

Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.

BOGOSLOVNI VESTNIK

**IZDAJA
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XIV
ZVEZEK III-IV**

LJUBLJANA 1934

KAZALO.

(INDEX.)

I. Razprave (Dissertationes):

Grivec, Iz teologije sv. Cirila in Metoda (Ex theologia ss. Cyrilli et Methodii)	181
Snoj, Grška predloga staroslovenskih evangelijev (Cui graecae recensionis versio palaeoslavica evangeliorum innitatur)	190
de Massiac, De sanguine Praecursoris in lipsana ex parte ad saeculum XIII pertinente	197
Ehrlich, Magija primitivnih narodov (De magia primitivorum)	213
Janžekovič, Dr. Vebrova pot do »Knjige o Bogu« (Le chemin de M. Veber jusqu'à son »Livre sur Dieu«)	233

II. Praktični del (Pars practica):

Problem duhovnega vodstva. — J. Bogovič	255
Versko-politična zakonodaja v kraljevini Jugoslaviji. (Konec). — A. Odar	278
Pokora za male grehe. — C. Potočnik	292

III. Slovstvo (Litteratura):

Lexikon für Theologie und Kirche VI (J. Turk)	295
Dictionnaire de Spiritualité. Fasc. III (F. K. Lukman)	296
Weingart, Ke dnešnímu stavu badání o jazyce a písemnictví církevněslovanském (F. Grivec)	296
Weingart, První česko-církevněslovanská legenda o sv. Václavu (F. Grivec)	298

IV. Razno (Miscellanea):

Ob 25 letnici papeškega bibličnega zavoda (A. Snaj)	299
Mednarodni pravniški kongres v Rimu (A. Odar)	301

IZ TEOLOGIJE SV. CIRILA IN METODA.

(De theologia ss. Cyrilli et Methodii.)

Dr. Franc Grivec.

Summarium latinum in fine dissertationis, additis adnotationibus ad librum doctoris Dvornik.

1. Prvi članek našega »Bogoslovnega Vestnika« (1920/21, str. 1—43) je bila razprava »Pravovernost sv. Cirila in Metoda«. V njej sem dokaze slavistov za historično verodostojnost staroslovenskih Žitij Konstantina - Cirila in Metodija (Ž. K. in Ž. M.) bistveno podprl z dokazom, da sta obe žitji tudi bogoslovno verodostojni, t. j. da sta verno ohranili pristne sledove bogoslovnega mišljenja in cerkvene usmerjenosti slovanskih apostolov. Posebej sem opozoril na prvo poglavje Ž. M. in izrekel misel, da so v njem ohranjeni fragmenti Ciril-Methodove teologije, bodisi po zapiskih Cirila (ali Metoda) samega, ali pa po zapiskih nekega njegovega učenca na podlagi njiju bogoslovnega pouka. Po 14 letih ponovno izrekam to misel z novim poudarkom. Škoda, da v tako dolgi dobi noben teolog in noben slavist ni resno ocenjal ali dopolnil te hipoteze. Samo trezni praški slavist M. Weingart je nehote podprl mojo trditev z opazko, da se 1. poglavje Ž. M. po slogu presenetljivo (napadný) razlikuje od ostalega Ž. M.¹ Pod vplivom zmot, ki jih je glede tega poglavja zagrešil Fr. Dvorník², pa izreka Weingart hipotezo, da je bilo to poglavje dodano od druge osebe, morebiti od pisateljevega pomočnika, da bi se zadostilo tradicionalnemu okviru bizantinske hagiografije. Weingart s tem indirektno ponavlja Dvorníkovo hipotezo, da to poglavje posnema vzorce bizantinske hagiografije. A podrobno bogoslovno raziskavanje jasno dokazuje veliko originalnost tega poglavja.

Dvorník in za njim Weingart sta prezrla, da je treba vprašanje o občnem okviru bizantinskega hagiografskega sloga dobro ločiti od vprašanja, odkod je konkretna vsebina krepko originalnega uvoda Ž. M. Uvod Ž. M. ima namreč po vsebini in formi pečat tako velike originalnosti, da se nujno vsiljuje vprašanje, odkod ta vsebina, dikcija in slog. Očividno

¹ Byzantinoslavica (Praga 1933-34) V, str. 448.

² Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance. Praga 1933.

je, da to ni šablonsko posnemanje bizantinskih vzorcev, marveč vprav nasprotno. Uvod Ž. M. se bistveno razlikuje od tedenjega običajnega bizantinskega sloga in izražanja, deloma tudi od tedanje bizantinske miselnosti, vsaj toliko, kolikor zahteva prilagoditev misijonskim zahtevam med mladim narodom. Iz mnogih znakov moremo z veliko verjetnostjo sklepati, da so tu ohranjeni pristni sledovi Ciril-Methodove teologije.

Da bom mogel razpravljati na trdni podlagi, prinašam tu doslovni latinski prevod po nekoliko popravljenem Miklošičevem latinskem prevodu.

2. Vitae Methodii, archiepiscopi Moravici, caput I.

Deus benignus (blag) et omnipotens, qui creavit a nonexistentia in existentiam omnia visibilia et invisibilia et ornavit omni pulchritudine, quam si quis singillatim perpendit, ex parte potest intelligere et cognoscere eum, qui fecit talia opera mirabilia et multa; — e magnitudine enim et pulchritudine operum etiam parens eorum perspicitur (Rom 1, 20); — quem canunt angeli ter sancta voce, et omnes orthodoxi praedicamus in sancta Trinitate, videlicet in Patre et Filio et Spiritu Sancto, quae est in tribus hypostatibus, quas possumus tres personas vocare, at in una deitate; — ante omnem enim horam et annum, supra omnem rationem et intelligentiam incarnationem, Pater ipse Filium genuit, sicuti dixit Sapientia: Ante omnes colles parturivit me (Proverb. 8, 25), et in evangelio dixit ipsum divinum Verbum purissimo ore, caro factum ultimis temporibus nostrae salutis gratia: Ego in Patre et Pater in me (Io 14, 11); ab eodem Patre Sanctus Spiritus quoque procedit, sicut dixit ipse Filius divina voce: Spiritus veritatis, qui a Patre procedit (Io 15, 26); — hic Deus perfecit omnem creaturam, sicuti dicit David (Ps. 32, 6—9): Verbo Domini caeli firmati sunt, et spiritu oris eius omnis virtus eorum; quoniam ipse dixit, et facta sunt, ipse mandavit, et creata sunt.

Ante omnia creavit hominem, limum e terra suscipiens, a se animam vivificante inspiratione inflans et rationis intelligentiam et liberam voluntatem, ut intraret in paradysum. Praeceptum mandavit ei ad tentandum, ut, si observaverit id, et immortalis fieret, si vero transcenderit, morte moreretur sua ipsius voluntate, non autem iussu divino. Diabolus vero cum hominem ita honoratum videret atque erectum ad eum locum, de quo ipse superbia sua decidit, effecit ut transgrederetur mandatum; ac Deus e paradiso expulit hominem et ad mortem condemnavit. Et ab eo tempore exagitare coepit diabolus et tentare multis insidiis genus humanum.

Deus autem prae magna misericordia et amore hominem haud prorsus dereliquit, sed quovis anno et tempore elegit viros et ostendit hominibus opera et certamen eorum, ut illis similes se reddentes omnes ad bonum excitarentur. Eiusmodi fuit Henoch, qui primus ausus est appellare nomen Domini; Henoch vero postea Deo gratus translatus est. Noe iustus inventus est in generatione sua atque a diluvio in arca liberatus est, ut terra iterum divina creatura impleretur et ornaretur. Abraham post divisionem gentium omnibus errantibus, Deum cognovit et socius eius dictus est et promissionem accepit: In semine tuo benedicentur omnes gentes. Isaak ad imaginem Christi in montem ad sacrificium ductus est. Iacob idola vana delevit et scalam vidit a terra usque ad coelum, angelos vero Dei in illa ascendentes et descendentes, et in benedictionibus filiorum suorum de Christo praedixit. Ioseph in Aegypto homines nutrit, divinum se exhibens (manifestans). Iob Usiticum iustum, rectum et irreprehensibilem scriptura dicit, qui tentationem suscipiens ac perpeussus benedictus est a Deo. Moyses cum Aarone inter sacerdotes Dei Deus Pharaonis appellatus est et Aegyptum cruciavit, Dei homines eduxit, interdum nube lucida nocte autem columna lucida, et mare divisit et transierunt per siccum, Aegyptios sub-

mersit, et in deserto arido (brezvodni) homines potavit aqua et pane angelico satiavit et avibus. Et locutus cum Deo facie ad faciem, quantum homo cum Deo loqui potest, legem hominibus dedit Dei digito scriptum. Iosue Nave hominibus Dei terram distribuit, debellatis hostibus. Iudices quoque multas victorias reportarunt. Samuel regem unxit et constituit dominico verbo. David lenitate (krotkost) populum rexit (salvavit?) et cantica divina docuit. Salomon sapientiam a Deo accipiens maiorem omnium hominum multa dicta bona edidit cum parabolis, licet ipse non perfecit. Elias, postquam malitiam humanam fame castigavit et mortuum puerum resuscitavit, et igne de coelo verbo allato multos combussit, et sacrificia mirabili igne cremavit. Abominandos vero sacerdotes occidens ascendit in coelum in curru igneo et equis, discipulo duplicem spiritum largitus. Eliseus gratia accepta duplicia miracula fecit. Ceteri prophetae suo quisque tempore mirabiles res futuras praedixerunt. Ioannes, magnus post hos mediator inter vetus testamentum et novum, baptistes Christi et testis et praedicator visis et mortuis fuit.

Sancti apostoli Petrus et Paulus cum ceteris discipulis Christi, qui tamquam fulgur totum orbem permearunt, illustrarunt universam terram. Post hos martyres sanguinibus suis maculam abluerunt, successores vero sanctorum apostolorum, reges baptizantes, multo certamine et labore paganismum destruxerunt.

Silvester venerandus cum 318 patribus magnum imperatorem Constantinum in adiumentum accipiens, synodo prima Nicaeae convocata Arium vicit et damnavit eum et haeresim eius, quam excitabat contra sanctam Trinitatem, sicuti Abraham olim cum 318 vernaculis reges percusserat et a Melchisedek rege Salem benedictionem accepit et panem vinumque; erat enim sacerdos Dei altissimi. Damasus vero et theologus Gregorius cum 150 patribus et cum magno imperatore Theodosio Constantinopoli confirmavit sanctum symbolum, id est credo in unum Deum et Macedonium excommunicatum damnarunt eum et blasphemiam eius, quam loquebatur contra sanctum Spiritum. Coelestinus et Cyrillus cum 200 patribus et cum alio imperatore Ephesi Nestorium vicerunt cum omni errore, quem pronunciabat contra Christum. Leo et Anatolius cum orthodoxo imperatore Marciano et cum 630 patribus Chalcedone Eutychii amentiam et errorem damnarunt. Vigilus cum Deo grato Iustino et cum 165 patribus quinta synodo congregata... damnarunt. Agathon apostolicus papa cum 270 patribus et cum venerando Constantino imperatore in sexta synodo multas turbas oppresserunt expulsasque damnaverunt cum omnibus sociis [turbarum] his, videlicet Theodorum Pharanicum, Sergium et Pyrrhum, Cyrum Alexandrinum, Honorium Romanum, Macarium Antiochenum ceterosque adiutores eorum, christianam vero fidem ad veritatem constituentes confirmarunt.

Caput 2. Post hos omnes Deus misericors... erexit magistrum nostrum beatum Methodium etc.

3. Po splošni vodilni misli, da Bog iz usmiljenja do človeškega rodu v vseh dobah obuja svete može, se uvod Ž. M. strinja z uvodom Ž. K. A bistvena razlika je, da v tem splošnem okviru navaja zgoščen pregled krščanskega nauka o stvarjenju, o trojedinem Bogu, o odrešenju, pregled biblične in krščanske zgodovine. Po vsebini bi mogli uvod Ž. M. približno tako-le razčleniti:

1. Bog Stvarnik in trojedini Bog. 2. Stvarjenje človeka in izvirni greh. 3. Zgodovina odrešenja s pregledom biblične zgodovine. 4. Pregled krščanske zgodovine in seznam vesoljnih cerkvenih zborov.

Vsi deli tvorijo eno celoto. A verjetno je, da je pisatelj Ž. M. iz celote izpustil nekoliko stavkov, da uvod ne bi bil

predolg. Očividno je nekoliko stavkov izpuščenih pred seznamom cerkvenih zborov. Prehod ni niti miselno niti stilistično dosti gladek. Prav tako ni gladka zveza med tem uvodom in med začetkom Metodovega življenjepisa. Prehod je oviran po seznamu cerkvenih zborov. Staroslovenski pisatelj dela prehod na ta način, da Metoda primerja svetim možem, omenjenim v uvodu. To primerjanje mu je dalo povod in podlago, da je mogel navesti tako značilne odlomke iz Ciril-Metodove teologije, a zlasti z ozirom na seznam cerkvenih zborov je to primerjanje prisiljeno.

V vseh delih uvoda srečujemo iste značilne posebnosti v dikciji. Dikcija se menja samo toliko, kolikor se menja vsebina, ko iz dogmatične prehaja v historično. Pregled krščanskega nauka, biblične in krščanske zgodovine je sestavljen tako jedrnato in nazorno, da po vsebini in obliki spada med najlepše odlomke krščanske književnosti. Po nazornosti in živahnosti, po stilistični in idejni dovršenosti, po bogoslovni točnosti in izvirnosti se to poglavje lepo strinja z globoko bogoslovno in književno izobrazbo slovanskih apostolov, obenem pa je primerno misijonskim namenom med tedanjimi Slovani. V njem se razodeva globok teolog, spreten pisatelj in govornik, velik poznavalec bibličnega in liturgičnega sloga in duha. Globoke krščanske resnice in obširno biblično vsebino izraža z zgoščeno jedrnatostjo; za praktične misijonske namene dodeva kratke pesniške okraske zaradi nazornosti.

Mogoče je, da je to poglavje sestavljeno na podlagi starejših bizantinskih ali vzhodnih vzorcev za katehetski misijonski pouk. A v sedanji obliki in sestavi sta ga sestavila sv. Ciril in Metod ter ga izročila svojim učencem. Pisatelj Ž. M. je morebiti nekoliko stavkov izpustil.

Poglejmo nekoliko konkretnih stilističnih zgledov. V globokem dogmatičnem uvodu o trojedinem Bogu prevladujejo biblični in deloma liturgični citati; očividno se pozna vpliv nikejsko-carigradske veroizpovedi. Vmes so vpleteni lepi okrasni po analogiji bibličnega in liturgičnega sloga, lahni kontrasti ali ponavljanje sinonimnih izrazov; podobno v pregledu biblične in krščanske zgodovine. N. pr. Bog blag in vsemogočen, dela čudovita (divna) in mnoga, velikost in lepota del, čas (= ura) in leto, nad vsak breztelesni um in smisel, po usmiljenju in ljubezni, leto in čas, dela in podvig (opera et certamen), s podvigom in trudom i. t. d. Iz liturgije je povzet stavek, da angeli slave Boga s »trikrat svetim glasom«. ³ Božja Beseda govori s »prečistimi usti« in z »božjim glasom«.

Biblična zgodovina starega zakona je izredno živahno posneta v nazornih, skoraj epično stiliziranih stavkih. Z ozirom na praktični katehetski pouk se obširneje pripoveduje to, kar je nazornejše. Zato se n. pr. o Eliju pripoveduje mnogo obšir-

³ τρισάκις φωνή v liturgiji sv. J. Zlatousta.

neje nego o drugih prerokih. Veliki preroki Izaija i. dr. se niti z imenom ne omenjajo. Kako živahno je posneta Jakobova in Mozesova zgodovina; to je že skoraj pesniška epika. Apostoli pa se predstavljajo kot blisk, ki je preletel ves svet in ga razsvetlil.

Seznam vesoljnih cerkvenih zborov se po vsebini znatno razlikuje od prejšnjih oddelkov. Zato je tudi dikcija nekoliko različna. Splošno pa je tudi ta del po dikciji podoben prejšnjim. Nazorno se pripoveduje, da je papež Silvester premagal Arija in njegovo herezijo. Samo zaradi govorniške živahnosti se dodeva razmerno obširna primera z Abrahamom in njegovimi 318 hlapci; dikcija je tu podobna kakor v pregledu biblične zgodovine. Kakor pri prvem cerkvenem zboru, tako se tudi pri ostalih herezije niti ne navajajo, marveč se samo splošno obsojajo kot bogokletje, brezumje, zmote in zmešnjave. Tem bolj pa se skrbi za nazornost in živahnost.

Iz vsebine in dikcije Ž. M. 1. je jasno, da to ni veroizpoved (kakor zmotno misli D v o r n í k str. 308) marveč verski pouk. To je posebno očitvidno v pregledu biblične zgodovine. Resnično pa je, da se ta verski pouk nekoliko naslanja na veroizpovedne formule, v dogmatičnem uvodu na nikejsko-carigrajsko veroizpoved, na koncu pa na cerkvene zборе. Podobno se še danes katoliški katekizem naslanja na apostolsko, v vzhodni cerkvi pa na nikejsko-carigrajsko veroizpoved.

4. Razen originalnega uvoda Ž. M. se v obeh žitjih navajajo daljši posnetki Cirilovih disputacij ter krajše Cirilove in Metodove izjave. Vsi ti odlomki Ciril-Methodove teologije so po duhu, po dikciji in nazornosti sorodni z uvodom Ž. M. Že ruski historik A. V o r o n o v⁴ je opozoril, da se metoda Cirilovih disputacij po slikovitosti in živi konkretnosti globoko razlikuje od t e d a n j e formalistične bizantinske polemike. Ciril je dokazoval tako živo in slikovito, da so ga Hazari prosili: pritčami skaži nam (per parabolas explica nobis. Ž. K. 10). To je orientalski biblični slog, to je odsev jasne vzhodne prirode, odmev živih disputacij in deloma tudi vpliv mladostne slovanske miselnosti. Ciril je bil bistroumen teolog z veliko misijonarsko prakso. Teologija in religija mu ni bila priučena formalnost, marveč globoko doživetje. Zato je samostojno mislil in se samostojno izražal.⁵ Ohranjeni so nam samo posnetki praktičnih misijonskih disputacij in pridig. Tu ne moremo zaslediti vplivov drugotne bogoslovne literature, pač pa se poleg nazorne misijonarske originalnosti očitno kažejo sledovi prvih bogoslovnih virov, namreč sv. pisma in liturgije, vpliv bibličnega in liturgičnega sloga.

⁴ V o r o n o v, Glavnejšie istočniki dlja istorii sv. Kirilla i Methodija (Kijev 1877), str. 62.

⁵ Tako sem pisal v članku: Viri Ciril-Methodove teologije (Slavia, Praga 1923, str. 45—47).

