunajskega nadškofa; ta je po svoji prosti volji mogel pošiljati v zavod duhovnike in samostojno odločati o upravi hiše in njenega premoženja. Kongregacija je tudi določila, da se od zbirke za sv. deželo vsako leto porabi določena vsota za vzdrževanje hospica. Upravitelji hospica so bili dolžni nadškofu pošiljati letne račune o svojem gospodarstvu. Generalni komisariat je ostal podrejen kongregaciji »de propaganda fide« in redovnemu generalu; kot posredovalni organ med avstrijskimi deželami in Palestino je vršil svoje posle po določilih papeških konstitucij (vodil je zbirke in jih oddajal kustodiji sv. dežele.)

Namesto generalnega komisariata je v smislu odloka kongregacije »de propaganda fide« prevzel upravo hospica poseben k u r a t o r i j, setoječ iz predsednika (kuratorja) in dveh svetovalcev. Kuratorij je upravljal denar, ki je bil potreben za vzdrževanje hospica, in vse v ta namen določene ustanove; poleg tega je neposredno nadziral vodstvo in upravo hiše, t. j. delo rektorja in vicerektorja. Kadar je bilo izpraznjeno kako mesto v vodstvu hiše, je kuratorij stavil protektorju predloge za imenovanje nove moči<sup>7</sup>. Kuratorij je imel sedež na Dunaju. Prvi kurator je bil Herman Zschokke, ki je zavodu poseval največjo skrb ves čas do svoje smrti.

Po novih pravilih se je hospic mirno in lepo razvijal. Obisk romarjev in odličnih osebnosti je rasel od leta do leta. V vodstvu so bili skoraj izključno duhovniki, ki so zavod tudi kot znanstveniki na zunaj dostojno zastopali. Med drugimi se je odlično uveljavil koroški Slovenec dr. Martin E h r l i c h iz Zabnic pri Trbižu. V hospic je bil poklican l. 1902 in je služboval najprej štiri leta (od aprila 1902 do julija 1906) kot vicerektor pod rektorjem dr. Fellingierjem, sedanjim pomožnim škofom v Jeruzalemu, nato pa dobra štiri leta kot rektor (od julija 1906 do septembra 1910). Kot rektor je zavodu pripomogel v Jeruzalemu do največjega ugleda. Na njegovo pobudo je bila prenovljena kapela, ki je dobila dva nova mramornata oltarja — pri enem je z znatno podporo sodelovala tudi ljubljanska provinca križevniškega reda —, nabavil je za hišo mnogo nove opreme in preskrbel zavodu z zgradbo obsežnih cistern zadosti zdrave pitne vode. L. 1910

<sup>6</sup> Prim. poleg hišne kronike še Denkblatt des österr.-ung. Pilgerhauses, 25—26.

<sup>7</sup> Prim. Denkblatt 13—14. — Jahrbuch des österr.-ung. Pilgerhauses, I, 36—38.

ga je krški škof poklical domov, da je zasedel v celovski bogoslovnici stolico bibličnega študija nove zaveze.

Med odličnimi Slovenci, ki so obiskali Jeruzalem kot romarji ali kot znanstveniki in stanovali v hospicu Sv. Družine, zaznamuje knjiga romarjev iz dobe pred vojno sledeča znana imena: Anton Zupančič, prof. bogoslovja v Ljubljani (2. do 10. jul. 1890); dr. Fr. Lampe, prof. bogoslovja v Ljubljani (10. do 29. marca 1891); Jos. Zidanšek, prof. bogoslovja v Mariboru (23. apr. do 1. maja 1898); Jos. Lavtižar, župnik v Ratečah (15. do 19. apr. 1904); dr. Lambert Ehrlich, stolni kaplan v Celovcu (15. do 29. apr. 1905); dr. Jos. Marinko, profesor v Nov. mestu (31. marca do 7. apr. 1907); dr. Ivan Zorč, profesor v Št. Vidu n. Ljubljano (l. 1909 in 1910 večkrat za daljšo dobo); Jos. Dostal, škof. tajnik v Ljubljani (26. do 29. apr. 1910); dr. A. B. Jeglič, škof, Ljubljana (7. do 16. sept. 1910)\*; s. Stanislava Voh, gen. prednica šol. sester v Mariboru in s. Lidvina Purgaj, prednica v Marijanišču, Ljubljana (20. do 22. avg. 1912); dr. Avgust Stegenšek, prof. bogoslovja v Mariboru (l. 1913). — Po dolgi pavzi, ki so jo povzročile svetovna vojna in neurejene gospodarske ter politične razmere v prvih letih po vojni, je l. 1927 zopet zapisana v kroniki večja karavana Slovencev, ki je šela 14 oseb in se mudila v Jeruzalemu od 14. do 21. maja. V tej karavani, ki jo je vodil bogoslovni profesor dr. Ant. Jehart iz Maribora, so bili med drugimi univ. prof. dr. M. Slavič iz Ljubljane, kanonik Časl iz Maribora, prof. Ant. Cestnik iz Celja, prof. bogoslovja dr. Jos. Hohnjec iz Maribora ter Hrvata dr. Svetozar Rittig, župnik, in kipar Iv. Meštrovič iz Zagreba<sup>8</sup>.

### Nova doba po vojni.

Svetovna vojna, ki tudi Palestini ni prizanesla, je hospic težko zadela. Ker ni bilo romarjev, so ga zasedli avstrijski in nemški častniki. Po zmagi angleškega generala Allenbyja nad Turčijo in njenimi zavezniki je Anglija 9. dec. 1917 zasedla Jeruzalem in zasegla tudi hospic Sv. Družine. Ko se je po vojni sklenil mir, je hospic v smislu mirovnih konvencij pripadel Avstriji<sup>10</sup>.

Nastal je povsem nov položaj. Škofije, ki so po razpadu Avstrije pripadle drugim državam, so s tem kratko in malo izgubile svoje pravice do hiše, ki so jo nekoč pomagale graditi.

Prvi so se tega zavedli Čehi in so že l. 1920 pričeli odločen boj za pravice češkoslovaških katoličanov. Boj je vodilo »Palestinsko društvo v Brnu« po svojem agilnem tajniku, brnskem profesorju Ant. Bartošu. Poskušali so najprej zadevo urediti po diplomatski poti; toda to jim ni uspelo, da si je akcijo Palestinskega društva s svoje strani močno podpiral tedanji češkoslovaški zunanji minister Beneš.

<sup>8</sup> Skupno s škofom je bivalo takrat v hospicu 100 slovenskih romarjev, med njimi 19 duhovnikov in 3 bogoslovci iz obeh slovenskih škofij.

<sup>9</sup> Gotovo je bival v hospicu še ta ali oni odlični Slovenec, pa njegovo ime v knjigi romarjev ni zabeleženo.

<sup>10</sup> Po mirovnih konvencijah so hiše bivših držav pripadle tistim nasledstvenim državam, v katerih so bili sedeži uprave dotičnih hiš.



Zato je l. 1927 sprejel ureditev te zadeve v svoj program češko-slovaški episkopat<sup>11</sup>. Po dolgih pogajanjih mu je slednjič uspelo, da je bil hospic proglašen za cerkveno last in je spremenil svoje prejšnje ime v »Hospic Sv. Družine«. Načelno so se priznale pravice do hospica vsem škofijam, ki so spadale nekoč pod Avstrijo in l. 1928 je bil za prvega neavstrijskega člana v kuratoriju imenovan zastopnik češko-slovaškega episkopata prof. Ant. Bartoš, l. 1930 pa Slovenec Anton Jehart iz Maribora.

Tedanji kuratorij, ki mu je bil načelnik dunajski bogoslovni profesor dr. Döller in za njim dr. Innitzer, je imel resno voljo, hospic zopet dvigniti na nekdanjo višino in ga vrniti vsem narodom, ki so ga nekoč z veliki žrtvami zgradili.

Predvsem je bilo treba zvišati prejemke, ker prispevki romarjev niso zadostovali za vzdrževanje hiše in za spopolnjevanje inventarja. Pokrovitelj kardinal Piffl se je obrnil v Rim, da bi se del zbirk velikega petka smel porabiti za hospic. Kongregacija »de propaganda fide« je prošnji ugodila in kardinala z reskriptom z dne 21. julija 1930 obvestila, da smejo vse škofije bivše Avstro-Ogrske 25 odstotkov zbirk velikega petka obrniti v prid hospicu Sv. Družine.

Se važnejša kot prispevki so bila pravila hospica, ki naj bi upoštevala nove razmere po vojni. Ko jih je kuratorij sestavil in so jih odobrili tudi češkoslovaški škofje, jih je pokrovitelj poslal v Rim. Ker pa ni bilo jasno, katera kongregacija naj jih potrdi, jih je 25. marca 1933 potrdil in proglasil za obvezne novoimenovani dunajski nadškof kardinal dr. Teodor Innitzer.

Pravila so setavljena zelo širokosrčno. Takoj v prvem členu se omenja, da se hospic odslej ne bo več nazival »Avstro-ogrski hospic«, marveč »Hospic Sv. Družine«. Izmed ostalih členov so najvažnejši oni, ki govore o značaju hospica, o njegovem vzdrževanju, o upravi in o varstvu.

O značaju hospica pravi čl. 2.: »Hospic Sv. Družine je cerkven zavod, ki je zato podrejen najvišji oblasti in nadzorstvu sv. stolice v Rimu.« S tem se priznava, da zavod ni avstrijska državna last, ampak cerkvena, t. j., last onih škofij, ki se nahajajo na ozemlju bivše Avstro-Ogrske. Zadnjo besedo o hospicu ima sv. stolica, ne kurator ali pokrovitelj.

Za vzdrževanje hospica skrbe katoliški verniki škofij, ki jim pripada lastništvo. Čl. 5. pravi namreč: »Hospic so ustanovile in vzdrževale z darili in zbirkami škofije bivše Avstrije; v bodoče se bo vzdrževal z miloščino in zbirkami škofij, ki se nahajajo na ozemlju nasledstvenih držav (republika Avstrija, Č. S. R., kraljevina Ogrska,

<sup>11</sup> Palestinsko društvo v Brnu se je sedem let zaman trudilo. Z Dunaja na urgence kratko in malo niso odgovarjali. Pozneje se je izkazalo, da protektor hospica kard. Piffl ni priznaval Palest. društva v Brnu za pravnega zastopnika češkoslovaških katoličanov. Razmere so se na mah spremenile, ko je praški nadškof Kordač kot predsednik škofovskih konferenc imenoval tajnika Palestinskega društva, prof. Ant. Bartoša, za zastopnika češkoslovaškega episkopata. Prim. Ant. Bartoš, Cyrilometodějská smírná kaple v Jerusalemě (Brno, 1936) 15.

iz kraljevine Jugoslavije mariborska škofija, iz kraljevine Italije briksenska škofija).«

Višina prispevka, ki naj pride na posamezne škofije ali države, ni označena. Pač pa določa čl. 6., da se za vzdrževanje hospica od zbirke velikega tedna, ki so namenjene za sv. deželo, sme porabiti toliko, kolikor dovoljuje sv. stolica (25% po reskriptu iz l. 1930.).

Značilno je, da se v pravilih omenja za Jugoslavijo samo mariborska (lavantinska) škofija; ni omenjena ljubljanska, niso omenjene hrvatske škofije. Ker so tudi v kuratoriju in pri vodstvu hospica zastopane samo tiste države odnosno škofije, ki so našete v čl. 5, nas zanima, zakaj po besedilu pravil za Jugoslavijo prihaja v pošteb samo lavantinska škofija.

Kar zadeva ljubljansko škofijo, je gotovo, da je izostala samo po pomoti, ali bolje, radi nepoznanja razmer. Kajti takoj, ko je sv. stolica dovolila, da se sme del zbirke velikega petka v škofijah na teritoriju bivše Avstrije porabiti za hospic Sv. Družine, je tedanji kurator dr. Innitzer v dopisu z dne 31. jan. 1931 prosil ljubljanski škofijski ordinariat, naj v smislu odloka sv. stolice tudi ljubljanska škofija pomaže vzdrževati hospic. Par dni na to (4. febr.) je ljubljanski ordinariat odgovoril pritrdilno, in že tisto leto je bil kuratoriju poslan prvi prispevek ljubljanske škofije. Odtlej se v ljubljanski škofiji zbirke velikega petka redno dele po gori omenjenem ključu (tri četrtine prispevka za kustodijo sv. dežele, ena četrtina za hospic Sv. Družine).

S soudeležbo pri vzdrževanju hospica si je ljubljanska škofija pridobila solastništvo nad hospicem podobno kot lavantinska škofija<sup>12</sup>. Stvar kuratorija bo torej, da se ta napaka<sup>13</sup> v čl. 5. ob priložnosti popravi in se ljubljanska ter lavantinska škofija glede pravic pri hospicu izenačita.

Glede Hrvatov je stvar manj jasna. Ali je kuratorij l. 1931. povabil z ljubljansko škofijo vred tudi hrvatske škofije k vzajemnemu

<sup>12</sup> Že dve leti prej, preden so bila pravila potrjena, je kurator dr. Innitzer v svojem dopisu na ljubljanski škofijski ordinariat obljubil ljubljanski škofiji iste pravice, kot jih je imela mariborska, če je pripravljena z zbirkami velikega petka podpirati hospic. Piše namreč: »Kot zastopnik Jugoslavije je sedaj (v kuratoriju) prof. bogosl. dr. Jehart iz Maribora. Pozneje pošlje lahko tudi ljubljanska škofija svojega zastopnika. Prav tako se bodo volili vicerektorji hospica po izmeni iz škofij nasledstvenih držav« (31. jan. 1931).

<sup>13</sup> Da gre res za slučajno pomoto, posnemam tudi iz pisma msgr. A. Bartoša, katerega sem prosil za informacije o postanku čl. 5 pravil. Msgr. Bartoš, ki zastopa v kuratoriju češkoslovaške škofije in se je vedno odločno potegoval tudi za pravice Jugoslovanov, je ne samo dal glavno pobudo za sestavo pravil, marveč je pri sestavljanju tudi odlično sodeloval. Dne 25. sept. 1936 mi je pisal, da se je trudil dognati, če poleg Maribora še kaka druga jugoslovanska škofija pošilja prispevke za hospic, a brezuspešno. — Ker so se pravila sestavljala več let, je verjetno, da je prof. Bartoš iskal informacij že pred l. 1931. Mariborska škofija je dobila članstvo v kuratoriju in se v pravilih za Jugoslavijo sama omenja zato, ker se tam pobira za hospic Sv. Družine skupno z zbirko za božji grob že od l. 1904 (prim. Cerkv. zaukaznik za lavantinsko škofijo 1903, str. 73 nasl.). To pobiranje so tedaj sklenili avstrijski škofje, zbrani meseca marca 1902 na Dunaju. Zakaj se ni pričelo takrat nabirati tudi v Ljubljani, mi ni znano.

delu za povzdigo in ohranitev hospica, nisem mogel dognati. Vsekako se zdi, da ne pošiljajo kuratoriju od zbirk velikega tedna, zato se tudi doslej niso potegovale za delež pri upravi in vodstvu hospica. Zeleti bi bilo, da se razmerje Hrvatov do hospica čimprej razčisti in za obe strani zadovoljivo uredi.

Upravo hospica vodi po novih pravilih kuratorij, ki sestoji iz predsednika in štirih udov. Predsednik kuratorija, ki je obenem pokrovitelj hospica, je vsakokratni dunajski nadškof. Udje kuratorija se volijo iz škofij onih držav, ki jih omenja čl. 5. Sedež kuratorija je na Dunaju (čl. 8.—11.). Jugoslavijo je v kuratoriju zastopal od l. 1930. do 1935. profesor dr. Jehart; l. 1935. je bil za njegovega naslednika imenovan bogoslovni profesor dr. J. Aleksič iz Maribora.

Z ustanovitvijo peteročlanskega kuratorija smo tako Jugoslavnani dobili pravico do sodelovanja pri upravi hospica Sv. Družine. Pod Avstrijo te pravice nismo imeli, čeprav smo v enaki meri kot druge škofije sodelovali pri ustanovitvi in vzdrževanju hospica<sup>14</sup>.

Se važnejše so pravice, ki nam jih pravila dajejo glede neposrednega vodstva hospica samega. Hospic namreč vodita rektor in vicerektor, ki imata zato v njem stanovanje in oskrbo (čl. 19). Rektor se imenuje za nedoločeno dobo, najmanj za šest let (čl. 20.), vicerektor za dve leti (čl. 21.). Važen je zlasti čl. 22., ki pravi: »Rektorja imenuje škof v sporazumu s škofi držav, ki jih omenja čl. 5. Za vicerektorja se imenuje po turnusu redno eden izmed duhovnikov onih držav; za rektorja se ne terja turnus. Rektor in vicerektor ne bodita iste narodnosti in iz iste države.« Oba imata v hiši brezplačno oskrbo in, če prejemki hiše dopuščajo, za svoje delo nekaj nagrade<sup>15</sup>. Rektor, ki je upravljal hišo 20 let, ima pravo do pokojnine (čl. 23.).

Dočim smo bili Slovenci pred l. 1930. zastopani v vodstvu hiše samo dvakrat (župnik Hrovat in dr. M. Ehrlich), bomo po novih pravilih, če že ne bomo imeli v hospicu rektorja, vsaj vsakih šest let lahko poslali v Jeruzalem duhovnika, ki bo za dve leti vršil službo vicerektorja.

Ko se je imenoval kuratorij v smislu novih pravil, je bil rektor hospica škof dr. Fr. Fellingner iz linške škofije. L. 1935. je moral radi boleznj odstopiti in na njegovo mesto je bil imenovan duhovnik dunajske nadškofije dr. Fr. Haider. Turnus vicerektorjev teče že od l. 1928. dalje. Prvi vicerektor je bil olomuški diecezan Ant. Kleveta (1928—1930), za njim Madjar Lud. Lippay (1930—1932). Kot tretji bi bil moral priti na vrsto Slovenec, toda ker o svojih pravicah nismo bili poučeni, se nihče ni pobrigal za to. Tako je po enoletnem presledku zasedel mesto vicerektorja zopet Čeh, Josef Koutný iz brnske

<sup>14</sup> Sicer je obstajal nekak kuratorij že od l. 1895, ko se je hospic ločil od komisariata, vendar so bili udje kuratorija manj številni in vzeti navadno iz klera dunajske nadškofije.

<sup>15</sup> L. 1930. je bila ta nagrada določena na mesečnih 10 palest. funtov za rektorja, in 6 funtov za vicerektorja.

<sup>16</sup> Imenovan je bil pisec te razprave. Ker se je radi službe moral že po enem letu vrniti, ga za drugo leto nadomestuje mariborski bogosl. profesor dr. J. Aleksič.

škofije (1933—1935). Šele l. 1935. je bil na predlog novega slovenskega uda v kuratoriju in po posredovanju obeh slovenskih škofov imenovan za dobo dveh let za vicerektorja Slovenec<sup>16</sup>. Ta turnus se bo posihmal redno nadaljeval, razen če se mu kaka škofija prostovoljno odreče.

Tako smo Slovenec obnem s katoličani Češkoslovaške, Avstrije in Ogrske postali solastniki hospica Sv. Družine. Pravic, ki jih imamo pri hospicu, smemo biti odkrito veseli, ne samo radi tega, ker bodo naši rojaki, ki bodo obiskali sv. deželo, imeli v hospicu prijeten dom in cenejšo oskrbo kot drugod, marveč predvsem radi tega, ker bomo vsako šesto leto poslali v vodstvo svojega zastopnika. Za slovensko bogoslovno znanost to ni majhnega pomena. Kajti v Jeruzalem bodo lahko hodili mladi profesorji, pa tudi kandidatje za bogoslovske, predvsem biblične stolice. Mesto Jeruzalem ima več lepih bibliotek, bogatih bibličnih in arheoloških muzejev, slovečih bibličnih šol. V dveh letih se bo duhovnik, ki ima veselje do znanosti, mogel temeljito spopolniti v arheologiji, biblični geografiji, topografiji sv. dežele, zgodovini cerkvene umetnosti in v orientalskih jezikih. Pri tem ga bo služba rektorja ali vicerektorja oproščala vseh materialnih skrbi, hkrati pa mu nudila možnost, da se spremljajoč romarje po Palestini temeljito seznanj z lego bibličnih krajev in z razmerami v deželi, ki je bila domovina našega Gospoda.

Pa tudi sicer bodo imeli duhovniki ali teologi v čl. 5. imenovanih držav, ki bi iz študijskih ozirov želeli kot konviktorji dalj časa ostati v hospicu, v sorazmerju s prispevki, ki jih pošilja njih škofija, pravico do znatnega popusta ali tudi do brezplačne oskrbovalnine, kakor pojasnjuje zadnji (24.) člen hišnih pravil. To je tem večjega pomena, ker je potovanje po orientu in bivanje v palestinskih hospicih draga stvar in si jo morejo za daljšo dobo privoščiti le pripadniki držav z visoko valuto.

Kako cenijo te z desetletnim trudom pridobljene pravice češkoslovaški katoličani, kaže dejstvo, da niso pretrgali zvez s hospicem Sv. Družine niti tedaj, ko so na Oljski gori zgradili svoj lastni dom, Ciril-Metodijsko spravno kapelo<sup>17</sup>. Tudi poslej še hočejo ne samo pošiljati prispevke za hospic, ampak tudi biti v smislu pravil udeleženi pri upravi in vodstvu hiše.

Dolžnost nas Slovencev je, da enako skrbno čuvamo svoje pravice. Nikoli več se ne sme ponoviti, kar se je zgodilo l. 1932., da bi radi naše brezbriznosti mesto v vodstvu ostalo eno leto nezasedeno ali da bi drug užival pravice, ki so jih pridobili slovenski katoličani s svojimi težko žrtvovanimi prispevki za božji grob. Tudi tu velja: »Vigilantibus iura!«

<sup>17</sup> Prim. Ant. Bartoš o. c. 20.

## Praktični del.

### DESETLETNA RAST SLOVENSKE KATOLIŠKE AKCIJE.

Katoliška akcija je postala osrednja misel in veliko prizadevanje katoličanstva pri posameznih narodih, odkar jo Pij XI. neprestano priporoča. Slovenci se pečamo z njo že dobrih deset let. Kako so se razvijala naša razmišljanja in kako je raslo delo, da utrežemo željam in naročilom vrhovnega cerkvenega poglavarja? Dogodki so nam še preblizu, da bi bilo mogoče pisati zgodovino slovenske KA. Vendar pa je deset let že dovolj dolga doba, da moremo na naši KA zasledovati značilnejše smeri in posebnosti njenega razvoja. — Pravna zgradba katoliške akcije je zadeva cerkvene oblasti. Njena rast in delovanje je pa v najtesnejši zvezi z dušnopastirskim delom po župnijah. Dušnopastirska duhovščina mora zato imeti umevanje za odredbe in navodila cerkvene oblasti. Znati jih mora v svojih razmerah praktično izvajati, sicer najboljši predpisi ostanejo mrtva črka. Zato se bomo v naši razpravi ozirali predvsem na uradne izjave in odredbe slovenske cerkvene oblasti. V drugi vrsti bomo pa tudi upoštevali predloge in mnenja iz vrst duhovščine, ki se zde značilnejša za njeno mišljenje in ki so s prvimi vsaj v posredni zvezi.

#### I. Peti katoliški shod in versko-nravna obnova.

Kdor bo pisal zgodovino slovenske KA, bo moral pričeti svoje delo z zadnjim katoliškim shodom l. 1923. v Ljubljani. Naši katoliški shodi so važni mejniki slovenskih kulturnih prizadevanj in posredovalci vrhovnih smernic ter splošnih načrtov za naše katoličanstvo. Posebno velikega pomena pa je za nas peti katoliški shod. Na njegovih zborovanjih in v njegovih resolucijah sicer ni bilo še govora o KA toda njegova delovna doba pada v čas, ko je najvišja cerkvena oblast jela naročati KA. Več ko pol leta pred našim shodom, 23. decembra 1922, je namreč izšla znamenita okrožnica »Ubi arcano Dei consilio«, ki je prinesla načelni načrt KA<sup>1</sup>. Zato so sklepi in načrti, ki jih je napravil zadnji katoliški shod, usmerjali in vodili naše katoličanstvo v tistih letih, ko smo po naročilu svete stolice jeli zasajati pri nas drevo KA. Ali je bila poleg te časovne zveze morda še kaka, morda notranja vez, ki je družila tedanje naše katoliško gibanje s KA? S tem vprašanjem se v naši razpravi ne bomo pečali. O tem naj govore dejstva sama, ki jih bomo navajali. V tem poglavju bomo skušali najprej pokazati okolje, mišljenje in stremljenje, ki so ga našli početki naše KA.

Slovenci smo z narodnim osvobojenjem prišli pred nova in težka vprašanja v narodnem in verskem oziru. S Srbi in Hrvati smo se združili v novo državo. Kako se bo organizirala ta nova državna tvorba? Ali bo prišlo do izraza naše narodno in versko stremljenje

<sup>1</sup> AAS XIV (1922).



v njeni notranji zgradbi? Začutili smo potrebo po temeljiti načelni presoji svojega položaja. Rabili smo praktičnih smernic za svoje narodno in versko življenje in udejstvovanje. Po končani svetovni vojni je tudi versko-nravna razrvanost kazala žalostno podobo in klicala po versko-nravni obnovi slovenskega človeka. Polno vprašanj in nalog torej, ki jih je bilo treba začeti reševati. Dobro pa so spoznali naši narodni voditelji, da je naša glavna moč in osnovna sila za vse narodno življenje v globokovernem in zdravem nraavnem življenju. Slovenci ne moremo metati na tehtnico javnega življenja milijonov volivnih glasov in nimamo bogastva, s katerim bi si mogli kupiti ali izsiliti svoje narodne pravice in zahteve. Dokler pa bo naš narod idejno globoko zakoreninjen in bo v njegovih žilah valovilo krepko nraavno življenje, imamo v skupni narodni državi dovolj moči, da uspešno delamo za svoje najvišje vzore in jim pripravljamo zmagó. Zato je bilo splošno spoznanje tistih dni: Potrebna je versko-nraavna obnova slovenskega naroda. Pod tem geslom je bil sklican l. 1923. peti katoliški shod v Ljubljano, ki naj bi hkrati dal odgovor tudi na druga tedanja slovenska vprašanja<sup>2</sup>.

1. Med mnogimi posvetovanji in zborovanji nas zanimajo tista, kjer je bil govor v prvi vrsti posvečen versko-nravni obnovi slovenskega naroda. Tu so obravnavali glavno vprašanje in največjo nalogo tistih dni. Dr. Srebrnič, predsednik odseka za versko življenje in nraavni prerod, je zato svoj

<sup>2</sup> Poročilo o poteku, zborovanjih itd. katoliškega shoda je v posebni knjigi: 5. katoliški shod v Ljubljani 1923. Izdal in založil glavni pripravljalni odbor. Ljubljana 1924. Navajali bomo to delo pod kratico: K. s. — Naj tu navedemo nekaj značilnejših mest iz objav in govorov na shodu, ki poudarjajo njegov glavni namen. »K ozdravljenju teh razmer nam more pomagati le vera s svojimi kamenitimi tablamí deseterih božjih zapovedí... V luči vere hočemo o vseh teh nalogah premišljevatí ter sklepatí o primernih sredstvih za nraavni prepород našega ljudstva, za obnovitev krščanskega življenja...« (Iz poziva na katoliški shod. K. s. 7.) — »Če je od zadnjega katoliškega shoda nekoliko zatemnela luč verske zavesti in življenja po veri, moramo zopet z večjo skrbjo paziti na to luč... Skrbeti moramo, da nam ne ugasne, ampak da razširja svoj blagodejni vpliv na vse naše zasebno in javno življenje... Mi hočemo, da se naš narod versko-nraavno obnovi... V ta namen se je naš narod zbral.« (Iz govora predsednika pripravljalnega odbora dr. Slaviča na pozdravnem večeru. K. s. 27 sl.) — »Dal Bog, da bi uspehi 5. katoliškega shoda v današnjih resnih časih dosegli... sad, da bi se naši značaji utrdili, naša vera poglobila, naša verska gorečnost rasla, povečala se naša ljubezen do slovenskega jezika in naše domovine...« (Iz govora predsednika dr. Jančkoviča na manifestacijskem zborovanju. K. s. 47.) — »Majhni in slabotni organizmi morejo v boju za obstoj vztrajati le, ako so zdravi... Ako se torej hoče slovensko ljudstvo ohraniti, mora predvsem gledati, da bo zdravo... To pa more doseči le, ako se povrne ne samo v svojem čustvovanju, ampak tudi v svojem udejstvovanju v vsakdanjem življenju nazaj k versko-nraavnim načelom... nazaj h krščanski morali, nazaj k svojemu Bogu. Versko-nraavna obnova v našem čustvovanju in vsakdanjem življenju, versko-nraavna obnova v javnem življenju, versko-nraavna obnova vsega slovenskega ljudstva — to je cilj V. slovenskega katoliškega shoda.« (Iz slavnostnega govora dr. Leskovarja: Versko-nraavna obnova — cilj V. katoliškega shoda. K. s. 53—56.)

odsek označil za najvažnejši na shodu: »Glavno nalogo ima naš odsek. Ta hoče našemu ljudstvu podati smernice, ... da more po njih ... započeti uspešno delo za versko-nravno obnovo, ki jo naš narod nujno potrebuje.«<sup>3</sup> Oglejmo si značilnejše misli, ki so bile podane na zborovanjih tega odseka.

Kakšno je naše versko-nravno stanje? Dr. Srebrnič ga je jedrnatno označil v pogledu na dolgoletno slovensko katoliško gibanje. »Poudarjanje načela je v Slovencih izvedlo ločitev duhov, je rodilo ogromno organizacij, a je zapustilo občutek, da mu poglobitev življenja po veri ni še sledila v taki meri, kakor bi jo mnogi želeli. Dobe se izbrane duše, tudi kraji, ki jim je sveto življenje vsakdanje stremljenje, a splošno se tega o slovenskem narodu ne more reči. Sredi rastoče industrializacije... sredi rastočega tujskega prometa... in sredi rastočih množic izobraženstva in napolizobraženstva... se opaža tu in tam celo rastoče odtujevanje veri in življenju po veri.«<sup>4</sup> Še enkrat: res je, da je katoliško načelo v Slovencih obrodilo čudovite uspehe na polju organizatornega dejstvovanja. Vse, kar katoliško čuti, je v eni ali drugi formi organizirano: politično, gospodarsko, prosvetno, versko ter dalje še po spolih, stanovih in starosti. Sijajno delo katoliške misli se nam tu povsod odkriva. Toda, če se ozremo na slovensko ljudstvo kot celoto, moramo s tiho tužo ugotoviti, da delo njegovega življenja ne tvorijo še pred drugimi konfesijami v državi primerno močne apologije za resnico in edino zveličavno pot katoliške religije.«<sup>5</sup>

Pa to ni bila edina sodba o našem versko-nravnem stanju. V podobnih temačnih barvah so slikali slovensko katoličanstvo tudi na zborovanju Marijinih družb. »Poglejmo katoliški Sloveniji v obraz. Kaj se vam zdi: Ali ni to lice nekoliko upadlo? Ali ne vidite na njem pritajenih sledov malovrednosti, nezvestobe, needinosti, površnosti in neiskrenosti...«<sup>6</sup> Treba je v katoliške vrste in vrtince vlitii več živovernosti, več zvestobe, več temeljitosti, več iskrenosti.«<sup>6</sup>

Najvažnejša zborovanja so torej ugotavljala, da se navzlic vsej naši velikanski organiziranosti črta verskega življenja med narodom nagiba navzdol. Toda odkod in zakaj to usihanje katoliškega duha? Ali je krivda na organizacijah samih, njihovi miselnosti, njihovem ustroju? Ali ni krivda neuspeha ali premajhnega uspeha na nas samih, našem delu? Kje je vzrok? Zdi se, da je shod prav to osrednje vprašanje verske obnove pustil ob strani. In prav na to vprašanje ni dal nikakega odgovora. Govorniki glavnega odseka so sicer navajali razne vzroke našega versko-nravnega stanja. Dolžili so nasprotno časopisje, alkoholizem, naglico sedanjega življenja, ki nehote spravlja v ospredje materialne strani življenja, duhovni pa ne daje prostora

<sup>3</sup> K. s. str. 186.

<sup>4</sup> Podčrtal jaz.

<sup>5</sup> Dr. Srebrnič: Naloge versko-nravnne obnove. K. s. 187—195.

<sup>6</sup> Dr. Merhar: O pomenu Marijinega češčenja za narodovo vzgojo. K. s. 363.

na soncu; razcerkvenjenje laičkih izobražencev<sup>7</sup>. A vse to bi bili le bolj p o j a v i našega ohlapnega katoličanstva in pomanjkljive verske zavesti kakor pa v z r o k i.

Kje naj iščemo pomoč proti tem nevšečnim sencam, ki padajo na narodovo življenje? V verski obnovi. Ogenj, ki nam ga bo ta prinesla, bo očistil narodov značaj, kakor se v ognju očisti zlato vseh tujih primesi. Poglejmo kakšne sklepe so sprejeli pri tem odseku, da bi se obnovilo naše versko-nravno življenje.

»Peti katoliški shod ponovno (kakor prejšnji katoliški shodi v Ljubljani) toplo priporoča Marijino družbo, tretji red in bratovščino sv. Rešnjega Telesa, gledajoč v njih, ako so v rokah dobrega vodstva, preizkušeno sredstvo za gojitev in povzdigo versko-nravnega življenja...« »Katoliški shod prosi vse dušne pastirje, naj češčenje Srca Jezusovega zanesejo globoko v narod.« Izmed čednosti, ki naj bi se gojile v okviru te pobožnosti... naj bi se »priporočala in udeleževala zlasti čednost treznosti...«

Katoliški shod je čutil, da smo doslej versko življenje med moškimi premalo gojili, zato »priporoča, naj se versko življenje med moškimi goji posebno skrbno«. »Daje naj se moškim povsod prilika, da se morejo verskih vaj laže udeleževati...« »Društveno življenje naj pobožnega življenja ne ovira, ampak pospešuje in podpira.«

»Katoliški shod prosi vse kroge svečenstva, naj posvečajo svetni inteligenci svojo posebno dušnopastirsko pozornost...«

»Katoliški shod priporoča vsem vernikom brez izjeme letne duhovne vaje.«<sup>8</sup>

Sklepi odseka za versko življenje in nravni prerod so bili torej namenjeni v prvi vrsti dušnim pastirjem. Cerkveni vzgojni činitelj je bil po njih opozorjen na stare preizkušene pripomočke dušnega pastirstva, ki so jih priporočali že prejšnji katoliški shodi. Na novo so mu pa bili priporočeni v posebno versko skrb moški iz naroda in izobraženci. Poleg tega je ta odsek tudi poudarjal važnost družinske vzgoje. Ta mora biti prva, nobena stvar je ne sme ovirati. Priporočal je družinam zlasti češčenje Srca Jezusovega<sup>9</sup>.

Z versko-nravno obnovo so se bavili tudi še nekateri drugi odseki. Naravno je, da je katoliški shod v tej skrbi posvetil mnogo svoje pozornosti posebno mladini. Dobro je vedel, »kdor ima mladino, ima bodočnost; kakršna je naša mladina, taka bo naša bodočnost«<sup>10</sup>.

Šolski mladini je posvetil svojo skrb šolski odsek. Predmet njegovih razgovorov se sicer ni sukal okoli poglobitve versko-nravnne vzgoje otrok. Tu so razpravljali predvsem, kako zabraniti, da nam nasprotna smer v šolski upravi in zakonodaji ne vzame vsega vpliva na šolo. Zadnji in končni cilj je pa vendarle bil skrb za čim bolj katoliško vzgojo naših otrok. Zato delo tega odseka po pravici omenjamo takoj na drugem mestu za glavnim odsekom. Predsednik pri-

<sup>7</sup> Prim. K. s. 188—200.

<sup>8</sup> Prim. K. s. 309 sl.

<sup>9</sup> K. s. 310.

<sup>10</sup> K. s. 74.

pravljalnega šolskega odseka, stolni dekan Ignacij Nadrah, je odkrito povedal, da je najnevarnejša rana našega katoliškega naroda v naši šoli. »Usoda vsakega naroda je v veliki meri odvisna od njegovega šolstva.« »Veri in cerkvi sovražne stranke v državi in liberalni ostanki v Sloveniji, med njimi v prvi vrsti velika večina slovenskega učiteljstva, hočejo slovenskemu narodu vsiliti brezboštvo. Načrti šolskih postav, ki se imajo sprejeti v bližnji bodočnosti, nosijo na sebi brezverski značaj. Edino, kar je na njih verskega, je verouk kot prostovoljen predmet. Pa še ta verska trohica je samo navidezna, ker je v teh načrtih izražena popolna ločitev šole od cerkve in je torej verouk izročen vodstvu državne oblasti.« »Za vsakega katoliškega Slovenca je jasno, da mora vse slovensko ljudstvo stopiti nasproti šoli v bojno stanje.« »Zato mora slovensko ljudstvo na šolo obračati vso pozornost in ne sme mirovati, dokler ne bodo vse šole urejene, kakor zahteva blagor slovenskega naroda.«<sup>11</sup> Vse resolucije so izzvenele v zahtevo: Verska šola! Tisti organ, ki naj bi vodil ljudstvo v boj zoper brezversko šolo in v boj za versko šolo, pa naj bi bilo posebno društvo »Krščanska šola«, ki so ga v ta namen ustanovili. Vsi katoličani so bili pozvani, da stopijo vanj<sup>12</sup>.

Z versko pravno vzgojo ostale mladine se je pečal prosvetni odsek. Tu se je seveda vsestransko govorilo o mladinski izobrazbi in mladinski vzgoji na raznih toriščih narodovega življenja. In en predmet teh razgovorov je bila tudi njena versko-npravna vzgoja. Nas zanimajo predvsem sklepi, ki se na to nanašajo. »Katoliška javnost naj dobro ve, da se odločilni boji med vero in nevero bijejo vprav v mladini, da nasprotniki... baš zato z izredno žilavostjo in velikim uspehom že mali deci vcepljajo sovraštvo do vsega, kar je krščansko. Nevarnost, ki nam iz tega preti, je tako težka..., da katoliški shod zahteva od vseh merodajnih činiteljev, da<sup>13</sup> naj se vse mladinske organizacije med seboj dopolnjujejo ter v tem boju varujejo enotno fronto in vse sile naše mladine strnejo v eno armado.«<sup>14</sup>

»Izobraževalne in mladinske organizacije naj še dalje uvažujejo resolucije dosedanjih štirih katoliških shodov... Vodijo naj slovenski narod v sedanjo dobo težkega življenjskega boja: s poglobljeno versko in apologetično izobrazbo, h kateri nujno spada tudi pravo pojmovanje in udejstvovanje verske tolerance napram drugovernim bratom.«<sup>15</sup>

»Katoliški shod ve ceniti bogata sredstva, ki jih za izobraževalno in vzgojno delo mladini nudi orlovstvo s tisoči predavanj... z raznimi izobraževalnimi in organizatornimi tečaji, ... s svojimi glasili... s stroгим redom, ki ga zahteva v poslovanju, pri upravi in pri telovadbi.«<sup>16</sup>

<sup>11</sup> K. s. 92.

<sup>12</sup> K. s. 320.

<sup>13</sup> Podčrtal jaz.

<sup>14</sup> K. s. 328.

<sup>15</sup> K. s. 326.

<sup>16</sup> K. s. 327.

»Versko-vzgojne cilje vrši naša mladinska organizacija predvsem v smeri, da se mladina ne bo sramovala priznati in pokazati javno in povsod katoliška načela, in pozitivno, da bo v svojem življenju... upoštevala in se ravnala po naukih katoliške vere. Naše geslo mora biti: Praktična vzgoja k praktičnemu krščanstvu.«<sup>17</sup>

2. Poizkusimo nekoliko analizirati te sklepe, napravljene na katoliškem shodu! Katere bi bile njih vodilne misli, po katerih naj se usmerja in vodi zaželena versko-nravna obnova slovenskega naroda v novi državi? Njeno torišče je videl katoliški shod v dušno-pastirskem območju, v družini, v šoli in v izobraževalni ter mladinski organizaciji. To so vsi tisti činitelji, ki v katoliškem gibanju prihajajo v poštev za gojitev versko-nravnega življenja in ki smo se jih že dotlej kolikor toliko posluževali. V novi dobi, kateri gremo naproti, na teh vzgojnih območjih ne smemo ničesar zanemariti, kar smo v versko-nravnem pogledu dosegli. Zato shod ponovno opozarja in priporoča ustanove in njih delovanje, katere so priporočali že prejšnji katoliški shodi. Katoliški shod je čutil, da nova doba zahteva novih ciljev v versko-nravni vzgoji in zato tudi novih potov ter novih naporov. Zato je tako poudaril potrebo po jačji gojitvi verskega življenja med moškimi in izobraženci in priporočal duhovne vaje. Vendar kakega izrazitega stvarnega cilja v tem pogledu ne najdemo med njegovimi sklepi. Novemu času primeren značaj in času primerno smer versko-nravne vzgoje pa je hotel dati, ko je naročal gojitev dobrodelnosti, delovanje v smislu apostolstva sv. Cirila in Metoda, skrb za diasporo in misijonsko delo<sup>18</sup>.

Kateri vzgojni činitelj je bil katoliškemu shodu predvsem pri srcu? Omenili smo že, da vzrokov nepovoljnega stanja versko-nravnega življenja našega naroda na shodu niso podrobno raziskavali. Dejanske razmere so bolj opisovali kot analizirali. Izrecno pa se je poudarilo, da smo za versko-nravno življenje največ pričakovali od naših številnih organizacij, ki pa našega upanja niso upravičile, ker črta našega verskega življenja kaže težnjo k padanju. Morda so njihov neuspeh pripisovali le medvojni in povojni razrvanosti? Dejstvo je, shod je največje zaupanje zopet zidal na organizacije. Računal je, da bo njihovo poživljeno in ojačeno delovanje prineslo novo versko-nravno življenje. Da, reči smemo, da je zaupanje v organizacije na shodu dobilo še poseben poudarek. Na drugem slavnostnem zborovanju je dr. Josip Basaj to zaupanje krepko izpovedal v svojem klasičnem govoru o mladinski organizaciji. »Mladina vprav v najodločilnejših letih najde naravno nadaljevanje versko-nravne vzgoje v mladinski organizaciji. In ako smo doslej naštevati tri glavne vzgojne faktorje: dom, cerkev in šolo, moramo danes v isti sapi in z istim poudarkom navajati še četrtega: mladinsko organizacijo.«<sup>19</sup> Kako veliko je bilo zaupanje v organizacijsko vzgojno moč, nam morda najlepše pove naslednja resolucija prosvetnega odseka, ki je, kakor

<sup>17</sup> Dr. Basaj: Mladinska organizacija. K. s. 169.

<sup>18</sup> Prim. tozadevne resolucije K. s. 311—313.

<sup>19</sup> V že omenjenem govoru K. s. 169.



že omenjeno, obravnaval tudi mladinsko vzgojo: »Za neorganizirano mladino naj se osnuje oziroma preosnuje primerna organizacija, pri-krojena predvsem potrebam tega dela naše mladine.«<sup>20</sup> — In katerim organizacijam so pripisovali glavno vlogo v prihodnosti? Orlovstvo bo vzgajalo mladino v njenih najodločilnejših letih. To je veljalo za mladinsko organizacijo v najpopolnejšem pomenu besede. Zato so mnogi od nje največ pričakovali. Toda naši mladini grozi nevarnost že poprej. Šola jo lahko versko zamori. To nevarnost bo odvrčalo društvo »Krščanska šola«. Ta organizacija bo navdušila slovenski narod za katoliško šolo in ga vodila zanjo v boj do končne zmage. Važno vzgojno sredstvo je videl katoliški shod tudi v Marijini družbi. Te organizacije nam bodo torej predvsem dale novo mladino.

Še ena okoliščina se zdi važna za vzgojne skrbi katoliškega shoda. Z versko-nravnim vprašanjem se ni pečal samo en odsek, ampak so ga reševali na različnih zborovanjih. Teh sklepov pa shod ni med seboj primerjal. Zato stojijo drug poleg drugega brez kake organične razvrščenosti in notranje povezanosti. Tem manj moremo najti v zapiskih shoda kak skupen delovni načrt za versko-nravno obnovo v prihodnosti. Le v enem izmed zgoraj omenjenih sklepov je bila izražena želja za prihodnost, naj bi se mladinske organizacije med seboj dopolnjevale in se strnile v eno armado. Vsak vzgojni činitelj je torej ostal prepuščen samemu sebi in svojim resolucijam, ki jih je prejel na shodu.

3. Po končanih slovesnih dnevih katoliškega shoda, je nastopil čas, ko naj bi bilo njegovo navdušenje prešlo v dejanje. Duša ljudstva je bila po njegovem sijaju razgibana in njegovo srce mehko ter sprejemljivo za novo versko-nravno oblikovanje. Treba je bilo začeti sejati seme versko-nravne obnove, pripravljeno v navdušeno sprejetih sklepih. Vsaka setev pa le polagoma vzkali, rabi čas za rast in šele po neki dobi svojega razvoja obrodi sad. Zato še ne moremo iskati sadov versko-nravne obnove že takoj v prvem času po shodu. V tej dobi moremo le opazovati, kako in kje so pričeli z novo versko-nravno vzgojo. In to nam v naši razpravi za sedaj zadostuje. Poglejmo to prvo delo in prvo brstje predvsem v značilnejših pojavih.

V tej dobi je jelo rasti umevanje in požrtvovalnost za dobrodelnost, skrb za reveže kakor tudi skrb za revno, zapuščeno mladino. Viden sad tega duha je pozneje nastala Karitativna zveza, ki nam je postala ognjišče dobrodušnega delovanja po župnijah. — Velika dediščina našega Slomška, Apostolstvo (Bratovščina) sv. Cirila in Metoda, je stopila krepko naprej pred slovenski narod. Umevanje za njegovo delo je jelo naraščati in z njim vred pa skrb ter delo za našo diasporo. — Gorčično zrno našega misijonskega prizadevanja je krepko pognalo. — V Ljubljani smo dobili zaželeni dom duhovnih vaj, ki vabi in obuja k življenju še nove domove. Priznanje za gojitev globokega verskega življenja je tako dobilo mogočno oporo. — Priporočilo katoliškega shoda, naj se pospešuje versko življenje moških

<sup>20</sup> K. s. 328.

po župnijah, tudi ni bilo zaman. Pri mnogih duhovnikih je našlo lep odmev. Vsaj po nekaterih župnijah se je jelo širiti Apostolstvo mož<sup>21</sup>.

Prva štiri omenjena prizadevanja spadajo med tista, ki smo jih označili za take, ki naj po težnji shoda dajo časovni značaj in smer naši verski obnovi. Kažejo nam potrebe in naloge, katerim naj bi se v novi dobi katoličani posebno posvečali. Versko-vzgojni pomen imajo dobrotelost, apostolstvo v duhu in namenu svetih solunskih bratov, skrb za diasporo ter misijonsko delo le v drugotnem oziru, kolikor namreč s svojim delom versko zavest posredno pospešujejo. Zato nas ta stran katoliškega udejstvovanja po shodu toliko ne zanimala. Prvenstveno vzgojni pomen pa imajo duhovne vaje in pa apostolstvo mož. A versko-nravno obnovitveno delo v teh dveh smereh se ni organizirano pospeševalo. Delo je bilo prepuščeno uvidevnosti posameznega duhovnika in običajni agitaciji. V takih razmerah ga je težko zasledovati in kazati njegove poizkuse in smeri. Res organizirano, iz središča vodeno ter naravnost versko-nravno vzgojno delo je bilo naloženo Marijini družbi, izobraževalni in mladinski vzgojno-prosvetni organizaciji ter deloma društvu »Krščanska šola«. Te organizacije so prevzele, kakor smo videli, glavni delež pri načrtu versko-nravne obnove našega naroda. Kako so se spravile te organizacije na to svojo nalogo?

Marijine družbe, ki spadajo med naše najbolj razširjene organizacije, so imele na katoliškem shodu svoje posebno zborovanje. Tu so poudarjale, da so one prve poklicane delati za glavni cilj katoliškega shoda, za versko-nravni prerod<sup>22</sup>. V prihodnosti pa jih je vodila ista miselnost kot ostale organizacije. Dotlej so vse premalo delale. Za naprej bodo svoje misijonsko in apostolsko delovanje pomnožile. Sklep, ki so ga napravili na tem zborovanju, je bil: Dvigniti moramo kongregacije do največjega razmaha<sup>23</sup>. S čim in na kakšen način? Z družbeno pisarno in s svojim listom. In res, po shodu so polagoma uredili pisarno, kjer naj bi duhovniki dobivali potrebna pojasnila. Ljubljansko škofijsko vodstvo Marijinih družb je tudi začelo izdajati list za voditelje kongregacij.

Eno najvažnejših vlog pri versko-nravni obnovi je dobilo — vsaj posredno — nameravano gibanje za katoliško šolo, bolje njegov organ, društvo »Krščanska šola«. Saj raznovrstne katoliške organizacije sprejemajo v svoje vrste samo del naše mladine. A skozi šolo in njenega duha pa mora osem let vsa naša mladina. »Krščanska šola« je jela širiti svoje podružnice po posameznih župnijah. Ako že na tem mestu sežemo nekoliko naprej v prihodnja leta, moramo z žalostjo ugotoviti, da »Krščanska šola« ni uspela. Kmalu se je namreč pokazalo, da tudi v najboljših župnijah ni umevanja za delovanje po njenih pravih in njenih smernicah. Kjerkoli so se ustanovile podružnice, so ostale večinoma samo na papirju ali pa polagoma zamrle. »Krščanski šoli« se torej ni posrečilo razgibati naše množice, da bi pravilno presojale naš šolski položaj in prepad, v katerega drvi naša

<sup>21</sup> Potek in sklepi tretje ljubljanske sinode 1924 (Ljubljana 1924) 120.

<sup>22</sup> K. s. 362.

<sup>23</sup> K. s. 363.

šola, kaj šele jih postaviti v bojno vrsto za katoliško šolo. Že nekaj let po katoliškem shodu je bil sprejet nov šolski zakon. Sicer nima vseh tistih zunanjih ostrin, ki jih je imel njegov načrt, o katerem so govorili na katoliškem shodu. A duh je ostal isti, ista smer in njegov končni namen. Svobodomiselstvo si je lahko melo roke od zadovoljstva, ko je bil sprejet. In naša katoliška množica? Ali misli ob njem kaj več, kakor ob starem polovičarskem šolskem zakonu?

Največje zanimanje in pozornost naše javnosti so po shodu nase obrnile naše izobraževalne in mladinske organizacije. Ogenj katoliškega shoda je vzbudil novo življenje v izobraževalnih društvih, med vojsko omrtvelih. Še tisto jesen po shodu se je Slovenska krščanska socialna zveza preimenovala v Prosvetno zvezo in je postala matica naših izobraževalnih, po novem prosvetnih društev. Sporedno pa se je širil po naših župnijah Orel. Že pred shodom se je Orlovsko zvezo ob enem z Orliško zvezo in Slovensko krščansko žensko zvezo osamosvojila in stopila v isto vrsto s Prosvetno zvezo. Postala je samostojna osrednja organizacija. Razmerja med staro izobraževalno in novo mladinsko organizacijo pa niso uredili. Pri razhodu si namreč niso razdelili delovnega območja. Orlovstvo si je lastilo mladino in ji ponujalo v svojih vrstah vsestransko vzgojo in izobrazbo. Prosvetna organizacija pa ni prav nič odstopila od svojega nekdanjega delokroga in je še vedno zbirala mladino v svojih društvih. Hotela je še vedno ostati nekako središče celokupnega ljudskega katoliškega kulturnega gibanja.

Katoliški shod tega medsebojnega razmerja ni reševal, izrazil je le željo, naj se to vprašanje uvidevno reši. »Centrala Slovenske krščanske socialne zveze naj natanko določi svoj delokrog glede na ostale osrednje organizacije.«<sup>24</sup> Ta naloga pa seveda za Prosvetno zvezo ni bila lahka. Če prepusti mladino orlovstvu, žene pa ženski organizaciji, njej ostanejo samo moški. Brez mladine je pa vzgojno-prosvetna organizacija mrtva. Orlovstvo je samo dobro čutilo zagato, v katero je bila pripinjena prosvetna organizacija. Zato so ji njeni ideologi priporočali, naj se preosnuje v organizacijo, ki bi imela v svojih vrstah izključno starejše ljudi. Da bi pa postala zanje privlačna, naj prične gojiti zanimanje za strokovno izobrazbo. Tako preosnovana prosvetna organizacija pa naj bi se podredila novi višji organizacijski tvorbi, ki bi jo idejno vodila kakor tudi v isti vrsti orlovsko organizacijo. V ta namen bi se ustanovil nekak katoliški narodni svet<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> K. s. 326.

<sup>25</sup> Prim. F. Zabret: Sodobni problemi reorganizacije slovenskega katoliškega prosvetnega dela. Vzajemnost 1923, 50—54. Ne bo odveč, ako navedemo nekaj odstavkov iz te razprave. »Vsi smo si na jasnem, da SKSZ ni več tisto, kar bi morala biti kot kulturna matica slovenske prosvetne organizacije: žarišče, iz katerega gredo vse smernice pa tudi vsi impulzi prosvetnega dela med Slovenci. SKSZ je postala sterilna, dokaz za to je, ker se vsako leto veliko ugiblje in razgovarja, kako jo reorganizirati in ji vlti tisto življenje, ki ga kot matica mora imeti. Moramo pa priznati — in društva po deželi to posebno dobro čutijo —, da se to sedaj kljub dobri volji in spretnosti odbornikov ni posrečilo. Društva po deželi, ki danes bolj

Samostojna mladinska organizacija pa ni naletela na ovire samo v centrali. Nič manjše težave so ji stopile na pot marsikje po župnijah od strani dušnih pastirjev. Če je šlo v centrali za to, kdo naj prevzame vzgojo in izobrazbo mladine, ali orlovstvo ali prosvetna organizacija, je pa na deželi prepir dobil v prvi vrsti versko-vzgojno obeležje. Ravno zato nas ta spor v naši razpravi zanima. Da nam bo jasno jedro tega vzgojnega vprašanja, pogledjmo, kaj je mislila o samostojni mladinski organizaciji ena kot druga stranka.

Nekaj orlovskih versko-vzgojnih misli smo že navedli. Zaradi popolnejše slike naj še enkrat skupno podamo orlovske načrte za versko vzgojo naše mladine. Orlovska organizacija hoče prevzeti v svoje vrste vso katoliško mladino. Samostojna mladinska organizacija je potrebna, ker mora imeti mladina drugačno vzgojo in izobrazbo kakor pa odrasli. Zato bo ravno orlovstvo kot smotreno zgrajena mladinska organizacija moglo z največjim uspehom razvijati vse sile, ki so v mladini, duševne kakor telesne. Orlovska organizacija bo zato tudi praktična šola za praktično krščanstvo. Pri tem pa orlovstvo ne omalovažuje verske organizacije, ampak priznava njeno potrebo za mladino. Versko-nravnna vzgoja se vrši v tej mladinski organizaciji v dveh smereh: da se fant ne bo sramoval svojega verskega prepričanja in da bo vedno izpolnjeval svoje verske dolžnosti. Kako se vrši ta vzgoja? »Trojno je, na kar se versko-nravnna vzgoja posebno ozira, to je: ljubezen do Boga, ljubezen do ljudstva in nemomadeževano življenje. Zlata knjiga je temelj te trojne vzgoje, je naš

kot kdaj preje potrebujejo močne zaslonbe v centrali in prav obilne pomoči, so skoraj popolnoma navezana nase. (V naslednjih letih so se ti nedostatkı popravili, ko se je SKSZ spremenila v Prosvetno zvezo in dobila stalne tajnike, ki so se delu v centrali lahko popolnoma posvetili. Op. por.) Napaka — kakor se zdi — ne tiči v osebah, temveč v organizmu, katerega oblika se je za sedanjı razvoj prosvetnega dela med Slovenci preživela. Do vojske se je skoraj vse življenje v izobraževalnih društvih osredotočilo v mlajših članih, telovadni odseki so po večini skrbeli samo za telovadbo. Danes pa orlovska organizacija vedno bolj izvršuje tudi svoj izobraževalni in vzgojni namen in tako fantom daje vsega, kar morejo v prosvetni organizaciji dobiti... Tako je zdravı razvoj ločil mladinsko izobrazbo in vzgojo, ki zahteva drugačnih metod od starejših... Kako naj se reši kriza? Razvoj sam jasno kaže pot. Orlovstvo naj izobražuje in vzgaja mladino, izobraževalno društvo kot sporedna organizacija naj izobražuje in vzgaja starejše. Podobno je izvedeno v vseh drugih državah, kjer je prosvetna organizacija starejša od naše. — Doslej se na starejše ni dosti oziralo... Toda, kaj naj delajo? Strokovna izobrazba! Naše gospodarske razmere so se temeljito spremenile in treba bo veliko pouka, da bo naš kmet, delavec, obrtnik mogel konkurirati in gospodarsko vzdržati. — Naša izobraževalna društva čaka v tem pogledu naravnost ogromna naloga in bodo vršila največje socialno delo, če začno misliti na to. Saj ni, da bi morala dajati popolno strokovno izobrazbo, kar bo težko mogoče. Gotovo pa, kar je glavno, smisel in pobudo za samoizobrazbo... Tako bi se v izobraževalnih društvih ustanovili tudi kmetski, delavski, obrtni odseki. — Zato so zastopniki OP... predlagali sledečo operacijo SKSZ: SKSZ naj se preosnuje v centralo izobraževalnih društev, ki načelno združujejo v sebi starejše člane... — Ker je potrebno enotno idejno vodstvo vsega prosvetnega dela, naj se osnuje neka vrhovna matica (dr. Puntarjeva misel o Krekovi akademiji...), ki se ne bo nič vtikala v organizatorični ustroj in razvoj posameznih prosvetnih central, temveč dajala vsem idejno smer...«

orlovski katekizem, dostojna podlaga za vzgojo krščanskih vitezov. Ni to več prosto memoriranje krščanskih resnic, ampak je pouk in navajanje, kako naj bo fant praktičen kristjan.«<sup>26</sup> In vloga duhovnika pri orlovski organizaciji? Duhovnik naj prevzame v orlovskih edinicah vlogo starešine, vlogokušenega človeka in prijateljskega svetovalca<sup>27</sup>.

Vloga, ki jo je orlovstvo odkazovalo duhovniku v svojih vrstah, je postala jabolko prepira, ob katerem se je pričelo nasprotovanje v vrstah dušnih pastirjev proti samostojni mladinski organizaciji. V taki, kakršna je nastopala, so videli ogroženo svojo oblast, ki jo morajo imeti v katoliški organizaciji. V prosvetnih društvih ima duhovnik kot odbornik ali celo kot predsednik lahko odločujočo vlogo glede versko-nravnih stvari. Dejansko tudi to stališče duhovnika v katoliški organizaciji ni idealno, ker je le ud med udi. A orlovstvo mu ne priznava niti tega vpliva, ker mu odreka avtoritativno mesto v vodstvu organizacije in mu odkazuje le mesto starešine. Kje je tukaj tisti vpliv in tisto mesto, ki ga mora imeti duhovnik kot zastopnik cerkve v vzgojni organizaciji v župniji? Mnogi duhovniki se zato niso mogli sprijazniti z orlovsko vzgojno zamisljivo. In tudi zato ne, ker so se z orlovsko osamosvojitvijo v ozadju porajali po župnijah še drugi pomisleki in druge težave. Tisti, ki so gledali na naše organizacije samo od zgoraj navzdol, jih niso poznali, duhovnikom so pa jele vedno bolj neprijetno stopati na pot njihovega delovanja med mladino.

Kaj je skrbelo duhovnike? Dotlej je bilo v župniji eno samo vzgojno-prosvetno ognjišče. Okoli njega so se v župniji zbirali vsi, ki so želeli njegove luči in toplote. In tu se je lahko osredotočila duhovnikova skrb in ljubezen za ljudsko vzgojo in prosveto. Kako naj se sedaj na tem sorazmerno majhnem ozemlju in pri majhnem številu vernikov osnuje in deluje cela vrsta sorodnih samostojnih organizacij? V majhnih župnijah, kakršne so večinoma pri nas, je težko, da, nemoogoče, dobiti ljudi, ki bi napolnili njihove vrste. In če jih napolnijo, bodo povsod eni in isti ljudje. Ali ni izguba časa za duhovnika, ki bi se z enim in istimi ljudmi za podobne ali iste cilje trudil v različnih organizacijah? In kakšna bo korist za stvarno delo, ako se ljudje sestajajo sedaj pod tem sedaj pod drugim naslovom? Nič bolje ni v večjih župnijah. Kje naj maloštevilni duhovniki dobe čas, da se bodo z ljubeznijo in vnemo posvečali celi vrsti sorodnih organizacij? Saj so marsikje duhovniki že v šoli polno zaposleni, pa jim ostaja še vse redno dušnopastirsko delo. — Številne organizacije s svojimi še številnejšimi odseki in pododseki naravnost preraščajo župnijsko občestveno življenje in delovanje. Župnija se v njih utaplja ali postaja dejansko samo le še ena organizacija v dolgi vrsti drugih organizacij. — Ali so nam morda nove organizacije res potrebne za versko obnovo? Saj je vendar že katoliški shod podarjal, da naše versko življenje ne napreduje, kakor bi bilo pri-

<sup>26</sup> Dr. Basaj: Mladinska organizacija I. c.

<sup>27</sup> Prim. Zabret I. c.



čakovati v primeri z velikimi trudi, ki jih duhovniki polagajo v organizacije, marveč se nasprotno navzlic temu kažejo celo znaki nazadovanja. Torej vprašanje naše verske obnove ne more ležati edinole v novih organizacijah, ampak kje drugje<sup>28</sup>. — Duhovnika odrivajo od vzgojne organizacije, a na drugi se skuša vrniti vanjo nevaren zajedavec, nekako naturalistično naziranje. Napredek v kulturnem in socialnem oziru postaja v njih glavna stvar. Gojitev nadnaravnega življenja se hoče postaviti na drugo, postransko mesto. In resno življenje po veri hočejo nekateri staviti v isto vrsto kakor gojitev estetskega čuta. Zato se tu in tam slišijo opazke, da je zahteva po globokem krščanskem življenju pretirana, krščansko pričanje da zadostuje<sup>29</sup>.

Ta kratki pregled obojnega naziranja o samostojni mladinski organizaciji nam kaže, da so dušni pastirji presojali njeno versko-vzgojno delo pod drugimi vidiki kakor pa njeni voditelji in ideologi v centrali. Drugačno podobo o njej je dajal pogled od zgoraj navzdol in drugačno zopet pogled od spodaj navzgor. Kako bi mogli na kratko označiti obojno stališče in njuno razliko? Orlovstvo je izhajalo iz načela: za mladino mladinsko organizacijo. A pri izvajanju njenega versko-vzgojnega dela je zadelo ob župnijo. Tu so jo pa dušni pastirji gledali z dušnopastirskega stališča, ki mu je prva skrb enotnost župnijskega občestva. V orlovskem versko-vzgojnem načrtu so ga pa videli ogroženega, ker niso imeli nobenega pravega odločilnega vpliva na organizacijo. Dotedanja skupna vzgojno-prosvetna organizacija je pa tej potrebi vsaj praktično ustrezala.

Ko govorimo o teh nasprotjih med mnogimi dušnimi pastirji in orlovstvom, ki so se pojavili ob prvem zagonu naše izobraževalne in mladinske organizacije po shodu, ne smemo prezreti, da so se seveda versko-vzgojna vprašanja tudi na deželi v teh organizacijah najtesneje povezovala z drugimi vzgojnimi in prosvetnimi vprašanji. Zato so v prerekanjih stopala v ospredje tudi ostala območja organizacijskega delovanja. Vse to pa je naravno razdor le še večalo, predvsem pa oviralo jasno presojo vseh tehtnih razlogov za zamišljeno versko-nravno vzgojo v mladinski organizaciji in proti njej.

Tako vidimo, da je versko-nravna obnova zadela že takoj ob začetku na težave, in to prav v organizacijah, na katere je katoliški shod toliko računal in zidal. Pokazalo se je, da je versko-obnovitveno delo po teh organizacijah bolj zapleteno, kakor je sodil shod, ki jih je poslal na delo predvsem z geslom: Le delati in veliko delati!

Versko-vzgojne težave, o katerih smo zgoraj govorili, so nam dale povod za prve glasove o KA. V slovenski duhovniški javnosti so jeli govoriti o njej že leto po katoliškem shodu. KA naj bi nam prinesla pomoč in nas rešila iz težav našega organizacijskega življenja. Ko je bil prepir o vlogi duhovnika v orlovskih edinicah najhujši, je opozoril župnik Barle v Vzajemnosti na organizacijske razmere v

<sup>28</sup> Prim. Spomenica duhovnikov kamniške dekanije: Reorganizacija slovenskih katoliških organizacij. Vzajemnost 1925, št. 9—10.

<sup>29</sup> Prim. dr. Zdešar: Videant consules. Vzajemnost 1923, št. 9—10.

Italiji<sup>30</sup>. Tam se je v zadnjih mesecih z odobrenjem Pija XI. izvedla reorganizacija italijanske KA. V njej so sedaj moške organizacije združene v treh velikih skupinah in podobno tudi ženske organizacije. Poleg predsednika je v posameznih edinicah tudi duhovnik kot duhovni vodja in zastopnik cerkve. Zadnji stavek je poročevalec podčrtal. Hotel je namreč v poročilu predvsem opozoriti na razliko med položajem italijanskega duhovnika in našim duhovnikom, ki mu priznavajo le mesto starešine. Dva meseca nato pa je že govoril dr. Zdešar v istem listu o slovenski KA<sup>31</sup>. V vzgojnem naturalizmu, ki se hoče zaplesti v naše organizacije, vidi največjo nevarnost za našo KA. Kar je storil prvi člankar nekako posredno, pa je ta naše vzgojno-prosvetne organizacije že naravnost imenoval KA. In po njegovem prepričanju je prva in najvažnejša naloga slovenske KA — to je naših organizacij — gojitev nadnaravnega življenja. To moramo v njih gojiti, ako hočemo, da ostanejo krščanske in delajo za zmagoto katoliških načel v življenju.

Ta prva glasova o KA v ljubljanski škofiji sta pač omembe vredna. Zanimiva pa sta tudi v načelnem pogledu. Saj nam predstavljata dva različna pogleda na KA takoj iz početka. Prvi jo gleda predvsem od organizacijske plati, drugi pa vidi v njej idejno stran. In ta miselnost gre naprej med našo dušnopastirsko duhovščino že celo desetletje. Nekateri vidijo KA v gotovi organizacijski formi, neredki pa v novem duhu, ki mora prevzeti kristjana. Enim je izhodišče za našo KA forma, drugim pa novi človek, ki bo šele ustvaril formo in ji dal potrebnega duha. Kakor bomo videli, je problematika v teku časa rasla na obeh straneh. Krog nerešenih in upoštevanja potrebnih predpogojev se je širil. Čas je zato pokazal, da vprašanje slovenske KA ni tako preprosto, kakor bi se zdelo na prvi pogled.

Dr. Fr. Ambrožič.

(Nadaljevanje bo sledilo.)

<sup>30</sup> Vzajemnost 1923, št. 7—8, urednikov zaključni sestavek.

<sup>31</sup> Prim. Zdešar l. c.

## Slovstvo.

Keilbach, dr. Vilim, **Konnorsreuth** u svijetlu psihologije religije. Zagreb 1937. Zbor duhovne mladeži zagrebačke. Str. 52. 10 Din.

V tej knjižici podaja dr. Keilbach kot psiholog svojo znanstveno sodbo o dogodkih v Konnersreuthu. V zadnjih počitnicah je bil sam tam; razgovarjal se je z nemškimi učenjaki, ki tudi sami preučujejo to vprašanje (Wunderle, Westermayr in dr.); preučil je razna dela, med drugimi zlasti delo lvovskega nadškofa Teodorowicza (1936) kakor tudi odprto pismo, ki ga je ob tem delu napisal katoliški zdravnik dr. Deutsch (natiskano je iz spoštovanja do visokega cerkvenega dostojanstvenika samo kot »rokopis«). Njegova končna sodba je: »Konnorsreuth je v znanstvenem pogledu na mrtvi točki,« to se pravi: znanstveno po njegovi sodbi ni mogoče reči, ne da je dogajanje v Konnersreuthu naravno, ne da ni naravno.

Dr. K. mirno in stvarno poroča o Tereziji Neumannovi, nje življenju, boleznih, ozdravljenjih, stigmatizaciji, ekstazah itd. Terezija Neumann že deset let nič ne je in ne pije (zaužije le vsak dan pri sv. obhajilu košček sv. hostije). Spi (razen sobote) le po dve uri na teden. Ob petkih ima ekstaze, ki v njih doživlja Gospodovo trpljenje in njegovo smrt (ekstaza se začne malo pred polnočjo v četrtek in traja v petek do približema ene popoldne). Ko s Kristusom umira, je res kakor mrtva, blede, nepremična, človek bi dejal: mrtva je. Potem zaspi in spi do sobote zjutraj, ko se zbudi v novo življenje. V ekstazi izgubi nekoliko teže, ki se pa kmalu zopet izravna. O kaki histeriji ni pri njej nobene sledi. To je preprosta, duševno zdrava, modra in sveža kmečka dekle, ki se nič ne skazuje, ničesar ne išče, ampak bi najrajši živela nepoznana in skrita. Neke nemška filmska firma je ponujala družini en milijon mark, če bi jo smela »filmati«. Družina je odklonila. »Ne prodajam krvi,« je dejala Terezija.

Ce je vse tako, ali ni očitno, da je vmes nekaj nadnaravnega? Znanstveno očitno ni, pravi dr. K. Vse to bi morali še le do dobra dognati z modernimi znanstvenimi metodami, najbolje na kaki kliniki. Sicer so res že nekaj imeli Terezijo 15 dni pod kontrolo, bile so okrog nje noč in dan štiri bolniške sestre in ni bilo mogoče niti najmanj ugotoviti, da bi bila kaj zaužila. A to, pravijo znanstveniki, je mnogo premalo: premalo časa in premalo kontrole. Ako se res metodično, z znanstvenimi metodami naravoslovnih znanosti izkaže, da ničesar ne uživa — tako pravi odločno najhujši nasprotnik Konnersreutha, katoliški zdravnik dr. Deutsch (ki pa sam še ni bil tam) — potem bomo vsi priznali, da so dogodki v Konnersreuthu »nekaj nadzemeljskega«; »dotlej pa moramo brezpogojno zastopati misel, da gre za psevdomistične pojave«. Drugi del tega sklepa, pravi na to dr. K., ni pravičen. Sklepati smemo le, da dotlej stvar znanstveno ni dognana. Ali smo sploh upravičeni zahtevati takšne eksperimente? Recimo, da so pojavi res nadnaravni! Ali smemo priča-

kovati, da jih bo Bog produciral tudi na kliniki kakor eksperimentator v laboratoriju? In če bi jih, ali bi res vsi učenjaki verovali? Dr. K. po pravici opozarja, da je tu nekakšna »antinomija«. Znanost hoče pojave znanstveno raziskati, sicer jim ne more priznati nadnaravnega značaja; z druge strani je pa vprašanje, ali se pojavi, če so nadnaravni, dado siliti pod eksperimente? (Če ne velja tu — kar naj mimogrede omenimo — tisti izrek Kristusov: »Slavim te, Oče, da si prikril to modrim in razumnim in razodel malim!« [Mt 11, 25]. Zdi se, da Konnersreuth neodvisno od znanstvenikov vrši svoje poslanstvo; prim. konverzijo dr. Gerlicha in dr.)

A zakaj Terezija ne gre na kliniko? Regensburški škof menda to želi, a oče je ne pusti, njemu pa pritrujeta zlasti domači župnik Naber in prof. dr. Wutz. Oče je slišal, kako se je neki zdravnik izrazil: »Na kliniki ji bomo že dali katoliških injekcij!« Župnik in prof. Wutz pa mislita, da ni treba nobenih novih dokazov; kdor ima dobro voljo, lahko tako spozna, kako je.

Tako je torej — to je sklep te zanimive in zelo informativne knjižice — vprašanje znanstveno prišlo »na mrtvo točko«. Precej krivde po mnenju dr. Keilbacha zadeva tudi zdravnike. (Sicer pa o Konnersreuthu prim. tudi Čas XXVII, 1932/33, 41—54, 113—126, 127—137). A. U.

**Grafenauer Ivan, Karolinška kateheza ter izvor brižinskih spomenikov in čina nad<sup>b</sup> ispovedajaštii<sup>b</sup> se.** (Razprave Znanstvenega društva v Ljubljani, 13. Filološko-lingvistični odsek, 2). V Ljubljani 1936. 8°, str. 165+III.

Snov, ki je v tej knjigi zajeta, zbrati, urediti, iz urejenih premis posneti logične zaključke: je bil labor improbus; bilo je delo, za katero je treba neutrudljive marljivosti in velike ljubezni do stvari. Razdelitev je označena že v naslovu.

Osrednja misel prvega dela je: izpovedni formularji karolinške dobe so bili ne samo vzorci, po katerih so se verniki obtoževali grehov, bodisi Bogu v privatni molitvi, bodisi mašniku v zakramentu sv. pokore, ampak ti izpovedni formularji so bili tudi k a t e k i z e m - s k i t e k s t, s katerim so duhovniki pripravljali vernike na tajno zakramentalno izpoved. Misel je nova, zato je mikavno slediti avtorju, kako jo dokazuje.

Iz odlokov raznih sinod one dobe in iz kapitulov Karla Vel. povzetih iz cerkvenih kánonov je razvidno, da so morali duhovniki učiti vernike in jim razlagati pred vsem očenaš in apostolsko vero; morali so strogo zahtevati, da so ta dva molitvena formularja znali na pamet vsi, odrasli in otroci. Poučevati pa so morali vernike tudi o smrtnih grehih in krščanskih čednostih; pri katehezi o izpovedi so jim posebej govorili o osmerih glavnih grehah in jih učili, kako naj se pri izpovedi grehov obtožujejo. Ko so v 9. stoletju začeli sestavljati posebne izpovedne formularje, je čisto verjetno, da so mašniki pri katehezi uporabljali te formularje in s temi formularji kot učnimi pomočki razlagali vernikom, kako in česa naj se obtožujejo pri izpovedi; in kakor so pri krščanskem nauku z verniki

skupaj glasno molili očenaš in vero, tako so, verjetno, skupaj očitno molili izpovedne formularje in tako vernike uvajali v tajno zakramentalno izpoved. Kar je že samo ob sebi dosti verjetno, pa profesor Grafenauer tudi z dokazi utruje.