V to smer je treba uravnati raziskavanje o virih Ciril-Methodove teologije. Ne smemo prezreti, da so mnoge misli povzete iz prvih virov krščanske vere in teologije, namreč iz sv. pisma, iz liturgije in iz skupne krščanske tradicije. Tako n. pr. tudi misel, da je hudobni duh sovražnik človeškega rodu in povzročitelj greha⁶; ta misel je iz skupne biblične in pr-krščanske tradicije.

Ako gledamo uvod Ž. M. v jasni luči krščanske tradicije in v okviru življenja in dela slovanskih apostolov, potem ne moremo prezreti, da mu je vtisnjen pečat Ciril-Methodove originalnosti. Ne moremo se sprijazniti z *Dvornikovo* hipotezo, da ima ta uvod po vsebini in obliki mnogo analogij v t e d a n j i bizantinski hagiografiji in je vprav zato pridejan k Ž. M., da bi to žitje dobilo bolj bizantinski značaj. *Weingart* v zmerni obliki ponavlja to hipotezo in izraža mnenje, da uvod ni delo pisatelja Ž. M.; žitju ga je istočasno dodal neki sodobnik in pomočnik pisatelja Ž. M., torej neposreden učenec sv. Cirila in Metoda. Toda s tem ni rešeno važnejše vprašanje, odkod je povzeta značilna vsebina tega poglavja. Ako je vsebina povzeta iz Ciril-Methodovih tradicij ali iz Ciril-Methodovega bogoslovnega (katehetskega) pouka na podlagi zapiskov sv. bratov ali katerega izmed učencev, potem je rešeno vprašanje, zakaj se ta uvod po slogu razlikuje od ostalega Ž. M.

Ako trdim, da je uvod Ž. M. povzet iz Ciril-Methodovega bogoslovnega pouka, s tem nikakor ne izključujem odvisnosti od *starejših* bizantinskih ali sploh vzhodnih vzorcev, kakor sem že odzgor omenil (št. 3). Tako je n. pr. seznam vesoljnih cerkvenih zborov v nekaterih stvareh odvisen od seznamov v bizantinskih cerkvenopravnih zbirkah⁷; a vprav ta seznam v Ž. M. ima posebno očitivne znake Ciril-Methodove teologije.

5. Vzhodni kristjani so že od nekdaj naglašali cerkvene zборе kot stebre pravovernosti. Navajali so jih v veroizpovedih in v kanonskih zbirkah. Zato so bili tudi predmet bogoslovnega in katehetskega pouka. Nedvomno sta jih tudi sv. Ciril in Metod navajala v veroizpovedih, ki sta jih morala predložiti Rimu. O sv. Metodu papež Janez VIII. izrečno izjavlja (v pismu »*Industriae tuae*« 880), da ga je izprašal, »*si orthodoxae fidei symbolum ita crederet... sicuti... in sanctis sex universalibus synodis... promulgatum...*«

Seznam cerkvenih zborov v uvodu Ž. M. ima mnoge značilnosti Ciril-Methodove teologije. V duhu carigrajskih in izven-carigrajskih meniških tradicij jasno izraža papeževo prvenstvo nad vzhodnimi patriarhi in nad cerkvenim zborom. Kdor hoče pravilno presoditi razliko med tem seznamom in med navadnim bizantinskim naštevanjem papežev in patriarhov v seznamih

⁶ *Dvornik* (*Légendes*, 310) tu brez potrebe išče bizantinskih paralel.

⁷ *P. Lavrov*, *Kirilo ta Metodij* (Kiiv 1928), str. 55.

koncilov, mora poznati značilnosti bizantinske miselnosti o primatu. Bizantinsko (in često tudi sploh vzhodno) pojmovanje papeževega primata je bilo nekoliko zasenčeno s poudarjanjem papeževega predsedstva na koncilih. Papež se jim javlja pred vsem kot predsednik koncilov, kar samo po sebi še ne izraža zadostno prvenstva jurisdikcije, temveč se more vsaj deloma pojmovati tudi kot častni primat predsedstva. Tako se javlja primat v seznamih koncilov pri bizantinskih kronistih.

Vzhodna liturgija je historično resnico, da so papeži na vzhodnih koncilih predsedovali samo po legatih, namenoma teološko tako prestilizirala, da papeže predstavlja ne samo kot predsednike koncilov, temveč jim pripisuje vse delo in zasluge koncilov. S tem je naglašen primat jurisdikcije in papeževa oblast nad koncili. Podobno so zgodovinska dejstva dogmatično prestilizirana tudi v uvodu Ž. M. To je še tem jasneje, ker se s tem spaja še značilna Ciril-Methodova krščanska cesarska ideja. V duhu te ideje in v duhu Ciril-Methodovega bizantinskega patriotizma, ki ga v tej obliki dosledno srečujemo v Ž. K. in Ž. M., se poleg papeža navajajo bizantinski cesarji kot nekaki pokrovitelji cerkve. Posebno jasno je to izraženo pri nikejskem koncilu. To je očividni znak, da je ta seznam povzet iz Ciril-Methodove teologije. Isto sem jasno dokazal⁸ z ozirom na priznanje samo šestih koncilov.

Dvornik tega ne vidi, ker je preveč pod vplivom tendence, da bi sv. Cirila in Metoda predstavil kot Fotijevega pristaša. Zgrešeno dokazuje, da se Ciril-Methodov seznam koncilov strinja s seznamami bizantinskih kronistov. Toda razlika je povsem očividna. Dv. (str. 301) hoče to razliko zabrisati s tem, da je na nedopusten način okrnil citate iz bizantinskega kronista Georgija Hamartola (PG 110, 705; 741; 749; 780; 892; 961). Vešči teolog more tudi v okrnjenih citatih opaziti bistveno razliko. Še očividnejša je razlika na podlagi neokrnjenega teksta. Bizantinski kronist objektivno opisuje historično dejstvo, navaja papeža, ki je vladal v dobi dotičnega cerkvenega zbora in papeževe legate, ki so predsedovali koncilu. Pri drugem in petem cerkvenem zboru navaja na prvem mestu takrat vladajočega cesarja, papeža pa na drugem mestu. To prevažno značilnost je Dv. zakril s tem, da je cesarjevo ime obakrat izpustil; pri petem koncilu pa je izpustil tudi vzhodne patriarhe, ki se navajajo kot predsedniki (voditelji). Poleg tega pa odločno naglašča, da se Ž. M. tukaj drži splošnega običaja. S tem zakrivanjem važne točke, bistvene za primerjanje, zavaja v zмотo vse tiste čitatelje, ki citatov in trditev ne bodo kontrolirali. Take metode v znanosti niso dopustne.

Seznam koncilov v Ž. M. je torej tako originalen, da je brez dvoma povzet iz Ciril-Methodovega bogoslovnega pouka.

⁸ Pravovernost sv. Cirila in Metoda, str. 14—16.

Ker tvori eno celoto z ostalim 1. pogl. Ž. M., smemo sklepati nazaj na Ciril-Metodovo izvirnost celega uvoda Ž. M. Vsa ta bogoslovna izvirnost pa zopet soglaša z originalno zamislijo slovanske liturgije in harmonično spada v okvir Ž. K. in Ž. M.

S tem je dana osnova za nadaljnje raziskave o slovanskih apostolih. Te znanstvene rezultate je treba še z drugih strani osvetliti, dopolniti in morebiti še korigirati. Zgrešeno in škodljivo pa je, ako hoče kdo te znanstvene rezultate z neosnovanimi hipotezami brez sorazmernih dokazov razdirati. Samo na podlagi dosedanjih rezultatov je mogoče dalje graditi.

Summarium. 1. In dissertationibus »De orthodoxia ss. Cyrilli et Methodii« (BV 1920/21) et »Doctrina Byzantina de primatu« (1921) probavi in 1. c. veteroslavicae Vitae Methodii (V. M.) propriam doctrinam ss. C. et M. contineri. Recentissime vero Dvornik et post ipsum Weingart proprietatem (»originalitatem«) huius capitis negantes affirmant, illud ad exemplar hagiographiae Byzantinae scriptum esse. 2. Versio latina 1. c. V. M. 3.—4. Analyti formae et idearum magna discrepantia a stylo mentisque Byzantina illius temporis atque eximia proprietas (originalitas) auctoris huius fragmenti probatur. 1. c. V. M. depromptum est et theologia vel traditione ss. C. et M., qui hoc caput componendo, antiquioribus exemplis Byzantinis vel orientalibus uti potuerunt. 5. Elenchus conciliorum in 1. c. V. M. propriam doctrinam ss. C. et M. exprimit; e quo elencho proprietates totius 1. c. deduci potest. Quae uberius in sequentibus adnotationibus explicantur.

Adnotationes ad librum doctoris Dvornik. In dissertatione »De ss. C. et M. ad Photium relatione« (BV 1933, 245—252) iam quaedam dixi de libro »Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance« (Prague 1933), sed pauca tantum, ne partium studiosus viderer. Postquam alii (Lédit in commentario »Gregorianum« 1933, 540—563 et Weingart in Byzantinoslavica V, 424—451) graves errores methodicos et historicos huius libri notaverunt, iam liberius de libro existimare possum, cum iam satis constat, de gravi scientiae causa agi. Certe laudanda est magna auctoris eruditio magnaque moles materiae scientificae. Ast in quaestionibus essentialibus graves commisit errores methodicos, historicos theologicosque. De aliorum scriptis fructibusque scientificis saepe nimis subiective refert; aliorum fructus non satis distinguit a propriis. Aliorum solida argumenta negligit vel pervertit, accidentalibus parum ab essentialibus distinguit, accidentalibus et obiter dicta e contextu evellit eaque tamquam essentialia proponit in testimonium imperitiae aliorum.¹ Ita fructibus aliorum utens, audacter propria fert iudicia de quaestionibus, quas non investigavit. Qua perversa methodo ipse graviter impeditur in difficilium quaestionum per investigatione, minus periti vero in errorem inducuntur atque scientia turbatur. Quod praesertim dolendum est in libro gallico, patente multis rerum linguarumque slavicarum non sat peritis.

In quaestione fundamentali de relatione ss. C. et M. ad Photium et ad Ignatium gravem errorem methodicum et historicum commisit urgendo dilemma: aut cum Photio et contra Ignatium, aut cum Ignatio et contra Photium, non admittendo tertium: aut cum Ignatio, sed moderatissime et

¹ E. gr. de versione scripturae veteroslavica, de nominibus monachorum in Olympo (pg. 130—131), de apostolico (pg. 296—300), de 1. c. V. M. pg. 301—310). Similiter in »Les Slaves« pg. 178—180 e. a.

pacifice vitando pugnam contra Photium, vel in genere vitando rixas Byzantinas illius temporis. Quod tertium unicum concordat cum fontibus historicis, praepremis cum Vitis veteroslavicis. Nam ss. C. et M. tempore patriarchatus Photii missiones ad Chazaros et Slavos susceperunt, sed simul primatum Romani Pontificis candide agnoscebant et fidem christianam cum approbatione R. P. in patriarchatu Romano annuntiabant. Neque contra Photium pugnant neque eius pugnam contra Ignatium et Roman approbabant. Hanc sententiam in primis meis dissertationibus de ss. C. et M. defendebam atque usque hodie firmiter teneo. Dixi quidem, ss. C. et M. factioni Ignatii patriarchae adhaesisse, sed dilucide expresseque monui, illos rixas Byzantinas vitasse nec contra Photium pugnasse. Multis argumentis ingeniosam (originalem) doctrinam ac proprium agendi modum ss. C. et M. probavi. Hodie terminum »factio« vito, ne quis eo abutatur; ss. C. et M. enim non erant factiosi, sed moderati et pacifici. Dv. vero contra clara Vitarum testimonia asseveranter affirmat, ss. C. et M. intimos Photii amicos atque Ignatii adversarios fuisse. Mihi vero contra clarum textum mearum dissertationum iniuste tribuit sententiam, ss. C. et M. factiosos Ignatianos atque hostes et inimicos Photii fuisse (Les Slaves 180; Les Légendes 308 e. a.).

Asseveranter urgendo sententiam de ss. C. et M. intima ad Photium relatione, negat distinctionem inter officialem Byzantinam atque orientalem monasticam doctrinam de primatu ecclesiae. Quae negatio equiparari potest negationi discrepantiae inter gallicanam atque Romanam (et monasticam) theologiam occidentalem. Extrema hypothese sua abreptus, testimonia propriae theologiae ss. C. et M. negligit iisque graviter et illicite mutilatas citationes opponit² aliosque errores saepe committit.

De usu substantivo »apostolici« (pro papa) in mea dissertatione de hoc titulo³ expresse notavi, usum substantivum huius tituli relative rarum fuisse (pg. 52). In difficillimis conditionibus (1920—1921) longe a magnis bibliothecis non potui omnia scripta et documenta perlustrare; sufficiebat generalis demonstratio, hunc usum relative rarum fuisse. Quapropter illa dissertatio ex parte historica supplenda et corrigenda est. Ideo gratus accipio, quae Dv. nova attulit. Sed Dv. substantiam quaestionis non investigavit, in parte vero historica gravissimum negligit fontem, nempe »Librum diurnum Romanorum Pontificum«; perversa methodo accidentaliter cum essentialibus confudit multosque errores historicos et methodicos commisit.⁴ De hac re iam nova paratur dissertatio, quae errores doctoris Dv. corriget.

De aliis quaestionibus cf. BV 1933, 245—252, »Gregorianum« 1933, 540—563 nec non dissertationem »Originalnost sv. Cirila in Metoda« in novo commentario historico Jugoslavico.

Inconscusa quoad substantiam manent, quae in prioribus dissertationibus de theologia menteque propria ss. Cyrilli et Methodii dixi. Theologia ss. C. et M. ex parte cum theologia monachorum Byzantinorum cohaeret, ex parte vero cum traditionibus orientalibus extrabyzantinis, ex parte autem plane propria est. Ss. C. et M. agendo docendoque ingeniose orientem et occidentem connexerunt.

² Citationes e Georgio Hamartolo graviter mutilavit (pg. 301), ut propria elenchi conciliorum in c. 1. V. M. negaret. Vide textum slovenicum nr. 5.

³ Doctrina Byzantina de primatu, pg. 44—56.

⁴ Permixtione accidentalium et essentialium atque minus accurata relatione de mea opinione Dv. praeter alios etiam professorem A. Brückner in errorem induxit, se demum contra me probasse occidentalem originem »apostolici«; item negatione distinctionis inter officialem Byzantinam et monasticam orientalem theologiam (Zt. f. slav. Philologie 1933, 466).

GRŠKA PREDLOGA STAROSLOVENSKIH EVANGELIJEV.

(Cui graecae recensionis versio palaeoslavica evangeliorum
innitatur.)

Dr. Andrej Snoj.

Summarium. — 1. Philologi slavici ac theologi quasi uno ore docebant, versionem S. Cyrilli adornatam esse iuxta codices graecos recensionis Byzantinae, aliquantulum permixtos lectionibus variantibus Alexandrinis et Occidentalibus. — 2. Recentiores investigationes peritissimi doctoris Vajs ostenderunt textum slavicum vetustissimum fere 50 % lectiones variantes extrabyzantinas continere atque hisce fructum dissertationum mearum (a. 1922) quoad substantiam approbaverunt (quae dissertationes investigationi codicum, non vero hypothese de influxu theologiae orientalis monasticae, uti Dvornik vult, innituntur). — 3. Quia vero historia s. textus testante codices biblici saec. 9. ad normam recensionis Constantinopolitanae diligentissime corrigebantur et lectiones variantes extrabyzantinae magna ex parte iam amotae sunt, constat hypothesim, textum veteroslavicum affinem esse textui Constantinopolitano mixto (iuxta Soden »Kompromiss-text«) aut Kⁿ affirmantem (Vajs), solido fundamento carere. — 4. Multa quidem in hac quaestione difficillima adhuc incerta manent (v. gr. relatio inter lectiones variantes Alexandrinas et Occidentales, quae frequenter coincidunt; origo codicum graecorum, quibus usus est S. Cyrillus, e. a.), attamen certum est, textum graecum, iuxta quem versio veteroslavica adornata est, non posse dici Byzantinum.

Staroslovenski prevod NZ je bil prirejen po grškem izvorniku. O tem vlada danes med teologi in filologi popolno soglasje. Ni pa še razčiščeno vprašanje, po kateri tekstni recenziji sta prevajala sv. Ciril in Metod.

V BV 1922 sem priobčil dve razpravi o tem vprašanju.¹ Razpravi sta dali praškemu slavistu prof. J. Vajsu povod, da je vprašanje ponovno preiskoval in o tem napisal več razprav.² Ker so njegovi končni zaključki nekoliko različni od mojih, hočem ob kratkem pojasniti sedanje stanje vprašanja.

¹ »Staroslovenski prevod evangelijev. Njegov pomen za kritiko in eksegezo svetopisemskega teksta.« BV 1922, str. 105—115. — »Staroslovenski Matejev evangelij« (izšlo kot Razprava BA II. Ljubljana 1922). — Prim. tudi »Veteroslavicae versionis evangeliorum pro critica et exegesi s. textus momentum« (Biblica 1922, pg. 180—187).

² »Evangelium sv. Marka a jeho poměr k řecké předloze« (Kritické studie staroslovanského textu biblického č. 1). V Praze 1927. — »Byzantská recenze a evangelijní kodexy staroslověnské« (Byzantinoslavica 1929, str. 1—9; 1932, str. 1—12).

1. Kakor znano, so bili v dobi, ko so nastali staroslovenski evangeliji, rokopisi izvirnega bibličnega teksta precej različni. Glede na sorodnost rokopisov, ki se da dognati po enakovrstnih inačicah, razločujejo novejši tekstni kritiki tri velike rokopisne skupine, aleksandrijsko, palestinsko in antiohijsko-carigrajsko. Te skupine imajo svoj izvor v treh recenzijah bibličnega teksta, ki so nastale okrog l. 300 po Kr. z namenom, da se besedilo sv. pisma zboljša. Aleksandrijska recenzija se pripisuje Hezihiju, palestinska Pamfilu, antiohijsko-carigrajska Lukianu.

Aleksandrijska oblika teksta velja po splošni sodbi za najboljšo. Njen glavni znak je kratek, jednat slog, mnogi ljudski izrazi in redke variante. Rokopisi tega tipa so bili razširjeni v Egiptu; prepisovali so jih nekako do 10. ali 11. stoletja. Že od 5. stol. dalje so nekoliko pomešani z inačicami palestinske in carigrajske recenzije. — Palestinska oblika, katere začetki segajo v 2. stol., je nastala in bila razširjena v Palestini. Ker je bila za podlago latinskim prevodom pred vulgato, se imenuje tudi zapadni tekst. Po čistosti besedila zaostajajo rokopisi te recenzije daleč za aleksandrijskimi. V tekmi s carigrajsko recenzijo se je do 10. stol. močno mešala z variantami Lukianove recenzije. Od grških rokopisov 9. stol. jih nudi približno ena tretjina tak kompromisni tekst (mešanico palestinskega in carigrajskega).³ Po 10. stol. rokopisi s kompromisnim tekstom izginejo, carigrajska recenzija je na vsej črti zmagala nad palestinsko. — Carigrajska oblika teksta je razširjena večinoma v mlajših grških rokopisih. Lastna ji je velika jasnost in preglednost; tekst dopolnjuje z dostavki in teži po zenačevanju vzporednih mest; jezik je izlikan po pravilih klasične grščine. Pojavila se je v 4. stol. v Antiohiji in postala v kratkem službeni tekst carigrajske cerkve. Naglo se je razširila po vsem krščanskem Vzhodu in izpodrinila najprej aleksandrijsko, nato še palestinsko recenzijo. Kmalu po 10. stol. se je v rokopisih in pozneje v tiskanih izdajah sama uveljavljala. Šele kritiki 18. stol. se je posrečilo omajati ji veljavo in na njeno mesto postaviti zanesljivejši tekst.

Ker je sv. Ciril začel prevajati v Carigradu, bi bilo najbolj naravno misliti, da je sprejel za podlago prevoda službeni tekst

³ Prim. H. v. Soden, Griechisches Neues Testament (Text mit kurzem Apparat). Göttingen 1913, str. XIX.

carigrajske cerkve. Res je bilo med teologi in slovanskimi filologi do najnovejšega časa to mnenje kar tradicionalno.⁴

Toda že Dobrovský⁵ (1753—1829) je dognal, da staroslovenski tekst ni čista carigrajska recenzija, marveč pomešana z zapadnimi in aleksandrijskimi variantami. Do istega zaključka sta prišla ruski filolog G. Voskresenski⁶ in J. Vajs⁷. Voskresenski⁶ prišteva staroslovenski tekst k čistemu bizantinskemu tipu, a priznava, da se tekst najstarejših slovanskih rokopisov včasih približuje aleksandrijski recenziji. Po njegovem mnenju se to dejstvo da tako razložiti, da tekst carigrajske recenzije v dobi sv. Cirila in Metoda sploh ni bil čist, ampak pomešan z inorodnimi inačicami. Aleksandrijske variante bi torej spadale k značaju carigrajske recenzije, kakor nam je ohranjena v grških rokopisih 9. stoletja. Tudi Vajs je že pri prvem poskusu, ko je preiskoval odnos staroslovenskega prevoda do grške predloge, dognal, da je v staroslovenskem tekstu število izvencarigrajskih variant večje, kakor se je vobče sodilo. Ne dvomi sicer, da staroslovenski rokopisi ohranjajo tekst carigrajske recenzije; vendar iz posebnega značaja staroslovenskega teksta sklepa, da kljub intenzivnemu raziskovanju zgodovine in razvoja izvirnega teksta sv. pisma v novejšem času še vedno premalo poznamo mlajšo sirsko-carigrajsko redakcijo in da bo vprav slovanski prevod pripomogel k boljšemu poznavanju carigrajske recenzije.⁸

2. Da bi ugotovil natančnejše razmerje med carigrajskimi in izvencarigrajskimi variantami, sem l. 1922 s pomočjo velikega Sodenovega variantnega aparata preiskal staroslovenski tekst evangelija sv. Mateja. Dognal sem, da komaj

⁴ Prim. n. pr. Cornely-Merk, Introductionis in S. Scripturae libros Compendium⁹ (Parisiis 1927) 215. — E. Jacquier, Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne². T. II (Paris 1913) 284. — C. R. Gregory, Textkritik des N. T. (Leipzig 1909) 734. — V. Jagić, Zum altkirchenslavischen Apostolus I (Wien 1919) 43. — Leskien, Slavische Bibelübersetzungen (Realencyklop. f. protest. Theologie u. Kirche III³. Leipzig 1897) 155. — M. Murko, Geschichte der älteren südslav. Literaturen (Leipzig 1909) 51.

⁵ Prim. J. Vajs, Dobrovský a biblická kritika (V Praze 1929) 12.

⁶ »Harakterističeskija čerty četireh redakcij slavjanskago perevoda evangelija ot Marka« (Čtenija v imperatorskom obščestvje istorii i drevnostej rossijskih I. Moskva 1896).

⁷ »Epistola sv. Judy apostola v překladu staroslověnském« (Časopis kat. duch. 1918, str. 189—196 in 437—440).

⁸ O. c. 191. 437.

polovica vseh variant pripada carigrabski recenziji, medtem ko so ostale izven-carigrabske, predvsem aleksandrijske. Iz tega sem sklepal, da staroslovenskega prevoda evangelijev ne smemo prištevati carigrabski tekstni recenziji in da so se morali grški viri staroslovenskega prevoda nahajati izven Carigrada.⁹ Nenavadno veliko število aleksandrijskih inačic se mi je zdelo razložljivo le v zvezi z grškimi rokopisi aleksandrijske recenzije,¹⁰ ki so se mogli nahajati že močno carigrabsko pobarvani v biblioteki kakega carigrabskega ali olimpskega samostana.¹¹ V prepričanju, da za staroslovenski prevod ne moremo supponirati bizantinske predloge, me je poleg velikega števila izvenbizantinskih variant potrjevalo še dejstvo, da se biblični citati v spisih patriarha Fotija in bizantinskega pisatelja Teodora Studita († 826) ne skladajo popolnoma s citati staroslovenskega prevoda. Fotij in Studit sledita v citatih dosledno bizantinski recenziji, medtem ko staroslovenski prevod na istih mestih večkrat izkazuje izvenbizantinske inačice. To je tem bolj značilno, ker je bil Ciril nekdanj Fotijev učenec, spisi Teod. Studita pa so se v Ciril-Metodovi dobi mnogo čitali v grških samostanih.

⁹ »Staroslovenski Matejev evangelij«, str. 8.

¹⁰ Razmerja med palestinskimi in carigrabskimi variantami v staroslovenskem prevodu nisem preiskoval, ker vprašanje zapadne tekstne recenzije ni bilo takrat in ni še danes zadostno raziskano. Končno pa so odločilnega pomena aleksandrijske variante, ker tako veliko število vprav teh variant izključuje sorodnost Cirilove grške predloge s Sodenovo K^a in ker je še vedno mogoče, da so premnoge I-variante, ki se krijejo z aleksandrijskimi, dejansko aleksandrijske. A ker se oboje tolikokrat krijejo, se ne da trdno odločiti, koliko je aleksandrijskih in koliko palestinskih. Razumljivo je, da jih Vajs čim več šteje k palestinski recenziji.

¹¹ Zelo netočno referira o rezultatih mojega raziskovanja F. Dvornik v knjigi »Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance« (Prague 1933, str. 131—2). Trdi namreč, da moja izvajanja o izvenbizantinski predlogi staroslovenskega prevoda sv. pisma slone na hipotezi o izvenbizantinskih vplivih na teologijo sv. C. in M. To ni resnica. Moji dokazi so oprti na tekst staroslovenskih in grških rokopisov ter na biblične citate pisateljev Fotija in T. Studita. Pravitako prevrača D. smisel mojih izvajanj, ko mi podtika trditev, da so olimpski menihi ohranili aleksandrijsko biblično recenzijo in da je bila ta v splošni rabi (»courante«) na Olimpu. Glavni poudarek razprave je na tem, da prevod sv. Cirila ni carigrabska recenzija. Postranskega pomena je, kje je sv. Ciril dobil rokopise izvenbizantinske recenzije; izrečno sem omenil (Starosl. Matejev evangelij, str. 18), da jih je mogel dobiti tudi v Carigradu.

Iz teh razlogov sem se v nasprotju s tradicionalnim mnenjem teologov in slovanskih filologov odločil za hipotezo o izvenbizantinski predlogi staroslovenskega prevoda sv. pisma.

Ko je pričel prof. Vajs staroslovenski tekst glede na njegovo grško predlogo natančneje raziskovati, je o razmerju med carigrajskimi in izvencarigrajskimi variantami prišel do bistveno istih rezultatov. Primerjal je najstarejše rokopise staroslovenskega Markovega evangelija z grškim tekstom in tudi on dognal, da od vseh variant pripada približno polovica carigrajski, polovica pa izvencarigrajskim recenzijam (dobra petina zapadni, druga petina aleksandrijski).¹² Toda po njegovi sodbi tolika množina carigrajskih variant izključuje možnost izvencarigrajske predloge. Zato zagovarja mnenje, da je prevod sv. Cirila in Metoda prirejen po predlogi, ki je v jedru sirska (carigrajska), a jo je radi številnih izvencarigrajskih variant prištevati tako imenovanim kompromisnim tekstom.¹³ Razumljivo pa je, da V. dvomljive variante rajši prišteva k carigrajskemu nego k izvencarigrajskemu tekstu in s tem razmerje nekoliko premika v korist carigrajske recenzije.

Nadaljnje preiskovanje staroslovenskega teksta¹⁴ je Vajs privedlo do zaključka, da spada grška predloga staroslovenskega prevoda v ono skupino bizantinskih rokopisov, ki jo v. Soden označuje kot K^a. Značilnost teh rokopisov (AK II i. dr.) je, da se radi njihovega izvora nahaja v njih mnogo zapadnih variant, a so bili po bizantinskih tekstih tako temeljito prekorrigirani, da so se od prvotnega značaja ohranili samo še ostanki v obliki variant.¹⁵

Tako V. vzdržuje tradicionalno mnenje slavistov, po katerem spada tekst staroslovenskega prevoda v carigrajsko recenzijo; ublaži ga le v toliko, da prišteva grško predlogo kompromisnim tekstom, t. j. neki skupini rokopisov carigrajske recenzije, ki se od drugih loči po mnogih zapadnih in aleksandrijskih variantah. Priznava pa, da staroslovenski prevod zaradi mnogih predsirskega (t. j. izvencarigrajskih) elementov zasluži enako pozornost kakor drugi rokopisi ali rokopisne skupine te vrste, n. pr. Ferrarjeva skupina i. dr.¹⁶

¹² Evangelium sv. Marka, str. 10—11. — Byzantská recense a evangelijni kodexy staroslověnské (Byzantinoslavica 1929) str. 4.

¹³ Evangelium sv. Marka, str. 3.

¹⁴ Byzantská recense a evangelijni kodeksy staroslověnské (Byzantinoslavica 1929, 1932).

¹⁵ O. c. (Byzantinoslavica 1932, str. 11). ¹⁶ Evangelium sv. Marka 126.

3. Vajsove študije o staroslovenskem bibličnem tekstu pomenjajo glede na metodo raziskovanja kakor tudi glede na dosežene rezultate nedvomno velik napredek. Definitivno je dokazano, da je značaj staroslovenskega teksta v najstarejši redakciji nekako do polovice bizantinski, v ostalem pa ne-bizantinski. Na tem rezultatu tudi nadaljna raziskovanja ne bodo prinesla bistvenih sprememb.

Ni pa s tem še definitivno rešeno vprašanje o recenziji staroslovenskega teksta. V. imenuje tako recenzijo »v jedru carigrajsko«. Toda vprašanje je, če so se v 9. stol. v območju carigrajskega patriarhata mogli rabiti kompromisni teksti s tolikim odstotkom necarigrajskih, predvsem aleksandrijskih in ačič, in če se tako pomešana recenzija (50% carigrajskih, okrog 30% zapadnih, okoli 20% aleksandrijskih variant)¹⁷ še more imenovati carigrajska.

V. se v svojih izvajanjih opira predvsem na nemškega tekstnega kritika S o d e n a. Toda Sodenovemu delu očita kritika kljub vsem vrlinam mnoge velike napake; posebno njegove teze o palestinski recenziji veljajo vobče za pogrešene.¹⁸

A tudi če se Sodenove teorije smejo vzdrževati, pri staroslovenskem prevodu ni mogoče govoriti o bizantinski recenziji. Po Sodenu so tako imenovani kompromisni teksti v glavnem mešanica carigrajske (K) in palestinske (I) recenzije. Nastali so radi konkurence obeh recenzij v 4. ali vsaj v 5. stol., a po 10. stol. hitro prenehali, ko je bizantinska recenzija na vsej črti zmagala.¹⁹ Izključeno je, da bi v 9. stol., ko je carigrajska recenzija že zmagala, rokopisi te recenzije izkazovali toliko množino izvencarigrajskih variant. Še bolj je izključeno, da bi bilo poleg palestinskih variant kar 20% aleksandrijskih.

¹⁷ Pravilno razmerje med zapadnimi in aleksandrijskimi variantami je težko ugotoviti, ker se mnoge zapadne in aleksandrijske variante krijejo in zato ni jasno, kje je njihov vir. Obojih skupaj pa je v najstarejših rokopisih tudi po Vajsovih računih do 50%.

¹⁸ Prim. A. V a c c a r i, *De textu graeco N. T.* (Institut. Biblicae I^a. Roma 1933) 235. — F. G. K e n y o n, *Recent developments in the textual criticism of the greek Bible* (London 1933) 43. — Tudi o razdelitvi antiohijsko-carigrajske recenzije v poedine manjše skupine so se pričeli tekstni kritiki v novejšem času skeptično izražati, n. pr. L a g r a n g e, *Lake, Burkitt*. Prim. L (a g r a n g e), *Critique textuelle du N. T.* (*Revue Biblique* 1934, str. 138).

¹⁹ *Griechisches N. T.* (Handausgabe) str. XVII—XIX.

Posebe o tekstu K^a pravi Soden, da je originalna zmes prvotne carigrajske (K¹) in zapadne (I) recenzije.²⁰ Izhodišče tvori zapadni (I) tekst, ki pa je bil po carigrajskem tekstu tako temeljito prekorrigiran, da ima tekst že povsem carigrajski značaj. »K (carigrajski tekst) je zmagoslavno prodirajoči, I (zap. tekst) izpodrinjeni tekst.«²¹ Po Sodenu predstavlja ta mešani tekst zmagujočo carigrajsko recenzijo z veliko večino carigrajskih variant. Samo zato ga on še prišteva carigrajski skupini. Torej prof. V. ni na trdnih tleh, ko Cirilovo grško predlogo istoveti s Sodenovo K^a, toliko manj, ker svojo hipotezo gradi na podlagi fragmentov, ki jih Soden navaja. Povrh tega pa še omalovažuje toliko število aleksandrijskih variant.

Gotovo je, da noben tekst, ki se je v carigrajskem patriarhatu rabil, v 9. stol. ni vseboval do 50% izvencarigrajskih inačic. Izvencarigrajske biblične tekste so rigorozno popravljali, izločevali starejše (aleksandrijske, palestinske) variante in jih nadomeščali z bizantinskimi. To velja ne samo za izvorni biblični tekst, marveč tudi za prevode. S koliko naglico se je prodiranje službenega carigrajskega teksta vršilo v staroslovenskem prevodu, dokazujejo obilne korekture v korist carigrajske recenzije; v Markovem evangeliju ima n. pr. cirilsko pisani Ostromirov evangeliarij iz srede 11. stol. skoraj še enkrat toliko carigrajskih variant kot glagolski Assemanijev rokopis iz istega stoletja.²²

4. Veliko število zapadnih in aleksandrijskih variant v staroslovenskem prevodu je častitljiv ostanek starejših tekstnih recenzij, ki jih roke carigrajskih korektorjev niso dosegle. Kje je sv. Ciril dobil rokopise s tolikim številom izvenbizantinskih variant, je ločeno vprašanje, ki tako trdnih pozitivnih rezultatov ne more omajati. Istotako trdnega pozitivnega končnega rezultata ne more spremeniti vprašanje, koliko izvenbizantinskih variant je aleksandrijskih in koliko palestinskih, ker se oboje večkrat krijejo. Odločilno je, da je obojih skupaj do 50%.

Ako bi starejši slavisti poznali sedanje stanje biblične tekstne kritike, bi gotovo ne zapisali trditve, da je Cirilov prevod evangelijev prirejen po carigrajski grški recenziji. Navedeni rezultati že trdno dokazujejo, da se grška predloga Cirilovega prevoda evangelijev po načelih biblične tekstne kritike nikakor ne more nazivati carigrajska.

²⁰ Die Schriften des Neuen Testaments, Bd. I, str. 1162.

²¹ O. c. 1163. ²² Prim. V a j s., Evangelium sv. Marka str. 11.

DE SANGUINE PRAECURSORIS IN LIPSANA EX PARTE AD SAECULUM XIII PERTINENTE.

Fr. Ludovicus-Maria de Massiac, O. Carl., Pleterje.

Cartusia Throni Sanctissimae Trinitatis apud Pleterje Jugoslaviae conservat in thesauro Sanctarum Reliquiarum lipsanam grandis momenti sextuplici de causa:

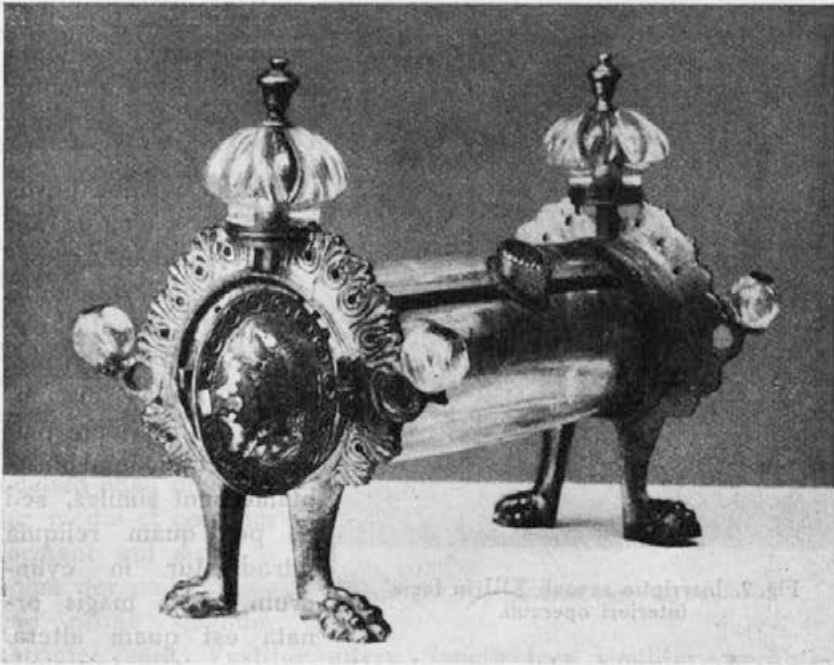


Fig. 1. Lipsana ex parte ad saeculum XIII pertinens.

I. Propter antiquitatem. — II. Ob egregiam artem. — III. Propter duas inscriptiones caelatas. — IV. Relative ad historiam vestimenti. — V. Quia est de rarissimis quae supersunt memoriis ex famosa Cartusia Lutetiae Parisiorum a sancto rege Ludovico fundata et in maxima perturbatione saeculi XVIII penitus destructa. — VI. Quia haec theca sanguinem includit sancti Joannis Baptistae cum relativa inscriptione et duobus testimoniis episcopalibus pro authenticitate.