Drugi in tretji brižinski spomenik kot ena celota ter sangalska vera in izpoved (iz 12. stol.) kažeta v zapovrstnosti vodilnih misli veliko podobnost (str. 28 ss.). Prof. Grafenauer sodi, da ni dvoma, da sta oba nagovora, slovenski in nemški, potekla iz skupnega vira, brzkone iz nekega latinsko-nemškega nagovora. Ta pravzorec je bil kateheza o obtožbi grehov v zakramentu sv. pokore, opomin k pokori in poziv k izpovedi. Grafenauer imenuje nagovor *Adhortatio ad poenitentiam*. Tisti, ki je sestavil nagovor, je zajel »vse bistvene vsebinske motive« iz tako zvanih govorov sv. Bonifacija in iz govorov sv. Cezarija (str. 33—37).

Cas, v katerem je nastal pravzorec nagovora o pokori in izpovedi, je prof. Grafenauer določil po drugem latinsko-nemškem govoru, ki se je ohranil pod naslovom *Exhortatio ad plebem christianam*. Ekshortacija pozivlja vernike, naj se potrudijo, da se bodo naučili na pamet vero in očenaš. Napisana je bila ekshortacija v zgodnjem 9. stoletju. Med ekshortacijo in pravzorcem nagovora o pokori in izpovedi pa se kaže neka notranja sorodnost. Obema je »skupen slog domačnostnega, očetovskega prigovarjanja«, oba »merita ostro na sklepni poziv«: ekshortacija k učenju vere in očenaša, pravzorec nagovora k pokori in izpovedi. Zato misli prof. Grafenauer, da je nagovor o pokori in izpovedi nastal kmalu po ekshortaciji, torej vsaj v prvi polovici, če ne v prvi tretjini 9. stoletja. V slovenščino so prevedli latinsko-nemški nagovor najkasneje v zadnji tretjini 9. stoletja. To se dá sklepati iz »poučenja« Klimenta, učenca svetega Metodija. V Klimentovem poučenju v čast apostolu ali mučencu, ki se je ohranilo v poznejši ruski recenziji, so filologi spoznali predlogo, ki je bila pisana v jeziku brižinskih spomenikov in ki je po vsebini sorodna sedanjemu drugemu brižinskemu spomeniku. Kliment je mogel dobiti to predlogo najkasneje, preden je bil z drugimi Metodijevimi učenci izgnan z Moravskega (l. 885—890), najbolj verjetno pa v dobi, ko je sv. Metodij deloval kot škof v Panoniji (l. 869—874). Tako je določen čas, kdaj najpozneje je nastal pravzorec brižinske slovenske pridige, namreč l. 867—890. In kakor je po ekshortaciji »ad plebem christianam« v prvi tretjini 9. stoletja duhovnik opominjal vernike, da naj se učé vere in očenaša, in je z njimi skupaj molil oba molitvena formularja, tako se analogno »z veliko verjetnostjo« more reči, da je duhovnik, če ne prej, vsaj v zadnji tretjini 9. stoletja pripravljaj slovenske vernike na izpoved v zakramentu sv. pokore po pravzorcu drugega in tretjega brižinskega spomenika in skupaj z njimi očitno molil formular izpovedi (str. 47).

V drugem delu razprave je prof. Grafenauer podal nadrobno analizo obeh izpovednih formularjev, kakršna sta se nam ohranila v brižinskem kodiku. V vzporednih stolpcih primerja oba slovenska formularja med seboj in s starobavarsko molitvijo ter s tekstom »čina nad izpovedujočim se« v sinajskem evhologiju. V opombah še



posebe opozarja, odkod so posnete posamezne rečenice, pa tudi posamezne besede. Končna sodba prof. Grafenauerja je: »Nobena sestavina obrazca Freis. I ni mlajša od konca 9. in začetka 10. stoletja.« Kateri izmed starih motivov je mogel priti v Freis. I šele v 10. stoletju. »Enajste stoletja ne zahteva nobena sestavina« (str. 81—82).

V tretjem delu razprave govori avtor posebe o »činu nad izpovedujočim se« v sinajskem evhologiju. Kar je pokazal že Vondrák, da je namreč formular privatne izpovedi v sinajskem evhologiju zapadnega izvora in se sklada zlasti s Freis. I in III in stesl. starobavarsko molitvijo: to potrjuje prof. Grafenauer z novimi paralelami med »činom« in slovenskimi teksti. Za veroizpoved v »činu« nam je Grafenauer odkopal še nov vir v nicejsko-carigrajski in Atana-zijevi izpovedi s parafrazo oglejskega patriarha Pavlina. To po parafrazi razširjeno veroizpoved je patriarh predložil duhovnikom na sinodi l. 796 ali 797 in ukazal, da se je vsi duhovniki natanko naučé in jo vernikom razlagajo. V slovenskih deželah oglejskega patriarhata so mogli duhovniki samo po slovenski predlogi oznanjati sinodalno formulo simbola. In po taki slovenski predlogi je posneta veroizpoved v »činu«. To kaže soglasje med »činom« in Pavlinovo veroizpovedjo (str. 103—107, 140).

Poglavitno v tretjem delu razprave pa je, da je prof. Grafenauer tudi v »činu« sinajskega evhologija razkril katehezo o spovedi in pokori. Prvi del »čina« ni bil namenjen samo zasebnemu pouku, ampak je bil obenem javna kateheza pred zbrano cerkveno občino (str. 90).

Tako nam je prof. Grafenauer odprl nov pogled na najstarejše spomenike slovenskega jezika. Doslej so nam bili izpovedni formularji karolinške dobe vzorci za privatno pobožnost in za zakramentalno obtožbo pred mašnikom. Prof. Grafenauer nam je pokazal, kako so ti formularji rabili duhovnikom tudi kot katekizemski tekst pri skupnem pouku vernikov. Napisal nam je dobršen del naše kulturne zgodovine v zgodnjem srednjem veku: zgodovine slovenskega jezika, verskega pouka in duhovnega življenja našega naroda v oni dobi.

V »Domu in svetu« 1934, 488 je zapisal prof. Grafenauer: običaj nemške cerkve, da so pri pridigi molili splošno izpoved v narodnem jeziku in je mašnik dal odvezo, ta običaj se mora nastaviti vsaj pred konec 9. stoletja. Proti tej Grafenauerjevi trditvi sem napisal članek v BV 16 (1936) 81—98. V novi knjigi (str. 8) pa pojasnjuje prof. Grafenauer, da je mislil pri tem na občno rabo »splošne spovedi«, ne pa na liturgično rabo posebe. S to izjavo je sporno vprašanje med nama rešeno. — V določevanju časa, kdaj so bili napisani slovenski izpovedni formularji v brižinskem kodiku, je prof. Grafenauer sprejel datiranje prof. Kosa. Po študijah prof. Kosa je bil prvi spomenik napisan med l. 972—1022/33, na vsak način pa pred l. 1039. Prof. Grafenauer pravi: »V teh mejah pa je verjetnejše 10. kakor pa 11. stol.« (str. 82). Jaz sem se iz liturgično zgodovinskih razlogov odločil za skrajno mejo, ki jo je potegnil prof. Kos, in mislim, da je slovenska očitna izpoved (Freis. I), kakršno so molili med božjo službo, bila napisana v 11. stoletju, in sicer bržkone šele v drugi četrti 11. stoletja.

Če sem se odločil za skrajno mejo, pa še nisem šel »preko meje«. — Profesor Grafenauer sodi, da v prvem brižinskem spomeniku ni nobene sestavine, ki ne bi bila sprejeta v vzorec že v 10. stoletju; enajstega stoletja da ne zahteva nobena sestavina. K temu naj pripomnim: zastran besedi »glagolite po nas« (str. 47, 53 ss.) si je sicer lahko misliti, da je duhovnik te ali podobne besede mogel govoriti, kadar je vernike pozival, naj za njim skupaj molijo očenaš ali vero ali izpovedni formular; vendar v resnici bemo besede »debetis post me dicere«, »sprecht nach mir« šele v izpovednih formularjih iz 11./12. stoletja, in sicer v početku tistih formularjev, za katere nam molitev »Misereatur«, dodana ob koncu, izvestno priča, da so ti formularji rabili za skupno očitno izpoved. In tak formular je tudi prvi brižinski spomenik z uvodnimi besedami: glagolite po nas redka slovesa. — Kar zadeva drugi in tretji brižinski spomenik, pa je s tolmačenjem prof. Grafenauerja, ki mu je Freis. II in III kot ena celota katekizemsko učilo, morda dan tudi odgovor k pomisleku, ki sem ga izrazil v svoji razpravi gledé na liturgično rabo tretjega spomenika. — Razlike med prof. Grafenauerjem in med menoj v pojmovanju brižinskih spomenikov so malenkostne in g. profesorju čestitam k lepo uspelemu delu.

F. Ušeničnik.

Codrington, H. W., *The Liturgy of Saint Peter*. With a Preface and Introduction by Dom Placid de Meester O. S. B. (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen Heft 30.) Münster i. Westf. 1936, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 8<sup>o</sup>, VIII + 223 str.

Liturgija sv. Petra, pravi p. de Meester v predgovoru, t. j., kanon in nekateri drugi deli rimske maše, postavljeni v okvir bizantinske liturgije, obsega dejstva in problem. Z dejstvi nas seznanja de Meester v svojem uvodu (str. 1—20), Codrington obravnava problem (str. 23—114) in podaja tekste (str. 116—177 z dodatkom na str. 177—203); na koncu knjige je seznam slovstva (str. 204—208) in abecedno kazalo, krajevno, osebno in stvarno (str. 209—223).

Uvod obsega šest odstavkov. Ime sv. Petra nosijo tri sirske anafore in dve obliki v družini bizantinskih anafor: ena je prevod rimskega »ordo missae« samega ali z nekaterimi propriji v nelatinske liturgične jezike, druga pa je rimska liturgija, odeta z okraski bizantinskega obreda. V 2. odstavku navaja de Meester vrsto zanimivih primerov, kako so bizantinski liturgični teksti prišli v zapadno liturgijo, rimsko in milansko. Nadalje poroča o prevodih rimske in drugih latinskih maš v vzhodne liturgične jezike (v grščino, slovanščino, arabščino, sirščino, armenščino, gruzinščino in etiopščino) ter o njih liturgični rabi. V 4. in 5. odstavku je de Meester sestavil seznam rokopisov in tiskov, v 6. odstavku pa zbral, kako so večaki doslej sodili o početku in zgodovini Petrove liturgije.

Problem te liturgije obdelava Codrington na široki in trdni podlagi. Raziskovanje obsega sedem poglavij; 8. poglavje je privesek: misceli o izteganju rok nad darovi in o rabi grščine pri maši na zapadu.

Izsledki teh bistrumnih raziskovanj so bogati, novi in na splošno dobro utemeljeni. So pa na kratko tile:

I. 1. Neki Grk, ki se zdi, da sam ni bil bizantinskega obreda (nemara so bili njegovi starši ali predniki), je sredi ali v prvi polovici 10. stoletja ali nemara že malo prej prevedel v grščino latinski

mašni tekst, ki so ga rabili Langobardi v južni, morda južni centralni Italiji. Latinski tekst ni bil starejši od 9. stoletja. Prevajalec, ki latinščine ni dobro znal, se je držal besednega reda svoje latinske predloge. Po prvotni obliki je bil prevod interlinearna glosa k latinski Missa quotidiana cum canone, prirejena za grško govorečega duhovnika, ki je maševal po latinsko. Od tega prvotnega prevoda — C. ga označuje s kratico TR = (original) tr(anslation) — izhajajo vsi obstoječi teksti. Prevedeni latinski tekst je bila maša ne-gregorijanskega tipa s posebnostmi v besedilu, ki so bile deloma barbarizmi, deloma milanskega izvora, deloma take, ki vežejo to mašo z drugimi starejšimi obrazci (Stowe Missal, misale iz Bobbia, Missale Francorum, Sacramentarium Gelasianum 7. in 8. stol.; seznam teh posebnosti na str. 108—110).

2. Ta prevod so kmalu revidirali, da bi ga spravili v sklad s krajevno prakso. Zato imamo dve recenziji prevoda: izvorno, prvotno, in pa gregorijansko.

3. Gregorijanska recenzija, nastala najkasneje v zadnji četrtini 10. stol., je bila dvojezična: obsegala je gregorijanski obrazec Missae quotidianae in površno popravljeno prvotno grško glosso; rokopisi kažejo različne stopnje teh popravkov.

4. Obsežnejša revizija grškega teksta ne-gregorijanske maše se je izvršila v obliki, ki jo kaže gruzinski prevod. Gruzinski prevod ali njega grški izvirnik je iz zadnjih let 10. stol.; latinska predloga pa je nekaj starejša in zdi se, da je nastala nekje v območju vpliva iz Beneventa.

5. Vsi ti omenjeni grški teksti so ostaline latinskih obrednih knjig, ki so jih nekda rabili Grki v južni centralni Italiji; liturgični jezik je bil latinski, a latinskemu besedilu je bil med vrsticami pripisan grški prevod; mogoče je, da so se berila brala grško. Latinski tekst je bil včasih napisan z grškimi črkami.

II. 1. Druga oblika liturgije sv. Petra je spojitev latinske liturgije z vzhodno v mešanao vzhodno-zapadno liturgijo. Spojitev se je izvršila z grško liturgijo sv. Marka, spremljevalca sv. Petra. Ni znano, kdaj se je to zgodilo. Mogoče se je ta oblika ustvarila v kakem grškem samostanu in se v južni Italiji začela širiti s prihodom novih bizantinskih priseljencev v začetku zadnje četrtine 10. stoletja; še verjetnejše pa je, da so jo ti priseljenci sami ustvarili. Liturgija sv. Marka je prišla z njimi s Sicilije.

2. Tudi v drugi polovici 10. stol. ali kaj malega kasneje so prišli bizantinski teksti v nekatere rimske maše, ne da bi se bile te spojile z vzhodno liturgijo, dokaz, da se je ponekod brala naša maša v grščini (kakor kasneje v 16. stol; prim. str. 5). Pogrnjeni mašni formular so pač rabili bizantinski duhovniki, ki so maševali po latinskem obredu. To je bila srednja oblika med latinsko in mešano liturgijo.

3. Prvotni prevod, oba revidirana prevoda (prim. I, 1. 2. 4) in prva mešana liturgija (prim. II, 1) so nastali ne daleč narazen. To kaže tesna zveza tekstov in rokopisov.

4. Mešana liturgija se je razširila po Kalabriji, Bazilikati<sup>1</sup> in morda po grških samostanih v Apuliji. Ni gotovo, da je segla tudi na Sicilijo.

5. V Italiji so vzhodni liturgični okvir skrbno izdelali najbrž v 11. stoletju in kasneje; razlike kažejo, da so se dela udeleževali razni kraji. Več bizantinskih drobcev, ki se nahajajo v liturgiji, prevedeni iz latinščine, je tudi iz tega časa.

6. Eklektična nagnjenja 10. in 11. stol. dajejo pojasnilo, zakaj so bizantinski menihi rabili tudi tujo liturgijo. Petrova liturgija ni ostala samo na južnoitalijskih tleh. En tekst je prišel v roke Gruzincev na Atosu; drugi je šel malo kasneje za njim in je vir makedonske skupine rokopisov; tretji je bil preveden v armenščino.

7. Zadnja znana postaja v razvoju mešane liturgije je nova ureditev njenih sestavnih delov po redu latinske maše v 15. ali 16. stoletju. Zgodovina Petrove liturgije se torej razteza vsaj čez pet stoletij.

Izdaja tekstov (I—IV) obsega tele kose:

I. Dva dvojezična teksta z inačicami (pri drugem kosu latinsko besedilo ni izvirno, marveč prevod grškega prevoda).

II. Štirje primeri mešane liturgije, in sicer trije grški teksti in francoski prevod gruzinske liturgije sv. Petra.

III. Liturgija sv. Petra v vatikanskem Cod. Ottobonianus graecus 384, primer na novo urejene liturgije (prim. zgoraj II, 7) po latinski maši 15. ali 16. stoletja. Liturgična obleka latinska.

IV. Latinski prevod najstarejšega armenskega prevoda rimske maše. Armenski prevod se pripisuje Nersesu (1153/54—1198), nadškofu v Tarzu.

F. K. Lukman.

**Malo opravilo** na čast blaženi Devici Mariji. Oskrbela kongregacija šolskih sester III. reda sv. Frančiška Kristusa Kralja v Mariboru. 1936. Založila Družba sv. Mohorja v Celju. 16<sup>o</sup>, 203 str.

Kot cenzor te knjižice sem prireditelju svetoval, naj bi bil na naslovni strani povedal svoje ime, pa ni hotel. Ker je delce zelo skrbno in z velikim trudom prirejeno, menda smem povedati, da ga je priredil stolni dekan dr. Frančišek Kimovec. Glasbenik in pevodja K. se pozna takoj na 11. str. v navodilu: »Kako v zboru slovesno molimo.« Kar je psalmov, pesmi in molitev v Obredniku in Cerkvenem molitveniku, jih je prireditelj seve do besede prevzel po teh knjigah razen zadnjih dveh verzov v Marijinem hvalospevu (Lk 1, 54. 55), kjer je obdržal besedni red grškega teksta in vulgate, kar je prav. Več psalmov, pesmi, molitev, zlasti pa antifone, je na novo poslovenil. Pri tem nelahkem delu je imel srečne domisleke, ki jih je spretno porabil. Pri kaki težavni besedi se je posvetoval tudi z drugimi, n. pr. Jožetom Pogačnikom, Alešem in Francetom Ušeničnikom, Ant. Breznikom. Pri naglasih, ki jih je K. slov. tekstu dodal,

<sup>1</sup> Bazilikata (ime pač po nekdanjem bizantinskem cesarskem upravitelju, basilikós) je gorata dežela severnozpadno od tarentskega zaliva v južni Italiji, obsegajoča današnji italijanski upravni pokrajini Matero in Potenza.

da bi se povsod enako in pravilno naglašalo, je imel odločilno besedo A. Breznik.

K. se je ravnal po novem Slov. pravopisu; le na str. 27 je še ostalo »maščevavec« mesto »maščevalec«. Hvale je vredno, da je prireditelj za »officium parvum« dejal »malo opravilo«. Ocenjevalec v nekem listu je želel »dnevnice«. Izraz »dnevnice« ni primeren, ker se navadno rabi za nekaj drugega — diete — in ker ima oficij poleg štirih dnevnic (horae diurnae) še jutrnjice s tremi nočnicami, hvalnice, večernice in sklepnice. Slovenska beseda »opravilo« pomeni prav isto, kar latinski »officium«. Štajerske Slovence je nanjo navadil že A. M. Slomšek z molitvenikom »Sveto opravilo«. Prošnjo ali poziv: »Jube, domne (domna), benedicere« je K. poslovenil: »Daj, gospod, blagoslovi!« Latinski »jube« je uljuden, spoštljiv opomin: »hoti!« »izvoli!« Nemara bi v slovenščini zadoščal kar sam velelnik: »blagoslovi!« Če v prevodu ena beseda isto pove, kar v izvirniku dve, se sme rabiti samo ena.

Šolske sestre v Mariboru zaslužijo zahvalo, da so s pomočjo veččega prireditelja izdale »Malo opravilo na čast bl. D. M.« Ne dvomim, da bodo mnogi častilci Marijini segli po njem. M. Slavič.

**Dictionnaire de Spiritualité...** publié sous la direction de Marcel Viller, S. J., assisté de F. Cavallera et J. de Guibert, S. J. Fascicule VI: Bibliothèques — Byzance. 4<sup>e</sup>, 1601—2002. G. Beauchesne et ses Fils, Editeurs à Paris, 1937.

S pričujočim snopičem, ki se je malo zakasnil, je končan prvi zvezek lepega enciklopedičnega dela. Po obsegu je snopič za 80 stolpcev večji ko navadno (400 stolpcev mesto 320), kar se bo pri naslednjem izenačilo. Zaradi valutnih men bo cena snopičem od 7. dalje po 25 (franc.) frankov (doslej 20).

Da je novi snopič na višini svojih prednikov, pač ni treba posebej naglašati (prim. BV 1933, 118/19. 296; 1934, 296; 1935, 294). Med doktrinalnimi članki opozarjam na tele: Bienfaits de Dieu (P. Debongnie; stolp. 1608—18); Biographies spirituelles (G. Bardy, I. Hausherr, F. Vernet, P. Pourrat, M. Viller, R. Daeschler; str. 1624 do 1719); Blessure d'amour (A. Cabassut; st. 1898—1901). Med življenjepisnimi članki se odlikujejo: Blois (P. de Puniet; st. 1730—38); Boèce (F. Vernet; st. 1738—45); Bonaventure (E. Longpré; st. 1768 do 1843; zelo vestna analiza asketičnega in mističnega nauka; o apokrifnih spisih pod imenom sv. Bonaventure posebej razpravlja C. Fischer na st. 1843—1856); Bossuet (P. Dudon; st. 1874—83); Bremond (J. de Guibert; st. 1928—38); Brigita Švedska (F. Vernet; st. 1943—58).

V obsežnem članku »Biographies spirituelles« je več avtorjev obdelalo življenjepisje svetnikov in bogomiselnih ljudi pri raznih narodih in v vseh stoletjih krščanske dobe. Ali te vrste literatura katoliških slovanskih narodov res ni vredna niti besedice v tako dolgem pregledu? Prav tako je pomanjkljivost, da med novejšimi ameriškimi biografijami ni omenjena Baragova (Chr. Verwyst, Life and labors of Rt. Rev. F. Baraga. Milwaukee 1900).

F. K. Lukman.



## Razno.

### SRBSKA PRAVOSLAVNA CERKEV O JUGOSLOVANSKEM KONKORDATU.

1. Proti jugoslovanskemu konkordatu, podpisanemu 25. julija l. 1935., čigar tekst je postal javnosti znan v decembru l. 1936., ko je jugoslovanska vlada predložila narodnemu predstavištvu načrt zakona o konkordatu, je zavzela srbska pravoslavna cerkev ostro odklonilno stališče. Že uradno poročilo o izrednem zasedanju arhierjskega sabora (zboru pravoslavnih škofov) (»saopštenje o radu svetog arhierjskega sabora«), ki je bil sklican 24. nov. 1936, se je dotaknilo konkordata, čeprav ne z imenom. Zadevni oddelek v poročilu ima napis »Naša je zemlja — zemlja verske ravnopravnosti« in se glasi: »Sabor se još bavio aktuelnim pitanjem položaja Srpske pravoslavne Crkve u ovoj državi posle nekih donetih (mišljena je najbrž nova ustava islamske verske zajednice kraljevine Jugoslavije z dne 24. okt. 1936, Služb. Nov. 5. nov. 1936, št. 256/LXIV/656) a nekih projektovanih zakona (konkordat!) o drugim priznatim konfesijama. Kako se tim zakonima i zakonskim projektima stavlja Srpska pravoslavna Crkva u podredjen položaj u spravnjenju s tim konfesijama, to je Sabor smatrao za svoju imperativnu dužnost, da skrene prosvetenu pažnju nadležnih krugova na ovaj predmet i upozori ih na precizne odredbe državnog Ustava o ravnopravnosti svih usvojenih i priznatih veroispovesti u Kraljevini Jugoslaviji. — Ne tražeći nikakve privilegije, koje bi ma u kom pravcu povredjivale narodne interese i narodno dostojanstvo, ili koje bi ma koliko stajale u suprotnosti sa njenom vekovnom ulogom u Srpskom narodu i narodnoj državi, Srpska pravoslavna Crkva, kao Crkva većine u Jugoslaviji, ne bi mogla ravnodušno gledati da se nekoj drugoj verskoj organizaciji daju prava, koja Srpska pravoslavna Crkva nije imala ni kad je bila državna Crkva.«<sup>1</sup>

V »Glasniku«, službenem organu srbske pravoslavne patriarhije, št. 32./33. z dne 7. januarja 1937 (po novem koledarju) je priobčenih več člankov, ki konkordat ostro kritizirajo; vrh tega je tej dvojni številki uradnega lista priložena kot »dodatek 32 i 33 broju Glasnika za 1936 god.« posebna brošura z naslovom »Primedbe i prigovori na projekat Konkordata izmedju naše države i Vatikana, parafiranog 25. VII. 1935. god.«<sup>2</sup> Brošuro je natisnila »Patriaršiska štamparija« v Sremskih Karlovcih l. 1936.; kdo jo je sestavil, ni označeno. Brošura ima 64 strani in je razdeljena na dva dela, A in B. Prvi del obsega: tekst konkordata (str. 3—28); zaključni protokol (str. 29), kjer priznava naša država za sestaven del konkordata določbo, da je nuncij v Belgradu doyen diplomatskega zbora; priloga (str. 29/30), v kateri sv. stolica pod določenimi pogoji dovoljuje, uporabljati staroslovenski jezik v liturgiji; predlog zakona o konkordatu, ki ga je

<sup>1</sup> Glasnik, služb. organ srbske pravoslavne patriarhije 1936, 687.

<sup>2</sup> Citiram »Primedbe«.

predložilo zunanje ministrstvo, ter kratko obrazloženje (str. 30/31). V drugem delu knjižice (str. 33—64) so podani ugovori in pripombe srbske pravoslavne cerkve proti novemu konkordatu in sicer po vrsti k vsakemu členu konkordata posebej. Od 38 členov, ki jih ima konkordat, jih je ostalo brez opomb le sedem, namreč čl. 2., 4., 5., 10., 11., 23. in 38 (čl. 2. našteva škofije in jih razmejuje; čl. 4. določa prisego škofov, ki jo morajo opraviti pred kraljem; čl. 5. govori o liturgičnih molitvah za vladarja; čl. 10. določa upravno kompetenco škofov; čl. 11. ureja dušno pastirstvo za narodne manjšine v državi; čl. 23. določa, da bosta eventualno ukinitvev cerkvenih dajatev cerkev in država sporazumno uredili; čl. 38. določa, da se bo izmenjava ratificiranih tekstov konkordata izvršila v Rimu).

Tukaj hočem poročati o očitkih proti konkordatu in cerkvi v omenjenih spisih<sup>2a</sup>, najprej v Glasniku št. 32./33., nato v brošuri.

2. Pod naslovom »O k o k o n k o r d a t a« prinaša »Glasnik« na str. 744—757 tri krajše članke in 21 poročil iz tuzemskega in inozemskega časopisja o našem konkordatu. Prvi izmed člankov ima naslov »R e r u m o r i e n t a l i u m«, ter se bavi z okrožnico papeža Pija XI. z dne 8. sept. 1928. K vsebini papeške enciklike članek dostavlja: »Takve su, eto, misli, takva su rezonovanja, jevtina samohvalisanja i otvorene namere papine. I ako se naša D r ž a v a još od početka smatra da je p r a v n a D r ž a v a, ipak je, konstatujemo, — i ova enciklika ušla u naše državne oblasti s l o b o d n o, b e z z n a n j a<sup>3</sup> nadležne, državne vlasti!...« (str. 745). Enciklika po člankarjevem mnenju razodeva osvajalne namene rimske cerkve proti slovanskemu pravoslavlju, ko sta odpadla ruski car in turški sultan, ki sta stala tem namenom nasproti. Podobne misli vsebuje ugovor k čl. 1. konkordata, ki ga bom omenil pozneje.

Iz drugega »načelnega« članka »C r k v a i D r ž a v a« (str. 745 in 746) naj omenim passus, ki katoliško naziranje o razmerju med cerkvijo in državo takole predstavlja: »Država treba da bude potpuno potčinjena Crkvi ne samo u religiozno-moralnom, nego i u čisto građanskom pogledu. U slučajevima neposlušnosti, Država se može i naagnati na potčinjenost duhovnoj vlasti čak i prinudnim

<sup>2a</sup> Omenjeni teksti vsebujejo oficijelne in na pol oficijelne izjave srbske pravoslavne cerkve. Poleg teh so pa še druge izjave, ki pa jih ne pripisujemo uradni srbski pravoslavni cerkvi. Pri rokah imam n. pr. letak z napisom »Brate Srbije« in s podpisom »Srpski Pravoslavni Akcioni Odbor u Beogradu«. Letak najprej spominja Srbe na žrtve, ki so jih utrpeli v boju za osvoboditev; moč za boje jim je navdihovala srbska pravoslavna cerkev. Nato letak nadaljuje: »Naviknuta na tvoje popuščanje i čutanje, tvoja ino-verna 'braća' najzad su se drznila da te dirnu u zenicu oka tvoğa. Projektom Konkordata, koji je sada pred Narodnom skupštinom, ti si unižen i uvredjen. O tvome imenu i tvojoj veri ne vodi se računa. Široke privilegije, mnogo veće nego što ima tvoja Pravoslavna Crkva, date su crnim hordama rimskim, koje buljucima nadiru u našu pravoslavnu sredinu i svojim poznatim jezičkim metodama i novcem, skupljenim iz celoga sveta, pokušavaju da te korumpiraju i odnarode. — Da se zapitamo, gde su bile te crne katoličke horde za vreme rata, kad je stvarana ova država, dok su stotine tvojih, srpskih sveštenika-mučenika na najzverskiji način kasapljeni u Jankovoj Klisuri i na drugim mestima, i trunuli po austrijskim i bugarskim lagerima?!« ...

<sup>3</sup> Podčrtano v originalu; isto velja o vseh naslednjih navedkih.

sredstvima. To je teorija, koju je još u srednjem veku izradio toliko „proslavljeni“ katolicizam (cezaropapizam). I ta se teorija održala i održava i do današnjih dana na degenerisanom, nesrećnom Zapadu pod imenom klerikalizma« (str. 745). Takšno pisanje pri razpravljanju o konkordatu menda ni brez posebnega namena.

Tretji izmed omenjenih člankov ima naslov »Papski nuncije« (str. 757) in govori o tem, da se papeški nuncij kot diplomatski zastopnik nima vtikati v notranje državne zadeve, in namiguje, da je nuncij s tem, ko je obiskal predsednika narodne skupščine v zadevi konkordata, prestopil meje svoje upravičenosti. Prim. »Primedbe« k čl. 9. konkord. (str. 37).

3. S konkordatom samim se bavi v omenjeni dvojni številki »Glasnika« članek z naslovom »Povodom konkordata« (str. 741—744). Članek na kratko povzema glavne očitke srbske pravoslavne cerkve proti konkordatu. Konkordat je po njegovem tak, »da je srbska pravoslavna cerkev prisiljena, da brani sebe in državo pred njim« (str. 742). Novi konkordat je a) nevaren suverenosti države, b) podira enakopravnost med verami, c) ni v skladu z osnovnimi državnimi zakoni in č) nalaga državi velike materialne obveznosti v korist katoliške cerkve.

Ad a). Državna suverenost se piscu članka zdi ogrožena v onih členih konkordata, ki se sklicujejo na kanonsko pravo. Tako določa čl. 14. konkordata, da priznava država pravno osebnost onim cerkvenim ustanovam, ki po kanonskem pravu uživajo tako osebnost«. V čl. 16., odst. 3. konkordata je določba, da se upravlja imovina izpraznjenih beneficijev »po določbah kanonskega prava«. Po čl. 16., odst. 4. ostanejo imovina in ustanove v lasti katoliške cerkve, čeprav prebivalstvo preide v drugo vero. Po čl. 24. se urejajo duhovska semenišča po določbah kanonskega prava, po čl. 25. pa teološke fakultete po konstituciji Pija XI. »Deus scientiarum Dominus«. Čl. 32. sprejema kanonsko zakonsko pravo za sklepanje katoliških in mešanih zakonov. Končno odreja čl. 37., odst. 1. konkordata: »Vsa ostala vprašanja, ki se nanašajo na cerkvene osebe in stvari kot takšne, a niso omenjene v prejšnjih členih, se bodo urejala po veljavnem kanonskem pravu.«

V vseh naštetih členih vidi članek ogroženo državno suverenost. Takole sklepa: »Kada se uzme u obzir, da se rimokatoličko crkveno pravo može menjati, dopunjavati i razvijati i da to zavisi isključivo od rimokatoličke crkve, tada država postaje neki podređeni organ Vatikana potčinjavajući svoj suverenitet propisima kanonskog prava rimokatoličke crkve« (str. 742). Nato se članek spotika ob čl. 8., odst. 3. konkordata, po katerem se država obvezuje, da bo izdala o depolitizaciji nekatoliškega svečeništva enake določbe, kakršne bo izdala sv. stolica za katoliške duhovnike. K temu pristavlja: »Država, dakle, pristaje na neke obaveze čiji sadržaj još i ne poznaje. Na takve pogodbe pristaje samo sasvim pobedjeni neprijatelj, koji nema izgleda, da se uopšte može boriti« (str. 742).

»Primedbe« pa sodijo, da naštetih členi rušijo enakopravnost med verami in nasprotujejo državni ustavi; državni suverenosti je po njih mnenju nevaren le zgoraj navedeni čl. 37., odst. 1. konkordata; poleg njega pa deloma še čl. 13. konkordata, ki naklanja katoliškim duhovnikom nekakšen privilegium fori.

Ad b) in c). Enakopravnost med verami podirajo in državni ustavi nasprotujejo po mnenju članka »Povodom konkordata« naslednji členi konkordata: Čl. 32. konkordata, ki stavi sklepanje zakonov v odvisnost od verskih predpisov, nasprotuje čl. 11., odst. 2. ustave, ki določa, da je uživanje državljskih pravic neodvisno od veroizpovedanja, in čl. 21. ustave, po katerem stoji zakon pod zaščito države. Čl. 30. konkordata, ki določa za duhovnike in redovnike skrajšani vojaški rok in vojno službo v bolnišnicah, nasprotuje čl. 11., odst. 2. ustave, ki pravi, da se nihče ne more osvoboditi vojaških dolžnosti, sklicevaje se na predpise svoje vere. Čl. 18. konkordata je v nasprotju s čl. 11., odst. 6. ustave, ker spreminja ključ, po katerem se mora deliti državna podpora veram. Čl. 8. konkordata, ki govori o depolitizaciji dušnopastirskega klera, je v nasprotju s čl. 11., odst. 7. ustave, ki prepoveduje duhovnikom politično delovanje le pri izvrševanju duhovniške službe. Čl. 13. ustave prepoveduje društva za fizično vzgojo na verski ali plemenski osnovi, po čl. 32. (pravilno 33.) konkordata pa da je to dovoljeno Katoliški akciji. Čl. 16., odst. 3. ustave določa, da mora vladati v šolah načelo verske strpljivosti, čl. 27. konkordata pa »uvaja konfesionalno načelo tudi v državne šole«. Čl. 19. državne ustave nasprotuje čl. 27., odst. 6. konkordata, ki določa, da bodo v šolah, kjer je večina učencev katoliške vere, v mejah možnosti tudi učitelji katoličani.

Vsi naštetih členi so po člankarjevem mnenju protiustavni in podirajo versko enakopravnost. V »primedbah« pa skoraj vsi ugovori proti 31. členom konkordata (izmed 38) trdijo, da so ti členi v nasprotju z ustavo in da podirajo enakopravnost med verami.

Ad č). Na tretjem mestu navaja omenjeni članek tiste člene, ki pomenijo za državo težko finančno breme v korist katoliški cerkvi. Taki členi so: čl. 18., 20., 21., 22. in 29. Čl. 18. konkordata govori o finančni podpori, ki jo bo dajala država katoliški cerkvi. Ta podpora ne bo manjša od one, ki jo bodo prejemale druge priznane veroizpovedi. Članek trdi, da čl. 18. konkordata nasprotuje čl. 11., odst. 6. ustave, ki določa, da se finančna podpora deli po številu vernikov in po dejansko dokazani potrebi. Ker se je drugi ključ v konkordatu izpustil, se bo morala zaštevna postavka v državnem proračunu zelo občutno povečati. Težko finančno obveznost državi nalagajo dalje vrnitev verskega zaklada cerkvi (čl. 20. konk.), osvoboditev od patronata (čl. 21. konk.), odškodnina za zemljišča, ki so bila cerkvi vzeta po agrarni reformi (čl. 22. konk.) in honoriranje katoliških duhovnikov po bolnišnicah in podobnih social. ustanovah (čl. 29. konk.).

To so glavni očitki novemu konkordatu, ki so povzeti v zgoraj omenjenem članku »Glasnika«. »Primedbe« pa prinašajo ugovore k vsakemu členu konkordata posebej. Za poznavanje miselnosti in stališča srbske pravoslavne cerkve je potrebno, da si ogledamo po vrsti

očitek za očitkom. Iz vseh sledi, da je s konkordatom pogažena verska enakopravnost in da velik del njegovih določb nasprotuje državni ustavi. »Primedbe« hočejo prikazati, da je dobila katoliška cerkev izrecno privilegirano stališče pred drugimi veroizpovedmi. Srbska pravoslavna cerkev ne zahteva, da bi se njen položaj v državi zboljšal, pač pa ugovarja, da se katoliški cerkvi priznava privilegirano stališče, kakor prvi.

4. Sedaj si oglejmo očitke k posameznim členom konkordata.

Čl. 1. Katoliški cerkvi je dana »polna pravica, da svobodno in javno izvršuje svojo misijo v kraljevini Jugoslaviji«. Tu osporava srbska pravoslavna cerkev izraz »misija«, češ da je dvoumen; pomeniti more poslanstvo sploh ali pa misijone med nekatoličani; tega izraza tudi v drugih konkordatih ni. Po pravoslavnem predlogu bi smelo biti katoliški cerkve zagotovljeno svobodno delovanje le med njenimi pripadniki. V tako formuliranem tekstu slutijo prozelitizem (prim. tudi zgoraj omenjeni članek »Rerum orientalium« v »Glasniku«), ki nasprotuje čl. 16.<sup>a</sup> državne ustave. Prozelitizma se boje tudi v drugih členih konkordata (čl. 12., 33.).

Dr. Mihailo Ilić v knjižici *Pred konkordatom* (Beograd 1937) ugovarja (str. 8) izrazu »misija«, češ da ga je mogoče tako razlagati, da je naša država še misijonsko ozemlje (»neprosvečena«).

Na te ugovore je pojasniti, da izraz »le plein droit d'exercer librement et publiquement sa mission« v čl. 1. našega konkordata pomeni prav isto kot izraz »il suo libero e publico esercizio« v čl. 1. srbskega konkordata iz l. 1914. ali kakšen podoben izraz v povojnih konkordatih. Vsebujejo pa ti izrazi minimalno cerkveno zahtevo; v več povojnih konkordatih (n. pr. poljskem, bavarskem, italijanskem, avstrijskem) je na istem mestu svoboda in pravica cerkve točneje izražena in bolje zagotovljena. — Omenim naj še razlago advokata dr. Ivana Ribara v referatu na seji odbora advokatske komore v Belgradu, priobčenem v Braniću 1936, 553—558. Razlaga se glasi: »Slobodna misija katoličke crkve je slobodno vodenje i širenje rimske papinske politike. Stvaranje odnosno jačanje opasnog rimskog klerikalizma donša u prvom redu ova slobodna misija.« (Prim. Advokatska kritika Konkordata. Prilog Glasnika biskupije đakovačke 1937, br. 2. U Đakovu 1937, str. 5.)

Čl. 3. Ta člen govori o imenovanju škofov. Sv. stolica bo najprej kraljevski vladi zaupno sporočila ime kandidata. Vlada bo odgovorila v 30 dneh. »Ako po roku tridesetih dni odgovora ne bo, ima sv. stolica pravico smatrati, da more brez nadaljnega čakanja objaviti imenovanje.« V tej pravici vidi pravoslavna cerkev žalitev verske enakopravnosti, ker njenega patriarha in škofo po čl. 8. zakona o srbski pravoslavni cerkvi, odnosno po čl. 46. in čl. 99. ustave srbske pravoslavne cerkve mora potrditi kralj z ukazom.

Podobno določbo imata med povojnimi konkordati avstrijski (čl. 4., § 2., odst. 3., rok petnajst dni!) in nemški (dostavek k čl. 14.,

<sup>a</sup> Najbrž misli ugovor na čl. 16., odst. 3. ustave, ki se glasi: »Vse šole morajo dajati moralno vzgojo in razvijati državljansko zavest v duhu narodnega edinstva in verske strpljivosti.«



odst. 2., št. 2., rok dvajset dni). Kako je mogoče v tej določbi konkordata videti nasprotje verski enakopravnosti, ni lahko umeti. Paritetna država, ki hoče kolikor toliko zadovoljivo urediti razmerje do konfesij, se mora postaviti na stališče: Vsaki religiji njeno, ne pa vsem religijam enako. Če srbska pravoslavna cerkev more tolerirati odločilno poseganje države v imenovanje škofov, je to njena stvar<sup>5</sup>. Toda katoliška cerkev tega trpeti ne more. Ako se ne odredi rok za ugovore, se more imenovanje odložiti v nedogled.

Čl. 6. V stavku, da imajo škofje, duhovniki in verniki »polno svobodo neposrednega občevanja« s sv. stolico, vidi srbska pravoslavna cerkev neskladje s čl. 11., odst. 5. državne ustave in žalitev verske enakopravnosti, ker more po čl. 64., odst. 1. le arhierejski sinod vzdrževati zvezo z ostalimi pravoslavnimi cerkvami.

Čl. 11., odst. 5. državne ustave se glasi: »Usvojene in priznane vere smejo vzdrževati zveze s svojimi vrhovnimi verskimi poglavarji tudi izven državnih mej, kolikor to zahtevajo duhovni predpisi posameznih veroizpovedanj. Način, kako se vzdržujejo te zveze, se uredi z zakonom.«

Katoličanom je zveza s sv. stolico nujno potrebna; takó že velikokrat laikom, še večkrat pa duhovnikom in škofom. Pri tem ne gre le za dogmatično in kanonično edinstvo, marveč za administracijo. Državni zakon, ki bi hotel omejevati ali nadzorovati zvezo katoličanov s sveto stolico, bi hudo nasprotoval svobodi vere in vesti. Srbska pravoslavna cerkev ima upravno središče v naši državi, zato njeni verniki ne potrebujejo zvez z drugimi cerkvami. Ako je torej v konkordatu zažarantirana katoličanom svoboda občevanja s sveto stolico, ni s tem prav v ničemer porušena verska enakopravnost.

Čl. 7. V drugem odstavku tega člena je duhovniško delovanje zaščitenó tako kot delovanje državnih uslužbencev<sup>6</sup>. Zakon o srbski pravoslavni cerkvi nima take določbe; pač pa jo ima § 302. kaz. zak. Ker je katoliški cerkvi priznana ta zaščita tudi v meddržavni pogodbi, je po mnenju srbske pravoslavne cerkve prekršena verska enakopravnost. — V odst. 4. istega člena je duhovska obleka zaščitená kakor vojaška obleka<sup>7</sup>. Ker take določbe v zakonu o srbski pravoslavni cerkvi in v njeni ustavi ni, je s tem po »Primedbah« zopet porušena verska enakopravnost. — Razloga za razburjanje ni, ker bo država oba privilegija po načelu paritete prav gotovo priznala tudi srbski pravoslavni cerkvi.

Čl. 8. Člen odreja depolitizacijo aktivnega dušnopastirskega klera. Določba je koncesija sv. stolice državi, ne pa zahteva svete stolice. V 3. odstavku imenovanega člena je določeno, da bo jugoslovanska vlada istočasno predpisala za nekatoliško svečeništvo iste odredbe o depolitizaciji, kot jih bo izdala sv. stolica za katoliško

<sup>5</sup> Ko je srbska pravoslavna cerkev v letih 1929. in 1931. urejala svoje razmerje z državo, so se katoličani vzdržali vsake kritike.

<sup>6</sup> Gl. čl. 5. poljskega konkordata, čl. 5. nemškega konkordata. Sistematični pregled glavnih določb v povojnih konkordatih v BV 1934, 117—131.

<sup>7</sup> Čl. 10. nemškega, čl. 28., odst. a) italijanskega, čl. 17. poljskega in čl. 17. litvanskega konkordata.

duhovništvo. Ista določba je v nemškem konkordatu (čl. 32. in odstavek k čl. 32.). Srbska pravoslavna cerkev ugovarja proti odredbi v 3. odstavku, češ da je v nasprotju z ustavo (dokaz a contrario iz čl. 11., odst. 7 drž. ustave, znani »Kanzelparagraph«), in ker je država vzela nase omenjeno obvezo, ne da bi bila vprašala srbsko pravoslavno cerkev. — Da bi bila ta uredba proti ustavi, ni mogoče trditi. Verska enakopravnost v državi pa nujno terja, da je kleru vseh konfesij prepovedano politično delovanje ali pa kleru nobene.

Curiositatis causa naj še dostavim pripombo dr. Ivana Ribara iz zgoraj omenjenega referata: »... kuratno svečenstvo neče moči da izvršuje ni aktivno a još manje pasivno prava glasa. — Kod nas kako znamo postavljaju kandidatske liste manje više samo političke stranke, a za ove sveštenici neče smeti da glasuju, jer glasati za njih znači opredeliti svoju partisku pripadnost. Da bi se moglo da izbegne svakoj sumnji, morali bi katolički sveštenici postaviti svoju listu« (Advokatska kritika Konkordata str. 8).

Čl. 9. Člen določa, da bosta sv. stolica in naša država vzdrževali medsebojne diplomatske zveze. V odredbi, da bo sv. stolica imela nuncijska v naši državi, vidi pravoslavna cerkev zopet žalitev verske enakopravnosti. »Ovo ističemo naročito i zbog toga, što prema dosadašnjem iskustvu znamo, da papski nuncijske u našoj državi, umesto da se ograniči na svoju diplomatsku misiju, obavlja i dužnosti, koje spadaju u delokrug episkopata rimokatoličke crkve u našoj državi.«<sup>8</sup>

Sv. stolica ima trenutno nuncijske v 19 evropskih, 17 ameriških in eni afriški državi; pa nikjer ne smatrajo, da je s tem oškodovano načelo verske enakopravnosti. Nuncijski nikjer ne posegajo v kompetence škofov, tudi v naši državi ne, pač pa povsod izvršujejo dvojno nalogo, ki jim jo odreja kan. 267., § 1. Nuncijski so prvič diplomatski zastopniki, drugič pa nadzirajo cerkveni položaj v odrejenem teritoriju in o tem papežu poročajo. Druga njihova funkcija ni v nasprotju s prvo, ker papež za katoličane v naši državi ni tuj suveren, kot je n. pr. šef angleške države, marveč je njihov najvišji verski poglavar.

Čl. 12. Člen zagotavlja svobodno delovanje katoliškim redovom in kongregacijam. Med drugim jim je zagotovljeno svobodno delovanje tudi v »dobrodelnih ustanovah« (n. pr. v bolnišnicah). Pravoslavna cerkev sodi, da je to »velika povreda ravnopravnosti veroispovesti koja će neminovno narušavati mir u našoj Državi« (str. 37), ker bodo v takih ustanovah tudi nekatoličani; bati se je torej »prozelitizma«. Verska svoboda je zadosti zagarantirana v čl. 11. ustave, da bi moglo katoliško redovništvo kakemu drugovercu delati silo.

Čl. 13. Po zgledu drugih konkordatov (čl. 18. letonskega, čl. 22. poljskega, čl. 20. litvanskega, čl. 8. italijanskega, čl. 20. avstrijskega) določa ta člen, kako je postopati z duhovniki, proti katerim je vložena pri državnem sodišču kazenska tožba. Srbska pravoslavna cerkev se čuti pri tem zapostavljena v dveh točkah. Prvič zato, ker je v odst. 1. cit. člena določeno, da mora v primeru kazenske tožbe proti duhovniku državna oblast o tem obvestiti pristojno cerkveno

<sup>8</sup> Primedbe 37; prim. članek Papski nuncijske, Glasnik 1936, 757.

oblast in jo seznaniti z obtožbo in postopkom, medtem ko je rečeno v čl. 16. zakona o srbski pravoslavni cerkvi, da so v takem primeru dolžne državne oblasti obvesti cerkveno oblast o tem, da se je začel kazenski postopek, »kao i o konačnoj odluci koju budu doneli po dotičnom predmetu«. V odst. 4. istega člena konkordata je predvidena mešana komisija, ki jo določita pravosodno ministrstvo in episkopat v primeru, kadar se mnenje škofa ne ujema z mnenjem državne oblasti, ki je naznanila škofu, da je obnašanje duhovnika škodljivo za javni red, in je predložila tudi razloge. Ta odredba je po mnenju srbske pravoslavne cerkve v nasprotju z državno suverenostjo in z versko enakopravnostjo, vrh tega vodi »u sumnju zakonsku sigurnost u našoj Državi«, zakaj »mere protiv lica, čije je vladanje opasno po postojeći poredak, predvidjene su zakonom o zaštiti Države« (str. 39). Tendenca očitka je jasna. Besedilo v čl. 13., odst. 4. konkordata se začenja: »Ako bi vladanje nekog crkvenog službenika bilo takvo da bi postalo pretnjom za javni poredak« ... Srbska pravoslavna cerkev besedilo tako tolmači, kot da bi bili katoliški duhovniki glede dejanj, ki padejo pod zakon o zaščiti države, izvzeti izpod državnega sodstva. Po svojem zvanju so duhovniki v stalni nevarnosti, da vidi kdo v njih delovanju kršitev javnega reda<sup>9</sup>; citirani odstavek čl. 13. pa jih skuša proti temu zavarovati. Kako je mogoče v odredbi o taki mešani komisiji, videti, »da time se očitno deli državni suverenitet na dva dela«, ni razumljivo.

Ker je omenjeni očitek posebno hud, naj besedilo našega konkordata vzporedim z besedilom v drugih konkordatih. Tekst v čl. 13., odst. 4. in 5. našega konkordata se glasi v francoskem originalu takole: »Si la conduite d'un fonctionnaire ecclésiastique était telle qu'elle devint une menace pour l'ordre public, les Autorités civiles feront connaitre à l'Autorité ecclésiastique les chefs d'accusation, et s'adresseront à celle-ci pour obtenir le remplacement du dit fonctionnaire. — Quand, sur ce point, le Supérieur ecclésiastique ne se trouvera pas d'accord avec les Autorités civiles, le cas sera porté devant une commission mixte formée de représentants du Ministère de la Justice et de ceux de l'Episcopat, laquelle se conformera au règlement établi d'un commun accord entre le dit Ministère et l'Episcopat yougoslave.«

Med povojnimi konkordati je prvi imel podobno določbo poljski konkordat, za njim italijanski. Čl. 20. poljskega konkordata se glasi: »Au cas où les autorités de la République auraient à soulever contre un ecclésiastique des objections au sujet de son activité comme contraire à la sécurité de l'Etat, le Ministre compétent présentera les dites objections à l'Ordinaire qui, d'accord avec ce Ministre, prendra dans les trois mois les mesures appropriées. Au cas d'une divergence entre l'Ordinaire et le Ministre, le Saint-Siège confiera la solution de la question à deux ecclésiastiques de Son choix, lesquels, en accord avec deux délégués du Président de la République, prendront une décision définitive.« Podobno čl. 21., al. 4. ital. konk.

<sup>9</sup> Prim. BV 1934, 52/53.

Čl. 14. V tem členu država priznava pravno osebnost katoliški cerkvi in vsem ustanovam, ki so po kanonskem pravu pravne osebe. Ker so po čl. 3. zak. o srbski pravoslavni cerkvi in po čl. 5. ustave iste cerkve pravne osebe taksativno naštetje, med tem ko se za katoliško cerkev prevzema kanonsko pravo, je po mnenju srbske pravoslavne cerkve verska enakopravnost prekršena. Toda, če primerjamo besedilo čl. 5. ustave srbske pravoslavne cerkve, ki se glasi: »U smislu člana 3 Zakona o Srpskoj pravoslavnoj Crkvi pravna su lica: Srpska pravoslavna Crkva, eparhije, crkvene opštine, manastiri, zadužbine, samostalne ustanove ali takvi fondovi i, prema crkvenoj nameni, pojedini hramovi«, z določbo v čl. 14. konkordata, da velja glede pravnih oseb kanonsko pravo, moramo reči, da ni prva v vsebinskem pogledu bolj opredeljena kot druga. Zakaj bi bila prekršena verska enakopravnost, ako država sprejme za ustanove katoliške cerkve katoliško cerkveno pravo, ni razumljivo. Zgoraj je bilo omenjeno, da vidi članek »Povodom konkordata« v »Glasniku« v čl. 14. konkordata ogroženo celó državno suverenost.

Čl. 15. Člen določa, da so državne in avtonomne oblasti dolžne nuditi katoliški cerkvi »brachium saeculare« pri vseh naredbah, odlokih in sodbah, ki jih izdajo cerkvena oblastva »v skladu s tem konkordatom« in v vseh primerih, v katerih so dolžna nuditi isto pomoč drugim veroizpovedim. Po čl. 6. zak. o srbski pravoslavni cerkvi so dolžne nuditi državne in samoupravne oblasti administrativno pomoč »za izvršenje nadležno izdatih, na zakonu osnovanih naredjenja...« Srbska pravoslavna cerkev se čuti prikrajšano, ker se dajanje administrativne pomoči njej presoja po državnih zakonih, dajanje iste pomoči katoliški cerkvi pa po konkordatu. Ker bo državne organe vezal konkordat, kolikor je državni zakon, je komaj mogoče videti v tej stvari kršitev verske enakopravnosti.

Čl. 16. Člen govori o imovini katoliške cerkve. V odst. 1. ugotavlja imovinsko sposobnost katoliške cerkve in svobodno upravljanje imovine. V odst. 2. je določeno, da se more vzeti cerkvi imovina le po razlastitvi iz razlogov občje koristi; »v tem primeru bo vlada dala odškodnino, odgovarjajočo vrednosti razlašene cerkvene imovine«. V odst. 4. je določeno, da ostanejo imovina in ustanove last katoliške cerkve, četudi prebivalci preidejo k drugi veri. V odst. 5. so dohodki duhovnikov zavarovani pred rubežnjem enako kot plače in honorarji državnih uradnikov. Srbska pravoslavna cerkev vidi v tem členu prekršeno načelo verske enakopravnosti v treh točkah. V odst. 2. zato, ker čl. 2. zak. o srbski pravoslavni cerkvi nima dostavka, da se bo ob razlastitvi cerkvi plačala primerna odškodnina, prav tako ne določb v odst. 4. in 5. navedenega člena. — Ker so gornje določbe v skladu s sistemom, po katerem se v naši državi ureja razmerje do priznanih ver, ni mogoče reči, da se z njimi krši načelo verske enakopravnosti, pač pa more srbska pravoslavna cerkev terjati, da država tudi njej izrecno prizna našete ugodnosti.

Čl. 17. Člen našteva vire dohodkov katoliške cerkve. Začenja se: »Crkva podmiruje svoje materijalne potrebe...« »Primedbe« se sprašujejo, ali je umeti pod izrazom cerkev katoliško cerkev v Jugosla-

viji ali celo katoliško cerkev. Tendencia te opombe je očitna. Odgovor na vprašanje o tej notranji cerkveni zadevi podaja cerkveno imovinsko pravo.

Čl. 18. Člen govori o državni gmotni podpori katoliški cerkvi. Višina podpore je določena v prvem odstavku takole: pomoč »ne sme biti sorazmerno manjša od pomoči, ki jo (vlada) odobruje ostalim dopuščenim ali priznanim veroizpovedim v kraljevini. Na osnovi tega načela enakopravnosti in da se zadosti stvarno dokazanim potrebam katoliške cerkve (i radi zadovoljenja stvarno dokazanih potreba), bo vlada dajala katoliški cerkvi letno podporo, ki ustreza številu njenih vernikov, sorazmerno kakor to dela za vsako drugo veroizpoved (u srazmeri u kojoj to čini za svaku d. v.)«. V originalu se glasi 1. odstavek tega člena takole: »Le Gouvernement assurera à l'Eglise Catholique en Yougoslavie un traitement économique qui ne devra pas être proportionnellement inférieur à celui qu'il accorde aux autres confessions admises ou reconnues dans le Royaume. En vertu de ce principe d'égalité et en satisfaction des besoins effectivement prouvés de l'Eglise Catholique, le Gouvernement donnera à l'Eglise Catholique une subvention annuelle, correspondant au nombre de ses fidèles, dans la proportion où il en fait pour toute autre confession religieuse.« Državna ustava v čl. 11., odst. 6. določa, da se morajo izdatki, ki so v državnem proračunu določeni za »verozakonske« svrhe, deliti »med posamezna usvojena in priznana veroizpovedanja sorazmerno s številom njih vernikov in z dejanski dokazano potrebo«.

»Primedbe« očitajo členu, da »jeste vešto izigravanje Državnog Ustava i može biti veliko opterećenje za državni budžet« (str. 42). Državna ustava našteva dva kriterija za razdeljevanje podpore veram: a) število vernikov, b) dejansko dokazana potreba. Oba se morata coniunctim upoštevati. Konkordat pa — tako očitek — uvaja nov kriterij, namreč sorazmernost, dejansko potrebo pa opušča in jo omenja kot namen, za katerega se podpora daje. Tako se ustvarja videz, kakor da odgovarja člen ustavi. Taka formulacija utegne silno obremeniti državni proračun, ker n. pr. starokatoliška cerkev prejema sedaj devetkrat večjo podporo, kot ji gre po številu vernikov. Namesto sto milijonov dinarjev bi morala tako izdajati država za verske podpore blizu milijarde (str. 43.). — Kriterij »dejansko dokazane potrebe« brez zveze s sorazmerno enakostjo se more težko zlorabljati, kot jasno kaže prav kar omenjeni zgled. Verska enakopravnost, ki jo »Primedbe« tako močno naglašajo, se mora v prvi vrsti kazati pri razdeljevanju državne podpore veram.

Čl. 19. V drugem odstavku oprošča člen službeno cerkveno dopisovanje poštnih in telegrafskih pristojbin. Srbska pravoslavna cerkev po veljavnih zakonih in uredbah (čl. 13. zak. o srb. pravoslavni cerkvi in čl. 36. njene ustave; uredba ministrstva za pošto in telegraf z dne 16. februarja 1932) ni oproščena telegrafskih pristojbin. »Primedbe« tudi v tem zroč kršitev načela o verski enakopravnosti.

Čl. 20. Člen govori o verskem zakladu in določa, da pripada verski zaklad katoliški cerkvi; upravljali ga bodo pristojni ordinariji.



Stanje verskega zaklada bodo ugotovili zadevni škofje s sodelovanjem državne oblasti (odst. 1.). Eventualna nesoglasja in način prehoda verskega zaklada v cerkveno upravo bo uredila mešana državno-cerkvena komisija (odst. 3.).

Srbska pravoslavna cerkev pripominja k členu to-le: 1. Država je z njim dala katoliški cerkvi večje pravice kot avstrijska v konkordatu iz l. 1855. in 1934. 2. Državna posojila na račun verskega zaklada so po mnenju zagrebškega profesorja dr. Lanovića bila že tako visoka, da so preseгла vrednost verskega zaklada. 3. V 150 letih, odkar obstoji verski zaklad, je postalo vprašanje o njem tako zapleteno, da bodo neprestani spori med cerkvijo in državo. 4. Verska enakopravnost je prekršena s tem, ker je država katoliški cerkvi takoj priznala mešano komisijo, podobna komisija, predvidena v čl. 22. zak. o srbski pravoslavni cerkvi, pa še po sedmih letih ni določena.

Izmed konkordatov, sklenjenih po vojni, imajo določbe o verskem zakladu romunski (čl. 13.), italijanski (čl. 29. e) in avstrijski (čl. 13.). V našem konkordatu ni zadeva bistveno drugače urejena kot v gornjih treh.<sup>10</sup> Če je v Romuniji n. pr. uprava verskega zaklada mogla brez težav priti v cerkveno območje, bo tudi pri nas. Lanovićevo razmišljanje o prezadolžitvi verskega zaklada je ovrgla praksa. Po njegovem mnenju so posojila, ki jih je dala bivša avstrijska državna uprava verskemu zakladu, visoko preseгла vrednost tega zaklada, pa so vendar nasledstvene države v novih konkordatih cerkvi vrnile verski zaklad<sup>11</sup>.

**Čl. 21.** Člen določa, da se morajo opustiti javni patronati in oni privatni patronati, ki so vezani na državno imovino; ostali patronati se morejo opustiti. Patronati se opuste proti odškodnini. Srbska pravoslavna cerkev ugovarja temu, da se plača katoliški cerkvi za ukinjene patronate odškodnina. — Patronati so v naših pokrajinah marsikje mnogo prispevali k vzdrževanju cerkve in s tem razbremenili ljudstvo; če se ukinejo brez odškodnine, bi padlo veliko breme na ljudstvo, za katero so patronatna veleposestva vsaj takó morala skrbeti, da so mu vzdrževala cerkve. Patronat verskega zaklada bo z novim konkordatom postal cerkven, patronat deželnega kneza je bil ukinjen že z detronizacijo Habsburžanov; v naših krajih ne pride na državo zaradi ukinitve javnih patronatov skoraj nič bremen<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Prim. BV 1934, 130/31.

<sup>11</sup> Lanović je pisal o tej stvari v knjigi Konkordat Jugoslavije s Vatikanom, Belgrad 1925 in v delu Vjerezakonske zaklade, Zagreb 1927. »Primedbe« citirajo prvo izmed navedenih del, a morale bi drugó, ker so v njem nekatere spremembe. Čl. 268., odst. 1. ustave srbske pravosl. cerkve se glasi: »Svi crkveni manastirski, eparhiski i sveštenički fondovi, kapitali i zadužbine koji se dosada nalaze pod upravom i nadzorom državnih organa ... prelade pod upravu i nadzor Srpske pravoslavne Crkve.« Načelo v tem členu je prav isto kot v gornjem čl. 20. konkordata.

<sup>12</sup> Patronatno vprašanje je treba reševati zaradi različnih gmotnih obveznosti v vsaki državi posebej; zato površno sklicevanje na tuje konkordate ni na mestu.

Patronatov je v nekaterih jugoslovanskih škofijah zelo veliko. Iz škofijskih šematizmov sem mogel dognati stanje patronatov za zagrebško nadškofijo, za ljubljansko in lavantinsko škofijo ter za apostolski administraturi v Banatu in v Baranji (s severno Slavonijo).

Čl. 22. Člen določa v 1. odst., da bo nakazala vlada cerkvenim ustanovam za zemljišča, ki so jim bila z agrarno reformo odvzeta, primerno odškodnino, in da se zemljišča, ki so cerkvi ostala, ne morejo razlastiti zaradi novih agrarnih zakonov brez sporazuma s pristojno cerkveno oblastjo. V 2. odst. pa določa, da bodo prejeli cerkveni uslužbenci in ustanove v Dalmaciji za neizplačane dohodke odškodnino, ki ne bo manjša od one, ki jo bodo prejeli privatni

V zagrebški nadškofiji je po šematizmu za l. 1936 skupno 359 župnij, od teh jih je patronatnih 179. Patroni so: verski zaklad pri 45 župnijah in pri eni kot sopatron; zagrebški nadškof (bolje nadškofova menza) pri 17 župnijah; zagrebški kapitelj pri 12 župnijah; grof Albert Thurn-Taxis pri 11 župnijah; »Brodsko imovna občina« pri 4 župnijah in enkrat sopatron; imovna občina Jastrebarsko pri 1 župniji; središnji ured za osiguravanje radnika pri 1 župniji; občina Vrbovac pri 1 župniji; občina Feričanci pri 1 župniji; končno mesta: Zagreb (1 župnija); Karlovec (1 župnija); Varaždin (3 župnije); Koprivnica (2 župniji); Križevci (1 župnija). Kako je v tej nadškofiji patronatno vprašanje zapleteno, nam razodevajo primeri številnih sopatronov (upravičeni so n. pr. za  $\frac{1}{3}$ ;  $\frac{2}{3}$ ;  $\frac{1}{14}$ ;  $\frac{1}{14}$  +  $\frac{1}{28}$ ;  $\frac{9}{20}$ ;  $\frac{4}{20}$ ;  $\frac{1}{6}$ ;  $\frac{1}{8}$ ;  $\frac{2}{5}$  in tako dalje; zgledi v Schematismus cleri 1936, str. 21, 38, 47, 97, 111).

V lavantinski škofiji je svetnih patronatov 98, od teh javnih 88 (deželna vlada 9, Štajerski verski zaklad 65; Štajerski učni sklad 2; Koroski verski zaklad 2; Kranjski verski zaklad 5; Graščina verskega zaklada v Kostanjevici 5), privatnih pa 10, namreč graščina Borl (1), na Fali (1), Freistein (1), Polzela (2), Zavrče (1), Žiče (1), Olimje (1) in Vodriž (1). Cerkevni patronati so 103; inkorporiranih župnij je 10 in škofove proste podelitve tudi deset (Sematizem za l. 1928, ob sedemstoletnici škofije).

V ljubljanski škofiji je po letopisu iz l. 1935, ki deželno-knežjih patronatov (bilo jih je 25) več ne omenja, 62 župnij proste škofove podelitve, 9 jih je inkorporiranih redovom in samostanom (križevniški red, frančiškanski red; cistercijanski samostan v Stični), ostale pa so patronatne. Cerkvenih patronatov je 44: ljubljanski stolni kapitelj je patron pri 14 župnijah; ljubljanska stolna proštija pri 3 in novomeški kapitelj pri 11 župnijah; pri vseh teh župnijah gre prav za prav za inkorporacijo, ki pa se je s časom spremenila v patronatno razmerje. Ostali cerkveni patronati so: grajščina v Bistri (bivši samostan) pri 3 župnijah, škofova menza v Gornjem gradu pri eni župniji, Malteški viteški red pri eni župniji, dalje župni beneficiji v Moravčah (1 žup.), na Vačah (1 žup.), v Leskovcu (1 žup.), v Dobropolju (2 žup.), v Kamniku (5 žup.) in v Mengšu (1 žup.). Verski zaklad je patron pri 114 župnijah in pri dveh sopatron. Ljubljanski mestni magistrat je patron pri eni župniji. Končno je 18 grajščin, ki imajo privatni patronat skupno pri 40 župnijah, in sicer grajščina Turjak (4 žup.), Loško (1 žup.), Ribnica (2 žup.), Haasberg (1 žup.), Nadlišek (2 žup.), Mekinje (1 žup.), Mokronog (1 žup.), Kolovec (1 žup.), knez Auersperg (8 žup.), Tržič (1 žup.), Boštanj (1 žup.), Grmače (1 žup.), Marijin Dvor (1 žup.), Loka 10 žup.), Soteska (1 žup.), Radovljica (2 žup.), Kamen (1 žup.), Lastništvo fužin na Savi (1 žup.), grajščina barona L. B. Galla pl. Gallensteina je sopatron z verskim zakladom pri eni župniji, graščina Bled in Plavž na Jesenicah sta sopatrona z verskim zakladom pri eni župniji.

V apostolski administraturi za Baranjo in severno Slavonijo je župnij 30, od teh patronatnih 21 (državno posestvo Belje je patron pri 8 župnijah, verski zaklad pri 2, družba »Podravina« pri 5, grof Norman von Ehrenfels pri 3, in trije privatni patroni vsak za eno župnijo).

V apostolski administraturi za Banat je 66 župnij, od teh patronatnih 38 (javnih patronatov 23).

Že iz navedenih števil je razvidno, kako velike spremembe bi nastale v finančnem oziru, ako bi se patronati brez odškodnine odpravili. Odškodnina pa bi padla v breme državnemu ali avtonomnemu budžetu v razmerno malo primerih.

lastniki. — Srbska pravoslavna cerkev ugovarja proti navedenim trem določbam, češ da je z njimi prekršena verska enakopravnost, ker pravoslavni cerkvi niso iste stvari zagotovljene. Določba v 1. odstavku, da se namreč nova ekspropriacija ne bo izvršila brez sporazuma s cerkveno oblastjo, pa po mnenju srbske pravoslavne cerkve nasprotuje čl. 22. in 23. državne ustave<sup>13</sup>. — Oba očitka sta odveč. Ni dvoma, da bo srbska pravoslavna cerkev mogla doseči od države iste pravice, ki jih daje navedeni člen konkordata katoliški cerkvi. Določba o razlastitvi nikakor ni v nasprotju s čl. 22. in 23. državne ustave, ker ni rečeno, da je ekspropriacija izključena, marveč da se mora izvršiti v soglasju s cerkveno oblastjo. Vsakomur, ki količkaj pozna ustavo katoliške cerkve, je določba razumljiva.

Čl. 24. Člen določa, da sme cerkev ustanavljati semenišča, ki jih tudi svobodno upravlja. Verska enakopravnost se po mnenju srbske pravoslavne cerkve krši v tem, ker srbski pravoslavni cerkvi mora dati za ustanovitev semenišča in ureditev učnega načrta odobrenje prosvetni minister. Katoliški cerkvi se daje večja svoboda. — Omejnjeni konkordatov člen odgovarja stalni praksi katoliške cerkve, ki je priznana v vseh povojnih konkordatih.

Čl. 25. Člen govori o teoloških fakultetah in določa med drugim, da je osnovno pravilo glede bogoslovnih fakultet konstitucija Pija XI »Deus scientiarum Dominus«; da morajo imeti profesorski kandidati »svedočbu o sposobnosti za nastavo, koju su pozvati, da vrše, izdatu od strane nadležne crkvene vlasti«; ako škof prekličče odobrenje za poučevanje, profesor takoj izgubi pravico poučevati. Za začasno nadomestitev odstavljene profesorja poskrbi škof v sporazumu z vlado. — Srbska pravoslavna cerkev ugovarja proti vsem štirim določbam. Po zadnjem odstavku 18. člena zak. o srbski pravoslavni cerkvi ima sveti sinod pravico, da oceni le versko sposobnost teološkega profesorja, medtem ko daje konkordat organom katoliške cerkve pravico oceniti sposobnost »za nastavo«; zato je srbska pravoslavna cerkev prikrajšana. Na to je odgovoriti, da gre pač za tolmačenje izraza verska sposobnost. Kandidat, ki mu glede vere v ožjem pomenu ni kaj reči, kljub znanstveni kvalifikaciji, še ni eo ipso sposoben za teološkega profesorja; treba je še drugih kvalitet. Zato je formulacija v konkordatu pravilnejša kot v zakonu srbske pravosl. cerkve.

Ako bi predavanja teološkega profesorja na pravoslavni bogoslovni fakulteti ne bila v skladu z naukom cerkve, ima arhierijski sinod pravico, podzeti »kod Ministra prosvete potrebne mere, da se one uklone« (čl. 18., odst. 1. zak. o srbski pravosl. cerkvi). Katoliški cerkvi daje konkordat v takem primeru bolj učinkovito sredstvo.

Za začasno nadomestitev odstavljene profesorja poskrbita škof in vlada mimo zakona o univerzah, pravi nadaljnji ugovor.

<sup>13</sup> Čl. 22., odst. 3. ustave se namreč glasi: »Razlastitev privatne lastnine v občo korist je dopuščena po zakonu proti pravični odškodnini.« — Čl. 23. ustave se glasi: »Svoboda dela in svoboda, sklepati pogodbe v gospodarskih odnošajih, se priznava. — Država ima v interesu celotnosti in na podstavi zakona pravico in dolžnost, intervenirati v gospodarskih odnošajih državljanov v duhu pravice in odpravljanja družabnih nasprotij.«

To ni popolnoma točno rečeno, da vlade na veže zakon o univerzah. Ker v zakonu o srbski pravoslavni cerkvi ni podrobne določbe, je s tem zopet prekršena verska enakopravnost, kakor je tudi v določbi, da velja za katoliške bogoslovne fakultete papeška konstitucija.

Če izhajamo z edino pravilnega načela: »Vsaki vero njeno,« je težko reči, da bi gornje določbe kršile versko enakopravnost. Ta bi bila prekršena, če bi država za srbsko pravoslavno cerkev ne hotela na njeno zahtevo izdati enakih določb, ko bi cerkev dokazala, da je državno postopanje v nasprotju z njenim naukom in prakso.

Nemški (čl. 20.) in avstrijski konkordat (čl. 5.), ki sta bila sklenjena, ko je bila izdana omenjena papeška konstitucija, jo priznavata za temeljni zakon katoliških teoloških fakultet na državnih univerzah.

Čl. 26. Člen govori o verouku v šolah in katehjih. Razdeljen je na 13 odstavkov. V enajstih od njih vidi srbska pravoslavna cerkev kršitev načela verske enakopravnosti, ker v zakonu o srbski pravoslavni cerkvi in njeni ustavi ni enakih določb. Te so: 1. da je verouk obvezen predmet (odst. 1.); 2. da ima škof ali njegov poslanec pravico inspiciirati šole glede verskega pouka (odst. 2.); 3. da morata biti vsaj dve uri na teden verouka (odst. 4.); 5. da ni mogoče premestiti kateheta iz škofije v škofijo brez sporazuma obeh ordinarijev (odst. 6.); 6. da bodo v šolah, kjer ni nastavljenih katehetov, kot honorarni katehetje učili verouk dušni pastirji ali svetni učitelji, potrjeni od ordinarija (odst. 7.); 7. da bo moral katehet, ki mu ordinarij vzame jurisdikcijo, takoj prenehati poučevati (odst. 8.); 8. da bosta, kadar ima šolska oblast za potrebno, da se katehet izmenja iz razlogov javnega reda ali »iz drugih resnih razlogov«, zadevo sporazumno proučili cerkvena in šolska oblast (odst. 9.); 9. da bosta za izpraševanje katehetov dve komisiji, cerkvena in državna (odst. 10.); 10. da se izenačijo bogoslovne študije (glede plače katehetov), izvršene po zrelostnem izpitu na priznani srednji šoli ali na odgovarjajoči privatni srednji šoli, z študijami, izvršenimi na javni univerzi (*«Les études théologiques, faites après avoir passé l'examen de maturité dans une école moyenne publique ou privée jouissant de l'équivalence de droits avec les écoles publiques du même type, donneront aux catéchistes le droit d'être assimilés, pour leur traitement, aux maîtres et professeurs qui ont fait leurs études dans une Université publique»*), (odst. 12.); 11. da bo vprašanje o honorarju in o selitvenih stroških honorarnih katehetov uredila mešana državno-cerkvena komisija (odst. 13.).

O očitkih velja isto, kar smo že zgoraj večkrat omenili, da namreč s tem, ko je katoliška cerkev šolsko vprašanje točneje uredila kot pravoslavna cerkev, nikakor še ni prekršeno načelo o verski enakopravnosti; bilo bi pa, ako država *ceteris paribus* istih pravic ne bi hotela dati pravoslavni cerkvi.

Čl. 27. Člen obsega šest določb o spoštovanju vere katoliških učencev v javnih šolah. Srbska pravoslavna cerkev se čuti prikrajšano, ker se v 1. odst. cit. čl. določa, da mora poučevanje in obnašanje učiteljev spoštovati versko in moralno vzgajanje katoliških učencev, ker morajo biti po 3. odst. šolski programi tako urejeni,

da ne ovirajo katoliških učencev v verskih dolžnostih, ker bo po določbi v 4. odst. predpisal obvezne verske vaje za vse šole episkopat v sporazumu z ministrstvom in ker po 5. odst. ne sme biti v šolskih učbenikih ničesar, kar bi nasprotovalo verskemu nauku ali čutu katoličanov. Naštetih garancij za versko vzgojo pravoslavnih učencev ni v zakonu o srbski pravosl. cerkvi niti ne v njeni ustavi, marveč veljajo za njo le državni šolski zakoni.

Najbolj obtožujejo »Primedbe« zadnji odstavek v čl. 27., ki se glasi: »V šolah, ki jih obiskujejo izključno ali v veliki večini katoliški učenci, bodo tudi učitelji v mejah možnosti katoličani, zlasti za predmete, ki se tičejo verskega usmerjevanja učencev, v ostalih se bo tako naredilo (učiniče se tako, on fera en sorte), da bo število učiteljev katoličanov, vedno v mejah možnosti, ustrezalo učenecem te vere.«

Po mnenju srbske pravoslavne cerkve ta odstavek nasprotuje čl. 11. in 19. državne ustave in čl. 7 senžermenske pogodbe, ki vsi določajo, da je uživanje državljskih pravic neodvisno od veroizpovedi in da so vsi državljani pred zakonom enaki ter da so vsa mesta v vseh strokah državne službe ob zakonitih pogojih enako dostopna za vse državljane. Dostavek tudi žali versko enakopravnost.

Omenjeni očitek pa gre mimo cilja. Konkordatsko določilo ne terja, da ne bi smeli biti drugoverci učitelji, marveč le to, da naj bodo za katoliške učence, kolikor bo mogoče, učitelji katoličani. Da je taka zahteva upravičena, bo priznal vsak pravi pedagog. Določba ne zapostavlja drugoverskih učiteljev, in samó to bi bilo v nasprotju z navedenima členoma državne ustave.

**Čl. 28.** Člen priznava obstoječe konfesionalne šole in dovoljuje ustanavljati nove. Ako bodo konfesionalne šole ustrezale pogojem; ki se zahtevajo za podobne državne šole, bodo enakopravne z državnimi. Zrelostni izpit se bo vršil, kakor doslej, »uz sudelovanje« (avec l'intervention) predstavnikov državne šolske oblasti.

Srbska pravoslavna cerkev se spotika nad izrazom, da se bo vršil izpit le »uz sudelovanje« državnih predstavnikov in se pritožuje nad versko neenakopravnostjo, ki se kaže v tem, da je država po vojski zasegla šole pravoslavne cerkve in jih ne vrne.

**Čl. 29.** Člen priznava katoliški cerkvi pravico, da skrbi za vernike po bolnišnicah in drugih podobnih zavodih. Ako je tak zavod državen ali odvisen od države, bo duhovnika v njem nastavila državna oblast v sporazumu s pristojnim škofom. »Ti duhovniki bodo prejemali nagrado od države ali od tistega, ki mu ustanove pripadajo.«

Prvi del tega člena odgovarja čl. 20. zak. o srb. pravosl. cerkvi; dostavka o honorarju pa tam ni, zato vidi srbska pravoslavna cerkev v tem porušeno načelo verske enakopravnosti.

**Čl. 30.** Člen vsebuje določbe o vojaškem službovanju bogoslovcev in duhovnikov. Prvi trije odstavki odgovarjajo dosedanjim določbam, zadnji pa določa, da so duhovniki (»rukopoložena sveštena lica«) in redovniki z zaobljubami oproščeni vsake vojaške službe razen ob splošni mobilizaciji. V tem primeru pa bodo opravljali vojaško dušnopastirsko službo pod vodstvom vojaškega ordinarija.



Srbska pravoslavna cerkev ugovarja temu členu v dveh točkah. Prvič zato, ker določba v omenjenem zadnjem odstavku ne velja za ostale veroizpovedi. Na ta ugovor je odgovoriti, da ni v naši državi navade, da bi državna uprava slabše postopala s pravoslavnimi duhovniki kot s katoliškimi. Po načelu verske enakopravnosti se bo ta določba raztegnila tudi na pravoslavne duhovnike. Drugi ugovor pa trdi, da je formulacija navedenega člena preširoka, ker obsega vse redovnike in ne razlikuje med redovniki s slovesnimi zaobljubami in ostalimi. »Zbog toga u slučaju ratne opasnosti mnoga lica mogu položiti te proste zavete (ki ne povzročajo zakonskega zadržka in imovinske nesposobnosti) i na taj način izbeći vojnu službu u kadru, čak i u slučaju mobilizacije, što ugrožava bezbednost zemlje i stoji u protivrečnosti sa članom 1 zakona o zemaljskoj odbrani od 14. VIII. 1930, koji kaže, da će se za zemaljsku zaštitu i odbranu upotrebiti celokupna zemaljska snaga« (str. 56/57).

Ta ugovor kaže popolno nepoznanje ustroja katoliškega redovništva; zato zadostuje, da smo ga le omenili.

**Čl. 31.** Člen govori o organizaciji vojaškega duhovništva. Na čelu bo vojaški ordinarij; za dušno pastirstvo med vojaštvom bodo postavljeni stalni vojaški duhovniki; če bo teh premalo, se imenujejo še pomožni vojaški duhovniki. Zadnji odstavek omenja honorarne vojaške duhovnike (»honorarni, ili pomoćni vojni sveštenici«, les Aumôniers militaires honoraires, ou suppléants).

Srbska pravoslavna cerkev dostavlja: »Ustanovom vojnog ordinariata i postavljanja tri vrste vojnih sveštenika, daje se rimokatoličkoj crkvi preimućstvo jedne posebne verske institucije u našoj vojsci i otvaraju se vrata nagomilavanju što većeg broja rimokatoličkih sveštenika u vojnu službu, na očiglednu štetu verske ravnopravnosti a naročito na štetu interesa Pravosl. Crkve« (str. 57).

Neupravičenost očitka je na dlani.

**Čl. 32.** Člen sprejema za katoličane kanonsko zakonsko pravo tako kot n. pr. srbski konkordat iz l. 1914 (čl. 12. in 13.) ter med najnovejšimi konkordati italijanski (čl. 34.) in avstrijski (čl. 7.). Zadnji odstavek tega člena določa, da bo v mešanih zakonih, kjer je nekatoliški del dal jamstva o katoliškem krstu in katoliški vzgoji otrok, državna oblast na zahtevo ogroženega katoliškega soproga poskrbela, da bodo vsi otroci vzgojeni v katoliški veri.

Pravoslavna cerkev izjavlja, da teh določb zaradi svojega nauka o zakonu ne more priznati. Trdi, da bodo zmede, ki so že doslej bile zaradi konfesionalno diferenciranega zakonskega prava v avstrijskem o. d. z., ostale in se še povečale.

Katoličani pa moramo reči, da so zmede ustvarjala le nekatoliška duhovska sodišča, ki so razvezovala zakone katoličanov, ko je kateri njih izstopil iz katoliške cerkve. Vprašanje o sklepanju zakonov katoličanov je v čl. 32. rešeno na edino zadovoljiv način.

**Čl. 33.** Člen priznava katoliški cerkvi pravico, svobodno ustanavljati organizacije Katoliške akcije. »Primedbe« v daljših izvajanjih napadajo Katoliško akcijo. Med drugim beremo v njih: »Iz iskustva koja nam prošlost daje i saznanja o katoličkoj akciji i nje-

nome radu i metodama dokazano je, da je ta ustanova rimokatoličke crkve sa prikriivenom svrhom proletizma i da je ova katolička akcija stvorila mnogo neprilika u crkvenom, državnom i nacionalnom životu» (str. 60/61). Zaradi Katoliške akcije se je bati, da bo verski mir ogrožen, ker bodo druge vere nastopile s podobnimi ustanovami in metodami.

Ker ti ugovori srbske pravoslavne cerkve niso pravnegega značaja, zato jih samo omenimo; prav tako tudi namigavanje, da gre pri Katoliški akciji za politično delovanje in prikrite tajne namene.

Čl. 34. Člen določa, da bo vlada skrbela, da se bo v državnih organizacijah za fizično vzgojo spoštovala vera katoliških članov, njena načela in ustanove; kulturno in moralno vzgajanje v teh organizacijah ne bo nasprotovalo katoliškemu nauku. Duhovniki bodo mogli vršiti versko misijo v korist katoličanov v teh organizacijah. Podobno določbo ima čl. 20. zakona o islamski verski zajednici.

Srbska pravoslavna cerkev se pritožuje, da so se te odredbe izdelale tajno, tako da zanje pravoslavna cerkev ni vedela, in opozarja na težave, v katere bo po njenem mnenju zaradi teh odredb zašla državna organizacija; »to može shvatiti svaki onaj, koji poznaje prilike u našoj Državi i ko zrelo shvata njene interese« (str. 62).

Čl. 35. Člen določa, da se z uveljavljenjem konkordata odpravijo zakoni, uredbe in pravilniki, ki so v veljavi, kolikor nasprotujejo določbam konkordata.

Srbska pravoslavna cerkev trdi, da so s tem prizadeti tudi zakoni o drugih verah in so tako vse veroizpovedi postavljene napram katoliški cerkvi v podrejen položaj. To sklepa zlasti iz čl. 37. konkordata. Vsakomur bo jasno, da take trditve ne morejo biti resne. Ako stvarne določbe konkordata ne nasprotujejo zakonom o nekatoliških veroizpovedih, velja isto o čl. 35., ki derogira nasprotne zakone in naredbe.

Čl. 36. Člen določa, da se dva meseca po ratifikaciji konkordata postavi mešana državno-cerkvena komisija po čl. 20., 21. in 22. konkordata.

Srbska pravoslavna cerkev se pritožuje, da njej ni priznano pred državo takšno paritetno stališče kot v tem členu katoliški cerkvi in da v zakonu o srbski pravosl. cerkvi ni predvidena taka mešana komisija. Zato ta člen krši versko enakopravnost v državi.

Čl. 37. Prvi odstavek tega člena se glasi: »Vsa ostala vprašanja, ki se nanašajo na cerkvene osebe in stvari kot take, pa ni o njih govor v prejšnjih členih, se bodo urejala (biće raspravljena, seront réglées) po veljavnem kanonskem pravu.«

Srbska pravoslavna cerkev trdi o tej določbi: »Prema ovome je za svakoğa jasno, da je ovde povredjena ne samo verska ravnopravnost, nego je doveden u pitanje i suverenitet Kraljevine Jugoslavije kao jedne potpuno nezavisne države« (str. 63/64).

Oba očitka sta neupravičena. Ako država prizna cerkev za samostojno pravno družbo s samostojno organizacijo in delovanjem, je dosledno, da prizna tudi njeno pravo. Da bi bila s tem prekršena verska enakopravnost, ni resnično, ker se mora paritetna država

postaviti na stališče: »Vsaki veroizpovedi njeno,« ne pa: »Vsem veroizpovedim enako.« Ako kakšna veroizpoved nima tako v sebi zaključenega prava, kot ga ima katoliška cerkev, pač ni upravičena zato zahtevati, da država ne bi smela v zadevah katoliške cerkve priznati katoliškega kanonskega prava.

Določba v 1. odst. čl. 37. našega konkordata ni novost v konkordatnem pravu; nahaja se namreč tudi v čl. 33., odst. 1. nemškega konkordata in v čl. 22., odst. 1. avstrijskega konkordata. Ako določba<sup>14</sup> ni bila nevarna suverenosti nemške in avstrijske države, potem tudi suverenosti naše države ne bo.

Zadnji stavek v »Primedbah« je tudi po svoje zanimiv, zato naj ga izpišemo: »Na posletku dodajemo, da u projektu konkordata nema odredbe ni za rok njegova trajanja ni za način njegova otkaza, te bi se moglo prema sadržini člana I misliti, da ovaj konkordat namerno ili slučajno ima karakter večnosti« (str. 64).

5. Podrobna kritika opomb srbske pravoslavne cerkve o novem jugoslovanskem konkordatu ni bila namen tega-le članka, pa bi trenutno ne bila na mestu. Kljub temu pa se iz navedenih očitkov proti konkordatu lahko razbere stališče, ki ga je zavzela srbska pravoslavna cerkev tako nasproti državi kot katoliški cerkvi. V začetku sem že omenil, da sodi srbska pravoslavna cerkev, da so nekateri člani konkordata nevarni za državno suverenost, še več pa da jih je protiustavnih in takih, ki podirajo versko enakopravnost. Na očitek, da so nekateri člani konkordata nevarni suverenosti, je odgovoriti: *Gratis assentitur, gratis negatur*. Nobenega člana v našem konkordatu ni, ki ne bi imel paralele v drugih povojnih konkordatih. Ako torej konkordati niso bili v škodo suverenosti drugih držav, tudi pri nas ne bo drugače.

Na očitek, da so člani našega konkordata protiustavni in proti državnim zakonom ter da podirajo versko enakopravnost, je reči, da zavisi odgovor prvenstveno od stališča, ki ga v naprej zavzamem do katoliške cerkve in do tako zvanega načela o verski enakopravnosti v državi. Dr. Mihailo Ilić piše n. pr. v prej omenjeni brošuri »Pred konkordatom«, da bi morala država samostojno izdati zakon o katoliški cerkvi. »To stoga što konkordat već sam sobom i čisto formalno vredja ravnopravnost veroispovesti koju Ustav proglašuje kao jedno svoje načelo« (str. 6). Kdor stoji na takem stališču, seveda ne more razumeti, čemu konkordat, še manj pa more biti pravičen posameznim stvarnim določbam v konkordatu. Na trditev, da so nekateri člani konkordata v nasprotju z določbami državnih zakonov, moramo reči, da je to resnica, toda konkordat bo imel vsaj tolikšno veljavo kot državni zakoni in bo tako derogiral nasprotujoče določbe, kar predvideva čl. 35. konkordata. Vprašanju pa, kako je z versko enakopravnostjo ob novem konkordatu, sem že zgoraj v članku večkrat odgovoril.

Al. Odar.

<sup>14</sup> Za njeno utemeljitev gl. članek »Ai margini del Concordato tra la S. Sede e il Reich Germanico« v »L'Osservatore Romano« dne 26. julija 1933; prim. tudi *Stimmen der Zeit* 1933, str. 6.



## Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

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

### I. Dela:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur.

**Pretium subnotationis** extra regnum Jugoslaviae est **Din 60.**

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



*Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.*

# **BOGOSLOVNI VESTNIK**

**IZDAJA**

**BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XVII  
ZVEZEK II-III**

**LJUBLJANA 1937**

# KAZALO.

(INDEX.)

## I. Razprave (Dissertationes):

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

## II. Praktični del (Pars practica):

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

## III. Slovstvo (Litteratura):

### a) Pregledi:

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

### b) Ocene:

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

## Dušnopastirski obiski.

De visitatione pastorali per domos.

Dr. Ciril Potočnik.

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

Nobenega dvoma ni, da živimo v izredno kritičnih časih. V veliki meri duhovniki, posebno še dušni pastirji, kujemo srečo ali nesrečo ne le ljudem, ki sedaj živé, ampak tudi prihodnjim rodovom. »Res ad triarios venit«, ugotavljajo tisti, ki z budnim očesom motré versko življenje po svetu. In podobne glasove slišimo od vseh strani. Nanje naletimo v revijah, kjer poročajo pastoralisti in praktični dušni pastirji o krizi v dušnem pastirstvu. Škofje v svojih pastirskih pismih ne nehajo priporočati duhovnikom in vernikom, naj napnó vse svoje sile, da rešijo svet pretečega pógina<sup>1</sup>. In z najvišjega mesta podobni, zaskrbljeni opomini vernikom in duhovnikom. Samo prelistati je treba enciklike sedanjega sv. očeta o katoliški akciji, o krščanski vzgoji, o krščanskem zakonu, o krščanski ureditvi družabnega reda, o duhovnih vajah in ne na zadnjem mestu o katoliškem duhovništvu<sup>2</sup>. Posebno glasno pa kliče po pomoči najnovejša papeževa enciklika proti komunističnemu brezboštvu.

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

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

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

tiste moram pripeljati<sup>2</sup>; ali more gledati polja, ki so že bela za žetev<sup>3</sup>, pa se ne bi ponudil Gospodarju žetve kot neutrudljiv delavec in se ne bi v njegovem srcu vnela goreča želja, da bi take blodeče ovce zopet pripeljal na pravo pot? Ali more gledati velike in neštete množice razkropljene kakor ovce, ki nimajo pastirja<sup>4</sup> — ne samo v daljnih misijonskih krajih, ampak, na žalost, tudi v mestih in vaseh, ki so že davno krščanske — more li to gledati, ne da bi v svojem srcu začutil odmev tistega usmiljenja, ki je tolikokrat ganilo Srce božjega Sina?<sup>5</sup>

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

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

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

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

<sup>2</sup> Jan 10, 16.

<sup>3</sup> Jan 4, 35.

<sup>4</sup> Mt 9, 36.

<sup>5</sup> Ljubljanski Škofijski list 1936, 61. 62.

<sup>7</sup> Sehen wir die Zeichen der Zeit. Pastoraltheologische Zeitfragen 1. Heft (Breslau 1931).

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

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

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

Kaj pa v naših krajih? Gotovo ni tako žalostno kakor drugod. Naše cerkve so ob nedeljah polne, obhajilne mize lepo obiskane, katoliške organizacije cvetó, evharistični kongres je uspel sijajno, duhovnik je zrastel z ljudstvom in ljudstvo mu po večini zaupa. In vendar je tudi pri nas kriza dušnega pastirstva. To se pravi: odločilne ure preživljamo, v katerih se odloča, ali bo ljudstvo še naprej ostalo verno ob strani duhovnikovi ali pa bo šlo za krivimi preroki in se veri izneverilo. Veri sovražni duh, ki veje po vsem svetu, je v svoj vrtinec potegnil tudi precej naših ljudi. Komunistične ideje, ki računajo na človeške nižje instinkte, niso šle brez sledu po slovenskih župnijah. Veri sovražno časopisje in knjige so že marsikaj zastрупile. Težki gospodarski položaj vse to, kar je v človeku negativnega, pospešuje. Če moramo zapisati, da po statistiki iz l. 1920 v »mali« Ljubljani, torej brez okoliških občin, ki so jih pritegnili mestu jeseni 1935, ne hodi v cerkev kakih 15.000 ljudi (v primeri z velikimi mesti, bi bila Ljubljana naravnost vzorno krščanska?!), nam ta številka dá mnogo misliti<sup>12</sup>. Če v delavskih in industrijskih krajih raste število onih, ki se za cerkev in dušnega pastirja ne menijo, če se v vsaki župniji dobi vedno večje število družin, ki so prelomile s krščanskim življenjem, dušni pastir ne more iti mimo takih pojavov.

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

<sup>9</sup> Priobcíl Hub. Becher S. J. Priester und Volk im katholischen Spanien v Stimmen der Zeit 1933 (126 Bd.) 38.

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

<sup>11</sup> Lam Jer 1.

<sup>12</sup> Prim. C. Potočnik, Sodobni pastoralni problemi v BV 1929, 150 nsl.



Kako je lahko tudi goreč dušni pastir v zmoti, nam pokaže naslednji primer. Na Dunaju so še pred vojsko ustanovili žensko društvo »Zweite Sektion des katholischen Fürsorgevereines für Mädchen, Frauen und Kinder«. Prva sekcija je imela nalogo, skrbeti za padla dekleta; druga sekcija pa nalogo, poizvedeti za konkubinate in poskrbeti, da se osebe, ki v divjem zakonu žive, poročé. Goreč župnik je menil, da v njegovi župniji v tem oziru ne bo dosti dela. Požrtvovalna in spretna oseba jih je v njegovi fari v eni uri odkrila dvanajst. V drugi župniji na Dunaju je bilo v neki tovarni nastavljenih 30 uslužbenk; izmed teh jih je 29 živele v konkubinatu. Neka ulica je štela 90 številok. Večinoma so to bile dvonadstropne hiše, ne velika stanovanjska poslopja. In v teh 90 hišah je bilo 280 konkubinatov<sup>13</sup>. Lahko si mislimo, da pri takih razmerah ni govora o krščanskem življenju in še manj o krščanski vzgoji otrok. Kako prav je imel Pij X., ko je zapisal, da je »ipsis gentibus, quae christiano nomine feruntur, corruptela morum et consuetudinum depravatio«<sup>14</sup>. Tako žalostne razmere pri nas pač niso. Prepričan sem pa, da bi tudi pri nas budno dušnopastirsko oko marsikaj odkrilo, kar bi bilo treba urediti.

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

Jezuit bl. Peter Faber (u. 1546) je imel v času reformacije v Nemčiji težko delo. Ljudje so v velikem številu odpadali od katoliške cerkve. Življenje škofov, duhovnikov in samostanov je bilo vse slabše kot danes. Splošne razmere naravnost obupne. Pa ni obupal, ampak se je dela lotil pogumno, zaupajoč v Boga, ki bo v izrednih težavah tudi izredno pomagal<sup>16</sup>. Zavedati se moramo moči

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

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

<sup>15</sup> L'abbé Guéret o. c. 41.

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

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

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

Velika naloga sodobnega dušnega pastirja je, da poišče duše, ki so se mu odtujile, da dobi z verniki zvezo, ki je ponekod pretrgana. Premnogi ne poznajo duhovnika drugače kakor iz veri sovražnih časopisov, iz plehkkih romanov in podlistkov ter iz ust protiverskih agitatorjev. Če leta in leta skoraj nič drugega o njem ne slišijo, če nikoli z njim ne govore, ni čudno, da polagoma tudi sami tako mislijo in tako govoré kakor njih okolica. Tako se vedno bolj širi krog onih, ki se veri in življenju po veri odtujejo. Najbolj se to pozna pri pastoraciji moških. Mi duhovniki — pravi škof Gibier — pridigujemo ženskam in otrokom in pustimo sovražnemu človeku, agentu brezboštva, svobodomiselnemu misijonarju delavce in one, ki služijo denar, ki odločajo v javnem življenju<sup>17</sup>.

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

Drugi so delavski sloji, ki jim z našo formalno pastoracijo ne pridemo blizu. In vendar mnogi med njimi iščejo Boga. »Die einen seufzend, die einen stöhnend; viele wissen gar nicht, daß sie suchen.« V Rimu je že čez 20 let društvo, ki ima za namen, pritegniti delavce k duhovnim vajam. Tiste, ki duhovne vaje opravijo, skušajo pridobiti za mesečne rekolekcije. Pišejo, da imajo lepe uspehe<sup>19</sup>. Treba bi se torej bilo delavcem in njih družinam približati, navezati z njimi osebne stike (ne le po organizacijah), da bodo začeli drugače gledati na cerkev in njeno delo. In tega dušni pastir

---

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

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

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

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

ne more drugače, kakor da nekoliko spremeni in dopolni način svoje pastoracije. Ne gre drugače, kakor da se bori za posamezne duše in posamezne družine, da postane dušno pastirstvo bolj individualno kot doslej<sup>20</sup>. Že sv. Hieronim je poudarjal individualno skrb za duše: »Caecorum baculum, esurientium cibus, spes miserorum, solamen lugentium fuit.«<sup>21</sup>

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

### 1. Jezus Kristus in apostoli.

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

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

<sup>20</sup> Prim. Mich. Höfle, Klerus und Proletariat v Theologie und Glaube 1932, 43—58.

<sup>21</sup> Ad Heliodorum ep. 60; PL 22, 595.

<sup>22</sup> Ad Nepotianum ep. 52; PL 22, 538.

<sup>23</sup> Ad Polycarpum ep. c. 4; PG 5, 722.

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

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

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

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

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

<sup>25</sup> Lk 15, 4.

<sup>26</sup> Jan 10, 3.

<sup>27</sup> Mt 10, 6.

<sup>28</sup> Mt 10, 12. 13.

<sup>29</sup> Lk 10, 1.

<sup>30</sup> Lk 10, 17.

<sup>31</sup> Mt 28, 19.

<sup>32</sup> Mr 16, 15.

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

## 2. Cerkvena določila in smernice.

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

Splošne cerkvene zapovedi za pastoralne obiske nimamo; indirektno je pa obsežena v božji in cerkveni postavi, da mora dušni pastir svoje ovce poznati. Tridentški cerkveni zbor naroča: »Quum praecepto divino mandatum sit omnibus, quibus animarum cura commissa est, oves suas agnoscere...«<sup>36</sup> Na drugem mestu opominja isti zbor škofe, naj določijo župnikom meje župnij, da morejo vernike spoznati<sup>37</sup>. In kadar jih drugače spoznati ne morejo se morajo pač oprijeti tega načina, da družine po hišah obiskujejo. Za takega dušnega pastirja bi veljala za pastoralne obiske božja in splošna cerkvena zapoved.

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

<sup>33</sup> Apd 20, 20.

<sup>34</sup> Apd 20, 31.

<sup>35</sup> L'abbé Guéret o. c. 24.

<sup>36</sup> Conc. Trid., sess. 23 de ref., c. 1.

<sup>37</sup> Sess. 24 de ref., c. 13.

<sup>38</sup> Nasl. 5, pogl. 4. (Ljubljana 1932) 126.



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

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

Več provincialnih koncilov in škofijskih sinod je pa prav pastoralne obiske, in sicer sistematične pastoralne obiske, dušnim pastirjem naravnost zapovedalo. — Provincialni koncil v Reimsu je l. 1849 izdal naslednjo naredbo, ki jo zaradi važnosti skoraj v celoti priobčujem: »Quia, ut ipse ait Christus, bonus Pastor cognoscit oves suas et vocat eas nominatim, ideo Parochus cognoscere debet fideles sibi commissos. Non ergo negligat morem hunc tam salutarem, singulas parociae suae familias, certis temporibus, visitandi; hocque munus adimpleat cum gravitate simul et modestia, necnon et singulari charitate... Non tamen officio suo satisfecisse arbitretur, si, domi inclusus, exspectet ut ad ipsum veniant parochiani. Semper equidem valuit, sed hisce praesertim temporibus valet hoc praeceptum Domini: Ite ad oves quae perierunt domus Israel.«<sup>43</sup> Prav isto besedilo je sprejel tudi provincialni koncil v Quebecu l. 1854<sup>44</sup>. Drugi provincialni koncil v Cincinnatiju l. 1858 je izjavil, da samo priložnostni obiski ne zadoščajo: »Non exspectabit peccatores, dum ad se veniant; sed ipse ultro ad illos adibit. Quemadmodum bonus Pastor vadet in deserta mundi ad ovem errantem requirendam.«<sup>45</sup> Sinoda v Milanu l. 1902 je pod št. 433 naročila: »Videant, ut suas, quo melius possunt, agnoscant oves, quod et facilius assequantur, praecipimus ut fidelium adeant domos ad animarum statum conficiendum.«<sup>46</sup>

Lavantinska sinoda l. 1900 je glede pastoralnih obiskov objavila isto besedilo kot že omenjena prov. koncila v Reimsu in Quebecu<sup>47</sup>. Določneje govori prva ljubljanska sinoda, ko pravi: »Quem scopum (da spozna vernike), ut attingat, statim ac fuerit in parochiam introductus, singulas familias successive visitandas

<sup>39</sup> Hebr 13, 17.

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

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

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

<sup>43</sup> Coll. Lac. 4, 140.

<sup>44</sup> Coll. Lac. 3, 656.

<sup>45</sup> Coll. Lac. 3, 1216.

<sup>46</sup> Citira H. Swoboda, Großstadtseelsorge. Eine pastoraltheologische Studie (Regensburg 1909) 159.

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

aggrediatur, et omni cum prudentia, omissis interrogationibus nimis curiosis, paterne singulos audiat, et omni partium studio aliorumque narrationibus postpositis suo officio fungatur. Hanc visitationem singulis annis vel saltem bienniis tempore paschali peracto renovet, occasionem fortasse nactus ex colligendis testimoniis de confessione et communione paschali rite susceptis. Bene quoque aget, si observationibus suis in libro proprio sedulo annotatis suae et successorum utilitati inserviat.<sup>48</sup> Sinoda torej naroča dušnim pastirjem sistematične dušnopastirske obiske.

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

28. jan. 1932 je bil v Ljubljani na konferenci dekanov tudi referat: Pastoralni obiski družin. Ob sklepu je ordinarij poudaril, da je treba z njimi kratkomalo začeti<sup>49</sup>. Za pomladansko pastoralno konferenco je bila za isto leto določena tvarina: Pomen pastoralnih hišnih obiskov in kako naj se izvedejo.<sup>50</sup>

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

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

<sup>48</sup> Synodus Dioec. Labacensis I (Labaci 1903) 185. 186.

<sup>49</sup> Ljubljanski Škofijski list 1932, 21—26.

<sup>50</sup> Prav tam 14.

skemu življenju, če gremo za njimi po hišah. To dušno pastirstvo pa bo le tedaj mogoče, če se župnije razdele v okraje in vsak okraj dobi duhovnika (kaplana, kateheta ali redovnika), ki zanj skrbi<sup>51</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

106. Bei den Hausbesuchen wende der Seelsorger seine besondere Aufmerksamkeit den religiös gefährdeten und gleichgültigen Familien zu. Er achte vor allem auf die ehelichen Verhältnisse (wilde Ehen, Mischehen, Ehescheidungen), auf Taufe und Einschulung der Kinder, auf das religiöskirchliche Leben in der Familie (Erfüllung der Sonntags- und Osterpflicht, Kirchenaustritt), auf die Lektüre, auf die Vereinszugehörigkeit, auf Dienstboten, Angestellte, Kostgänger, Kranke, Arme, Konvertiten, Zugezogene und Abwandernde.« Opozarja še na enotno kartoteko in na to, naj se spreembe redno vanjo vpisujejo<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Wiener Diözesanblatt 1928, št. 12.

<sup>52</sup> Diözesansynode des Bistums Münster 1924, 79 nsl.

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

### 3. Pastoralisti.

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

Kadar je bolnik v hiši ali ako ima sicer duhovnik opravka v družini, tedaj naj to priložnost dobro izrabi v dušnopastirske namene ne le za dotično osebo, h kateri pride, ampak tudi za ostale družinske člane. Pri tem pa naj bo previden, moder, da ne bo sebe pogubil, ko bi druge reševal. V tem smislu so pisale starejše pastoralke<sup>54</sup>. Ant. Zupančič v svojem Duhovnem pastirstvu slušatelje in duhovnike takole poučuje: »Zlasti samostalni dušni pastir mora poznati lastnijo in potrebe svoje duhovnije in nje posameznih udov. Do takega spoznanja pride dušni pastir deloma po sporočilih zaupnih oseb, zlasti duhovnih tovarišev in sosedov, ki so prilikoma imeli spoznavati dotično čedo, deloma po lastnem opazovanju... ob raznem pogovarjanju in občevanju s posameznimi verniki, pri obiskovanju bolnikov; v šoli, kajti kdor spozna otroke, večinoma s tem že tudi spozna roditelje.«<sup>55</sup> Posebno obširno poglavje govori o obiskovanju bolnikov<sup>56</sup>. Splošno torej starejši pastoralisti pripočajo le priložnostne obiske po družinah.

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

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

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

<sup>55</sup> A. Zupančič, Duhovno pastirstvo<sup>2</sup> (Ljubljana 1894) 824. 825.

<sup>56</sup> A. Zupančič o. c. 865—875.

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

Fr. Ušeničnik že v prvi izdaji Pastoralnega bogoslovja precej obširno govori pri poglavju: »Pogoji za duhovno vodstvo krščanske občine« o tem, kako važno je, da dušni pastir svoje vernike pozna. In pri tem priporoča tudi obiske po družinah. Naštevava razne prilike, ki naj bi jih dušni pastir v ta namen izrabil. Končno pristavi, da bo goreč dušni pastir našel še druge<sup>59</sup>. V drugi izdaji je to poglavje še s par odstavki izpopolnil. Dušnemu pastirju nalaga dolžnost, da vsaj enkrat na leto obiše vsako družino: »Ko bi ne bilo nobene prilike, ki bi dušnega pastirja privedla v zvezo s to in to družino, mora duhovnik na vso lašč opraviti pastoralni obisk v tej družini. Vsaj enkrat na leto naj bi vsaka družina videla med seboj svojega dušnega pastirja.«<sup>60</sup>

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

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

#### 4. Sodobni dušni pastirji.

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

<sup>57</sup> Schüch-Polz, Handbuch der Pastoraltheologie<sup>17</sup> (Innsbruck 1914) 811.

<sup>58</sup> Schüch o. c. 813.

<sup>59</sup> Fr. Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje II (Ljubljana 1920) 721—723.

<sup>60</sup> Isti, Pastoralno bogoslovje<sup>2</sup> (Ljubljana 1932) 430.

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



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

Res je, da duhovnik že veliko stori za duše, če se za pridige vestno pripravlja, če skrbi za dostojno božjo službo, če otroke vestno poučuje v krščanskem nauku, če deli sv. zakramente, a vendar je za naše čase premalo. »Gorečnost za božjo čast in za zveličanje duš mora, kakor pravi sv. pismo o Odrašeniku, služabnika cerkve razjedati<sup>62</sup>. Tako ga bo storila sposobnega, da bo zatajil samega sebe in zemeljske koristi in se popolnoma posvetil svoji vzvišeni službi, iskajoč neprestano popolnejših sredstev, da bi mogel svoje poslanstvo izvrševati vedno bolje in v vedno širših krogih.« Tako naroča Pij XI. duhovnikom v okrožnici o katoliškem duhovništvu<sup>63</sup>.

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

O delovanju nemških jezuitov v Goarju krog l. 1720 čitamo, da so v prostranem ozemlju med protestanti obiskovali ne le bolnike, ampak tudi druge, ki so bili v nevarnosti za vero. Sli so v vsako hišo in poizvedovali, kako ljudje spolnjujejo velikonočno dolžnost. V privatnih stanovanjih so zbirali otroke h krščanskemu nauku, se razgovarjali z odraslimi o verskih stvareh, v hišah so spovedovali in podobno. Eden izmed patrov je bil skoraj vsak dan na takih apostolskih potih<sup>64</sup>.

Sv. arški župnik Janes M. Vianney (u. 1859) je takoj po prihodu v Ars pričel s hišnimi obiski. Navadno je stopil v hišo krog poldne, ker je takrat dobil vso družino doma. Nekaterim so se ti obiski zdeli nenavadni; niso ga povsod prijazno sprejemali. Toda, kar je hotel, je dosegel: Svoje ljudi je spoznal, prišel z njimi v zvezo in polagoma vso župnijo spreobrnil<sup>65</sup>.

<sup>61a</sup> »Johann Michael Sailer, Priester des Herrn. Hrsg. v. Georg Heidingsfelder (München 1926) 195 nsl.

<sup>62</sup> Prim. Ps 68, 10; Jan 2, 17.

<sup>63</sup> Enc. »Ad catholici sacerdotii fastigium« 1. c. 61.

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

<sup>65</sup> Fr. Trochu, Le Curé d'Ars 1927, 142 nsl.

Škof Ketteler (u. 1877) je dejal, da mora župnik vsaj vsako četrletje obiskati farane. Ko je bil še sam župnik v Hopstenu, je hodil po pastoralnih potih vsak mesec v družine. Pri prihodu jih je pozdravil s »Hvaljen bodi Jezus Kristus«, se očetovsko dobrohotno z njimi pomenil in ob slovesu vedno blagoslovil otroke. Pri tej priliki so verniki spoznali svojega strogega dušnega pastirja kot dobrega očeta. Dobil je zaupanje pri ljudeh in vzljubili so ga<sup>66</sup>. — Ko je bil škof G. M. Wittmann (u. 1833) še semeniški vodja in obenem stolni župnik v Regensburgu, je vzorno skrbel za svojo župnijo. Vsak dan si ga lahko videl ob določenih urah po mestnih ulicah, kako je s skrbjo in ljubeznijo hodil od hiše do hiše in obiskoval družine. Čeprav je včasih resno svaril in opominjal, kadar je bila nevarnost za vero ali pravost, so ga verniki ljubili kot očeta<sup>67</sup>.

Danes velja Holandska za najbolj katoliško deželo, kjer verniki res katoliško živé. Kako je tam s pastoralnimi obiski? Na Holandskem so ti obiski že splošno vpeljani. In sicer ne le priložnostni, ampak sistematični obiski družin. V večjih župnijah ima vsak dušni pastir določen okraj, ki mora zanj skrbeti. Na duhovnika ne sme priti več ko 1200 duš. Po deset družin obišče vsak teden. Vsak teden se snidejo duhovniki iste župnije in se pogovore o tem, kar so med tednom doživeli; dušnopastirske skušnje izrabijo za prihodnost. Stalni hišni obisk privede v cerkev tudi mlačne in brezbrizne. Ko pride dušni pastir prvokrat v družino, navadno sploh ne govori o verskih rečeh. Ljudem pokaže, da se zanima za njih socialni položaj, da ima rad njih otroke, popraša to in ono, da dobi zaupanje. Duhovniki so zelo potrpežljivi in se ne ustrašijo vsakega neuspeha. Če prvič in drugič nič ne opravijo, se vrnejo zopet in zopet. Kdor vztraja, navadno zmagá. Velika sreča je bila za nizozemske katoličane, da so pravočasno razdelili naraščajoče župnije v manjše, tako da jih dušni pastirji lahko oskrbujejo<sup>68</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>99</sup> H. S w o b o d a o. c. 95.

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

Uspeh teh obiskov je, da župnik oz. dušni pastirji svoje poznajo. Ko stopi na prižnico in pogleda po cerkvi, med poslušalci zlepa ne dobi neznanega obraza. In če ga dobi, postane pozoren in se zanj tudi začne zanimati. Dušni pastir pozna svoje in jim v versko-moralnem oziru nudi vso pomoč, ki jo more nuditi dober pastir svojim ovcam. Dosežejo tudi prav lepe uspehe. Marsikoga rešijo, ki bi se izgubil<sup>71</sup>.

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

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

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

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

z znaki, ki jih le on razume, opazke glede verskega življenja: ali je bil pri velikonočni spovedi, katere časopise bere, konkubinat, sovraštvo, društva, nameravane poroke itd. Vse, kar mora vedeti goreč dušni pastir. Ti obiski so zelo koristni, dà, prepotrebni, ker bi brez njih pravo pastirstvo v župnijah, ki so pogosto versko in narodnostno zelo mešane, bilo naravnost nemogoče<sup>72</sup>.

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

Ze omenjeni agilni župnik Metzger v Breslauu poroča o svojih skušnjah pri takih obiskih. Kakor marsikje drugod, tako je tudi on imel težave z društvenim delom. V letih 1915—1920 je kar popolnoma odpovedalo. Začel je s hišnimi obiski. Na praznik svetih Treh kraljev je oznanil ljudem v cerkvi, da bo po prazniku blagoslovil njih stanovanja. Povedal je, da pride k njim le s tem namenom, da bo z njimi molil in se pogovoril o njih važnih zadevah in skrbah. Kraj je socialistično-komunističen. Oznanilo so dobro sprejeli. Blagoslavljal je v talarju, koretlju in štoli. Tako napravljen je hodil z ministranti od hiše do hiše. Prvo leto so se iz njega norčevali. Potem je norčevanje nehalo in vedno bolj je rastle število hiš, ki so prosile za blagoslov. Ljudje so začeli postajati zaupnejši. Obiski so jih pripravili do tega, da so pričeli bolje spolnjevati verske dolžnosti. Bolj kakor človeška sredstva — sklepa župnik Metzger — izdajo sredstva, ki so že stoletja preskušena<sup>74</sup>.

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

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

<sup>73</sup> Prim. Pastor bonus 1909/10, 112 nsl.

<sup>74</sup> Metzger o. c. 73 nsl.



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

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

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

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

v družine, ki so ga prej odklanjale. Obisk v cerkvi in pri zakramentih je večji. Seveda so pa tudi družine, pri katerih en obisk nič ne spremeni. Tam bo treba še poskušati in trkati. Tudi prošt Weingartner zelo poudarja važnost kartoteke, ki jo je treba vedno spopolnjevati. Navadne podatke lahko kdo drug vpiše. Bolj vestne pa le duhovnik. Njegova skrb je tudi, da nima nihče razen duhovnikov vanjo vpogleda<sup>76</sup>.

### 5. Namen in metoda pastoralnih obiskov.

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

Neprecenljive važnosti je — kakor smo že parkrat poudarili — zlasti v večjih krajih dobro urejena kartoteka, in sicer ne le z uradnimi imeni in podatki, ampak kartoteka, ki je iz nje razvidno versko življenje posameznih družinskih članov, kolikor se kaže na zunaj. Uradno kartoteko lahko naredi tudi laiki. Tudi pri »pastoralni« lahko laiki deloma pomagajo; ali glavno delo mora opraviti le duhovnik. V večjih krajih, kjer se prebivalstvo hitro menjava, je urejeno, individualno pastirstvo brez kartoteke nemogoče<sup>76</sup>.

Dušnopastirski obiski so v posebni meri potrebni v mestih, industrijskih krajih, potrebni so pa tudi na deželi. Po mnenju dobrega poznavatelja verskih in socialnih razmer po industrijskih krajih se dá 80% dušnopastirskih težav rešiti samo tako, da je dušni pastir trajno v direktnih osebnih zvezah z družinami, zlasti s takimi, ki so versko mlačne in v nevarnostih<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> Jos. Weingartner, Der Seelsorger als Führer seiner Gemeinde v Seelsorger 1931/32, 165—70. — Tudi protestanti vedno bolj poudarjajo važnost osebnega stika pastorjevega z verniki. Tako je n. pr. M. Radé že l. 1891 pisal: »Hinein in die Häuser und damit in die Herzen... Verkehr, Verbindung, Gemeinschaft — beinah hätte ich gesagt, um jeden Preis... Nur hinein ins Volk!« (Cit. P. A. Chwala Obl. M. I., Die Hausseelsorge und ihre modernen Hilfsmittel<sup>2</sup> (Dülmen i. W. 1913) 32 nsl. — Tudi njih pastoralisti isto poudarjajo. »Die Ansicht, daß der Pfarrer warten dürfe oder gar müsse, bis die seelsorgerlichen Rat Begehrenden in das Pfarrhaus kommen, ist als überwunden anzusehen«, piše M. Schian, Praktische Theologie<sup>3</sup> (Gießen 1934) 289. Zavzema se predvsem za priložnostne obiske. Metzger pripoveduje (Seelsorger 1935/36 140—142) o protestantskem pastoru Christofu Blumhardt, kako vestno je obiskoval družine, in ga imenuje »ein Meister des Hausbesuches«.

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

<sup>77</sup> K. Algermissen l. c. 68.

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

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

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

Če bo duhovnik v zvezi s starši, bo vzgoja otrok mnogo lažja. In po otrocih se bodo zveze med starši in dušnim pastirjem utrjevale. Ko začno otroci šoli odraščati, je važno, da dušni pastir ni tujec v družini. Nekateri se poslové od doma, gredo v mesto, v južne kraje, se drugam izselijo. Če je dušni pastir z družino znan, bodo prišli tisti, ki se poslavljajo od doma, tudi v župnišče po slovo. Beseda dušnega pastirja, ki jo izgovori ob slovesu, bo še dolgo ostala odhajajočemu v spominu. Morebiti pa mu bo lahko tudi navetoval, kam naj se v novem kraju obrne, da bo ostal na pravi poti. Povedal mu bo naslov katoliške verske organizacije, naslov dušnega pastirja, opozoril na nevarnosti. Tudi kasneje bo še ostal z njim v pisni zvezi. In besede, ki jih dušni pastir govori p o s s a m e z n e m u mnogo globlje sežejo kakor to, kar govori vsem. Vsega tega ne more, če ne ve, kdo odhaja in kam. Na deželi se bodo uspehi še hitreje pokazali, ker verniki dušnega pastirja splošno spoštujejo in mu zaupajo. Nekaj je pa povsod takih, ki so duhovnikovih obiskov še posebno potrebni in ki sami zveze z duhovnikom prav gotovo ne bodo iskali<sup>80</sup>. Po mnenju apostolskega škofa M. Sailerja za dušnega pastirja ni lepše pohvale, kot je ta, če pravijo verniki o njem: Naš pastir ni nikjer rajši kot pri svoji čredi.<sup>81</sup>

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

<sup>78</sup> Mt 4, 19.

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

<sup>80</sup> Prim. P. A. Chwala, Obl. M. I., o. c.

<sup>81</sup> J. M. Sailer, Priester des Herrn (München 1926) 205.

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

Duhovnik je pastir svoje črede. Od tistega časa, ko si bo pred Bogom in pred vestjo lahko dal spričevalo, da je do b r i p a s t i r, da pozna svoje, bodo ovce poslušale njegov glas, ker bo iz njega govorila ljubezen. Že omenjeni Peter Faber je pisal 7. marca 1546 redovnemu sobratu, ki ga je prosil za navodila, kako naj deluje med onimi, ki so v Nemčiji zašli v krivo vero, takole: Predvsem se morajo vsi, ki hočejo današnjim krivovercem kaj koristiti, odlikovati po velikih ljubeznih do njih in jih res spoštovati. Varovati se morajo vseh misli, ki bi kakorkoli zmanjšale spoštovanje do njih. Ljubiti jih je treba ter gledati, da duhovnikom zapujajo in jih ljubijo. In k temu pomagajo dela ljubezni, še bolj pa ljubeznivo občevanje, ki samo po sebi pride iz srca, ki vse, tudi tiste, ki so zašli, spoštuje in ljubi. Po mnenju bl. Petra Fabra so imele tedanje zmote svoj izvor ne toliko v razumu, ki se dá poučiti, ampak v srcu, ki ga je treba spreobrniti<sup>85</sup>. Težave in zablode in nevarnosti onih, ki so zašli, je treba poznati, samo potem je mogoče pozitivno nanje vplivati. In že za to, da se dušni pastir potrudí, da svoje vernike spozna, je treba velike ljubezni. Ta ljubezen mu bo pa tudi dala pravo spoštovanje do neumrljivih duš.

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

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

<sup>83</sup> Hebr 3, 1 in 13, 20.

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

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

večno nesrečo, če iz takega življenja ne vstanejo. Molitev in premagovanje sta nujni pogoj, da bo duhovnikovo prizadevanje uspelo. — c) **Za grenjeni.** In teh ni malo. Materialna krivica se jim je zgodila. Težko živijo. Pomagati jim je treba in nasvetovati, če mogoče, da do pravice pridejo. Če so v velikih težavah, priporočiti jih karitativnim društvom za pomoč. — č) **Taki,** ki jih je trpljenje strlo. Tolažba iz ust dušnega pastirja, ki ljubi svoje, ne bo zastoj. — d) **Po drugih naščuvani.** Poučiti jih je treba in jim pojasniti njih predsodke. Pokazalo se bo pogosto, da je nepoznanje nauka cerkve in delovanja duhovnikov vzrok njih odtujenosti. Prijazen, pa odločen nastop bo dušnemu pastirju mnogo koristil. Se one lahko spomnimo, ki so zaradi nesrečnih gospodarskih in socialnih razmer na cesti, sami in njih družine. Z njimi bo težko drugače, kot da jim pomagamo, kar pomagati moremo, in da jih priporočimo dobrim srcem<sup>86</sup>.

Če bodo tako verniki v duhovniku videli dobrega pastirja, ki se za vsakega posebej briga, bodo pustili najemnike in šli za njim. Če bi pa dušni pastir ovac ne ljubil zaradi Kristusa, ampak zaradi sebe in se zanje ne menil, — kakor piše sv. Krizostom: »Gorje pastirjem Izraelovim! Mar pastirji ne pasejo sami sebe? Ali ne bi imeli pastirji pasti ovce? Oni pa so ravnali narobe, kar je velika hudobija in vir drugega zla... Niso vodili blodečih nazaj, niso iskali, kar je bilo izgubljeno, niso obvezali, kar je bilo strto, niso zdravili, kar je zbolelo, ker so pasli sami sebe, ne pa ovac«<sup>87</sup>, — če bi torej tako delal, potem seveda ne bodo šle za njim, ampak se ga bodo kot najemnika ogibale.

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

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

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

<sup>87</sup> S. Chrysostomus, Hom. in Joannem 61; PG 59, 327.

<sup>88</sup> S. Hieronymus, Comment. ad Galatas lib. 3; PL 26, 433.

<sup>89</sup> S. Bernardus, In cant. cant. sermo 23, n. 2; PL 183, 885.



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

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

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

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

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

<sup>91</sup> 1 Kor 4, 15.

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

<sup>93</sup> Metzger, Katholische Seelsorge 114.

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

<sup>95</sup> Jan 8, 59.

<sup>96</sup> Mt 10, 25.

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

Pri vsem tem pa bo dušni pastir, ki hodi po družinah po apostolskih potih, imel pred očmi Gospodove besede: »Bodite previdni kakor kače in preprosti kakor golobje.«<sup>97</sup> Previdnost in preprostost se spopolnjujeta. Gotovo, da ta pota za dušnega pastirja, zlasti mlajšega, niso brez nevarnosti. V nekatere hiše in po nekaterih ulicah v večjih mestih bo težko šel sam brez spremljevalca<sup>98</sup>. Kar je pisal sv. Hieronim Nepotianu, velja še danes: »Caveto omnes suspiciones, et quidquid probabiliter fingi potest, ne fingatur, ante devita.«<sup>99</sup> Tudi za sodobnega duhovnika velja navodilo tridentskega cerkvenega zbora: »Habitum, gestum, incessum, sermonem aliisque omnibus rebus nil nisi grave, moderatum ac religione plenum prae se ferat.«<sup>100</sup> Nevarno bi bilo zanj, ko bi na teh potih ne iskal le zaupanja vernikov, ampak zaupnosti; ko bi ne hodil povsod kot duhovnik, ko bi ne delal za Boga, ampak za sebe.

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

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

<sup>97</sup> Mt 10, 16.

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

<sup>99</sup> S. Hieronymus, Ad Nepotianum n. 5; PL 22, 532.

<sup>100</sup> Conc. Trid., sess. 22 de ref., c. 1.

<sup>101</sup> Cit. v Seelsorger 1933/34, 195.

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

Prepričan mora biti, če tudi mu je Bog dal še tako velike naravne zmožnosti, da pri delu za duše s samo človeškimi sredstvi ne bo nič dosegel. Zato bo tudi te obiske v molitvi priporočil Bogu. Preden bo šel na apostolsko pot, bo priporočil svoje delo dobremu Pastirju v tabernaklju, kakor so delali vsi goreči misijonarji in apostolski dušni pastirji. Samo če bo milost božja njegovo gorečnost podpirala, bo ta prinesla dušam božji blagoslov. Prava vrednost duhovnikovega dela je vedno odvisna od njegove duhovniške svetosti. — K previdnosti tudi spada, da ne raznaša drugim tega, kar so mu ljudje zaupali<sup>103</sup>.

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

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

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

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

<sup>104</sup> Lk 4, 13.

<sup>105</sup> 2 Kor 12, 14.

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

Previdnost naj združuje s preprostostjo, tako da ne kaže preveč svoje avtoritete, ampak očetovsko dobro srce. Ta preprostost je bila lepa poteza na berlinskem apostolu Sonnenscheinu, čeprav ni bil dušni pastir v tem pomenu, kakor je župnik dušni pastir svoje župnije. »Sein unbeamerter Charakter« je bil ljudem tako všeč. Moderni človek ne mara, da bi kdo v dušnih zadevah kot uradnik z njim ravnal, ki bi le to hotel, da ga ljudje kličejo »Magister«, ki hrepeni le po tem, da ga častijo, ki dá čutiti svojo oblast, ki se ne ravna po Pavlovi besedi, da bi bil ponižen služabnik ljudi. Sonnenschein se je znal vživeti v sodobnega človeka, ki ga je našel v velikem mestu vsega razdejanega, in se je s preprosto, pa resnično ljubeznijo predal skrbi zanj. Kot usmiljeni Samarijan je bil, ki je pomagal, komur je pomagati mogel. S tem je rešil nešteto ljudi časne in večne pogube<sup>106</sup>.

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

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

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

<sup>107</sup> Metzger o. c. 114.

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

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

Toliko časa, dokler se pa to ne zgodi, bo pač dušni pastir storil, kar bo mogel. Kar je važnejše, kar ga bolj gotovo vodi do cilja, tisto bo storil; manj važno opustil ali odložil. Ljubljanski škof je za svoje duhovnike dal tole smernico: »Ta stik je *conditio sine qua non* za uspešno pastirovanje in spada med prva in redna sredstva pastoračije. Zaradi tega se zanje mora najti čas, opusti naj se drug manj važen posel, ako ni mogoče vsega opraviti.«<sup>109</sup> Splošno mora za vse župnije ostati merilo: Najmanj en pastoralni obisk na leto po vseh družinah. Oni, ki v cerkev ne pridejo, so v tolikih nevarnostih za večno srečo, da potrebujejo še več skrbi in požrtvovalne ljubezni dušnega pastirja. Drugače bo število onih, ki so cerkvi od tujeni, vedno večje in krog tistih, ki hodijo v cerkev, vedno manjši. Dušnopastirski obiski so tako važni, da bi bilo vredno, da bi to vprašanje dušni pastirji iste župnije ali istega kraja pogosto preselali na svojih sestankih in storili, kar v danih razmerah storiti morejo<sup>110</sup>. Ako ni mogoče rešiti vseh, pa je treba rešiti, kolikor mogoče. Ako se potaplja deset oseb — pravi l'abbé Guéret — pa vseh ne moreš rešiti, eno pa lahko rešiš, se ne boš obrnil z besedami: Pa naj še ta utone.<sup>111</sup> Gotovo je, da se to delo, ki se vrši po družinah, ne dá nadomestiti ne v cerkvi ne v društvih. Delo je potrebno za velike in male župnije. In čas, ki ga dušni pastir v ta namen porabi, je dobro porabljen.

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

<sup>109</sup> Škofijski list 1934, 22.

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

<sup>111</sup> L'abbé Guéret o. c. 83.

<sup>112</sup> Nasl. 12. pogl. 1 (Ljubljana 1932) 410.



verwirklicht ward.«<sup>113</sup> Na ta način bo župnijo spoznal. Videl bo, katere nevarnosti preté posameznim krajem, družinam in osebam. Čudil se bo, kakšne ideje so prodrle do njegovih ovac. Odkod? »Cela vient de la visite pastorale du duable,« piše francoski župnik<sup>114</sup>. Skušal bo urediti konkubinate, opozoril bo na nevarnost veri sovražnih časopisov in slabih knjig, spomnil bo nevarnost slabe družbe, priporočil bo versko in splošno katoliško časopisje, prejemanje zakramentov in še marsikaj drugega, kar bo spoznal v dotični družini za potrebno. Sicer je pa že sam duhovnikov obisk in njegova očetovska beseda dušnopastirsko delo.

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

Tudi splošnemu duhovniškemu delu bodo ti obiski koristili. Bolj konkretna in bolj življenjska bo njegova pridiga in kateheza. Na deželi dušni pastir še najbolj pozna mišljenje in način življenja svojih vernikov; saj si mora sam pogosto pečati poleg dušnega pastirstva tudi z istim delom, kakor njegovi farani, da se more preživljati. Drugače pa je po mestih in industrijskih krajih<sup>115</sup>.

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

<sup>113</sup> H. Swoboda o. c. V.

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

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

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

## 6. Hišni misijoni.

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

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

<sup>116</sup> Lk 16, 8. — Prim. poleg že citirane literature še: Arn. Rademacher, Die Haltung des Klerus gegenüber der religiöskirchlichen Lage der Gegenwart v Bonner Zeitschrift 1931, 281—294. — Willems, Moderne Seelsorge v Pastor bonus 1911/12, 227—230. — Otto Ritzer, Gedanken zum pastorellen Hausbesuch v LQS 1926, 21—35. — Scheiwiler, Der Hausbesuch — eine Hauptstütze der Pastoration v LQS 1913, 549—561. — Jože Ozimič, Dušepastirski obiski v Vzajemnosti 1934, 49—54. — Willems, Noch einmal Hausbesuche und Hausseelsorge v Pastor bonus 1909/10, 417—428. — Richter, Über Hausseelsorge v Pastor bonus 1909/10, 107—111. — Leo Rüger, Hilfsmittel der Hausseelsorge und des Laienapostolates v Wiesen W., Seelsorge und Seelsorgehilfe<sup>2</sup> (Freiburg i. Br. 1927) 197—201. — L'abbé Guéret o. c. 98—169.

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

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

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

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

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

Kakšen je bil uspeh? Glavno so dosegli, da so namreč prišli v zvezo z onimi, ki so se bili veri odtujili. Ob sklepu so lahko rekli: Poznam svoje in moji poznajo mene. Zadnji namen je seveda dušno spreobrnjenje. Ker so imeli tako natančen pregled, zato so misijonarji tudi lahko podali potrebno statistiko. Pri obhajilu je bilo 1873 odraslih ali 20.71%; če prištejemo še otroke — 25%, torej eno četrtnino vseh katolikov. Pri zadnjem splošnem dunajskem misijonu jih je bilo 10%. Pridig se je pa udeleževalo 34%. Da niso prišli k zakramentom, je bilo povečini vzrok neurejeno zakonsko življenje. Marsikaj so tudi misijonarji uredili po družinah, kar na kartotekah ni vpisano: pozakonjenja, krsti otrok itd.

S takim misijonom je zgajena pot za redno dušno pastirstvo. Redni hišni dušnopastirski obiski za te družine ne bodo več novost. Župnik ima sedaj v rokah tudi dobro in zanesljivo kartoteko, ki mu bo v veliko pomoč pri njegovi službi<sup>117</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

Ti misijoni trajajo navadno šest do osem tednov. Redno so družine misijonarje dostojno sprejele; tisti, ki so jih zavrnili, so bili izjeme. Treba je obiskati vse, ki so ali ki so bili katoliški. Če odraslih ni doma, je treba pustiti za vsakega posebej tiskovino, povabilo na misijon, nanj naslovljeno. Pogoj za te misijone je ta, da ima župnija že kolikor toliko urejeno kartoteko. Velik uspeh je tudi to, da je rednim dušnim pastirjem olajšan vstop v družine in tako pot za redne pastoralne obiske uglajena<sup>118</sup>.

## 7. Rezultat našega razmišljanja.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>119</sup> 1 Tim 4, 16.

# Avtorske pravice in vest.

(De iuribus auctorum et conscientia.)

Dr. Jože Pogačnik.

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

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

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

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

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

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

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

Iz teh razlogov, ki jih vsakdanje življenje neprestano vsiljuje, naj v kratkem označimo bistvo in namen zakona o zaščiti avtorske pravice<sup>1</sup>, kakovost njegove obveznosti in njegove določbe, kolikor se v gornjih vprašanih tičejo tudi vesti.

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

Iz navedenih razlogov je potreba, upravičenost in tudi smotrnost avtorske zaščite dovolj razvidna. — Javna oblast vobče ščiti osebno varnost, osebno svobodo in osebno premično ter nepremično imovino. Vseeno je, po kakem pravnem naslovu (titulu) pride kdo do lastnine: ali po prisvojitvi (*occupatio*), ki je prvotni pravni naslov lastnine, ali po prirasti (*accessio*), ki ji je podobna, ali po delu kot najobičajnejšem, splošnem pravnem naslovu<sup>4</sup>, ali slednjič po drugotnih naslovih kot po najdbi, priposestovanju, oporoki ali pogodbi. Duhovna lastnina je dejansko produkt dela in obenem duhovna prirast. Delo in prirast sta torej pravna naslova duhovne lastnine.

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

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

<sup>4</sup> Prim. *Rerum novarum* 14.

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

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

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

Kulturno nizke države nimajo potrebe, avtorske pravice posebej zaščititi, zato pozitivnega avtorskega prava nimajo. Ekvivalent današnjega avtorskega prava so v srednjem veku predstavljali cehi. Ob koncu srednjega veka je to pravo obstajalo v obliki privilegijev, ki so jih dovoljevali za pospeševanje obrti. V novem veku pa so na Angleškem najprej z zakonom zaščitili nove iznajdbe. Na ta način so hoteli nagraditi iznajditelja za njegovo delo in prispevati za njegove stroške. Ko pa je v 17. veku angleško meščanstvo prišlo do zakonodajne moči, so uvrstili avtorske privilegije med splošno osebno pravo. Pod vplivom angleškega ekonomskega liberalizma, presajenega na Francosko, zlasti pod vplivom J. L o c k a , ki je učil, da je lastnina edino posledica dela, ki ga je treba nagraditi<sup>5</sup>, je Francija kot prva leta 1793 zaščitila umetnostna dela s splošnim zakonom. Splošna zakonodaja naslednjega 19. veka je temeljila na rimskem pravu, ki duhovne imovine ne pozna, in je zato ščitila avtorske pravice spet le kakor obrtne pravice. Počasi pa se je v modernih državah le razvila popolna in izrečna zaščita duhovne imovine, in sicer najprej zaščita »industrijske avtorske pravice« (zlasti patentno pravo), ki je bila večjega gospodarskega pomena kakor pa zaščita »umnega avtorskega prava«, ki se je zaradi tega razvijalo počasneje. V Avstriji je zaščitil umetnostna in književna dela šele cesarski patent leta 1846, ki je bil dopolnjen leta 1895, na Ogrskem šele leta 1884. Prusija je imela zaščitni zakon že leta 1837, novega je dobila združena Nemčija leta 1870. Seveda se je avtorsko pravo, razmeram primerno, neprestano izpopolnjevalo, kakor se deloma izpopolnjuje še danes; saj je zlasti glede kinematografije in umetnostne fotografije še danes precej v povojih. Predvojna Srbija je imela za avtorsko pravo samo zakonski osnutek, zakona pa ne. Po svetovni vojni so skoraj vse države svoje avtorsko pravo revidirale.

<sup>5</sup> Prim. A. Ušeničnik, Sociologija 98; E. Spektorskiij, Zgodovina soc. filozofije I, 193.

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

Po tej določbi seveda tudi javne recitacije in deklamacije iz pesniških zbirk niso mogoče brez dovoljenja<sup>6</sup>.

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

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

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

<sup>6</sup> Prim. Lapajne, n. m. 44.

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

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

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

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

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

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

a) Nekateri važni moralisti, n. pr. Vermeersch<sup>7</sup>, trdijo, da avtor po naravnem pravu z objavo svojega dela že zgubi last-

<sup>7</sup> Quaest. de just. št. 246 sl.

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

Dokler je to naziranje vsaj *ex auctoritate auctorum* verjetno (*sententia externe, sed solide probabilis*), vsaj praktično ne moremo nalogati dolžnosti v vesti, da bi za ponatise prosili za dovoljenje in plačevali odškodnine. Pravica avtorja do prevoda torej v tem primeru ni izvestna. Zato je ravnanje po probabilizmu dovoljeno vsakomur, ki ima gornje naziranje, kakor ga zastopa med drugimi Vermeersch, za zares verjetno<sup>8</sup>.

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

Pravilnosti gornjega sklepanja tudi ne spremeni resnica, da je za nasprotno mnenje, nego je Vermeerschevo in nekaterih drugih, mnogo več moralistov in da je njih mnenje oprto na trdnejše notranje razloge. Po tej sodbi (*sententia probabilior*) izdaja književnega dela po naravnem pravu ni še nikaka odsvojitvev (*alienatio*), temveč le naravni način, po katerem avtor svojo lastnino izrablja in gospodarsko izkorišča<sup>9</sup>.

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

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

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

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

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

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

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



# Ugovori proti jugoslovanskemu konkordatu.

Concordato jugoslavico quae obiciantur.

Dr. Al. Odar.

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

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

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

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

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

<sup>1</sup> Biblioteka, politika i društvo, Beograd 1937.

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

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

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

Dr. Ivan Ribar pravi n. pr. v zgoraj omenjenem članku: »Projekat našeg konkordata odvaža se u mnogim principijelnim i kardinalnim pitanjima od konkordata u drugim državama.«<sup>2</sup> Brošura »Projekat« takole zaključuje<sup>3</sup>: »Analiza sadržaja projekta jugoslav. konkordata i njegovo upoređenje sa drugim važećim konkordatima daje osnov za sledeće teze: 1. Projekat iz odredaba važećih konkordata većinom usvaja one odredbe, koje daju rimokatoličkoj crkvi maksimum prava i povlastica, ne uzimajući u obzir tu okolnost da ti specijalni uslovi, koji su poslužili kao motiv za uključenje takvih odredaba u dotične konkordate, često ne postoje u našoj državi<sup>4</sup>. — 2. Takvim

<sup>2</sup> Glasnik 1937, 10. Te trditve pa pisec niti ne poskuša dokazati.

<sup>3</sup> Str. 53/54.

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

odredbama projekat dodaje ceo niz novih odredaba, koje nemaju analogiju u važećim konkordatima i koje imaju isti cilj — povećavanje prava i privilegija rimokatoličke crkve u našoj državi, ma da u njoj većinom ne postoje specijalni razlozi za izdavanje takih odredaba<sup>5</sup>. — 3. Odredbe važećih konkordata, koje su povoljne za državu, projekat većinom ignoriše i ako neke, i pri tom vrlo malobrojne, usvaja, čini u njima nepovoljne izmene za državu<sup>6</sup>. — 4. Neki od gorespomenutih članova niso precizno stilizovani i zbog toga dopuštaju tumačenje na štetu države. — 5. Kao konačni zaključak iz ovih premisa sleduje, da projekat, pored nekoliko celishodnih odredaba, koje bi se mogle usvojiti, po svome sadržaju, za razliku od svih važećih konkordata, ima izgled jednostranog akta, spremljenog od predstavnika rimokatoličke crkve, a ne dvostranog ugovora između crkve i države.«

Do podobnih zaključkov je prišiel tudi dr. Mihailo Ilić v že navedenem članku »Pred konkordatom«. Po njegovem mnenju kaže analiza členov našega konkordata, če jih primerjamo s člani v drugih konkordatih, da so bili sprejeti z veliko umetnostjo taki člani iz konkordatov, ki vsebujejo »teške odredbe po državu«, zraven pa se ustvarja videz, da konkordat ne vsebuje nobene določbe, ki ne bi imela paralele v ostalih konkordatih. »Tako je i došlo dotle, da branioci Projekta mogu opravdati postojanje izvesnih odredaba u njemu ukazivanjem na činjenicu da se na primer ova odredba nalazi i u konkordatu sa Nemačkom, a ona u konkordatu sa Italijom, i tako redom.«<sup>7</sup> Dalje trdi pisec, da je odredb, ki so za državu neugodne, v našem konkordatu toliko kot v nobenem drugem in da so vrh tega v njem še take, ki jih v drugih konkordatih ni. »Ali na stranu — tako piše — to što je ovakova odbrana (namreč iz raznih konkordatov, kot očita zgoraj) već sama po sebi loša, ostaje činjenica i to prvo, da se nigde i ni u jednom konkordatu takve odredbe ne nalaze tako skupa spojene kao u našem Projektu, i drugo — kao da ovo već nije bilo dovoljno — da u našem Projektu ima odredaba kojih nigde ni u jednom konkordatu nema.«<sup>8</sup> — Po Ilićevem mnenju dalje konkordat nasprotuje verski enakopravnosti v državi, kaže, da država nasproti katoliški crkvi ni zavzela stališča enakovrednega pogodbenika, marveč je njen položaj slabši, kot je bil položaj drugih držav, ki so sklepale s sv. stolico konkordate<sup>9</sup>; končno bo konkordat, kakršen je, povzročil boje najprej med veroizpovedmi samimi, potem pa tudi med verami in državu.

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

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

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

<sup>7</sup> Str. 35.

<sup>8</sup> Str. 36.

<sup>9</sup> Str. 37.

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

Izmed stvarnih ugovorov, ki so se navedli proti našemu konkordatu, bo težko kateri originalen; vsi so se pojavili skoraj pri vsakem konkordatu po vojni, zlasti pri bavarskem<sup>10</sup> in romunskem<sup>11</sup>, ki sta morda največ prahu dvignila. Pač pa je novost pri ugovorih, ki smo jih slišali o novem konkordatu, neko čudno zavijanje konkordatskega teksta, da takó rečem, dalje presenetljivo nepoznavanje katoliškega cerkvenega prava in neko apriorno nezaupanje do katoliške cerkve, ki spremlja omenjene ugovore, ki ga pa ugovori ne utemeljujejo. V temle poročilu nam gre le za stvarne ugovore proti konkordatu, zato molče gremo preko sklicevanja na patriotizem in osebnih napadov, ki jih vsebujeta zlasti omenjena Cemovičeva članka.

3. Iličev članek in »Projekat« se že v uvodu kar vnaprej izjavljata proti vsakemu konkordatu. Država naj bi samostojno izdala zakon o katoliški cerkvi, kakor je izdala zakone o nekaterih drugih verah. To naziranje, kakor je znano, v teoriji ni osamljeno, pač pa je danes že zastarelo. Vsi tisti, ki zagovarjajo absolutno premoč države nad katoliško cerkvijo, ki torej nočejo priznati suverenosti cerkve, morajo dosledno trditi, da je urejanje razmerja med cerkvijo in državo interna državna zadeva, ki spada v državno javno pravo. Četudi pride do konkordata, je po tem naziranju konkordat pravno le notranji državni zakon (tako zvana legalna teorija o konkordatih, ki nastopa v različnih variantah)<sup>12</sup>. Odveč bi bilo omenjati, da katoliška cerkev, ki se zaveda, da je po svoji božjepravni ustavi popolna pravna družba, kot pravijo teologi, ali juristično izraženo, suverena družba, ne more priznati, da bi država s svojim zakonom samostojno urejala njene zadeve. Cerkev kratko malo take enostranske ureditve svojih zadev ne priznava; da se izogne večjemu zlu, jo praktično pač pasivno tolerira, toda boj ostane in zadeve so v stvari neurejene kljub ureditvi z državne strani. Moderne države to vedo; vrh tega opazujejo veliko moralno silo katoliške cerkve v mednarodnem svetu in zato sklepajo s katoliško cerkvijo dogovore, da se tako sporazumno uredi zadeve katoliške cerkve v državi. Določba v posameznih državnih ustavah, da so pripadniki vseh priznanih ver pred zakonom enakopravni, mednarodno pravnega položaja katoliške cerkve ne bo odpravila, prav tako ne drugim veroizpovedim podelila. Sicer pa se po občem naziranju navedena ustavna določba ne obrača proti mednarodno pravnemu položaju katoliške cerkve in je zato zgrešena Iličeva teza, da »konkordat več sam sobom i čisto formalno vreda ravnopravnost veroispovedi koju Ustav proglašuje kao jedno svoje načelo« (str. 6). Državne ustave vseh držav (razen Italije), ki so sklenile po vojni konkordate s sv. stolico, priznavajo enakopravnost priznanih ver pred zakonom<sup>13</sup>, pa vendar se

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

<sup>11</sup> Prim. Restrepo-Restrepo, *Concordata*, 1934, 376.

<sup>12</sup> Prim. zlasti Wagnon, *Concordats et droit international* 1935, 2—13.

<sup>13</sup> Čas 1936/37, 180 in nsl.



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

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

Konkordati urejajo, kakor je znano, tako imenovane mešane zadeve, to so take, ki interesirajo Cerkev in državo. Historične, kulturne in verske prilike so v posameznih državah različne, zato je samo po sebi umevno, da so različni tudi dogovori o njih. Čeprav je torej v geografskem in partikularnem oziru, da tako rečem, razlika med konkordatom in konkordatom, ni pa tako v ideološkem pogledu. Iz povojnih konkordatov se namreč dajo jasno razbrati načela in se kaže stališče, s katerega se Cerkev pogaja z modernimi državami. V glavnem so ta načela naslednja<sup>14</sup>.

Cerkev ureja svoje razmerje z državami skladno z normami svojega občega prava. Zase ne terja privilegijev, a jih tudi ne daje. Cerkev se vedno bolj zaveda, da se tako izrazim, da je omejena na duhovno sfero, da pa je v tej suverena. V konkordatih vzbuja pozornost prizadevanje Cerkve, da se ji prizna svoboda verskega delovanja, juristična osebnost njenih institutov, imovinska sposobnost in svobodno upravljanje in razpolaganje s cerkveno imovino. Pri nastavljanju hierarhov in klera zahteva Cerkev zase svobodo in samostojnost. Državnim poglavarjem več ne daje nominacijske pravice kakor tudi ne pravice, izključiti personam minus gratam, temveč le še pravico do predhodne uradne naznanitve kandidata, da more državna oblast sporočiti, iz katerega političnega razloga (ne več tudi civilnega, kot je bilo n. pr. še v črnogorskem konkordatu iz l. 1886 in srbskem iz l. 1914<sup>15</sup>) določenega kandidata odklanja. Politični razlog mora biti, kot je prvič pojasnil badenski konkordat iz l. 1933 v čl. 3, odst. 2, »allgemeinpolitischer, nicht aber parteipolitischer Art«<sup>16</sup>. Šolsko vprašanje skuša Cerkev urediti po normah v kan. 1372 do 1383. Je pa šolsko vprašanje ena izmed najbolj bistvenih zaved v modernih konkordatih<sup>17</sup>. Poleg njega je najbolj pereča mešana zadeva v našem času zakon<sup>18</sup>, Cerkev upošteva probujeni nacionalizem; zato se trudi za vzgojo domačega klera, drža-

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

<sup>15</sup> Čl 2 v črnogorskem in čl. 4 v srbskem konkordatu.

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

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

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

vam ustreza v zahtevi, naj ne pripada noben del državnega ozemlja cerkvenim provincam s sedežem zunaj države. Težek problem povojnih konkordatov je jezikovno vprašanje. Cerkev se trudi, da bi se to vprašanje takó uredilo, da se ne bi žalila pravica narodnih manjšin, a vedno ne uspe.<sup>19</sup> Zdi se, da bo prodrlo načelo reciprocite.<sup>20</sup> Cerkev si mora zavarovati pravico, da izvršuje svoje poslanstvo na sodoben način, zato v konkordatih ne more iti mimo Katoliške akcije<sup>21</sup>. V gmotnem vprašanju cerkev v modernem času zase ne zahteva nobenih privilegijev<sup>22</sup>; paziti pa seveda mora na to, da država prizna imovinsko sposobnost njenim institutom in pravico, svobodno upravljati imovino in nemoteno z njo razpolagati, dalje, da država izpolnjuje obveznosti, ki jih je prevzela s sekularizacijo cerkvene imovine, in da katoliške cerkvene ustanove pri eventualni državni podpori, ki se razdeljuje med vere po načelu verske enakopravnosti, niso prikrajšane<sup>23</sup>. Ob študiju razvoja povojnega konkordatskega prava pa se kaže tudi tehnični napredek v konkordatih. Besedilo v konkordatih postaja vedno preciznejše in konkretnjše, terminologija je vedno stalnejša<sup>24</sup>.

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

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

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

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

<sup>19</sup> Prim. Kušej, Katoliška cerkev in njeno pravo v povojni dobi, 1930, 15.

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

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

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

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

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

5. Na osnovi načel povojnega konkordatskega prava in s stališča njegovega sedanjega razvojnega stadija si kratko ogledimo tiste ugovore k posameznim členom našega konkordata, ki skušajo dokazati, da je naš konkordat za državo neugodnejši, nego so drugi konkordati<sup>24</sup>.

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

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

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

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

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

Čl. 1. Tekst se glasi: »A l'Eglise Catholique, dans chacun de ses rites, est reconnu le plein droit d'exercer librement et publiquement sa mission dans le Royaume de Yougoslavie.« Temu členu zamerijo najprej izraz misija. »Na taj način, konkordat kao da pretvara našu državu u objekat katoličke misije, kao da je ona neka neprosvećena država. Takva odredba otvara vrata prozeletizmu, što je opasno za verski mir u državi.«<sup>25</sup> Da v tem členu ni govora o misijonskem ozemlju<sup>26</sup>, sledi že iz naslednjega čl. 2, odst. 3, ki se glasi: »Quand la nouvelle organisation hiérarchique et circonscription diocésaine seront entrées en vigueur, la compétence de la Congrégation de Propaganda fide prendra fin pour les diocèses où elle s'exerce encore.«<sup>27</sup> Ako bi šlo za misijonsko ozemlje, bi se pristojnost kongregacije de propaganda fide razširila, ne pa ukinila.