I. Thecae antiquitas, descriptio.

Sermo fiat primum de antiquitate lipsanae.¹ Haec (Fig. 1) in sua majori mensura 19 centim. est et pluribus constat partibus diversi temporis.

Praebet ex vitro cylindrum solidissimum densitate unius centimetri. Lamellis tribus aeneis firmatur cylindrum, quod claudunt et sustinent duo postes ex auricalcho.



Fig. 2. Inscriptio saeculi XIII in facie interiori operculi.

Stylus declarat duo postes pertinere ad saeculum XIII.

Aeneae lamellae necnon alia ornamenta de quibus infra, videntur pertinere ad saeculum XVII.

Stat quisque postis super duos leonum pedes et formam exhibet bullae cujus rotunditas non fuit obtenta per tornum, sed malleo mediante. Bullae circumdantur corona cum palmis minutis. Quoad plura, bullae sunt similes, sed ea per quam reliquia introducitur in cylindrum multo magis ornata est quam altera.

Etenim, praeter simplex operculum in quo appositum fuit sigillum episcopale, habet aliud cum verticula operimentum interius exteriusque decoratum.

Hoc operimentum est rotundum atque convexum; interius (Fig. 2) flore in campo arenae ornatur et inscriptione cujus litterae sunt 26 capitales romanae, duae unciales: m, a; una gothica: q.

Ecce inscriptio omnimode commendabilis:

SIS MICHI DVLCIS/ TIBIQVI/ aSVM . FIDVS

¹ Tres imagines factae sunt in Novo Mesto per Hinko Dolenc. Gratias agimus Adm. R. D. Joseph Dostal et Doctori Francisco Stelè pro consilio utili.

Externe (Fig. 3) ornatur operimentum corona cum ovis, in cuius medio caelatura vitrea exhibet in campo rubro summa pectora duarum Sanctarum quae manibus erectis tenent laeva ramum, dextera florem. E caelo defluunt duae columbae, utraque versus dexteram partem capitis uniuscujusque personae. Una Sancta est coram facie spectantis. Ut altera conspiciatur, thecam vertere necesse est. Inter personas, ex latere nubes apparent duae colorum caerulei vivi, caerulei pallidi, albi, flavi et viridis pallidi.

Vestimenta sunt vere saeculi XIII. Sancta coram spectante posita gerit strophium seu thoracem corpori adhaerentem cum denudatione mediocri et fascia cadente in medio pectoris a summo usque ad zonam malleolis praeditam. Gerit insuper collare cum laciniis. Velum deest. Capilli super laevum oculum linea dividuntur media et corulum formant qui sistit in spina dorsuali. Manicae prope pugnum astrictae sunt. Vestitur altera Sancta fere similiter, excepto quod lacinosum abest collare et manicae desinunt instita.



Fig. 3. Operculum cum verticula.

Ex utroque latere et in vertice cujusque postis exurgit sphaera vitrea cum costis. Verisimile est illas quae ex latere adsunt pertinere ad saeculum XIII. Sphaerae autem superioris partis consistunt in anulo aeneo facto super tornum et certe temporis posterioris; pusillum vas aeneum in summo gerunt.

II. Ipsae reliquiae.

In cylindro custoditur os 126 millim. longitudinis, cum panno serico et aureo et charta cum inscriptione:

S. Clari, martyris.

Super una ex lamellis infixae est exigua capsula aenea cum operculo vitreo parvum includente textile quod ex sanguine Praecursoris madefactum fuit, si credimus inscriptioni quae caelata est cum litteris capitalibus in ipsa lamella:

EX SANGUINE S. JOANNIS BAPT.

III. Thecae origo.

Theca duas istas reliquias continens asservabatur in Cartusia Nanceiensi (Nancy) et advenit cum religiosus istius domus ad Cartusiam »Pleterje« initio saeculi praesentis. Advenit comitante testimonio authenticitatis dato ab Episcopo Nanceiensi, Carolo Turinaz, die 17. maii 1883.

Ut reliquiae tales exponi valerent in Cartusia Pleterje, necessaria erat earum ab Antitiste Labacensi recognitio, quam fecit 28. maii 1912 dilectus Pater Episcopus Jeglič et benigne licentiam concessit reliquias exponendi.

IV. Documenta pro authenticitate.

Sed valde gravis exurgit quaestio: Super quo vel quibus documentis fundetur testimonium Episcopi Turinaz?

Documenta sunt duo:

1^o Inscriptio in lamella aenea, et quam retulimus.

2^o Codicillus cujusdam sacerdotis Cartusiae Parisiensis, scriptus in Cartusia quae dicitur de »Nancy« aut de »Bosserville«, quia in pago »Bosserville«, non longe a magna civitate Nanceiensi a fundamentis excitata est anno 1633 in honorem Immaculae Conceptionis Beatae Mariae Virginis. Ecce codicillus quem ex lingua gallica verto:

Bosserville, 1^a Decembris 1838.

Ego frater Joannes Baptista Cuny, Cartusiae Parisiensis professor declaro et testificor me in momento nostrae suppressionis ex manibus nostri sacristae Domni Brunonis recepisse praesentem Sancti Joannis Baptistae lipsanam quae erat sicuti est hodie. Tunc in tali statu consternationis et formidinis versabamur ut ne quidem cogitatio postulandi testimonium authenticum occurrerit menti meae. Sed nullo tempore etiam minimum dubium fuit mihi de authenticitate reliquiae. Illam ego ipse vidi publicae

venerationi expositam in eodem statu ac videtur hodie. Ab isto tempore illam semper conservavi ad usum meum.

fr. J. Bl^o Cuny Chartreux ind(ignus)

Visum et recognitum

Nanceii, die 5^a Julii 1882

† Carolus Franciscus

Ep^{us} nanc.

Critici severissimi possent objicere caelatam inscriptionem et codicillum Joannis Baptistae Cuny non aequivalere historiae veraci omnium translationum nostrae sancti Praecursoris reliquiae per undeviginti saecula.

Ad objectionem solvendam, videamus media diversa pro reliquiarum authenticitate stabilienda, quae versus duplex et duo verba continent: versus duplex in campo juris, duo verba in campo theologiae mysticae.

En versus duplex:

Aspectus, sculptum, testis, notoria, scriptum,
jurans, confessus, praesumptio, fama probavit.

Ecce duo verba in campo theologiae mysticae: Miracula, Revelationes.

Authenticitatis nostrae reliquiae probationes ostensurae sunt in octo considerationibus quae sequuntur:

1. *Praesumptio et sculptum.* Praesumendum est inscriptionem caelatam (seu sculptum) fundari super documentis antecedentibus. Quod haec praesumptio sit seria, statim apparebit in studio codicilli et inscriptionis caelatae.

2. *Scriptum et testis.* Testimonii scriptor de existentia cultus antiquae nostrae reliquiae, ex catalogo religionum Cartusiae Nanceiensi apud Pleterje asservato,² est testis valde gravis. Natus anno 1756, professus Cartusiae Parisiensis, e qua expulsus Magna Perturbatione in fine saeculi, statim ac audivit Cartusiam Nanceiensem de novo aperiri, festinus advenit in primis Vesperis Sancti Brunonis 5^a octobris 1836, licet octogenarius ac »totius parvae et novae communitatis admirationem excitavit sua pietate, fervore, fidei observantia in omnibus divinis Officiis, die ac nocte, usque ad mortem quae supervenit anno 1839«.

² Ms. 55, pag. 6.

3. Alia praesumptio desumitur ex hoc quod ab anno foundationis Cartusiae Parisiensis nunquam fuit interrupta vita religiosa, ideoque facilis copia dabatur traditiones conservandi.

4. Maxime quia haec domus non constabat quibusdam idiotis, parum curantibus de reliquiis et documentis, sed communiter viris valde piis, quorum Priores erant perpetui Visitatores trium Collegiorum Lutetiae celebrium de Montaigu, de Boissy et Scotorum; viri quorum facti sunt unus Episcopus, quinque Generales Ordinis inter quos Clarus de Fontenay primus, post Papam, mundi clericus vocabatur a pluribus;³ viri docti sicut Surius, Sutor et Beaucousin, Surius optime notus suis Conciliorum historiis, versionibus mysticorum latinis et vitis probatis Sanctorum; Sutor, qui plura edidit, maxime pro editione Vulgatae defendenda et adversus Lutherum;⁴ Beaucousin qui Parisiis »mundi devoti oraculum«, cum futuro Cardinali de Bérulle magnopere influit in mysticam vitam saeculi XVII.⁵

5. Sanctus rex Ludovicus Cartusiae Parisiensis fundator dedit Majori Cartusiae in egregia theca styli byzantini particulam ingentem Sanctissimae Crucis Domini Nostri Jesu Christi, qua incognita fuit auctori docto Rohault de Fleury,⁶ et quam conservat adhuc Majoris Cartusiae conventus e suo eremo expulsus, nunc residens in antiqua Cartusia prope »Lucca« erecta.⁷

6. Insuper, conventus Majoris Cartusiae in antiquo et pulchro ostensorio possidet de Corona Jesu Christi Spinam quae provenit a vicinis Dominis de Intermontes (d'Entremonts), quorum unus, anno 1214 natus, fuit insignis Cartusianorum benefactor cujus filius nomine Guillelmus ivit ad Terram Sanctam, de qua unam asportavit Sanctam Spinam a sancto rege Ludovico obtentam et in cujus honorem castellum erexit sub nomine Spinae (L'Epine).⁸ Destructum est castellum, sed tripliciter

³ Dorlandus, *Chronicon cartusiense*, Coloniae Agripp. 1608, p. 225.

⁴ D. Nicolai Molin, *Historia cartusiana*, Tornaci, Cartusiae sanctae Mariae de Pratis 1903, t. I, pp. 327—330.

⁵ Dom J. Huijbēn, O. S. B., *Aux sources de la spiritualité française*, in periodico: *La vie spirituelle ascétique et mystique*, 1930, p. [17] et fasciculi sequentes.

⁶ C. Rohault de Fleury, *Mémoire sur les Instruments de la Passion de N. S. J. C.* Paris, Lesort, 1870.

⁷ *La Grande-Chartreuse par un Chartreux*, 7^{ème} édition, Grenoble, 1930, p. 274. — Post octo incendia Majoris Cartusiae scriptis antiquis deficientibus in probationem authenticitatis adducitur traditio oralis in Ordine, quam confirmat reliquiarii stylus indicans saeculum XIII.

⁸ A. de Foras, *Armorial de l'ancien duché de Savoie*, Grenoble 1893, t. III, p. 67.

nomen remanet in pago (Lespin), in monte et in via perforata trans montem.

7. Infelix Neapolis Regina Joanna I^a interfecta anno 1382 dederat Cartusiae Neapolitanae aliam Spinam quae in pretiosissima theca usque nunc asservatur.⁹

8. In Reliquiarum thesauro Conventus Majoris Cartusiae usque ad recens tempus conservabatur exigua reliquia cum hac antiqua inscriptione resoluta nuper in frusta: Sanguis X^{ti}. Utrum data fuerat a Sancto Ludovico rege simul cum particula magna Sanctae Crucis Domini de qua superius locuti sumus? Absolute ignoratur. Imo episcopale de authenticitate testimonium deerat, quapropter non licebat publicae venerationi hanc reliquiam exponere. Qui cognoscebant aut viderant eam se in maximo dubio vel incredulitate versari profitebantur. Ideoque velut res minimi aut nullius pretii data fuerat alteri monasterio Ordinis cum pluribus Reliquiis authenticis. Verum die 1^a januarii 1919 praeter omnium expectationem reliquia ista tanquam sanguis vivissimus apparuit praecise in anniversario primae effusionis Sanguinis Christi, nempe in solemnitate Circumcisionis. Tale miraculum afferebat probationem super qua Episcopus, inquisitione apud testes peracta, testimonium praebere poterat authenticitatis. Dico: authenticitatis, non identitatis. Et quare? Quia sanguis apparens vivissimus in die Circumcisionis probat reliquiam esse miraculosam, non falsam, nihil autem amplius. Sed absolute probaretur identitas, sicuti fit saepe pro inventione publica et solemnii Corporum Sanctorum, si verissima prolata fuisset de identitate revelatio, maxime non post miraculum, sed antea. Sola enim revelatio praecisa et Ecclesiae iudicio authentica potest sequens dubium solvere: Utrum reliquia talis miraculosa sit de Christi Sanguine naturali non hypostatice et in aeternum unito, sed perduto decursu Passionis, vel de Circumcisionis reliquia apud Sancta Sanctorum Romae asservata et super qua scripserunt Cardinales Toletus, Rasponus, insuper Petrasancta¹⁰ et Benedictus XIV, aut de Sanguine miraculoso proveniente ex quodam Crucifixo vel ex Imagine, Linteo sacro, Hostia consecrata?

⁹ Raffaele Tufari, *La Certosa die S. Martino in Napoli*. Napoli, Ranucci, 1854, p. 92.

¹⁰ Loca istorum auctorum ipse Benedictus XIV citat in opere: *De Servorum Dei Beatificatione...* lib. IV, p. 2, c. 24, n. 46.

Ex his considerationibus minime probatum est, sed possibile est Cartusienses recepisse authenticam reliquiam Sanguinis Sancti Joannis Baptistae, quemadmodum receperunt munitas signis authenticitatis plures particulas Sanctae Crucis et quinque Spinās de Corona Domini, duas supra memoratas, praeterea unam conservatam in Cartusia Villeneuve prope Avenionem et venientem a Summo Pontifice Innocentio VI qui hanc domum fundavit,¹¹ quartam in famosa Papiensi Cartusia¹² quintam in Cartusia Bononiensi.¹³

C o n c l u d e n d u m : ex documentis habemus non probationes, sed serias praesumptiones de authenticitate reliquiae Sanguinis Sancti Joannis Baptistae et immemorabilem cultum talis reliquiae.

V. Probatio per miracula.

Utrum probari possit authenticitas nostrae reliquiae per aliam viam, nempe miraculorum?

In pretiosissima et ingenti collectione quae vocatur »*Acta Sanctorum*« et aliis collectionibus hujusmodi communiter videmus authenticitatem reliquiarum inventarum stabiliri per duas classes probationum: Id est, primo per visiones propheticas factas testibus omni exceptione majoribus, visiones revelantes ubi sunt abscondita Sanctorum corpora. Secunda classis comprehendit miracula quae statim et deinceps patrantur per istas reliquias Sanctorum inventas. Quaedam praesentemus exempla:

1. In documento quod vocatum est »pretiosum«¹⁴ sanctus Ambrosius inventionem narrat quam fecit ipse corporum Gervasii et Protasii martyrum. Ecclesiam dedicans nil sciebat neque cogitabat de his sanctis. Sed reliquias pro ecclesia vix dedicata exoptans, quemadmodum fassus est, »statim subiit veluti cujusdam ardor praesagii«,¹⁵ et »per visum,« ... »per somnium« »episcopo Ambrosio revelata« sunt »corpora martyrum Pro-

¹¹ E. de Ricard, *Biographie de Dom Joseph de Martinet*, 1870, Olive, Marseille, p. 66.

¹² »In theca ad modum crucis elaborata«. Ex documento anni 1593, apud D. Le Vasseur, *Ephemerides Ordinis Cartusiensis*, Monstrolii, 1891 t. III, p. 394.

¹³ Rohault de Fleury, *Mémoire sur les Instruments de la Passion de N. S. J. C.* Paris, Lesort, 1870, p. 209.

¹⁴ H. Leclercq, *Diction. d'archéol. chrétienne et de liturgie*, t. VI, col. 1233.

¹⁵ Migne, P. L., t. XVI, col. 1062 (editio 1880).

tasii et Gervasii», ut in scriptis duobus testatus est sanctus Augustinus,¹⁶ qui tunc familiaritate cum sancto episcopo Mediolani utebatur. Haud mora. In loco definito sanctus Ambrosius terram effodi jubet atque ibi apposite »signa convenientia« et corpora martyrum inveniuntur qui miracula faciunt subito et deinceps.

2. Dubitari nequit de authenticitate Sacri Sanguinis Christi Brugis in Belgio asservati, sive propter documenta originis hujusmodi Sanguinis, sive propter multitudinem miraculorum quae patrare non cessavit.¹⁷

3. Cum certitudine perfecta quoties festum Annunciationis incidit in Parasceve, quod recenter evenit annis 1910, 1921, 1932 et vice proxima eveniet anno 2005, miracula producuntur in Sanctis Spinis Coronae Domini Nostri asservatis in cathedralibus Aniciensi (Le Puy) in Gallia et Andriae in Italia meridionali. Sanguis operiens partem Spinarum et qui plerumque est coloris faecei et pallidi apparet vivus, quasi recenter effusus, imo »tanquam carbo candens«.¹⁸

Anno 1910, miraculum factum est in ecclesia cathedrali Andriae coram ingenti multitudine potius hostili et tantopere manifestum fuit ut milites et officiales missi pro vigilantiae servitio lacrymas funderent, quidam impii sua subscriptione miraculi veritatem confiterentur et 70.000 personae participes essent processioni decretae in gratiarum actionem.¹⁹

4. Reliquia praecipua super qua scriptus est praesens articulus asseritur de sanguine sancti Joannis Baptistae. Praecise per multa miracula periodica probatur authenticitas particularum sanguinis beati Prodrumi quas possident Ecclesiae plures Neapoli:

1^o In conventu Monialium Sanctae Mariae, seu di Donna Romita, vasculum cristallinum continet sancti Joannis Baptistae sanguinem qui fit liquidus,

a) quoties in missa de festo duplici recitatur sancti Praecursoris oratio,

¹⁶ Confess., l. IX, c. 7, n. 16. — De Civit. Dei, l. 22, c. 8, n. 2.

¹⁷ De his tractat totus liber: L. Vanhaecke, Le Précieux Sang à Bruges, Bruges, 1900, 4^e édit.

¹⁸ L. Cavène, Le miracle permanent d'Andria, Paris, Bonne Presse, [1912], p. 67.

¹⁹ L'Aurora del secolo del Sacramento, giugno 1910, Milano, p. 180. — Annuaire Pontifical catholique, Paris 1911, p. 172.

b) quoties in missa de ipso sancto, alia quacumque die legitur evangelium,

c) quando coram peregrinis recitatur privatim evangelium.

2^o In ecclesia sancti Gregorii conservatur beati Prodrumi sanguis qui ebullit solum in festo Decollationis.

3^o In ecclesia sancti Jacobi de Carbonara est sanguis beati Praecursoris qui in ejus festo et octava factus fuit liquidus et spumans.