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

»Projekat« dokazuje, da je konkordat le redka izjema, večina držav, da je uredila razmerje s katoliško cerkvijo brez konkordata in navaja Angleško, Združene države Severne Amerike, Rusijo, Kitajsko, Japonsko in Francosko (str. 5), med slovanskimi državami, da ima konkordat le Poljska, nima pa ga Rusija in Bolgarija (str. 6). Zgledi so pač kaj slabo izbrani; Japonska ima n. pr. le 3<sup>0</sup>/<sub>100</sub> katoličanov med prebivalci, Bolgarija 8<sup>0</sup>/<sub>100</sub>, Kitajska 1/2<sup>0</sup>/<sub>100</sub>, Sovjetska Rusija pa itak ne more služiti v tej stvari za zgled. Modus vivendi s Češkoslovaško se zelo približuje konkordatu. Po katoliškem naziranju konkordat ni nujno potreben, pač pa je konkordat koristen in dejansko potreben način ureditve zadev med cerkvijo in državo. Odveč bi bilo dostavljati, kakor smo že zgoraj naglasili, da katoliška cerkev, ki se zaveda, da je po božjem pravu suverena družba, ne more priznati ne pravice ne dejstva, da bi država s svojim zakonom samostojno urejala mešane zadeve ali celó zadeve, ki jih ona smatra izključno za svoje (n. pr. imenovanje škofov, ureditev semenišč).

<sup>25</sup> »Projekat« str. 8; Ilić, o. c. 8.

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

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

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

»Projekat« se dalje spotika tudi nad izrazom katoliška cerkev, češ da bi moralo biti rimsko katoliška. »Prema nikejskom simbolu, ko ga priznaju i pravoslavna i starokatolička crkva, istinita crkva mora da ima kvalifikaciju katoličke (»saborne«, vaselenske crkve). Zbog toga usvojenje tog naslova u projektu za rimokatoličku crkvu može se tumačiti kao priznanje sa strane države da je samo rimokatolička crkva istinita crkva, što vreda prava, kako pravoslavne, tako i starokatoličke crkve« (str. 7). Če bi tudi bilo razlaganje naziva katoliške cerkve pravilno<sup>28</sup>, ne bi prav gotovo nihče konkordatskega člena tako tolmačil, kot dopušča »Projekat«.

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

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

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

<sup>28</sup> Prim. Grivec, Cerkev 1924, 246/7.

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

<sup>30</sup> I. Ribar opisani postopek pri imenovanju škofov takole označuje: »Takav postupak omogućuje Vatikanu, da postavlja biskupe po svojoj volji a jedina dužnost naše vlade biće da iz državnog budjeta plaća biskupe, da im daje subvencije i t. d. A ne treba zaboraviti, da je specijalno za našu zemlju vrlo važno to, kakve ćemo biskupe da imamo. Jer ako Papi pripada pravo, da on naimenuje biskupe makar i od onih, koje mu predlažu biskupi odnosno crkvene pokrajine, to je ipak sigurno, da će biskupom postati, specijalno u Beogradu, Zagrebu, Ljubljani, oni sveštenici, koje Rim dobro poznaje, za koje se znade, da su pokorni Rimu i njegovoj politici« (Glasnik 1937, 11).

<sup>30</sup> Str. 10 in nsl.



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

Določba čl. 8 romunskega konkordata, po kateri morajo škofje splošno pomembne odloke, ki jih izdajo, hkratu predložiti tudi ministru za vere, je izjema v povojnem konkordatskem pravu. V tej stvari so se vršila dolga pogajanja med sv. stolico in romunsko državo, ki je hotela, da se mora vladi predložiti sploh vsak ukrep škofov. Končno je zmagal kompromis, da se predlagajo le splošno pomembni odloki<sup>31</sup>. Kdor bi zahteval tako določbo tudi v našem konkordatu, ta bi torej hotel v njem neko izjemo od načel povojnega konkordatskega prava.

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

Čl. 7. Prvi odstavek tega člena se glasi: »Les Ordinaires des diocèses exerceront librement leur juridiction ecclésiastique et jouiront de tous les droits et prérogatives propres à leur charge, comme ils sont reconnus par le Droit canon. Tous les membres du clergé catholique dans leurs diocèses leur seront subordonnés, en conformité avec les canons de l'Eglise.« »Projekat« trdi, da ta določba nima paralele v veljavnih konkordatih<sup>32</sup>. Toda trditev ni v skladu z resnico, zakaj rumunski konkordat ima v čl. 8 isto določbo<sup>33</sup>; ostali konkordati nimajo posebej take določbe, ker je itak

<sup>31</sup> Prim. Restrepo - Restrepo, o. c. 390, op. 343.

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

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

obsežena v splošnejši določbi o svobodnem izvrševanju cerkvene jurisdikcije. Ker navedena določba omenja kanonsko pravo, sklepa »Projekat«, da »na taj način rimo-katolički kodeks dobiva značenje nekog drugog državnog ustava«. Kako je presojati delno recepcijo kanonskega prava, izvedeno po konkordatu, o tem je bil govor že v BV 1937, 71—88. Tu bi spomnil srbsko pravoslavno kritiko konkordata na prvi stavek čl. 49 ustave srbske pravoslavne cerkve z dne 24. nov. 1931, ki se glasi: »Patrijarh, kao vrhovni poglavar Srpske pravoslavne crkve, sem prava koja mu daju kanoni i crkveni propisi, ima još i ova: ...« in na prvi stavek čl. 102 iste ustave: »Sem prava i dužnosti po crkvenim i kanonskim propisima<sup>34</sup>, eparhiski arhijerej, po svojoj nadležnosti: ...«.

Zadnji odstavek čl. 7 odreja, da je nezakonita nošnja duhovniške ali redovniške obleke enako kazniva kot nezakonita nošnja vojaške uniforme. V nekaterih konkordatih je dostavljeno<sup>35</sup>, da mora cerkvena oblast odlok, s katerim se komu cerkvena obleka prepoveduje, predložiti državni oblasti, da ta potem izvede omenjeno sankcijo. V našem konkordatu tega določba ni, toda stvarno ni zato določba nič drugačna kot v drugih konkordatih. Sklepanje »Projekta«, ko pravi: »Medutim, prema projektu, briga o suzbijanju te zloupotrebe spada u obaveze same državne vlasti« (str. 13), gre predaleč. Po najbolj naravni interpretaciji določba suponira, da bo cerkvena oblast zadevne odloke sporočala državni oblasti s prošnjo, da slednja odredi kazensko sankcijo. Ako pa cerkvena oblast v kakem primeru zadevnega odloka ne bo naznanila državni oblasti, se bo pač upravičeno sodilo, da v tem primeru ne želi državne intervencije.

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

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

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

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

<sup>34</sup> Podčrtal jaz.

<sup>35</sup> Čl. 29, i. ital. konk.; čl. 10 nemšk. konk.; čl. 21 avstrij. konk.

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

Čl. 9. Člen govori o diplomatski zvezi med sv. stolico in našo državo. »Projekat« trdi<sup>37</sup>, da bi bilo »teško ukazati ratio legis« zanj, ker diplomatska zveza že obstoji. Če bi tudi bila ta pripomba utemeljena, je vendar popolnoma nerazumljivo, kako more »Projekat« samo zaradi tega, ker se ratio legis težko najde, šteti čl. 9 med one, ki so izbrani iz drugih konkordatov kot takšni, ki dajejo cerkvi »maksimum prava i povlastice« (str. 53).

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

Čl. 10. Člen vsebuje v štirih odstavkih določbe o ustanavljanju in spreminjanju župnij ter imenovanju župnikov. Škofje svobodno po kanonskem pravu ustanavljajo in spreminjajo župnije; morajo pa po dovršeni spremembi obvestiti o tem vlado (odst. 1 in 2). Škofje tudi svobodno imenujejo župnike, ki so jugoslovanski državljani; imenovanje morajo naknadno sporočiti vladi (odst. 2 in 3). »Projekat« (str. 14 in nsl.) in Ilić (o. c. 12 in 13) trdita, da ima v drugih konkordatih država večje kompetence pri spreminjanju župnij in imenovanju župnikov<sup>38</sup>. Na to je odgovoriti: Povojno konkordatsko pravo je sprejelo načelo, da morejo cerkvene oblasti svobodno ustanavljati oficije in beneficije, ter jih spreminjati, ako ni s tem združena obremenitev državnega budžeta (čl. 10, § 2 bav. konk., čl. 10 poljsk. konk., čl. 10 litvansk. konk., čl. 12, § 1 romunsk. konk., čl. 4, odsta. 1 badensk. konk., čl. 12 nemšk. konk., čl. 15, § 7 avstr. konk.<sup>39</sup>). Ker zaradi finančne avtonomije, ki jo naš konkordat predvideva (čl. 17 in 18), nove župnije in spremembe starih ne bodo obremenile državnega budžeta, je gornja določba, da škofje svobodno ustanavljajo in spreminjajo župnije, popolnoma v skladu z načeli povejnega konkordatskega prava. Pruski konkordat (čl. 3) in nemški (čl. 12, drugi stavek) res določata pri spreminjanju cerkvenih občin (Kirchengemeinde) predhoden sporazum med cerkveno in državno oblastjo, toda to je zaradi posebnih nemških razmer (državno pobiranje cerkvenih davščin in državna finančna podpora, prim. BV 1933, 81/2).

<sup>37</sup> Str. 14.

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

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

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

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

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

**Čl. 12.** Ta člen vsebuje v štirih odstavkih določbe o redovništvu. »Projekat« ima ugovore proti vsem štirim določbam (str. 17—21), ko jih primerja z ustreznimi določbami v ostalih konkordatih. Oglejmo si ugovore ob konkordatskem besedilu<sup>39a</sup>.

<sup>39a</sup> Srbski tekst se glasi: »Država priznaje verskim redovima i kongregacijama koje već postoje u Kraljevini pravnu ličnost i njihovu versku i administrativnu organizaciju, kao i pravo otvaranja novih domova uz izveštanje, iz pažnje, državnih vlasti. Država će, sem toga, zagarantovati slobodno obavljanje njihove delatnosti u verskim obredima, u nastavi, u dušebrižništvu, u pomažanju bolesnika, u milosrdnim ustanovama i u katoličkim organizacijama ili udruženjima, kao i slobodno neposredno opštenje starati da domovi verskih redova i organizacija Sveta stolica će se posa njihovim hijerarhijskim pretpostavljenima. — koji su u Jugoslaviji ne potpadnu pod pokrajinske starešine nastanjene u inostranstvu, sem izuzetaka koji bi se mogli činiti u sporazumu sa vladom. Pokrajinske starešine, a tako isto i mesne starešine, biće jugoslovenski podanici. — Starešine nastanjene izvan teritorije Jugoslavije imaju pravo, čak i ako pripadaju nekoj drugoj narodnosti, da posećuju svoje domove koji se nalaze u Jugoslaviji. — Novim fundacijama, kao i redovima i kongregacijama uvedenim iz inostranstva, priznaće se pravna ličnost prema normama opšteg prava.«

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

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

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

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



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

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

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

Svoboda delovanja je redovom v vseh konkordatih vsaj tacite<sup>40</sup> priznana, obširnejšo določbo o tem ima poleg našega le nemški konkordat, ki določa v čl. 15, odst. 1: »Orden und religiöse Gemeinschaften unterliegen in Bezug auf ihre Gründung, Niederlassung, die Zahl und — vorbehaltlich Artikel 15 Absatz 2 — die Eigenschaften ihrer Mitglieder, ihre Tätigkeit in der Seelsorge, im Unterricht, in Krankenpflege und karitativer Arbeit, in der Ordnung ihrer Angelegenheiten und der Verwaltung ihres Vermögens staatlicherseits keiner besonderen Beschränkung.«

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

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

po kanonskem pravu in so takrat, ko je stopil konkordat v veljavo, obstajale v Avstriji. Glede redov pa, ki se bodo pozneje uvedli v Avstriji, velja § 2 čl. 10, da bodo ti redovi dobili pravno osebnost za državno področje »durch die Hinterlegung einer Anzeige des zuständigen Diözesanbischofs (Praelatus Nullius) über die in Österreich erfolgte Niederlassung bei der obersten staatlichen Kultusverwaltungsbehörde«. Romunski konkordat priznava pravno osebnost redovom, »ki izpolnjujejo pogoje, ki jih zakon določa« (čl. 17, n. 2). Določbo razloži čl. 9, odst. 1, ki se glasi: L'Etat reconnait à l'Eglise Catholique, représentée par ses légitimes autorités hiérarchiques, la personnalité juridique, selon le droit commun du pays.« Italijanski konkordat zaradi posebnih razmer, ker so v Rimu navadno središča tudi neitalijanskih redov, razlikuje razne primere<sup>41</sup>. Načelo pa je to, da prizna pravno osebnost redovniškemu institutu, ako ga predstavlja fizična oseba z italijanskim državljanstvom, ki biva v Italiji.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

Drugi odstavek čl. 16 določa, da se more razlastiti cerkvena imovina le iz razlogov obče koristi in da mora v takem primeru država dati odškodnino. Določbo o ekspropriaciji ima med konkordati po vojni le poljski (čl. 14) in deloma italijanski (čl. 9 in 10). Vir za določbo v našem konkordatu so najbrž naši državni zakoni o verah, n. pr. čl. 2, odst. 4 zakona o srbski pravoslavni cerkvi<sup>43</sup>; razlika je le ta, da tam ni izrecno govor o primerni odškodnini.

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

<sup>43</sup> Prim. BV 1934, 60.

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

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

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

**Čl. 17.** Člen našteva vire dohodkov katoliške cerkve. Paralele v konkordatih nima, ker je povzet po jugoslovanskih zakonih o verah<sup>45</sup>. »Projekat« trdi (str. 28/9), da je v zadnjem odstavku tega člena, ki pravi, da more kriti cerkev svoje stroške tudi »par des centimes additionnels ou des surtaxes en faveur de l'Eglise, dans la proportion et manière reconnues aux autres confessions religieuses, lorsque les Evêques jugeront à propos d'utiliser ce moyen«, priznana cerkvi širša kompetenca kot v drugih konkordatih. Na to je odgovoriti, da objektivno tolmačenje zadevnih konkordatskih določb (bav. čl. 10, § 5; bad. čl. 4, odst. 4; nemški dostavek k čl. 13; avstrijski čl. 14, odst. 2; poljski čl. 4; litv. čl. 4) vodi do drugih zaključkov. Z izrazom »dans la proportion et manière reconnues aux autres confessions religieuses« je zadosti jasno povedano, da je omenjena pravica cerkve omejena, med tem, ko n. pr. po določbah v nemških konkordatih ni. Pripomba k izrazu »L'Eglise pourvoit« (Crkva podmiruje), s katerim se začneja čl. 17, češ da more izraz cerkev pomeniti tudi celo katoliško cerkev, je odveč za one, ki poznajo cerkveno imovinsko pravo; isti izraz najdemo na ustreznem mestu v bavarskem in nemškem konkordatu.

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

<sup>44</sup> »Projekat« str. 53.

<sup>45</sup> Prim. BV 1934, 60.

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

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

V drugem odstavku oprošča člen službeno cerkveno dopisovanje poštnih in telegrafskih pristojbin. Paralele v drugih konkordatih k temu ni, pač pa v zakonih o drugih verah v državi<sup>47</sup>.

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

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

<sup>46</sup> Prim. BV 1934, 58.

<sup>47</sup> Prim. BV 1934, 58; 1937, 80.

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

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

**Čl. 22.** Vse določbe v štirih odstavkih tega člena, ki govori o odškodnini za ekspropriirana cerkvena zemljišča in o pogojih za nadaljnjo ekspropriacijo, so partikularnega pomena; zato je umevno, da nimajo paralel v drugih konkordatih. Pri vprašanju o razlastitvi in o odškodnini za njo je osnovnega pomena kolikost ekspropriiranih objektov in koliko zemljišč je Cerkvi še ostalo. »Projekat« navaja (str. 33/34), da se je v poljskem konkordatu (čl. 24, odst. 5—9) to vprašanje za državo ugodneje rešilo kot v našem konkordatu; toda tam je bila Cerkve tudi bogatejša kot pri nas. Ako država povrne Cerkvi odškodnino za ekspropriirana zemljišča in vrne stavbe, ki jih je zasegla<sup>50</sup>, pomaga ljudstvu, ki je moralo tem več prispevati za vzdrževanje cerkvene uprave. »Projekat« šteje ta člen med tiste,

<sup>48</sup> Prim. Restrepo-Restrepo, o. c. 513, op. 428.

<sup>49</sup> Prim. Restrepo-Restrepo, o. c. 445, op. 401.

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

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

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

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

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

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

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

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



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

Čl. 26. Člen govori v 13 odstavkih<sup>51</sup> o verouku v šolah in o katehetih. »Projekat« navaja (str. 53) ves člen med onimi, o katerih pravi: »Odredbe važečih konkordata, koje su povoljne za državu, projekat većinom potpuno ignoriše i ako neke, i pri tom vrlo malobrojne, usvaja, čini u njima nepovoljne izmene za državu.« O odstavkih 9, 12, 13 tega člena pa sodi, da nimajo analogije v drugih novejših konkordatih in da posvečajo pravice Cerkve nad mero v drugih konkordatih (str. 53).

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

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

<sup>51</sup> Prim. BV 1937, 84.

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

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

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

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

<sup>52</sup> Prim. BV 1937, 85.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

»Projekat« opozarja, da za ta dva odstavka ni analognih določb v drugih konkordatih. To je formalno res; toda dogovor med sv. stolico in Italijo z dne 2. septembra 1931 h konkordatskemu členu o Katoliški akciji n. pr. že določa, da spadajo »trattenimenti di indole ricreativa ed educativa con finaltà religiosa« k delovanju Katoliške akcije<sup>53</sup>.

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

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

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

<sup>53</sup> Prim. BV 1935; 149.

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

Zadeva, o kateri govori omenjeni člen, je partikularnega pomena, zato ne moremo iskati paralel v drugih konkordatih. Podobno določbo imata le italijanski konkordat (čl. 37) in avstrijski (dostavek k čl. 14). Italijanski konkordat določa le to, da se bo poskrbelo, da bodo mogli člani organizacij za fizično vzgojo izvrševati verske dolžnosti ob nedeljah in praznikih. Določba v avstrijskem konkordatu pa je splošnejša; glasi se: »Der Bund wird dafür Sorge tragen..., daß in vom Staat eingerichteten Jugendorganisationen der katholischen Jugend die Erfüllung ihrer religiösen Pflichten in würdiger Weise und ihre Erziehung in religiös-sittlichem Sinne nach den Grundsätzen der Kirche gewährleistet werde.« Da je ta določba za cerkev ugodnejša od one v našem konkordatu, je lahko uvideti. Zadnji odstavek v našem čl. 34 prinaša le določbo tehničnega značaja in je zato smešno, navajati jo za dokaz, da so pravice katoliške cerkve povečane nad mero pravic v drugih konkordatih.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Praktični del.

### DESETLETNA RAST SLOVENSKE KATOLIŠKE AKCIJE.

(Nadaljevanje.)

#### II. Doba tipanja okoli katoliške akcije.

##### 1. Nekaj o izrazoslovju v razpravi.

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

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

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

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

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

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



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

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

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

Generalni vikar grenoblskega škofa, Guéry, takole razčlenja vsebino l'Action Catholique. »... l'Action Catholique doit être envisagée sous un double aspect: a) dans sa réalité concrète; b) dans ce qu'elle est essentiellement en elle-même, abstraction faite des formes diverses qu'elle peut revêtir. Dans sa réalité concrète: L'Action Catholique désigne un organisme, une institution, un ensemble d'organisation et d'œuvres<sup>2</sup>. Dans son essence: L'Action Catholique est la participation du laïc catholique à l'apostolat hiérarchique.«<sup>3</sup> Kar vidi Francoz realnega, konkretnega v tej Pijeви zamisli, moremo po našem izrazoslovju označiti z dvojno besedo: organizme, organizacije označujemo s Katoliško akcijo (z veliko); dela, delovanja, podjetja pa s katoliško akcijo (z malo). Kar pa Francoz označuje za bistvo, recimo za idejno stran, bi slednjič tudi lahko označevali z besedo katoliška akcija (z malo) v najširšem pomenu besede. A je bolje, da idejno stran Pijeve zamisli (son essence) označujemo edino le z izrazom: sodelovanje (udeležba) laikov s hierarhičnim apostolatom (s poslanstvom cerkve).

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

<sup>2</sup> Guéry, L'Action Catholique (Paris 1936) 146.

<sup>3</sup> o. c. 148.

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

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

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

## 2. Splošna oznaka prve dobe.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Katoliški shod se tega vprašanja ni dotaknil. O necerkvenih organizacijah so govorili v odseku za narodno prosveto, iz česar bi smeli sklepati, da so polagali pažnjo predvsem na njihovo narodno-prosvetno delovanje. A vendar so istočasno poudarjali tudi njihovo delo za »poglobljeno versko in apologetično izobrazbo«, opozarjali na »verskovzgojne cilje... mladinske organizacije<sup>4</sup>. Torej nič jasnega, nič določnega v pogledu dvojnosti naših organizacij.

Posebno pereča se je kazala ta neurejena dvojnost stare prosvetne kot tudi novih stanovskih organizacij v razmerju do cerkvenih organizacij, ki se pečajo izključno z verskonravno vzgojo. Na katoliškem shodu so se deloma dotaknili tega vprašanja govorniki iz orlovskih vrst, a tudi za svojo organizacijo nič več kot le dotaknili<sup>5</sup>. Kako naj si cerkvene in necerkvene organizacije dele med seboj verskovzgojno delo in kakšno naj bo razmerje enih organizacij do drugih, je ostalo odprto vprašanje. In med dušnimi pastirji se je jela širiti praksa, da sploh ni razlike v verski vzgoji enih kot drugih organizacij, in mnogokje so se zadovoljevali z eno samo, ki naj nudi vse, kar mladina potrebuje.

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

<sup>4</sup> Prim. BV 1937 54.

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

nasprotna potreba in tudi to zaradi vsestranske razčlenitve našega organizacijskega življenja: enotno in smotreno katoliško gibanje je zahtevalo neko skupno vodstvo katoliških organizacij. Orlovski krogi so bili prvi, ki so jeli opozarjati na potrebno skupnost med svojo in drugimi mladinskimi organizacijami in so tudi predlagali, kako naj bi se to doseglo. Svetovali so jim, naj se v načinu svojega delovanja, čim bolj približajo orlovski organizaciji<sup>6</sup>. Iz teh vrst je tudi prišla že omenjena resolucija katoliškega shoda o ustvaritvi enotne armade in enotne fronte slovenske katoliške mladine<sup>7</sup>. In ko so pri izvajanju samostojnosti orlovske organizacije nastale razprtije, so zopet orlovski krogi opozarjali, naj bi se osnovala vrhovna skupna matica<sup>8</sup>. Želja po neki medsebojni povezanosti je bila tudi na drugi strani. A uporabna izvedba te zamisli ni bila nič manj zamotana na vse strani kakor nasprotno vprašanje razmejitve.

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

Prvi poizkus se je pričel med tremi najmočnejšimi organizacijami, ki so si delile med seboj slovensko mladino: Prosvetno zvezo, Orlovsko zvezo in Marijino družbo<sup>9</sup>. V kakšni smeri so potekali razgovori med zastopniki teh organizacij, razvidimo iz poročila, ki ga je dala o tem cerkvena oblast duhovniški javnosti v začetku l. 1925. »Voditelji teh treh skupin se posvetujejo, kako bi za vse tri osnovali nekak srednji svet, da bi vsak v svojem delokrogu z ozirom na druge mogel bolj uspešno delovati in bi se v potrebi mogle vse tri skupine hitro združiti v obrambo verskonarodnih idealov.«<sup>10</sup> Iz želje po sodelovanju do konkretne oblike sodelovanja je bila pa težavna pot. Kako izvesti sodelovanje prosvetnih necerkvenih organizacij s cerkveno verskovzgojno organizacijo, ki se ne peča s prosveto? To možnost je nudila edinole verskonravna vzgoja, ki jo tudi necerkvene organizacije po svojih pravilih hočejo gojiti. Dalje,

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

<sup>7</sup> Prim. BV 1937, 56 op. 20.

<sup>8</sup> Prim. BV 1937, 58 op. 25.

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

<sup>10</sup> Lj. škof. l. 1925, str. 3.



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

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

Po katoliškem shodu so se namreč jeli pojavljati tokovi, ki so grozili, da se razlijejo in prestopijo bregove, med katerimi je doslej potekalo slovensko katoliško gibanje. Strokovna organizacija krščanskosocialnega delavstva in njena Krekova mladina sta stopili na pota, ki so se zdela vodilnim katoliškim krogom pomisleka vredna in nevarna<sup>11</sup>. Tudi med dijaštvom se je pojavilo novo vrenje. Nezaдовoljni z dotedanjim katoliškim duhom časa, so jeli iskati novih potov katoliškemu gibanju. Več desetletno slovensko katoliško gibanje je tako dobilo razpoke v svoji zgradbi. Nobena stvar pa ni tako škodljiva za uspehe celokupnega narodnega gibanja kot nedodostnost posameznih činiteljev, ki hodijo vsak svojo pot.

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

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

vprašanje enotnega vrhovnega vodstva katoliškega kulturnega dela na Slovenskem<sup>12</sup>.

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

### 3. Kamniška spomenica.

1. Ljubljanske skrbi z »osrednjim svetom«, oziroma z »vrhovnim vodstvom katoliškega kulturnega dela v Sloveniji«, so našle odziv tudi med dušnopastirsko duhovščino na deželi. Cerkvena oblast jo je sama pozvala k sodelovanju, ko je v poročilu o snovanju »osrednjega sveta« povabila duhovnike, naj o stvari razmišljajo in načelnikom organizacij pomagajo z dobrimi in praktičnimi sveti<sup>13</sup>. Preden so v Ljubljani prišli do konkretnih načrtov, je duhovščina kamniške dekanije sestavila svoje predloge v obliki spomenice z naslovom »Reorganizacija slovenskih katoliških organizacij« in jo predložila naravnost cerkveni oblasti<sup>14</sup>. Dušnopastirska duhovščina, ki je po katoliškem shodu večkrat pokazala neko nezadovoljnost z obstoječimi organizacijskimi razmerami, je tako dobila lepo priložnost, da cerkveni oblasti naravnost razodene svoje poglede na naše organizacije in ji predloži svoje misli ter načrte, kako priti iz nezadovoljivega stanja do čim uspešnejšega delovanja<sup>15</sup>. Oglejmo si spomenico A) v njenih značilnejših mislih in predlogih, in nato B) si pobježimo oglejmo njeno katoliško akcijo.

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

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

<sup>13</sup> Lj. škof. l. 1925 l. c.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. A naše organizacije potrebujejo tudi še zunanjo formalno medsebojno povezanost, ki bi enotno urejevala in pospeševala njihovo delovanje. Kako doseči tudi to? Zaradi lepe enotnosti in soglasne skupnosti v vseh naših organizacijah, naj se v vseh župnijah osnuje župnijska katoliška akcija, v katero naj spadajo vse dosedanje organizacije »na katoliški podlagi« v župniji. Pod predstvom župnika tvorijo to župnijsko katoliško akcijo vsi predsedniki omenjenih organizacij. Ta odbor bi skrbel, da se vodi in vrši vse katoliško društveno gibanje v župniji zares smotreno, enotno in v pravem katoliškem duhu. Nad župnijskimi katoliškimi akcijami naj bi bila dekanjska katoliška akcija. Njen cilj: večja enotnost in sporazumno delovanje župnijskih katoliških akcij. Predsednik dekan. Ostalo podobno organizirano kakor nižje edinice. Vse dosedanje osrednje organizacije in splošna katoliška društva naj bi se združile v škofijski katoliški akciji<sup>10</sup>. »Škofijska katoliška akcija bi prevzela vrhovno vodstvo nad vsemi centralami in splošnimi društvi.« Za predsednika imenuje Ordinarij »enega izmed najsposobnejših in najagilnejših profesorjev bogoslovne fakultete v

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

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

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

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

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



niki na papeškem prestolu<sup>17</sup>. To naziranje je imelo za Slovence še trdnješo oporo v papeževi besedi avstrijskim katoličanom o njihovih organizacijah. Avstrijski katoličani, katerih katoliško gibanje in katerih organizacije so rasle v isti državi in v podobnih bojih kot naše slovenske, so imeli l. 1923, dva meseca prej ko mi v Ljubljani, svoj katoliški shod na Dunaju. Ob tej priliki je papež pisal avstrijskim škofom pismo, v katerem jih opozarja na socialistično povodenj po vojski, ki jih hoče preplaviti in zadušiti. Izraža pa mnenje, da jim v teh bojih za krščanske svetinje ni treba toliko kakih novih organizacij, ampak naj obstoječe preoblikujejo, okrepe in jih koordinirajo v dosego skupnega cilja, ki se jim zdi najbolj potreben<sup>18</sup>. Kako naj bi Slovenci videli v katoliški akciji kaj drugega kakor svoje obstoječe katoliške organizacije?

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

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

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

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

9. Nikomur, ki se je tista leta oziral v katoliško Italijo, ni moglo biti neznano, da so se tamkaj zlasti z nastopom Pija XI. izvajale velike notranje organizacijske spremembe in pregrupacije. Vse se te vršilo ne samo z vednostjo, ampak po iniciativi in pod vodstvom papeža samega. Narekoval jih je spremenjeni in otežkojeni položaj katoličanstva po vojski, kateremu naj bi nudile svojo pomoč ravno primerno spopolnjene in urejene organizacije katoliških laikov<sup>19</sup>.

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

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

<sup>20</sup> Pío XI e l'Azione Cattolica 7. Razprto pisano podčrtal jaz.

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

Med spremembami, ki jih je uvedel Pij XI. v italijansko organizacijsko življenje, je bila zelo vidna ustanova koordinacijskih odborov, ki so povezavali katoliške organizacije v okviru cerkvenih edinic: župnije, škofije, ki so imele na vrhu skupen osrednji svet. Ta uvedba je globoko posegla v življenje in delovanje organizacij, ker je zagotovila red in poskrbela za enotnost celokupnega organizacijskega delovanja<sup>21</sup>.

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

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

<sup>21</sup> Prim. Direttive 6.

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

Slovenski župnijski svet naj združuje vse katoliške organizacije v okviru župnije, to je, vse organizacije, »ki stojе na katoliški podlagi«. Sestavljalci spomenice so prezrli, kako v Italiji katoliške organizacije dele v tri vrste. Na eni strani so verske, katerih delovanje je izključno versko, brez kakega kolektivnega socialnega cilja<sup>23</sup>. Na drugi strani so pa organizacije strokovnega, gospodarskega itd. značaja; organizacije, ki imajo, rekli bi, izključno socialen značaj. Prve kot druge so izključene iz rednega članstva v župnijskih svetih, ki jih tvorijo le zastopniki organizacij, ki so nekako v sredi med obojnimi poprej imenovanimi organizacijami.

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

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

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

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

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

<sup>23</sup> Prim. Direttive 91.

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

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

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

Za znanstveno duhovno-pastirsko društvo, o katerem je bil govor na sinodi v Ljubljani leto poprej, bi bila hvaležna naloga, da bi se podrobneje bavilo s pobudami kamniške spomenice<sup>24</sup>.

Dr. Fr. Ambrožič.

(Dalje prihodnjič.)

## AVSTRIJSKA INSTRUKCIJA O ZAKONU.

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

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

<sup>24</sup> Prim. Potek in sklepi tretje ljubljanske sinode 1924 (Ljubljana 1924) 38.



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

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

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

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

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

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

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

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

Ob tej avstrijski instrukciji o zakonu se spomnimo na dve drugi instrukciji, ki prav tako govorita o zakonu in sta bili prav tako izvršilna zakona h konkordatskemu členu, ki je vseboval določbo o zakonu. To sta instrukcija kardinala Rauscherja iz l. 1856 in italijanska instrukcija o zakonu z dne 1. julija 1929, ki jo je izdala kongregacija za zakramente o izvedbi čl. 34 italijanskega konkordata iz l. 1929. Ta italijanska instrukcija je služila avstrijski instrukciji za zgled v dveh pogledih, prvič glede vsebine in drugič glede razmerja do državnih izvršilnih zakonov, ki so v Italiji podobno kot v Avstriji omejili konkordatsko določbo o zakonu<sup>4</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O formularju nove votivne maše in o dnevih, v katere je ta maša dopustna, sem poročal v lanskem letniku BV<sup>1</sup>. Govoril sem tudi o obredu. Če se opravi votivna maša J. Kr. duhovnika, kakor je dovolil Pij XI., kot konventna maša v tiste četrtke, ko je to po rubrikah dopustno, je obred nove votivne maše prav tisti kakor za druge konventne votivne maše. Maša je torej: sine *Gloria*, 2. Oratio de feria (i. e. de Dominica praecedenti), 3. pro diversitate temporum assignata, sine *Credo*, Praef. de Cruce, ob koncu *Ben. Domino*.

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

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

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

<sup>1</sup> BV 16 (1936) 296—298.



Prejela je S. R. C. tri vprašanja:

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

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

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

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

Ad I: *Affirmative ex gratia.*

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

Ad III: *Adhibeatur color albus.*

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

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

V tretjem odgovoru je kongregacija odločila, da je v votivni maši v čast J. Kr. duhovniku liturgična barva bela. — Ker je v tej maši prefacija de Cruce, so razlagalci mislili, da je liturgična barva rdeča<sup>2</sup>. To misel sem posnel tudi v BV. Kongregacija je stvar drugače presodila in odločila, da je liturgična barva te maše bela.

Fr. Ušeničnik.

<sup>2</sup> Cf. Ephem. liturg. 40 (1936) 55.

## O FAKULTETAH ZA BLAGOSLOVE ZDRUŽENE Z ODPUSTKI.

Da l. 1933 so razne cerkvene družbe imele privileg, da so mašniki, ki so bili člani take družbe, mogli blagoslavljeni molke, svetinje, križce in podobne stvari ter z blagoslovom dajati odpustke, navezane na pobožno rabo teh stvari. Ta privileg je sv. penitenciarija z odlokom 20. marca 1933 preklicala in razveljavila. Odlok je bil objavljen 1. aprila 1933 in s tem dnem je imenovani privileg, dan raznim družbam ugasnil<sup>1</sup>. To se pravi: mašniki, ki se bodo v prihodnje, t. j. po 1. aprilu 1933, vpisali v take družbe, ne bodo več deležni pravic, da bi mogli kot člani te ali one družbe blagoslavljeni rožne vence, križe i. dr. ter z blagoslovom dajati odpustke, navezane na pobožno rabo teh stvari; za te pravice se bodo morali v prihodnje po škofijskem ordinariatu obračati s prošnjo do sv. penitenciarije. Za mašnike pa, ki so bili že pred 1. aprilom 1933 člani takih družb, dobljene pravice po odloku sv. penitenciarije niso prenehale<sup>2</sup>.

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

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

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

F. Ušeničnik.

<sup>1</sup> AAS 1933, 170.

<sup>2</sup> Gl. BV 13 (1933) 198, 278.

## Slovstvo.

## a) Pregledi.

## Nova dela o zgodovini stare cerkve.

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

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

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

V obsežnem eksegetičnem delu »Cursus Scripturae Sacrae«, ki ga izdajajo v Parizu udje Jezusove družbe, je obdelal oba Petrova lista in Judov list profesor papeškega Bibličnega zavoda Urban Holzmeister, prej profesor v Innsbrucku. Iz tega komentarja je posebej izdal življenje sv. apostola Petra<sup>2</sup>. V tem spisu je zbral gradivo o življenju apostolov, gradivo različne vrednosti: poleg podatkov v knjigah nove zaveze in dobrih starih izročil so poročila v apokrifnih spisih in stara legendarna poročila pri vzhodnih in zapadnih pisateljih starih vekov, ki jih je pisatelj skrbno zbral kakor dosle še nihče in trezno presodil in pretehtal. V šestih poglavjih razpravlja: I. življenju ribiča Petra, preden ga je Gospod poklical; II. o Petru, Gospodovem učencu; III. o Petru po Gospodovem vnebohodu in njegovem delovanju na vzhodu; IV. o delovanju apostola Petra in njegovi mučeniški smrti v Rimu; V. o kronologiji Petrovega bivanja in mučeništva v Rimu; v VI. poglavju omenja med drugim apokrifne spise s Petrovim imenom, častne pridevke Petrove pri vzhodnih in zapadnih pisateljih, nekaj apokrifnih, prej še ne navedenih poročil, ikonografijo sv. Petra. Kot zbirka in kritika gradiva je H.-ova knjiga dragocena. V bibliografiji o bivanju in smrti sv. Petra v Rimu (str. 37—40) pogrešam med spisi, ki taje, da je Peter bil in umrl v Rimu: Ad. Bauer, *Die Legende von dem Martyrium des Petrus u. Paulus in Rom* v *Wiener Studien* 38 (1916) 270—307 in H. Dannerbauer, *Die röm. Petruslegende* v *Histor. Zeitschrift* 146 (1932) 239—262; med spisi, ki branijo verjetnost rimske tradicije: G. Krüger, *Petrus in Rom* v *Zeitschr. für die neutestamentliche Wissenschaft* 31 (1932) 301—306. Lietzmannove prej ocenjene razprave in Heussijeve prej omenjene knjižice H. seveda še ni mogel navesti, ker sta izšli šele l. 1936.

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

V drugem zvezku<sup>3</sup> je obdelana zgodovina od konca dinastije Antoninov do Galerijevega tolerančnega razglasa v aprilu 311. Lebreton in Zeiller, pisatelja prvega zvezka, sta si po dobro premišljenem načrtu razdelila tudi delo za drugi zvezek: prvi je prevzel notranjo, drugi zunanjo cerkveno zgodovino; izmed 21 poglavij jih nosi

<sup>2</sup> *Vita s. Petri apostoli de qua e fontibus disseruit Urb. Holzmeister*, S. J. Parisii 1936, P. Lethielleux 8<sup>o</sup>, VI & 80 pp.

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

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

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

Omenim naj, kako sodita pisatelja v nekaterih prepornih vprašanjih, in dostavim nekaj pripomb. Str. 35: Pri montanizmu bi bilo poleg odličnih de Labriolleovih del omeniti še W. Schepeleern, *Der Montanismus u. die phrygischen Kulte*, Tübingen 1929. — Str. 80: Edikt o odpuščanju prešustva, ki ga napada Tertulian v spisu *De pudicitia*, je po Lebretonovi sodbi »zelo verjetno« Kalistov. Kakor znano, ga drugi prisojajo papežu Zefirinu ali kartaginskemu škofu Agripinu. — Str. 94: Hipolitov fragment *Adversus haeresim Noëti* je »morda« del njegovega starejšega antiheretičnega dela (*Sytagma*); prim. str. 98<sup>5</sup>. — Str. 121: Zeiller ima za zelo verjetno, da je bil cesar Filip Arabec skrivaj kristjan; je pa zelo dvomljivo. — Str. 131—134: Z Duchesneom meni Zeiller, da je bil do 3. stoletja v Galiji



samo en škofovski sedež, namreč v Lugdunu; novi so nastali šele v 2. polovici 3. stoletja. — Str. 146: Decijev edikt je zadel, misli Zeiller, »ne samo vsakega kristjana, marveč vsakega, ki je bil na sumu, da je kristjan, in nemara v načelu vse prebivalce imperija«. Edikt je bil splošen za vse prebivalce imperija. Med literaturo naj bi se navedla monografija E. Leisering, *Untersuchungen zur Christenverfolgung des Kaisers Decius, Würzburg 1933*. — Str. 149: Mučeništvo Karpa, Papila in Agatonike spada najbrž v dobo cesarja Marka Avrelija, ne v Decijevo. Šele kasnejša, legendarno razširjena povest pri Simeonu Metafrastu je naredila Karpa za škofa. — Str. 156: Mučenci s kolektivno označbo »Massa candida« v Utiki v prokonzularni Afriki so doslej veljali za legendarne. Zeiller ima njih mučeništvo za dejstvo, opira se z G. Morinom na dva na novo najdena govora sv. Avguština. — Str. 379: Pesnika Komodiana šteje Lebreton tako varno med afriške pisatelje za Diokletiana, da niti ne omeni jezuita H. Brewerja, ki je v dveh monografijah (Kommodian von Gaza. Ein Arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des 5. Jahrhunderts, Paderborn 1906; Die Frage um das Zeitalter Kommodians, Paderborn 1910) skušal dokazati, da je Komodian živel v Galiji in pisal v l. 458—466. — Str. 381: Lebreton meni, da je bil Metodij škof v Olimpu v Liciji, in odklanja, opira se na Vaillanta, Diekampovo tezo, da je bil škof v Filipih. — Str. 393: Pri nižjih redovih bi bilo vredno omeniti monografijo F. Wieland, *Die genet. Entwicklung der sog. ordines minores, Rom 1897*. — Str. 406: Zeiller meni, da škof, ki ga Tertulian v spisu *De pudicitia* napada, morda ni Kalist, marveč kartagiński Agripin (prim. zgoraj pripombo k str. 80). — Str. 410 do 412: Zeiller zelo oprezno formulira ekleziološko naziranje sv. Cipriana, »dont la conception ecclésiologique... est plus épiscopaliste que romain«. Odklanja hipotezo o kasnejši »rimski« interpolaciji v Ciprianovi knjžici »De catholicae ecclesiae unitate« c. 4, vzdržuje tezo, da sta obe formulaciji, krajša in daljša, Ciprianovi, noče pa odločiti vprašanja, ali je Ciprian prvotno daljšo formulacijo v sporu s papežem Stefanom skrčil (van den Eynde) ali pa prvotno krajšo, ob Felicisimovi shizmi zapisano, razširil s pogledom na Novatianov razkol v Rimu (Lebreton): obe mnenji sta mu »également plausibles«. — Str. 423—428: Da so cerkvene občine kot take od zadnjih dveh ali treh desetletij 2. stoletja imele nepremičnine, je dejstvo. V razlagi pravnega stanja Zeiller po pravici odklanja de Rossijevo teorijo, da so cerkvene občine pred oblastjo nastopale kot »collegia tenuiorum seu funeraticia«, kot pogrebna društva revnejših ljudi, ki so imela posebne ugodnosti, in se pridružuje Duchesneu, ki razlaga pravni položaj tako, da so cerkvene občine sicer bile pravno nedovoljene, pa dejansko tolerirane združitve. O tem vprašanju je ob istem času s pričujočo knjigo izšla monografija G. Krüger, *Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirchen, Stuttgart 1935*, o kateri bom posebej poročal. — Str. 445: Zeiller ceni število prebivalstva v rimskem cesarstvu konec 3. stoletja na okroglo 100 milijonov; od teh je bilo več ko polovica v vzhodnem delu, ki je bil močno pokristjanjen, Mala Azija po nekod do polovice. Iz tega sklepa, da je število mučencev v preganjanju od Diokletiana do Maksimina Daja moglo preseči en milijon. Število prebivalstva v imperiju pa je bilo okoli l. 300 mnogo manjše: 50 milijonov ali nekaj čez; kristjanov je utegnilo biti 10%—15% vsega prebivalstva v imperiju. Čeprav so bile nekatere pokrajine na vzhodu zelo pokristjanjene (25%—50%) in je tam preganjanje trajalo od pomladi 303 do jeseni 311, vendar ne bo mogoče govoriti niti o stotisočih mučeniških žrtev, pač pa o mnogih mnogih tisočih, ne da bi se dalo povedati določeno število. Najkonkretnješo podobo nam nudi Evzebijeva knjžica o mučencih v Palestini, seveda samo za to pokrajino. — Str. 466: Da je sv. Neža umrla za Diokletiana (466: »entre le quatrième édit et l'abdication de Dioclétien«), ni izvestno. Epigram papeža Damaza (M. Ihm, *Damasi epigrammata* n. 40), se zdi, pravi, da sega izročilo o mučencih več rodov nazaj (prim. P. Franchi de' Cavallieri, *S. Agnese* [Roma 1899] 11); to pa bi kazalo na kako preganjanje v 3. stoletju, najbrž Valerianovo. — Str. 482: Jeruzalemske itinerarije je v 39. zvezku dunajskega Corpus script, eccl. lat. izdal Geyer, ne Gelzer.

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

(Nadaljevanje bo sledilo.)

F. K. Lukman.

### »Naša pot«

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

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

Nadaljnje zvezke razporedimo po vsebini!

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

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

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

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

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

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

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

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

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

F. K. Lukman.

## b) Ocene.

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

J. Janžekovič.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

Franc Grivec, **Kristus v Cerkvi**. Ljubljana 1936. Jugoslovanska knjigarna. 8<sup>o</sup>, 270 str.

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

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

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

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

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

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

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

T. Spáčil S. J.

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

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

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

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

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

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

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

F. K. Lukman.

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

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

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

J. Kraljič.

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

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



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

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

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

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

Navedena tožba stoji na koncu razprave o probabilizmu (§ 8), proti kateri ima referent naslednji pomislek. Pisatelj omejuje svojo obrambo samo na ekviprobabilizem, od nje izrečno izloča »preprosti« probabilizem, ki ga imenuje kratko malo »minus-probabilizem« in pripominja, da ga uče »največ jezuiti«. Bojim se, da bo takšna omejitev in ta pripomba pri protestantih in drugih nasprotnikih katoliške morale predsodke o »jezuitski moralni« in nje pogubnosti le potrdila in mrzno povečala. Pisatelj je zase lahko ekviprobabilist, nikakor pa ne bi smel probabilizma na splošno označiti za »minus-probabilizem«. To oznako zasluži samo tista formulacija probabilitističnega načela, ki je zadovoljna že s šibkimi (tenuis) ali dvomljivimi razlogi za svobodo. Samó takšno formulacijo je tudi zavrgel Inocenc XI. dne 2. marca 1679 (med obsojenimi trditvami pod št. 3; Denzinger-Bannwart-Umberg, Enchiridion n. 1153). Ne zdi se pa pravično, za »minus-probabilizem« označiti formulacije, kakršne imajo n. pr. Hieron. Noldin, De principiis<sup>23</sup> p. 228 in 233<sup>1</sup> ali pa prideditelja 10. izdaje moralne teologije ekviprobabilista E. Müllerja, Ign. Seipel in Jos. Ujčić<sup>2</sup>; v njih je ves poudarek na terjatvi, da mora sloneti mnenje za svobodo na razlogih, ki so resnično (vere) ali trdno in izvestno (solide et certe) verjetni. Vedno pa je treba naglašati, da je probabilitistično načelo kažipot, kako se iz spekulativnega dvoma pride do praktično izvestne sodbe vesti, ki mora biti vodilo človeškega dejstvomjanja. V knjigi, kakršna je pričujoča, ne bi bilo odveč, če bi bil avtor izrečno omenil, da uče probabilizem poleg jezuitov tudi drugi znameniti redovni in svetni moralni teologi. Med svetnimi bi bilo za nemške razmere imenovati Göpferta, Schindlerja in Mausbacha, tega še posebej zato, ker je o probabilizmu na široko razpravljal v svoji lepi knjigi »Die katholische Moral und ihre Gegner« (4. izd., Köln 1913, 178—199; 5. izd. 1921) in zavrnil ugovore istega Herrmanna, ki ga zdaj zavrača naš avtor. Ekviprobabilisti in probabilisti se bodo sicer težko kdaj sporazumeli (prim. A. Koch, Lehrbuch der Moraltheologie<sup>2</sup>, Freiburg 1907, 106) in nihče ne bo pričakoval, da bo ekviprobabilist branil ono, v čemer se probabilist od njeja loči. Nikakor pa ne gre, da zaradi domače kontroverze ena stran drugo kratko malo postavi zunanjim nasprotnikom za tarčo, češ ekviprobabilizma nasprotni očitki ne zadevajo, pristaši »preprostega« probabilizma pa naj se očitkov otepajo, kakor vedó in morejo. »Ekviprobabilizem ali presumpcijski sistem ni nič drugega nego sistematični poskus, dosledno izvesti načelo, naj ravnamo po najboljšem spoznanju in najboljši vesti.« Mar »preprosti« probabilizem, kakršnega uče današnji jezuitski in mnogi drugi moralisti, hoče kaj drugega?

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

F. K. Lukman.

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

<sup>2</sup> »In omnibus dubiis speculativis, in quibus de sola licitate vel illicite actionis agitur, sequi licet opinionem vere probabilem, libertati faventem, etsi opinio opposita etiam probabilis, imo probabilior sit.« Theol. mor. I<sup>10</sup> (Ratisbonae 1923) 322.

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

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

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

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

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

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

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

Al. Odar.

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

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

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

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

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

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

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

C. Potočnik.

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

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



## Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

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

### I. Dela:

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

### II. Razprave:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur.

Pretium subnotationis extra regnum Jugoslaviae est Din 60.

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

*Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.*

# **BOGOSLOVNI VESTNIK**

**IZDAJA  
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XVII  
ZVEZEK IV**

**LJUBLJANA 1937**

# KAZALO.

(INDEX.)

## I. Razprave (Dissertationes):

- Lenček, Dobiček kot brezdelni dohodek (Poglavje iz teme o dobičku in dobičkarstvu) . . . . . 217—250  
Odar, Pravna sposobnost v cerkvenem pravu (De capacitate iuridica in iure canonico) . . . . . 251—276

## II. Praktični del (Pars practica):

- Desetletna rast slovenske katoliške akcije. Nadaljevanje. (Dr. F. Ambrožič) . . . . . 277—281  
Potestas benedicens (C. Potočnik) . . . . . 282—286

## III. Slovstvo (Litteratura):

- Gredt, Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae I/II. Ed. 7. (J. Janžekovič) 287 — De Vries, Denken und Sein (A. U.) 289 — Gilson-Böhner, Die Geschichte der christlichen Philosophie. 1. Lieferung (J. Turk) 290 — Maritain, Andreoski Naučitelj (J. Turk) 291 — Denisoff, L'Église Russe devant le thomisme (T. Kurent) 292 — Müller, Der heilige Joseph (J. Hohnjec) 292 — Heiler, Die katholische Kirche des Ostens und des Westens I (J. Turk) 294 — Kragl, Zgodovinski drobci župnije Trzič (J. Turk) 295 — Schnürer, Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit (J. Turk) 296 — Kniewald, Liturgika (F. Ušeničnik) 297.

## IV. Razno (Miscellanea):

- Statistika prebivalstva Svete dežele (Snoj) . . . . . 300

# Dobiček kot brezdelni dohodek.

(Poglavje iz teme o dobičku in dobičkarstvu.)

Dr. Ignacij Lenček.

## I. Pojem dobička.

Kakor je vprašanje dobička, posebno iz moralnega vidika, še malo raziskano, ravno tako tudi pojem dobička še ni povsod enotno določen. Pri različnih avtorjih zasledimo različne opredelbe, pa tudi pri enem in istem pogosto pojem dobička nima stalne vsebine. Zato je treba najprej določiti pomene dobička in pa v kakšnem smislu bomo o njem v tej razpravi govorili.

Najprej rabimo besedo dobiček v najširšem pomenu besede. »Kakšen dobiček (profit) pa imaš od tega« — pravimo in hočemo s tem reči, da je nekdo pri tem in onem svojem dejanju več žrtvoval, kakor pa je bil vreden sad in uspeh njegove žrtve. Ta najsplošnejši in najširši pojem dobička nima nujno z gospodarstvom še nobene zveze, razen če pojmuje gospodarstvo ravno tako v najširšem pomenu besede kot naše ravnanje, v kolikor pričakujemo od njega za vsak svoj trud in napor neke koristi.

Že v ožjem pomenu govorimo o dobičku v zasebnem potrošnem gospodarstvu. Saj »hoče vsak moderni človek pri svojem gospodarskem dejanju, posebej še pri menjavi, nekaj pridobiti«<sup>1</sup>! Tudi v naravnem gospodarstvu je veljalo in velja še danes isto, samo da je to stremljenje po dobičku v tem pomenu bolj prikrito.<sup>2</sup> Kmet orje, ker pričakuje od svojega dela vsaj toliko korist, da bi mu odtehtala njegov trud in napor. V domačem potrošnem gospodarstvu si nabavi človek eno stvar pred drugo, ali sploh nekaj, namesto da bi denar hranil, ker pričakuje ravno od te nabave zase večjo korist, ker bolj ceni nabavljeno stvar, kakor pa denar, ki ga je zanjo dal, ker bolj ceni to, kar je kupil, kakor kaj drugega, kar bi si bil za isti denar lahko nabavil; več cenim stvar, ki sem jo kupil, ker mi v sedanjih okoliščinah bolj koristi, bodisi da jo rabim, bodisi da mi ugaja. Ta dobiček lahko z dr. Gosarjem označimo za »presežek gospodarske koristi nad troški.«<sup>3</sup> Seveda je ta korist lahko zelo subjektivna, prav psihičnega značaja, nek »plus ugodja«, nekaj osebnega, tako da je ne moremo meriti ali kvantitativno določiti ter izraziti. Včasih se zato ta dobiček imenuje tudi subjektivni dobiček.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Dr. A. Gosar, Za nov družabni red, I., Družba sv. Mohorja, Celje, 1933, str. 401.

<sup>2</sup> Dr. A. Gosar, o. c. I., 431. Prim. tudi njegovo delo: Socialna ekonomija, Ljubljana, Zvezna tiskarna, 1924, str. 61, 197.

<sup>3</sup> Gosar, Socialna ekonomija, str. 197.

<sup>4</sup> Tako dr. Gosar, Socialna ekonomija, 197, Za nov družabni red, I., 432.



V navadnem pomenu besede pa govorimo o dobičku v pridobitnem gospodarstvu, ki se navadno izraža v denarju, v določeni vsoti denarja. Tako je ta dobiček nekaj objektivno določenega. Vsi razumemo v tem smislu dobiček kot nekaj, kar smo pridobili (pridobitek), profitirali (profit), kot nekaj več kakor pa smo dali, kot nekaj plus, ki nam ostane. Nasprotje dobička je zguba; v sredi med obema pa smo takrat, kadar nimamo ne dobička ne zgube, ampak dobimo nazaj le toliko, kolikor smo dali. O takem dobičku govorimo n. pr. v poljedelstvu, pri zemljiščih in posestvih sploh. Dobiček je tu dohodek iz zemlje, ki mi ga donša, če jo obdelujem, ali pa če jo dam v najem. V prvem primeru govorimo o dobičku, kadar je bila letina dobra, ko sem za svoje pridelke dobil več kakor rabim za življenje; če pa je bila letina slaba, imam zgubo: zemlja mi ni rodila niti toliko, da bi me preživela. Posestvo, zemljišče mi donša dobiček tudi, če ga dam v najem, da ga izkoriščajo drugi, jaz pa zato dobivam letno določeno vsoto kot odškodnino (rento). Ravno tako govorimo o dobičku, ki mi ga donša naložen kapital ali pa denar, ki sem ga posodil. Ta dobiček ima svoje posebno ime: obresti. V najnavadnejšem pomenu pa rabimo besedo dobiček za oni dohodek, ki ga uživajo lastniki tovarn ali obratov iz svojih podjetij in trgovin. Ta dobiček nima posebnega imena, zato se pod to besedo navadno razume ta industrijski in trgovski dobiček.<sup>5</sup> Tu mislimo na ono vsoto denarja, ki podjetniku ostane, tisto, kar več dobi oz. zahteva kakor pa je sam imel s proizvodom stroškov, na prebitek, za kolikor je stvar draže prodal, kakor pa jo je bil kupil.

Za nadaljnjo določitev pojma dobička je važna ločitev med surovim (*lucrum late dictum*, Rohgewinn) in pa čistim dobičkom (*lucrum merum, purum*, Reingewinn). Surovi dobiček je delež, ki ga prejmem od proizvoda, od prodaje, od zemljišča, najemnine itd.<sup>6</sup> Čisti dobiček pa je tista vsota, ki ostane od deleža, potem ko sem vse stroške, ki so bili s proizvodnjo, trgovanjem itd. združeni, odračunal in plačal.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Nekateri imenujejo ta dobiček v industriji in trgovini dobiček v ožjem pomenu besede. A. Ušeničnik, Socialna ekonomija, (Orlovska knjižnica 21) Ljubljana, 1926, št. 168.

<sup>6</sup> »In negotiis fructuosus, lucrum, latius sumptum, complectitur omnes fructus collectos (produit brut)«. P. A. Vermeersch, *Quaestiones de iustitia*. Ed. 2., Brugis, 1904, n. 405. Prim. tudi: »Der Gewinn theilt sich in Rohgewinn (Rohertag) und Reingewinn (oder Reinertrag). Der Rohgewinn ist der ganze Anteil, welchen der Capitalist von dem neuen Product erhält.« Liberatore S. J., *Grundsätze der Volkswirtschaft*, Innsbruck, 1891, str. 264.

<sup>7</sup> »Lucrum proprie« je: »id, quod superest, deductis impensis! Vermeersch, l. c. »Der Reingewinn ist das, was nach Abzug der von ihm, bezüglich der Vorauszahlungen für die Arbeiter und für den Gebrauch der Werkzeuge, gemachten Vorauslagen übrig bleibt.« P. Liberatore, l. c. Se jasneje: »Jener Ertragstheil, welcher am Ende der produktiven Arbeit über die Produktionskosten hinausreicht.« O. c. str. 151. Popolnoma v istem smislu definira P. Costa-Rossetti S. J. *lucrum purum*: ... »est fructus capitalium demptis omnibus sumptis negotii productivi remanens.« *Philosophia moralis*, ed. 2., Oeniponte, 1886, str. 787 sl. Podobno imenuje dr. Gosar denarni pridobitek »previšek denarne koristi nad denarnimi oziroma v denarju izraženimi troški.« Za nov družabni red, I., 369.

Iz navedenega je razvidno, da je pojem čistega dobička bistveno odvisen od pojma stroškov. Čim več stvari moremo šteti med stroške proizvodnje ali trgovanja, tem ožji bo pojem čistega dobička, tem bolj bo dobiček čist.

So izdatki, ki jih brez dvoma moramo — in drugi, ki jih ravno tako brez dvoma ne smemo in ne moremo šteti med »stroške«, so pa tudi taki, o katerih je mogoč dvom.

Brez oklevanja prištevajo vsi med »stroške« izdatke za plače delavcev, za obrabo in obnovo strojev, za njihovo pogonsko silo, za obresti in amortizacijo naloženega kapitala, dalje za vzdrževanje poslopij tovarne in skladišč, izdatke za prevoz, reklamo, za organizacijo industrijskega ali trgovskega obrata in podobno. Z druge strani je pa tudi dovolj jasno, da ne moremo šteti med produkcijske stroške na primer izdatke za povečanje (ne za morda potrebno modernizacijo!) obrata, ali tudi za posebno razkošno in drago reklamo.<sup>8</sup>

Med stroške, seveda v širšem pomenu besede, prištevajo nekateri tudi odškodnino za nevarnost, v kateri se nahaja naloženi kapital: »Predvsem ne smemo prezreti, da obresti in še bolj dividende nikakor ne predstavljajo vedno pravega, čistega dobička. V vsoti, ki jo prejme lastnik kapitala kot obresti ali dividendo, so poleg pridobitka mnogokrat še razni drugi zneski. Posebno važna je med njimi odškodnina za negotovost naloženega kapitala, ali, kakor navadno pravimo, premija za riziko.«<sup>9</sup> Te premije se ne vključujejo v čisti dobiček, češ da ni drugega kot odškodnina, kot plačilo za to negotovost, za ta upravičen strah, za to realno breme. Najbližji vzgled za to so obresti. Po cerkvenem pravu (can. 1543) je dovoljeno zahtevati za posojen denar obresti (čeprav ne zaradi pösode same po sebi), ni pa povedano, na kakšni podlagi. Že prej so splošno poleg drugih zunanjih pravnih naslovov: *damnum emergens*, *lucrum cessans*, *titulus morae*, dovoljevali obresti kot odškodnino za to gori omenjeno nevarnost, v kateri se nahaja naložen, oziroma posojen denar; imenovali so ta naslov: *periculum sortis*. Ta pravni naslov velja danes praktično povsod, kjer je kapital naložen. Podobno si more n. pr. tudi trgovec vračunati med stroške riziko, da ne bo prodal blaga, ki ga je nakupil, da bi mogel vsestransko postreči svojim odjemalcem. Ta velika zaloga pomeni za trgovca ne samo posebno delo in trud, ampak tudi riziko, za odjemalce pa korist; to pa ima svojo ceno, ki jo more potem šteti med stroške.<sup>10</sup> O upravičenosti teh pravnih naslovov (posebno glede *lucrum cessans*) so bili moralisti dalje časa razdvojenega mnenja, danes pa so splošno priznani.<sup>11</sup> Če jih štejemo med stroške, kot odškodnino za neko breme, potem ostane vprašanje upravičenosti čistega dobička še odprto; če pa jih prištevamo k dobičku, imamo že nek dobiček, ki je po splošnem mnenju upravičen in dovoljen. Ti pravni naslovi odškodnine so potem tudi pravni naslovi

<sup>8</sup> Vermeersch, *Quaestiones de iustitia*, n. 405.

<sup>9</sup> Gosar, *Za nov družabni red*, I, 436. Riziko nasprotno šteje k dobičku Schilling, *Katholische Wirtschaftsethik*, München, 1933, str. 198—201.

<sup>10</sup> Vermeersch, *Theologia moralis*, II, Brugis—Roma, 1928, n. 461, 3.

<sup>11</sup> Vermeersch, *Quaestiones de iustitia*, n. 366, 1, 2, 3, 4.

dobička. Zdi se, da ta drugi način pojmovanja dobička bolj odgovarja splošni rabi besede dobiček, dočim moremo govoriti o riziku kot o »strošku« le v prenesenem pomenu. Res pa je, da je tako ta dobiček manj »čist« kakor dobiček v prvem pomenu.

Med stroške podjetja računajo nadalje nekateri tudi plačilo za podjetnikovo delo, dočim štejejo drugi ta zaslužek z delom k dobičku. P. A. Vermeersch šteje v svojem delu *Quaestiones de iustitia* na enem mestu<sup>12</sup> plačilo za podjetnikovo delo, obresti ter del amortizacije lastnega v podjetje vloženega kapitala med stroške podjetja, ne pa k dobičku. Po tem pojmovanju podjetnikov zaslužek ni dobiček. Na istem mestu priznava, da je tako pojmovanje dobička zelo ozko, »valde stricte«, ter da je tudi širša raba besede dobiček upravičena. Sicer je praktično vseeno, ali si podjetnik prilasti določeno vsoto denarja kot plačilo za svoje delo ali pa kot dobiček od naloženega kapitala, vendar pa je za načelno obravnavanje dobička to razlikovanje velike važnosti. Nihče n. pr. ne taji podjetniku pravice do onega dobička, ki obstoji le v plačilu za njegovo osebno delo; vse drugače pa je, če to vsoto štejemo med stroške produkcije ali trgovine ter tako omejimo pojem dobička na brezdelne dohodke, na dohodke od kapitala. Stališče mnogih do takega dobička pa je povsem drugačno, kot bomo videli. Tudi načela, po katerih se meri višina takega dobička, so z ozirom na obojno pojmovanje različna, vsaj formalno.

Drugi pa vidijo v plačilu za podjetnikovo delo njegov pravi, čeprav ne edini dobiček. To pojmovanje je videti bolj splošno in bolj odgovarja našemu navadnemu izražanju. O plači govorimo res navadno le takrat, kadar kdo na podlagi delovne pogodbe, *ex iustitia*, drugemu plača njegovo delo, ki mu ga je bil odstopil. Ne govorimo pa, da kdo sam sebi plača, ali pa da sam svojemu kapitalu plačuje obresti. Pravimo pravilneje: Toliko ima dobička, kolikor bi sicer znašale obresti, če bi bil kapital naložil; toliko ima dobička, da lahko z njim stalno primerno preživlja sebe in svojo družino. V tem smislu govorijo o dobičku tudi dr. A. Gosar<sup>13</sup>, Liberatore<sup>14</sup>, Costa-Rossetti<sup>15</sup>,

<sup>12</sup> *Quaestiones de iustitia*, n. 405. Primerjaj tudi naslov XXVIII. teze, kjer loči in stavi nasproti: »*moderatus capitalis et propriae industriae fructus*« in »*lucrum merum*«. (Str. 530.) Torej to dvoje še ni *lucrum merum*. Podobno pravi drugje, da čisti dobiček »*non est mera recompensatio*, sed *incrementum*, quod negotii domino fas est quaerere ex sua re, si revera illud affert.« (O. c. n. 409.)

<sup>13</sup> »Ta običajni pridobitek ali dobiček pomeni plačilo gospodarju za njegovo delo ali odškodnino za investirani kapital (obresti, dividende)«. Za nov družabni red, I., 410. Vendar pa »opažamo mnogokrat, posebno pri delniških družbah, da podjetnik tudi svoje osebno delo zaračunava z določeno vsoto med stroške podjetja.« O. c. I., 371.

<sup>14</sup> O. c. str. 264. Liberatore navaja po Minghettiju, da so liberalni ekonomski, ki so učili, da je vrednost stvari enaka stroškom njene produkcije, nujno prištevali plačilo za podjetnikovo delo in obresti kapitala med stroške produkcije. O. c. str. 105 sl.

<sup>15</sup> »... *quamvis merces in sensu stricto non cuiuslibet a seipso, sed ab altero alteri ex iustitia detur, quod certe de hoc lucro dici nequit.*« *Philosophia moralis*, Oeniponte, 2. ed. 1886, str. 794.

dà, celó sam P. Vermeersch na drugem mestu v istem svojem delu. Govoreč o trgovinskem dobičku pravi: »Za pravično imamo ceno, ki daje večim trgovcem zmeren dobiček ali plačilo za njihovo delo ali napor.«<sup>16</sup> Tu imenuje zmeren dobiček, kar je poprej izrecno štel med izdatke produkcije in kjer se zmeren dobiček prav za prav šele prične. To neenotno pojmovanje moti: kar je po enem pojmovanju komaj dobiček, je po drugem že več kot zmeren dobiček. Tako se zdi, da rabi enkrat pojem dobička le v smislu zaslužka, drugič pa le kot dohodek brez dela, dočim mu je zaslužek le del stroškov proizvodnje.

Iz neenotnega določevanja pojma dobiček, izhajajo tudi neenotne opredelbe dobička in različno presojanje dobička z moralnega stališča. Zato je nujno, da se pri vsakem avtorju prepričamo, v kakem smislu rabi besedo dobiček, in še če jo rabi povsod v enem in istem pomenu. Tako n. pr. ne rabi dr. A. Ušeničnik v svojih delih besede dobiček vedno v istem pomenu. V Sociologiji vprašanja o dobičku ni izrecno načel, rabi pa besedo v navadnem pomenu. V Socialni ekonomiji (1926) mu je profit »delež iz proizvodnje, ki si ga v modernem gospodarstvu prisvajajo posestniki zemlje, lastnik kapitala in podjetniki ne za delo, temveč za posebne usluge, ki jih ima od njih gospodarstvo.«<sup>17</sup> Torej je v tej opredelbi izključen dobiček kot zaslužek z delom. Profit pa je trojen: profit posestnika zemljišča je renta, profit od kapitala so obresti, od podjetja je dobiček.<sup>18</sup> Torej je dobiček ožji pojem kot profit. Je »delež, ki ga dobivajo podjetniki iz proizvodnje za to, da podjetja vzdržujejo.«<sup>19</sup> Podjetnik ima torej dohodke: plačilo za delo + dobiček. Torej je le ta dvakrat omejeni pojem dobička dobiček v »pravem pomenu.«<sup>20</sup> Mi bi rekli: podjetnikovi dohodki brez dela.

V Socialnem vprašanju (1925) loči A. Ušeničnik dobiček v »pravem pomenu« in v pomenu, ki se tudi časih rabi.<sup>21</sup> V pravem pomenu je dobiček le tam, kjer mu stoji nasproti zguba, včasih pa se imenuje dobiček tudi pošten zaslužek. Prvega avtor zametuje, drugega dovoljuje. V Socialnem vprašanju, izšlem leta 1934, ki se lahko smatra kot druga prenovljena izdaja njegovega Socialnega vprašanja, je ta delitev le v toliko spremenjena, da se rabi »časih ne samo kot pošten zaslužek z delom, ampak tudi pošten prebitek pri gospodarjenju.«<sup>22</sup> V tem delu, ki je izšlo po okrožnici Quadragesimo anno, je pojem pravičnega dobička postal širši: pošten zaslužek + pošten prebitek.

<sup>16</sup> »Iustum censendum est pretium, quod peritis mercatoribus non tribuit nisi moderatum lucrum seu retributionem suae operae vel industriae.« O. c. n. 354.

<sup>17</sup> Socialna ekonomija, (Orlovska knjižnica, 21) Ljubljana, 1926, št. 190.

<sup>18</sup> O. c. št. 190—196.

<sup>19</sup> O. c. št. 196.

<sup>20</sup> l. c.

<sup>21</sup> Socialno vprašanje, (Orlovska knjižnica, 15) Ljubljana, 1925, str. 23—24.

<sup>22</sup> Socialno vprašanje, (Naša pot, IV) Ljubljana, 1934, str. 23—24; Primerjaj tudi Dr. Aleš Ušeničnik, Socialno pitanje, Zagreb, 1934, str. 23—24, br. 63—66.

Njegov pojem dobička vključuje torej sedaj dohodek od dela in dohodek brez dela, zaslužek in prebitok. V tem pomenu bomo rabili pojem dobička v tej razpravi.

O dobičku moremo razpravljati z različnega vidika. Najprej lahko motrimo dobiček kot gospodarski pojav. Pod ta vidik spadajo vprašanja o naravi dobička, o raznih vrstah dobička, o njegovem pomenu za današnje gospodarstvo; dalje vprašanje, kako je danes dejansko z dobičkom, kako se pridobiva, kolik je, kaj določuje dejansko njegovo višino, od česa je odvisen itd. Gre tu za dobiček, v kolikor je dobiček gospodarstvenika, brez ozira na нравno sodbo, brez ozira na sočloveka in na človeško družbo sploh. V kolikor je tako razpravljanje normativno, daje norme le za to, kako pridem do dobička, do čim večjega dobička. Seveda motri tako gledanje tudi človeka, a ga motri prav kakor gospodarski liberalizem, zgolj v smislu gospodarsko preračunajočega človeka, po čim večjem dobičku stremečega bitja.<sup>23</sup> Tako govori o dobičku gospodarska veda, kateri gre po mnenju dr. A. Gosarja »edinole za razlago gospodarskih pojavov«.<sup>24</sup>

Pod drugim vidikom motrimo dobiček z ozirom na vpliv, ki ga ima na narodno gospodarstvo, na družbo, na splošno blaginjo. To, kar s stališča po čim večjem dobičku stremečega posameznega gospodarstvenika gre, in zelo dobro gre, pogosto ne gre, ni prav, s stališča narodnega gospodarstva, z družabnega stališča.<sup>25</sup>

Tretji vidik pa je etični ali moralni: kako je soditi o dobičku z etičnega in moralnega stališča? Kdaj je dobiček etično upravičen, dovoljen, kdaj ne? Če je dovoljen, kaj je njegov pravni naslov, kje je njegova meja? Ta vidik nas v tej razpravi zanima. Pa tudi tu moramo še ločiti: naravni npravni zakon in božje razodetje s cerkvenim naukom, torej: kaj pravi o dobičku etika in kaj Cerkev? V etiki in moralki pa se moramo nadalje vprašati: kakšno je razmerje med dobičkom in menjalno pravičnostjo, med dobičkom in socialno pravičnostjo ter med dobičkom in ljubeznijo do bližnjega?

Iz vseh teh vprašanj nas zanima najprej vprašanje o upravičenosti dobička. Nihče ne tají upravičenosti dobička, v kolikor je ta samo zaslužek, dohodek od dela. Zato hočemo odgovoriti na vprašanje o načelni upravičenosti dobička, ki obstoji v dohodkih brez dela in to predvsem v obliki dobička od kapitala. Načelom, ki določajo višino in meje dobičku, je namenjena posebna razprava.

<sup>23</sup> Prim. A. Ušeničnikovo oceno dr. Gosarjeve knjige *Socialna ekonomija v Casu*, XX. 1925/26, 82.

<sup>24</sup> Dr. A. Gosar, *Socialna ekonomija*, 230. To stališče poudarja tudi drugod: »Prav posebno važno je, da si pojave modernega gospodarskega življenja najprej ogledamo tako, kakor se resnično vršijo, popolnoma brez ozira na njihove socialne posledice... Stroga ločitev med tem, kar je, in onim, kaj naj bi bilo, je kakor povsod, v takih vprašanih največje važnosti.« Gosar, *Za nov družabni red*, I., 346.

<sup>25</sup> »To, kar ljudje v svojih zasebnih gospodarstvih ukrenejo, se ne tiče samo njih in njihovega gospodarstva. Ne, vsako tako dejanje posega redno v gospodarsko področje drugih ljudi ter je zaradi tega pomembno in važno tudi za tako zvano narodno gospodarstvo in družbo v celoti.« Gosar, *Za nov družabni red*, I., 349. Prim. tudi str. 321 in 346.



## II. Dobiček kot dohodek brez dela.

Nedvomno je, da je dobiček, ki ni drugo kot povračilo za delo, upravičen in dovoljen, seveda v primerni višini. Vendar pa lahko opazamo vsepovsod, da je podjetnikov dobiček pogosto večji kakor primerno plačilo za njegovo delo, na drugi strani pa tudi vidimo, koliko je dobička brez dela, dobička od kapitala (obresti, najemnine, rente, dividende, trgovinski in industrijski dobiček itd.). Kaj je s tem dobičkom? Ali je upravičen, in če je, kakšen je njegov pravni naslov in kje je njegova mera?

Vprašanje o dobičku, ki ni plačilo za delo, ki torej ni dohodek od dela, je del vprašanja o brezdelnih dohodkih na splošno. Tem dohodkom je skupno to, da pripadajo onemu, ki jih s svojim delom ni povzročil, ne zaslužil. Pravni naslov njih prilaščanja torej ni delo, ampak, če sploh je, nekaj drugega; gre predvsem za to, ali je kapital upravičen vir dobička ali ne. Ko govorimo o brezdelnih dohodkih, ne mislimo s tem reči, da so brez dela nastali, ampak da jih nekdo brez dela prejema in uživa. Obresti, ki jih mora dolžnik plačevati, so morda trdo z delom zaslužene, a uživa jih upnik brez dela; sadove gozda, ki so ga predniki le s težavo in s trudom posadili, uživajo nasledniki brez dela. Zgodí se pa tudi obratno: donos brez dela postane dohodek od dela, kadar je n. pr. kdo iz obresti nekega kapitala plačan za svoje delo. (Uradniki, služkinje itd.)