Praeter ista liquefactionis miracula, producuntur etiam alterius generis, id est prophetiae:

1^o Nam quoties ebullitio fit minor vel major vel diuturnior solito, verbi gratia durans per plures menses, calamitas annuntiatur cum certitudine perfecta, quam certitudinem Summus Pontifex Benedictus XIV post plures asserit pro sanguine sancti Nicolai de Tolentino.²⁰

2^o Sanguis prophetizat revelando conscientiarum secreta, eo ipso quod nunquam ebullitio fit, si adsunt haeretici aut catholici nimium increduli.

Usque ad saeculum VI ascendentes Turonensem sanctum episcopum invenimus Gregorium qui vocatur »antiquissimus et fidelissimus francorum historicus«²¹, »sincerus«²² et qui plura miracula refert per sancti Joannis Baptistae sanguinem patrata; declarat ad minus unum coram se operatum; quoad aliud non est testis oculatus, ideoque prudenter dicit: »Ferunt... in hoc oratorio a lycno oleum ebullire.«²³

Adhuc ascendamus ad saeculum IV.

Ex actis quae Bollandistae referunt²⁴, caput sancti Praecursoris tribus vicibus absconditum propter persecutiones aut bella, maxime sub imperatore Juliano apostata fuit inventum per revelationes factas tribus testibus seriis, archimandritis, quorum unus, »vir irreprehensibilis vitae,«²⁵ totam rem litteris consignavit.²⁶

²⁰ De Serv. Dei Beatif. et Beat. Canoniz., Bononiae, 1738, l. IV, p. 1, c. 31, n. 8.

²¹ Dom Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, Paris, Vives, 1862, t. 11, p. 397.

²² H. Leclercq, Diction. d'archéol. chrétienne et de liturgie, t. VI, col. 2576.

²³ Miraculorum libr. 2, c. 15 (Migne, P. L., t. 71, c. 12, 14, 15).

²⁴ Acta SS., t. IV Junii, p. 711—744.

²⁵ Tillemont, Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles, Bruxelles, 1706, t. I, p. 347.

²⁶ Acta SS., t. IV Junii, p. 724, 728.

Secundum verba eruditissimi Tillemont, historia inventionis anno 453 factae, »videtur tam certa quam miraculosa, utpote scripta per illum quem Deus mirabilium suorum testem et ministrum constituere voluerit.«²⁷

Quoad reliquiam sanguinis sancti Joannis Baptistae asseruatam in Cartusia Pleterje, testimonia de miraculis ab ea patris adsunt nulla.

VI. Probatio per revelationes.

Praeter probationes de authenticitate reliquiarum per documenta scripta vel per miracula remanet etiam iter aliud pro veritate detegenda.

Sunt enim diversae personae quibus convenit illud prophetae Balaam: »Dixit homo, cujus obturatus est oculus; dixit auditor sermonum Dei, qui novit doctrinam Altissimi, et visiones Omnipotentis videt, qui cadens apertos habet oculos,«²⁸ id est, qui infremens aut cadens sub actione spiritus, obturatos habet oculos naturales, scilicet apertos, sed non videntes, apertos autem quasi oculos mentis in mundum invisibilem, in abscondita, in secreta cordis culpabilia, in distantia et in futura.

Isti qui talia vident sunt: 1^o Daemones; 2^o per eos spiritae, sortiarii, pythonissae, magi; 3^o energumeni quos obsident vel possident daemones; 4^o sancti extatici, maxime illi utriusque sexus qui stigmatiati vocantur, in corpore stigmata quinque Passionis Domini Nostri Jesu Christi ferentes.

1^o Utrum sit licitum et prudens recipere a spiritibus mendacii testimonium vel rectius, confessionem de authenticitate reliquiarum?

Gravissime interdicitur veritatem quaerere a mortuis, daemones evocare, pacta explicita vel implicita cum eis inire.²⁹ Tamen si sponte se praesentant, eis loqui non est evocationem aut pactum facere et permittitur exorcistis eos interrogare vel eis respondere, secundum Ritualis Romani monita.³⁰

Sed quomodo expectanda sit ab angelis tenebrarum lux, a spiritibus mendacii veritas?

²⁷ Tillemont, op. cit., t. I, p. 177.

²⁸ Num XXIV, 15. 16.

²⁹ S. Thomas, 2 II, qu. 95, a. 3. 4.

³⁰ Rituale Romanum, Pustet 1925, Titulus XI, De exorcizandis obsessis a daemonio, c. 1, n. 4, 14, 15, 20.

Responsum dant praeter multos pater »Surin« et sanctus Thomas.

Pater »Surin«, pius, doctus exorcismos fecit innumeros apud civitatem »Loudun« in possessione Sororum Sanctae-Ursulae celebri quae duravit a septembri 1632 usque ad finem anni 1638.

Postquam declaravit »daemones esse fraudatores qui dissimulant et deludunt quantum possunt,« nihilominus addit: »Attamen observatum est semper eos nunquam defecisse in proclamatione veritatis, quoties ad hoc fuerunt coacti per auctoritatem Ecclesiae. Praeterea, quando jurant se veritatem dixisse, certum est eos non mentiri. Addo recognitum fuisse ab exorcistis ante adventum meum in civitatem »Loudun« daemones Matrem priorem possidentes non mentiri.«³¹

Vidimus patrem »Surin« affirmantem daemones sine ulla exceptione nunquam mentitos fuisse exorcistis praecipientibus in nomine Dei aut Ecclesiae.

Nunc Doctorem Angelicum audiamus. Quaestioni magis studuit in pluribus articulis de adjuratione, quorum compendium damus.³²

Adjuratio aliquem cogit ad faciendum aliquid in nomine Dei. Licitum est adjurare daemones, quia de suis discipulis Jesus Christus dixit: »In nomine meo daemonia ejicient.«³³

Sed adjurandi modus est duplex: unus per deprecationem vel inductionem, alius per compulsionem. Primo modo non licet daemones adjurare, quia ille modus videtur ad quamdam amicitiam pertinere, qua non licet ad daemones uti. Secundo autem adjurationis modo, qui est per compulsionem, licet nobis ad aliquid uti, et ad aliquid non licet. Daemones adjurando per virtutem divini nominis licet repellere, ne nobis noceant spiritualiter vel corporaliter. »Non tamen licet eos adjurare ad aliquid addiscendum« vel obtinendum, »nisi forte ex speciali instinctu vel revelatione divina.«³⁴

Ergo directe et communiter non licet aliquid velle addiscere a diabolo.

Si tamen adjuratus in casu serio vel si juramentum affert, tunc dicit veritatem, quia non est amplius de vivis, sed inter

³¹ Le triomphe de l'amour divin ou histoire abrégée des Ursulines de Loudun... Paris, 1830, p. 88.

³² 2 II, qu. 90.

³³ Mc XVI, 17.

³⁴ 2 II, qu. 90, a. 2.

mortuos aeternos, non est in statu viae ad ultimum finem, sed in statu aversionis perpetuae ab ultimo fine et ideo libertate resistendi adjurationi et perjurium faciendi privatur. Miraculum verum est in hoc, non quod daemon respondet aut praestigium facit, sed quia cogitur obedire, veritatem fateri, exire ab obsesso et ad infernum redire, sub imperio divino exercito per *Medium* exorcistam, qui, de interrogationibus daemone faciendis vel omittendis iudex est, non nisi expresse ab episcopo delegatus.³⁵

Refert sanctus Gregorius Turonensis quod non longe a sua episcopali urbe inventio corporis sancti Solemnis (vulgo: saint Soulein) episcopi Carnotensis facta fuit per daemonem in nomine Dei revelantem cryptam et exuvias abscondita. Statim ac reperitur corpus, duo energumeni sanantur et miracula multiplicari non cessant.³⁶

2^o Magi, spiritae, sortiarum cognoscunt vel cognoscere possunt per diabolum authenticitatem reliquiae; sed decipere vel decipi valent; insuper possunt resistere adjurationi et perjurium facere, quia viventes adhuc sunt, praediti libertate.

Insuper, nemo oblivisci debet sortiarum illicitum esse diabolum consulere, sed pro bono fine possunt uti cognitione prius obtenta a spiritu mendacii.

Tamen eorum assertiones sunt testimonia infamium; coram tribunali ecclesiastico vel civili pondus habent nullum nisi ad indicia praebenda et aliunde confirmanda.

3^o Ingens abyssus est inter magos infames et personas honestas a daemone obsessas, sicut fuerunt sancti plures, multae piaae personae, v. g. jam citatae moniales Sanctae Ursulae saeculo XVII^o, et recenter pia virgo *Hélène Poirier*.³⁷

Frequenter daemon eis proponit pactum et beneficia vel finem obsessionum quae respuunt, tanquam crimen.

Quandoque, dum, sicut Balaam, cadunt in statum angoris, horroris, fremitus, catalepticae passionis, extasis diabolicae, eo ipso vident secreta peccata, res absconditas, futuros eventus, non omnes, sed saepe multos; in hoc non sunt culpabiles, quoniam haud possunt non videre futura aut abscondita quae etiam

³⁵ Canon 1151.

³⁶ Migne, P. L. t. 71, col. 844.

³⁷ Champault, *Une possédée contemporaine*, (1834—1914) 2^{ème} édit., Paris 1924. Fere in toto libro infestationes diabolicae referuntur.

clausis aut obturatis oculis et pacto cum daemonibus recusato, clarissime perspiciunt.

Insuper, quia Rituale praescribit exorcistae interrogare obsessum circa media quae expertus est ipse obsessus magis proficua contra infernalem draconem, ideo conversationes, interrogationes cum daemone in obsesso licitae sunt exorcistae, dummodo sint necessariae vel utiles.

4^o Securioriam viam et magis honori congruentem invenimus prope sexus utriusque stigmatisatos, extaticos. Isti examinari possunt et interrogari, imo debent ab his quos Ecclesiae regere posuit Spiritus Sanctus, scilicet antistites jurisdictione praeditos.

Mirabiles citemus inquisitiones factas apud stigmatizatam valde piam, Catharinam Emmerich. Statim quando ejus nomen adducitur, menti occurrit virum a secretis Clementem Brentano typis dando visiones Catharinae non semper indicasse ubi praedictae incipiunt et desinunt inter verba diversarum personarum. Sed in dissertatione praesenti minime sermo fiet de rebus dubiis aut valde controversis circa illam, loquemur tantum de factis ab episcopali Curia Monasteriensi judicatis. Nempe de mystica potestate qua pollebat Catharina distinguendi inter veras aut incognitas aut falsas reliquias. Auctoritate episcopi et vicarii generalis Monasteriensis post diuturnam et severissimam scrutiny²⁸ recognita fuit multoties maxima in virgine Emmerich potestas non solum distinguendi reliquias veras, sed quoties manu tenebat illas vel erat prope, in extasis, fuit, dico, potestas conspiciendi statim figuram, vestimenta, domum, civitatem, totam historiam vitae et martyrii quorum reliquiae aderant cum tali veritate ut archeologi absque praepudicio et odio veritatis non placentis legendo visiones Catharinae stupefacti fuerint de exactissimis ejus descriptionibus vestium, architecturae, monumentorum artis, et regionum.²⁹

Modum quo reliquias veras agnoscebat, ipsa Catharina explicavit: Quoties apparere video Sanctum quemdam cujus reliquia juxta me est, tum lux emanat ex osse et alia lux ex alto proveniens se jungit primae et in loco unionis

²⁸ K. E. Schmöger, *Vie d'Anne-Catherine Emmerich*, traduite par E. de Cazalès, Paris, 1868, t. I, p. VIII.

²⁹ *L'Ami du Clergé*, 1923, p. 765.

apparitio producitur. Sed quando reliquia Sancti non est juxta me, lux et apparitio veniunt solum ex alto.⁴⁰

VII. Probatio per ignem.

Ut ait Martène,⁴¹ »ad vitandam in re tandi momenti deceptionem, ubi de veritate sanctarum reliquiarum dubium aliquod subiisset, viri sancti eas igne probare solebant«. Concilium Caesaraugustanum anno 592 statuit »ut reliquiae in quibuscumque locis de Ariana haeresi inventae fuerint, prolatae a sacerdotibus in quorum Ecclesiis reperiuntur, pontificibus praesentatae igne probentur«.⁴²

Narrat Leo Marsicanus in Chronici Cassinensis libro 2^{do} ⁴³, quod cum monachi quidam ab Jerosolymis venientes, lintei particulam, cum quo pedes discipulorum Salvator extersit, monasterio suo obtulissent, et »cum a pluribus super hoc nulla fides adhiberetur, illi fide fidentes protinus praedictam particulam in accensi thuribuli igne desuper posuerunt, quae mox quidem in ignis colorem conversa, post paululum vero amotis carbonibus, ad pristinam speciem mirabiliter est reversa«.

Aliud probationis exemplum affert Martène⁴⁴ ex Surio:

Beatus Meinwercius Paderbornensis episcopus se accingebat ad dedicationem monasterii quod construxerat, pro quo a Wolfango Aquileiensi patriarcha receperat cum duobus palliis corpus sancti Felicis. Volens hanc reliquiam probare, ingentem rogam in medio claustris jussit fieri, in quem cum tertio corpus misisset, totiesque in favillam redactus ignis fuisset, cum exultatione maxima omnium et laudum jubilatione corpus excipiens propriis manibus, super principale altare detulit.

In duobus manuscriptis ad saeculum XIII pertinentibus de monasterio Sancti Remigii Remensis orationes pro reliquiis per ignem probandis adsunt in quarum conclusione postulatur a Deo »ut pannus iste, vel filum istud, quibus involuta sunt ista

⁴⁰ Schmöger, op. cit. t. III. p. 355.

⁴¹ Martène, De antiquis Ecclesiae ritibus, Rotomagi, 1702, t. III, l. 3, p. 495.

⁴² Labbei, Concilia, Lutetiae 1671, col. 1600.

⁴³ Op. cit., p. 496.

⁴⁴ Ibidem.

corpora Sanctorum, si vera non sint, crementur ab hoc igne; et si vera sint, evadere valeant». ⁴⁵

Sed propter quam causam liceant experimenta per ignem? Praeter multa exempla praecedentia, sanctum Thomam audiamus: »Dicit Glossa: Deum tentat qui habens quod faciat, sine ratione committit se periculo, experiens utrum possit liberari a Deo.« Sed quando »propter aliquam necessitatem seu utilitatem committit se aliquis divino auxilio in suis petitionibus vel factis, hoc non est Deum tentare«. ⁴⁶ Porro episcopus, iudex de fide, cultu et reliquiis approbandis, adhibitis primo naturalibus mediis, v. g. studio, inquisitione, sed frustra, agit propter necessitatem seu utilitatem, postulando super reliquias iudicium Dei secundum illud Paralipomenon (II, XX), quod citat Doctor Angelicus: »Cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui ut oculos nostros dirigamus ad te.«

VIII. Ratio ultima.

Relate ad sanguinis beati Joannis Baptistae reliquiam in Cartusia Ptererje asservatam desunt probationes per miracula sanationum in instanti, per coloris mutationem, per authenticas revelationes aut per ignem; testimonium Episcopi Turinaz fundatur solummodo in praesumptionibus aliunde seriis: inscriptione caelata quae videtur saeculi XVII, codicillo Joannis Baptistae Cuny et possessione cultus immemorialis. Ista, convenienter juri canonico, sufficiunt ad confirmationem cultus; nam Benedictus XIV dicit »quod Miracula in hoc Judicio [identitatis reliquiarum] prosunt, sed quod non sunt necessaria, quodque sola necessitas reducitur ad signa probabilia et ad identitatis probationes, ex quibus certitudo moralis desumatur«. ⁴⁷

Unum tamen extra controversiam stat, nempe inscriptio jam citata saeculi XIII, id est oratio pulcherrima quae sive Praecursori, sive cuilibet Sanctorum offerri potest, sive Reginae Angelorum, sive Regi regum et Domino dominantium:

SIS MICHİ DULCIS TIBI QUIA SUM FIDUS.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ 2 II, qu. 97, a. 1.

⁴⁷ De Serv. Dei Beatif. et Beat. Canoniz., l. IV, p. 2, c. 24, o. 51.

MAGIJA PRIMITIVNIH NARODOV

(De Magia primitivorum).

Dr. Lambert Ehrlich.

(Nadaljevanje.)

Summarium. — Ad instar introductionis breviter describuntur phases culturae humani generis inde a statu culturae primitivae. Maior dissertationis pars de Magia lunari tractat eius originem e mythologia lunari patefacit formasque describit a) primitivas, b) crudeliores (1. homicidia ritualia, 2. magiam craniis humanis exercitam, 3. »cannibalismum, quem vocant, 4. usum ponendi homines in fundamentis aedificiorum exstruendorum).

Magija je bila tista usodna zmota, ki je mnogoštevilne primitivne narode polagoma odtujila od vere v suvereno in dobrohotno Najvišje bitje, kakor ga je priznavala prakultura.

Preden razpravljamo o drugi panogi magije, o lunarni magiji, si oglejmo v glavnih črtah potek kulturnega razvoja primitivnih narodov, da bomo spoznali, kaj je napotilo človeka do magije, ki je tisočletja vladala in pogubljala neštete narode v vseh delih sveta.

Pregled kulturnega razvoja.

Izsledki etnologije, prazgodovine in lingvistike izpričujejo, da je relativno najstarejši kulturni tip (prakultura, kakor ga nazivajo etnologi) bil po vsem svojem bistvu različen od poznejših kulturnih kompleksov, v katerih se javlja magija.

Nosilci prakulture so bili lovci-nomadi, ki so si preprosto osvajali, kar jim je narava nudila rastlinske hrane in divjačine. Edini družabni organizem je monogamna družina, ki priznava moža sicer za glavarja družine (zmeren patriarhat), a sloni na relativni gospodarski in socialni enakopravnosti moža in žene, ki si delita delo po naravnih zmožnostih. Socialnega in gospodarskega komunizma ni, kajti vsaka družina je zase socialna in gospodarska celica.

Verske ideje prakulture krožijo okrog edinstvenega suverena Najvišjega bitja, ki velja za stvariteljno prapočelo sveta in ljudi in je hkrati etični zakonodajec in čuvar nramnega reda. To verstvo je torej obenem racionalno in etično, ker sklepa z naivno ženialnostjo iz pojavov narave na nadsvetnega, vsemočnega tvorca sveta, ki je dobrohoten in ki odreja družin-

ske in družabno življenje ljudi, kajti njegove zapovedi nalagajo spoštovanje staršev in starešin, nesebično in pravično zadržanje do drugih, prepovedujejo pa umor, prešuštvo, tatvino in laž, tako da je prakultura že teoretično in praktično priznavala glavne ideje dekaloga.

Suverenost Najvišjega bitja so vedno iznova potrjevale molitve in prvenstvene daritve.

Vzgoja otrok je odgovarjala tej ideologiji. V dobi spolne godnosti so zbirali starešine mladež in jo pripravili v takozv. iniciacijah na poznejše življenje. Iniciacije so zaokrožen vzgojni sistem s teoretičnim in praktičnim poukom. Starešine izročajo mlademu rodu v slovesni obliki verske in socialne tradicije pradedov. Mladina izve stroge etične zapovedi Najvišjega bitja in se mora odločiti za resno izpolnjevanje družinskih in plemenskih dolžnosti. Resen pouk, grožnja s sankcijami Najvišjega bitja, dolg post in molk naj utrdijo mladino v dobrih sklepih.

Ta prakultura je bila razširjena po vseh kontinentih. V Avstraliji, Aziji, Afriki in Ameriki imamo še sedaj ob robovih kontinentov, v zatišju pragozda, v nedostopnih gorovjih rodove in plemena, ki so skrbno ohranili kulturni zaklad pradavnine, v Evropi pa nam izpričujejo prazgodovinske izkopenine, da so chellski, moustierjski in alpski lovci, ki so v stari kameneni dobi živeli na ozemlju srednje Evrope, imeli isto kulturo kot današnji predstavniki prakulture.

Iz prakulture so se polagoma razvile nove kulture z drugo ekonomsko in duhovno orientacijo.

1. Morda se je kot prva pojavila nekje v južni Aziji kultura sistematičnega lovstva. Nomadski lovci prakulture se za stalno naselijo v določenem lovskem revirju in stopijo z divjačino v mistično razmerje. Žival jim je neke vrste višji zaščitnik ali totem. Zato nazivajo etnologi ta kulturni tip *t o t e m i s t i č n o k u l t u r o*. Moški spol stopi enostransko v ospredje (pretiran patriarhat), ker je lov, ki je tu glavni vir življenja, predvsem njegov poklic.

V tej kulturi polaga moški spol posebno važnost na materialno stran lova, na orožje, orodje, nakitje. Iniciacija se omejuje na fante in poudarja predvsem *t e l e s n o* kulturo in *s p o l n i* element, ker hoče gojiti fizično moško silo. V socialnem oziru se pojavljajo fantovske starostne zveže, ki se zbirajo v posebni fantovski koči. Fantje se zgodaj odtegnejo družini in

bivajo skupaj zase v posebni koči. Prav tako gojijo moški na škodo družinske skupnosti življenje v klanu, ki obsega ljudi z istim totemom.

2. Poljedelstvo je bilo podlaga za matriarhalni kulturni tip. Ime je odtod, ker je pri poljedelstvu stopila žena v ospredje, s svojim delom postala lastnica zemlje in kot glavna nositeljica gospodarstva zavladovala tudi v socialnem življenju.

Umljivo je, da se v tej kulturi javlja posebna iniciacija deklet: v dobi prve menstruacije se v okviru družine za vsako posamno dekle vršijo posebni obredi (izolacija, post). V socialnem oziru se kot protiutež proti ženskovladju uveljavljajo tajna moška društva, ki skušajo z duhovno magijo na umeten način priti do veljave.

3. V prostranih stepah srednje Azije je nastal kulturni tip nomadske živinoreje. Tam se je človeku posrečilo udomaćiti severnega jelena, konja in velbloda in jih gojiti v velikih čredah. Tu so se razvili tipični nomadi, ker se selijo s svojimi čredami s kraja v kraj; hrano, obleko, opremo za šotore dobivajo od živine.

V socialnem oziru se izoblikuje patriarhalna veldružina, ker se more racionalno gospodarstvo vzdrževati samo ob velikih skupnih čredah. Sinovi ostajajo s svojimi družinami pri patriarhu.

Nomadsko kultura je najbolj zvesto in čisto ohranila duhovne vrednote prakulture, predvsem njeno najbolj dragoceno osobino: vero v Najvišje bitje.

V totemistični in matriarhalni kulturi pa se pripravlja in polagoma vrši odpad od vere v Najvišje bitje, ki ga je častila prakultura. Praoče stopi na mesto Najvišjega bitja, njemu pripisujejo božanske lastnosti in ga častijo kot vsemogočno božanstvo.

Dve teoretični zmoti sta dali povod temu usodnemu malikovanju primitivnih narodov, kakor smo že videli v prvem članku o magiji primitivnih narodov (BV XIV, 34). V solncu in luni so gledali ti narodi pravir plodnosti in življenjskega porajanja na zemlji, bodisi v rastlinstvu in živalstvu, bodisi pri človeku, in s tem prenesli lastnosti Najvišjega bitja na solnce in luno. Obenem pa so začeli istovetiti solnce in luno s praočetom in tako umišljene božanske sile solca in lune

pridevali praočetu. Enostranski gospodarski interesi lovstva in poljedelstva so potopili človeka v to materialistično miselnost.

Globlji psihološki razlog za te intelektualne zmote moramo iskati v starodavnem sebičnem pohlepu človeka po uživanju in čutni nasladi. Varljivim in zapeljivim sleparjem in čarovnikom, ki so mu obetali nadčloveške, božje sile, je rad verjel.

Totemisti so častili praočeta za Najvišje bitje pod vplivom solarne, poljedelci pa pod vplivom lunarne mitologije.

B. Lunarna (duhovna ali šamanska) magija.

Solarna magija sloni, kakor smo videli, na sledečih premisah: Solnce, neizčrpni vir življenja, oplaja zemljo. Solarni praoče ali sploh solarni predniki so po zgledu solnca s spolnim udejstvovanjem oplodili zemljo; tako n. pr. pleme Marind na Novi Gvineji razlaga postanek banane in ognja. Človek lahko vedno obnavlja božansko silo praočeta v sebi s tem, da iznova vrši mitološke čine praočeta. Tako se dajo mnogi obredi s spolnimi izgredi razlagati za magično oploditev narave in človeka.

Podobno argumentira lunarna magija. Lunine faze in spremembe delajo vtis, da luna vse zmore; ona se spreminja v najrazličnejše oblike, zdaj je podobna tenki igli ali kači ali dolgovratnemu labudu, zdaj zopet raste kakor človeška glava, potem zopet postane nevidna, oziroma temna luna požre svetlo luno itd. Luna je tako okretna, ima toliko življenjskih sil v sebi, da je vplivala na postanek sveta, kakor sama vedno znova nastaja, in nadalje tudi na plodnost zemlje in živalstva.

Luna je istovetna s človekom kot takim, praočetom, ker luna najbolje simbolizira človekovo usodo. Kakor se polna luna polagoma stara, zatemni in izgine, tako tudi praoče izgine, in sicer v črni zemlji; temna luna se istoveti z zemljo. Kakor pa luna zopet nanovo nastaja iz temne lune v devetih različnih fazah, tako se je tudi iz človeka, ki se je razkrojil kakor luna, razvilo novo življenje, nastal je nov človeški rod. Ako se ta mit dramatizira, to se pravi, ako se človek skuša spremeniti v lunarne praočeta in posnemati njegova umišljena dela z namenom, da bi s tem vplival na vegetacijo, na plodnjo, na dolgo življenje itd., nastane lunarna magija.

Spoznati moramo najprej lunarno mitologijo, da potem razumemo njeno dramatizacijo, t. j. magijo. Nekaj teh lunarnih

mitov smo navedli že v prvem članku, sedaj jih je treba dopolniti.

Antropogonski, kozmogonski in biogonski lunarni miti.

Najprej bomo videli na dveh primerih, kako se je Najvišje bitje prakulture spremenilo v lunarnega praočeta, iz katerega nastajajo človeški rod, vegetacija, pa tudi zle in dobre sile.

a) Južnoameriški Indijanci Uitoto¹ (v severnozahodni Braziliji) imajo dve poročili o postanku sveta, eno teistično, drugo lunarno-mitološko. Prvo se glasi: Moma (oče), je brez žene in dece, nastal je sam od sebe in je ustvaril zemljo iz »naino«, nečesa, kar je samo v njegovih mislih in ima samo logično bit. To se pravi: Moma je razmišljal in hotel in tako je ustvaril; in to so izrazili simbolično z »naino«. Potem je ustvaril iz svojega pljunka vodo, v kateri raste drevje in rastlinstvo, prav tako je ustvaril vsa živa bitja.

Drugo poročilo se glasi: Moma sam nastane iz »naino« (kakor svetla luna iz temne), iz svojega telesa izločuje rastline, kačo, ki je bila potem praoče (kakor se iz temne lune polagoma razvija svetla luna, najprej lunin srp, »kača«). Zdaj živi Moma v podzemlju, odkoder pošilja dež, njegova duša se javlja vsako leto v rastlinah; po žetvi se vrne v podzemlje in tudi duše rastlin gredo v bivališče praočeta.

To poročilo je nastalo pod vplivom lunarne mitologije, kakor smo že označili. Ker se temna luna istoveti z zemljo, je Moma v podzemlju.

b) Še bolj značilen je primer z otoka Niasa (v vzhodno-indijskem otočju), ki ga navaja p. Wilhelm Schmidt².

Pri vsakem pogrebu se izvaja stara pesnitev; njen začetek je teističen, nadaljevanje pa v smislu lunarne mitologije: Najvišje bitje vidi v vodi lastno podobo, vzame mrvo zemlje in po svoji podobi naredi človeško figuro, v katero dihne svoj dih kakor zlat prašek. Človeška figura je govorila, je bila

¹ Preuss, *Mythologie der Uitoto*, Bd. I, 1921, str. 66—69, cit. A. Gahs, *Religija prakulture*, Bogoslovna smotra 1925, 221.

² P. W. Schmidt, *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen u. Mythologien d. austronesischen Völker* (Denkschriften d. kais. Akad. d. Wissenschaften, Wien 1910) 74—83.

človek in Bog ga je poslal na zemljo. Nadaljevanje pa je lunarno-mitološko. Iz ust umrlega človeka zraste drevo, čigar popki odpadejo in se razvijejo v razne bolezni; iz grla požene drugo drevo, od katerega pride veter kakor zlato, iz srca tretje drevo, od katerega izvirajo vsi ljudje. Iz praočeta prihaja torej ljudski rod kakor drevo iz zemlje, iz njega prihaja življenje (»veter kakor zlato«), pa tudi smrt (»popki, ki se pretvorijo v bolezni«).

Ta mit je nastal pod vplivom lunarne mitologije. V luni je moč teme in svetlobe, tako tudi v praočetu smrt (bolezen) in življenje; iz lune nastajajo nove faze, tako tudi iz srca praočeta človeški rod.

Druga verzija govori o dveh duhovih, eden je personifikacija životvornega diha Najvišjega bitja, drugi smrtonosnega duha praočeta. Prvi, ki je »sin« Najvišjega bitja, vdihne prvemu človeku življenje v usta, drugi žre sence (duše ljudi); njegovi potomci so zli duhovi in z njimi lovi človeške sence (duše) v svojo mrežo.

Dualizem življenja in smrti je sicer živo izražen, a prva verzija, ki pripisuje obojno silo praočetu, je izrazito lunarno-mitološka in je bržkone mlajša.

Tretja verzija pa trdi, da je bila v začetku tema ali megla, iz katere je nastala zemlja sama po sebi, iz zemlje drevo, iz drevesa praoče. Očividno je ta verzija nastala pod vplivom lunarne mitologije: kakor izhaja svetla luna iz temne lune, tako praoče iz megle in zemlje. Ta verzija je nekoliko podobna drugi verziji pri plemenu Uitoto.

Lunarna mitologija spravlja torej temno luno v zvezo z zemljo, z zlemi duhovi bolezni in smrti, ki žrejo duše, svetlo luno pa z življenjskimi silami, z oživelim praočetom, z dobrim duhom.

Mit o lunarnem praočetu, iz čigar razkroja nastaja novo življenje, se ponavlja v neštetih variantah širom sveta. Omenili smo že altajske Tatare, ki pripovedujejo o prvem človeku Kiši, da je pognalo iz podzemlja, kamor je bil pregnan, drevo z devetimi vejami in devetimi ljudmi, ki so postali praočetje človeških rodov (BV XIV, 43).

Kanaki na Novih Hebridih pripovedujejo, da so svinje (svinjereja je tam najvažnejša gospodarska panoga) nastale v

pradobi iz prednika Boe Rogrogo na ta način, da je bil umorjen in da so prišle svinje iz njegovega trebuha.³

Na Binkoštnem otoku Novih Hebridov je razširjena bajka, da so bila v začetku samó drevesa na zemlji. Kokosovo drevo se je razcvetelo in iz debelega cvetličnega stebila je izlezel prvi človek Barkukul s petimi tovariši.⁴ Ta mit nas spominja na ono verzijo iz otoka Niasa, da je človek nastal iz zemlje.

V matriarhalni kulturi prevzame praočetovo vlogo pramati z istimi lunarnimi potezami (tako nam je že znan mit, ki ga pripovedujejo Sakaji na polotoku Malaki: iz razparanih prs in krvi pramatere Asu je nastala rastlina skoe, po drugi verziji pa iz krvi njenega brata Peluiga; BV XIV, 44).

Algonkinci v Severni Ameriki pripovedujejo o Mihabazu, »velikem zajcu«, da ga je poslal »veliki Manitu« na svet in da se je »veliki zajec« takoj spremenil v človeka Mihabazo. Iz drobovja razparanega Mihabaza so nastale pitome rastline.⁵

»Zajec« je širom sveta tipičen simbol lune, ker se skriva v zemljo in spet pride na površje (»simbol velikonočnega vstajenja«).

Irokezi pripovedujejo, da je božanstvo vrglo pramater Ataentsik na zemljo, kjer ima dvojčka Joskeha in Taviskarona. Taviskaron (= »kresilnik«) se je v obliki kamenenega noža izrezal iz materinega telesa, tako da je mati umrla. Temu mitu je dalo povod dogajanje na luni: iz temne lune se preko luninega srpa (noža) razvije svetla luna. Joskeha in Taviskaron se pri oblikovanju zemlje in človeškega rodu med seboj borita; prvi je počelo toplote in svetlobe, drugi počelo teme in zime. S tem je označen boj med svetlo in temno luno. Taviskaron podleže v boju in iz njegovega trupla nastanejo gore.⁶

Peruanci pripovedujejo o Pahakamu, da je svojega starejšega brata raztrgal, da bi ustvaril iz njegovih razmetanih kosti pitome rastline. Oba sta sinova solnčnega boža.⁷

³ P. J. Suas, *Mythes et Légendes des Indigènes des Nouvelles Hébrides*, *Anthropos* 1912, 61.

⁴ Tattevin, *Mythes et Légendes du Sud de l'île Pentecôte*, *Anthropos* 1929, 984.

⁵ Ehrenreich, *Götter und Heilbringer*. *Zeitschrift für Ethnologie* 1906, 569.

⁶ L. c. 572.

⁷ G. Buschan, *Illustrierte Völkerkunde I*, 1922, 409.

Poleg lunarnega motiva, da se praoče (pramati) razkroji kakor luna, se pojavlja še motiv o njegovem obglavljenju. Luna (ali solnce), ki se zrcali v vodi, je napravila na primitivne narode vtis odsekane glave, ki plava na vodi.

Zelo poučen primer nam nudijo plemena Marind na Novi Gvineji. Po njihovih pripovedkah se imenuje Najvišje bitje Gebe (»tvorec«), ki biva sam od sebe, je neskončno bogat, stvarnik vsega in vladar vesoljstva. S svojo glavo sega daleč nad solnce, z nogami pa prav tako globoko pod zemljo, zemlja je njegov popek. Ko so fantje ribarili ob bregu, je Gebe večkrat skrivaj ugrabil nekaj fantov. Končno so ga pri tem zalotili in spoznali v njem v svoje začudenje boga Gebe; zato ga niso hoteli umoriti. Toda ženske so zahtevale njegovo smrt in pri našale vodo, da bi ga utopili v jami, napolnjeni z vodo. Toda Gebe je plaval z glavo vedno na površju vode. Zato so mu glavo odsekali in jo okrašeno razstavili na visokem ogrodju iz bambusa ter vso noč slesali okrog nje. Toda ob ranem jutru je glava v spremstvu dveh deklet odletela proti vzhodu in odtlej biva kot solnce na nebu. Marind so si pa truplo razdelili in iz njega so nastali drugi in drugi in še drugi Marind. Celo njihova dežela je nastala iz njegovega trupla in tudi vse, kar je v njej: iz vrhnjega dela trupla je nastala zemlja za prednike, iz srednjega zemlja sedaj živečih Marindov, iz stegen in meč zemlja za potomce.⁸

Ta primer nam jasno kaže, kako se Najvišje bitje pod vplivom lunarne mitologije spremeni v lunarne praočeta. Misel, da Gebe lovi (oziroma požira) fante, da mu glava plava nad vodo, da iz trupla nastajajo ljudje, so posneli Marind od sprememb na luni (oziroma solncu). Važen je pred vsem motiv, da polna luna, ki se zdi kot odsekana glava, povzroča novo življenje.

V neki hrvatski narodni pesmi⁹ se pojavlja isti motiv. Katalina je razžalila svojo taščo, ki naroči zaradi tega svojemu sinu Iveku, naj »modri Katalini v širokem polju odreže z zlatim nožem plavolaso glavo«. Glava je potem plavala na Donavi, truplo pa je ležalo na bregu. Plavolasa glava je svetla luna, zlati nož je lunin krajec, glava, plavajoča na vodi, je temno-rdeča polna luna (saj glava ne plava na vodi).

⁸ J. V i e g e n, *Les Sociétés secrètes des Marind. Semaine d'Ethnologie Religieuse* III, 1923, 389.

⁹ V. Jagić, *Archiv f. slaw. Philologie* I, 309.

Široko polje je nebesna modrina in nebesni svod. Luna v obliki odrezane človeške glave se pojavlja v mnogih bajkah in basnih pri raznih narodih. V srbski narodni pesmi pridejo 40 let po bitki na Kosovem polju vojščaki ob luninem svitu k vodi, v katero je bila vržena glava padlega kralja Lazarja. Prvi pravi: »Glejte, kako se luna zrcali v vodi!« Drugi: »Brat, to ni luna, ki se tam sveti!« Tretji pa stopi k vodi in potegne »sveto glavo svetih srbskih knezov iz vode«. ¹⁰

V nekaterih mitih je lunarni praoče (ali lunarna pramati) skrit pod podobo kake živali, ki pa ima jasne lunarne poteze. Tako se pojavlja v stari iranski religiji vera v pragovedo, iz katerega je nastalo rastlinstvo in živalstvo, ko so ga ubili. ¹¹

Isti motiv se ponavlja v mitih Mitre: Mitra ulovi prabika, se bori z njim, mu zasadi nož v prsi in iz zaklanega bika nastanejo rastline, tudi žito itd. Zaklani prabik je pravir življenja. ¹²

Dramatizacija mita, oziroma lunarna magija.