Naše vprašanje se torej glasi: ali so dohodki brez dela upravičeni, in če so, v kolikí meri? Če načelno niso upravičeni, potem je vsak dobiček, ki ni plačilo za delo, krivičen. Če pa so upravičeni, je dobiček, v kolikor je brezdelen dohodek, načelno upravičen in zato s stališča menjalne pravičnosti dovoljen. S tem pa seveda še ni rečeno, da je dovoljena vsaka vrsta dobička, še manj pa vsak konkretni dobiček. So možne vrste dobička, ki so ex alio capite krivični, kakor n. pr. obresti same po sebi.

Tu je treba opozoriti na ozko povezanost številnih problemov v poglavju o delu in kapitalu. Treba pa je strogo paziti na logičnost v izvajanju ene trditve iz druge. Tako sklepajo iz načela, da je delo edini vir menjalne vrednosti stvari, na upravičenost zahteve, da gre ves donos, izvzemši stroškov za obnovo kapitala, delavcu, ki ima tako pravico do vsega, kar se proizvaja ali pridobi. Iz tega pa nadalje sledi, da so dohodki brez dela utrgani delu in zato krivični. Kapital je tako absolutno neproduktiven in kapitalistični gospodarski sistem nujno oderuški. Zato pa je tudi mezдно razmerje krivično, ker sloni na tem, da dobi, poleg pravične plače delavcem, vse kapital. Na drugi strani pa so vprašanja, ki so na videz med seboj odvisna, pa jih je treba ločiti. Tako n. pr. iz upravičenosti dohodkov brez dela še ne sledi, da je upravičeno tudi življenje brez dela, ker ima npravna dolžnost dela lahko drugo podlago, ne samo neupravičenost dohodkov brez dela.

### Razna mnenja.

1. Liberalizem in marksizem. Že liberalni ekonomí (predvsem Ricardo) so učili, da je delo edini vir ekonomske vred-

nosti. Za njimi so ta nauk prevzeli predstavniki utopičnega komunizma. Že neposredni učenci Saint-Simona so izvajali iz tega načela logično posledico: če je delo edini vir vrednosti, je delo edini činitelj, kateremu gre donos te vrednosti. Iz tega pa sledi, da ima lastnik le v toliko pravico do dobička, v kolikor je bil sam pri proizvodnji soudeležen s svojim delom. Brezdelnih dohodkov ni, ker razen dela ni nobenega pravnega naslova za dobiček.<sup>26</sup>

Isto načelo sledi logično iz Marxove teorije vrednosti in večvrednosti, ki je obenem centralna teorija njegovega sistema.<sup>27</sup> V čem obstoji vrednost blaga? Vrednost je podlaga zamenjavanju dobrin. Eno blago zamenjam za drugo na podlagi vrednosti obeh. V obeh mora torej biti nekaj, kar je obema skupnega, sicer ju med seboj ne bi mogli primerjati in ceniti, ne bi tudi mogli reči: dam enako za enako. Kaj pa je tisto, kar je skupno, enako? »Prirodna svojstva pa niso skupna; saj prav zato menjamo, da bi dobili proizvode z drugačnimi svojstvi. Ako odmislim vse, kar ni skupnega, ostane kot skupno le to, da so proizvodi človeškega dela. V blagu je torej toliko menjalne vrednosti, kolikor je dela. Vrednost je zgoščeno delo.«<sup>28</sup> Tako je vir menjalne vrednosti le delo in delu bi moral pripasti ves dohodek iz te vrednosti. Dobiček lastnika pa je »neplačano tuje delo«, je odtrgan delavcem; kapital, ki si prilašča svoj delež, je krvosos.<sup>29</sup> Marx sicer ni napravil koraka naprej: torej je ta dobiček krivičen in krivičen vsak dohodek brez dela, vendar pa je tako sklepanje logično in Marxovi učenci so nujnosti te logike sledili. Marx sam je sicer učil, da je ta dobiček od dela, vendar pa je obenem trdil, da je v kapitalističnem družabnem redu upravičen. Podjetnik je »upravičen« si ta dobiček prilastiti, ker je plačal menjalno vrednost delavčevega dela, čeprav je bila rabna vrednost večja. Delavec je svoje delo prodal in dobil zanj plačilo, delodajalec pa je to njemu prodano delo tako dobro porabil, da je zaslužil. Ta dobiček ni »pravičen« po teoretičnih ali kakih večnih načelih, ampak le iz zgodovinskih in zato tudi minljivih razlogov, ki bodo minili, takoj ko bo spremenjen kapitalistični način gospodarjenja. Dokler pa se to ne zgodi, je pa ta način nujen in zato nujno, da delavec ne dobi vsega, kar je proizvedel, ampak dobi svoj del tudi kapitalist. O pravem

<sup>26</sup> Prim. A. Ušeničnik, *Sociologija*, 261; Gosar, *Razprave*, Ljubljana, 1932, 119; Hohoff, *Warenwert und Kapitalprofit*, Paderborn, 1902, str. 4.

<sup>27</sup> Prim. Hohoff, *Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik*, Paderborn, 1908, str. 21. Hohoff meni, da te delovne teorije vrednosti niso iznašli ne Marx ne liberalni ekonomski, ampak je čisto enostavno spoznanje preprostega zdravega človeškega razuma. Prim. tudi Dr. A. Bilimović, *Uvod v ekonomsko vedo*, Ljubljana, 1933, 75, op. 61.

<sup>28</sup> Ušeničnik, *Sociologija*, 296, tudi *Socialno vprašanje* (Orlovska knjižnica, Ljubljana, 1925), 58, *Socialna ekonomija*, 86 sl. Primerjaj tudi Gosar, *Socialna ekonomija*, 28, in *Za nov družabni red*, I., 305.

<sup>29</sup> Vermeersch, *Quaestiones de iustitia*, n. 176. Ušeničnik, *Sociologija*, str. 298, 350. »Po njegovem (Marxovem) mnenju, človeško delo in samo človeško delo proizvaja gospodarske vrednote, zato bi bil nujno ves dobiček utrgan delavcem in kapitalizem vprav ta protinaravna uredba modernega gospodarstva, da kapital po dikciji nosi, ker si lasti, kar so pridelali pravzaprav samo delavci.« Ušeničnik, *Kapitalizem*, Čas XXIII. 1928/29, str. 10.

pojmu pravičnosti in krivičnosti pa Marx ne govori. Njemu je vse v nujnem razvoju, kjer pa je nujnost, ni krivice; nravni red je itak le nujna posledica gospodarskega reda.<sup>30</sup>

Socializem pa je kmalu poiskal vse teoretične in praktične posledice Marxove delovne teorije vrednosti in jim dal obliko praktičnih zahtev v svojih programih.

2. Katoliški sociologi. Marxov nauk so v večji ali manjši meri prevzeli tudi nekateri katoliški teoretiki. Predvsem se je zanj ogreval W. Hohoff,<sup>31</sup> ki je trdil, da je vsak dobiček brez dela krivičen. Mnoge je motil in premotil njegov dokaz, ki ga je kratko izrazil v načelu: ubi lucrum, ibi damnum. Kjer je na eni strani dobiček, je na drugi nujno zguba. Kjer nekdo ne izgubi, drugi ne more pridobiti. Če ima torej lastnik dobiček, ima delavec zgubo.<sup>32</sup> Za to svoje dokazovanje je navajal tudi sv. Avguščina. V drugi obliki je izvajal dokaz iz pojma menjalne pravičnosti: kjer kaj menjam, moram menjati enako za enako (aequalitas dati et accepti). Kjer pa zamenjam enako za enako, ni dobička.<sup>33</sup> Potrjeval je svoje mnenje tudi iz sve-tega pisma (Gen. 3, 19; 2 Tes, 3, 10), iz sv. Tomaža<sup>34</sup> in cerkvene tra-dicije,<sup>35</sup> končno tudi iz Leonove okrožnice Rerum novarum.<sup>36</sup>

Sličen nauk, z ozirom na dohodke brez dela, zastopa tudi tako imenovana dunajska sociološka smer.<sup>37</sup>

<sup>30</sup> »Karl Marx hat ein Recht der Arbeiter auf den vollen Arbeitsertrag niemals anerkannt, sondern stets abgewiesen.« Hohoff, Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik, 32, tudi 206—216; isti: Warenwert und Kapitalprofit, 33—35. Primerjaj tudi A. Ušeničnik, Sociologija, 297 in opombe k okrožnici Quadragesimo anno, 56 sl. (Ponatis iz Casa, XXV. 8/9.). Po Hohoffu so pojmi »krvoses« itd. moralno indiferentni pojmi, nevtralni.

<sup>31</sup> »Wir un-serseits haben anderwärts schon oft erklärt, daß wir mit vollster Evidenz von der Richtigkeit der Marxschen Wert- und Mehrwertlehre überzeugt sind.« Hohoff, Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik, 22.

<sup>32</sup> »Kapitalprofit ist, wie das Wort Profit besagt, Gewinn, lucrum. Wo aber auf der einen Seite Gewinn ist, da ist auf der anderen Verlust, Schaden. Ubi lucrum, ibi damnum. Wenn der eine nicht verliert, kann der andere nicht gewinnen; wer gewinnt, freut sich, wer verliert, hat Kummer', sagt schon der heilige Augustinus. Der leidtragende Teil sind die Arbeiter.« Hohoff, o. c. 36 sl., 65.

<sup>33</sup> »Wo aber Gleiches gegen Gleiches gegeben wird, da gibt es keinen Profit, kein lucrum. Ubi est aequalitas, non est lucrum.« O. c. 37.

<sup>34</sup> O. c. 37. Primerjaj tudi: »Aber allen Interpretationskünsten und Sophismen zum Trotz ist es eine sichere Tatsache, daß die größten Geister der Scholastik Albertus Magnus und Thomas von Aquin der Arbeitswerttheorie huldigen.« O. c. 27.

<sup>35</sup> »Mit vollstem Recht betont Endemann in seinen dieser Frage gewidmeten Werken oft: Die Quintessenz und das Grundprinzip der kirchlichen Wucherdoktrin sei die Leugnung und Negierung der Produktivität des Geldes oder Kapitals, und die einzige Quelle der Bildung von Tauschwert sei die menschliche Arbeit.« O. c. 29. Prim. tudi str. 37.

<sup>36</sup> O. c. 27, 30.

<sup>37</sup> Sacher, Staatslexikon der Görresgesellschaft, V, 5 izd., (Herder 1932) pod besedo »Wiener Richtungen«, kol. 1295—1306. Z istega stališča jo ocenjujejo tudi P. A. Vermeersch S. J. Soziale Krise und Reformtheorien, Linzer theol.-praktische Quartalschrift, 82 (1928) str. 687—724.

Eden njenih najvažnejših predstavnikov je dr. Karl Lügmayr, čigar glavno delo je: Grundrisse zur neuen Gesellschaft. Berufsständische Bedarfswirtschaft nach Vorgängern und Zeitgenossen. (Wien, 1927). Po njem kapital ni produkcijski faktor, ampak le delo in narava. Kdor torej ne dela, ne telesno ne duhovno, živi od tujega dela. Delavcu gre ves produkt njegovega dela. Zato je treba mezno razmerje odpraviti. Dohodke brez dela je treba razdeliti med one, ki res ustvarjajo gospodarsko vrednost.<sup>38</sup>

Podobno uči tudi Anton Orel v svojem znanem delu: Oeconomia perennis. Njemu je edini faktor produkcije delo. Samo delo ustvarja vrednost, zato gre le delu samemu ves donos. Vse brezdolne dohodke je zato treba preprečiti, tudi obresti in rento.<sup>39</sup>

Izmed drugih naj omenimo samo imena: P. A. Horváth O. P., ki se je posebno trudil ta nauk dokazati iz sv. Tomaža,<sup>40</sup> deloma vsaj dr. J. Eberle v svojih člankih v *Schönere Zukunft*;<sup>41</sup> tudi Silvio Gesell je svojemu nauku o prostem gospodarstvu (Freiwirtschaft) stavil cilj, doseči pravico delavcem do vsega donosa dela, in to predvsem z odpravo brezdolnih dohodkov kakor so obresti, renta, dobiček iz špekulacije itd.<sup>42</sup>

Tudi pri nas je to mnenje našlo dosti odziva; bil je čas, ko je skorajda prevladovalo. Dosledno ga je zastopal in branil P. dr. Angelik Tominec O. F. M., ki je za Hohoffom trdil, da je to tudi nauk sv. Tomaža in Leonove okrožnice.<sup>43</sup> Že prej je v istem smislu pisal dr. A. Pavlica, ki je ravno tako dokazoval ta nauk iz okrožnice *Rerum novarum* in iz sholastikov: »Nova veljava, ki se kapitalistu rodi brez dela in ki jo imenujejo dobiček, obresti ali rento, ni nič drugega ko veljava, ki jo delavec ustvari s svojim delom, katero pa si kapitalist prisvoji.«<sup>44</sup> Tudi dr. Janez Evangelist Krek je isto učil: »Jasno je, da denar s svojimi obrestmi in drugimi obrestim enakimi dobički jemlje delu njegov zaslužek. Vloži krono v hranilnico; kar ti prinese čez leto dni, ni zaslužila sama, ni rodila iz sebe, marveč je morala odtrgati od drugod. Drugje je zavrla, da niso prišli do tiste zasebne lasti, ki bi jim po pravici pripadala; delu je v prvi vrsti

<sup>38</sup> Staatslexikon, I. c. kol. 1300. P. A. Vermeersch, o. c. 705. Podobno je njegovo mnenje ocenil in ga zavrnil P. Biederlack S. J.: »Die sogenannte 'neue Wiener Richtung' in der Sozialpolitik«, Theol.-prakt. Quartalschrift, Linz, 80. (1927), str. 715—727.

<sup>39</sup> Staatslexikon, I. c. kol. 1298 sl. Primeri tudi dr. Gosar: Za nov družabni red, I. 322—324; A. Ušeničnik, Opombe k okrožnici *Quadragesimo anno*, 51.

<sup>40</sup> Das Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin, Graz 1929.

<sup>41</sup> A. Vermeersch, o. c. 708, Staatslexikon, I. c. kol. 1301 sl.

<sup>42</sup> P. O. von Nell-Breuning, *Freiwirtschaft. Ein Beitrag zur Lehre vom Recht auf den vollen Arbeitsertrag*, v *Linzer theol.-prakt. Quartalschrift*, 78 (1925) str. 705—713.

<sup>43</sup> Čas, XXIII. (1928/29) str. 22—30; *Socialna misel*, III. (1924) str. 264 sl. in IV. (1925) str. 198 sl.

<sup>44</sup> Čas, IX. (1915) str. 263 v članku: Najvažnejše vprašanje v sociologiji. Primeri tudi vrsto člankov: O bistvu kapitalizma, *Katoliški Obzornik*, III. (1899) str. 89—111, 185—202, 297—326.

odgriznila njegovo last in s tem se je odebelila.«<sup>45</sup> Mesečnik »Socialna misel« (Ljubljana) se je splošno boril za to mnenje.<sup>46</sup> Izvzeti je treba predvsem dr. A. Gosarja, ki jasno uči, da so dohodki brez dela upravičeni, stavi jim pa zelo ozke meje. Loči dohodke od dela in dohodke od imetja ali kapitala, »ki se imenujejo brezdelni dohodki.«<sup>47</sup> Ti so lahko čisti brezdelni dohodki, kakor obresti, dividende, zakupnine in najemnine, — ali pa delovni in brezdelni nekako obenem. »Delovni so zaradi tega, ker jih ti ljudje sami s svojim delom pridobivajo, brezdelni pa, ker in kolikor presešajo . . . običajno plačilo za delo gospodarja.«<sup>48</sup> Vir upravičenosti brezdelnih dohodkov je upravičenost zasebne lastnine: »Če priznamo posameznim ljudem pravico, da smejo v kakršnikoli obliki in pod kakršnimkoli imenom z določenimi stvarmi razpolagati, smo jim tudi že priznali pravico do brezdelnih dohodkov.«<sup>49</sup> Zato pa je »prazno vse govorjenje o tem, da bi bili brezdelni dohodki plod tujega dela.«<sup>50</sup>

Nekaj časa je tudi dr. Aleš Ušeničnik ugovarjal upravičenosti brezdelnih dohodkov in tako tudi upravičenosti profita. Dočim je v svojem obširnem, še danes aktualnem delu Sociologija (1910) jasno priznal pravico do brezdelnih dohodkov,<sup>51</sup> jo je pozneje, — pod vplivom Hohoffovega dokaza: ubi lucrum, ibi damnum — zanikal; v svoji knjižici Socialna ekonomija pravi: »Profit pravzaprav ni upravičen, zakaj, kjer ima eden dobiček, ima drugi zgubo. Zato ne bi smelo biti dohodkov brez dela, če niso plačilo za kako drugo koristno delo.«<sup>52</sup> Podobno pravi v svojem prvem Socialnem vprašanju: »Dohodki brez dela pravzaprav sploh niso upravičeni, ker morejo biti takšni dohodki na splošno le sad tujega dela in torej drugim utrgan zaslužek.«<sup>53</sup> Vidi pa se, da si dr. Ušeničnik vendarle ni bil popolnoma na jasnem, ker je redno dodajal: pravzaprav, na splošno. Ravno tako je v istih delih izvzel od neupravičenosti rento in najemnino, ki sta vendar tudi vrsti brezdelnih dohodkov.<sup>54</sup> V isti Socialni ekonomiji

<sup>45</sup> Socializem, 2. izd. 1925, str. 59 sl. Primerjaj tudi: »Pravice do življenja ne daje torej premoženje in posest, marveč delo.« Lampe-Krek, Zgodbe svetega pisma, II. (1903) str. 813.

<sup>46</sup> Poleg že citiranih člankov tudi Bukovnik: O odnosu dela in kapitala, Socialna misel, I. (1922) str. 182 sl.

<sup>47</sup> Za nov družabni red, I. 441.

<sup>48</sup> O. c. 524.

<sup>49</sup> O. c. I. 525. »Dohodki brez dela so nujna in neizogibna posledica zasebne lastnine.« O. c. 526.

<sup>50</sup> O. c. I. 527. Podobno že v Socialni ekonomiji, str. 248—252 in v Razpravah, str. 124.

<sup>51</sup> »Preveč je sklepati odtod, da je vsak sad brez dela pridobljen, krivičen in oduški.« Sociologija, 774. Primerjaj tudi: »Torej gre dobiček nekoliko tistemu, ki da kapital, nekoliko tistemu, ki da delo.« O. c. 372. »Delavec lahko dobi dobro plačo, a nekaj gre po pravici tudi onemu, ki da kapital.« O. c. 358.

<sup>52</sup> Socialna ekonomija, (Orlovska knjižnica, 21) št. 197. Prim. tudi št. 200 a.

<sup>53</sup> Socialno vprašanje, (Orlovska knjižnica, 15) št. 65.

<sup>54</sup> Socialna ekonomija, št. 192, Socialno vprašanje (Orlovska knjižnica), št. 65.



priznava: »Splošne ‚delovne‘ teorije torej ni mogoče vzdržati. Iz tega sledi, da so v neki meri možni upravičeni brezdelni dohodki, ne sicer brez vsakega dela, a večji, kakor bi šli delu.«<sup>55</sup> Po okrožnici Quadra-gesimo anno pa se je spet povrnil k naziranju, kakor ga je zastopal v Sociologiji.<sup>56</sup>

3. Večina teoretikov katoliškega socialnega pokreta in pa moralistov pa priznava načelno upraviče-nost dohodkov brez dela, dohodkov in dobička od kapitala. Brez-delni dohodki sami po sebi niso krivični, čeprav često dejansko so, ne ravno zato, ker so dohodki brez dela, ampak ker so v krivični meri, na krivičen način in s krivičnimi sredstvi pridobljeni ter tako vse obsodbe vredni. Jasno je tudi, da ni upravičen dobiček od ka-pitala na račun delavskih plač, še manj pa dobiček, ki bi šel preko meje, ki jo določata menjalna in socialna pravičnost.<sup>57</sup>

### III. Upravičenost brezdelnih dohodkov.

Da so brezdelni dohodki načelno upravičeni in tako tudi upra-vičen dobiček, ki je več kot zaslužek od dela, jasno uči Pij XI. v svoji socialni okrožnici Quadra-gesimo anno, ki je tako to pravdo med katoličani rešila. Pij XI. ostro zavrača krivične zahteve kapitala, ki si hoče vse prisvojiti in dela vnebovpjijočo krivico delavcem, za-vrača pa tudi »izmišljeno nravno načelo, namreč, da vse, kar se proizvede in pridobi, izvzemši le toliko, kar zadostuje, da se popravi in obnovi kapital, gre po samem pravu delavstvu.«<sup>58</sup> Pij XI. ponavlja Leonov stavek: »Ne snov ne more biti brez dela, ne delo brez snovi.« Iz tega pa izvaja: »Zato je zmotno, ali sami snovi ali samemu delu pripisati, kar je učinek vzajemne dejavnosti obeh, in povsem kri-vično je, če eno ali drugo zanikuje dejavnost drugega in ves proizvod sebi prisvaja.«<sup>59</sup> Ne enim ne drugim ne gre vse, ampak vsakemu njegov delež dobrin: ne bogatincem vse in delavcem nič, pa tudi delavcem ne vsega, kakor da bi bilo vse le delo njihovih rok. Na-pačno je zahtevati, da se odpravi »vsak pridobitek ali dohodek, ki ni iz dela, samo zato ker je takšen, naj si bo te ali one vrste, in naj si bo namestek za katerokoli opravilo v človeški družbi.«<sup>60</sup> Ta nauk pa ni samo zmoten, ampak tudi nevaren in varljiv, ker je »sladek strup, ki so ga mnogi željno pili, ki jih odkrit socializem ni mogel preva-rati.«<sup>61</sup> Iz teh besed Pija XI. moremo sklepati, da ni le delo vir

<sup>55</sup> Socialna ekonomija, št. 227. Podobno tudi v Socialnem vprašanju (Orlovska knjižnica): »Dejali smo: na splošno, zakaj včasih so takšni dohodki posledica ugodnih razmer: tako morda en vinograd ob istem delu daje boljše vino kakor drugi, ki ga zato ljudje radovoljno dražje plačujejo. Tu je torej neki dobiček, ki ni iz dela...« Št. 65.

<sup>56</sup> Opombe k okrožnici, str. 55; Socialno vprašanje (Naša pot IV) 1934, str. 108 sl.

<sup>57</sup> Naj navedem samo nekaj znanih imen: Cathrein, Vermeersch, Bieder-lack, Noldin, O. von Nell-Breuning, Gundlach, Messner i. dr.

<sup>58</sup> Q. a. št. 56.

<sup>59</sup> Q. a. št. 54.

<sup>60</sup> Q. a. št. 58.

<sup>61</sup> Q. a. št. 56.

vrednosti, ampak tudi kapital in njegova »dejavnost«. Zato je dobiček od kapitala upravičen, seveda do gotove meje. Nauk, da gre delavcem ves donos proizvoda, je zmoten, krivičen in prikrito socialističen.

Papežev nauk je nedvoumen in jasen. Vsaka druga razlaga njegovih besedi dela izrazom in tekstu silo. Je pa tudi utemeljen. Papež sam omenja mimo grede dokaz za svojo trditev.<sup>62</sup> Moremo ga takole razširiti: Proizvod kot učinek je pripisovati vzroku. Vzrok proizvoda pa ni samo delo, ampak tudi snov, tudi kapital. Torej je proizvod učinek tudi snovi in ga moramo pripisovati deloma tudi snovi, oziroma onemu, ki je snov dal.

Nobenega dvoma ni, da snov tudi vzročno vpliva na proizvod in to v več ozirih.

Najprej kot tvorni vzrok (*causa materialis*) proizvoda, kot »*materia ex qua*«. Tvorni vzrok pa je pravi notranji vzrok stvari. Vzrok je namreč tisto počelo, ki daje drugemu bitju bit.<sup>63</sup> Tvorni — in podobno tudi likovni (*causa formalis*) — vzrok pa »dajeta učinku kot učinku njemu svojsko bit prav po tem, da dajeta sama sebe, po medsebojnem neposrednem zedinjenju, tvar kot možnost, lik kot dej.«<sup>64</sup> Seveda rabimo v navadnejšem pomenu besedo vzrok za tvorni vzrok, za dejavnost, po kateri učinek nastane. Zato je s pojmom vzrok pogosto združena predstava delovanja, gibanja, spreminjanja, a ravno to moti, da pripisujejo nastali učinek nekateri le onemu činitelju, ki je na spremembo vplival s svojo dejavnostjo, s svojim delom, to je delavcu kot tvornemu vzroku, tvorni vzrok pa naj bi bil kot nekaj mrtvega le pogoj. K pojmu vzroka ne spada nujno dejavnost, ki je lastna le tvornemu vzroku; tudi tvorni vzrok je pravi »*principium influens esse in aliud*«, seveda je to vpliv notranjega sestavnega počela.<sup>65</sup>

Snov pa lahko vpliva na novi proizvod kot tvorni vzrok (*causa efficiens*), ne sicer kot glavni (*causa efficiens principalis*), pač pa kot orodni (*causa efficiens instrumentalis*) vzrok. To so predvsem vse vrste orodja, stroji, prevozna sredstva itd. Orodni vzrok deluje sicer kot orodje glavnega vzroka, vendar pa daje tudi nekaj iz svojega, ima neko svojo svojsko dejavnost, ker sicer ga ne bi mogli uporabljati kot orodje.<sup>66</sup> In s to svojo svojsko dejavnostjo vpliva na bit in bistvo učinka.

<sup>62</sup> Q. a. št. 54, kjer pravi, da je proizvod tudi učinek snovi. Tudi snov ima »*efficacitas*«.

<sup>63</sup> Remer, *Ontologia*, Ed. 5. Roma, 1925, str. 209 sl.

<sup>64</sup> Aleš Ušeničnik, *Ontologija*, Ljubljana, 1924, str. 51.

<sup>65</sup> Zanimivo je, da imenuje florentinski nadškof Antonin (1389—1459) naravo in njene sadove, ki so *materia ex qua, causa efficiens materialis*. (Ilgner, *Die volkswirtschaftlichen Anschauungen Antonins von Florenz*, Paderborn, 1904, str. 35.) Tudi Pij XI. govori o dejavnosti dela in snovi. Q. a. št. 54.

<sup>66</sup> Ušeničnik, *Ontologija*, 52, *De Mandato, Institutiones philosophicae*, I. Ed. 4. Roma, 1925, str. 431 sl. Sv. Tomaž pogosto poudarja to dejavnost orodnega vzroka: »*Causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive ope-*

Moremo celo reči, da so v naravi sami še sile, ki so tvorni vzrok, a ne samo orodni, ampak glavni, ki skupno s človeškimi silami kot glavnimi vzroki, proizvajajo nove dobrine. To so zemeljske sile, ob katerih (ne s pomočjo katerih) človek dela: polja, njive, gozdovi, živali, ki mu delajo in ki mu rodijo.<sup>67</sup>

Iz tega vsega vidimo, da ni samo delo, ampak da sta delo in snov pravi in adekvatni vzrok proizvoda, zato pa gre obema delež od nove vrednosti, nastale s sodelovanjem obeh činiteljev. S tem pa je tudi ugotovljeno, da gre po pravičnosti donos teh proizvodov obema: delavcu in onemu, ki je dal snov, kapital.<sup>68</sup>

S tem pa je nadalje izkazan kot upravičen dobiček od kapitala, dohodek brez dela.

Omenili smo že, da je upravičenost brezdelnih dohodkov posledica upravičenosti zasebne lastnine.<sup>69</sup> Če imam travnik in lahko z njim razpolažam — čeprav le v mejah, ki jih določa javna blaginja — lahko prodam košnjo na travniku. Izkupiček je dohodek brez dela, ker sam s travnikom nisem imel nobenega dela. Bogat rudnik prepusti lastnik v izrabljanje za dokaj veliko odškodnino, pa ima spet dohodke brez dela, ki so posledica svobodnega razpologanja z njegovo lastnino. Ker si lahko za prodan gozd nabavim stroje in si uredim moderno tovarno mesto preprostega obrtnega obrata, zmanjšam delo in povečam dohodke. Tako vidimo, da zasebna lastnina sama po sebi vodi do brezdelnih dohodkov in da bi načelna prepoved takih dohodkov in takega dobička zelo omejila, če ne celo onemogočila in odpravila zasebno lastnino, katere bistvo obstoji ravno v svobodnem razpologanju s stvarjo, ki je moja.

Moremo iti še korak dalje. Vsaka svoboda v gospodarjenju, tudi v domačem potrošnem gospodarstvu, vodi vsaj posredno do dohodkov brez dela. Dobro domače gospodinjstvo, združeno z varčevanjem, vodi do premoženja, do neke rente, ki sicer ni nastala brez dela, vendar pa jo bo brez dela nekdo užival ali pa vložil v podjetje in donášala mu bo lahko še novega dobička.<sup>70</sup>

---

ratur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundum illud, quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum.« Summa theol. I. q. 45, a. 5. c.; podobno III. q. 62. a. 5, ad 1-um, ad 2-um, Summa co. gentes, II, c. 21.

<sup>67</sup> Costa Rossetti, o. c. 756—758.

<sup>68</sup> »Lucrum ex negotio faciendum, per se, pro rata, pertinet ad eum, qui confert laborem et ad eum, qui capitale subministrat.« A. Vermeersch, Quaestiones de iustitia, str. 519.

<sup>69</sup> Gosar, Za nov družabni red, I. 525—527.

<sup>70</sup> Z ozirom na rento (vendar v širšem smislu) govori o tem P. O. von Nell-Breuning: »Solange wir irgendeine Wirtschaftsfreiheit belassen und sei es nur eine beschränkte Freiheit wenigstens in der Verbrauchswirtschaft (Haushaltung, Lebenshaltung, s. d.), ebensolange werden nicht nur Renten zustandekommen, sondern auch einzelnen Nutznießern zufließen. Wer also grundsätzlich den Menschen die Freiheit, auch diejenige des Wirtschaftens, als natürliches Recht anerkennt und glaubt, sie ihnen nur insoweit beschneiden zu dürfen, als das Gemeinwohl dazu zwingt, der muß die Rente ebenso wie das Eigentum als naturnotwendige Folge hinnehmen.« Staatslexikon, IV. 5. izd. (Herder 1931) kol. 856—857.

Praktični vzgledi nam nadalje pokažejo, pred kako težka vprašanja so postavljeni zagovorniki krivičnosti brezdelnih dohodkov. Kmet, ki ima rodovitno polje, pridela na istem prostoru, ob manjšem delu in trudu več kakor njegov sosed, ki ima kamnit in manj rodoviten svet, ter se zato veliko bolj trudi z obdelovanjem svoje njive. Če torej več pridela, več proda, ima več dohodkov. Odkod so torej ti dohodki? Od dela samega ne, ker v tem primeru bi jih moral imeti drugi kmet več, ker je več delal. Dohodki kmeta z rodovitim poljem so deloma delovni, deloma brezdelni; izhajajo iz boljše kakovosti zemlje, torej iz snovi. Zakaj naj bi bili ti dohodki nenravni, krivični in komu odtrgani, ni razvidno. — Podobno je s stroji. S strojem človek v istem času naredi neprimerno več kot z navadnim orodjem. Zato ima tudi več dohodkov kakor oni, ki dela iste proizvode z roko. Dohodki prvega so učinek dela in učinek stroja. V kolikor so učinek stroja, so brezdelni dohodki, pripadajo pa njemu, čigar je stroj, ne da bi se s tem onemu, ki je delal, nujno morala goditi krivica.<sup>71</sup> Logično je nadalje popolnoma pravilno, kar piše P. A. Tominec: »Dosedledno sledi iz tega, da se nihče ne sme obogatiti potom kupa in prodaje, najemnine itd. Najemnina torej ne bi smela presežati vsote, za kolikor se je najeti prostor poslabšal ali poškodoval.«<sup>72</sup> Vendar pa se ta zahteva praktično ne da vzdržati niti utemeljiti prepoved, da bi kdo živel od najemnine.

#### IV. Osnove nasprotnega mnenja.

##### 1. Psihološke osnove.

Če izvezamo morda one, ki so svoj nauk zidali in opirali sistematično na Marxova načela, posebno na njegovo delovno teorijo vrednosti, je gotovo mnogo dobromislečih, sicer Marxu nenaklonjenih teoretikov, zavedlo k istemu nauku edinstvo, da so brezdelni dohodki nekaterih ljudi porasli do tako neprimerne višine, dočim delovni dohodki velikih množic ne zadostujejo niti za skromno preživljanje, da ne govorimo o onih, ki nimajo ne delovnih ne brezdelnih dohodkov, da bi mogli sploh živeti. Vnebovpijoče krivice, s katerimi so se le prepogosto brezdelni dohodki kopičili, so pri množici, ki je te krivice morala trpeti, brezdelne dohodke osovražile tako, da ni obsodila samo krivičnih sredstev in krivične mere, ampak brezdelne dohodke sploh.

Povrh tega se je mnogim, tudi »intelektualcem«, kakor jih je imenoval Pij XI., zdelo, da današnje gospodarstvo s svojim stremljenjem po čim večjem dobičku nujno vodi do nenasitljivega hlepenja po brezdelnih dohodkih, tako da, če so ti mogoči oziroma omogočeni, je odprta pot do brezmejnega izkoriščanja. Torej bi bilo treba brezdelne dohodke sploh onemogočiti. Zato so se trudili pokazati njihovo načelno neupravičenost in njihovo krivičnost ali vsaj nepravost ter iskali za to primerne utemeljitve in primernih dokazov.

<sup>71</sup> Še druge vzglede glej pri Gosarju, Za nov družabni red, I. 524, 526 sl.

<sup>72</sup> Socialna misel, IV. (1925), 199. Enako Hohoff, Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik, 65, 67.

Papež Pij XI. pravi naravnost, da so si »izmislili« neko nravno načelo, »da vse, kar se proizvede ali pridobi, izvzemši le toliko, kar zado-  
stuje, da se popravi in obnovi kapital, gre po samem pravu delavstvu.«<sup>73</sup>

K takemu razpravljanju je treba, čeprav je s psihološkega vidika dokaj razumljivo, pripomniti, da zloraba brezdelnih dohodkov še ne upravičuje, da bi brezdelne dohodke sploh odpravili, kakor zloraba lastninske pravice ne upravičuje izgube lastninske pravice same. Odpraviti je treba zlorabo in izrodke ter te onemogočiti, ne pa brezdelnih dohodkov, dokler niso res v škodo javni blaginji. Tedaj pa tudi niso več upravičeni. Na ugovor, da je odprava zlorabe nemogoča, bi bilo pristaviti, da je morda vseeno bolj mogoča, kakor pa odprava brezdelnih dohodkov sploh in v celoti, to pa tudi zaradi njihovega pomena v današnjem gospodarstvu. Z druge strani pa zopet oni, ki na podlagi dejstev branijo upravičenost brezdelnih dohodkov, ne branijo in ne upravičujejo s tem tudi zlorabe, ki se z njimi in ob njih vrši. Pogosto se namreč to dvoje postavlja v isto vrsto.

Druga pripomba pa velja »nравnosti« načela, da gre ves proizvod po pravici delavstvu. V koliko je to načelo nravno načelo? Le v toliko, v kolikor zahteva, da mora prejeti vsak to, kar mu gre. Ali mu gre po pravici ves proizvod, ali samo en del, drugi del pa kakemu drugemu činitelju, to pa ni več samo nravno, ampak tudi — in to predvsem — vprašanje dejstev. Gre mu vse, če je vse učinek le njegove dejavnosti — to je še nravno načelo, ali pa je res ves proizvod učinek le njegove dejavnosti, o tem pa npravna načela ničesar ne povedo. Tu pa je treba analizirati učinek in poiskati vse one činitelje, ki so dejansko z učinkom v pravi vzročni zvezi. Iz povedanega pa sledi, da razlika med obema mnenjema ni na npravnem polju, saj se obedve mnenji opirata na prav ista npravna načela, ampak na polju presojanja gospodarskih dogajanj. Če torej nekateri zanikajo pravilnost »nравnega« načela, da gre ves donos delavcem, ga ne zanikajo v kolikor je npravno načelo, ampak v kolikor sloni na napačni sodbi o vlogi dela v proizvodnji.

Upoštevati moramo še eno možnost: zastopniki teorije o delu kot edinem viru vrednosti bi mogli svojim nasprotnikom očitati to »nenravnost«, da ne cenijo dovolj človeškega dela, ampak ga nekako postavljajo na isto stopnjo z mrtvo snovjo. Toda ta očitek je malo logičen in neutemeljen. Naj delo še tako visoko cenim, vendar ni prav, da bi delu zaradi časti, ki mu gre po pravici, pripisoval to, kar mu ne gre, kar ni njegov učinek, ampak učinek snovi, ki je tudi

<sup>73</sup> Q. a. št. 56. Prim. tudi razloge, ki jih našteva dr. A. Ušeničnik, ki so motili mnoge ne-marksiste, da so sprejeli delovno teorijo vrednosti. Opombe h Q. a. st. 53 sl. Postopanje nekaterih je p. O. von Nell-Breuning S. J. takole označil: »Man will diese drei (Zins, Rente, Spekulations-gewinn) beseitigen; darum brennt man ihnen das Brandmal des »arbeitslosen Einkommens« auf und hat damit die Rechtfertigung ihrer Beseitigung. Was nach dieser Maßnahme herauskommt, das nennt man das »Recht auf den vollen Arbeitsertrag«. So ist dieses Recht weder begrifflich umschrieben noch sachlich begründet. Als zügiges Schlagwort bedarf es ja weder des einen noch des anderen.« Linz. Quartalschrift, 78, (1925) str. 711.



Stvarnikov dar, kakor človeške moči in zmožnosti. Nravni značaj človeškega dela pač na tem dejanskem stanju ne more ničesar spremeniti.

Če preidemo tako na dokaze, na katere se opira teorija o neupravičenosti brezdelnih dohodkov sploh, smo glavno delo opravili že s tem, ko smo pokazali, da delo ni edini vzrok proizvoda, zato pa tudi delu ne gre ves proizvod, ampak le del, drugi del pa odpade na brezdelnih dohodke. Ozreti pa se moramo še na nekatere druge dokaze in preizkusiti njih veljavo.

## 2. Marxova delovna teorija vrednosti.

Samo na kratko se nam je pomuditi pri Marxovem dokazu, da je delo edini vir vrednosti, ne sicer zato, ker bi ta dokaz ne bil važen, ampak zato, ker je bil že ponovno podrobno ovržen.<sup>74</sup> Marxovi učenci so pravilno sklepali, ko so dokazovali krivičnost dohodkov brez dela: delavcu gre ves donos proizvoda, ker je le delo vir vrednosti, ker je po Marxu vrednost stvari le v stvari zgoščeno delo. To načelo pa je Marx dokazoval takole: V stvareh, ki jih menjamo, mora biti nekaj vsem skupnega, po čemer stvari med seboj primerjamo in cenimo, po čemer določujemo njihovo menjalno vrednost. To, kar je vsem stvarjem, ki jih menjamo, skupno, pa more biti le delo. Torej določuje delo menjalno vrednost stvari. Zmota Marxovega silogizma je v spodnji premisi. Skupno stvarjem, ki jih menjamo, ni samo delo, ampak tudi koristnost ali porabnost stvari same; neporabnih stvari ne menjamo. Zato je menjalna vrednost odvisna tudi od porabnosti stvari, ta porabnost pa je spet utemeljena v njihovi naravi, v njihovih fizičnih lastnostih, ki jih imajo ali od narave same, ali pa skupaj od narave in dela. Ker je torej menjalna vrednost odvisna tudi od porabnosti, zato ni le iz dela, ampak tudi iz tistega, kar poleg dela daje stvarjem koristnost: iz narave in kapitala, ki je sodeloval pri delu (orodje, stroji). S tem pa zgubi Marxova teorija o vrednosti svoj temelj, pa tudi pojem vrednosti sam se zruši.

Seveda pri tem nikakor nočemo zanikati, da ne bi bilo delo zelo važen činitelj menjalne vrednosti. Večina stvari dobiva ali množi svojo menjalno vrednost po delu; delo vpliva na vrednost stvari, vendar pa ne v taki meri in tako ekskluzivno, da bi se vrednost stvari mogla meriti samo po delu. Vrednost premoega, ki ga z določenim delom izkoplješ iz dobrega premoegovnika, je večja kakor cena slabšega premoega iz drugega rudnika, čeprav je bilo za izkopavanje iste količine potrebno isto, ali pa še večje delo.

Ta kritika Marxove delovne teorije vrednosti ne izgubi svoje veljave vkljub pomislekom, ki jih je proti nauku o vrednosti, ki ga ta kritika predpostavlja, izrazil dr. A. Gosar že v svoji Socialni

<sup>74</sup> Marxovo teorijo je pri nas podrobno razložil in jasno pokazal njene slabosti dr. Aleš Ušeničnik v Sociologiji str. 349—358, 372, pozneje tudi v Socialni ekonomiji, str. 86—87 in tudi v Socialnem vprašanju (Naša pot IV) str. 58. Nekoliko drugače jo je zavržel tudi dr. A. Gosar v svojem zadnjem delu: Za nov družabni red, I. str. 310 sl.

ekonomiji, potem pa tudi v svojem velikem delu *Za nov družabni red*.<sup>75</sup> Ne more biti namen te razprave, načeti problem vrednosti v vsej njegovi zamotanosti; bilo bi preobširno, čeprav zanimivo in aktualno.<sup>76</sup> Vendar pa hočemo na kratko pogledati, v koliko so ti pomisleki dr. Gosarja upravičeni in v koliko ne. Njegovo kritiko moremo na kratko povzeti v te-le trditve: Napačno je, da ima stvar menjalno vrednost enostavno zato, ker je rabna. So stvari, ki so rabne, pa nimajo nobene vrednosti, kakor na primer suh les daleč v gorah, na drugi strani pa so stvari, ki imajo menjalno vrednost in ceno, rabnosti in koristi pa nobene; tako na primer razna mazila zoper plešivost. Ravnotako vrednost ni odvisna od dela, tudi v tem smislu ne, da ima stvar, za katero je bilo treba dvakrat več dela, večjo menjalno vrednost. Iz tega sledi, da vir vrednosti oziroma cene ni v stvareh samih, ampak v konsumentih, od katerih je odvisno, ali hočejo kako stvar rabiti ali ne.<sup>77</sup>

Najprej niti dr. A. Ušeničnik niti drugi »zmernejši teoretiki krščansko-socialnega pokreta«<sup>78</sup> niso učili in ne učijo, da bi imela stvar menjalno vrednost »enostavno, ker je rabna«. Res je rabna vrednost podlaga menjalne vrednosti, tako da, če stvar ni rabna, nima menjalne vrednosti, ker za nerabno stvar nihče nič ne da. Iz tega sledi le, da je vsaka stvar, ki ima menjalno vrednost, rabna in koristna, ne pa obratno, da ima vsaka rabna stvar menjalno vrednost. Izrecno je dr. A. Ušeničnik poudaril, da so stvari, ki so zelo rabne, pa nimajo nobene menjalne vrednosti.<sup>79</sup>

Zato je popolnoma kriva besedica »enostavno«, ki jo je dr. Gosar temu nauku krivo pripisal. Menjalna vrednost ni nikakor nekaj enostavnega. Odvisna je še od več drugih činiteljev, ki jo določujejo.

<sup>75</sup> Socialna ekonomija, str. 34—46, 58—61. *Za nov družabni red*, I. str. 310—312, 320—322, 324—325.

<sup>76</sup> Potrebo posebne razprave o vprašanih, ki tičejo vrednosti, je poudaril dr. A. Ušeničnik v svoji obrambi proti dr. Gosarjevemu očitkom, *Čas*, XXXI. (1936/37) str. 217 sl. Primeri tudi P. O. V. Nell-Breuning v Herderjevem Staatslexikonu, V. 5. izd. 1932, kol. 1214—1224.

<sup>77</sup> Značilno za dr. Gosarjev nauk o vrednosti je njegov vrednostni nominalizem. Problem vrednosti mu je le »namišljen problem«, nepotrebno beljenje glave. Nesmiselno je govoriti o vrednosti, smisel ima le govorjenje o ceni. Vrednost je namreč ali subjektivna ali objektivna. Subjektivna je za vsakega človeka drugačna, zato se objektivno ne da izraziti, objektivna vrednost pa je le fikcija! Če pa ne bi bila fikcija, bi je pa itak ne bi bilo mogoče ugotoviti. »Kadar govorimo o vrednosti, mislimo dejansko le na ceno. Kolikrška je cena, tolika je vrednost, ne pa obratno: napačno je, da bi bila cena izraz vrednosti, ampak vrednost se ravna po ceni. Cena (oziroma vrednost) pa se ne ravna po delu, ne po rabnosti, ampak predvsem po odjemalcih in konsumentih blaga, ti pa se ravna po svojih potrebah in po svojih sredstvih. Tu je torej zadnji vir cene in zadnji vir vrednosti. — O takem pojmovanju vrednosti, posebno s stališča gospodarske politike in etike, bom skušal ob drugi priliki razpravljati.

<sup>78</sup> *Za nov družabni red*, I. str. 324.

<sup>79</sup> Sociologija, str. 357. Tam pravi: »Kaka reč je lahko zelo rabna, toda če je je povsod dosti (kakor n. pr. zrak) ne bom zanjo nič dobil, nima v navadnih razmerah nikake menjalne vrednosti! Zato nismo dejali: rabna vrednost je menjalna vrednost, ampak le: je podlaga menjalne vrednosti.«

Zrak, voda, sončna toplota so n. pr. zelo rabne stvari, imajo veliko rabno vrednost, menjalne pa nobene, to pa zato, ker jih radi njihove obilice lahko rabim, ne da bi bile ali postale prej moja zasebna lastnina. Tudi znanstvena knjiga je porabna, pa vendar nima pri narodih, ki ne znajo niti brati, nobene vrednosti.<sup>80</sup> Veliko je tudi rabnih stvari, katerih rabne vrednosti še ne poznamo, zato tudi nimajo za nas nobene menjalne vrednosti. Menjalna vrednost je nadalje odvisna od količine v njej zgoščenega dela, od povpraševanja in ponudbe, pa od splošnega vrednotenja dotične stvari v tistem kraju. Torej je zmotno reči, da ima po nauku zmernih teoretikov krščanskega socialnega pokreta stvar menjalno vrednost »enostavno, ker je rabna«.

Kaj pa dr. Gosarjevi zgledi? Suh les daleč v gorah je sam na sebi sicer raben in koristen, a le v gorah, kjer je, — če je prevoz nemogoč. Zato ima tam tudi svojo menjalno vrednost in ceno, n. pr. za tistega, ki hoče tam postaviti gorsko kočjo ali pa kuhati oglje in žgati apno. Spodaj pa ta les nima nobene vrednosti, ker mi ne more nič koristiti. Mazila proti plešivosti pa imajo menjalno vrednost in ceno, ker jih in kjer jih, — čeprav morda zmotno — smatrajo za rabna in koristna. To je pa samo v potrdilo našega mnenja. Saj smo že omenili, da menjalna vrednost ni odvisna od rabnosti same na sebi, ampak od rabnosti kot poznane in cenjene. Mnogi naravnost pravijo, da je bližnji vzrok in izvor menjalne vrednosti aestimatio communis, to je splošno vrednotenje stvari v tistem kraju.<sup>81</sup> (Seveda to vrednotenje ni čisto samovoljno, ampak objektivno osnovano.) Možna pa je v presojanju rabne vrednosti zmota zaradi prevare, ki je splošna vsaj v nekaterih krogih, kot na primer v vzgledu mazila zoper plešivost, o katerem upajo vsaj, da bo pomagalo.<sup>82</sup>

Glede dela pa je reči, da ima gotovo vpliv na vrednost in ceno, vendar pa ne primarno, ampak šele za rabnostjo in koristnostjo stvari. Tudi če sem v stvar vložil veliko svojega dela, jo ne bo nihče kupil, če ni porabna. Res je, kakor trdi dr. Gosar, da odjemalec ali konsument ne vprašuje po delu, ampak po rabnosti in po svojih potrebah, vendar pa producent ne bo dal blaga za ceno, ki ne bi vključevala pošteno plačilo za njegovo delo. Po delu je menjalna vrednost zrasla in tako tudi cena. Sicer raje ne bo proizvajal in ne bo nosil na trg dobrin, ki nimajo tiste menjalne vrednosti, da bi se mu delo izplačalo. Zato tudi ne bo šel iskat v gore lesa, ker vé, da ima les, radi obilice lesa v dolini, tako splošno ceno, da se mu drag prevoz ne izplača.

<sup>80</sup> P. Vermeersch S. J. Quaestiones de iustitia, št. 339, 3 c.

<sup>81</sup> »Ex aestimatione communi proxime manat rerum valor verus« P. Vermeersch o. c. str. 428, Thesis XXV. Se jasneje: »Ubi nulla aestimatio communis, nullus presse dictus erit rei valor« o. c. št. 350. Primeri tudi Noldin, o. c. II. 540.

<sup>82</sup> Primerjaj, kar pravi kardinal de Lugo: »Est honorificum res habere praetiosas, vel quae praetiosae ab omnibus habetur.« De iust. et iure, t. 2 d. 26, n. 48. Cit. pri P. Vermeersch, o. c. št. 339, 4 d.

## 3. »Ubi lucrum, ibi damnum.«

Pri presojanju upravičenosti dobička kot dohodka brez dela je mnoge motil na prvi pogled res prepričevalni Hohoffov dokaz: ubi lucrum, ibi damnum. Kjer je dobiček, tam je zguba; torej je dobiček krivičen.<sup>83</sup>

Kaj je s tem dokazom? Hohoff ga pripisuje sv. Avguštinu in ga dobesedno citira iz Avguštinovih del in to v dveh oblikah: »Ubi lucrum, ibi damnum,« in pa: »Si unus non perdiderit, alter non acquirat.«<sup>84</sup> Vendar pa delo, iz katerega je citat vzet, ni Avguštinovo, ampak neznanega pisatelja, Psevdoavgušтина. Zato se na avtoriteto velikega cerkvenega očeta in učitelja dokaz ne more naslanjati.<sup>85</sup>

Načelo samo: ubi lucrum, ibi damnum pa ni dokazano. Hohoff predpostavlja njegovo pravilnost in čisto splošno veljavnost, ne da bi ga le z besedo skušal utemeljiti. Možno je, da ga smatra za samo po sebi razvidno analitično načelo. (Principium per se notum.) To tudi je, če je vsak dobiček od kapitala, torej dobiček, ki ni zaslužek od dela, utrغان delavcem, kakor Hohoff za Marxom vneto ponavlja. Potem je res že v pojmu dobička vključen pojem zgube. Videli smo že, da je tako pojmovanje dobička napačno in zato tudi napačen princip. Pa tudi ne glede na to imamo pred seboj grob primer napačnega dokazovanja: idem per idem. To, kar je treba dokazati, se že predpostavlja.

Morda je Hohoff razumel to načelo kot empirično splošno načelo, pridobljeno na podlagi izkušenj in dejstev. Res je velikokrat tam, kjer je na eni strani dobiček, na drugi zguba, velikokrat tam, kjer eden pridobi, drugi zgubi. To se res prepočesto dandanes dogaja in sicer povsod tam, kjer je dobiček neupravičen, čezmeren ali po krivični poti pridobljen. Toda to ni vedno, tudi ni utemeljeno v kakem nujnem razmerju med dobičkom in zgubo ali v bistvu gospodarstva samega, zato tudi ni mogoč skok iz posameznih primerov, čeprav so pogosti, na splošno sodbo ali splošno veljavno načelo. Morda se je Hohoff tudi tu poslužil načela, ki ga je porabil že pri vprašanju o vzroku vrednosti: »Quae fiunt semper, vel ut plurimum,

<sup>83</sup> Hohoff, o. c. str. 36—37, 75, 138 sl.

<sup>84</sup> Hohoff, o. c. str. 138. Tam navaja: Migne T. 38, p. 70 in 1438; T. 40, p. 1345.

<sup>85</sup> To velja predvsem za drugi citat, vzet iz 62. govora ad fratres in Eremo. (Sermo 62<sup>o</sup> de timore Dei et avaritia vitanda.) O teh govorih je bilo že za časa sv. Roberta Bellarmina znano, da niso Avguštinovi. Sicer pa neznan avtor ne govori na tem mestu o dobičku kot takem, ampak o kopičenju bogastva: »Nunquam divitiae sine peccato acquiruntur in hoc saeculo.« (ML. T. 40, kol. 1345.) Dejansko si nihče ne pridobi bogastva brez greha. — Smisel prvega citata je pa povsem drugačen, kakor pa ga je razumel Hohoff. »Ubi lucrum, ibi damnum,« t. j. kjer imaš krivičen dobiček, imaš škodo na duši. Ta pomen je razviden iz celotnega stavka: »Quod contra praeceptum subducis, de coelo perdis. Nemo enim habet iniustum lucrum, sine iusto damno. Verbi gratia, qui furatur, acquirat vestem, sed coelesti iudicio amittit fidem. Ubi lucrum, ibi damnum; visibiliter lucrum, invisibiliter damnum.« (Sermo VIII. De decem plagis et decem praeceptis. Cap. 7. ML. T. 38. col. 70.)

non fiunt casu«. In sklep? Torej ne »per accidens«, ampak »per se«. <sup>86</sup> Resnično je le to, da »casu« nič ne nastane, ampak da ima vsak pojav svoj vzrok. Če se pojavi ponavljajo, moremo sklepati na enoten vzrok. Tako je krivičnemu dobičku skupen vzrok človeška lakomnost in nenasitnost. Ne sledi pa iz tega, da je dobiček krivičen »per se«, to je po svoji naravi sami. Zato je vsako sklepanje, ki gre na tej podlagi preko sklepa: ubi lucrum iniustum, ibi damnum, neupravičeno in neveljavno. Da je Psevdoavguštin sam pod besedo »lucrum« najbrž mislil na nepošteno pridobljen dobiček, se more sklepati iz naslednjega stavka, ki je nekaka razlaga prejšnjega: »Dobička ne moreš imeti, če ne goljufaš.« <sup>87</sup>

Da je načelo samo na sebi, kot splošno veljavno načelo, napačno, sledi iz dokaza za upravičenost dobička kot dohodka od kapitala. Pokažejo pa nam isto tudi konkretni vzgledi. Vinogradnik proda ob srednje dobri letini svoje vino za primerno ceno. Drugo leto je na njegovem vinogradu posebno dobra letina: vreme je bilo lepo in sonca veliko. Na istem prostoru in morda še ob manjšem delu kot v prejšnjem letu je pridobil več vina in veliko boljšega. Zato ga je tudi dražje prodal. Dobiček je brez dvoma večji. Kdo ima sedaj tu škodo? — Trговец kupi večjo količino lesa po pravični ceni in ga pozneje, ko se cena lesu nepričakovano visoko dvigne, po pravični ceni proda. Napravil je dober dobiček. Kdo ima tukaj zgubo? Tisti, od kogar je les kupil gotovo ne, ker mu je les plačal po pravični ceni; oni, komur ga je prodal pa tudi ne, ker je plačal zanj le toliko, kolikor je bil tedaj les res vreden. — Če s šivalnim strojem naredi krojač v istem času kakor je prej na roko sešil eno obleko sedaj tri, in zato v istem času trikrat toliko zasluži z manjšim delom, kdo ima od tega škodo? Takih vzgledov je še nešteto. Omenil bi le še obresti, ki jih Cerkev dandanes dovoljuje.

V nekaterih ozirih je seveda načelo »ubi lucrum, ibi damnum« resnično, pa vendar takó, da tisti, ki ima dobiček, ne greši proti menjalni pravičnosti, da je damnum sicer zguba, pa vendar ne krivična zguba, ki bi dobiček napravila krivičen in prepovedan. »Recimo n. pr., da hoče podjetnik povečati svoj dobiček. Če ne upoštevamo tega, da bi morebiti mogel svoje podjetje tehnično in trgovsko izpopolniti in tako povečati njegovo rentabilnost, potem lahko doseže svoj namen samo na račun svojih delavcev in nameščencev, ali pa svojih dobaviteljev oziroma odjemalcev. Delavci in nameščenci zopet lahko dosežejo zvišanje mezd ali plač ter tako izboljšajo svoje dohodke na račun podjetnikovega dobička, na račun znižanja cen surovinam in drugim produkcijskim sredstvom in končno na račun zvišanja cen produktom, torej na račun odjemalcev.

Z drugimi besedami se to pravi: Kar eden od teh treh, oziroma če štejemo še odjemalce, kar eden od teh štirih interesentov (ali boljše konkurentov) pridobi, to morajo nujno ostali, posamič ali pa vsi

<sup>86</sup> Warenwert und Kapitalprofit, 26.

<sup>87</sup> »Lucrum habere non potes, nisi fraudem feceris,« Hohoff, o. c. 193 pod črto.



skupaj, izgubiti.«<sup>88</sup> Tukaj imamo torej na eni strani dobiček, na drugi zgubo. Z moralnega stališča sme podjetnik zviševati svoj dobiček le takrat in le v toliki meri, da ostane cena proizvodu pravična in da delavci dobijo pravično plačo. Če delavcem in nameščencem zniža plačo, a le toliko, da je ravno še pravična, potem imajo delavci in nameščenci pač škodo, zgodila pa se jim ni nobena krivica. Isto velja za druge zgoraj naštete konkurente, oz. interese. Torej moramo reči: če razumemo zgubo kot škodo, ki ni krivična, potem načelo, za katero gre, velja, a ne velja sklep, da je tak dobiček krivičen. Toda v tem pomenu je Hohoffu to načelo neporabno.

Če pa govorimo o dobičku v širšem pomenu besede, kot o osebni koristi, imata pri zamenjavi, pri kupu in prodaji, vsaj v potrošnem gospodarstvu obe stranki dobiček, ker imata ob isti menjalni vrednosti večjo subjektivno korist. Čevljar zamenja s kmetom čevlje za krompir na podlagi enake menjalne vrednosti, vendar pa imata oba »dobiček«, ker prejme vsak stvar, ki ima zanj v tem trenutku večjo korist.<sup>89</sup>

Podobno je z dokazovanjem iz stroge enakosti menjalne pravičnosti. (Aequalitas dati et accepti.) Menjati smem le enako za enako, torej brez dobička; kajti kjer je enakost, ni dobička. »Ubi aequalitas, non est lucrum.«<sup>90</sup> Res morem zamenjati po načelih pravičnosti le stvari z enako menjalno vrednostjo. To načelo ne potrebuje dokaza, ker sledi iz pojma pravičnosti same.<sup>91</sup> Vendar pa ne izključuje vsakega dobička, ampak le onega, ki je krivičen. Stvari menjamo na podlagi njihove menjalne vrednosti, ki se izraža v cenah. V cene stvari pa moremo po pravici vračunati plačilo za delo, stroške in zmeren pravičen dobiček in sicer na podlagi dela in kapitala, ki sem ju v proizvod vložil in ki sta činitelja menjalne vrednosti in pravične cene. Torej je v ceni proizvoda že vključen dobiček, ki pride od izraza tudi pri menjavi sami, ko dobim za svoj proizvod njemu odgovarjajočo protivrednost, bodisi v denarju ali kaki drugi zame koristni dobrini.

Seveda so tudi primeri, ko se zdi, da to načelo — enako za enako — ne drži, kadar namreč zamenjam stvar za večjo vrednost, kakor jo ima, z drugimi besedami: če jo prodam draže kakor za

<sup>88</sup> Dr. A. Gosar. Za nov družabni red, str. 445 sl.

<sup>89</sup> »Rationes factae ostendunt quo pacto ex iusta commutatione per se utraque pars lucrū faciat. Dum enim, iusto pretio, altera alteri cedit rem, quae minus sibi est utilis ad usum proprium, servat eundem valorem, comparat rem maioris utilitatis propriae.« A. Vermeersch, Quaestiones de iustitia, n. 348.

<sup>90</sup> Hohoff, o. c. 37.

<sup>91</sup> »Iustitia postulat ut in contractibus a quibus abest intentio beneficentiae sit aequalitas dati et accepti.« Vermeersch, o. c. n. 344. Podobno sv. Tomaž, ki pa dodaja posebno utemeljitev: »Quod pro communi utilitate inductum est (ut emptio-venditio et alii huiusmodi contractus) non debet esse magis in gravamen unius quam alterius; ideo debet secundum aequalitatem rei inter eos contractus institui... Et ideo carius vendere vel vilius emere, quam valeat, est secundum se iniustum et illicitum.« Summa theol. 2. 2. q. 77, art. 1. c.

pravično ceno. Že sv. Tomaž je dejal: »Sme se kaka stvar prodati za več, kakor je sama na sebi vredna, vendar pa ne za več, kakor je vredna lastniku.«<sup>92</sup> To velja n. pr. za stvari, ki imajo za lastnika posebno korist, zato ob prodaji posebno škodo, ki si jo sme šteti v ceno. Nihče namreč ni dolžan trpeti posebno škodo zastoj, na ljubo drugemu. Tisto, kar več prejme, ni cena za stvar, ampak povrnitev za škodo, oziroma odškodnina za žrtev, ki je s prodajo združena.<sup>93</sup> Tako more kdo prodati travnik, ki leži ob njegovem domu in ki bi ga zato lahko spremenil v lep vrt, draže, kakor pa je travnik sam na sebi, po splošni cenitvi, vreden. Ravno tako bom zahteval posebno odškodnino za stvar, ki sama na sebi ni veliko vredna, pa mi je drag spomin na moje starše.

Iz menjave same, brez kakršnegakoli zboljšanja stvari ali dela z njo, pa moremo prejeti dobiček seveda le v okviru načela: tantum — quantum, toliko za enoliko. Tako lahko kupim stvar za najnižjo pravično ceno in jo prodam po najvišji še pravični ceni nespremenjeno in brez dela. Tako imam dobiček, ne da bi kršil pravičnost.<sup>94</sup> Podobno lahko nekaj kupim, pa pozneje, ko se cene dotični stvari zvišajo, nespremenjeno z dobičkom prodam, n. pr. stavbno parcelo v bližini hitro se razvijajočega mesta, katere cena se lahko v teku enega leta silno dvigne; zemljišče pridobi na vrednosti, ker postane neprimerno bolj porabno in koristno, kakor kje daleč proč od mesta. Ta dobiček je lahko zelo velik, a vendar ni krivičen. Že sv. Tomaž je govoril o takem primeru; učil je, da se more vrednost radi spremenjenih krajevnih ali časovnih razmer spremeniti in tako morem stvar draže prodati, kot je bila kupljena.<sup>95</sup>

#### 4. »Vsak ima pravico do sadu svojega dela.«

Stvaren odgovor na ta postulat je bil dan že v teku dosedanjega razpravljanja. Ker pa je smisel tega stavka dvoumen in zato zelo pripraven, da zavede v zmoto, je treba, da določimo pravilnost ozi-

<sup>92</sup> »Sic licite poterit aliquid vendi plus quam valeat secundum se, quamvis non vendatur plus quam valeat habenti.« Summa theol. 2. 2. q. 77, art. 1. c. Vendar pa sv. Tomaž ne dovoli, da bi kdo zato prodal stvar za več kakor je vredna, ker jo kupec prav posebno potrebuje in ker mu posebno koristi. Ta »posebna korist« namreč ni njegova, nihče pa ne more zahtevati posebne odškodnine za nekaj, kar ni njegovo: »Si autem aliquis multum iuvetur ex re alterius, ille vero, qui vendit, non damnificetur carente re illa, non debet eam supervendere: quia utilitas, quae alteri accrescit, non est ex vendente, sed ex conditione ementis: nullus autem debet vendere alteri, quod non est suum; licet possit ei vendere damnum, quod patitur: ille autem, qui ex re alterius accepta multum iuvatur, potest propria sponte aliquid vendenti supererogare; quod pertinet ad eius honestatem.« L. c.

<sup>93</sup> »Ultra iustum pretium petit aliquid non pro re, sed pro illo vel affectu vel damno.« C. de Lugo, o. c. d. 26, n. 43.

<sup>94</sup> Prim. dr. A. Ušeničnik, Čas, XXXI, (1936/37) str. 218—219.

<sup>95</sup> »Potest enim hoc (to je: carius vendere) licite facere vel... quia pretium rei est mutatum secundum diversitatem loci vel temporis.« Summa theol. 2. 2. q. 77, art. 4, ad 2.

roma nepravilnost raznih njegovih pomenov in jasno ločimo resnico od znote.

Prvi pomen je najbolj radikalen: delavec ima pravico do vsega, kar »se proizvede ali pridobi, izvzemši le toliko, kar zadostuje, da se popravi in obnovi kapital«,<sup>96</sup> torej naravnost pravico do proizvoda, odnosno do donosa proizvoda, potem ko je odštél stroške za material, odškodnino za stroje, tovarno, gorilno snov itd., za vse, kar se računa kot strošek v moderni produkciji. Nemci imenujejo to zahtevo »Recht auf den vollen Arbeitsertrag«. Ta nauk, ki sloni pretežno na marksistični delovni teoriji vrednosti, je papež Pij XI. v okrožnici *Quadragesimo anno*, kot smo videli, zavržel. V tem smislu je torej ta stavek napačen, zahteva po tej pravici brez podlage. »Zelo se namreč motijo tisti, ki širijo načelo, da je delo toliko vredno in da mu gre prav toliko plača, kolikor se cenijo sadovi, ki so po delu nastali, in da ima zato tisti, ki da delo v najem, pravico zahtevati vse, kar se je z njegovim delom proizvedlo.«<sup>97</sup>

Poleg tega, da je ta zahteva sama po sebi krivična, ima pa še druge hibe. Najprej to, da je neizvedljiva, ker ni mogoče niti približno določiti za vsakega posameznika sad oziroma donos njegovega dela in to tako v razmerju do stroškov kapitala kakor v razmerju do drugih delavcev. V svoji, pogosto neupravičeni kritiki gospodarskih osnov krščanskega socialnega pokreta, omenja dr. Gosar pravilno to nemogoče prizadevanje: »Drugič pa je očitvidno, da je n. pr. nemogoče določiti pravični delež, ki naj bi pripadel od izkupička za par čevljev, na sirovine, tovarno, stroje in razno orodje ter končno na delo. Kateri računar bi bil kos tej nalogi? To je prav tako izključeno, kakor če bi hotel kdo pravično razdeliti izkupiček za divjega zajca med lastnika zemljišča, kjer je zajec živel in rasel, lovca, ki je na zajca pomeril in ga ustrelil, in končno lastnika puške in naboja, s katerim je bil zajec ubit.«<sup>98</sup> Jasno pa je, da nihče nima pravice do nemogoče stvari, kakor tudi nihče ni dolžan, kaj nemogočega storiti.

Drugič pa ima ta nauk napačno izhodišče. Izhodišče ni delo, ampak človek. Ni delo, ki daje edino in prvotno pravico človeku do zemeljskih dobrin, ampak to pravico ima človek po naravnem pravu že samo zato, ker je človek. Človek je prvo, vse drugo je

<sup>96</sup> Q. a. št. 56, 59, 69.

<sup>97</sup> Q. a. št. 69. O tem vprašanju primerjaj — poleg splošnih moralnih načel pri moralistih — posebej; P. Art. Vermeersch S. J., *Principes de morale sociale*, II. Paris, 1922, št. 141, str. 127 sl., isti v *Theol.-prakt. Quartalschrift* (Linz) 81. 1. (1928) str. 774; dalje P. Biederlack v *Das neue Reich*, 1. 6. (1924) št. 35 od 31. maja; P. O. von Nell-Breuning, *Die soziale Enzyklika*, Köln, 1932, str. 96—104, isti v *Staatslexikon* (Herder), B. IV. (5. izd.) 1931, kol. 855—861 in v razpravi: *Freiwirtschaft. Ein Beitrag zur Lehre vom »Recht auf den vollen Arbeitsertrag«*, v *Theol.-prakt. Quartalschrift*, 1. 78. (1925) str. 705 do 713.

<sup>98</sup> Za nov družabni red, I. str. 334. Vendar ni resnično, da bi »običajni solidaristični socialni pokret« tako učil. Primerjaj: O. von Nell-Breuning na zgoraj navedenih mestih. P. A. Vermeersch S. J., *Theologia moralis II. Romae-Brugis*, 1928, št. 484, 2; Noldin-Schmitt, II. št. 611, a.

radi človeka, tudi gospodarstvo. Ker sem človek, imam pravico do življenja in zato do vsega, kar je potrebno za človeku primerno življenje. Ker pa moram imeti te dobrine, je moja dolžnost, da si jih na pošten način pridobim. Mnogi pa si jih morejo pridobiti le z delom. Zato mora biti gospodarstvo tako urejeno, da si more vsak delazmožen človek vse za življenje potrebno s svojim delom zaslužiti. (Zato je tudi vrednost dela izražena v denarju — enaka vsoti, ki zadostuje za vzdrževanje delavca in njegove družine, kakor bomo še pozneje videli. Ta vsota določuje v glavnem in v normalnih razmerah tudi pravično plačo.) Če pa ne more, ima pa pravico do potrebnih dobrin brez dela, kakor n. pr. otroci, bolniki, starčki, brezposelni. Ta pravica je tako prvotna, da daje v skrajnem primeru celo *ius in re* do tuje lastnine. Tako vidimo, da končni vzrok in vir pravice do vsega za življenje potrebnega ni človekovo delo, ampak človekova potreba. Zato se to, kar more delavec za svoje delo zahtevati, ne ravno primarno po sadu njegovega dela, ampak po njegovih potrebah. (Kaj pa je n. pr. sad neproduktivnega dela, n. pr. dela sobarice, sprevodnika itd.?)

V drugem smislu: delavec ima pravico do vsega učinka svojega dela oziroma do proizvoda, v kolikor je ta sad njegovega dela (*Recht auf die Frucht der Arbeit*), je ta zahteva upravičena zahteva pravičnosti, če je — in tu moramo spet ločiti — ta sad realen učinek tudi v pravnem oziru res njegovega dela, to je dela, ki ga opravlja v svojem imenu in ob svoji snovi, ne pa v službi koča drugega in ob tuji snovi.<sup>99</sup> Če pa je svojo delovno moč postavil v

<sup>99</sup> To načelo je poudaril že Leon XIII. v okrožnici *Rerum novarum*: »Quomodo effectae res causam sequuntur a qua effectae sunt, sic operae fructum ad eos ipsos, qui operam dederint, rectum est pertinere.« *Actes de Leon. III. str. 24—26.* (Izdaja Bonne Presse, Paris, brez letnice.) Med obema vrstama dela je razlikoval Pij XI. v *Quadr. anno*: »Delo pa, ki ga človek izvrši v svojem imenu in da z njim kaki stvari novo lice ali prirast, je samo, ki prisodi te sadove tistemu, kateri je delal. Vse drugače pa je z delom, ki ga najamejo drugi in ki se vrši ob tuji snovi.« Št. 52 in 53. Slovenski prevod tega odlomka okrožnice se mi zdi nejasen in dvoumen. More se razumeti, da delo — s a m o, brez kakega drugega činitelja, prisodi sadove tistemu, ki je delal, če je delal v svojem imenu in ob svoji snovi. Z drugo besedo: papež hoče reči, da je tako delo samo zase že zadostni pravni naslov lastnine. Vendar pa se zdi, da je smisel Pijevih besed drugačen in da je hotel papež poudariti neko čisto drugo resnico: ne vsako delo, ampak s a m o tisto, ki ga opravi človek v svojem imenu in da z njim kaki stvari novo lice ali prirast, prisodi sadove onemu, ki je delal. Za ta drugi prevod govori predvsem latinski original: »*Industria vero, quae ab homine proprio nomine exerceatur, cuiusque ope nova species aut augmentum rei accesserit, ea una est, quae hos fructus laboranti addicit.*« (Herderjeva avtorizirana izdaja, str. 42, *Osserv. Romano*, 24. maja, 1931, št. 120.) V istem smislu se glasi nemški prevod: »Was sodann die Arbeit betrifft, so besitzt natürlich nur diejenige, die der Mensch im eigenen Namen ausübt und soweit sie eine Umgestaltung oder Wertsteigerung an ihrem Gegenstande hervorbringt, eigentumschaffende Kraft.« (Herderjev avtoriziran prevod, str. 43.) Pravičnost tega smisla dokazuje tudi prvi stavek naslednjega poglavja, ki poudarja nasprotje s prejšnjim: »Vse drugače pa je z delom, ki ga najamejo drugi...« (št. 52.) Tudi P. O. von Nell-Breuning je to mesto tako tolmačil (*Die soziale Enzyklika*, str. 86). Povod za nejasni

službo drugega, pa mu po pravici ne gre nič drugega kot pravična protivrednost za njegovo delo (ne za sad dela, ampak za »opera«, ne za »opus«), to je pravična plača.<sup>100</sup>

### 5. Dokazi iz Svetega pisma.

Mnogi so krivičnost in neupravičenost brezdelnih dohodkov dokazovali iz svetega pisma. Porabljali so za to predvsem znano mesto iz 2. pisma sv. apostola Pavla Tesaloničanom: »Kdor noče delati, naj tudi ne je.«<sup>101</sup> Te besede sv. Pavla, iztrgane iz celotnega smisla in brez zveze, na prvi pogled res pomenijo nekaj takega.

Nekateri so na podlagi teh besed sklepali, da odreka sv. Pavel pravico do jela in tako do življenja vsem onim, ki ne delajo. Sklepali so nadalje, da je le delo pravični vir zaslužka in dohodkov, ne pa premoženje in posest. Iz tega pa sledi, da so brezdelni dohodki utržani delavcem ter zato krivični. Tako bi bili brezdelni dohodki proti menjalni pravičnosti.<sup>102</sup>

Drugi so navajali besede sv. Pavla kot potrdilo za svoj nauk, da se morajo brezdelni dohodki prepovedati, da je »na splošno vsakdo, ki potroši več, nego sam s svojim osebnim delom sam prisluži, trot, ki bi mu bilo treba odvzeti vse pravice v človeški

---

prevod je dala bržkone v tej točki netočna italijanska prestava: »L' industria vero, che da un uomo si eserciti in proprio nome e con la quale si aggiunga una nuova forma o un aumento di valore, basta da sola, perche questi frutti si aggiudichino a chi vi ha lavorato attorno.« (L' Osservatore Romano, 24. maja, 1931, št. 120.)

<sup>100</sup> Nun gibt es zweifellos ein natürliches Recht des Menschen auf die Frucht seiner Arbeit; Gegenstand dieses Rechtes ist aber nicht der Ertrag »der« Arbeit, sondern die Frucht »seiner« Arbeit, d. h. der physisch-reale Arbeitserfolg (z. B. das Manuskript eines wissenschaftlichen Werkes), und zwar von der im Rechtssinn eigener Arbeit.« (P. O. von Nell-Breuning v Staatslexikon, IV. kol. 859.) Podobno tudi P. Vermeersch: »D'autre part nous en convenons tous, le fruit du travail comme tel, échoit de par la nature au travailleur: l'effet appartient à la cause.« Principes de morale sociale, II. str. 127.

<sup>101</sup> Včasih se to mesto netočno citira: »Kdor ne dela, naj tudi ne je.« S tem je pa tudi že bistveno spremenjen smisel stavka. Prim. O. von Nell-Breuning, Die soziale Enzyklika, Köln, 1932, str. 102.

<sup>102</sup> Tako: Krek v komentarju k temu stavku: »Sv. Pavel pa naravnost pravi, da si človek pravico do življenja prisluži šele z delom... Pravice do življenja ne daje torej premoženje in posest, marveč delo.« Lampe-Krek, Zgodbe sv. pisma, II. 1903, str. 813. Podobno opat dr. Wiesinger v Schönerer Zukunft, III. 1927/28, str. 359—362. (Prim. dr. A. Ušeničnik: Pravda o obrestih, Čas, XXII, 1927/28., str. 383.) Tudi p. dr. A. Tominec se naslanja na ta stavek, ko pravi: »Kdor ne dela, naj tudi ne je', beremo v novem zakonu. Kdor ne dela in vendar postane deležen zaslužka ali kateregakoli dobička, ki izvira iz dela, dela s tem krivico tistim, ki delajo.« Čas, XXIII. 1928/29, str. 28. (Primeri Hohoff, o. c. str. 57). Podobno v Socialni misli, IV. 1925, str. 205. Istega dokazovanja so se posluževali tudi nekateri tako imenovani »krščanski socialni reformatorji«, kakor navaja P. A. Vermeersch v razpravi »Der Kanon 1543 bei den Kanonisten und christlichen Sozialreformern« v Theol.-prakt. Quartalschrift, 82, 1928, str. 777. O A. Orelu gl. dr. A. Ušeničnik v opombah k okrožnici, str. 51.



družbi.<sup>103</sup> Po tem mnenju uči apostol, da so brezdolni dohodki vsaj proti socialni pravičnosti.

Spet drugi pa so porabili izrek sv. Pavla pri dokazovanju splošne delovne dolžnosti, da ima namreč vsak, iz kateregakoli razloga pač, dolžnost delati. Tu torej gre za pravno dolžnost dela.<sup>104</sup>

Kaj je z brezdolnimi dohodki in splošno dolžnostjo dela, smo videli že zgoraj. Gre tu le za pravo razlago Pavlovih besedi. Pij XI. je v okrožnici *Quadragesimo anno* izrecno opozoril na to mesto sv. pisma in grajal ono »malo dobro in malo upravičeno« razlago, s katero hočejo nekateri besede sv. Pavla zlorabljeni.<sup>105</sup> Sam nam podaja avtentično pravilno razlago: »Apostol govori namreč zoper tiste, ki ne delajo, dasi bi mogli in morali, in opominja, da mora vsak skrbno rabiti čas in moči, bodisi telesne, bodisi duševne, in ne biti v breme drugim, če lahko sam zase poskrbi. Nikakor pa apostol ne uči, da bi bilo delo edini pravni naslov za prejetje živeža ali dobivanja dohodkov.«<sup>106</sup> Potemtakem sv. Pavel ne govori o vseh ljudeh (njegov izrek torej ni nikako splošno načelo!), ker vsi niti delati ne morejo, pa tudi med onimi, ki morejo delati, velja izrek sv. Pavla le tistim, ki bi bili sicer v breme drugim ljudem.

Ta pomen Pavlovih besedi je razviden tudi iz konteksta. Apostol je v tem pismu svaril pred ljudmi, ki so zapravljali čas z nepotrebnim razpravljanjem o prihodu antikrista in o paruziji, zanemarjali delo in bili tako v breme in nadlego vernikom, ki so jih podpirali. Torej jim je sv. Pavel zabičeval delo kot dolžnost, ki izvira iz dolžnosti skrbeti za svoje življenje.<sup>107</sup> S tem pa seveda ni še prav nič rečeno o splošni dolžnosti dela, ki naj bi vezala tudi one, ki se lahko preživljajo od dohodkov svojega premoženja, tudi brez lastnega dela. Še manj pa se seveda iz besed sv. Pavla more sklepati, da ni dovoljeno ali celo, da je krivično živeti od brezdolnih dohodkov kot takih.

<sup>103</sup> Dr. Gosar, *Razprave, Kozmos*, Jug. knjigarna, Ljubljana, 1932, str. 43. Tam tudi pravi: »Kot osnovno načelo vsega našega sožitja mora veljati, da naj vsak človek živi od svojega dela. Kdor ne dela, naj tudi ne je«. Podobno isti v članku: *Cilji in pota krščanskega socializma*, *Socialna misel*, I. 1922 str. 5.

<sup>104</sup> To razlago je poznal že sv. Tomaž. Primerjaj *Summa theologica*, 2. 2. qu. 187. a. 3, *Quodl. VII. 7. a. 17. in a. 18.* Posebno je pogosta pri starejših razlagalcih (n. pr. *Cornelius a Lapide, Natalis Alexander*, oba v svojih komentarjih tega mesta), pa tudi pri novejših ni redka. Prim. *Knabenbauer, Commentarius in epistolas ad Thessalonicenses*, I. Paris, 1913, str. 162 sl. *J. Hässle* izvaja iz besed sv. Pavla, da je delo »eine gottgewollte Pflicht« *Sacher, Staatslexikon*, I. Herder, 1926, kol. 241.

<sup>105</sup> *Quadr. anno*, št. 58. Slovenski prevod, str. 18. Prim. tudi opombe dr. A. Ušeničnika, ravno tam str. 55 in pa še natančnejšo razlago pri P. O. von *Nell-Breuning S. J.: Die soziale Enzyklika*, str. 103 sl.

<sup>106</sup> *Quadr. anno*, I. c.

<sup>107</sup> Tako tudi *Noldin-Schmitt: »Verba autem sancti Pauli: Si quis non vult operari, nec manducet de iis intelligenda sunt, qui, cum nihil agerent, sed otio indulgerent, alieno sumptu vivere volebant, hos nempe ne cibo quidem dignos esse«.* *Summa theologiae moralis*, II, ed. XXIV, *Oeniponte*, 1936, str. 72 sl. Primerjaj tudi: *P. A. Vermeersch S. J., Theologia moralis*, I. Roma, 1926, str. 471.

Tako je razlagal to mesto sv. Pavla že sv. Tomaž Akvinski: »Z besedami: kdor noče delati, naj tudi ne je, je sveti Pavel hotel reči: 'Tako nujno mora človek opravljati ročno delo, kakor mora tudi nujno jesti.' Torej če bi mogel kdo živeti brez hrane, ne bi bil dolžan delati. Isto pa velja tudi za tiste, ki imajo druga sredstva, s katerimi se morejo pošteno preživljati. Ne smatramo namreč, da more nekdo nekaj storiti, česar ne more storiti pošteno; tako pri svetem Pavlu ne zasledimo, da bi bil zapovedal telesno delo, razen da bi s tem onemogočil greh onih, ki so nepošteno pridobivali svoj živež.«<sup>108</sup> Sicer govori tu sv. Tomaž izrecno le o ročnem delu, vendar pa so njegova izvajanja tako splošna, da veljajo za vsako delo, kar tudi sam pripominja.<sup>109</sup> Njegova misel je ta: delati mora, kdor mora od zaslužka svojega dela živeti. Delo tu ni ukazano samo na sebi, ampak le kot nujno sredstvo za pošteno preživljanje in zato velja ta ukaz le tako dolgo, dokler je res nujno in le v kolikor je za dosež namena nujno potrebno. Izrecno poudarja to sveti Tomaž: »Kolikor ima telesno delo za svoj namen preskrbo živeža, je po zapovedi ukazano, kadar je potrebno v ta namen. Kar je namreč naravnano proti nekemu cilju, ima od cilja svojo nujnost, tako da je nujno le v toliko, v kolikor cilj brez tega biti ne more; in tako je oni, ki nima drugih sredstev, s katerimi bi se lahko preživljal, dolžan telesno delati, kakršnegakoli stanu je.«<sup>110</sup>

V tem smislu je tudi razumeti besede v pastirskem pismu jugoslovanskih škofov »o gospodarski in socialni krizi naših dni« (12. januarja 1937): »Prav urejena človeška družba bi morala dajati vsakemu svojemu članu možnost, da si mirno z delom pridobiva

<sup>108</sup> »Et hoc significant verba apostoli dicentis: Qui non vult operari, nec manducet: quasi diceret: 'Ea necessitate aliquis tenetur ad operandum manibus, qua tenetur ad manducandum'; unde si quis absque manducatione posset vitam transigere, non teneretur manibus operari; et eadem ratio est de illis, qui non habent alias, unde licite vivere possint: non enim intelligitur aliquid posse facere, quod non licite facere potest; unde et Apostolus non invenitur opus manuum praecepisse, nisi ad excludendum peccatum eorum, qui illicite victum acquirebant.« S. th. 2. 2. qu. 187, a. 3 c. Podobno govori o teh besedah svetega Pavla tudi v Quaestiones quodlibetales na več mestih: Quodl. VII. qu. 7. a. 17, primo, septimo, ad 6; a. 18 ad 1. Jasne so njegove besede: »Et ideo ille qui habet unde licite vivere possit, non tenetur manibus operari; qui autem non habet unde alias vivat, vel nisi aliquid illicito negotio victum acquirat, tenetur manibus laborare.« Quodl. VII. qu. 7 a. 17 c.

<sup>109</sup> »Et ideo per operationem manuales intelligitur non solum quod manibus fit, sed quocumque corporis instrumento, et breviter quodcumque officium homo agit, de quo licite possit victum acquirere, sub labore manuum comprehenditur.« Quodl. VII. qu. 7 a. 17 c. Kot vzgled navaja učitelje in advokate. Primerjaj tudi Summa Theol. 2. 2. q. 187, a. 3.

<sup>110</sup> »Secundum ergo quod labor manualis ordinatur ad victum quaerendum, cadit sub necessitate praecepti, prout est necessarius ad talem finem; quod enim ordinatur ad finem, a fine necessitatem habet; ut scilicet in tantum sit necessarium, in quantum finis sine eo esse non potest; et ideo, qui non habet, aliunde, unde vivere possit, tenetur manibus laborare, cuiuscumque sit conditionis.« l. c.

vsakdanji kruh, pa onemogočiti, da bi živel kdo brez dela na stroške skupnosti. Kdor noče delati, naj tudi ne je.« (2 Tes. 3, 10.)<sup>111</sup>

Podobno navaja n. pr. Hohoff<sup>112</sup> iz stare zaveze mesto: »V potu svojega obraza boš jedel svoj kruh« (Gen. 3, 19) kot dokaz za načelo, da le delo daje pravico do kruha in življenja. Vendar pa ta stavek ne pove ničesar drugega kot to, da si bo za kazni za greh človeški rod vse to, kar mu je bilo v raju brez truda (tudi brez dela?) na razpolago, moral s trdom in naporom, v potu svojega obraza tako rekoč priboriti. Sveto pismo govori na tem mestu bolj o potrebi in nujnosti dela, kakor pa o zapovedi dela. O tem pa, da človek ne bi smel živeti od dohodkov brez dela, če more, ni nobenega govora.<sup>113</sup>

Iz teh primerov je razvidno, da je treba besede svetega pisma, kadar nam morajo služiti kot dokaz, pravilno uporabljati in ne lahko-mišljeno izvajati iz njih zaključke, o katerih ni v besedilu nobenega sledu.<sup>114</sup>

## 6. Cerkvena tradicija.

Poleg svetega pisma se naslanjajo zagovorniki krivičnosti vsakega dobička, ki ni le zaslužek od dela, na cerkveni nauk prejšnjih stoletij in še na nauk velikega socialnega papeža Leona XIII. Že Hohoff je dejal, da je jedro vsega cerkvenega nauka o teh vprašanih v stavkih: kapital je nerodovit in delo je edini vir vrednosti.<sup>115</sup>

Posebno pogosto so se pri dokazovanju svojih trditev sklicevali na veliko avtoriteto sv. Tomaža Akvinskega. Čeprav po Hohoffovem mnenju ni imel ta največji sholastik, kakor tudi papež Leon XIII. ne, jasnega pojma o vrednosti, vendar pa moremo iz njegovih izjav razbrati, da je učil Marxovo delovno teorijo vrednosti. Vrednost stvari določujejo »delo in stroški« (labor et expensae), stroški pa se nazadnje vsi spet razčlenijo v delo. Tako je edini vir bogastva, premoženja, dohodkov delo, in tako je delo tudi edini pravni naslov lastnine. Profit je torej neupravičen; če kje je, more biti le plačilo za delo (quasi stipendium laboris).<sup>116</sup>

<sup>111</sup> Ponatis iz Škofijskega lista, 1937, št. 1., str. 12. Seveda tu ni rečeno, da vsak, kdor živi brez dela, živi na stroške skupnosti.

<sup>112</sup> Hohoff, o. c. str. 37.

<sup>113</sup> Primerjaj: Noldin-Schmitt S. J., o. c. II., str. 72 in P. A. Vermeersch S. J. Theologia moralis, I, str. 471, št. 505.

<sup>114</sup> »Wenn man heikle Probleme zu behandeln hat, ist es von Wichtigkeit, sich einer großen Sachlichkeit im Beweisverfahren und einer Gewissenhaftigkeit im Erbringen von Belegstellen zu befleißigen. Diese Vorsicht erspart überflüssige Streitereien und ebnet den Weg zur Wahrheit.« P. A. Vermeersch S. J. Theol.-prakt. Quartalschrift, 1. 81. 1928, str. 777.

<sup>115</sup> Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik, 29.

<sup>116</sup> Hohoff, o. c. 27, 152—158. Zadnje čase sta dr. J. Ude (Soziologie. Leitfaden der natürlich-vernünftigen Gesellschafts- und Wirtschaftslehre im Sinne der Lehre des heiligen Thomas von Aquin, Schaan, 1931, str. 234 sl.) in pa P. A. Horvath O. P. (Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas v. Aquin, Graz, 1929, str. 112 sl.) znova razlagala nauk sv. Tomaža v tem smislu. Pri nas posebno p. A. Tominec, Socialna misel, IV. (1925) 200.

Vendar pa moremo odločno trditi, da sv. Tomaž tega nauka ni učil. Številna dela, ki so o tem predmetu že napisana<sup>117</sup>, so podrobno razpravljala o tem vprašanju. Na kratko, a za našo razpravo zadostno, moremo mnenje sv. Tomaža, v kolikor ga zasledimo v njegovih delih, izraziti v treh stavkih:

I. Menjalna vrednost stvari izhaja iz njih koristnosti in porabnosti, njeno višino določujejo poleg tega seveda tudi delo in stroški: »Cena stvari, ki se prodajajo, se ne meri po njihovi stopnji v naravi, kajti včasih se draže proda konj kot suženj, ampak meri se po tem, koliko so stvari ljudem rabne.«<sup>118</sup> Podobno pravi tudi v komentarju k Aristotelovi Etiki: »Stvarem se določujejo cene po tem, koliko jih ljudje potrebujejo za porabo.«<sup>119</sup> Upoštevati se morajo seveda tudi delo in stroški: »Za to, da je zamenjava pravična, je treba dati toliko čevljev za hrano, kolikor je bilo poljedelčevo delo večje od čevljarjevega.«<sup>120</sup>

II. Zmeren dobiček od kapitala je upravičen. Torej je tudi kapital rodoviten in ne edino in samó delo. Zato tudi dohodki brez dela načelno niso krivični. Sv. Tomaž pravi: »Oni, ki prepusti svoj denar trgovcu ali obrtniku po načinu nekake družbe, ne prenese lastninske pravice nanj, ampak denar ostane njegov, tako da trgovec trguje in obrtnik proizvaja z njim na njegovo nevarnost; zato pa more zahtevati zase del odtod izvirajočega dobička, kot dobiček od svoje stvari.«<sup>121</sup> S tem pa je sv. Tomaž priznal obenem tudi posredno rodovitnost denarja.

III. Trgovec more stvar draže prodati kot pa jo je kupil, tudi če stvari sam ni nič spremenil, tudi če ni imel za njo nobenih stroškov in nobenega dela. Zadostuje le, da se je cena zaradi spremembe časa ali kraja zvišala. Torej dohodek brez dela sam po sebi ni krivičen, tudi v obliki takega trgovskega dobička ne: »Sme to (to je: draže

<sup>117</sup> Primerjaj Mandonnet-Destrey, *Bibliographie Thomiste*, (Bibliothèque Thomiste, I.) Le Saulchoir, Kain, 1921, str. 55—57; Linhardt: *Die Sozialprinzipien des heiligen Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg i. Br. 1932., 226 do 231.

<sup>118</sup> »*Pretium rerum venalium non consideratur secundum gradum naturae, cum quandoque plures vendatur unus equus quam unus servus; sed consideratur secundum quod res in usum hominum venit.*« *Summa theol.* 2. 2. q. 77, art. 2, ad 3.

<sup>119</sup> »*Rebus pretia imponuntur secundum quod homines indigent eis ad usum.*« (In 1. *Ethic.* 1. 5, lect. 9.)

<sup>120</sup> »*Oportet ad hoc, quod sit iusta commutatio, ut tanta calceamenta dentur pro cibo, quantum agricola excedit coriarium in labore et in expensis.*« *O. c.* 1. 5, lect. 9.

<sup>121</sup> »*Ad quintum dicendum, quod ille qui mutuatur pecuniam, transfert dominium pecuniae in eum, cui mutuatur; unde ille, cui pecunia mutuatur, sub suo periculo tenet eam; et tenetur eam restituere integre; unde non debet amplius exigere ille qui mutuavit: sed ille qui committit pecuniam suam vel mercatori, vel artifici per modum societatis cuiusdam, non transfert dominium pecuniae suae in illum, sed remanet eius; ita quod cum periculo ipsius mercator de ea negotiatur, vel artifex operatur; et ideo sic licite potest partem lucris inde provenientis expetere, tamquam de re sua.*« *Summa theol.* 2. 2. q. 78, art. 2, ad 5.

prodati, kakor je kupil) storiti, bodisi ker je stvar v kakem oziru zboljšal, bodisi ker se je cena zaradi razlike v času in kraju spremenila... in v tem oziru nista krivična ne kup, ne prodaja.«<sup>122</sup>

Isto moremo sklepati iz stališča, ki ga je sv. Tomaž zavzel napram Psevdo-Krizostomu, ki pravi: »Kdorkoli kupi kako stvar z namenom, da bi jo nespremenjeno z dobičkom prodal naprej, ta je trgovec, ki se vrže iz templja.«<sup>123</sup> Sv. Tomaž je mnenja, da velja ta obsodba le za onega, ki si stavi dobiček za svoj končni cilj.<sup>124</sup> Iz tega pa moremo sklepati, da ne velja za stremenje po dobičku, ki ni končni cilj. Torej ni obsodbe vreden oni, ki stremi po takem dobičku, ampak le oni, ki išče dobiček le zaradi dobička.

Ravno tako dovoljuje sv. Tomaž najemnino, ki je tudi dohodek brez dela, ki bi je tako logično tudi ne smelo biti.<sup>125</sup> Na odgovor, da so obresti upravičene, češ da je vseeno, ali prejmem denar, ker sem posodil srebrne posode, ali pa ker sem posodil denar, odgovarja sv. Tomaž: z uporabo srebrnih posod ni združena nujno tudi njih poraba. Zato je dovoljeno, posebej prodati njih uporabo in ohraniti obenem posode v svoji lasti. Torej je dovoljeno zahtevati odškodnino že zato, ker sem posodil srebrne posode. Pripomniti je treba, da sveti Tomaž ta dohodek od posojenih posod ne opravičuje z odškodnino za slabše stanje pozneje vrnjenih posod, to je: za obrabo.

Iz navedenih citatov iz sv. Tomaža je dovolj jasno, da Hohoffova interpretacija sv. Tomaža ni prava. Njemu delo ni edini pravni naslov dohodkov, upravičen je tudi dobiček od naloženega kapitala in do-

<sup>122</sup> »Ad secundum dicendum, quod non quicumque carius vendit aliquid quam emerit, negotiatur; sed solum qui ad hoc emit, ut carius vendat: si autem emit rem, non ut vendat, sed ut teneat, et postmodum propter aliquam causam eam vendere velit, non est negotiatio, quamvis carius vendat: potest enim hoc licite facere, vel quia in aliquo rem melioravit, vel quia pretium rei est mutatum secundum diversitatem loci, vel temporis, vel propter periculum, cui se exponit, transferendo rem de loco ad locum, vel eam ferri faciendo; et secundum hoc nec emptio nec venditio est iniusta.« Summa theol. 2. 2. q. 77, art. 4, ad 2.

<sup>123</sup> »Quicumque rem comparat, ut integram immutatamque vendendo lucretur ille est mercator, qui de templo eicitur.« Chrys. (alius auctor) super Matth. 21 (hom. 38 in op. imperf.) Cit. pri sv. Tomažu, Summa theol. 2. 2. q. 77, art. 4, 1-o.

<sup>124</sup> »Ad primum ergo dicendum, quod verbum Chrys. est intelligendum de negotiatione, secundum quod ultimum finem in lucro constituit, quod praecipue videtur, quando aliquis rem immutatam carius vendat: si enim rem in melius mutata carius vendat, videtur premium sui laboris accipere: quamvis et ipsum lucrum possit licite intendi, non sicut ultimus finis, sed propter alium finem necessarium, vel honestum, ut dictum est.« Summa theol. 2. 2. q. 77, art. 4, ad 1.

<sup>125</sup> »Doslledno sledi iz tega, da se nihče ne sme obogatiti potom kupa in prodaje, najemnina itd. Najemnina torej ne bi smela presežati vsote, za kolikor se je najeti prostor poslabšal ali oškodoval.« P. dr. A. Tominec, Socialna misel, IV. (1925) str. 199 sl. Prim.: »Daraus folgt in strenger Konsequenz, daß man sich auch durch Kauf und Verkauf, Miete und Pacht nicht bereichern kann und soll... Miete und Pacht sind nur berechtigt, wenn und insoweit sie Äquivalent sind für Abnutzung, Verschleiß oder Deterioration.« Hohoff, o. c. 65, 67.



biček od trgovanja, tudi če presega plačilo za delo. Kar pa tiče dokaznega materiala, se Hohoff opira predvsem na dvojne mest iz Tomaževega komentarja k Aristotelovi Etiki (L. 5, lect. 5 in 9), iz katerih pa se da dokazati le to, da je tudi delo činitelj vrednosti in da se tudi delo pri določitvi cene mora upoštevati. Sicer pa ti dve mesti ne moreti imeti za Hohoffa nobene vrednosti, ker po njegovi izjavi sv. Tomaž v svojih komentarjih k Aristotelu ne razlaga svojega mnenja, ampak le nauk Stagirita... »Die Kommentare zu Aristoteles sind bekanntlich keine aneignende Kommentare.«<sup>126</sup>

Motiti bi moglo dejstvo, da imenuje sv. Tomaž dobiček pogosto: turpe lucrum. Kaj hoče s tem reči? Pomen tega pristavka »turpe« ni vedno isti. V najbolj svojskem pomenu besede (proprie turpe lucrum — pravi sv. Tomaž) pomeni dobiček, ki ni dovoljen, a ne ker bi pridobivanje samo bilo nedovoljeno, ampak ker ni dovoljeno ono, od česar pridobi. Torej: dobiček ni »turpis«, zato ker je dobiček, ampak zato ker je vir dobička »turpis«. Za zgled navaja sv. Tomaž ženo, ki živi od prostitucije. »Ta obrt, ki jo taka žena izvršuje, je proti božji postavi; če pa za to prejme denar, to ni krivično, niti proti božji postavi. Kar je na tak nedovoljen način pridobila, si more pridržati.«<sup>127</sup> Tako vidimo, da o dobičku kot takem tu ni govora. Včasih pa imenuje sv. Tomaž radi dobička tudi trgovanje »grdo«, turpis negotiatio. To velja za trgovanje, ki mu je nagib le pohlep po dobičku in namen edino le dobiček. Tako trgovanje ni dovoljeno, ker ni dovoljeno stremljenje po dobičku, »ki ne pozna meja, ampak stremi v neizmernost«, ker ni dovoljeno, da bi bil dobiček negativno sicer, pa vendar relativno končni cilj človekovega ravnanja. Če pa naravnamo dobiček na kak nravno pozitivno dober namen, pa je trgovanje dovoljeno in dovoljen tudi dobiček od trgovanja.<sup>128</sup>

Tudi neposredni učenci sv. Tomaža niso drugače učili. Njegov pariški učenec Aegidius Lessinus (umrl 1304) je v opusku De usuris, ki se nahaja med deli sv. Tomaža, ker so ga njemu pripisovali, učil,

<sup>126</sup> Hohoff, o. c. 151.

<sup>127</sup> »Tertio modo est aliquid illicite acquisitum, non quidem quia ipsa acquisitio sit illicita, sed quia id, ex quo acquiritur, est illicitum; sicut patet de eo quod mulier acquirat per meretricium; et hoc proprie vocatur turpe lucrum, quod enim mulier meretricium exerceat, turpiter agit et contra legem Dei; sed in eo quod accipit, non iniuste agit, nec contra legem; unde, quod sic illicite acquisitum est, retinere potest.« Summa theol. 2. 2. qu. 32, a. 7, c.

<sup>128</sup> »Alia vero commutationis species est... non propter res necessarias vitae, sed propter lucrum quaerendum; et haec quidem negotiatio proprie videtur ad negotiatores pertinere, secundum Philosophum (lib. 1. cap. 6). Prima autem commutatio laudabilis est, quia deservit naturali necessitati; secunda autem iuste vituperatur, quia, quantum est de se, servit cupiditati lucri, quae terminum nescit sed in infinitum tendit; et ideo negotiatio secundum se considerata quamdam turpitudinem habet, in quantum non importat de sui ratione finem honestum, vel necessarium; lucrum tamen, quod est negotiationis finis, etsi in sui ratione non importet aliquid honestum vel necessarium, nihil tamen importat de sui ratione vitiosum, vel virtuti contrarium; unde nihil prohibet, lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium, vel etiam honestum; et sic negotiatio licita reddetur...« Summa theol. 2. 2. qu. 87, art. 4, c.

da je posredno tudi denar rodoviten.<sup>129</sup> Tudi sv. Bernardin iz Siene in sv. Antonin iz Firence sta v 14. oziroma v prvi polovici 15. stoletja govorila o kapitalu in njegovi rodovitnosti.<sup>130</sup> Izmed poznejših velikih skolastikov naj omenim samo Molino, ki izreče dovoljuje brezdelne dohodke od kapitala: »V družabni pogodbi ima oni, ki je dal kapital ali pa del kapitala, pravico do dobička, čeprav zraven nič ne dela.«<sup>131</sup>

Glede cerkvenih očetov krščanske dobe moremo na splošno, ne da bi se spuščali v podrobno raziskovanje posameznikov, reči s P. O. von Nell-Breuningom: »Der kirchlichen Überlieferung wie der Lehre der Schule ist das arbeitslose Einkommen als ein und für sich durchaus rechtmäßiges Einkommen vertraut und geläufig... Die Frontstellung der Kirche und ihrer Theologen im Kampf gegen den Darlehenszins läßt deutlich erkennen, daß nicht die Rente, das arbeitslose Einkommen im Bausch und Bogen getroffen werden sollte, daß vielmehr die einzelnen Arten des arbeitslosen Einkommens und die darauf geltend gemachten Rechtsansprüche im einzelnen zu prüfen sind.«<sup>132</sup> Podobno kakor pri vprašanjih o obrestih, ne moremo govoriti o kakem splošnem skupnem nauku svetih očetov. Večkrat moremo in moramo razlagati njihove besede kot obsodbe obresti kot takih, kot obsodbo brezmejnega hlepenja po dobičku in čezmernega dobička, ki škoduje javni blaginji ter dobička, ki greši — v posameznih primerih seveda — proti ljubezni do bližnjega.

Ravno tako ni na mestu sklicevanje na avtoriteto papežev Benedikta XIV. in Leona XIII. Benedikt XIV. je res odločno obsodil dobiček iz posode same na sebi (*lucrum ratione ipsius mutui*), vendar pa je v isti znani okrožnici »*Vix pervenit*« (1. nov. 1745) takoj dodal ne samo, da so upravičeni zunanji naslovi, na podlagi katerih morem ob posodi denarja zahtevati neko odškodnino in prejeti nekaj več, kakor pa sem posodil, ampak tudi, da so dovoljene druge pogodbe, po katerih morem denar naložiti takó, da mi nese, da dobim od njega pošten dobiček ali neke letne dohodke. Benedikt XIV. torej dobička od kapitala ni prepovedal.<sup>133</sup>

O mnenju Leona XIII. pa po okrožnici *Quadragesimo anno* ne more biti nobenega dvoma več. Motili so se oni, ki so iz Leonovih besed v okrožnici *Rerum novarum* (št. 27), kjer pravi: »Nad vse resnično je, da ne izhaja narodno bogastvo od drugod kakor iz dela delavcev«<sup>134</sup>, sklepali, da po nauku Leona XIII. raste bogastvo le iz

<sup>129</sup> Prim. Hohoff, o. c. str. 74, Linhardt, o. c. str. 1, op. 4.

<sup>130</sup> Hohoff, o. c. str. 74 sl.; Ilgner, o. c. 38—43.

<sup>131</sup> »In contractu societatis idcirco qui capitale aut partem illius apponit, esto non apponit industriam, iuste lucretur.« *De iustitia*, tract. II. d. 411, n. 5.

<sup>132</sup> *Staatslexikon*, IV (izd. 5, 1931), kol. 860 sl.

<sup>133</sup> »Neque enim negatur posse multoties pecuniam ab unoquoque suam per alios diversae prorsus naturae a mutui natura contractus recte collocari et impendi, sive ad proventus sibi annuos conquirendos, sive etiam ad licitam mercaturam et negotiationem exercendam honestaque indidem lucra percipienda.« *Vix pervenit*, n. 3. Denz. (ed. 17, 1928) št. 1777. Primerjaj tudi Vermeersch, *Quaestiones de iustitia*, n. 360, c. n. 367, b.

<sup>134</sup> Cit. Q. a. št. 53.

dela, da je tako le delo vir vrednosti.<sup>135</sup> Leon je po njih razlagi učil isto kot Marx. Pij XI. navaja dobesedno ta stavek svojega velikega prednika in ga razlaga v tem smislu, da je za narodno bogastvo delo pač nujno potrebno, ni pa edino potrebno in edino njegovo merilo. Saj vendar delo samo ničesar ne opravi, ker človek nima stvariteljske sile, ampak je nujno navezan na snov. Zato »ne snov ne more biti brez dela, ne delo brez snovi«. Proizvod je tako učinek obeh, ne samo dela, zato gre pa tudi snovi njen delež.<sup>136</sup>

Ravno tako je napačno v tem vprašanju sklicevati se na Cerkevni zakonik. Razlagajoč kanon 1453<sup>137</sup> pravi P. Angelik Tominec: »Najprej poudarja načelo, da ne moremo zavoljo same posojilne pogodbe terjati nobenega dobička ali z drugimi besedami: pecunia pecuniam parere non potest.«<sup>138</sup> Vendar pa to ni isto: neupravičenost obresti in same pösode — in pa nerodovitnost denarja! Tudi ne sledi drugo iz prvega! Kljub prepovedi obresti je denar lahko rodoviten. samo rodoviten je onemu, čigar je (res fructificat domino!), ne pa onemu, ki ga je posodil! Pri posodi preide namreč denar v lastnino dolžnika. »Če pa kdo denar samo vloži v podjetje, ostane denar njegov, zato pa tudi delež dobička...«<sup>139</sup>

### Sklep.

Dohodki brez dela so torej načelno mogoči in upravičeni. Pokazali smo to v glavnem na dobičku od kapitala, ki je glavni brezdelni dohodek in ki je bil kot namišljeni nasprotnik dobička od dela vedno predmet posebne pažnje in posebnega zanimanja. O upravičenosti posameznih vrst dohodkov brez dela pa je treba posebej razpravljati in določiti pravne naslove za vsakega posebej. Eno pa smo dognali: brezdelni dohodek ni neupravičen ravno zato, ker je dohodek brez dela.

<sup>135</sup> Tako Hohoff, o. c. str. 30; prim. tudi str. 27, 152, 182 sl., 189. Podobno Orel, Tominec i. dr.

<sup>136</sup> Q. a. 53, 54. Ušeničnik, Sociologija, Opombe h Q. a. str. 52—53. Gosar, Za nov družabni red, I. str. 323.

<sup>137</sup> Prvi del tega kanona se glasi: »Si res fungibilis ita alicui detur ut eius fiat et postea tantumdem in eodem genere restituatur, nihil lucri, ratione ipsius contractus, percipi potest.« Can. 1543.

<sup>138</sup> Socialna misel, IV, (1925) 202.

<sup>139</sup> Prim.: Ušeničnik, Opombe k okrožnici Quadragésimo anno, str. 54.

# Pravna sposobnost v cerkvenem pravu.

De capacitate iuridica in iure canonico.  
(Ad CJC can. 87.)

Dr. Al. Odar.

**Summariu.** Homo constituitur baptismate persona in Ecclesia Christi cum omnibus christianorum iuribus et officiis (can. 87). Baptismate collato in ecclesia catholica baptizatus incipit pertinere et ad unum ex sex ritibus. Officiis semper firmis manentibus iura duobus ex causis limitari possunt testante can. 87; quarum prima nominatur ibi »obex, ecclesiasticae communionis vinculum impediens« et altera »lata ab Ecclesia censura«. »Obex« significat causam internam separationis a communione ecclesiastica et »censura« causam externam. »Obex obstat« in primis in haeticis, schismaticis nec non apostatis; habetur et in aliis, ex. gr. in publicis peccatoribus. »Censura« late sumenda est, non solum pro poena medicinali, multo minus pro excommunicatione tantum. Quoad iurium limitationem distinguendi sunt catholici et christiani acatholici. In dissertatione enumerantur iura, quae limitari possunt et solent nec non varia genera christianorum, quibus iura limitantur, nempe publici peccatores, ab actibus legitimis exclusi, sectae damnatae adscripti, excommunicati, personaliter interdicti, infames infamia iuris, inhabilitati secundum can. 2291, n. 9, acatholici.

## I. Uvod.

1. Codex iuris canonici za pravno sposobnost, to je sposobnost, biti subjekt pravic in dolžnosti, nima posebnega izraza. Večkrat rabi v tem pomenu besedo *capax* (prim. kan. 531; 582, n. 1; 925) in *capacitas* (prim. kan. 64; 580, § 1; 2296). Kanonisti imenujejo pravno sposobnost *capacitas iuridica*.

V svetnem pravu modernih kulturnih držav so pravno sposobni vsi ljudje. Tako določa n. pr. § 16 Odz: »Vsak človek ima prirojene, že po razumu vidne pravice, in ga je torej šteti za osebo. Robstvo ali nevoljništvo in izvrševanje nanje se nanašajoče oblasti ni dopuščeno v teh deželah.« In § 18 istega zakonika pravi: »Vsakdo je pod pogoji, predpisanimi po zakonih, zmožen, pridobivati pravice.« Po rimskem pravu niso bili pravno sposobni sužnji.

Tudi za poslovno sposobnost nima naš cerkveni zakonik posebnega izraza. »Poslovno sposobna je stranka, ki more sama ustvariti voljo, ki jo pravni red zahteva za dosego pravnih učinkov.«<sup>1</sup> Kan. 89 opiše poslovno sposobnost z izrazom *habere iurium exercitium*; v kan. 19 imamo v istem pomenu izraz *liberum iurium exercitium* (coarctare). Kanonisti uporabljajo za poslovno sposobnost izraz *capacitas iuridice agendi*.

Biti pravno sposoben je v pravu isto kot biti oseba. Kakor v starem rimskem pravu in v modernih pravih, razlikujemo tudi v cerkvenem pravu fizične in pravne osebe.

<sup>1</sup> Korošec-Krek, Rimsko pravo I/1, 1936, 92; Mörsdorf, Die Rechtssprache des Codex Juris Canonici 1937, 114; Eichmann, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des CIC<sup>a</sup>, 1934, I, 107; Michiels, Principia generalia de personis in Ecclesia, Commentarius libri II, CIC 1932, II/1, 12.

Vprašanje o pravni sposobnosti se v cerkvi presoja popolnoma drugače kot po državnem pravu. Cerkev namreč ni naravna družba temveč je zgrajena na pozitivnem božjem pravu, in sicer kot *societas inaequalis*. Pravice v cerkvi po večini niso privatne v navadnem pomenu besede, zato je tem laže razumljivo, da pravna sposobnost v cerkvenem pravu ni enotna, marveč je silno razčlenjena in more pristojati v večji ali manjši meri.

V tejle razpravi si oglejmo pravno sposobnost fizičnih oseb v cerkvenem pravu in omejitve njihove pravne sposobnosti. Razprava se hoče baviti z interpretacijo kan. 87, zato opustimo tiste omejitve, ki v tem kanonu niso obsežene, a izvirajo iz nezakonskega rojstva (prim. kan. 232, § 2, n. 1; 504; 331, § 1, n. 1; 320, § 2; 984, n. 1; 991, § 3; 1363, § 1), spola (kan. 968, §1), iz zakonskega stanu (prim. kan. 542, n. 1; 1069, § 1), iz sorodstva in svaštva ter nezadostne starosti. Prav tako seveda ne govorimo o tistih pravicah, ki zahtevajo prejem sv. reda ali udeležnost na cerkveni vodstveni oblasti. Tudi o tistem odvzemu pravic, ki predvideva le posebne primere, tukaj ne razpravljamo, n. pr. o kan. 2395 in 2397.

2. Cerkev ima vsakega človeka za osebo zunaj cerkvenega območja. Zato se n. pr. v cerkvenem zakoniku v titulu »o deliktih proti življenju, svobodi, lastnini, dobremu imenu in nrvnosti« (kan. 2350—2359) ne dela prav nobena razlika v tem, ali pripada zaščitena pravna dobrina kristjanu ali nekrstjanu. Oseba v cerkvi pa postane človek z veljavnim krstom (vode). S tem sprejme vse pravice in dolžnosti kristjana, »nisi ad iura quod attinet, obstat obex, ecclesiasticae communionis vinculum impediens, vel lata ab Ecclesia censura« (kan. 87). K besedi »človek« je treba pripomniti, da se more redno krstiti le človek, ki je že popolnoma ločen od materinega telesa. V sili pa se sme krstiti tudi med porodom, in sicer včasih absolutno, včasih pa pogojno; tudi nedonošeni splavljeni plod se mora krstiti in postane s krstom oseba v cerkvi (kan. 745—747).

Krst je hkrati versko in pravno dejanje. Njegovi pravni učinki so v nujni zvezi z nekaterimi njegovimi verskimi učinki, da tako rečem. Delitev ljudi v krščene in nekrščene je zato za cerkev osnovnega pomena. Z nekrščenimi ljudmi cerkev kot taka nima nobene zveze. Izjema je le pri katehumenih; s temi je namreč, čeprav niso krščeni, glede blagoslovov (kan. 1149), eksorcizmov (kan. 1152) in glede pogreba (kan. 1239, § 2) treba ravnati kot s katoličani.<sup>2</sup> Dolžnosti v cerkvi se za konkretnega človeka po kan. 87 ustanove s krstom.<sup>3</sup> Dolžnost, ki jo imajo po kan. 1322, § 2, vsi ljudje, tudi nekrščeni, da »se pravilno nauče evangelijskega nauka in se oklenejo prave cerkve božje«, ni cerkvena, temveč božjepravna. Kanon kot del

<sup>2</sup> V zakonskih besedilih (*benedictiones*... dare quoque possunt catechumenis, kan. 1149; *exorcismi fieri possunt in... catechumenos*, kan. 1152; *catechumeni qui nulla sua culpa sine baptismo moriantur, baptizatis accensendi sunt [quoad sepulturam ecclesiasticam]*, kan. 1239, § 2) je nakazano, da gre pri tem za neko milostno naklonitev cerkve, ki pa ne daje katehumentu pravice.

<sup>3</sup> Kot biblični dokaz za to, da cerkev nima zveze z nekrščenimi, se navaja zlasti 1 Kor 5, 12: »Čemu bi namreč sodil tiste, ki so zunaj?«



cerkvenega zakonika to dolžnost le konstatira. Prav tako je božje-pravnega izvora dolžnost, ki jo imajo vsi ljudje, da poslušajo cerkev, ko razlaga naravno pravo, in da se ravna po naravnem pravu, kot ga cerkev tolmači.

Kar zadeva terminologijo, je iz gornjega razumljivo, da sta izraza *baptisatus* in *christianus* dogmatično in pravno istoznačna. *Codex iuris canonici* ju zato rabi vedno sinonimno (prim. kan. 87 in 1325, § 2). Navedena izraza pa se ne krijeta vedno z izrazoma *fidelis* in *Christifidelis*. Izraz *fidelis* kot tudi *Christifidelis* zaznamuje v zakoniku včasih katoličana, včasih pa kristjana; na nekaterih mestih je pa sporno, ali gre za katoličane ali za kristjane. Treba je torej za vsak primer posebej preiskati, ali je zakonodavec mislil s izrazom *fidelis* in *Christifidelis* označiti le katoličane ali sploh kristjane.<sup>3a</sup> Da takšna neenakost v terminologiji ni v prid zakoniku, je umevno.

Ker je krst hkrati versko in pravno dejanje, so za vprašanja o pravni sposobnosti v cerkvi, ki nastane s krstom, velike važnosti naslednji dogmatični stavki o krstu. Krst je samo eden in njegova veljavnost ni odvisna od osebe, ki krsti. Krst je veljaven, da je le krstitelj, pa naj bo katoličan ali nekatoliški kristjan ali nekristjan, uporabil pravilno materijo in formo z intencijo »*faciendi id quod facit ecclesia*«. <sup>4</sup> Človek prevzame s krstom obveznost, izpolnjevati Kristusov zakon,<sup>5</sup> in dolžnosti v cerkvi ipso facto, ne da bi se zahteval njegov pristanek.<sup>6</sup> Dolžnosti prevzame tudi, kdor je bil krščen kot otrok. Trditev, da začno vezati krščanske dolžnosti človeka, ki je prejel krst že v otroški dobi, šele ko sam nanje pristane, je obsojena kot heretična; prav tako tudi trditev, da se človek more rešiti teh dolžnosti, ko doraste.<sup>7</sup> Dogmatičen je končno stavek, da krst nikoli ne izgubi svoje veljave in da se ponovno podeliti ne more.<sup>8</sup> Iz povedanega torej sledi, da je popoln odpad ali izstop iz cerkve naravnost nemogoč.

Ako motrimo zgoraj navedeni kan. 87, ki določa, da postane človek oseba v cerkvi z veljavnim krstom, v zvezi z navedenimi dogmami tridentskega koncila, ki so naštetje v Gasparrijevem aparatu med viri za ta kánon, jasno uvidimo, da pomeni pravni izraz fizična<sup>9</sup> oseba in veljavnem cerkvenem pravu prav isto kot teološki izraz veljavno krščen z vsemi posledicami, ki izvirajo iz naštetih dogmatičnih stavkov o krstu. Po kan. 87 so torej vsi veljavno krščeni ljudje osebe v cerkvi, zato subjekti pravic in dolžnosti, čeprav morejo biti njihove pravice v manjši ali večji meri omejene. Ker se veljava krsta nikoli ne izgubi in se absolutno ne more izgubiti, zato veljavno krščen človek vedno ostane oseba v cerkvi, pa naj bi sam po notranje in

<sup>3a</sup> Prim. Mörnsdorf, o. c. 129 in tam navedeno literaturo.

<sup>4</sup> Tridentški koncil, sess. 7, can. 4 de bapt.

<sup>5</sup> Trid. koncil, sess. 7, can. 7 de bapt.

<sup>6</sup> Trid. koncil, sess. 7, can. 8 de bapt.

<sup>7</sup> Trid. koncil, sess. 7, can. 13 de bapt.

<sup>8</sup> Trid. koncil, sess. 7, can. 11 de bapt.

<sup>9</sup> Cerkevno pravo pozna namreč tudi pravne osebe (*personae morales*, kan. 99).

po zunanje odpadel od nje in naj bi ga tudi cerkev sama izločila iz svoje srede. Pred novim zakonikom so nekateri kanonisti drugače umevali izraz oseba v cerkvi. *Permaneder* je n. pr. v *Kirchenlexiconu*<sup>10</sup> takole definiral osebo v cerkvi: »Person, kirchliche (persona ecclesiastica), heißt jedes in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommene und nicht wieder ausgeschlossene Mitglied, welches infolge dieser Angehörigkeit kirchlicher Rechte theilhaftig ist und Pflichten gegen die Kirche zu erfüllen hat.« Da se ta definicija cerkvene osebe bistveno razlikuje od one v kan. 87, je takoj jasno. Pred očmi ima prvič le polnopravno cerkveno osebo, ki ji pripada *personalitas completa*, kot se izražajo kanonisti,<sup>11</sup> drugič pa tudi nastanka pravic in dolžnosti ne doume pravilno.

3. Po dogmatičnem nauku je krst le eden in samo po tem enem in edinem krstu postanejo ljudje osebe v cerkvi, vendar pa *codex iuris canonici* sam razlikuje med onimi, ki so bili krščeni v katoliški cerkvi, in onimi, ki so bili krščeni, a ne v katoliški cerkvi,<sup>12</sup> akoravno so seveda obojni osebe v katoliški cerkvi, ker je Kristusova cerkev<sup>13</sup> samo ena. Zgoraj smo videli, da po dogmatičnem nauku človek s krstom sprejme vsaj in radice dolžnosti v cerkvi in da se teh dolžnosti nikoli rešiti ne more. V veljavnem pravu je nedvomno, da vežejo cerkveni zakoni vse krščence, katoličane in nekatoličane. Kadar zakonodavec nekatoliških kristjanov ni hotel vezati,<sup>14</sup> je izrecno povedal. Pred novim zakonikom so nekateri kanonisti sodili, da tako imenovane leges sanctificantes<sup>15</sup> ne vežejo nekatoličanov, ker je zakonodavec omejil njih obveznost le na katoličane.

Pravna sposobnost fizičnih oseb v cerkvi more biti po kan. 87 omejena. Omejuje jo, kot pravi tekst, »ovira, ki preprečuje vez cerkvenega občestva, ali cenzura, ki jo cerkev naloži«. Besedilo ni povsem jasno in tudi ne izčrpno, kakor bomo videli. Čeprav je de iure samo ena cerkev Kristusova, je dejansko več cerkva in tudi v sami katoliški cerkvi razlikujemo več obredov in nam obred ne pomeni le liturgičnih posebnosti, temveč zaključen pravni red, torej nekako »pravno« cerkev<sup>16</sup>. Iz povedanega je razumljivo, da nastane pri proučevanju pravne sposobnosti po kan. 87 več zanimivih vprašanj, s katerimi se hoče baviti pričujoči članek. Kot ontološka

<sup>10</sup> *Wetzer-Weltes Kirchenlexikon IX*<sup>2</sup>, 1819.

<sup>11</sup> *Maroto*, *Institutiones iuris canonici*<sup>3</sup> (1921) 457; *Sipos*, *Enchiridion iuris canonici*<sup>2</sup> (1931) 80.

<sup>12</sup> *Prim. kan. 1070, § 1.*

<sup>13</sup> *Prim. kan. 87: Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona...*

<sup>14</sup> N. pr. v kan. 1070, § 1; 1099. Nekatoliške kristjane je cerkveni zakonodavec v teh primerih s svojo močjo izvzel od cerkvenega zakona.

<sup>15</sup> N. pr. določbe o prejetanju zakramentov, o postu, o praznikih.

<sup>16</sup> V tej stvari je bilo dolgo časa v cerkvi mnogo nejasnosti; le polagoma se je izoblikovalo naziranje, da vzhodni odnosno latinski obred pomeni precej več kot le liturgične posebnosti, da je dalje več vzhodnih obredov, da so vsi obredi enakopravni in da končno *ecclesia orientalis* ni enoten pojem. Priznati je treba, da *codex iuris canonici* v tem pogledu ni dovolj precizen. *Prim. Herman*, *De »ritu« in iure canonico*, *Orientalia Christiana* vol. XXXII (1933) 96—158; *Mörsdorf*, o. c. 129 in nsl.

vcepitev v Kristusa je krst pač absolutno eden, kolikor pa pomeni krst pravno pripadnost k cerkvi, je pa treba razlikovati pri njem več stvari.

4. Preden se lotimo zastavljene naloge, bodi omenjeno, da razpravljajo o cerkvi teologi in kanonisti, seveda pod različnim vidikom. Ker tudi terminologija, ki jo uporabljajo, ni vedno enotna in ker je tudi terminologija v zakoniku prav v teh stvareh zelo nejasna in naravnost dvoumna<sup>17</sup>, je naravno, da so nastali odnosno ostali v teološki literaturi spori o vprašanju, kdo je član cerkve. Na prvi pogled bi se zdelo, da je to vprašanje, ki ga mimogrede omenimo, odveč, ker je pač oseba in član v isti družbi eno ter isto. Toda cerkev je svojevrstna družba, kar se je pokazalo že pri gornjem razmotrivanju o krstu. Teologi zahtevajo po večini za članstvo cerkve tri pogoje, namreč veroizpoved, krst in poslušnost. Po njihovem mnenju zato javni<sup>18</sup> heretiki<sup>19</sup> in shizmatiki<sup>20</sup> in od izobčencev vsaj excommunicati vitandi<sup>21</sup> niso člani cerkve<sup>22</sup>. Pač pa ostanejo člani cerkve tajni heretiki in shizmatiki ter excommunicati tolerati<sup>23</sup>. Teolog Dieckmann pa trdi v nasprotju z običajnim teološkim naziranjem, da ostanejo člani cerkve vsi izobčenci, ne pa heretiki in shizmatiki<sup>24</sup>. Vsi teologi uče, da ostanejo zaradi neizbrisnega pomenja, ki ga vtisne krst, tudi javni heretiki in shizmatiki v neki zvezi s cerkvijo, »aliquo modo de ecclesia«, kot pravi Tomaz Akvinski<sup>25</sup>. Zato govore o podložnikih cerkve (subditi ecclesiae). Izraza oseba teolog običajno ne uporabljajo. Kanonistični pisatelji se o odnosu med osebo in članom cerkve različno izražajo. Mnogi od njih pojma oseba in član cerkve istovetijo in zahtevajo za članstvo cerkve po kan. 87 le krst<sup>26</sup>; Hilling se izraža točneje, ker dostavlja — najbrž zaradi navedenega teološkega naziranja — »za članstvo cerkve v pravnem smislu« (im Rechtssinne)<sup>27</sup>. Člani cerkve so zato po njihovem mnenju tudi vsi apostati, heretiki, shizmatiki in izobčenci<sup>28</sup>; pravna sposobnost je pri naštetih sicer omejena, a vseh pravic v cerkvi noben krščen ne more izgubiti. Drugi kanonistični pisatelji

<sup>17</sup> Tako n. pr. zlasti izraz acatholicus, prim. Schmid, De vi verborum »acatholicus, secta acatholica, minister acatholicus« in Iure Canonico, Apollinaris 1931, 552—567; 1932, 69—85.

<sup>18</sup> Izraz »javni« najbrž umevajo pravno, torej v smislu kan. 2197.

<sup>19</sup> Ker nimajo prave veroizpovedi, ki je prvi pogoj za članstvo.

<sup>20</sup> Ker odrekajo poslušnost.

<sup>21</sup> Pred očmi imajo najbrž delitev izobčencev v starem pravu pred kodeksom.

<sup>22</sup> Prim. Grivec, Cerkev (1924) 274; d'Herbigny, Theologia de Ecclesia II (1921) 242/43.

<sup>23</sup> Tako večina teologov; prim. Grivec, o. c. 274, d'Herbigny, o. c. 243.

<sup>24</sup> De Ecclesia II (1925) 255.

<sup>25</sup> S. th. suppl. q. 22, a. 6, 1.

<sup>26</sup> Chelodi, Ius de personis (1927) 162; Hilling, Das Personenrecht des Codex Juris Canonici (1924) 8; Kušej, Cerkevno pravo<sup>2</sup> (1927) 127—128; Rožman v BV 1922, 59 in nsl.; Gross-Schüller-Novak, Udžbenik crkvenoga prava katoličke crkve (1930) 85; Sipos, o. c. 80.

<sup>27</sup> O. c. 3.

<sup>28</sup> Prim. Sipos, o. c. 80.

se o razmerju med osebo in članom cerkve ne izražajo<sup>29</sup>; besede član cerkve sploh ne uporabljajo. Tretji avtorji pa soglašajo z zgoraj omenjenim teološkim naziranjem, da so javni heretiki in shizmatiki pač podložniki cerkve, ne pa njeni člani<sup>30</sup>.

5. Codex iuris canonici uporablja izraz oseba pogosto<sup>31</sup>, besedo član cerkve (*membrum ecclesiae*) pa en sam krat, ko določa v kan. 1325, § 2, da je shizmatik, kdor ostane sicer kristjan, toda »subesse renuit Summo Pontifici aut cum membris Ecclesiae communicare recusat«. Izraza *subesse renuit* in *cum membris communicare recusat* rabi Wernz v svojem kazenskem pravu, ko opisuje shizmo<sup>32</sup> in od tod sta najbrž zašla v navedeni kánon, saj je znano, da je v veljavnem pravu uzakonjenih več Wernzovih definicij. Wernz na omenjenem mestu izraz *membra ecclesiae* istoveti z izrazom *fideles*. Kakšen je odnos med osebo in članom cerkve, te ga pač iz enkratne uporabe besede *membrum* ne moremo razbrati.

Oba navedena izraza je rabil že sv. Tomaž Akvinski, ko je opisoval shizmo. V STh II, II, q. 39, a 1 pravi: »Schismatis peccatum, speciale vitium est charitati oppositum, per quod quidam Christo, ac cjus Vicario subesse renunt, et membris Ecclesiae ei subjectis communicare recusant.«

Pojasni pa nam stvar analiza kan. 87 v zvezi s kan. 731, § 2. Ojetti dobro opozarja<sup>33</sup>, da kan. 87 med cerkvenimi osebami, ki so glede pravic omejene, razlikuje dve vrsti, take, ki imajo »obex ecclesiasticae communionis vinculum impediens«, in take, ki jih je zadela cerkvena cenzura. Cerkevno občestvo (*ecclesiastica communio*) je po Wernz-Vidalu<sup>34</sup> »communio unius fidei, participatio eorumdem sacramentorum et subiectio ad eosdem praelatos, praesertim ad rom. pontificem, qui est centrum unitatis«<sup>35</sup>. Vez cerkvenega občestva pa najbolj ovirajo apostazija, herezija in shizma; prvi dve namreč nasprotujeta nauku, zadnja pa poslušnosti. Po kan. 87 so zato apostatom, heretikom in shizmatikom odvzete pravice<sup>36</sup> v cerkvi, čeprav ostanejo osebe v cerkvi, torej pravno sposobni, a omejeno. Pravic v cerkvi naštetim ne odvzema šele izobčenje<sup>37</sup>, ki je po kan. 2314 za omenjene delikte zagroženo, ampak že »obex«. To jasno sledi iz kan. 731, § 2, ki določa: »Prepovedano je deliti zakramente cerkve heretikom in shizmatikom, četudi se v dobri veri motijo in zanje prosijo, ako niso prej zavrgli zmote in se s cerkvijo spravili«. Jasno je, da misli kan. 731, § 2, predvsem na heretike in shizmatike, ki že od mladosti pripadajo hereziji ali shizmi in so zato v dobri veri.

<sup>29</sup> Maroto, o. c. 457; Vermeersch-Creusen, *Epitome iuris canonici* I<sup>1</sup> (1929) 135; Wernz-Vidal, *Ius canonicum* II<sup>2</sup> (1928) 2.

<sup>30</sup> N. pr. Wernz, *Ius decretalium* II, 13.

<sup>31</sup> Kan. 87, 1123, 1124 in mnogi drugi.

<sup>32</sup> *Ius poenale* 1913, 353.

<sup>33</sup> *Commentarium in codicem iuris canonici* II (1928) 12, op. 18.

<sup>34</sup> O. c. 3.

<sup>35</sup> Definicija se naslanja na znano Bellarminovo definicijo cerkve.

<sup>36</sup> Katere pravice so jim odvzete, bomo videli pozneje.

<sup>37</sup> Tako je mislil d'Annibale (*Summula theologiae moralis* I, 110).

Vermeersch dobro naglaš<sup>38</sup>, da tem heretikom in shizmatikom zakramenti niso zaradi tega prepovedani, ker bi bili nevredni (indigni), »sed ex propria ratione suae separationis cum Ecclesia, quae sacramenta ut bonum suum possidet«<sup>39</sup>. Ker kan. 87 jasno razlikuje med osebami, ki zaradi ovire, preprečuje vez cerkvene edinosti, nimajo pravic v cerkvi, in osebami, ki jim iste pravice ne pripadajo zaradi cerkvene kazni, in ker kan. 731, § 2, prepoveduje zakramente heretikom in shizmatikom ne oziraje se na njih moralno krivdo, se zdi, da je tudi v zakoniku nakazano razlikovanje med osebo in članom cerkve.

Prav isto sledi iz odgovora sv. oficija z dne 27. januarja 1928. Vprašanje se je namreč glasilo: »Utrum in causis matrimonialibus acatholicus, sive baptizatus sive non baptizatus, actoris partes agere possit?« Odgovor je bil: »Negative, seu standum Codici J. C., p r a e s e r t i m c a n o n i 87. Si quidem autem speciales occurrant rationes ad admittendos acatholicos ut actores in huiusmodi causis, recurrendum ad S. Congregationem S. Offici in singulis casibus« (AAS 1928, 75).<sup>39a</sup>

S herezijo ali shizmo se član cerkve sam napravi nedeležnega cerkvenega občestva in zato nima pravic v cerkvi; s kaznijo pa cerkev odvzame članu pravice; med kaznimi je na prvem mestu izobčenje, ki ima ime od tod, ker cerkev takemu članu odreče dobrine, s katerimi po Kristusovi volji razpolaga, ter ga v tem smislu napravi nedeležnega svojega občestva. Kan. 87 je razliko med osebo in članom cerkve le nekako nakazal, kakor smo rekli, ne da bi jo razvil. Zato tudi na osnovi zakonika ni mogoče popolnoma ugotoviti pogojev, ki jih teologi zahtevajo za članstvo cerkve. Med osebami, katerih pravna sposobnost je po cerkvenem pravu omejena, imamo namreč, kakor bomo še iz nadaljnjega videli, celo lestvico. Personalitas incompleta, kakor se izraža *Maroto*<sup>40</sup>, ni enoznačen pojem, temveč more imeti v njej označena omejenost pravne sposobnosti različne stadije. Zato je tudi umevno, zakaj kanonisti večinoma ne govore o razliki med osebo in članom cerkve, temveč raje o pravicah osebe ali člana ter o njih omejitvah. Toda neupoštevanje besedila v kan. 87 pa jih utegne zavesti v zmoto, ko iščejo razlog, zakaj so po kan. 731, § 2, zakramenti prepovedani tudi dobrovernim heretikom in shizmatikom.

6. Obex, ki ga spominja kan. 87, so v prvi vrsti apostazija, herezija in shizma, toda ne samo to, saj n. pr. nekaterih pravic v cerkvi, kakor bomo videli, že javni grešniki na sploh nimajo. Po drugi strani pa odvzemajo po kan. 87 pravice v cerkvi cenzure in med njimi zlasti izobčenje, toda zopet je treba dodati, da ne odvzemajo pravic le cenzure, temveč tudi vindikativne kazni. Kan. 2291, ki našteva splošne cerkvene vindikativne kazni, pokaže, da obstoji

<sup>38</sup> Proti mnogim avtorjem.

<sup>39</sup> O. c. II<sup>a</sup>, 10.

<sup>39a</sup> Na ta odgovor se sklicuje tudi čl. 35, § 3, instrukcije kongregacije za zakramente z dne 15. avgusta 1936. AAS 1936, 321.

<sup>40</sup> O. c. 457.



večina teh kazni prav v odvzemu pravic. Navedena obex in censura lata ne obsegata torej vseh primerov zmanjšane pravne sposobnosti. Iz tega pa sledi, da besedila v kan. 87 ne smemo preveč natezati, ker je hotel po našem mnenju zakonodavec v njem samo to izraziti, da moreta osebam v cerkvi dva činitelja omejiti pravice, ki jih imajo kot osebe; prvi činitelj je v osebah samih (obex), drugi pa je od zunaj (cerkvena kazen). Nekateri avtorji pa tolmačijo omenjeni obex kot herezijo in shizmo<sup>41</sup>, drugi vidijo v njem tudi izobčenje<sup>42</sup>, tretji pa le vstop v nekatoliško sekto<sup>43</sup>.

Omejitev, ki jo omenja kan. 87, se ne tiče poslovne sposobnosti, kot hoče menda Chelodi<sup>44</sup>, temveč pravne<sup>45</sup>, čeprav je treba priznati, da meja med obojno ni vedno jasno potegnjena. Tako se n. pr. v kan. 1654, § 1, v istem stavku določa, kdaj izobčenci, katerih izobčenje je bilo sodno proglašeno ali s sodbo naloženo, in izobčenci vitandi, sploh nimajo tožbene pravice, in kdaj jo morejo izvrševati le po zastopniku in kdaj sami<sup>46</sup>.

## II. Katoličani in omejitve njihovih pravic.

7. Že zgoraj je bilo omenjeno, da navzlic temu, da je krst le eden, razlikujemo med osebami, ki so bile krščene v katoliški cerkvi, in osebami, ki so krščene, a ne v katoliški cerkvi<sup>47</sup>. V katoliški cerkvi so krščeni tisti, ki so zakonito prejeli krst od katoličana<sup>48</sup>. To so torej: a) Odrasli, ki so sprejeli krst po katoliškem obredu z namenom, da vstopijo v katoliško cerkev; b) Otroci, za katere poskrbe starši ali varuhi izrecno ali vsaj molčé, da so krščeni od katoličana, prav tako z namenom, da vstopijo v katoliško cerkev; c) Otroci nekatoličanov, krščeni od katoličana, če so starši izgubili pravico nad njimi ali so se ji odrekli. Otroci nekatoliških staršev, ki jih je katoličan nezakonito krstil in so se potem vzgajali v nekatoliški sekti, se smatrajo za nekatoliško krščene. O otrocih nekatoličanov, ki so bili od katoličana krščeni na željo staršev, a so bili pozneje nekatoliško vzgojeni, nekateri avtorji dvomijo, ali jih je smatrati za katoliško krščene<sup>49</sup>. Z osebami, ki so bile v katoliški cerkvi krščene, zenačuje kodeks<sup>50</sup> take, ki niso prejele krsta v katoliški cerkvi, a so pozneje k njej pristopile (conversi). Za konverze je smatrati poleg oseb, ki so iz-

<sup>41</sup> Maroto, o. c. 457; Ojetti, o. c. 11; Sipos, o. c. 80.

<sup>42</sup> Chelodi, o. c. 162.

<sup>43</sup> Vermeersch-Creusen, o. c. I, 136.

<sup>44</sup> O. c. 162.

<sup>45</sup> Tako izrecno tudi Hilling, Die Allgemeinen Normen des Codex Iuris Canonici (1926) 104.

<sup>46</sup> Tekst se glasi: »Excommunicatis vitandis aut toleratis post sententiam declaratoriam vel condemnatoriam permittitur, ut per se ipsi agant tantummodo ad impugnamdam iustitiam aut legitimitatem ipsius excommunicationis; per procuratorem ad aliud quodvis animae suae praeiudicium avertendum; in reliquis ab agendo repelluntur.«

<sup>47</sup> Izraz »persona baptizata in ecclesia catholica« se nahaja v kodeksu večkrat (kan. 1070, § 1; 1099, § 1, n. 1, § 2).

<sup>48</sup> Kan. 750 in 751.

<sup>49</sup> Prim. Vermeersch-Creusen, o. c. II, 213.

<sup>50</sup> Prim. kan. 1070, § 1; 1099, § 1, n. 1.

recno prijavile prestop v katoliško cerkev, tudi tiste, ki so bili kot otroci krščeni zunaj katoliške cerkve, a so jih, ko so prišli do spoznanja, starši vzgajali katoliško<sup>51</sup>. Po avstrijskem interkonfesionalnem zakonu (veljavnem v Sloveniji in Dalmaciji) z dne 25. maja 1868, d. z. št. 49, čl. 2, odst. 2, se spremeni vera otrok izpod sedem let eo ipso, če se spremeni vera staršev. Po cerkvenem pravu pa je stvar drugačna. Če oče, ki je nekatoliški kristjan, postane katoličan, sin s tem ne postane katoličan, razen če se je začel adeptus usum rationis<sup>52</sup> vzgajati katoliško. Če torej oče zopet odpade od katoliške cerkve, sina cerkvenopravno ni smatrati za odpadnika. Če pa je bil oče nekrstjan in je prestopil v katoliško cerkev, postane otrok katoličan seveda šele s krstom.

8. Vsak katoličan pripada določenemu obredu v katoliški cerkvi<sup>53</sup>. Beseda obred pomeni sicer v kodeksu več stvari<sup>54</sup>, toda na tem mestu zaznamuje zaključen pravni red in corpus katoličanov, za katere velja ta pravni red. Vsak obred je ekskluziven in vsi obredi so med seboj enakopravni. Da se bolje spozna pomen obreda v veljavnem pravu katoliške cerkve, navedimo po Hermanu<sup>55</sup> razdelitev tega prava. Cerkevno pravo obsega: a) Splošno pravo za vso cerkev (ius universale). To pravo veže vse katoličane; b) Skupno pravo vzhodne cerkve (ius commune totius ecclesiae orientalis). To so norme, ki so skupne vsem vzhodnim cerkvam; c) Pravo posameznih obredov (ius singulorum rituum). Vsak obred zase je zaključen pravni red, ki ureja vse krščansko življenje svojih pripadnikov, seveda v odvisnosti od splošnega prava in vzhodni obred tudi v odvisnosti skupnega prava vzhodne cerkve; d) Partikularno pravo v posameznem obredu (ius particulare singulorum rituum). To je posebno pravo posameznih škofij in cerkvenih pokrajin v istem obredu<sup>56</sup>.

Vsak katoličan, kakor omenjeno, pripada enemu izmed šestih obredov<sup>57</sup> katoliške cerkve. Pripadnost k obredu se primarno določuje s krstom. Vsakdo pripada tistemu obredu, v katerem je bil krščen, ako ni bil v tem obredu krščen nezakonito ali v sili ali po papeški dispenzi (kan. 98, § 1). Otrok se mora krstiti v obredu, ki mu pripadajo starši<sup>58</sup> (kan. 756, § 1). Ako pripadata starša različnima

<sup>51</sup> Vermeersch - Creusen, o. c. II, 213.

<sup>52</sup> To je okrog šestega leta.

<sup>53</sup> Prim. kan. 98.

<sup>54</sup> Prim. Köstler, Wörterbuch zum Kodex I. C. (1927) 314 in Herman, o. c. 104—105.

<sup>55</sup> O. c. 107—108.

<sup>56</sup> V znameniti statistiki (Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale), ki jo je izdala vzhodna kongregacija l. 1932, se našteva pet vzhodnih obredov: aleksandrijski, antiohijski (ali sirski), armenski, bizantinski (ali grški) in kaldejski (ali sirsko-kaldejski). Ti obredi sestavljajo vzhodno cerkev. Zapadna cerkev pa se istoveti z latinsko cerkvijo (kan. 1) ali z latinskim obredom (kan. 756, § 2).

<sup>57</sup> Koliko je obredov v cerkvi in kaj se zahteva za samostojen obred, določa sv. stolica (prim. Herman, o. c. 112—113).

<sup>58</sup> Starši ne morejo otroku poljubno določiti obreda (odgovor interpret. komisije z dne 16. okt. 1919 h kan. 756).

obredoma, se morajo otroci, ako ni v posebnem pravu drugače določeno, krstiti v obredu očeta (kan. 756, § 2). Ako je le eden izmed staršev katoličan, se krstijo otroci v njegovem obredu (kan. 756, § 3). Odrasli, ki prejme krst, si more obred sam izbrati<sup>59</sup>. Določbe o pripadnosti k določenemu obredu po krstu veljajo tudi za one osebe, ki iz nekatoliške sekte prestopijo v katoliško cerkev<sup>60</sup>. Prestop iz obreda v obred in vrnitev v prejšnji obred dovoljuje sveta stolica (kan. 98, § 3). Žena more pred poroko ali v zakonu prestopiti v obred svojega moža in se po njegovi smrti vrniti v prejšnji obred, ako ji ni slednje po posebnem pravu prepovedano (kan. 98, § 4).<sup>61</sup>

9. S krstom postane človek oseba v cerkvi; s krstom, sprejetim v katoliški cerkvi, pa hkrati pripadnik enega izmed obredov. Za pravno sposobnost vprašanje o pripadnosti k obredu ni brez pomena. Codex iuris canonici velja primarno le za latinsko cerkev, kot je povedano v kan. 1, »nisi de iis agatur, quae ex ipsa rei natura etiam Orientalem afficiunt«. Klavzula je sama na sebi zelo nejasna. Avtorji jo zato upravičeno interpretirajo po starih načelih, ki so se pri rimski kuriji uvedla že v 17. stoletju<sup>62</sup>. Po teh načelih vežejo orientalsko cerkev, torej vseh pet vzhodnih obredov, cele plasti prava iz našega zakonika. In sicer: a) določbe, ki imajo versko in moralno vsebino (fides et mores); b) določbe, ki razlagajo naravno in pozitivno božje pravo; c) določbe, ki direktno omenjajo orientalce; č) določbe, ki implicite zadenejo orientale bodisi zaradi materije ali zaradi občevanja s centralnimi cerkvenimi uradi; dalje spadajo sem določbe, ki določajo prerogative rimskega papeža, ali naklanjajo milosti ali ugodnosti.<sup>63</sup> Potemtakem ima kan. 87, s čigar interpretacijo se tu bavimo, veljavo tudi za vzhodno cerkev. In to ne samo toliko, kolikor določa, da postane človek s krstom oseba v cerkvi, temveč tudi kolikor odreja, da se dolžnosti, ki jih nalaga članstvo v cerkvi, krščeni ne more rešiti, pač pa da se mu morejo omejiti pravice iz dveh razlogov, namreč zaradi ovire, ki preprečuje vez občestva, in zaradi cerkvene kazni. Te omejitve so pozitivno določene in ne v vseh obredih enako. Samo po sebi je sicer umevno, da je heretik ali shizmatik za vse obrede heretik odnosno shizmatik in da morajo izobčenca iz cerkvenega občestva vsi obredi smatrati za takega, vendar pa s tem ni rečeno, da morajo biti v teh primerih pozitivno pravne posledice v vseh obredih popolnoma enake.

10. V naslednjem si oglejmo omejitve pravic, na katere aludira kan. 87 in kakor jih obsega kodeks. Pomniti je, da je cerkveno pravo v pretežni meri javno pravo, saj mnogi avtorji sploh ne priznajo zasebnega prava v cerkvi, zato bo razumljivo, da gre pri spominjanih

<sup>59</sup> O jetti, o. c. II, 96, op. 3.

<sup>60</sup> Vermeersch - Creusen, o. c. I, 145.

<sup>61</sup> Načelno naj vsak vernik živi v svojem obredu; izjeme gl. v kan. 851, 866.

<sup>62</sup> Postavila jih je neka komisija dne 4. junija 1631 v hiši kardinala Pamfilija, ki je bil takrat prefekt kongregacije de propaganda (prim. encikl. Benedikta XIV, Allatae sunt z dne 26. julija 1755, § 44; Fontes, ed. Gasparri II, 473).

<sup>63</sup> Prim. Herman, o. c. 126—138. Podrobneje se s temi določbami na tem mestu ne moremo baviti.

omejitvah za pravice javnega značaja. Pred očmi je treba imeti tudi trajno skrb cerkve, da obvaruje svoje člane verskega indiferentizma. Pravic laikov kodeks posebej podrobno ne omenja; obstoje pa njih pravice na soudeležbi pri cerkvenih blagih (kan. 682) in v združevanju v cerkvenih društvih (kan. 684 in nsl.). Poleg tega morejo uživati laiki še druge pravice po privilegijih (n. pr. patronatsko pravico). Kleriki pa morejo imeti še pravico, izvrševati posvečevalno in vodstveno oblast ter uživati cerkvene rente (kan. 118). Omejitve, o katerih tu govorimo, se morejo tikati le nekaterih ali pa vseh omenjenih pravic. Pravice se včasih povsem odzemo, včasih pa omeje. Pravice, ki se morejo odvzeti ali omejiti, so, ako jih konkretnje navedemo, v glavnem naslednje: a) pravica, postati ali ostati član verskih društev (kan. 693, § 1; 696, § 2); b) pravica, javno prejemati sv. obhajilo (kan. 855, § 1); c) pravica, neovirano skleniti zakon<sup>64</sup>; č) pravica, imeti cerkven pogreb (kan. 1240); d) pravica, izvrševati *actus legitimos ecclesiasticos* (kan. 2256, n. 2);<sup>65</sup> e) pravica, udeleževati se božje službe;<sup>66</sup> f) prejemati zakramente;<sup>67</sup> g) izvrševati volivno, prezentacijsko in nominacijsko pravico (kan. 2275); h) pravica, doseči cerkveno dostojanstvo, oficij, beneficij, rento ali kako službo (kan. 2265, § 1, n. 2); i) pravica, prejemati zakramentale (kan. 2260, § 1); j) tožbena pravica (kan. 1654, § 1); k) pravica, biti deležen cerkvenih odpustkov, priprošenj in javnih molitev (kan. 2262). Pravno sposobnost omejuje končno tudi pozitivno določena onesposobljenost izvrševati ali doseči določene pravice, ki jo izreče cerkvena oblast, ali ki nastopi ob izvestnih deliktih ipso facto;<sup>68</sup> prav tako tudi pravna zloglasnost<sup>69</sup>.

11. Navedene pravice se ne odzamejo nikoli vse hkrati, a tudi ne posamič, temveč razlikujemo več skupin oseb, ki so jim pravice v različni meri odvzete. Te skupine so: a) javni grešniki; b) oni, ki so jim prepovedani *actus legitimi ecclesiastici*; c) pripadniki prepovedanega društva; č) izobčenci; d) osebno interdicirani; e) pravno zloglasni; e) onesposobljeni.

V naslednjem naj najprej kratko očrtam, katere pravice so odvzete posamezni skupini, nato pa bom posebej opisal pravni položaj nekatoličanov v vulgarnem pomenu besede.

Med katoličani imajo torej navedene skupine naslednje pravice omejene, oziroma so jim odvzete:

<sup>64</sup> Kan. 1060; 1065; 1066.

<sup>65</sup> Ti posli so: biti cerkven sodnik, branilec vezi, promotor iustitiae ali fidei, notar, kancler, sel (*cursor, apparitor*), odvetnik, zastopnik, boter pri krstu in birmi, upravitelj cerkvene imovine, dalje izvrševati volivno in patronatsko pravico.

<sup>66</sup> Kan. 2259, § 1. A fortiori je seveda obenem prepovedano opravljati bogoslužje.

<sup>67</sup> Kan. 2260, § 1. A fortiori pravica, deliti zakramente.

<sup>68</sup> Kan. 2291, n. 9, in 2296.