Starodavna človekova želja, da bi se polastil božanskih sil (»eritis sicut dii«) in neodvisno od božanstva vladal naravi in večno obnavljal v sebi življenjske sile, je zavedla človeka do sklepa: ako se spremeni v praočeta s tem, da ga posnema po njegovi zunanosti ali v njegovih (umišljenih) mitoloških dejanjih in njegovi usodi, postane on sam nov vir življenja za ves svet, kajti vse sile so v lunarnem praočetu. Takšni poizkusi so se širom sveta vršili v najrazličnejših oblikah in tvorijo lunarno magijo, ki je največ pripomogla, da je človeški rod odpadel od prakulturne vere v Najvišje bitje.

a) Primitivne oblike lunarne magije.

Na otoku Nias, kjer smo našli mit o drevesu človeškega rodu, rastočem iz srca pokojnika, se vsadi v grob malo steblo, da bi mogel prilesti »pajek« iz srca pokojnika. Pajek in steblo simbolizirata luno, ki raste v razne faze, oziroma, ki prepreda temno luno. Tu znači pajek zametek, zalogo potomstva, ki zraste iz mrtvega praočeta. Nadalje sin skuša vdihavati iz ust umira-

¹⁰ M. Pancritius, Aus Mutterrechtlicher Zeit. Anthropos 1930, 892.

¹¹ E. Lehmann pri Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte II⁴ (Tübingen 1925) 212.

¹² Van Crombrugghe, Mystères de Mithra. Semaine d'Ethnologie Religieuse 1923, 433.

jočega očeta zadnji življenjski dih, kot bi iz umrlega prišlo novo življenje (kakor iz temne lune svetla luna). Po smrti plešejo potomci okrog podobe pokojnika, naštevajo imena prednikov in ga prosijo blagoslova za otroke, poljedelstvo in svinjerejo.

Iniciacije prakulturnih narodov, pri katerih se pojavljajo začetki lunarne mitologije, vsebujejo poleg čistega kulta Najvišjega bitja tudi poteze lunarne magije. Značilen primer za to najdemo pri plemenih Murring v južnovzhodni Avstraliji, ki častijo Najvišje bitje Daramuluna (= noga na eni strani).¹³ S tem je izraženo, da je Najvišje bitje že spojeno z lunarnim junakom: pojemajoča luna se mnogokrat simbolizira s šepanjem. Starešine najprej razkladajo novincem, da je v starih časih bivalo na zemlji veliko bitje Daramulun, ki je sadilo drevesa, ustvarilo plemena Murring in jim dalo plemenske zakone. Potem pa naj trije simbolični prizori novincem pokažejo, kako bodo postali novi ljudje, oziroma bodo obnovili v sebi moč praočeta:

a) Mož leže v izkopan grob, ne da bi fantje to opazili; pokrit je z listjem in zemljo. Pred očmi začudenih novincev se mož nepričakovano dvigne iz groba. Ta mož predstavlja praočeta, kakor izhaja iz mita na otoku Nias; pri plemenu Aranda v srednji Avstraliji se novincem pripoveduje, da praoče obglavi novince in da strohnijo v zemlji in potem zopet oživijo. Pri plemenu Loritja v srednji Avstraliji se praoče sam umori in pokoplje; iz njega novinci vstanejo k novemu življenju. Vse te verzije pomenijo isto: smrt lunarnega praočeta se pri iniciaciji dramatično predstavlja, oziroma novinci jo morajo sami prestati, da dobijo novo življenje.

b) Starešine stojijo okrog podobe mravljinčarja (*myrmecophaga iubata*) in posnemajo šum in kretnje, ki jih dela ta žival, kadar se izkoplje iz zemlje. Žival predstavlja luno, oziroma lunarnega praočeta, ker prihaja iz temne zemlje na svetlo kakor svetla luna iz temne lune. Ta prizor naj magično vpliva na prepород novincev v praočeta.

c) Starešina (šaman) potegne iz svojih ust malo kačo, ki je kot podoba luninega krajca simbol lunarnega praočeta, pa tudi novega življenja, ker kača spreminja svojo kožo, kakor se spreminja luna.

Simbolični obredi umiranja in vstajenja so zelo izraziti v iniciacijah društva Kakian na otoku Ceramu v vzhodnem indij-

¹³ W. Schmidt, *Der Ursprung d. Gottesidee I*, 384.

skem otočju. Inicijacija se vrši na kraju, kjer baje biva mitični praoče Nitu Elak. Novincem pripovedujejo, da bo Nitu Elak odvedel njihove duše in jih pozneje spet oživil. Starešine posnemajo skozi pihala, ki jih držijo novinci v rokah, glas praočeta, da jih na ta način praoče obsede. Za spomin dajo starešine novincem palico, okrašeno s perjem kazuarja. Kazuar s svojim črnim, bohotnim perjem predstavlja temno luno in s svojimi dolgimi golimi nogami lunine krajce. Novinci morajo nekaj časa molčati in se na zunaj vesti kot bi bili obsedeni od praočeta, oziroma kot bi bili blazni.¹⁴ V Avstraliji se novinci mnogokrat pobelijo z apnom, kar je znamenje smrti, kajti to je barva žalovanja po umrlih in duhovi se prikazujejo živim v tej barvi. Duh praočeta je v novincih.

Pri iniciacijah na Novoirskem otoku v Oceaniji se vršijo dvojni obredi. Pri prvih se morajo novinci postiti, starešine jih tepejo, zgledajo boleštni in se predstavljajo kot ženske. Drugi obredi naj značijo, da je novinec postal polnomočen mož. Na ta način naj novinci preživljajo usodo lune, oziroma lunarnega praočeta, ki najprej hira in umira, potem pa spet oživi. Tudi obred izbivanja zob in obreza naj znači isto. Zob znači lunin krajec in zobje se tako obrusijo, da imajo podobo luninega krajca. Obreza se razlaga v nekem spevu takole: Luna sije svetlo, zaviha nazaj svojo kožo, se očisti in postane polna luna. Tako naj tudi fantje po obrezi postanejo spolno močni.¹⁵

b) Krute oblike lunarne magije.

Človek mora v resnici doživeti razkrajanje, smrt, trohnjenje, razparanje praočeta, če hoče obnoviti za sebe in za svet božansko silo praočeta. Treba je torej za to resnične človeške žrtve.

1. Obredni umor.

Že grški geograf Strabo omenja (Geogr. IV, 4, 6), da se je na Kavkazu duhovnik, posvečen boginji luni, celo leto pripravljaj na svojo daritev. V stari Galiji so bivale na otoku pred izlivom reke Loire samo ženske in vsako leto so na določen dan ob polni luni drvele kakor blazne okrog in raztrgale eno udeleženko. V divjem entuziazmu so nosile krvave kose nje-

¹⁴ Hutton Webster, *Primitive Secret Societies*, 1932², 39.

¹⁵ G. Peckel, *Das Zweigeschlechterwesen*, *Anthropos* 1929, 1030.

nega trupla okrog svetišča.¹⁶ To spominja na orgiastični Dionizijev kult pri Grkih, ko so ženske, odete v srnjakove kože, drvele v divjem plesu v gozd in tam raztrgale živega bika (simbol Dioniza, oz. praočeta), pile še toplo kri in jedle sirovo meso. — Slovanske vile, ki predejo in plešejo, strgajo moža, ki opazuje njihov ples.¹⁷

V Indiji je pleme Khond vsako leto boginji zemlji (isto kot luna) darovalo človeško žrtev, da bi si s tem zagotovilo dobro žetev in se varovalo boleznim in nesreče. Vsaka družina je dobila kos človeškega mesa, da ga je zakopala v svoje polje. V ta namen so kupovali otroke, ki so jih dolga leta gojili, in med tem časom je določena žrtev uživala splošno spoštovanje. Na določen dan so žrtev ovenčali, jo opijanili s palmovim vinom in jo navezali na drog, ki je predstavljal zemljo. Plesajoč okrog žrtve so vzdikali: »O božanstvo, mi ti doprinašamo to žrtev, daj nam dobro žetev in zdravje!« Žrtvi so pa dejali: »Mi te darujemo po stari šegi in smo brez krivde.« Potem so nesli žrtev in drog, okrašen s pavovim perjem (simbol zemlje, oziroma lune), v sprevodu okrog vasi in na določenem kraju zaklali svinjo in pustili njeno kri curljati v jamo, človeško žrtev pa vrgli v jamo in jo zadušili v okrvavljeni zemlji; z glasnim krikom in z godbo so zatopili zdihovanje umirajoče žrtve. Od trupla so odrezali kos mesa in ga zagreblili poleg idola, ki je predstavljal zemljo, oziroma luno. Potem so udeleženci rezali posamne kose od trupla in vsak je odnesel svoj kos v divjem teku v svojo vas in ga tam zakopal poleg vaškega idola, da bi se zemlja oplodila.¹⁸

V Bengaliji in Assamu, kjer je razširjen kult matere zemlje, so se vršile redne jesenske slovesnosti z okrutnimi človeškimi žrtvami, da bi se narava oplodila. Človeške žrtve so se doprinašale po vsej Indiji, posebno so rajas (knezi) darovali vojne jetnike malikom, da bi s tem oplodili zemljo.¹⁹

Na otoku Borneu so domačini navadno starega sužnja zvezali in obesili, potem plesali okrog njega in streljali vanj puščice, pri tem pa dajali umirajočemu naročila za rajne. To se je zgodilo celo l. 1920 ali 1921. Isto se je vršilo na otoku Formozi, kjer se je na isti način jetnik kot žrtev daroval in

¹⁶ M. Pancritius, o. c., 832.

¹⁷ Krauss, Märchen I, 303.

¹⁸ George Frazer, *The Worship of Nature* (London 1926), 387.

¹⁹ G. Buschan, *Illustrierte Völkerkunde II* (1923), 548.

vsaka puščica naj bi rajnim prednikom ponesla posebno prošnjo. Danes darujejo mesto človeka opico, in sicer na isti način.²⁰

V luči teh dejstev se dajo razložiti tudi slovite medvedje žrtve pri plemenih Ainu in Giljak ob izlivu Amurja in na otoku Sahalinu. Vsako leto ulovijo mladega medveda in ga preživljajo, zaprtega v kletki kakor ujetega sužnja. Medved je simbol lunariziranega praočeta (ker spi pozimi v brlogu in vstane tako rekoč k novemu življenju). Na dan svečanosti nagovori predstavnik plemena medveda z besedami: »Mi te hočemo ubiti in te poslati k božanstvu gozda, ti ga boš prosil, da nam pošlje veliko vider in soboljev pozimi, v poletnem času pa mnogo tulnjev in rib.« Medved naj torej sporoči na drugem svetu vse želje naroda lunariziranemu praočetu, oziroma prednikom. Posebno vlogo imajo pri teh žrtvah leseni idoli z izrezano človeško glavo na vrhu, ki se imenujejo Inao. Ti idoli predstavljajo majhna drevesca, ker so tako narezani in razklani, da visijo navidezno vejice od njih. Inao predstavlja drevo človeškega rodu, ki priraste iz umrlega praočeta (v zmislu lunarnege mita z otoka Niasa). Medved je privezan na drog, ki je okrašen z Inao. Odsekano medvedjo glavo okrasijo z Inao. Takšno drevo človeškega rodu, ki priraste iz praočeta, je znano v Južni in Severni Aziji in Oceaniji in je mitološki izraz potomstva lunariziranega praočeta. Plemena na Formozi izjavljajo, da so prvi ljudje nastali iz bambusa, in častijo ob setvi in žetvi na poseben način drevo, v katerem baje živijo duše prednikov. Prototip tega mita smo že ugotovili na otoku Niasu.²¹

Krvne žrtve, pri katerih se kaka žival kruto zaduši ali razpara in se ji iztrga srce, da se na ta način dramatizira mit o razkrojenem praočetu, iz čigar trupla priraste človeški rod, vegetacija itd., vršijo v Srednji in Severni Aziji šamani. Tako pri Jakutih zgrabi šaman v vzhičenosti kravo za rogove, ji odreže noge, prepara trebuh, iztrga utripajoče srce, ugrizne v krvaveče srce. Isto delajo šamani pri Samojedih na severni obali. Psu iztrgajo srce in še trepetajoče nataknejo na zaostreni konec idola, ki predstavlja praočeta. Kačinci ob reki Abakan na Altajskem gorovju darujejo na isti način spomladi in jeseni belo jagnje v čast zajcu, ki predstavlja praočeta. Zaklano jagnje

²⁰ A. G a h s, Kult lunariziranog praoca kod istočnih Paleosibiraca. Godišnjak sveučilišta u Zagrebu 1928, 73.

²¹ A. G a h s, o. c., str. 69, 76, 77.

nataknejo na idol zajca. Obred pa razlagajo, češ, da krmijo zajca praočeta.²²

Pomen vseh teh žrtev je v tem, da se s simbolično obnovitvijo usode lunarnega praočeta obnovi življenje in plodnost v naravi. Te šamanske daritve so samo nadomestek za prvotne človeške daritve. Pri Votjakih v Rusiji se je še l. 1894 izvršila taka človeška daritev, da so se srce in jetra na spreten način iztrgala iz telesa.²³

Iste žrtve najdemo tudi v Severni Ameriki. Pri priarijskem plemenu Pani so obesili ujeto deklico na drog in jo s puščicami usmrtili, da bi zemljo oplodili.²⁴ Acteki v Stari Mehiki so nešteto jetnikov žrtvovali svojim božanstvom. Položili so jih viseče preko kamenite sohe in šaman jim je s kamenitim nožem prepiral prsi in iztrgal srce, kri pa je morala curljati na malika. Pri agrarnih slavnostih so jetniku najprej odrli kožo in šaman se je odel vanjo in jo nekaj časa nosil, da je vidno predstavljal praočeta in privzel njegove sile.²⁴ Pri Čibčih v Kolumbiji (Južna Amerika) so mladeniča sužnja dolgo časa prehranjevali in ga umorili s puščicami ter ga poslali kot srednika na drugi svet.²⁴

2. Lov na človeške lobanje.

Pri mnogih narodih južne in južnovzhodne Azije, obeh Amerik in Afrike je bil lov na človeške lobanje priljubljen kot magično sredstvo za poživljanje življenjske sile, oploditev narave itd. Še v 19. stoletju so plemena Garo, Naga in Kuki-čin v Assamu in Birmi, plemena na otokih Formozi, Luzonu, Celebesu, Sumatri, Niasu in na drugih otokih med Azijo in Avstralijo gojili lov na človeške lobanje. Kjer je zaradi kulturnih vplivov Indije in Kine ta šega izginila, se je ohranilo še mnogo navad in obredov, ki spominjajo nanjo. V Severni Ameriki so sloveli Indijanci zaradi svojega lova na človeške skalpe. Mesto cele glave so sneli kožo z glave in jo vzeli s seboj. V Južni Ameriki so mnoga poljedelska plemena v obrečju Amaconke in njenih pritokov umorjenim sovražnikom odrezala glave in jih prepirala kot mumije, ki so veljale kot poseben zaklad, n. pr. plemena Muntruku, Jivaros, Tupi. Take glave so potem natikali

²² A. G a h s, Blutige u. unblutige Opfer bei den altaischen Hirtenvölkern, Semaine d'Ethnologie Rel. IV, 1925, str. 224 ssq.

²³ L. c.

²⁴ G. B u s c h a n, Illustrierte Völkerkunde I, 123, 191, 356

na drogove in plesali okrog njih. V Afriki so gojila kult človeških lobanj posebno plemena Bantu v obrečju Kongo.²⁵

Heine-Geldern je ugotovil, da je po mnenju primitivnih lov na človeške lobanje v zvezi z vegetacijo in z dolgim srečnim življenjem človeka: rast in žetev je odvisna od teh žrtev; celo za onstransko življenje imajo te žrtve pomen, kajti nekatera plemena so uverjena, da moški ne more priti v deželo mrtvih, če ni odsekal vsaj eno glavo.²⁶

Pri mnogih plemenih je odsekana glava sovražnika dokaz za možatost fanta in kot pogoj za ženitev: »Brez glave ni žene,« to načelo velja za plemena na Formozi. Mladeniči pijejo po poroki iz take lobanje.²⁷ Z ozirom na vegetacijo velja načelo: čim več glav, tem več plodnosti na polju. Bojevniki, ki so uropali človeške glave, so nosili posebna odlikovanja.

Ulovljenim glavam se izkazuje poseben kult. Glave so izpostavljene na posebnem ogrodju, okrog glav se vršijo plesi in pojedine, pri katerih se umorjeni simbolično pogostijo. Mesto človeških glav so se potem jemale glave divjačine.

Lov na človeške lobanje je bil v navadi tudi v stari Evropi. Flamska pesem opisuje, kako je kraljčina odsekala glavo Haleweinu, ki je bil znan morilec žená. Odsekano glavo je postavila kraljčina doma na mizo pri obedu. Gotovo je to ostanek staroevropske šege lova na lobanje, o kateri govorijo tudi rimski pisatelji, da so jo našli v Galiji.²⁸

Vsa plemena, ki gojijo lov na človeške lobanje, verujejo v magičen pomen lobanj. Mit pa, ki smo ga našli v Novi Gvineji pri plemenu Marind, nam pojasnjuje to magijo. Praoče Gebe je postal, ko so mu glavo odsekali, vir novega življenja. Okrog njegove glave so Marind plesali, kakor pravi mit. Isto delajo narodi danes, kakor smo videli. To mitično usodo praočeta naj lov na človeške lobanje vedno obnavlja, da človeški rod in njegova vitalna sila, plodnost v naravi in v živalstvu ne preneha. Lov na človeške lobanje smemo torej smatrati za posebno obliko lunarne magije.

²⁵ G. Buschan, *Illustrierte Völkerkunde* II, 931; I, 268, 452.

²⁶ O. c. II, 899, 931.

²⁷ A. Gahs, *Kult lun. praoca*, 71.

²⁸ M. Pancritius, o. c., 901.

3. Kanibalizem.

Kanibalizem je bil udomačen skoraj na vseh otokih Melanezije, v južnovzhodni Aziji, v Avstraliji, v osrednji in zahodni Afriki (v obrečjih rek Kongo in Niger in njenih pritokov); deloma je bil v navadi tudi v Severni in Južni Ameriki. Etnologi so skušali na razne načine pojasniti ta pojav. Ugotovljeno je, da uživanje človeškega mesa ni izviralo iz razlogov prehrane, kajti kanibalizem je razširjen predvsem v pokrajinah, ki se odlikujejo po svoji rodovitnosti in svojem poljedelstvu. Narodi sami nam izpričujejo, da je glavni povod kanibalizmu bila magična sila, ki so jo pripisovali temu početju.²⁹

Na otoku Nissanu so domačini slovesno zaklali mlade vdove glavarjev in jih zavžili, ker so mislili, da s tem krepijo svojo močatost. Na otokih Novem Meklenburgu, Novi Kaledoniji, Novi Gvineji so zauživali meso lastnih rojakov in sovražnikov, ker so si hoteli osvojiti moč in duha umorjenih. Isti nagib navajajo kanibali Afrike, Amerike i. dr.