<sup>69</sup> Kan. 2291, n. 4, in 2294, § 1. Nekatere pravice omejujejo tudi ostale splošne vindikativne kazni, našteje v kan. 2291, in tudi posebne kazni za klerike v kan. 2298.

Javni grešniki (*publici peccatores*).<sup>70</sup> Ne morejo biti veljavno sprejeti v verska društva (kan. 693, § 1), iz verskih društev se morajo izključiti (kan. 696, § 2). Če so publice indigni<sup>71</sup>, se jim ne sme deliti sv. obhajilo (kan. 855, § 1). Javnega grešnika župnik ne sme poročiti, razen če je važen razlog, o čemer naj obvesti ordinarija, če je mogoče (kan. 1066). Javnemu grešniku (*peccator publicus et manifestus*), ki ni pokazal pred smrtjo znamenja kesanja, se mora odreči cerkven pogreb (kan. 1240, § 1, n. 6) in vsa javna bogoslužna opravila za mrtve (kan. 1241). *Publice criminosis* se ne more dopustno pripustiti za botra pri krstu (kan. 766, n. 2) in birmi (kan. 796, n. 3). Dejansko infamnemu se morajo prepovedati tudi ostali *actus legitimi ecclesiastici* in izvrševanje cerkvene službe, dalje se mu mora zabraniti prejem sv. redov, cerkvenih dostojanstev, oficijev in beneficijev (kan. 2294, § 2).

*Ab actibus legitimis exclusi*. *Actus legitimi* so: biti cerkven sodnik, branilec vezi (zakona ali sv. reda), promotor *iustitiae* ali *fidei*, notar, kancler, sel (*cursor in apparitor*), odvetnik in zastopnik, boter pri krstu in birmi, upravitelj cerkvene imovine; dalje izvrševati volivno in patronatno pravico<sup>71</sup>. Našteta opravila so prepovedana: a) onim, ki zagreše *raptum violentiae* aut *seductionis* (kan. 2353); b) katoličanom, ki brez dispenze sklenejo mešan zakon (kan. 2375); c) odpadnikom od laiškega reda (kan. 2385); d) vsem izobčencem (kan. 2263); e) dejansko infamnim (kan. 2294, § 2); f) osumnjenim herezije, ki na opomin ne odpravijo suma (kan. 2315), in g) onim, ki so poskusili napraviti samomor (kan. 2350, § 2).

Člani prepovedanih društev (*sectae damnatae adscripti*). *Sectae damnatae*<sup>72</sup> so po kan. 2335 framasonske družbe in tem podobne družbe, ki rujejo zoper cerkev ali zoper zakonito državno oblast<sup>73</sup>. Člani take družbe ne morejo biti veljavno sprejeti v verska društva (kan. 693, § 1) in se morajo iz teh izključiti (kan. 696, § 2), dalje ne morejo veljavno sprejeti pravic osebnega patronata (kan. 1453, § 1), pravice realnega patronata, ki jim pripada, pa osta-

<sup>70</sup> Besedo »javen« je vzeti v pomenu, ki ga določa kan. 2197. Grešnik pomeni na tem mestu pač človeka, ki dalj časa vztraja v grehu. Kodeks omenja razne stopnje javnih grešnikov. Take so: *publici peccatores* (n. pr. v kan. 1066), *publice indigni* (kan. 888, § 1); *peccatores publici et manifesti* (kan. 1240, § 1, n. 6), *publice criminosis* (kan. 766, n. 2); *infames infamia facti* (kan. 2294, § 2).

<sup>71</sup> Kan. 2256, n. 2. O njihovi naravi in pomenu gl. Eichmann, *Actus legitimi* (CIC c. 2256, n. 2) (Archiv f. k. KR 1936, 43–66).

<sup>72</sup> V kan. 684 se omenjajo *associationes secretae, damnatae, seditiosae, suspectae*, aut *quae studeant sese a legitima Ecclesiae vigilantia subducere*. V taka društva naj verniki ne vstopajo (*caveant [ab eis]*, kan. 684). Kazensko sankcioniran pa je le vstop v *associationes (societates, sectae) damnatae*.

<sup>73</sup> Tekst kan. 2335 se glasi: »Nomen dantes *sectae massonicae* ali *iusve eiusdem generis associationibus quae contra Ecclesiam vel legitimas civiles potestates manchanantur*...« Izraz *eiusdem generis* v cit. kanonu, ki je vzet iz konst. Pija IX. »*Apostolicae Sedis*« z dne 12. oktobra 1869, § II, n. 4, je sporen. Gre namreč za to, ali se nanaša le na delovanje framasonske družbe (tako d'Annibale, Génicot, Eiselt, Heiner, Sipos, Ballerini-Palmieri) ali tudi na njeno tajno organizacijo (Vermeersch, Hollweck, Noldin, Chelodi).



nejo in suspenso (kan. 1453, § 3). Članu prepovedanega društva, ki pred smrtjo ni pokazal znamenja kesanja, se mora podobno kot javnemu grešniku odreči cerkven pogreb (kan. 1240, § 1, n. 1) in vsa javna bogoslužna opravila za mrtve (kan. 1241). Ipso facto zadene tiste, ki se vpišejo v prepovedana društva, izobčenje, ki je preprosto pridržano sv. stolici (kan. 2335). Vernike je treba odvracati od tega, da bi sklepali zakone z njimi (kan. 1065, § 1). Župnik člana prepovedanega društva ne sme poročiti brez posebnega škofovega dovoljenja. Škof daje dovoljenje po svobodnem preudarku, a le pod pogojem, da obstoji nujen važen razlog in da je zadosti preskrbljeno za katoliško vzgojo otrok in je odstranjena nevarnost za vero drugega kontrahenta (kan. 1065, § 2).

I z o b č e n c i (excommunicati). Izobčenci so tisti, ki jih je zadel cerkvena cenzura izobčenja. O izobčenju samem bodi omenjeno na tem mestu, da ne pomeni izključitve iz cerkve<sup>74</sup>, temveč le izključitev iz občestva vernikov s posledicami, ki jih zakon določa, in ki so med seboj neločljive (kan. 2257, § 1). *Communio fidelium* pomeni udeležbo na blagrh, ki jih je Kristus cerkvi izročil, *excommunicatio* pa je izključitev od teh blagrov<sup>75</sup>. Katere prav so posledice izobčenja, določa zakon. Izobčenci so ali vitandi ali tolerati<sup>76</sup>. Vitandus je ipso iure, kdor napade papeža (kan. 2343, § 1, n. 1). Vitandus je dalje tudi tisti, nad komer je izrekla izobčenje sv. stolica ter je izobčenje javno razglasila in izrecno odredila, da se mora vsakdo izobčenega izogibati (kan. 2258, § 2). Ostali izobčenci so tolerati. Dele se v navadne izobčence in v take, katerih izobčenje je s sodnim izrekom deklarirano ali naloženo. Razlikovanje med obojnimi je za pravo velikega pomena in ga je uvedel šele kodeks. Razlog za delitev je interes ostalih vernikov, ne izobčencev samih (prim. kan. 1654, § 2, in kan. 1628, § 3). Izobčenje ima neposredne in posredne učinke. Vsi izobčenci izgube naslednje pravice<sup>77</sup>: a) prejemati zakramente; b) deliti zakramente<sup>78</sup>; c) udeleževati se božje službe; pač pa se smejo udeležiti pridig; č) opravljati cerkvene službe; d) vršiti *actus legitimos ecclesiasticos*; e) dopustno vršiti volivno, nominacijsko in prezentacijsko pravico; f) dopustno doseči cerkveno dostojanstvo, oficij, beneficij, rento ali kakršno koli službo; g) dopustno izvrševati cerkveno oblast v obojnem območju; h) biti deležen cerkvenih odpustkov, priprošenj in javnih molitev.

<sup>74</sup> Kakor se zmotno večkrat misli.

<sup>75</sup> Poleg te *communio*, ki se imenuje tudi *externa* ali *mixta*, razlikujejo še *communio interna* in *communio civilis seu mere externa*. *Communio interna* je nadnaravna zveza s Kristusom po milosti, *communio civilis* pa občevanje z ljudmi v civilnem (necerkvenem) življenju. *Communio interna* ne zavisi od cerkve in jo ta tudi ne more odvzeti. *Communio civilis* z navadnim izobčencem v veljavnem pravu ni prepovedana, pač pa s tistim, ki je vitandus (prim. Vermeersch-Creusen, o. c. III, 231).

<sup>76</sup> Razliko je uvedel papež Martin V. na koncilu v Konstanzu s konst. »Ad evitanda« l. 1418 (Fontes, ed. Gasparri I, 58).

<sup>77</sup> Kan. 2259—2267.

<sup>78</sup> Izjeme gl. kan. 2261, §§ 2, 3.

Notorično<sup>79</sup> izobčenih naj župnik ne poroči razen iz važnega razloga, o čemer naj, če je mogoče, obvesti škofa (kan. 1066); zavrniti jih je treba od aktivnega sodelovanja pri božji službi (kan. 2259, § 2). Izobčenci, katerih izobčenje je sodno proglašeno ali naloženo, izgube poleg naštetih še naslednje pravice: a) veljavno vršiti volivno, nominacijsko in prezentacijsko pravico; b) veljavno doseči dostojanstvo, oficij, beneficij, rento ali kakršno koli službo; c) uživati sadove dostojanstva, oficija, beneficija, rente ali službe; č) prejemati zakramentale; d) imeti cerkven pogreb<sup>80</sup>; e) doseči papeško milost, ako dekret, s katerim se milost podeli, njih izobčenja ne omenja; f) veljavno izvrševati cerkveno oblast v obojnem območju<sup>81</sup>; g) tožbena pravica se omeji<sup>82</sup>; h) veljavno doseči osebni patronat (kan. 1453, § 1); i) biti za pričo pri cerkvenem sodišču (kan. 1757, § 2)<sup>83</sup>; j) biti veljavno za razsodnika (arbiter) (kan. 1931). *Excommunicatus vitandus* ima vrh tega, kar velja za pravkar omenjene izobčence, še naslednje posledice: a) izgubi cerkveno dostojanstvo, oficij, beneficij, rento ali službo<sup>84</sup>; b) verniki morajo omejiti občevanje z njim tudi v civilnih stvareh (*communio civilis*)<sup>85</sup>; c) njegovo truplo se mora izkopati, če je pokopano na cerkvenem pokopališču, ako je to mogoče izvršiti brez težke škode (kan. 1242); č) takemu izobčencu se mora zabraniti tudi pasivna udeležba pri službi božji. Če ga ni mogoče odgnati (*expelli*), se mora prenehati s službo božjo, ako se to more zgoditi brez težke škode (kan. 2259, § 2)<sup>86</sup>.

Osebnointerdicirani (personaliter interdicti). *Interdictum personale* more biti cenzura in vindikativna kazen. Osebe, ki jih zadene interdikt, ostanejo v cerkvenem občestvu<sup>87</sup> (kan. 2268, § 1), a jim je prepovedano (kan. 2275): a) izvrševati božjo službo in se je udeleževati; b) deliti zakramente<sup>88</sup> in jih prejemati; c) dopustno izvrševati volivno, prezentacijsko in nominacijsko pravico; č) dopustno

<sup>79</sup> Gl. kan. 2197, nn. 2, 3.

<sup>80</sup> Pod običajnim pogojem »nisi ante mortem aliqua dederint poenitentiae signa« (kan. 1240, § 1, n. 2). Ako truplo pokopljejo v cerkvi ali na blagoslovljenem pokopališču, sta cerkev oziroma pokopališče s tem oskrunjena (*violata*) (kan. 1172, § 1, n. 4). Očistiti se sme cerkev ali pokopališče le, če se truplo odstrani, ako je to mogoče brez težke škode (kan. 1175). Kdor bi se drznil naročiti ali izsiliti cerkveni pogreb za takega izobčenca, je ipso facto sam izobčen (kan. 2339).

<sup>81</sup> Prim. kan. 2261, § 3.

<sup>82</sup> Kan. 1654, § 1; prim. zgoraj op. 46.

<sup>83</sup> Zavrniti se morajo kot »suspecti«.

<sup>84</sup> Torej ne samo pravico, dopustno doseči (kot navadni izobčenec) ali veljavno doseči (kot izobčenec, čigar izobčenje je sodno deklarirano ali naloženo) ali uživati sadove (kot izobčenec, čigar izobčenje je sodno deklarirano ali naloženo), temveč tudi dostojanstvo oziroma službo samo.

<sup>85</sup> »Communione in profanis cum excommunicato vitando fideles vitare debent, nisi agatur de coniuge, parentibus, liberis, famulis, subditis, et generatim nisi rationabilis causa excuset« (kan. 2267).

<sup>86</sup> Glede posrednih učinkov izobčenja gl. kan. 2314, 2315 in 2340.

<sup>87</sup> To se poudarja zaradi tega, ker je personalni interdikt po učinkih zelo podoben izobčenju (prim. kan. 2275).

<sup>88</sup> Veljajo pa iste omejitve kot zgoraj pri izobčenju.

doseči cerkveno dostojanstvo, oficij, beneficij, rento ali kako službo. Notorično interdikirani se morajo zavrniti od aktivnega sodelovanja pri božji službi (kan. 2275, n. 1). Interdikirani, katerih interdikt je sodno naložen ali deklariran, ne morejo vrh tega (kan. 2275): a) prejemati zakramentalov; b) imeti cerkven pogreb<sup>80</sup>; c) veljavno izvrševati volilno, nominacijsko in prezentacijsko pravico; č) doseči papeško milost, ako ni njihova kazen v papeškem dekretu omenjena; d) veljavno doseči dostojanstvo, oficij, beneficij, rento ali službo.<sup>80</sup>

Nekak omlijen osebni interdikt je *interdictum ab ingressu ecclesiae*, ki odvzema pravico, opravljati božjo službo in ji prisostvovati ter imeti cerkven pogreb (kan. 2277).

Pravno zloglasni (*infames infamia iuris*). *Infamia iuris* je splošna vindikativna kazen (kan. 2291, n. 4) in se odreja v primerih, ki so v zakonu naštetih<sup>81</sup> (kan. 2293, § 2). Pravno zloglasni so (kan. 2294, § 1): a) iregularni; b) nesposobni, doseči dostojanstvo, oficij, beneficij ali rento; c) nesposobni, izvrševati *actus legitimos ecclesiasticos*; č) nesposobni, opravljati kakšno cerkveno službo (*munus ecclesiasticum*) ali kak pravni posel (*exercitium iuris*)<sup>82</sup>; d) treba jih je odstraniti od izvrševanja sv. funkcij. Če je *infamia* sodno deklarirana, ali naložena, se prizadeti ne more pripustiti kot *suspectus* za pričó (kan. 1757, § 2, n. 1) in za izvedenca (kan. 1795, § 2) pri cerkvenem sodišču ter za razsodnika (kan. 1931).

Nesposobni, doseči cerkvene milosti ali službe, ki ne zahtevajo klerikata, ali doseči cerkvene akademične stopnje. Ta nesposobnost se navaja med vindikativnimi kaznimi (kan. 2291, n. 9). Če gre za pravice, ki jih dajejo občji zakoni, more izreči nesposobnost le sv. stolica (kan. 2296, § 1). Nesposobnost za službe in posle v cerkvi je tudi posledica pravne zloglasnosti (kan. 2294, § 1), kakor smo videli.

Nesposobnost, doseči, oziroma ohraniti izvestno cerkveno službo, zadene klerike in redovnike za izvestne delikte, ki jih zagreše v službi. V teh primerih nastopi nesposobnost *včasih ipso facto*<sup>83</sup>, včasih pa se mora proglasiti<sup>84</sup>.

Do sedaj smo govorili o omejitvi pravne sposobnosti pri osebah, ki so katoličani, oziroma vsaj morejo pravno še veljati za katoličane. Videli smo, da morejo biti pravice omejene v različni meri. Najmanj pravic ostane izobčencu, ki je *vitandus*, vendar tudi njemu niso odvzete prav vse pravice, ostane mu n. pr. v nekaterih primerih tož-

<sup>80</sup> Pod pogojem, da ni bilo kesanja.

<sup>80</sup> Učinki, ki jih našteva pri ekskomunikaciji kan. 2265 in ki so skupni izobčenju in osebnemu interdiktu (kan. 2275, n. 3), pripadejo tudi suspenziji (kan. 2283).

<sup>81</sup> V nekaterih primerih nastopi *ipso facto* (kan. 2320; 2328; 2343, § 1, n. 2, § 2, n. 2; 2351, § 2; 2356; 2357, § 1), v drugih se mora proglasiti (kan. 2314, § 1, n. 2; 2359, § 2).

<sup>82</sup> Aktivno tožbeno legitimacijo infamni ohrani; pred kodeksom pa je ni imel (c. 9, C. 3, q. 5; c. 54, X 2, 20).

<sup>83</sup> Kan. 2390, § 2; 2394, n. 1; 2395.

<sup>84</sup> Kan. 2345; 2346; 2347, n. 2; 2368, § 1; 2413, § 1.

vena pravica, dalje zlasti pravica, da dobi odvezo od cenzure, ako je nehal biti contumax in je vsaj resno obljubil, dati primerno zaščeno (kan. 2242, § 3)<sup>95</sup>.

### III. Nekatoliški kristjani in omejitve njihovih pravic.

12. V uvodu smo že omenili, da razlikujemo trojno vez med cerkvijo in njenimi pripadniki, namreč krst, veroizpoved in poslušnost. Od teh je prva, krst, absolutno trajna, ostali dve pa se moreta pretrgati. Krščene ljudi, ki nimajo katoliške veroizpovedi ali ki načelno odrekajo poslušnost cerkvenemu vodstvu, imenujemo običajno nekatoliške kristjane ali tudi nekatoličane. V širšem pomenu so nekatoličani tudi nekrščeni. Med nekatoličani razlikujemo pravno različne stopnje in vrste. Vsi so osebe v cerkvi, njih pravna sposobnost pa je bolj ali manj omejena. V naslednjem si oglejmo spominjane vrste nekatoličanov in omejitve njih pravne sposobnosti v cerkvi.

**N e k a t o l i č a n i.** Nekajkrat smo že spomnili, da kristjane v pravnem oziru delimo najprej v take, ki so prejeli krst v katoliški cerkvi, in v take, ki krsta niso prejeli v katoliški cerkvi. Govorili smo že o tem, kdo prejme krst v katoliški cerkvi. S temi, ki so v katoliški cerkvi krščeni, so pravno zenačeni oni, ki so bili sicer nekatoliško krščeni, a so pozneje pristopili k katoliški cerkvi<sup>96</sup>. Pod drugim vidikom delimo s stališča katoliške cerkve kristjane v katoličane, apostate, heretike in shizmatike. Po kan. 1325, § 2, je apostat človek, ki je bil krščen, a je potem popolnoma odstopil od krščanstva; heretik je človek, ki je bil krščen in hoče ostati kristjan, pa trdovratno taji kako dogmo ali o njej dvomi; shizmatik pa je človek, ki je krščen, a odreka pokorščino papežu<sup>97</sup> ali se brani občeovati z udi cerkve, ki so papežu podložni<sup>98</sup>. Heretiki in shizmatiki morejo biti materialni ali formalni. Za zunanje cerkveno območje se domneva, da so formalni, dokler se nasprotno ne dožene. Apostati, heretiki in shizmatiki morejo biti tajni ali javni; javni morejo biti tudi notorični<sup>99</sup>; biti morejo dalje ali zgolj apostati, heretiki odnosno shizmatiki, ali pa tudi vpisani v nekrščansko (apostati), heretično (heretiki) in shizmatično (shizmatiki) sekto. Heretiki ali shizmatiki morejo biti pripadniki nekatoliške sekte že od mladosti, ali pa so pozneje od katoliške cerkve odpadli k njej. Odločba kardinalske interpretacijske komisije z dne 30. julija 1934 je uvedla v cerkveno pravo izraz ateista, to je pripadnik ateistične sekte (*«adscriptus sectae atheisticae»*) (AAS 1934, 494). Pripadnike ateistične sekte je omenjena odločba zenačila s pripadniki heretične ali shizmatične sekte.

<sup>95</sup> Ali je kesanje pravo in obljuba resna, sodi sicer cerkveni predstojnik, vendar ne svojevoljno (kan. 2242, § 3).

<sup>96</sup> Prim. odgov. interpret. komisije z dne 16. okt. 1919 h kan. 542, n. 1 (AAS 1919, 477).

<sup>97</sup> Tu ni mišljena partikularna odpoved pokorščine, temveč načelna. Kdor ne prizna papežu oblasti, je heretik; kdor pa jo prizna, a s svoje strani njej pokorščino na sploh odreče, je shizmatik.

<sup>98</sup> Dostavek »ki so papežu podložni« pove tudi motiv, zakaj se brani shizmatik z njimi občeovati. — Omenjeni »udje« cerkve so v prvi vrsti škofje.

<sup>99</sup> Prim. kan. 2197.

13. Zakonik izraža odpad od vere odnosno pripadnost k hereziji ali shizmi, oziroma k heretični ali shizmatični sekti na zelo različne načine, tako da je večkrat težko ali celo komaj mogoče nedvomno ugotoviti pravni pomen vsakega izmed teh izrazov. Nahajajo pa se v zakoniku naslednji izrazi in njih zveze: *sectae haereticiae* vel *schismaticae* nomen dare vel publice adhaerere (kan. 167, § 1, n. 4); *haeretici* aut *schismatici* (kan. 731, § 2); *pertinere ad haereticam* aut *schismaticam sectam* (kan. 765, n. 2); *haereticiae* aut *schismaticae sectae esse adscriptus* (kan. 795, n. 2; 1060); *apostatae a fide*, *haeretici*, *schismatici* (kan. 985, n. 1); *notorii apostatae a christiana fide*, aut *sectae haereticae* vel *schismaticae notorie addicti* (kan. 1240, § 1, n. 1); *publici apostatae*, *haeretici*, *schismatici* (kan. 1453, § 1 in § 3); *lapsus in apostasiam*, *haeresim* aut *schisma* (kan. 1470, § 1, n. 6); *omnes a christiana fide apostatae et omnes et singuli haeretici* aut *schismatici* (kan. 2314, § 1); *notorius apostata*, *haereticus*, *schismaticus* (kan. 2372); *qui catholicam fidem abiecerunt* (kan. 1065, § 1).

Zakonik uporablja dalje enkrat izraz *non catholicus* (kan. 1026). Zelo pogosten pa je v njem izraz *acatholicus* in zveze z njim. Samostojno se rabi izraz *acatholicus* v naslednjih kanonih: 693, § 1; 696, § 2; 985, n. 2; 987, n. 1; 1149; 1152; 1350, § 2; 1325, § 3; 1374; 1456; 1657, § 1. Poleg tega se nahaja izraz *acatholicus* v zakoniku večkrat v zvezi z raznimi dostavki, in sicer: *ab acatholicis quibuslibet* (kan. 1399, n. 1); *quorumvis acatholicorum* (kan. 1399, n. 4); *filius acatholicorum* (kan. 987, n. 1); *ab acatholicis nati* (kan. 1099, § 2); *coniux acatholicus* (kan. 1061, n. 2; 1062; 1132); *pars acatholica* (kan. 1102, § 1; 1109, § 3; 1964); *sectae acatholicae adhaerere* (kan. 542, n. 1); *sectae acatholicae nomen dare* (kan. 1131, § 1); *sectae acatholicae nomen dare vel publice adhaerere* (kan. 2314, § 1, n. 3); *in sacris acatholicorum partem habere* (kan. 1258, § 1); *praesentia in acatholicorum funeribus, nuptiis similibusque sollempniis* (kan. 1258, § 2); *scholae acatholicae* (kan. 1374); *acatholice educare* (kan. 1131, § 1), *minister acatholicus* (kan. 2319, § 1, n. 1).

Pr eden razpravljamo o omejitvi pravic pri nekatoličanih, si moramo nekoliko ogledati naštete nazive in jih skušati spraviti v sistem.

14. *Secta haeretica* seu *schismatica*, ki smo najo v citiranih mestih večkrat naleteli, pomeni organizirano versko družbo, ki hoče biti krščanska in je ohranila veljavni krst, izpoveduje pa herezijo oziroma ni v zvezi s papežem. *Secta damnata*, o kateri smo zgoraj govorili, se torej bistveno razlikuje od heretične ali shizmatične sekte. Izraz *sectae haereticae* seu *schismaticae adhaerere* v zakoniku je bil sporen. Interpretacijska kardinalska



komisija pa je odločila 16. oktobra 1919,<sup>100</sup> da pomeni v kan. 542, n. 1 izraz »qui sectae adhaeserunt« one, ki so od katoliške cerkve odpadli in se pridružili sekti, ne pa onih, ki so se v hereziji ali shizmi rodili. Avtorji sodijo,<sup>101</sup> da je izraz sectae adhaerere vzeti v pojasnjem pomenu tudi v kan. 167, § 1, n. 4.<sup>102</sup> Hilling pa trdi izrecno, da se more navedeno pojasnilo h kan. 542, n. 1, iz razlogov analogije povsod uporabljati.<sup>103</sup> Paziti je na to, ali je katoličan odpadel k sekti javno ali ne, v kan. 167, § 1, n. 4, in kan. 2314, § 1, n. 3, imamo namreč izraz publice adhaeserunt, v kan. 542, n. 1, pa samo adhaeserunt. Ker se torej rabi izraz sectae adhaerere v pomenu odpasti k sekti, se komaj kaj loči od izraza sectae nomen dare,<sup>104</sup> čeprav se oba izraza nekajkrat<sup>105</sup> obenem najmeta; razlika med njima je morda samo ta, da pomeni sectae nomen dare formalni pristop (vpis) v sekto, sectae publice adhaerere pa pristop s konkludentnimi dejanji (javni nastop in podobno). Pertinere ad sectam je po primerjavi kan. 765, n. 2 s kan. 795, n. 2 in kan. 1060 isto kot sectae esse adscriptus ali addictus (kan. 1240, § 1, n. 1); pomeni torej pripadnika sekte, bodisi da ji pripada od rojstva ali da je pozneje od katoliške cerkve k njej odpadel. Apostatae, haeretici, schismatici v kan. 985, n. 1, so bivši katoličani, ne pa oni, ki so bili rojeni v hereziji ali shizmi. V kan. 2372, kjer se prav tako navaja apostata, haeticus, schismaticus, pa ne pomeni haeticus in schismaticus le odpadlega katoličana, temveč nekatoliškega kristjana sploh.

Iz navedenega sledi, da moramo razlikovati: a) heretike in shizmatike vobče; b) heretike oziroma shizmatike bivše katoličane; ti morejo biti tajni, javni, notorični; c) člane heretične ali shizmatične sekte vobče; č) člane heretične ali shizmatične sekte po odpadu; ti so tajni, javni, notorični; d) člani heretične ali shizmatične sekte od rojstva.

15. Omeniti je treba še nekatere stvari o izrazu acatholicus,<sup>106</sup> ker je zelo sporen. Pojavi se ta izraz v dekretih rimske kurije v drugi polovici 18. stoletja.<sup>107</sup> Zaznamoval pa je, kot pravi Schmid,<sup>108</sup> do znanega dekreta koncilске kongregacije. »Ne temere« iz l. 1907 le krščene nekatoličane, dekret »Ne temere« pa je

<sup>100</sup> AAS 1919, 477.

<sup>101</sup> Vermeersch-Creusen, o. c. I, 190; Sipos, o. c. 145; Wernz-Vidal, o. c. II, 265, op. 18.

<sup>102</sup> Tekst se glasi: »Nequeunt suffragium ferre: ... qui sectae haereticae vel schismaticae nomen dederunt vel publice adhaeserunt« (kan. 167, § 1, n. 4). Volivne pravice torej ne morejo vršiti oni, ki so odpadli od katol. cerkve v sekto. Morejo jo pa tisti, ki konvertirajo.

<sup>103</sup> Das Sachenrecht 244, op. 2.

<sup>104</sup> Vermeersch-Creusen, o. c. I, 190.

<sup>105</sup> Kan. 167, § 1, n. 4; 2314, § 1, n. 3; samo sectae nomen dare pa je v kan. 1131, § 1.

<sup>106</sup> Prim. Schmid, De vi verborum »acatholicus, secta acatholica, minister acatholicus« in Iure Canonico, Apollinaris 1931, 552—567; 1932, 69—85 in Mörsdorf, o. c. 132 in tam navedeno literaturo.

<sup>107</sup> Odlok kongr. sv. oficija z dne 29. nov. 1764, Fontes, ed. Gasparri IV, str. 94.

<sup>108</sup> Apollinaris 1931, 554.

avedel izraz »acatholici sive baptizati sive non baptizati«. <sup>109</sup> V zakoniku zaznamuje izraz *acatholicus* včasih nedvomno tudi nekrščene, <sup>110</sup> nekaj mest pa je dvomnih. <sup>111</sup> Vermeersch-Creusen <sup>112</sup> in za njima mnogi avtorji <sup>113</sup> sodijo, da je v zakoniku vzeti izraz *acatholicus* v ožjem pomenu, tako da obsega le krščene nekatoличane, ako ni nasprotno razvidno; Schmid <sup>114</sup> pa nasprotno dokazuje, da je vzeti v kodeksu izraz *acatholicus* vedno v širšem pomenu, ako ni izrecno drugače določeno. <sup>115</sup> Nas v tej razpravi omenjena kontroverza direktno ne zanima, ker nekrščeni itak niso osebe v cerkvi. V pošte v pride le vprašanje, kaj pomeni izraz *secta acatholica*, ali obsega namreč le heretično in shizmatično sekto ali tudi nekrščansko versko sekto. Dvom, ali je društvo brezbožnikov *secta damnata* ali je *secta acatholica*, je interpretacijska komisija rešila 30. julija 1934. <sup>116</sup> Predloženo vprašanje se je glasilo: »An ad normam C. I. C., qui sectae atheisticae adscripti sunt vel fuerunt, habendi sunt quoad omnes iuris effectus etiam in ordine ad sacram ordinationem et matrimonium, ad instar eorum qui sectae acatholicae adhaerent vel adhaeserunt.« Odgovor je bil: »Affirmative.« Dvom, ki ga je navedeni odgovor avtentično rešil, je mogel nastati iz dveh razlogov. Biti pripadnik heretične ali shizmatične sekte je namreč delikt »contra fidem et unitatem Ecclesiae«, <sup>117</sup> biti pripadnik obsojene sekte pa delikt »contra auctoritates, personas, res ecclesiasticas«. <sup>118</sup> Dobrina, ki jo napada prvi delikt, je torej povsem druga, kot dobrina, ki ji nasprotuje drugi delikt. Društvo ateistov <sup>119</sup> pa, tako se je zdelo, ogroža obe dobrini. Drugi razlog za dvom je bil ta, kako umeti izraz *secta acatholica*, ali obsega le heretično in shizmatično sekto ali tudi nekrščansko versko sekto. Dvom je sedaj, kakor rečeno, avtentično rešen. Nastane pa vprašanje, ali nam nudi omenjeni odgovor kakšno oporo za razlago izraza *secta acatholica*, ali kar je isto, kakšnega značaja je omenjena interpretacija. Canestri sodi, da gre za ekstenzivno interpretacijo in v tem smislu tudi razlaga v odgovoru besede »ad instar eorum qui sectae acatholicae adhaeserunt«. <sup>120</sup> Toda stvar sama ni tako jasna, ker je izraz *secta acatholica* v zakoniku dvomen. Nahaja se na treh mestih, v kan. 542, n. 1, 1131, § 1, in 2314, § 1, n. 3. V kan. 1131, § 1, ga je po našem mnenju najbrž vzeti v širšem pomenu, na ostalih mestih pa ostane, kakor se zdi, dvomen. Za naše vprašanje pride itak samo to v pošte v,

<sup>109</sup> XI, §§ 2, 3; Fontes, ed. Gasparri VI, str. 870.

<sup>110</sup> N. pr. kan. 1149, 1152, 1350.

<sup>111</sup> Kan. 542, n. 1; 985, n. 2; 987, n. 1.

<sup>112</sup> O. c. I, 390.

<sup>113</sup> N. pr. Cappello, Canestri, Sipos.

<sup>114</sup> Apollinaris 1931, 563. Sem se nagibata tudi Maroto (v *Commentarium pro religiosis* 1920, 161—163) in Schäfer (De religiosis [1931] 360).

<sup>115</sup> V kan. 1456 pomeni *acatholicus* najbrž tudi člana obsojenega društva.

<sup>116</sup> AAS 1934, 494.

<sup>117</sup> Prim. titul XI v V. zak. knjigi in kan. 2314.

<sup>118</sup> Prim. titul XIII v V. zak. knjigi in kan. 2335.

<sup>119</sup> Gre za moderne borbene brezbožnike (atheismus militans).

<sup>120</sup> Apollinaris 1935, 59.

ali je smatrati katoličane, ki vstopijo v pogansko ali muslimansko versko družbo, za navadne apostate ali za pripadnike nekatoliške sekte.

Naziv *acatholicus* je skratka v zakoniku mnogoznačen. V širšem pomenu so *acatholici* vsi nekatoličani (= non catholici), torej poleg vseh vrst heretikov, shizmatikov in odpadnikov, o katerih smo zgoraj govorili, še nekrščeni. V tem pomenu obsega *acatholicus* bivšega katoličana, nekatoliškega kristjana in nekrstjane. V ožjem pomenu pa pomeni *acatholicus* apostata, heretika in shizmatika. V najožjem pomenu pa pripadnika heretične in shizmatične sekte in po mnenju nekaterih tudi katoličana, ki je odpadel v nekrščansko sekto.<sup>121</sup> V katerem pomenu se rabi izraz *acatholicus* v določnem kanonu, to mora razložiti interpretacija dotičnega teksta.<sup>122</sup> Omeniti je dalje, da se nahaja izraz *acatholicus* običajno v takih zvezah, da obsega le javne nekatoličane, notranjost pa se bolje izrazi z imeni apostat, heretik in shizmatik. Svojevrstno grupacijo nekatoličanov prinaša kan. 1099, ki določa, koga veže cerkvena oblika poroke.<sup>123</sup> Podobno kot beseda nekatoličan je nejasen tudi izraz katoličan. Enkrat more pomeniti človeka, ki je bil v katoliški cerkvi krščen ali je vanjo pozneje vstopil, čeprav je nato odpadel (»pravni« katoličan), drugič pa kristjana, ki oziroma dokler dejansko pripada katoliški cerkvi (»dejanski« katoličan, prim. kan. 1060 in 1070).

16. Nekatoličani, ki so veljavno krščeni, so osebe v katoliški cerkvi, kakor smo ponovno omenili, vendar pa so njihove pravice zelo omejene. O tej omejitvi pravne sposobnosti nekatoliških kristjanov velja naslednje:

Apostati, heretiki in shizmatiki so po kan. 2314, § 1, n. 1, ipso facto izobčeni, torej izključeni iz cerkvenega občestva. S tem izgube naslednje pravice, ki smo jih sicer že zgoraj pri opisu izobčenja omenili, pa jih radi lažjega pregleda še enkrat ponovimo: 1. prejemati zakramente; 2. deliti zakramente; 3. udeleževati se božje službe, izvemši pridigo; 4. opravljati cerkvene službe; 5. vršiti *actus legitimos*

<sup>121</sup> Omeniti je treba, da se opaža, da je imel legislator pred očmi večkrat le nekatoličane v običajnem pomenu besede, torej člane heretične in shizmatične sekte oziroma tudi nekrščene, čeprav se more tekst, kakor se glasi, nanašati tudi na neorganizirane heretike in shizmatike.

<sup>122</sup> Prim. n. pr. zgoraj navedeno Schmidovo razpravo. Izraz *acatholicus* se večkrat zlasti v zakonskem pravu tako uporablja, kot da sploh ni terminus technicus, prim. kan. 1061, n. 2, 1062, 1071 in 1132.

<sup>123</sup> V smislu tega kanona je treba razlikovati katoličane, nekatoličane in od nekatoličanov rojene (prim. Apollinaris 1932, 73—74). Za katoličane je šteti: 1. rojene in krščene v katoliški cerkvi; 2. krščene zunaj katoliške cerkve, ki so konvertirali; 3. rojene od katoličanov in krščene v kat. cerkvi, ki pa so bili vzgojeni v shizmi, hereziji ali neveri; 4. vse apostate. — Nekatoličani so: 1. vsi nekrščeni; 2. krščeni zunaj cerkve; 3. krščeni v katoliški cerkvi, a rojeni od nekatoličanov in vzgojeni v shizmi, hereziji ali neveri. — Nekatoličan v pojmu »od nekatoličanov rojen« pomeni: 1. vse nekrščene; 2. vse zunaj katoliške cerkve krščene; 3. v katoliški cerkvi krščene ali k njej spreobrnjene, ki so odpadli in se vpisali v shizmatično, heretično, nekrščansko ali obsojeno sekto; 4. krščene v katoliški cerkvi, ki so bili rojeni od katoličanov ali nekatoličanov, a vzgojeni zunaj katoliške cerkve.

ecclesiasticos (to je: biti cerkven sodnik, branilec vezi, promotor stitiae ali fidei, notar, kancler, sel, odvetnik, zastopnik, boter pri krstu in birmi, upravitelj cerkvene imovine, izvrševati volivno in prezentacijsko pravico); 6. dopustno vršiti volivno, nominacijsko in prezentacijsko pravico; 7. dopustno doseči cerkveno dostojanstvo, oficij, beneficij, rento ali kakršno koli službo; 8. dopustno izvrševati cerkveno oblast v obojnem območju; 9. biti deležen cerkvenih odpustkov, priprošenj in javnih molitev.

Pripomniti pa je treba glede izobčenja nekatoličanov tole: Izobčenje zadene kot cerkvena kazen le formalne apostate, heretike in shizmatike, ne pa materialnih; in med formalnimi samo tiste, ki za zagroženo kazen vedo (kan. 2229, § 3, n. 1). Nedorastlih heretikov, shizmatikov in apostatov po kan. 2230 izobčenje ne zadene. Med člani heretičnih in shizmatičnih sekt so brez dvoma mnogi le materialni heretiki odnosno shizmatiki, vendar jih cerkev, potem ko so postali puberes, pro foro externo vedno smatra za izobčene in jih zato, če prestopijo vanjo, vedno od izobčenja odveže.<sup>124</sup> Domneva, da so nekatoličani v zunanjem območju izobčeni, je torej močnejša kot zgolj pravna domneva, gre že za nekako presumpcijo iuris et de iure, ker se nasproten dokaz sploh ne pripusti. Drugače pa je v notranjem območju. Zato morejo materialni heretiki in shizmatiki, ako imajo pogoje, ki se sicer zahtevajo, biti deležni cerkvenih odpustkov, čeprav kan. 925 izključuje izobčene od odpustkov kot nezmožne, jih doseči.<sup>125</sup> Prepovedano je deliti zakramente heretikom in shizmatikom, tudi zgolj materialnim, čeprav zanje prosijo »nisi prius, erroribus reiectis, Ecclesiae reconciliati fuerint« (kan. 731, § 2). Udeležba na zakramentih je torej po veljavnem pravu pridržana za polnopravne člane cerkve; z njimi se tudi manifestira pripadnost k cerkvi, zato ne zadošča subjektivna dobra vera (»bona fide errantibus«, kan. 731, § 2), ki bi zadostovala, ako bi zrlji v zakramentu zgolj sredstvo milosti, temveč je potrebno, da se »sprava s cerkvijo« tudi na zunaj doseže.<sup>126</sup> Glede zakramentalov pa je stvar nekoliko drugačna. Consecrationes in benedictiones constitutivae so pridržane

<sup>124</sup> Prim. instrukcijo kongregacije de propaganda z dne 20. julija 1859; Vermeersch-Creusen, o. c. III., 264; Cappello, De censuris 204.

<sup>125</sup> Tako izrecno Leitner in Vermeersch-Creusen (o. c. II, 128, op. 1). Sipos pa na sploh izključuje nekatoličane od odpustkov (o. c. 678).

<sup>126</sup> Zakramente, ki jih nekatoličani pravilno dele (minister, materia, forma), smatra cerkev stvarno za veljavne, tako n. pr. ordinacije pravoslavnih duhovnikov. S tem pa seveda ni rečeno, da priznava veljavno posvečenim nekatoliškimi duhovnikom, ki prestopijo v katoliško cerkev, vse pravne učinke njih ordinacije (prim. navodilo papeške komisije za Rusijo z dne 26. avgusta 1929, AAS 1929, 608—610). Katoličan, ki bi zavestno prejel sv. red od posvečevalca, ki je notoričen odpadnik ali heretik ali shizmatik, je ipso facto suspendiran a divinis; suspenzija je pridržana sv. stolici. Kdor pa bi prejel sv. red od takega posvečevalca v dobri veri, temu je prepovedano red izvrševati, dokler ne dobi dispenze (exercitio caret ordinis sic recepti donec dispensetur, kan. 2372). Katoličana pa, ki odpade v nekatoliško sekto in tam prejme sv. red, potem pa se vrne v katoliško cerkev, cerkev v pravnem oziru sploh ne smatra za posvečene in ga tudi pozneje nikoli ne prizna za klerika.

izključno samo za katoličane. Exorcismi se morejo izvajati nad katoličani, katehumeni, izobčenci in kakršnimkoli nekatoličani (kan. 1152). Navadni blagoslovi (benedictiones invocativae) pa so določeni v prvi vrsti za katoličane, deliti se morejo tudi katehumenom; in če ni posebne cerkvene prepovedi,<sup>127</sup> se morejo deliti tudi kakršnim koli nekatoličanom »ad obtinendum fidei lumen vel, una cum illo, corporis sanitatem« (kan. 1149).

Katoličanom je pod kazensko sankcijo (kan. 2316) prepovedana udeležba pri nekatoliških bogoslužnih obredih, in sicer aktivna udeležba absolutno (kan. 1258, § 1), pasivna pa se more pod pogoji, naštetimi v kan. 1258, § 2, tolerirati. O udeležbi nekatoličanov pri katoliških bogoslužnih dejanjih pa velja vrh tega, kar smo rekli o prejemanju zakramentov in zakramentalov, še naslednje:

Ker so apostati, heretiki in shizmatiki izobčeni ali se vsaj za take v zunanjem cerkvenem območju vedno smatrajo, zato po kan. 2259, § 1, nimajo pravice, udeleževati se katoliške božje službe. Če so pri božji službi zgolj pasivno navzoči, se morejo tolerirati (kan. 2259, § 2). Pridig pa se smejo udeleževati (kan. 2259, § 1). Aktivna udeležba nekatoličanov pri katoliški božji službi, ki bi pomenila verski indiferentizem za katoličane, je absolutno prepovedana.<sup>128</sup> Pripadnik heretične ali shizmatične sekte<sup>129</sup> veljavno ne more biti za botra pri krstu (kon. 765, n. 2) in birmi (kan. 795, n. 2), apostat, heretik ali shizmatik, ki ni član nekatoliške sekte in čigar izobčenje tudi ni deklarirano, pa dopustno ne more biti za botra pri krstu in birmi.<sup>130</sup> Nekatoličani smejo biti za pričo pri poroki le iz važnega razloga po škofovi sodbi, če ni pohujšanja.<sup>131</sup> Notoričnim apostatom in notoričnim članom heretične ali shizmatične sekte se mora pod običajnim pogojem odreči cerkven pogreb (kan. 1240, § 1, n. 1) in vsako javno cerkveno opravilo za mrtve (kan. 1241).

**17.** Zakonik nadalje odvzema odnosno omejuje nekatoličanom, ne oziraje se na to, ali jih je zadelo izobčenje ali ne, še te pravice:

Volivno pravico izgube katoličani, ki so odpadli v heretično ali shizmatično sekto (kan. 167, § 1, n. 4). Nekatoličani sploh se ne morejo veljavno sprejeti v verska društva (kan. 693, § 1) in se morajo iz njih izključiti (kan. 696, § 2). Katoličani, ki so odpadli od vere ali postali heretiki ali shizmatiki, so iregularni ex delicto (kan. 985, n. 1).<sup>132</sup> Javni odpadnik, heretik in shizmatik ne more sprejeti oseb-

<sup>127</sup> Tako n. pr. glede cerkvenega pogreba (kan. 1240, § 1, n. 1), glede slovesnega poročnega blagoslova (kan. 1102, § 2).

<sup>128</sup> Radi dejanskih razmer se dovoljuje nekatoličanom petje pri katoliški božji službi (prim. Vermeersch-Creusen, o. c. II, 360).

<sup>129</sup> Četudi ni izobčen.

<sup>130</sup> Prim. kan. 766, n. 2, in kan. 796, n. 3.

<sup>131</sup> Prim. odlok sv. oficija z dne 19. avgusta 1891 (Fontes, ed. Gasparri IV, 469). Vprašanje se je glasilo: »Se sia lecito assumere gli eterodossi a testimoni nel matrimonio dei cattolici.« Odgovor: »Non esse adhibendos; posse tamen ab Ordinario tolerari ex gravi causa, dummodo non adsit scandalum.« Vermeersch-Creusen (o. c. II, 246) napčno omejuje prepoved le na testes infideles.

<sup>132</sup> Še celo katoliški sinovi nekatoliških staršev, celó iz mešanih zakonov, so ovirani (simpliciter impediti) za prejem sv. reda (kan. 987, n. 1).



nega patronata (kan. 1453, § 1), pravice realnega patronata, ki nanj preidejo, pa ostanejo in suspenso (kan. 1453, § 3). Patron, ki odpade od vere ali postane heretik ali shizmatik, izgubi zase patronatne pravice (kan. 1470, § 1, n. 6). Če so starši ali varuhi, ki naj bi za mladoletnega patrona izvrševali patronatne pravice, nekatoličani, ostanejo patronatne pravice in suspenso (kan. 1456). Katoličani naj se izogibajo verskih konferenc ali debat z nekatoličani (kan. 1325, § 3). Katoliški otroci ne smejo obiskovati šol, ki so odprte tudi nekatoličanom (kan. 1374). Po kan. 1399, n. 1, so ipso iure prepovedane izdaje originalnega bibličnega teksta in starih katoliških bibličnih prevodov, tudi vzhodnih, ki so jih priredili kakršnikoli katoličani. Prav tako so prepovedani vsi biblični prevodi, ki jih napravijo ali izdajo nekatoličani. Končno so prepovedane knjige kakršnihkoli nekatoličanov, ki ex professo razpravljajo o veri, ako ni ugotovljeno, da ni v njih ničesar proti katoliški veri (kan. 1399, n. 4).<sup>133</sup> Nekatoličan se redno ne pripusti kot zastopnik ali odvetnik pri cerkvenem sodišču (kan. 1657, § 1).

18. Iz področja zakonskega prava navaja zakonik naslednje omejitve pravic nekatoličanov, ki jih narekuje skrb za vero katoliških kontrahentov in otrok:

Cerkev močno svari svoje člane, naj ne sklepajo zakonov z notoričnimi odpadniki. Župnik pri sklenitvi takega zakona ne sme sodelovati brez škofovega dovoljenja. Škof more dovoljenje dati le iz važnega razloga in pod pogojem, da je odvrnjena nevarnost za vero drugega kontrahenta in je poskrbljeno za katoliško vzgojo vseh otrok (kan. 1065, § 1). Zakon katoličana, to je faktičnega pripadnika<sup>134</sup> katoliške cerkve, s pripadnikom heretične ali shizmatične sekte cerkev najstrožje prepoveduje (severissime prohibit). Prepoved je izražena kot oviralni zadržek mešane veroizpovedi (kan. 1060 in nsl.). Zakon med nekrstjanom in osebo, ki pravno pripada katoliški cerkvi,<sup>135</sup> je prepovedan po razdiralnem zadržku različne vere (kan. 1070 in nsl.). Dispenza se od obeh zadržkov more dati le, če so poleg drugih pogojev podana tudi poročta, v katerih mora biti med drugim zagotovljeno, da bodo vsi otroci katoliško krščeni in da se bodo katoliško vzgajali. Zakon katoličana z nekatoličanom, pa naj pripada heretični ali shizmatični sekti ali naj je nekrščen, se po splošnem cerkvenem pravu ne sme oklicati (kan. 1026), liturgična oblika poroke mora odpasti (kan. 1102, § 2) in poroka se ne sme izvršiti v cerkvi (kan. 1109, § 3).<sup>136</sup> Pri spregledovanju zakonskih zadržkov se upoštevajo le razlogi, ki so na strani katoliškega kontrahenta. Če zakonec odpade v nekatoliško sekto ali če otroke nekatoliško vzgaja, je podan zadostni razlog za ločitev zakoncev od mize in postelje (kan. 1131, § 1). Kot

<sup>133</sup> Obe prepovedi v kan. 1399 temeljita pač na izkustvu, da nekatoličani pač neredko biblični tekst kvarijo in v svojih delih o veri katoliške dogme napadajo.

<sup>134</sup> V nasprotju s pravnim pripadnikom, ki pride v poštev n. pr. v kan. 1070.

<sup>135</sup> To je oseba, ki je bila v katoliški cerkvi krščena, ali je k njej konvertirala, četudi je — v obeh primerih — pozneje odpadla.

<sup>136</sup> V vseh treh stvareh more škof odrediti drugače.

navadni izobčenci bi nekatoličani imeli aktivno tožbeno legitimacijo za zakonske pravde, ker tožbena pravica pri takih izobčencih ni omejena (kan. 1654, § 2);<sup>137</sup> če bi bilo pa njih izobčenje deklarirano ali sodno naloženo, bi sicer sami ne mogli izvrševati tožbene pravice, pač pa po zastopiku, ker gre v zakonskih pravnih za »animae praeiudicium avertendum« (kan. 1654, § 1). Po izjavi sv. oficija z dne 27. januarja 1928 pa nekatoliški kristjani<sup>138</sup> nimajo aktivne tožbene legitimacije v zakonskih pravnih. Če pa bi v kakšnem primeru govorili posebni razlogi za to, da se nekatoličan pripusti v taki pravdi kot tožitelj, se je obrniti — za vsak primer posebej — na sv. oficij.<sup>139</sup> V citirani izjavi sv. oficij sicer indirektno prizna, da ima cerkev pravico, soditi v zakonskih pravnih nekatoliških kristjanov,<sup>140</sup> a nekatoličanom izrecno odvzema tožbeno pravico.<sup>141</sup>

#### IV. Zaključek.

19. Kan. 87 nam nakaže, kakor smo rekli v uvodu, da sta dva činitelja oziroma točneje izraženo dve vrsti činiteljev, ki omejujejo pravice, ki jih imajo krščeni kot osebe v cerkvi. Podrobna njegova analiza pa je pokazala, v katere skupine moremo pod tem vidikom veljavno krščene razdeliti in katere pravice so posamezni skupini omejene. Zaradi tragičnega konflikta med absolutno božjepravno zahtevo, da krščeni človek nujno, trajno in neločljivo pripada eni Kristusovi cerkvi, in med dejansko odcepitvijo od pravne cerkve, ki more biti manjša ali večja, toda prav zaradi omenjene božjepravne zahteve nikoli popolna, dobimo pri vprašanju o pravni sposobnosti in njeni omejitvi v cerkvenem pravu zelo pestre like. Vse ljudi moremo s stališča katoliške cerkve, če kratko povzamemo, razdeliti v

<sup>137</sup> Vsaj na splošne nač. (Alii excommunicati generatim stare in indicio queunt). Pač pa je dovoljena exceptio excommunicationis (kan. 1628, § 3).

<sup>138</sup> Prav tako tudi nekristjani.

<sup>139</sup> AAS 1928, 75. Vprašanje se je glasilo: »Utrum in causis matrimonialibus acatholicus, sive baptizatus sive non baptizatus, actoris partes agere possit?« Odgovor: Negative, seu standum Codici I. C., praesertim canonis 87. Si quidem autem speciales occurrant rationes ad admittendos acatholicos ut actores in huiusmodi causis, recurrendum ad S. S. Congregationem S. Officii in singulis casibus.«

<sup>140</sup> V novejši dobi sta se razpravljali pri rimski roti dve znameniti zakonski pravdi nekatoličanov, namreč pravda Marconi-O'Brien (sodba z dne 11. aprila 1927, AAS 1927, 217—227) in pravda Marlborough-Vanderbildt (sodba z dne 29. julija 1926, AAS 1926, 501 in nsl.). V prvem primeru je šlo za mešan zakon, ki je bil sklenjen pred nekatoliškim kulturnim služabnikom; v drugem pa celo za zakon dveh nekatoličanov. Ob tej priliki je newyorški protestantski škof Manning javno protestiral, češ da se katoliška cerkev vtika v zadeve nekatoličanov. Na očitke je odgovoril tedanji dekan Rimske rote, sedaj kardinal Massimo Massimi, v nagovoru na papeža dne 1. oktobra 1927 ob otvoritvi novega sodnega leta pri Rimski roti. Poudarjal je, da spadajo po dogmatski osnovi in stalni cerkveni praksi zakoni vseh kristjanov tudi nekatoličanov v pristojnost katoliške cerkve (prim. o tem moje Sodbe Rimske rote v zakonskih pravnih [1934] 9—10).

<sup>141</sup> Prim. o tem Knecht, Handbuch des katholischen Eherechts (1928) 761/62.

krščene in nekrščene; krščene v katoličane in nekatoličane; katoličane zopet pod enim vidikom v latinske katoličane in pripadnike posameznega izmed petih vzhodnih obredov, pod drugim pa v »pravne« katoličane in »dejanske« katoličane. Delitve seveda niso vse adekvatne, ker so izvedene pod različnimi vidiki. Končno razlikujemo tudi med katoličani v najožjem pomenu besede glede na pravno sposobnost različne skupine, katerim so pravice bolj ali manj omejene. Kar pa zadeva pravice, ki se morejo omejiti, je treba omeniti, da pridejo v poštev skoro vse, ki jih posameznik v cerkvi more imeti. Ker gre večinoma za omejitev javnih pravic v cerkvi, je umevno, da je omejitev narekovala v marsičem skrb za javni blagor.

**20. Pregled:** I. Pravice, o katerih kan. 87 na splošno pravi, da se morejo osebam v cerkvenem pravu omejiti, so, v glavnem tele:

- a) pravica, postati in ostati član verskih društev (kan. 693, § 1; 696, § 2);
- b) pravica, javno prejemati sv. obhajilo (kan. 855, § 1);
- c) pravica, neovirano skleniti zakon (kan. 1065; 1066);
- č) pravica, imeti cerkven pogreb (kan. 1240);
- d) pravica, izvrševati actus legitimos ecclesiasticos (kan. 2256, n. 2);
- e) pravica, udeleževati se božje službe (kan. 2259, § 1);
- f) pravica, prejemati zakramente (kan. 731, § 2; 2260, § 1);
- g) volilna, prezentacijska in nominacijska pravica (kan. 2275);
- h) pravica, doseči oziroma uživati ali obdržati cerkveno dostojanstvo, oficij, beneficij, rento ali kako cerkveno službo (kan. 2265, § 1, n. 2);
- i) pravica, prejemati zakramentale (kan. 2260, § 1);
- j) tožbena pravica (kan. 1654, § 1).

II. Osebe, ki jim je pravna sposobnost v cerkvenem pravu omejena, moremo razdeliti v naslednje skupine:

1. javni grešniki (med njimi so zopet razne variante: peccatores publici, publice indigni, manifesti, notorii, infames infamia facti);
2. oni, ki so jim prepovedani actus legitimi ecclesiastici;
3. pripadniki prepovedanih društev;
4. izobčenci: a) navadni, b) notorični, c) sodno proglašeni in kaznovani, č) vitandi;
5. osebno interdicitirani: a) navadni, b) sodno proglašeni ali kaznovani;
6. pravno zloglasni: a) navadni, b) sodno proglašeni ali kaznovani;
7. onesposobljeni (za doseg cerkvene milosti ali službe ali cerkvene akademične stopnje);
8. nekatoliški kristjani:
  - a) heretiki, shizmatiki in apostati vobče;
  - b) heretiki, shizmatiki, apostati bivši katoličani: a) tajni, β) javni, γ) notorični;
  - c) člani heretične, shizmatične ali ateistične sekte;
  - č) člani heretične, shizmatične ali ateistične sekte po odpadu: a) tajni, β) javni, γ) notorični;
  - d) člani heretične ali shizmatične sekte od rojstva.

Zunaj cerkve so nekrščeni (nekrstjani, infideles). Katehumeni sicer še niso krščeni, vendar so že v neki zvezi s cerkvijo.

O b e x (prim. kan. 87) omejuje pravno sposobnost zlasti pri heretikih in shizmatikih, pa tudi pri javnih grešnikih; ostalim skupinam odvzema pravice predvsem l a t a a b E c c l e s i a c e n s u r a (prim. kan. 87).

Katere pravice se odvzamejo posameznim skupinam, je bilo zgoraj navedeno.

**21. Dostavek.** Pravna sposobnost v pravoslavnom cerkvenem pravu.

Tudi v pravoslavni cerkvi je krst osnovni pogoj za vstop v cerkev. S krstom dobi človek »crkvenu pravnosposobnost«, kot pravi Milaš<sup>142</sup>. Toda za uživanje pravic v cerkvi ne zadostuje, da je človek krščen, marveč mora tudi pripadati pravoslavni cerkvi. Pravoslavna cerkev razlikuje prav tako kot katoliška med krščenimi in nekrščenimi. Krščeni so pravoverni (pravoslavni) ali drugoverci. Drugoverci so apostati, heretiki in shizmatiki. Kriterij za razlikovanje je v glavnem isti kot v katoliški cerkvi.<sup>143</sup> Novo je v pravoslavni cerkvi razlikovanje nepravoslavnih kristjanov v dve vrsti, v take, »koi drukčije uče u pogledu osnovnih dogmata hrišćanske vjere« in v take, »koi u tim pitanjima bitne razlike ne predstavljaju, a imaju samo drukčije učenje u pojedinim tačkama crkvenoga ustrojstva i crkvenoga života«.<sup>144 145</sup> Nekrščeni, pa tudi krščeni drugoverci nimajo pravic v pravoslavni cerkvi; prav tako pa drugoverci niso podložni zakonom pravoslavne cerkve.<sup>146 147</sup>

Laiki imajo v pravoslavni cerkvi nekatere obširnejše pravice kot pa v katoliški cerkvi.<sup>148</sup> Nimajo pa vsi laiki v pravoslavni cerkvi istih pravic. Tako izgubi po čl. 174. ustave srbske pravoslavne cerkve iz l. 1931. volivno pravico za volitve v cerkveno-občinski svet tisti, »koi se ne odlikuje pobožnim i poštenim životom«, kdor ne izpolnjuje verskih dolžnosti, kdor ne živi v zakonu, od cerkve blagoslovljenem itd. Pa tudi drugače se morejo pravice vernikov omejiti. Ustava srbske pravoslavne cerkve pozna tri kazni, ki jemljejo vernikom pravice v cerkvi.<sup>149</sup> Prva je »privremeno lišenje pojedinih prava i počasti u Crkvi«. Med te pravice spadajo, biti tutor cerkve, crkven bralec (čtec) ali pevec, kum in podobno.<sup>150</sup> Druga kazen je »isključenje iz crkvene zajednice na izvesno vreme«. Po Milašu obstoji ta kazen o izključitvi od prejemanja sv. obhajila.<sup>151</sup> Tretja kazen je »končno isključenje iz crkvene zajednice«. To je stari anatem. Po § 12. bračnih pravil srbske pravoslavne cerkve iz l. 1933. je to končno izključenje tudi neodpravljiv osebni zakonski razdiralni zadržek.

<sup>142</sup> Pravoslavno crkveno pravo (izd. Kazimirović) 1926, 16.

<sup>143</sup> Prim. Milaš, o. c. 518/9. Razlika je pri pojmovanju shizme. »Raskol (разкол) biva od dvije vrste: vjerski i crkveni. Prvi biva, kad se odijele od crkve neki, koji drukčije misle o nekim drugostupnim predmetima crkvenog učenja i o takvim pitanjima, koja je lako izravnati. Drugi biva, kad neki odreku poslušnost zakonitoj jerarhiji« (o. c. 519).

<sup>144</sup> Milaš, o. c. 767.

<sup>145</sup> »Ova razlika pravoslavnog crkvenoga prava u pogledu jednih i drugih hrišćanskih vjeroispovesti ogleda se u načinu primanja u crkvu pripadnika tih raznih vjeroispovesti, u sudjenju njenom o njihovom rukopoloženju, u ustanovima njenima o mješovitim brakovima i u molenju za pripadnike tih vjeroispovesti« (Milaš, o. c. 767).

<sup>146</sup> Milaš, o. c. 68. 767.

<sup>147</sup> Načelo pa ni brez izjeme. Tako določa § 42, odst.3 postopnika za sodišča v srbski pravosl. cerkvi: »Nepravoslavno lice može pokreniti kao privatni tužilac bračni spor iz mešovitog braka, ako je brak bio sklopljen u pravoslavnoj Crkvi.«

<sup>148</sup> Cfr. BV 1934, 137.

<sup>149</sup> Čl. 210, odst. b.

<sup>150</sup> Cfr. Zbirka crkvenih zakona; izd. Janić in Janošević, zv. 1. Belgrad 1932, str. 218/9.

<sup>151</sup> O. c. 530. To je stara excommunicatio minor.

## Praktični del.

### DESETLETNA RAST SLOVENSKE KATOLIŠKE AKCIJE.

(Nadaljevanje.)

#### II. Doba tipanja okoli katoliške akcije.

##### 4. Vrhovni narodni svet.

1. Prosvetna skupščina 17. avgusta 1925. ni rešila vprašanja, kako medsebojno vzporediti slovenske katoliške organizacije in preprečiti pojavljajoči se razdor v njihovih vrstah. V naslednjih mesecih je Prosvetna zveza sama nadaljevala razgovore o tem vprašanju z načelniki posameznih osrednjih organizacij. Štiri misli so se poudarjale pri teh dogovorih. »Društva naj ostanejo avtonomna, a imajo naj skupen kulturni svet, ki naj bi skrbel, da se izvedejo sklepi katoliškega shoda, in ki bi v potrebi vodil edinstveno akcijo.«<sup>25</sup>

V Ljubljani smo tisti čas že imeli nekak skupen forum naših organizacij in našega katoliškega gibanja. Po končanem 5. katoliškem shodu se je namreč njegov Pripravljalni odbor prelevil v Stalni odbor katoliških shodov z dr. Slavičem na čelu. Nadel si je nalogo skrbeti, da bi se delalo po načrtih, ki jih je napravil katoliški shod, in se izvajali njegovi sklepi. Z veseljem je pozdravil ta odbor prizadevanje, ki je izšlo iz naših prosvetnih organizacij, ustvariti si skupno in enotno vodstvo, in je tudi sodeloval pri njihovih razgovorih. Začel se je pečati z mislijo, da svojo dosedanjo obliko spremeni in se preustroji v nov vrhoven forum, v katerem bi bile zastopane vse naše organizacije<sup>26</sup>. V jedru je bil to cilj, za katerim so stremele ravno prosvetne organizacije, le da je Stalni odbor hotel z novim skupnim forumom zajeti poleg prosvetnih še ostale slovenske katoliške organizacije. Obojna akcija se je nekako združila in pod vodstvom Stalnega odbora so jeli misliti na ustanovitev Vrhovnega narodnega sveta. kakor so hoteli nazivati novo skupno vodstvo katoliških organizacij in slovenskega katoliškega gibanja<sup>27</sup>. Tej novi konkretni nalogi se je Stalni odbor posvetil v tesni zvezi z ljubljansko cerkveno oblastjo tudi že zaradi cerkvenih organizacij, ki jih je želel pritegniti pod nameravani Vrhovni narodni svet.

2. V začetku l. 1926. je škof Jeglič posvetil svojo običajno novoletno besedo duhovščini pripombam o naših organizacijah in o katoliški akciji<sup>28</sup>. »Skrbeti moramo za izpopolnitev naših organizacij. Gospodje splošno tožijo, da so nekatere le na papirju, druge pa ne posežejo zadostno med ljudstvo... Sedaj pa se tudi od sv. očeta nujno priporoča katoliška akcija.«

Gospodje naj vedo, da je za izpopolnitev naših organizacij že poskrbljeno. »V tem oziru deluje zadnje čase naša Prosvetna zveza.

<sup>25</sup> Lj. Škof. l. 1926, 13.

<sup>26</sup> Lj. Škof. l. 1926, 86.

<sup>27</sup> V Lj. Škof. l. 1926 se ta ustanova nazivlje tudi Katoliški narodni svet in podobno. Zaradi jasnosti jo hočemo nazivati samo s prvim imenom.

<sup>28</sup> Lj. Škof. l. 1926, 12—15.



Poskrbela je za primerne govore... za kmetsko ljudstvo... za delavske kroge. Omislila si je skioptikon in slike... Rada jih posodi na deželo. Ljudje imajo skioptična predavanja radi, posebno ona, ki imajo versko vsebino. Ustanovila je v Ljubljani dobro knjižnico, ki jo vestno izpopolnjuje...«

»Izpopolnjujejo naj se tudi Marijine družbe. Vodi jih sedaj osrednji svet... Izdaja list 'Voditelj', ki naj pomaga voditeljem pri vodstvu in poučevanju Marijinih družb. Bogoljub ima nove urednike in upam, da bo vedno bolj ustrezal sedanjim našim potrebam. Osrednji svet ima svojo pisarno, ki drage volje daje praktična navodila vsem, ki jih žele...«

»Tako smemo upati tudi na lep napredek. Naj bi se gospodje prizadevali za poglobitev verskega življenja in verskega spoznanja pri vseh članih obojega spola!«

Zajemljivejši je odgovor na klic po katoliški akciji. Škof Jeglič skromno priznava, da je še ni proučil. »Katoliška akcija! Za sedaj nam še ni jasno njeno ustrojstvo. Hrvatje pišejo o tem in razpravljajo, pa se ne ujemajo.« Vendar pa v naslednjih vrsticah poda zelo tehtne misli o katoliški akciji in njeni uvedbi v naše razmere. Tu se njegovi nazori deloma krijejo s kamniško spomenico in spopolnjujejo njeno osnovno zamisel.

Za naše slovenske razmere postavlja škof Jeglič v zvezi s katoliško akcijo dvojno načelo; narekovala mu ga je praktična modrost in skušnja iz dolgoletnega delovanja za razvoj in okrepitev slovenskega katoličanstva. Prva stvar po njegovem prepričanju je, »da mi nismo dolžni posnemati laško obliko organizacije, to se mi zdi gotovo«. Vsak narod ima svojevrstne razmere in svoje potrebe. Iz teh okoliščin rastejo njegove katoliške organizacije. Zato bi bilo nesmiselno in neživljenjsko, slepo posnemati tuje organizacije, ki so morda zrasle v popolnoma drugačem okolju katoličanstva. K temu — recimo negativnemu — načelu je Jeglič postavil drugo pozitivno, ki mu ga je narekovala tudi življenjska skušnja kot prvo. »Mi moramo upoštevati svojo dolgoletno tradicijo in domače prilike« in na tej podlagi graditi Pijevo katoliško akcijo, pa naj že bo kar koli. Katoličanstvo v narodu in njegove organizacije so organizem, ki ima svoje zakone in svoj razvoj. Tu ni mogoče in nič ne koristi, nekaj samo zraven postavljati; vse mora rasti na dosedanjem življenju in iz dosedanjega življenja. Na vse, kar hočemo vpeljati novega, morajo domače razmere in potrebe imeti svoj odločujoč vpliv. Kaj čemo nekaj ustanavljati, česar morda ne potrebujemo.

Iz Jegličevih besedi zveni prepričanje, da mora iti pri katoliški akciji za organizacije, ki niso popolnoma različne od teh, ki jih že imamo; zveni dalje zavest, da gre tu za neko gibanje, ki mora biti v sorodstvu z našim dosedanjim katoliškim gibanjem.

3. Škof Jeglič za svoje poglede na katoliško akcijo ni navajal nobenih zunanjih dokazov. Da se v jedru ni motil, nam je tudi dokaz že omenjeno pismo Pija XI. avstrijskim škofom<sup>29</sup>. Papež jim ni toliko naročal novih organizacij za avstrijsko katoliško akcijo kot predvsem svetoval, naj obstoječe organizirane sile prično urejati za dosego konkretnih potreb svojega katoličanstva.

Nov dokaz, da je Jeglič pravilno sklepal o sorodnosti in nekaki notranji povezanosti katoliške akcije z dosedanjim katoliškim gibanjem, najdemo v Italiji. Italijani sami so že tisti čas govorili, da sega zgodovina njihove katoliške akcije nazaj v devetnajsto stoletje. To stoletje pa je rodilo katoliško gibanje med katoliškimi narodi po svetu in tudi pri nas Slovencih<sup>30</sup>.

Kot zanimivost naj k tem dokazom dodam sodbo, ki so jo tujci imeli o pomenu našega 5. katoliškega shoda in o vlogi naših katoliških organizacij. Katoliški shod je privabil v Ljubljano tudi skupino francoskih akademikov iz Pariza. Tiste dni pred shodom so imeli v Ljubljani predavanje, pri katerem je eden govoril o sodobni francoski literaturi, drugi pa o katoliški akciji v Franciji<sup>31</sup>. Francozi so nas hoteli s tem poučiti, kako je pri njih s katoliško stvarjo in kako sami delajo zanjo. Pač znamenje, da so gledali na naše organizacije, ki so stale pred veličastnimi zunanjimi manifestacijami, in na njihovo delo kot na nekaj, kar je samo po sebi v zvezi s katoliško akcijo<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Glej zgoraj str. 182 op. 18.

<sup>30</sup> Direttive podajajo na str. 144—150 kratke podatke iz zgodovine italijanske katoliške akcije pod naslovom: *Brevissimi cenni storici dell'Azione Cattolica in Italia*. Naj navedem nekaj teh podatkov. Nel 1848 si inizia il movimento cattolico in altre nazioni (Svizzera, Germania, Belgio, Spagna, Inghilterra, Francia) già costituite in unità nazionali. Nel 1863 si tiene il primo Congresso Cattolico Internazionale a Malines al quale partecipa attivamente l'Avv. G. B. Cassoni di Bologna. Nel 1866, per speciale impulso dell'Avv. Cassoni, nasce a Bologna la prima organizzazione cattolica a base nazionale: »Società Cattolica per la difesa della libertà della Chiesa in Italia«, subito soffocata dal governo massoneggiante. Nel 1868 nasce la »Società della Gioventù Cattolica Italiana« per iniziativa del Conte... Pio IX l'approva col Breve 2 maggio 1868. Nel 1871... si tiene a Venezia il »Primo Congresso Nazionale dei Cattolici Italiani«. Contro il liberalismo, Reggio proclama: »Con la Chiesa e col Papa«... Nel 1891 l'Opera dei Congressi si divide in cinque sezioni: a) Organizzazione e Azione Cattolica, che doveva dirigere anche le elezioni amministrative; b) Carità ed Economia Cattolica, che nel 1902 si chiamò »Azione Popolare Cristiana e Democratico-Cristiana«; c) Istruzione ed Educatione; d) Stampa; e) Arte Cristiana. Nel 1891 viene pubblicata l'Enciclica »Rerum novarum« di Leone XIII.

<sup>31</sup> K. s. 370.

<sup>32</sup> Tudi v Franciji je bila beseda katoliška akcija že zdavnaj znana. Tam kažejo že na njeno stoletno zgodovino. Prim. Guerry, o. c. 179: »Lorsqu' en 1831, Lacordaire, Montalembert, de Caux se levaient courageusement pour défendre la liberté de l'enseignement et jetaient ainsi les premières bases d'une action catholique, n'était-ce point leur amour pour leur Mère l'Église que le jeune Montalembert invoquait devant la Cour des Pairs pour justifier leur droit à mener ce combat apostolique?«

4. Novoletne besede škofa Jegliča za l. 1926. podajajo tudi v velikem taktiko, po kateri naj bi se Slovenci bližali Pijeви katoliški akciji. Dosledno svojim načelom o katoliški akciji je Jeglič čutil, da nas Slovence vodi do nje edinole induktivna pot. »Mi nismo dolžni posnemati laško obliko organizacije.« Pač pa moramo študirati Pijevo zamisel kot tako, njene težnje, njene namere. In po teh težnjah in namerah bo treba urediti in spopolniti naše organizacije in njihovo delovanje, seveda pa pri tem upoštevati našo preteklost in sedanost. Življenjska modrost in italijanski zgled sta mu narekovala tudi to taktično naziranje.

Uspešnost te začrtane induktivne metode, ki jo je Jeglič razumljivo le splošno pokazal, je seveda odvisna od pravičnega upoštevanja vseh treh činjenic, ki tu prihajajo v poštev. To so naša tradicija, sedanje prilike in potrebe ter točno umevanje Pijeve želja in nasvetov.

5. Novoletna beseda v začetku l. 1926. je dala odgovor kamniški spomenici na njene pripombe o našem organizacijskem življenju. Osnovnega vprašanja o uspešnosti naših organizacij se je le bolj mimogrede dotaknila. Vprašanje katoliške akcije pa se je za enkrat postavilo z dnevnega reda. Škof Jeglič je hotel pospešiti ustanovitev Vrhovnega narodnega sveta in duhovnike pripraviti na njegov vstop v naše katoliško gibanje. Zato je za dekansko konferenco, ki se je imela vršiti, kakor običajno, na pomlad, določil poročilo z naslovom: Izpopolnitev vseh naših organizacij z Vrhovnim narodnim svetom in njihovo stanje v posameznih dekanijah<sup>33</sup>. Za poročevalca je naprosil dr. Slaviča, pod čigar vodstvom se je pripravljala ustanovitev novega vrhovnega vodstva naših organizacij.

V ospredju našega katoliškega zanimanja pa je tisti čas vendarle že stala beseda: katoliška akcija in z njo v zvezi osporavanje »nekaterih dotedanjih oblik katoliškega delovanja«. Zato je na konferenci dr. Slavič vzel v pretres obojno vprašanje<sup>34</sup>. Šlo mu je namreč za osnovo, na katero je postavljal delovanje Vrhovnega narodnega sveta.

V Franciji in Italiji nahaja organizacije, ki se omenjajo v zvezi s katoliško akcijo.

Ko so po končani svetovni vojni združeni svobodomisleci zopet hoteli začeti s starimi sovražnostmi proti cerkvi, so katoličani ustanovili Fédération Nationale Catholique (F. N. C.) — Katoliško narodno zvezo — z zelo širokim programom. In sv. stolica »pišoč o delovanju te federacije rabi . . . izraz katoliška akcija«. Tudi Francozi sami rabijo ta izraz in z njim označujejo to svojo federacijo.

Nato se je podrobneje zamudil pri italijanskih organizacijah. »Vzgojno-prosvetne organizacije . . . so se pod Pijem XI. reformirale in izdelale nova pravila, ki jih je potrdil papež 2. oktobra 1923. Sedaj obsegajo šest velikih skupin; tri za moške: zveza katoliških mož, zveza katoliških fantov, zveza katoliških akademikov; tri za ženske:

<sup>33</sup> Podčrtal jaz.

<sup>34</sup> Prim. Lj. škof. l. 1926, str. 82—87.

zveza katoliških žen, zveza katoliške ženske mladine in katoliških akademičark. »Te vzgojno-prosvetne organizacije se po teh novih pravilih imenujejo skupno: Katoliška akcija (Azione cattolica italiana)«. V svojem poročilu navaja besede kardinala Gasparrija v pismu predsedniku Italijanske katoliške akcije z dne 2. oktobra l. 1923, da je katoliška akcija apostolat laikov, sodelovanje laikov s poslanstvom (misijo) cerkve z disciplinarnim središčem v cerkveni hierarhiji.

V poročilu tudi navaja<sup>35</sup>: »Italijanska katoliška akcija ima namen poudarjati, širiti, poglobljati katoliška načela v zasebnem, družinskem in socialnem življenju.«<sup>36</sup> Te besede pa so tako zelo podobne besedam, s katerimi naše prosvetne organizacije opredeljujejo svoje cilje in namene<sup>37</sup>. Zato mu je ta praktična opredelitev katoliške akcije nudila dokaz za pravilnost Jegličevega prepričanja, da obstoji sorodnost med organizacijami katoliške akcije in našimi organizacijami. Pravilno in upravičeno je to sorodnost omejil predvsem na naše vzgojno-prosvetne organizacije.

Te meje in te cilje so določali tudi Vrhovnemu narodnemu svetu, da se v njih izživlja.

Dr. Slavič je podal v svojem poročilu torej le širok okvirni načrt Vrhovnega narodnega sveta. Podrobnega razgovora o njem ni bilo. Konferenca je upala, da bo zamišljenemu svetu dal kri in kosti predvsem odbor Vrhovnega narodnega sveta, ko se enkrat ustanovi, da »bo izpeljal pravilnik in vplival na vse organizacije«<sup>38</sup>. Zato je bil razgovor predvsem o tem, kako priti do tega odbora. In napravljen je bil sklep: »Odbor narodnega sveta naj se hitro osnuje in izpelje vse tako, da bodo delegatje posameznih organizacij čez par let lahko sodelovali pri volitvi.«<sup>39</sup>

Pomlad l. 1926. nam ni prinesla Vrhovnega narodnega sveta.

Največ koristi od teh razgovorov in prizadevanj je še imelo naše vprašanje katoliške akcije. Naziranje o sorodnosti naših katoliških organizacij z organizacijami katoliške akcije v Italiji, in našega katoliškega gibanja s pokretom, ki ga razvija Pijeva katoliška akcija, ni bilo napačno. Videli smo, da razna dejstva iz tistega časa potrjujejo pravilnost tega sklepanja.

(Dalje prihodnjič.)

Dr. Fr. Ambrožič.

<sup>35</sup> O. c. str. 86.

<sup>36</sup> Prim. Direttive str. III: »L'unione delle forze cattoliche organizzate per l'affermazione, la diffusione, l'attuazione e la difesa dei principi cattolici nella vita individuale, famigliare e sociale, costituisce l'Azione Cattolica Italiana.«

<sup>37</sup> § 3 pravil prosvetnega društva se glasi: Namen društva je: 1. krepiti med člani versko, narodno in gospodarsko zavest, izobraževati jih na temelju nauk katoliške cerkve, zlasti še krščansko-socialnih načel, umsko, нравno in telesno.

<sup>38</sup> Lj. škof. l. 1926, str. 79.

<sup>39</sup> L. c.

## POTESTAS BENEDICENDI.

1. Večkrat se sliši in tudi bere, da je Bog dopustil v sedanji dobi hudobnemu duhu mnogo oblasti na zemlji. Tudi z najvišjega mesta se slišijo podobni glasovi. »Stari zviijačni skušnjavec ni nikdar prenehal mamiti ljudi z varljivimi obeti. Zato je v stoletjih sledil prevrat za prevratom, prav do prevrata naših dni, ki že skoraj po vsem svetu ali divja ali vsaj strašno grozi,« piše sv. oče v encikliki o brezbožnem komunizmu.<sup>1</sup> Ko je papež 15. septembra 1936. sprejel španske begunce, jim je med drugim tudi tole izjavil: »Sam satanizem — bi rekel — je razpalil in razpihal v sosednji Španiji zubelj sovraštva in divjega preganjanja, pripravljenega... katoliški Cerkvi in katoliški veri kot edini pravi oviri, da se ne uveljavljajo iste sile, ki so že pokazale, kaj znajo.«<sup>2</sup> Komunistični prvaki v nesrečni Španiji — če smemo verjeti časopisnim poročilom — sami s ponosom izjavljajo, da je z njimi satan. Tako je menda javljal rdeči Radio Madrid: »Pravijo, da je z belimi Bog. Mi ne vemo, ali je Bog z njimi; mi vemo samo, da je z nami satan.«

Vsem nam je še v spominu, kakšna strašna bogokletstva so se godila in se deloma še gode po cerkvah in samostanih, ki so bili ali so prišli pod komunistično oblast v Španiji. Španski škofje so izdali skupen pastirski list, ki v njem s silno bridkostjo v srcu ugotavljajo bogokletstva brez primere in pravijo: »Iz ponovnega skrunjenja svete hostije moramo slutiti sovraštvo pekla, utelešenega v naših nesrečnih komunistih.«<sup>3</sup>

V taki dobi je še posebno primerno, da izrabimo vse duhovniške oblasti, ki naš je z njimi oborožila sveta Cerkev na dan mašniškega posvečenja. In med drugim nam je škof posvečevalec takrat tudi mazilil obe roki v podobi križa in dal oblast blagoslavljanja: »Gospod, mazili in posveti te roke po tem maziljenju in našem blagoslovu. Amen. Karkoli bodo blagoslovile, naj bo blagoslovljeno.« Da bi mogli to svojo oblast uspešno rabiti, nam je sv. Cerkev dala v roke obrednik, kjer so zbrani razni blagoslovi, ki naj bi jih škofje in duhovniki rabili ter z njimi tudi odvrčali vpliv hudobnega duha. Zdi se mi, da se ljudje v toliko večji meri oklepajo praznih vraž in formul brez vsebine, kolikor manj jim duhovniki izprosimo blagoslova nanje in na stvari, ki jih vsak dan ali vsaj pogosto rabijo. Ako bomo rabili več zakramentalov, bodo ljudje še bolj spoznali skrb sv. Cerkve ne le za njih večno, ampak tudi za njih časno srečo. Verni ljudje na duhovnikov blagoslov, hvala Bogu, še drže. »Blagoslovljeno je,« pravijo in s tem hočejo povedati, da ima dotična stvar posebno moč, in da jo je treba pobožno rabiti.

Sedaj, ko imamo v rokah slovenski obrednik, bodo verniki še bolj razumeli ljubezen, s katero spremlja sv. Cerkev človekovo

<sup>1</sup> Ljubljanski Škofijski list 1937, 39.

<sup>2</sup> Čas 1936/37, 51.

<sup>3</sup> Skupno pismo španskih škofov. Priloga Ljubljanskega Škofijskega lista 1937, 6.



življenje od njegovih prvih početkov pa do groba. O raznih prilikah prosi blagoslova in milosti na ljudi in na mrtvo naravo. Zdi se mi, da je na kratko vsa vsebina raznih cerkvenih blagoslovov obsežna v onem lepem blagoslovu, ki se daje z Najsvetejšim na praznik sv. Rešnjega Telesa: »Nebeški blagoslov naj blagoslavlja, varuje in ohranja ta kraj in vse, ki v njem prebivajo, tudi polja in zemlje sadove. V imenu Očeta in Sina in Svetega Duha. Amen.«

2. Z izvirnim grehom je prišlo na svet prekletstvo, in sicer ne le na človeka, ampak tudi na vse stvarstvo. Izgubil je božje otroštvo, nič več ni bil deležen božje narave, kar je tako bridko občutil človek in z njim vsa narava. Ves človeški rod in vsa narava bo do konca dni nosila posledice izvirnega greha, kolikor jih ni odvzel božji Odrešenik. »Vemo namreč, da doslej vse stvarstvo skupno zdihuje in trpi v porodnih bolečinah« (Rimlj 8, 22). Iz roda v rod se pretaka ogromna reka trpljenja in bolečine in zalezovanja hudobnega duha.

Jezus nam je zaslužil nadnaravno življenje, tako da po sv. krstu lahko spet postanemo božji otroci. Postavil je zakramente, ki nam dajejo milosti v najvažnejših človeških dobah ter nas tudi sicer krepé in nam milost pomnožujejo, da v boju zoper svet, hudo nagnjenje in hudobnega duha ne omagamo. Po Kristusu postanemo v zakramentu sv. krsta deležni božje narave. In organi, po katerih se božja milost preliva v druge duše, smo duhovniki. »Služabnike Kristusove in oskrbnike božjih skrivnosti« nas imenuje sv. Pavel (1 Kor 4, 1). Pri delitvi prezbitarata v začetnem nagovoru škof razloži, kakšne pravice in dolžnosti ima katoliški duhovnik. Med drugim ima tudi oblast blagoslavljanja. »Duhovnik mora darovati, blagoslavljanja, voditi...« nagovarja škof posvečevalec ordinande. In to oblast blagoslavljanja začno novomašniki tudi precej rabiti. Takoj po sv. maši, po mašniškem posvečenju, dele novomašniki svoj novomašniški blagoslov ter v njem kličejo na one, ki ga prejemaajo, dušnega in telesnega zdravja.

3. Duhovnikov blagoslov spada k zakramentalom. Kaj so zakramentali? Držimo se zanesljivega nauka: »Zakramentali so sveta znamenja, podobna zakramentu, ki jih ni neposredno določil Jezus Kristus, ampak jih je uvedla sv. Cerkev vernikom zlasti v dušno, pa tudi v telesno blaginjo. To so molitve in sveta dejanja, ki z njimi Cerkev blagoslavlja ali posvečuje osebe in reči in odvrača od njih vpliv hudobnega duha.«<sup>1</sup> Zakramentali torej nekako dopolnjujejo zakramente. Kri Gospodova, ki je tekla iz Gospodovih ran in pojila zemljo, ni bila le simbol sprave med nebom in zemljo, ampak je resnično povezala vse stvarstvo z Odrešenikom, ko je z njo Cerkev dobila toliko oblast nad dušami, pa tudi nad hudobnim duhom in nad mrtvo naravo. Jezus hoče, da bi njegova Cerkev »ne imela madeža ali gube ali kaj podobnega, ampak da bi bila sveta in brezmadežna« (Ef 5, 27).

<sup>1</sup> Franc Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje<sup>2</sup> (Ljubljana 1932) 394.

Zakramente kot najmočnejše vrelce milosti božje in kot potrebna sredstva za zveličanje je postavil Kristus sam. Zakramentalne, ki dopolnjujejo in bogaté duše vernikov, pa je prepustil Cerkvi. Zakramenti vlijejo duši nadnaravno življenje ali ga pomnože. Zakramentali ga vzdržujejo, množe in bogate. Odstranjujejo tudi posledice greha, izbrisujejo male grehe (ex opere operantis) in izbrisujejo tudi časne kazni.<sup>5</sup>

Mnogi zakramentali se dele v neposredni zvezi z daritvijo svete maše, n. pr. posvečenje cerkve, oltarja. Pri posvetitvi cerkve in oltarja je krona vseh obredov sv. maša, ki se bere v novoposvečeni cerkvi, oziroma daruje na novoposvečenem oltarju. Pa tudi nekateri drugi zakramentali se dele v zvezi s sv. mašo. Vsi pa dobivajo svojo moč od Križanega in se dele z znamenjem svetega križa.

4. Sv. Cerkev zelo pogosto prosi v svojih molitvah, da bi bil odstranjen vpliv hudobnega duha, ki od njega izhajajo greh in posledice greha in ki človeka neprestano zalezuje. Apostol piše: »Ni se nam bojevati zoper kri in meso, ampak zoper vladarstva, zoper oblasti, zoper svetovne gospodovalce te teme, zoper hudobne duhove v podnebj« (Ef 6, 12).

Pri blagoslavljanju soli in vode na pr. duhovnik zaroti hudobnega duha, naj ne škoduje tistim, ki jo bodo rabili. Med drugim moli: »... da boš sol zarotena v blagor verujočim... da s kraja, na katerem te bodo sipali, pobegne in se umakne vsako slepilo in zloba ali zvitost vražje prevare in vsak nečisti duh, zaroten po njem, ki bo prišel sodit žive in mrtve in svet z ognjem.« In spet: »... karkoli se nje dotakne... naj bo... brez vseh napadov zlobnega duha.« Pri vodi: »... da postaneš zarotena voda, s katero naj se prežene vsa oblast sovražnikova, in da boš mogla izruvat in iztrebiti sovražnika samega in njegove odpadle anđele... Vsako zalezovanje skritega neprijatelja naj odstopi... da se povsod, kjer bo kropljena, na klicanje tvojege svetega imena odvrne sovražnost nečistega duha in daleč prežene strah pred strupeno kačo.«

Zato je zelo koristno, ako ljudje zaupno rabijo blagoslovljeno vodo in blagoslovljene predmete sploh. Zanimivo je, kar nam poroča sv. Terezija Avilska. Mnogo se je morala boriti proti hudobnim duhovom. Često je rabila z uspehom blagoslovljeno vodo. »Pogosto sem izkusila, da ni bolj uspešnega sredstva, da preženemo hudobne duhove in zabranimo, da se več ne prikažejo, kakor blagoslovljena voda. Pred križem sicer tudi bežé, pa se spet vrnejo. Potemtakem mora imeti blagoslovljena voda veliko moč.« Ko je šlo za njeno beatifikacijo, je častitljiva Ana Jezusova izjavila, da je na potovanjih vedno nosila s seboj blagoslovljeno vodo.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Prim. P. Notker Dudli, O. S. B., Das Segenbuch der heiligen Kirche (Paderborn 1936) 11—77.

<sup>6</sup> A. Alkoffer, Das Leben der hl. Theresia von Jesus. Von ihr selbst beschrieben. V zbirki Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu I (München 1933) 296. Tudi sicer je vredno prebrati to poglavje, kdor hoče spoznati borbe, ki jih je imela sv. Terezija s hudobnim duhom.

5. Rast v duhovnem življenju zelo ovirajo mali grehi. Mali grehi sicer ne raztrgajo vezi med dušo in Bogom. Vendar pa zmanjšujejo v duši ogenj ljubezni (fervorem caritatis). Zakramenti nam dajejo milost, da se varujemo malih grehov; pa tudi zakramentali, če jih pobožno in zaupno rabimo — ex opere operantis.

Zakramenti nam posvečujočo milost podeljujejo ali primerno naravi vsakega zakramenta pomnožujejo. Milost pa se nam pomnožuje tudi po zakramentalih, seveda na drug način. Tako v duši, ki ima dobro voljo, raste Kristus »do popolnega moža, do mere polne starosti Kristusove« (Ef 4, 13).

Posledice greha so tudi časne kazni. Z zakramentali pa Cerkev kliče božji blagoslov tudi za človekovo časno srečo. Zato blagoslavlja njega samega, blagoslavlja hišo, kjer stanuje, orodje, ki ga rabi, blagoslavlja vse, kar prihaja z njim v zvezo. Saj je tudi časno blagostanje v načrtu božjem; seveda ni samo sebi namen, ampak je le pot h Kristusu. Kjer je Kristus in njegov blagoslov, je delo veselo in življenje srečno, čeprav ne brez trpljenja. Tako Cerkev prinaša z zakramentali blagoslov in srečo v vse človekovo življenje in delo, najprej za večnost, potem pa tudi za čas.

6. Preglejmo na podlagi Rimskega obrednika, kako lahko duhovnik spremlja človekovo življenje s cerkvenimi blagoslovi, kako blagoslavlja njega samega, hrano, ki jo uživa, prostor, kjer prebiva, delavnice, kjer dela, pota, ki po njih hodi itd.

Pri poroki blagoslovi Cerkev mladi par z željo, naj bi med novoporočencema vladala ljubezen in zvestoba. Za zakonsko sobo je določen poseben blagoslov. Cerkev ima skrb za nosečo ženo v nevarnosti pri porodu. V veselju in žalosti, v otroški in moški dobi hodi za človekom s svojim blagoslovom; prim. na pr. blagoslov otrok, zlasti kadar pridejo v cerkev; blagoslov bolnih otrok, bolnika, romarjev, ki potujejo na svete kraje, romarjev po vrnitvi. (Zakramentalov, ki so pri nas splošno v navadi, ne naštevam.)

Cerkev blagoslavlja vse, kar ohranja in obnavlja moči v človeku, kar mu služi v hrano ali odkoder hrano dobiva, tako na pr. drobnico in živino, grozdje, jedi, kruh, kolače, maslo ali sir, olje, novino, piruhe, pivo, ptice, sadeže in vinograde, semena, slanino, studence, vino na dan sv. Blaža, vino na dan sv. Janeza Evangelista, vino za bolnike, vodnjake, žitnico ali požeto žito in končno katerokoli jed.

Cerkev kliče božji blagoslov na prostor, ki v njem človek prebiva; prim. blagoslov hiše, hiš na praznik razglašanja Gospodovega, hiš na veliko soboto in v ostalem velikonočnem času, hiš izven velikonočnega časa; temeljnega kamna v vsaki zgradbi; blagoslavlja tudi delavnice, hleve in staje, opekarne, pašnike, planine in polja. Iz vsega se vidi, da ima Cerkev veliko spoštovanje pred kmečko grudo, pred kmetskim, kakor tudi pred vsakim drugim poštenim stanom. Ročno delo spremlja z blagoslovom, pa tudi duševno delo je deležno njenih molitev in blagoslova; prim. blagoslov knjižnice, tiskarskega stroja.

Blagoslov svete Cerkve se razteza tudi na človekova pota in na prometna sredstva. Zato blagoslavlja voz in železnico, ladjo in zrakoplov, konje in avtomobile. Ako omenim še blagoslov planinskega orodja, apnenice, klaje ali soli, krede na praznik razglašenja Gospodovega, blagoslov zoper poplave, blagoslov sveč, zastave, zdravila, zelišč na praznik vnebovzvetja bl. Device Marije, zlata, kadila in mire na praznik razglašenja Gospodovega, blagoslov za vse, bi bili naštetih glavni blagoslovi, ki niso pridržani in jih torej lahko rabi vsak mašnik brez posebnega dovoljenja.

Dajmo ljudem priliko tudi za te milosti, ki jih prejemajo po zakramentalih, ter radi blagoslavljam, ko smo zato prejeli pri mašniškem posvečenju oblast in naročilo.

To se mi je zdelo potrebno pripomniti h knjižici, ki jo je spisal p. Matija Kulunčić D. J., z naslovom *Blagoslovin e*. Mala 8<sup>o</sup>, str. 76. Naklada Hrvatske knjižare. Split 1937. — V uvodu omenja, da se je pri vsem točno držal knjige Dr. Fr. Schmid, *Sakramentalien der katholischen Kirche*, Brixen 1896. Knjiga je torej le nekak posnetek obširnejše Schmidove knjige. Razdelitev je pregledna. Najprej govori o pojmu zakramentalov; potem o podobnosti med zakramentali in zakramenti; o učinkih zakramentalov; razdelitvi zakramentalov; o postavitvi zakramentalov; o vrednosti in moči zakramentalov; o njih delovanju; o delilu in prejemniku zakramentalov. Marsikaj je v knjižici dobrega. Avtor je za svoj predmet ves zavzet in knjižica gotovo ne bo brez koristi.

Težko bo pa zagovarjati vse trditve, ki jih je o. Kulunčić povzel po Schmidu. Da bi bil zakramentale ustanovil direktno Jezus Kristus, ne bo držalo. Posredno, indirektno pač. Težko bo tudi dokazati, da bi zakramentali delovali *ex opere operato*. Saj v tem je ravno bistveni razloček med zakramenti in zakramentali: zakramenti delujejo *ex opere operato*, zakramentali pa *ex opere operantis Ecclesiae*, *ex impetratione Ecclesiae*. Moč zakramentalov je odvisna od pobožnosti in molitve vse svete Cerkve; tudi od duhovnikove pobožnosti, ki je njen posebno odličen ud. Zato zgled, ki ga navaja avtor na str. 53 ni povsem točen. Trdi namreč, da je moč zakramentalov ista, naj jih izvrši duhovnik v smrtnem grehu ali v stanju posvečujoče milosti. Gotovo, zakramental je v obeh primerih izvršen. Voda je blagoslovljena, olje na veliki četrtek posvečeno, ali vendar je moč zakramentalna večja, če je vodo blagoslovil duhovnik v milosti božji kakor če jo je blagoslovil duhovnik v smrtnem grehu. To pomenijo tudi besede *ex impetratione Ecclesiae*.

C. Potočnik.

## Slovstvo.

Gredt Josephus O. S. B., *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*. Ed. septima recognita. Vol. I: *Logica, Philosophia Naturalis*; vol. II: *Metaphysica, Ethica*. Friburgi Brisgoviae 1937, Herder et Co, 8<sup>o</sup>, XXII+501 et XVI+470 pag. M 6.40 pro volumine.

Veliko je število učbenikov za sholastično filozofijo, pa še vedno izhajajo novi. Gredt je med dobrimi eden najboljših. Posebno se odlikuje po svoji zvestobi do čistega Tomaževega nauka. Kdor hoče poznati pristno Tomaževo filozofijo brez poznejših primesi, ki so ji čisto v kvar, bo našel v Gredtu najzanesljivejšega vodnika. Pa vendar tomizma ne podaja kot zgodovinar, ampak kot filozof, ki si je ta nauk prisvojil, ga v temeljitih monografijah poglobil in ga zaradi tega razvija kot svojega. V začetku poglavij je navedena skrbno izbrana literatura, posebno dragocene pa so številne, včasih izčrpne reference iz Aristotelovih in Tomaževih del ob koncu tez. V novi izdaji so nekoliko predelana poglavja o deju in možnosti, o vzročnosti ter dokazi za bivanje božje. Tudi kdor se poslužuje drugega učbenika — bodisi učitelj ali učenec — bo vedno s pridom poprašal Gredta.

Seveda so v tolikem delu tudi poglavja, ki marsikoga ne zadovolje. Zlasti se zdi, da avtor nima vedno sreče, kadar si skuša priličiti misli sodobnega naravoslovja ali filozofije. Tak zgled je kratko poglavje v kozmologiji, posvečeno zakonu o ohranitvi energije (I, 276—78). Čemu posebej poudarjati glede nekaterih kakovosti, kar velja v sholastični filozofiji za vse kategorije bitij? Da bi si pridobili ugled pred naravoslovci? Tem se pač ne bomo prikupili, kajti avtor tako omeji njihov zakon, da bi ga tisti, ki so v prejšnjem stoletju prisegali nanj, s pomilovanjem zavrnili. Njegovo veljavnost dopušča namreč samo za neživo prirodo (in thesi intelligimus mundum anorganicum tantum) in izrečno uči, da duša množi fizično energijo, »quamquam augmentum hoc ita exiguum est, ut ab homine observari non possit« (I, 277, op. 1). Poleg tega beremo v teodiceji, ko govori o božjem vplivu na delovanje stvari, sledeče: »Deus est causa efficiens immediata cuiuscumque entis, quod novum oritur. Atqui actio creaturae et huius actionis terminus sunt entia, quae nova oriuntur. Ergo« (II, 287, št. 836). Ali ni s tem rečeno, da Bog po delovanju stvari neprestano množi stvarnost vesoljstva in s tem pač tudi njegovo »energijo«? Res je bil avtor izvzel vsako višjo, torej tudi božjo vzročnost, toda kdaj potem naj zakon drži? Ker pri vsaki spremembi Bog sam neposredno nekaj novega povzroči, bomo morali reči, da se samo tedaj energija ne spremeni — kadar ni nobene spremembe. Lep zakon! — Tomizem, ki uči, da Bog še vedno ustvarja duše in neprestano deluje v svetu — zlasti še, ako božje sodelovanje v stvareh tolmači tako kakor Gredt — bo pogoj, ki ga zahteva avtor glede zakona ohranitve energije: »abstrahendo etiam ab interventu virium superiorum« (I, 276), zavrnil kot protisloven. Božjega vpliva na vesoljstvo ni mogoče odmisлити.

Tudi se ne bo vsakdo strinjal z avtorjem, ko ta podrobneje razvija Tomažev nauk o veljavnosti čutnega zaznavanja. Hoteč se čim bolj oddaljiti od subjektivizma in idealizma, zavrača sholastike »interpretacioniste«, ki uče, da je treba občutke pravilno tolmačiti, če hočemo vedeti, kakšen je »resnični« svet, ki te občutke povzroča. Mi sicer vidimo barve in slišimo glasove, vzrok teh zaznav so pa morda kaki tresljaji, torej nekaj čisto drugačnega (pri nas zastopa ta nauk filozof dr. Zimmermann; prim. BV XVII [1937], 202/03). Avtor pa vztraja pri nazoru, da je svet prav takšen, kakor se javlja v občutkih z vsemi »prvotnimi« in »drugotnimi« kakovostmi,



kakor so barve, okusi, glasovi, toplota, mraz itd. (... haec sensibilia formaliter transsubjectiva esse« II, 92).

Kako dokazuje svoj nauk? Predmet, ki ga naj spoznam, mora vtisniti svoj lik spoznavni zmožnosti. Ta lik, ki v zmožnosti nadomešča predmet (forma vicaria objecti), nazivajo sholastiki »species impressa«. Zmožnosti, ki ne zahtevajo, da je njihov predmet izkustveno navzoč, kakor razum, domišljija, spomin, si v spoznanju same proizvedejo še terminus; to je »species expressa«. Čutne zmožnosti pa potrebujejo navzočnost predmeta samega. Predmet sam je terminus spoznavnega čina, ne »species expressa« (prim. I, 364—67). Prav zato pa so tudi čutne zmožnosti absolutno nezmotljive: »Quapropter cognitio sensuum externorum nunquam positive errat, neque per se neque per accidens, circa objecta sensibus externis per se sensibilia...« (II, 69). Ako namreč predmet ni navzoč, ni zmote, saj sploh ni čutnega zaznavanja, ker manjka terminus spoznavnega odnosa; ako je pa predmet navzoč, je zopet izključena zmota v spoznanju, ker je stik čutne zmožnosti s predmetom neposreden (attingit immediate, i. e. nulla mediante specie expressa). Zato sklepa: »Ergo sensus apprehendunt res, prout sunt, non tantum secundum qualitates primarias, sed etiam secundum secundarias: admittendus est realismus naturalis integralis« (II, 92, Coroll.).

Toda če so čuti absolutno nezmotljivi, kako naj razložimo tako imenovane čutne prevare? Kje so tisti predmeti, ki jih neposredno in z nezmotljivo izvestnostjo dojemamo? Odgovor nas nekoliko preseneča. To niso morda predmeti vsakdanjega izkustva, kakor miza, človek, sonce, ampak slika na očesni mrežnici, glas, ki pretresa ušesno opno tam, kjer se dotika slušnega živca, dišeči delci, ki dražijo konce vonjalnih živcev, pritisk in toplota, ki prodreta do čutnih točk. To in samo to so res neposredni predmeti čutil, vse drugo dojemamo posredno (I, 380—81; II, 77—78).

Ta nazor ima na videz velike prednosti, ker utemeljuje človeško znanje na nezmotljivem izkustvu in vnaprej onemogoča vsak subjektivizem in skepticizem, pa kljub temu z lahkoto rešuje navadne ugovore proti zanesljivosti čutov. Zakaj slišim glas, ki se mi približuje, višji, kakor je »v resnici«, nižji, ko se odmika? Ker ne zaznavam »resničnega« glasu, ki ga proizvaja doneče telo, marveč tistega, ki v mojem ušesu draži slušni živec. Ta je pa res višji, kadar se zunanji glas bliža, ker tresljaji hitreje zadevajo uho. Zakaj vidim zvezdo, ki je ugasnila že pred tisoči let? Ker ne zaznavam zvezde same in tam, kjer bi naj bila, marveč le njeno svetlobo, kadar dospe do mrežnice. Ta svetloba je pa resnična. Zakaj se mi zasveti ob udarcu na oko? Ker v očesu morda res nastane svetloba («irritatione mechanica oculi in oculo etiam vera lux, etsi minima, causari possent« II, 94).

Toda žal, ta elegantna rešitev zbuja toliko pomislekov, da se bo pač težko uveljavila. Kako pa vem, da imam čutila in živce, da imam mrežnico in sliko na njej? Ker sem vse to s čuti zaznal. Toda sem li res to neposredno zaznal? Avtor bo moral reči, da ne. Tudi predmete sem zaznal le, kolikor je njihovo delovanje zadelo moje čutne živce. Slike na mrežnici n. pr. nisem videl same, neposredno, marveč le drugo sliko, ki jo je prva povzročila v mojem ali v drugem očesu itd. in infinitum. Z drugo besedo, samo s pomočjo navadnega, posrednega zaznavanja, tistega, ki nam zbuja neomajno prepričanje, da vidimo mizo ali človeka tam, kjer sta, smo ugotovili, da imamo take in take čute in da povzročajo zunanji predmeti v njih to, kar naziva avtor »sensible intus«. Samo s posrednim zaznavanjem smo dognali, da imamo tudi neposredno zaznavanje, zato dejstvo, da tako zaznavanje sploh imamo, in vsi zaključki, ki jih iz tega zaznavanja izvajamo, ne morejo imeti večje izvestnosti, kakor jo ima posredno zaznavanje. Ves trud, da bi se dokopali do zanesljivejšega izkustva, kakor je »posredno« zaznavanje predmetov, je bil brezploden. Zdelo se nam je, da bi se utegnila veja, ki preprost človek tako varno na njej sedi, kdaj odčesniti, zato smo zabili vanjo močan klin in sedli nanj...

Pa tudi če bi postavili svoje znanje na nezmotljive temelje »neposrednega« zaznavanja, mar bi s tem dosegli, kar smo nameravali, mar bi se izognili »interpretacionizmu«, ki ga avtor zavrača? Recimo, da je »objec-

tum intraorganicum« točno takšen, kakor ga naši čuti zaznavajo. Koga pa to zanima? Kadar gre za vrednost čutnega zaznavanja, takrat se vprašujemo pred vsem o tem, kakšen je v resnici svet, ki nas obdaja. Tudi interpretacionisti se poslužujejo vzročne metode edino zato, da iz občutkov sklepajo na »resnično« vesoljstvo. To pa dela tudi naš avtor. Skoraj vse ugovore, ki jih našteva proti svojemu nazoru na straneh II 92—95 rešuje tako, da loči dvojen čutni predmet, enega, ki je v telesu in ki ga neposredno dojemam, in drugega, ki je izven telesa in ki nanj sklepam: m e n e sicer hic et nunc voda greje, toplomer pa bi pokazal, da sama na sebi ni topla; v mojem ušesu je sicer tak in tak glas, zvon, ki ga poslušam in ki me predvsem zanima, pa v resnici poje drugače. Ali trde interpretacionisti kaj bistveno drugega?

Se več. Ali nista toplota in mraz, kakor ju čutimo, dve izrazito različni kakovosti, tako izraziti in tako različni, da so jih stari smatrali za dve izmed štirih temeljnih lastnosti prvin? Tudi čutne točke so različne za mraz in za toploto. Če kdaj, bo pač tukaj naše dojetanje nezmotljivo in morata bivati res dve različni kakovosti, vsaj kot »objectum intraorganicum«. Toda kaj beremo? Avtor je kakovost »mraz« kar črtal: »Supponimus contra veterum sententiam frigus nihil positivum esse« (I, 306, op. 1). Iz česa sklepa, da biva »v resnici« samo ena kakovost, dočim čutimo različno dve, in ali je ta edina kakovost »sama na sebi« mraz ali toplota ali morda kaj tretjega, kar povzroča v nas obojni občutek? Odgovor je lahko tak ali tak, za nas je važna ugotovitev, da se tudi avtor ne zanese na neposredno dojetanje, temveč tolmači občutke. Dejansko tudi on priznava, da imajo kakovostno različni občutki večasih le kolikostno različne vzroke. Morda je še več takih lastnosti, ki imajo skupen vzrok? Kakšni so prav za prav predmeti »sami na sebi«? — Ali nismo sredi čistega interpretacionizma?

Velik del sodobne filozofije se suče okoli teh noetičnih vprašanj, zadovoljive rešitve pa še nihče ni našel. Zato je tem bolj treba ceniti vsak resen trud, četudi ne doseže takoj popolnega uspeha. Zlasti tudi ne smemo pozabiti, da ima nazor, ki ga avtor zavrača, vsaj toliko nejasnih strani, kakor smo jih našli v njegovem, morda pa celo več. Ali se je mogoče ustaviti, ako se je kdo podal na pot interpretacionizma? Ali mu ne bo postal zunanji svet kmalu nedostopen »Ding an sich« kakor Kantu? In kam vodi Kantov nazor, so pokazali Fichte, Schelling in Hegel. Toda logika sistema tira še dalje, do solipsizma, ki je pa očitvidno nesmiseln. Da je avtor, ki je pregledal te usodne in nesprijemljive posledice, krenil nekoliko predaleč na drugo stran, kdo bi se temu čudil? Sicer pa ni glavni namen njegovega dela, da bi podalo nove rešitve, ampak — elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. O teh pa je treba reči, da so podani res vzorno.

J. Janžekovič.

Joseph De Vries S. J., *Denken und Sein*. Ein Aufbau der Erkenntnistheorie. Freiburg im B. 1937. Herder & Co. S. X., 304 (= Mensch, Welt, Gott. Ein Aufbau der Philosophie in Einzeldarstellungen, hgg. v. Berchmans-Kolleg in Pullach. II. Band).

Profesorji filozofskega inštituta v Pullachu pri Monakovem so sklenili izdati nov zbornik sholastične filozofije v posameznih zvezkih. Prisegati nočejo na nobeno strujo, niti se vtikati v zastarele šolske spore, ampak držati se le večno veljavnih načel sholastične filozofije, izkazati njih bogastvo, življenjsko moč in plodnost v sodobnih vprašanjih in jih stvarilno dalje razvijati. Izšel je najprej drugi zvezek s spoznavno teorijo.

De Vries je, kakor že nekateri drugi misleci, zapustil tako zvani dogmatizem o »treh prvih resnicah« in skuša osnovati vse spoznanje na zavesti (poročevalac je napravil ta poskus že pred leti v svojem Uvodu v filozofijo). Če se nekateri boje, da vodi ta pot v idealizem, pravi De Vries, bi bilo isto reči o poskusu, ki začenja s prvimi načeli, saj n. pr. načelo protislovja ničesar ne pove o realnem bivanju, dočim stavek »cogito«, povzet iz neposredne zavesti, izraža neposredno realno bit mislečega subjekta. Še manj upravičeno očitajo nekateri temu poskusu »kartezijanstvo«, saj je najtrdnjšo podlago vse izvestnosti v samosvesti našel že sv. Avguštin in tudi sv. Tomažu je spoznanje svojega bitja iz zavesti najtrdnjše spoznanje.

Na tej osnovi je torej zgrajeno to delo. V prvem delu govori o možnosti izvestnega spoznanja v obče, v drugem delu o možnosti transcendentnega spoznanja, to je spoznanja realnih predmetov zunaj spoznavajočega subjekta, v tretjem delu o možnosti znanstvenega spoznanja (prirodoslovnega, zgodovinskega in metafizičnega). Delo je temeljito, podaja skrbne analize, prodira postopoma od spoznave do spoznave, vedno v stiku z modernimi nazori.

Poročevalca ni zadovoljilo poglavje o spoznanju vnanjega sveta. Avtor brani posredno spoznanje s pomočjo vzročnega načela, pri otrocih in živalih pa naĝonsko prehajanje iz notranjega sveta v vnanji realni svet. Vsa razprava je zelo bistroumna, vendar ne da več kakor neko verjetnost, in se tudi zdi, da nikdar več dala ne bo. Vzročno načelo pove res, da mora biti zunaj nekaj, a kaj, o tem ne more ničesar povedati. Saj je morda tisti vzrok le naličen (causa analoga), morda Bog, morda kaj neznanega, neki X. Berkeleyev idealizem se tudi lahko sklicuje na vzročno načelo. Kljub vsem težkočam se zdi, da bo treba izdelati teorijo o neposrednem spoznanju. Ali ne tiči v pojmu »intencionalnosti« taka rešitev?

A. U.

Etienne Gilson und Philotheus Böhner O.F.M., **Die Geschichte der christlichen Philosophie**. 1. Lieferung: Die Geschichte der patristischen Philosophie. — Paderborn 1936. Verlag Ferd. Schöningh. 8<sup>o</sup>, 239 str.

Med celotnimi obrisi zgodovine krščanske filozofije od njenih prvih početkov do konca sedanjega veka ima prvo mesto Überweg-Geyerjeva zgodovina patristične in sholastične filozofije (Friedr. Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, Zweiter Teil: Die patristische und scholastische Philosophie, 11. Aufl. herausg. v. B. Geyer, Berlin 1928). Ker pa more to delo z lahkoto uporabljati le strokovnjak, so za začetnike potrebni njim primerni orisi. V ta namen sta Gilson in Böhner zasnovala načrt za zgodovino krščanske filozofije kot učbenik, ki bo obsegal patristično in sholastično filozofijo do konca srednjega veka.

Od tega dela imam pred seboj prvi snopič, ki nam prikazuje zgodovino patristične filozofije. Snov je razdeljena na dve knjigi. V prvi se po uvodu o bistvu krščanske filozofije obravnava zgodovina grške, v drugi pa zgodovina latinske patristične filozofije. Zgodovinski razvoj te prve dobe krščanske filozofije se nam stavi pred oči skozi prizmo značilnih filozofskih osebnosti med cerkvenimi očeti. Prva knjiga nas seznani zapovrstjo s filozofom in mučencem Justinom, z aleksandrijsko šolo (s Klemenom Aleks. in Origenom), s tremi veli-

kimi Kapadočani (Gregorjem Nazianskim, Bazilijem Velikim in Gregorjem iz Nise), z Nemezijem iz Emeze, z Dionizijem Pseudo-Areopagitom in Janezom Damaščanom. V drugi knjigi pa nas vsak v svojem poglavju srečavajo Tertulian, sv. Avguštin in Boëthius. Pri vsakem izmed naštetih so na koncu njegovega poglavja dodani značilni teksti v originalu (1. stolpec) in v nemškem prevodu (2. stolpec).

Delu je treba v prvi vrsti priznati veliko preglednost, tako v razporeditvi snovi kakor tudi v podčrtavanju misli s kurzivnim tiskom. Dalje je razpravljanje tako izčrpno in živahno, da se filozofske podobe cerkvenih očetov globoko vtisnejo v dušo. Tudi stvarno zasluži delo vso pohvalo. Pripomniti pa je, da predpostavlja poznanje grške filozofije. Morda bi tudi bilo dobro, če bi se vpliv grške filozofije na cerkvene očete bolj izrazito poudaril. Nekatera izražanja, n. pr. ona, ki govorijo o definiciji človeka in njegove duše (str. 110, 121), bi začetnika utegnile zavesti v napačne sodbe. Ker za uvodom na početku prve knjige takoj sledi drugo poglavje, bi bilo treba naknadno uvod označiti kot prvo poglavje, kar je gotovo tudi tako mišljeno.

J. Turk.

Jacques Maritain, **Andeoski Naučitelj**. Preveo V. Poljak. Zagreb 1936.

Znani francoski katoliški filozof Maritain hoče Tomaža Akvinskega postaviti v sredo današnjega duševnega življenja. Kot filozof analizira duševne potrebe današnjega sveta in iz zgodovine sv. Tomaža Akv. in njegove filozofije povzema tiste činjenice, ki dokazujejo današnjo in trajno aktualnost sv. Tomaža Akvinca. Svoja izvajanja opira tudi na direktive sv. stolice o filozofiji sv. Tomaža. Maritain razpravlja v štirih poglavjih o Tomažu Akv. kot svetniku, kot modrem graditelju, apostolu moderne dobe in skupnem učitelju. Delo, ki mu kljub nekaterim osamljenim napadom nanj ni mogoče očitati pristranskega ultratomizma, je prevedeno že v razne jezike.

Pred seboj imam hrvatski prevod, ki se gladko bere. V celoti pa prevoda ne morem presojudati, ker nimam originala pri roki. Tudi prevajalec sam nam o razmerju prevoda do originala ničesar ne pove.

Na čelu prevoda pa je natisnjen predgovor, ki ga je napisal dominikanec H. Bošković. Osnovna misel tega predgovora je, da je treba katoličanom tudi v filozofiji edinosti in da se ta edinost mora ravnati po modrih smernicah cerkve, ki tako zelo priporoča filozofijo sv. Tomaža Akvinskega. To misel aplicira potem pisatelj na kritiko nekaterih izrazov v hrvatskem tisku povodom slovanskega kongresa frančiškanskih profesorjev v Zagrebu l. 1935. Ta Boškovićev predgovor se je nekaterim zdel neumesten in krivičen, češ da se zavzema za ekskluziven pantomizem, dočim naj bi se svet zavedal, da je tudi skotizem vendarle integralen del sholastike.

K temu bi pripomnili, da cerkvi res ne gre za ekskluziven pantomizem, ki bi delal krivico drugim sholastikom ali pa izključeval intenzivno spekulativno in historično proučevanje skotizma. To priznava tudi Bošković. Zdi se pa, da tudi najintenzivnejši študij skotizma ne bo omajal ali bistveno spremenil dosedaj veljavnih cerkvenih direktiv, naj se čim bolj propagira modrost sv. Tomaža Akvinskega.

O edinosti katoliških filozofov glede filozofije sv. Tomaža Akvinskega veljajo modre besede kardinala Ehrleja, ki pravi: »Die Zeiten sind zu ernst, als daß man die besten Kräfte auf reine Schulfragen und Austragungen von Schulgegensätzen verwenden könnte. Gewiß wird es immer verschiedene Ansichten und Streitfragen geben, die auch wissenschaftlich erörtert werden müssen. Dabei muß aber die sachliche Bedeutung der Fragen maßgebend sein, nicht die Tradition und das Geltungsbedürfnis dieser oder jener Schule. Darum hat die Kirche allen den hl. Thomas als gemeinsamen Lehrer gegeben, nach dessen Vorbild sie die großen Probleme erörtern sollen, um so der Wahrheit, nicht aber dieser oder jener Schultradition zum Siege zu verhelfen« (Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit, Freiburg 1933, 75).  
J. Turk.

Denisoff E., *L'Église Russe devant le thomisme*, Paris, Vrin, 1936. Format 18×20 cm, str. 70. Cena 15 Frs.

Pisatelj D., katoliški Rus vzhodnega obreda, ki je studiral sholastično filozofijo na neki tomistični univerzi in dosegel akademsko stopnjo licenciata, v kratkih, po ruskem umetniškem okusu z okrasnimi črteži in portreti opremljenih esejih skuša rešiti vprašanje, kakšno stališče zavzema ruska cerkev nasproti tomistični filozofiji. Delce obsega poleg uvoda dva dela.

V prvem delu pisatelj kaže potrebo ruske cerkve po ustaljeni uradni filozofiji od 18. stoletja dalje, ko so začele od zapada pronicati vanjo moderne filozofske ideje. Kot tipične predstavnike ruske filozofske misli prikazuje Gregorija Savviča Skovorodo, grofa Leva Nikolajeviča Tolstoja, Vladimirja Sergejeviča Solovjeva in Afrikana Aleksandroviča Spira; izkustvo je pokazalo, da noben izmed njih ni mogel zadostiti umskim potrebam ruskega krščanstva. V drugem delu pisatelj slika, kako si je ruska cerkev sama prizadevala, da bi si pridobila primeren filozofski sestav. Pisatelj meni, da izvira neuspeh tomizma kijevske šole v 17. stoletju predvsem iz različne miselnosti pravoslavne in latinskega sveta. V naslednjih poglavjih dokazuje vpliv in pomen misli sv. Janeza Damaščana, katero je zoper Latince branil zlasti Maksim Grek, in sklepa, da je na osnovi dela sv. Janeza Damaščana v filozofskem pogledu treba iskati zblizanja med bizantinsko in latinsko vejo krščanske cerkve.

Delce, ki nudi vsekakor zanimiv poskus na zgodovinskem razvoju osnovane rešitve težkega vprašanja, zasluži s strani katoliških teologov resnega premisleka. Jasno pa je samo po sebi, da se bo moglo vprašanje, kakšno razmerje naj zavzame rusko vzhodno krščanstvo napram sholastični filozofiji, zadovoljivo rešiti le tedaj, če se bo poleg zgodovinskega razvoja upoštevalo še kaj drugega. Dvomno je, ali je vpliv sv. Janeza Damaščana na sodobne ruske teologe in verske filozofe še tolikšen, da bi mogel uspešno posredovati zblizanje z latinsko sholastiko.  
T. Kurent, S. O. Cist.

Müller Joseph S. I., *Der heilige Joseph. Die dogmatischen Grundlagen seiner besonderen Verehrung*. Innsbruck-Leipzig 1937, Felician Rauch. 8°, 264 str.



Teologija o sv. Jožefu in njegov liturgični kult je dejstven dokaz za dogemski napredek v katoliški Cerkvi. Prva krščanska stoletja predstavljajo, kar se tiče posebnega javnega češčenja sv. Jožefa, nekak vacuum. Razlog je v tem, ker je bilo takrat predvsem potrebno staviti ljudem pred oči božanstvo Jezusa Kristusa ter ga vcepiti globoko v duše poedincev in narodov. Teologija o sv. Jožefu ni tako bogata in obširna kot mariologija. Stara krščanska doba ni dala globlje in sistematične razprave o sv. Jožefu. Posamezni cerkveni očetje (sv. Ambrozij, sv. Hieronim, sv. Janez Zlatoust) so zapisali o njem lepe, teologično povsem korektne besede. Posebno pa je bil sveti Avguštin, ki je s svojim genialnim duhom proniknil v edinstvenoveličastno razmerje sv. Jožefa do Marije in božjega Sina in pravilno opredelil mesto sv. Jožefa v božjem kraljestvu ter tako položil trdne osnove njegove teologije. Čudno je, da so se njegove globoke misli morale dolgo boriti za splošno priznanje, ki so ga dosegle šele po tridentskem cerkvenem zboru. Nevenljive zasluge za dogmatični nauk o sv. Jožefu ima največji bogoslovec jezuitskega reda Suarez, ki je bogoslovna izvajanja sv. Avguština povzel ter z razlagajočimi dodatki storil razumljivejša. Njemu so sledili bogoslovni in ascetični pisatelji novejše dobe. Z ozirom na češčenja je sv. Jožef ostal cela stoletja bolj v ozadju, da bi prej prodrlo do splošnega priznanja devištvu Marijino in deviško rojstvo Boga-človeka. Dostojanstvo in veličina Marijinega moža, Jezusovega očeta in poglavarja sv. Družine sta se stopnjema uveljavljala v zavesti cerkve ter sta s papežem Pijem IX. dobila izraz v javnem bogoslužju.

Dokazuječ nadnaravno Jožefovo dostojanstvo in veličino, poudarja avtor kot glavni fundament in prvo normo zakon z Marijo. Ta zakon je, kakor sta že učila sv. Ambrozij in zlasti sv. Avguštin, pravi zakon, čeprav deviški (matrimonium ratum, non consummatum). Marija je svoje devištvu z obljubo darovala Bogu. Po Mariji pa je bil, kakor je sv. Hieronim naglasil, sv. Jožef deviški mož. Namen tega vzvišenega zakona je bil Bogu dostojanstvena udeleženost učlovečenja Sinu božjega, katero se v takratnem okolju ne bi moglo izvršiti od neporočene Device brez velike nevarnosti za Mater in Dete. Drugi fundament Jožefovega dostojanstva je njegovo očetovstvo z ozirom na včlovečenega božjega Sinu. Bil mu je več kot pater nutritivus ali pater putativus ali pater legalis. Ker je bilo božje Dete sad njegovega pravega zakona z Marijo in ker sta Marija in Jožef k ustvarjenju tega sadu dispozitivno sodelovala s svojim deviškim zakonom, s svojo sveto, duhovno zakonsko ljubeznijo, z ljubeznijo do Boga in popolno vdanostjo v njegovo voljo, se more sv. Jožef, kakor je Marija prava Mati božjega Deteta, imenovati na analogen način pravi njegov oče. Tretji fundament Jožefove visoke časti je njegovo poglavarstvo v sv. Družini. Sv. pismo ga prikazuje kot zvestega izvrševalca pravic in dolžnosti moža in očeta ter kot skrbnjivega varuha in zglednega poglavarja sv. Družine. Četrti fundament pa je včlanjenje sv. Jožefa v red hipostatične zveze, v katero spada za Marijo samo še on, ne pa sv. Janez Krstnik ali pa kak apostol, ker vsi ti spadajo k redu posvečujoče milosti božje.

Kakor presega sv. Jožef po nadnaravni, relativno neskončni časti za Marijo vse ustvarjene osebe (svetnike in angele), tako ga tudi povzdiguje nad nje višina svetosti in kreposti. Sv. pismo ga imenuje »pravičnega« v smislu vsestranske moralne popolnosti ter na konkreten način plastično opisuje njegovo orjaško krepost (vero, pokorščino, razumnost, zmernost, ljubezen, deviško čistost, ponižnost in skromnost). Bil je tako utrjen v milosti, da mu nekateri bogoslovci pripisujejo negrešnost, ki mu je bila po avtorjevi omejitvi neizgubljivo svojska vsaj glede na velike grehe.

Zaradi njegovega izrednega dostojanstva in njegove vse nadkriljujoče svetosti mu gre češčenje, ki je ne samo po stopnji, marveč tudi specifično višje kot kult svetnikov in ki se more imenovati protodulia ali summa dulia. — Razloženi nauk o sv. Jožefu potrjuje in podkreplja tradicionalno češčenje sv. Jožefa med katoliškim ljudstvom, potrditev tega češčenja po rimskih papežih, zlasti od polovice preteklega stoletja dalje in naposled povišano liturgično češčenje tega svetnika, ki ga je Pij IX, 8. decembra 1870 proglasil za pokrovitelja katoliške cerkve in pod čigar varstvo je Pij XI. v svoji okrožnici »Divini Redemptoris« postavil veliko akcijo katoliške cerkve zoper ateistični svetovni komunizem. Sledimo pozivu sv. očeta, kakor mu je sledil avtor, ki svoje zadnje predavanje — delo je namreč zbirka 16 predavanj, ki jih je pisatelj kot profesor dogmatike imel na vseučilišču v Innsbrucku v zimskem semestru 1934/35 — tako zaključuje: »Naj bi ta predavanja nekoliko pripomogla k temu, da se spoznanje in češčenje sv. Jožefa poveča in poglobi, in naj bi bila duhovnim čitateljem v pobudo, da bi spoznanje, ljubezen in češčenje velikega sv. patriarha razširjali in pospeševali.« Jos. Hohnjec.

**Friedrich Heiler, Die katholische Kirche des Ostens und des Westens.** Band I: Urkirche und Ostkirche. München 1937, 8°, str. 607.

Fr. Heiler je l. 1922 izdal delo *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung*, proti kateremu je njegov bivši učitelj K. Adam objavil svojo knjigo *Das Wesen des Katholizismus* (Düsseldorf 1924). Adamovo delo je l. 1931 izšlo že v 8. izdaji in je prevedeno na razne jezike. Heiler pa je sedaj namesto druge izdaje svojega prej imenovanega dela pripravil novo obsežno delo pod naslovom: *Die katholische Kirche des Ostens und des Westens*. Prvi zvezek ima naslov: *Urkirche und Ostkirche*. Drugi zvezek bo obravnaval rimsko-katoliško cerkev, tretji pa izvenrimske cerkve na zapadu in zedinjenje cerkva. Iz prvega zvezka je za drugi zvezek izločil z Rimom združene vzhodne cerkve.

Kakšno mesto naj bi v sodobnem življenju zavzemalo po avtorjevi zamisli njegovo delo? Danes se mnogo govori in piše o združenju krščanskih cerkva. Po svetovni vojni se je izven rimsko-katoliške cerkve zelo razmahnilo tako imenovano ekumenično gibanje. Tudi Heiler ga spremlja z velikim zanimanjem. Ima pa o združenju cerkva svoje naziranje. Po njem bi se vse cerkve mogle združiti v tako ime-

novanem evangelijskem katolicizmu, ki ga je, kakor misli, on nepobitno zgodovinsko odkril kot edino pravo Kristusovo cerkev. Odpad od evangelijskega katolicizma je po njem vzrok razcepljenosti krščanskih cerkva. Zato hoče na zgodovinski način pojasniti, v čem obstoji evangelijski katolicizem in kako so posamezne krščanske skupine (vzhodne cerkve, rimsko-katoliška cerkev in druge zapadne cerkve) od njega odpadle in kaj so od evangelijskega katolicizma ohranile, kar bi moglo služiti za podlago cerkvenemu zedinjenju. Bistvo katolicizma obstoji po Heilerju v krščanski cerkvi, ki ima dogme, hierarhijo in zakramentalni kult. Proti liberalni protestantski teologiji dokazuje, da je bila Kristusova cerkev takšna že v dobi Kristusovega nastopa in ni nastala šele pozneje; zato imenuje ta katolicizem evangelijski katolicizem. Imenuje pa ga evangelijski katolicizem tudi zato, da ga že po imenu loči od rimskega katolicizma, s katerim ni popolnoma istoveten. Kajti za rimski katolicizem je po Heilerju v zadevi hierarhije značilno absolutistično papeštvo, kakršno se je razvilo v srednjem veku. Medtem ko je njegovo razpravljanje proti naziranju liberalnih protestantskih teologov o početkih katolicizma v marsičem dobro in koristno, pa njegovo razlaganje evangelijskega katolicizma v pogledu na Petrov in rimski primat ni zadovoljivo. Primata rimske stolice, kakor ga je končno definiral vatikanski koncil, misli, za početke katolicizma ni mogoče priznati. Rimski stolici priznava le neko patriarhalno prvenstvo v nauku in vodstvu cerkve in uči, da so takšno njegovo prvenstvo priznavale pred razkolom tudi vzhodne cerkve.

Osnovni Heilerjevi zmoti sta naslednji. Avtor uči, da je Kristus pri polaganju temeljev katoliške cerkve imel pred očmi le neko eshatološko družbo, ne pa tiste poznejše cerkve, ki se je iz te eshatološke katoliške cerkve čisto naravno razvila in sprejela od nje tudi eshatološki značaj. Druga Heilerjeva osnovna zmoti se izraža v pojmovanju cerkvene edinosti. Trdi, da je nerazdeljena ekumenična cerkev obstajala v dosedANJI zgodovini le malo časa, namreč od druge polovice četrtega stoletja do koncila v Efezu l. 431. Dober pa je zgodovinski pregled vzhodnih cerkvá, ki obsega skoraj pet šestink vsega prvega zvezka, čeprav zadenem tu in tam na zgodovinske netočnosti. Delo je tudi živahno pisano. J. Turk.

Viktor K r a g l, **Zgodovinski drobci župnije Tržič**. Domžale—Groblje 1936, založil župni urad v Tržiču. 8°, 460 str.

Ob stoletnici posvetitve sedanje župne cerkve v Tržiču je župnik V. Kragl izdal gradivo, ki se nanaša na cerkveno in svetno zgodovino Tržiča. Z veliko marljivostjo je pisatelj zbral obilico geografskih, zgodovinskih in statističnih podatkov o svojem rojstnem kraju in njega nekdanjih in sedanjih prebivalcih. Ni prezrl nobene ulice, nobene hiše, nobenega znamenja. Opisuje vse stanove, urade in njih zastopnike. Razpravlja o krajevnem svetnem gospostvu, o cerkvi, šoli, zdravstvu, sodstvu, davkarstvu, prometu, občinski upravi, obrti in industriji, o društvih, vojnih stiskah in drugih nadlogah, o dobrodelnosti, izobraženih in slavnih domačinih, ljudskih običajih in pripo-

vedkah. Mogla bi se napraviti nekoliko bolj pregledna dispozicija snovi. Kdaj se Tržič prvokrat omenja, pove pisatelj šele na str. 122 v poglavju »Gospodstvo Tržič« in pod naslovom »Grad Neuhaus«. Kako daleč nazaj sega tržiška župnija, moremo sklepati šele iz podatkov o župnikih na str. 189; o cerkveni pripadnosti župnije pa govori pisatelj na str. 383 pod naslovom »Statistika«, pod katerim najdemo podatke o narodnostnem življenju Tržičanov in o ljudski prosveti; vendar govori o tej tudi v poglavju o družtvih. Zaradi tega je stvarno kazalo, ki je dodano na koncu, nujno potrebno. Pisatelj je zajel gradivo predvsem iz domačih in bližnjih arhivov in uporabil zadevno slovstvo, ki ga v skupnem seznamu navaja na koncu, med tekstom pa se na vire in slovstvo sklicuje le tu in tam. Med besedilo je razvrščenih veliko števil slik. Zanimiv je janzenistovski križev pot, ki ga je naslikal L. Layer. Knjiži je dodan tudi načrt mesta Tržiča. Kratko rečeno je knjiža zgodovinski šematizem Tržiča, podoben Vrhovnikovu »Trnovski župniji v Ljubljani« iz l. 1933. J. Turk.

**Gustav Schnürer, Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit.** Paderborn 1937. Verl. F. Schöningh. 8<sup>o</sup>, 804 str.

V l. 1924—1929 je G. Schnürer, profesor na freiburški univerzi v Švici, izdal veliko delo Kirche und Kultur im Mittelalter v treh zvezkih. V tretjem zvezku tega dela se je pri obravnavanju poznega srednjega veka v marsičem moral ozirati že tudi na novi vek. Sedaj je izdal delo, ki obravnava katoliško cerkev in kulturo baročne dobe. Pri vprašanju o cerkvi in kulturi novega veka se je, da bi ostala zveza z njegovim prejšnjim delom bolj organična, omejil na pokrajine katoliške cerkve. S posebnim zanimanjem zasleduje Schnürer zgodovinske faze občestvene zapadne kulture (Gemeinschaftskultur des Abendlandes). Zadnja takšna občestvena kultura je po Schnürerju baročna doba, v kateri je katoliška cerkev po dobi renesanse udejstvila vso svojo kulturno silo.

O baroku so kot o posebnem tipu umetnosti najprej govorili umetnostni zgodovinarji, sledili so jim literarni historiki, končno pa je vžšlo spoznanje, da je možno in potrebno govoriti o baročni kulturi sploh.

V lepi sintezi pojasnjuje Sch. postanek, razvoj, višek in propad baročne kulture v zvezi s katoliško cerkvijo. Vodstvo baročne kulture je pripadlo katoliškemu Rimu, oziroma katoliškemu evropskemu jugu, sprejele in gojile pa so jo predvsem dežele, ki so v 16. in 17. stoletju bile ali pa zopet postale katoliške. Poleg Rima je treba upoštevati zlasti Španijo in Francijo, dve najmočnejši katoliški politični sili, s katerima je bil papeški Rim v najtesnejši zvezi. Zato deli Sch. dobo baročne kulture na dva dela; v prvem je imela prvenstvo Španija, v drugem pa Francija. Barok je v najožji zvezi s katoliško reformo 16. in 17. stoletja. V romanskih deželah je privedel do cvetočega razvoja narodnih književnosti, medtem ko tvori Nemčija z deželami, ki so bile od nje odvisne, žalostno izjemo. Pisatelj nam živo predočuje tudi druga kulturna področja v dobi baroka in označuje vrline in slabosti tedanjega kulturnega življenja. Baročna kultura

je služila predvsem dvornemu sijaju tako v Rimu kakor drugod. Po živahnem napredku in veličastnem razcvetu baročne kulture so se njene slabosti pokazale zlasti v tem, da se je zaradi pretirano pozunanjenega sijaja v višjih krogih notranji verski duh poplitvil in da med temi krogi ni bilo najti pravega razumevanja za socialne potrebe nižjih ljudskih plasti, ki so končno iskale izhoda v francoski revoluciji. V takšni meri kot za umetnost se potem cerkveni krogi niso zanimali za napredek modernih empiričnih in matematičnih znanosti. Zaradi tega propada je kulturno vodstvo ob koncu baročne dobe zopet pripadlo severu. V škodo vere in cerkve se je začel razvijati racionalizem v tako imenovani dobi prosvetljenosti.

Danes, ko zanimanje za zgodovino baročne kulture živahno napreduje, je Sch. delo vredno toplega priporočila. J. Turk.

**Kniewald, dr. Dragutin, Liturgika.** Zagreb 1937. 8<sup>o</sup>, XI+374 strani in 8 listov nepaginiranih prilog.

Ko je univerzitetni profesor dr. Kniewald l. 1930 izdal prvi zvezek Pastirskega bogoslovja, je v predgovoru napovedal kot drugi zvezek občo in posebno liturgiko, kot tretji zvezek pa cerkveno umetnost. Izšla pa je l. 1932 nova univerzitetna uredba in na nje osnovi l. 1935 fakultetna uredba za katoliško teološko fakulteto v Zagrebu in Ljubljani. V oboji uredbi je liturgika izločena iz pastoralnega bogoslovja kot posebna samostojna učna stroka. Zato je dr. Kniewald premenil svoj prvotni načrt in napisal liturgiko kot posebno knjigo, ki ni več del pastoralnega bogoslovja. Izločil je tudi cerkveno umetnost, ki jo bo takisto posebe obdelal. Kot drugi zvezek pastoralnega bogoslovja pa hoče še letos izdati moralno-juridični in pastoralni traktat o sv. maši, zakramentih in zakramentalih, o odpustkih in brevirju.

Prof. dr. Kniewald uči liturgiko malone že dvajset let. Priročnik, ki ga je napisal, je torej zrel sad mnogoletnega truda. Predaval je liturgiko po Thalhoferju in Eisenhoferju in v svoji skromnosti sam veli, da se v knjigi kažejo sledi obeh avtorjev. Tega pa ne smemo tako umeti, kakor da je njegova liturgika samo nekaj posnetek Thalhoferjeve in Eisenhoferjeve knjige; ne posnetek, ampak Kniewaldova liturgika je samosvoje znanstveno delo. To nam priča vsako poglavje v knjigi; zlasti pa kaže veščaka v liturgični vedi dodatek ob koncu (sh. 337—374).

V dodatku ob koncu knjige je prof. Kniewald priobčil najstarejše liturgične kodike, ki jih hranijo v zagrebški metropolitanski knjižnici in v zakladnici stolne cerkve. Kodiki obsegajo obred sv. krsta v zagrebški cerkvi od 12. do 16. stol., obred sv. birme v 12. stol., sv. pokore od 12. do 16. stol., mašniškega posvečevanja v 12. stol., obred pri sklepanju sv. zakona od 14. do 16. stol. Posebej je dr. Kniewald po kodikih proučil obred sv. maše. V metropolitanski knjižnici je beneventski misal 11. stol. Prof. Kniewald je podal natančno analizo mašnega obreda v tem misalu in primerjal posamezne molitve z molitvami v drugih zagrebških kodikih; in kar je zlasti zanimivo, dokazal je sorodnost med teksti beneventskega misala 11. stol. in teksti tako imenovane Missa Illyrica, ki jo je izdal znani Flacius



Illyricus. Stari mašni obred zagrebške cerkve je sestavil po kodikih od 13. stol. naprej ter po tiskanem misalu iz l. 1511. Žal, da zaradi omejenega prostora ni mogel objaviti vsega kritičnega aparata; dal pa je pobudo in utrl pot za nadaljnje raziskavanje misalov 12.—13. stol.

Kakor v tem dodatku, je zajemal dr. Kniewald pri pisanju svoje knjige povsod iz prvih virov. Da bi mladi teologi poznavali izvirne važne tekste, je ponatisnil v knjigi mnogo starih liturgičnih tekstov kar v celoti.

Metoda, po kateri obdeluje tvarino, je genetična: obredom, molitvam, praznikom, liturgični opravi išče prvih početkov in potem zasleduje ter razkriva njih razvoj do končne oblike. Naj omenim mimo drugih odstavkov samo poglavje o zgodovini rimskega kánona (str. 244—255). S Cabrolom loči dr. Kniewald v sedanjem rimskem kánonu dve skupini molitev: eno prvotno in drugo pozneje dodano. Prvotni kánon je bil ena sama molitev, in sicer zahvalna molitev, združena s poročilom o zadnji večerji z obredom posvečevanja ter anamnezo; končala se je molitev z doksologijo, ki je ljudstvo nanjo odgovorilo: Amen. K drugi skupini štejejo molitve: *Te igitur, Memento, Communicantes, Hanc igitur oblationem, Memento etiam, Nobis quoque peccatoribus*. Te drugotne molitve, se zdi, da so nekoč molili pred prefacijo v zvezi z diptiki. Kdaj so te molitve vpletli v kánon, v tem se avtorji ne ujemajo. Ujemajo se ne, ker različno tolmačijo v pismu papeža Inocencija I. do škofa v Eugubiju one besede »de nominibus recitandis . . . inter sacra mysteria«. Dr. Kniewald je sprejel misel onih, ki sodijo, da so v Rimu za Inocencija I. († 417) molitve *Te igitur* i. dr. že bile uvrščene v kánon. Morda tudi zaporednost molitev ni več tista kakor nekdanj. V tabelah dodanih ob koncu knjige je dr. Kniewald sestavil po najstarejših ohranjenih tekstih mašni obred, ki da je bil do 4. stol. enoten na vzhodu in zapadu. — Rekonstrukcija dr. Kniewalda je zadovoljiva. Seveda do konca problem še ni rešen. V rekonstrukciji kánona so hipoteze, ki jih veda še ni dognala. O odstavku (str. 29), kjer govori avtor o rimskem obredniku v novem hrvatskem prevodu, navaja odlok S. R. C., ki v slovenskih listih še ni bil objavljen, pa je dobro, če ga tudi mi poznamo. Ko je S. R. C. 19. febr. 1930 odobrila hrvatski prevod rimskega obrednika, se je med duhovniki pojavil dvom, ali se sv. obhajilo med mašo sme deliti v hrvatskem jeziku, ali se mora deliti v latinskem jeziku. Sarajevski nadškof Iv. Šarić se je obrnil do S. R. C. in ta je 27. junija 1931 odgovorila, da se sv. obhajilo med mašo mora deliti v latinskem jeziku. Takisto duhovnikom ni bilo čisto jasno, kako naj se v indultu, s katerim je sv. stolica odobrila hrvatski prevod rimskega obrednika, umejejo besede: *ea versione croatica exclusive universus clerus utatur, cui lingua croatica pro Rituali Romano indulta est*. Zdelo se je, da se ona liturgična opravila, ki jih obsega rimski obrednik, poslej morajo vršiti v hrvatskem jeziku. Nadškof Šarić je ob isti priliki tudi za to stvar povprašal v Rimu. Kongregacija sv. obredov je odgovorila: če duhovniki vrše sv. opravila (zakramente, zakramentale) v hrvatskem jeziku, morajo uporabljati samo

(exclusive) prevod rimskega obrednika, ki ga je odobrila sv. stolica; ne prepoveduje pa se duhovnikom rabiti »pro lubitu« tudi poslej latinski obrednik. Pa tudi to je kongregacija izjavila: kjer se pri latinski peti maši poje list in evangelij v narodnem jeziku, se mora prej prečitati v latinskem jeziku. (Odlok S. R. C. 27. junija 1931 je bil objavljen v Vrhbosni 1931, 30.)

Zelo trezno sodi dr. Kniewald o uvajanju narodnega jezika v liturgijo. Na str. 31 piše: Vobče se danes opaža, da verno ljudstvo ne zahteva ne razširjanja privilega glagolskega bogoslužja ne uvajanja narodnega jezika v liturgijo.

Poleg vrlin, ki se po njih odlikuje dr. Kniewaldova knjiga, sem si med branjem zaznamoval nekatere reči, ki bi se mogle v novi izdaji popraviti. Alberta Castellania *Sacerdotale Romanum* je bil prvič natisnjen l. 1523, ne 1537 (str. 45); gl. F. Ravanat, Praef. k »Ordo Missae auctore Joanne Burcardo«: Ephem. liturg. apr. 1924, pg. IX. *Psalterium Gallicanum* je drugi prevod psalmov, ki ga je sv. Hieronim priredil med l. 386—391 v Betlehemu, ne l. 383 (v Rimu) na poziv papeža Damaza (str. 52). Sinoda v Laodikeji (4. stol.) je prepovedala himne v liturgiji v kán. 59., ne v kán. 15. (str. 62). Na str. 77 treba dostaviti: bazilika major je tudi cerkev sv. Franciška v Assisiju. Na str. 78 dodaj: za polujavne oratorije v hišah mašniškega eksemptnega reda daje dovoljenje višji redovni poglavar. Na str. 86 je pripomniti: fakulteto za blagoslov križnega pota daje samo sv. penitenciarija (decr. S. Poenit. 20. 3. 1933). Opombo o prednosti nedelj na str. 175 (n. 12) je treba dopolniti po Add. et variat. in Brev. tit. 4, n. 2. Na str. 228 dodaj: A. Wilmart je dognal, da je molitev *Summe Sacerdos et vere Pontifex*, ki jo misal prideva sv. Ambroziju, zložil benediktinski opat Joannes de Fécamp (1028—1078). Na str. 282 je pripomniti: pri slovesni papeževi maši prejme sv. obhajilo pod podobo kruha in vina ne samo diakon, ampak tudi subdiakon.

Na str. 4 avtor pravilno šteje »pučke pobožnosti« k liturgiji v širšem pomenu. Zato sem pri branju želel, da bi nam nekoliko več povedal o ljudskih pobožnostih. O križevem potu govori na str. 86, ko opisuje cerkveno opravilo; a nič ne pove o početku, o razvoju te pobožnosti; za odpustke bi bilo treba navesti dekret sv. penitenciarije 20. 10. 1931. Rožnega venca, najbolj popularne molitve, ne omenja v knjigi.

Tiskovne napake, ki so v taki knjigi ob vsej pisateljevi pazljivosti skoraj neizbežne, bodo čitatelji izvečine lahko sami popravili; n. pr. na str. 66: Orlando di Sasso, prav: Lasso; ali na str. 123: po reformi kalendarja so l. 1582 po 4. oktobru drugi dan pisali 25. oktobra, recte: 15. oktobra. Nekateri drugi pogreški nekoliko bolj motijo. N. pr. na str. 227 beremo v opombi 11: (Florus diaconus), De actione missae 92, PL 99, 72, recte: De expositione missae n. 92, PL 119, 72. Na str. 244 opomba 24: Super Ezechiel VI, 17, PL 24, 175; recte: VI, 18, PL 25, 175. Na isti str. opomba 25: Super Jerem. II, 11, PL 24, 784; recte: PL 24, 755 (isto napako je zagrešil že Cabrol v Dict. d'archéol. II/2 1902, IV/1 1081<sup>1</sup>).

Ob koncu naj izrazim še eno željo. Knjiga s tako bogato in izbrano vsebino, kakor je dr. Kniewaldova Liturgika, je vredna, da bi bila tudi na zunaj tehnično primerno opremljena. Pred vsem naj bi bil tisk jasen, lahko čitljiv. A če samo po vrhu sodim, sta v knjigi dve tretjini strani natisnjeni z drobnimi črkami. Drobn tisk branje otežuje. Vem, avtor je hotel na čim ožjem prostoru podati čim več tvarine, zato je v knjigi vse tako stisnjeno. Morda pa bi se tu in tam dala kaka stvar izpustiti ali bolj na kratko povedati. Tako n. pr. na str. 153—172 odstavka »Liturgijska pravila« in »Korizmena liturgija« segata drug v drugega in se nekatere reči ponavljajo. Takisto na str. 173—179. Pismo papeža Inocencija I. do škofa v Eugubiju je dvakrat ponatisnjeno, na str. 244 in 251. Dvakrat je ponatisnjena tudi vrsta svetnikov v molitvi *Nobis quoque peccatoribus*, na

str. 254 in 277. Tehnični nedostatek je, da so opombe pogosto na drugi strani, nego je tekst, h kateremu opomba pripada, tako da je treba opombo iskati eno ali dve strani naprej ali nazaj; n. pr. opomba 8., označena v tekstu na str. 292, se najde na str. 294 itd. Zelo se pogreša v knjigi index rerum.

Te-le moje pripombe in želje pa naj nikogar ne motijo v pre-sojevanju knjige. Univ. prof. dr. Kniewald je v svoji Liturgiki dovršil veliko delo. Človek, ki bere Kniewaldovo Liturgiko, čuti ob vsaki strani, da je dr. Kniewald pisal knjigo z ljubeznijo do sv. Cerkve in njene liturgije. Ker je pisal s to ljubeznijo v duši, mu je delo tako lepo uspelo.

Fr. Ušeničnik.

## Razno.

### STATISTIKA PREBIVALSTVA SVETE DEŽELE.

Po najnovejših uradnih podatkih, ki jih je objavila vrhovna uprava Svete dežele, šteje Palestina danes 1,316.142 prebivalcev. Od teh je 805.137 muslimanov, 389.390 Judov, 110.146 kristjanov in 11.433 pripadnikov drugih veroizpovedi.

Največje mesto Palestine danes ni več Jeruzalem, ampak Tel Aviv, ki šteje 140.000 prebivalcev, samih Judov. Jeruzalem je s svojimi 125.000 prebivalci (76.000 Judov, 26.000 muslimanov, 23.000 kristjanov) na drugem mestu. Na tretjem mestu je Hajfa z 99.000 prebivalci (48.000 Judov, 30.000 muslimanov, 21.000 kristjanov), na četrtem Jafa z 71.000 prebivalci (16.000 Judov, 42.000 muslimanov, 13.000 kristjanov). V Jeruzalemu in v Hajfi imajo Judje nadpolovično večino.

Dotok Judov v Palestino je od leta do leta močnejši. V zadnjih šestih letih se je z dovoljenjem angleških oblasti priselilo v Sveto deželo 174.170 Judov, in sicer leta 1931 — 4075, leta 1932 — 9555, leta 1933 — 30.327, leta 1934 — 42.359, leta 1935 — 61.854, leta 1936 — 26.000 (padec zaradi štrajka).

Če bo šlo tako naprej, bo v desetih letih število Judov in Arabcev v Palestini izenačeno.

Kristjani štejejo komaj eno dvanajstino vsega palestinskega prebivalstva. Katoličanov je v Palestini in Prekjordaniji kakih 36.000, od teh 30.000 latinskega, in okrog 6000 vzhodnega obreda. Ostali kristjani pripadajo raznim vzhodnim ločenim cerkvam (prim. La Terra Santa, Hierosolymis 1937, št. 5 in 7).

Snoj.



## Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

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

### I. Dela:

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

### II. Razprave:

1. F. Grivec, **Pravovernost sv. Cirila in Metoda**. (Razprodano.)
2. A. Snoj, **Staroslovenski Matejev evangelij** (De versione palaeoslavica Evangelii S. Matthaei. — Praemisso Summario et addito Apparatu critico in lingua latina). Lj. 1922. 8°. (34 str.) 5 Din.
3. F. Grivec, **Bolševiška 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.

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

### III. Cerkvnenih 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<sup>o</sup>, 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.

---

---

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

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

Urednika: prof. dr. Franc Ksaver Lukman, Ljubljana, Fračiškanska ulica 2/I, in 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.

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

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

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

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur.

Pretium subnotationis extra regnum Jugoslaviae est Din 60.

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