Pleme Kai na Novi Gvineji je zaužilo samo možgane sovražnikov, razni rodovi v južnovzhodni Aziji so pojedli jetra, srce, možgane, v Avstraliji je veljalo za posebno učinkovito čarovniško sredstvo, če je kdo zaužil jetra in mast človeka. V Severni Ameriki je bilo v navadi strašno mučenje vojnih ujetnikov. Posebno znani so bili v tem oziru Irokezi, ki so svojim žrtvam iztrgali srce in ga pojedli.³⁰ Ko so Irokezi l. 1649 mučili jezuita Brebeufa, so mu rezali koščke mesa s telesa, jih pražili na ognju in jih používali; končno so tudi ugriznili v njegovo srce. Ta delni kanibalizem je dokaz, da je temeljna misel kanibalizma ista kot pri človeških in živalskih žrtvah, ki smo jih navedli pod točko 1. Treba je namreč obnoviti usodo praočeta, ki se je razkrojil v zemlji, da pride iz njega obnovitev življenjskih sil v človeku in v naravi.

Kanibalizem je v nekaterih dobah in v raznih deželah morda prešel v vsakdanjo navado narodov, tako da je človeško meso služilo za prehrano ali da je ljudožrstvo veljalo za poseben način maščevanja ali da je človeško meso podivjanim narodom veljalo za slaščico. Tako so znani narodi iz zahodne Afrike, ki so ubite sovražnike pa tudi svoje sužnje redno pojedli, a jih

²⁹ G. Buschan, o. c. II, 82, 120, 161, 189, 247, 38, 934; I, 442, 541.

³⁰ G. Buschan, o. c. I, 109.

prej še opitali; tako n. pr. rodovi Bamita, Maka, Fan, Budjo, Badinga.³¹

Toda iz vseh delov sveta imamo soglasna poročila, da velja človeško meso kot svojevrstno meso, ki ima magično silo. Nikakor ni upravičena trditev, da so najstarejši in kulturno najnižji narodi bili vdani kanibalizmu, in sicer zgolj iz animalističnega nagona, saj vprav Pigmejci in Bušmani, ki so zastopniki najstarejše kulture, ne poznajo kanibalizma. Nadalje nam kulturno-historična analiza kaže, da je kanibalizem v zvezi z razmeroma visoko kulturo matriarhalnega poljedelstva.

Da bomo mogli bistvo te magije jasno spoznati, si moramo predočiti konkretne primere iz raznih delov sveta.

Iz Afrike: Ašanti napadajo ob letni agrarni slovesnosti svobodnega rojaka, ga razrežejo in razdele: eden vzame prst, drugi roko, tretji nogo. Kdor dobi glavo, pleše v divjem veselju, jo poljubi na usta in jo obesi okrog vratu. Spet drugi dobi srce in ga opeče; v eni roki drži srce, v drugi pa kos kruha.³² Ako je v Kamerunu čarovnik (šaman) obsojen na smrt, ga razrežejo; posamezne dele razdele med družinske poglavarje, ki jih pojejo.³³ S temi primeri smemo primerjati navado Jukagirov v severni Aziji, ki umrlega šamana razrežejo in razdelijo med vse člane klana, ki nosijo kosti kot amulete. Glavo dobi starešina klana.³⁴

Dejstvo, da prav šamana razrežejo ali raztrgajo ali razdeli, nam priča, da gre za magijo, ki izvira iz lunarne mitologije. Šaman namreč, posebno v severni Sibiriji, predstavlja lunarne praočeta že po svoji opremi. Njegova maska in njegova zunanost ga prikazuje ali kot medveda ali jelena ali kako ptico, ki so vse simboli za luno. Tudi boben predstavlja lobanjo praočeta. Zato naj šaman preživlja usodo lunarne praočeta ter se naj razkroji. V začetku je res šaman sam, ker je bil »obseden« od praočeta, preživljal usodo praočeta. Tako nam poroča Strabo, da je imela boginja Luna pri vzhodnih Kavkazijcih mnogo pre-roško vzhičenih služabnikov, izmed katerih so enega prijeli, ga ukovali v verige in ga redili celo leto. S sulico so mu končno

³¹ P. M. Küsters, *Das Grab der Afrikaner*, *Anthropos* 1921/22, 186.

³² O. c., 184.

³³ O. c., 187.

³⁴ A. Gahs, *Opfer bei den altaischen Hirtenvölkern*, 230.

prebodli srce in se potem vsi udeležili daritve.³⁵ Pozneje so šamani mesto sebe žrtvovali živali; n. pr. pri Jakutih govedo, pri Ajnu pa medveda.

Lunarna mitologija iz otoka Niasa pojasnjuje te krvave žrtve, kakor smo že omenili. V severni Aziji ima šamanstvo še zelo značilne lunarno-mitološke poteze, v Afriki je ponekod lunarni mit že pozabljen, magični obred pa je ostal.

V Dahomeju je bila navada, da so pojedli človeško srce.³⁶ Ašanti so pili kri sovražnikov, da se opogumijo, Badağri so ponudili še toplo srce in kri najprej kralju in njegovemu spremstvu in potem vsem drugim, Bangala, zlasti njihovi glavarji, so zaužili srce ubitih nasprotnikov, da bi si osvojili njihov pogum. Bahololo imajo tajno sekto, ki pri sprejemu novega člana skupno zaužije srce umorjenega človeka. Zulu so sovražniku, ki je prvi vdrl v njih trdnjavo živemu preparali prsi in njegovo srce razdelili na drobne kosce in pojedli.³⁷

Avstralski zamorci v severnem Queenslandu ob reki Herbert so zaužili predvsem ledvice in ledvično mast, ker so smatrali ledvice za glavno življenjsko silo človeka in so s tem hoteli pridobiti njegovo moč.³⁸

Mongoli in Kinezi prakticirajo še danes to magijo. Tako so Mongoli l. 1912 iztrgali svojim kitajskim ujetnikom srce in s krvjo poškopili svoje zastave.

O Japoncih in Kitajcih je poročalo časopisje, da so v zadnjih bojih pri Šangaju semtertja izrezali nasprotniku srce in ugriznili vanje.

O Črnogorcih se poroča, da so v svojih dolgoletnih bojih s Turki uživali kri sovražnikov in tudi njihovo srce, da bi se tako polastili njihovih vrlin. Oblizali so krvav meč, ko so Turku ali Albancu odsekali glavo, »da jih ne bo dosegla kri« ubitega.³⁹ V srbski narodni pesmi »pogib Rovčanov« se pripoveduje, da je skaderski turški vezir Rovčane v Nikšiću pobil in glavo njihovega zastavonoše Čola Vučelića obesil na mestno obzidje,

³⁵ A. Gahs, o. c. 230.

³⁶ Ratzel, Völkerkunde II (1895), 39.

³⁷ Küsters, o. c., 184, 197, 193, 199.

³⁸ K. Lumbholtz, Unter Menschenfressern (1892), 317.

³⁹ M. E. Durham, Some Tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans (London 1928), 318.

Turkinje so skrivaj skuhale glavo in zaužile juho, da bi njihovi otroci postali hrabri.⁴⁰

V južnovzhodni Aziji je pri mnogih plemenih navada, da zauživajo jetra, srce, možgane in kri sovražnikov, da si osvoje njihove lastnosti.⁴¹

Primeri se dajo navesti z vseh delov sveta. Večinoma je mitični izvor te magije zabrisan, ker pa je magični obred do podrobnosti isti po vsem svetu in tudi motivacija ista, smemo sklepati, da je tudi mitični izvor isti. Gre za lunarno mitologijo, ki pripisuje novo življenjsko silo srcu lunarnega praočeta.

Vsi trije pojavi, ki smo jih obravnavali: človeške žrtve, lov na človeške lobanje in kanibalizem, se nahajajo večkrat skupaj in so očitvidno v najožji zvezi. Tako se v zahodni Afriki (obrečje Nigra in Konga) goji kanibalizem obenem s kultom in lovom človeških lobanj. Človeške lobanje služijo kot posode za pijačo ali kot okrasek na hišah in stenah notranjih prostorov. V Dahomeju je bila pot do »rezidence« glavarja Bosa Ahadija tlakovana s človeškimi glavami, prav tako so bile okrašene stene njegovega bivališča. Skoro vsako jutro so polagali na prag hiše nove človeške glave.⁴²

Maori na Novi Zelandiji so zbirali trupla pobitih sovražnikov in jim rezali skalpe. Glavarji so požrli sirove možgane in oči padlih, drugo so zaužili njihovi podaniki. Glave pa so natikali na droge okrog svojih koč. Glave lastnih glavarjev so mumificirali in jih častili kot talismane.⁴³

Plemena Kauka v obrečju Magdalene v severnovzhodni Kolumbiji so gojila lov na človeške glave in kanibalstvo. Glave sovražnikov, ki so njih trupla pojedli, so natikali na drogove okoli svojega zbirališča.⁴⁴

Lov na človeške glave je cvetel pri Črnogorcih še v 19. stoletju. Samo leta 1862 so poklali 13 do 14 tisoč sovražnikov in njihove glave natikali na kole po vseh selih. Da so v zvezi s tem tudi zavživali kri in srce sovražnikov, smo že omenili.⁴⁵

⁴⁰ Tih. Djordjević, Ljudožderstvo, Srpski etnog. zbornik I. 1925, 312.

⁴¹ G. Buschan, o. c. I, 934.

⁴² Ratzel, o. c. II, 38; Buschan, o. c. I, 452.

⁴³ Ratzel, o. c. I, 275.

⁴⁴ Buschan, I, 341, 346.

⁴⁵ Durham, o. c., 172.

Acteki v Mehiki, ki so toliko ljudi obredno zaklali, so bili obenem tudi kanibali; meso darovanih so uživali s pečeno koruzo. Častili so zemsko boginjo Kuatlikve, ki so jo upodabljali brez glave in ki je bila ovita s kačami in nosila ovratnico iz človeških src. Boginja je predstavljala pojemajočo luno. Tu najdemo združeno lunarno-mitološko podlago z magičnim obredom obglavljenja in zauživanja človeških src. Kanibalizem je še posebno izražen v mitu, kajti ta boginja je baje požrla solnce. Solnce pomeni tu očitvidno svetlo luno, katero temna luna polagoma požira.⁴⁶

4. Človeške žrtve se zazidajo v nove stavbe.

V Polineziji so zakopali v temelje svetišč človeško žrtev; prav tako so tudi pri zgradbi bojnih ladij smatrali človeške žrtve za potrebne.⁴⁷ V Grand Bassamu (novogvinejska obala) so pri ustanovitvi nove naselbine darovali človeka, srce, jetra in drobovje so spekli in razdelili med novonaseljence, ki so morali to zaužiti, da bi v prihodnjem letu ne umrli.⁴⁸ V Esumu (Kamerun) je glavar pri zgradbi nove hiše dal umoriti 50 ljudi in jih pojesti.⁴⁹

Črnogorci so polagali v temelje novih stavb in mest človeško kri in človeško truplo. Posebno dekleta so zazidavali v nove hiše. Tipičen primer nudi narodna pesem o zidanju Skadra. Kralj Vukašin in vojvoda Uglješa in Gojko so gradili Skadar na Bojani, a vila je ponoči vse podirala in rekla Vukašinu, da mora zazidati brata in sestro v temelje (Stolja in Stojan). Ker takih niso našli, je vila iz planine naročila, naj zazidajo tisto izmed njihovih žena, ki bo prinesla drugo jutro možu obed. Usoda je zadela ženo vojvode Gojka in zazidali so njo.⁵⁰

(Nadaljevanje bo sledilo.)

⁴⁶ Buschan, o. c. I, 192, 199.

⁴⁷ Ratzel, o. c. I, 275.

⁴⁸ Küsters, o. c., 183.

⁴⁹ O. c., 186.

⁵⁰ Durham, o. c., 171, Narodne pesme hrvatsko-srbske (Zagreb 1918), 38. — G. dr. Veselin Čajkanović, univ. prof. v Beogradu, mi je povedal, da so matere skrivale otroke, ko se je gradil most med Beogradom in Zemunom, češ, da bi utegnili ugrabiti in zazidati kakšnega otroka.

DR. VEBROVA POT DO »KNJIGE O BOGU«.

(Le chemin de M. Veber jusqu'à son »Livre sur Dieu«.)

Dr. J. Janžekovič, Maribor.

Résumé. — Monsieur François Veber, professeur de philosophie à l'Université Alexandre I^{er} de Ljubljana, auteur d'une douzaine d'ouvrages philosophiques en langue slovène, est un ancien élève et collaborateur de Meinong (cf. Ueberweg¹², IV, 1923, pp. 534—538), philosophe autrichien à Graz et fondateur de la »théorie de l'objet« (Gegenstandstheorie). Devenu professeur à l'Université slovène de Ljubljana, M. Veber a commencé par développer la théorie de son Maître.

Son attitude à l'égard de la religion a été plutôt hostile au début. Il a rejeté »l'hypothèse« de l'existence de Dieu, car, d'après la nouvelle philosophie, l'objet ayant la priorité logique sur le sujet, Dieu, loin de pouvoir être considéré comme créateur, serait lui-même dépendant du monde des objets et, pour ainsi dire, créé par lui.

Or, en réfléchissant, de son point de vue, sur la théorie de la connaissance, le philosophe slovène est arrivé à une tout autre conclusion sur ce point capital. Voici les articulations principales de sa pensée qui est allée se précisant d'ouvrage en ouvrage :

La réflexion sur la connaissance montre que les faits psychologiques se répartissent en deux classes. Pour prendre un cas particulier, les pensées, on remarque qu'il y en a qui sont vraies ou fausses, et d'autres qui sont en dehors de cette alternative. Appelons celles-ci des »simples suppositions« (reine Annahmen), celles-là des pensées »sérieuses«. Ni vraies ni fausses, les »suppositions« consistent uniquement à comprendre la pensée d'autrui ou à supposer quelque chose, sans prendre une attitude personnelle à l'égard de l'énoncé. Qu'est-ce qui distingue une pensée »sérieuse« d'avec une »supposition« ? Est-ce l'objet ? Evidemment non. Ce qu'un autre affirme, je puis le comprendre, et donc le penser, sans être obligé de l'affirmer ou nier à mon tour. C'est donc dans la pensée elle-même qu'on doit chercher la différence en question, c'est l'acte de penser qui est autre dans les affirmations et dans les suppositions.

Faudra-t-il donc dire que c'est uniquement le sujet qui, par son acte, fait qu'un énoncé soit vrai ou faux, ou en dehors de cette alternative ? On doit le nier encore. Il ne dépend pas de moi que des affirmations comme celles-ci : »cette table existe«, »deux et deux font quatre«, soient vraies ou fausses. Cela ne dépend pas non plus de l'objet en tant que tel, d'après ce que nous avons vu. Quoi donc ? On est obligé de supposer un facteur extramental, en connexion quelconque avec l'objet, mais qui, lui-même, n'est, ni ne peut être objet de pensée : il est simplement »atteint« ou »manqué« par l'acte de penser et non pas saisi dans le contenu de la pensée. Pour le désigner, forçons un terme technique — la nouvelle philosophie ne se prive pas de ce plaisir — appelons le »facticité«.

Qu'est-ce donc que cette »facticité« ? (En slovène »istinitost«, en allemand »Tatsächlichkeit« ou »Faktizität« ; pour cette dernière expression cf. R. Eisler, Wörterbuch der Philosophischen Begriffe, 1927—1930.) C'est une réalité objective, sans contestation, car c'est par elle qu'un objet de pensée est en même temps un fait extramental, tandis qu'un autre ne l'est pas, qu'une affirmation est valable, une autre fausse. Mais, en elle-même, elle est inconnaissable, puisqu'elle ne peut être présentée, à la manière d'un objet, par le contenu de la pensée. Et voici l'inattendu : Le philosophe, après avoir rejeté l'ancienne conception de Dieu, conclut, que c'est cette inconnue, ce facteur éminemment réel et source de toute réalité, qui est l'objet du sentiment religieux, qui est saint, qui est divin, qui est — Dieu !

Cette conclusion, à laquelle M. Veber est arrivé dès 1923, et qui, en somme, n'était au début qu'une intuition hardie, le philosophe n'a cessé de l'approfondir. Aujourd'hui il en a fait le centre des deux premiers d'entre

les cinq arguments de l'existence de Dieu qui forment son grand »Livre sur Dieu«, paru pour Pâques 1934. Pourquoi deux arguments? Le philosophe c'est aperçu qu'il valait mieux traiter à part de ce facteur qui fait que certains jugements sont vrais ou »valables«, et réserver le terme »facticité« au fait d'être des objets du monde sensible. D'où deux preuves, l'une s'appuyant sur la »facticité« du monde sensible, l'autre sur la »valabilité« du monde des idées. En voici un bref résumé:

La »facticité«, nous l'avons vu, n'est pas objet de connaissance, elle n'ajoute aucune note intelligible à l'objet en tant que tel, elle est vide de sens. Considérée en elle-même, à part de ce qu'elle fait être, elle s'évanouit également. Rien du point de vue de l'objet, vide en elle-même! C'est pourtant par la »facticité« que se distingue ce qui est, de ce qui n'est pas. Enigme qui reste inexplicable, tant qu'on se tient sur le plan de l'objet. Pour en avoir la solution, il faut se tourner du côté du sujet, et finalement on est amené à concevoir un sujet transcendant qui n'est pas réduit, comme c'est le cas de l'homme à »atteindre« passivement la »facticité«, ou même, à la »manquer«, mais qui, par son acte, la crée et lui donne du contenu, en d'autres termes, qui, par son acte, rend réels certains objets à l'exclusion des autres. Cette source de la »facticité« — appelons la »archifacticité« — est évidemment en dehors du dualisme expérimental: »facticité — non-facticité«, elle est »facticité« pure, les anciens l'appelaient »ens a se«, Dieu.

La voie de la »valabilité« est toute parallèle et se ramène en partie à celle de la »facticité«. Il est même difficile de dire, si M. Veber considère la »valabilité« — Saint Augustin disait »veritas« — comme un facteur original, irréductible, ou bien, s'il n'y voit qu'un aspect de la »facticité«. Ayant construit un argument spécial avec la »valabilité« pour base, il semble nous inviter plutôt à opter pour la première hypothèse, d'après laquelle il faudrait voir dans la »valabilité« quelque chose de ce que Saint Augustin voyait dans les vérités éternelles.

Remarquons en passant l'échec de la »théorie de l'objet« qui, par son partisan M. Veber, s'est avouée impuissante à construire une théorie de la connaissance sur ses bases propres, c'est à dire, en partant du seul fait psychologique et de l'objet en tant qu'il est contenu en lui. C'est donc en vain que Meinong s'est proposé de battre le psychologisme sur son propre terrain, en choisissant son point de départ. Avec sa »théorie de l'objet« il n'a jamais pu rejoindre le réel extramental. On ne fait pas sa part à l'idéalisme, comme le disait M. Gilson. Si on veut bâtir une noétique et donner un sens aux énoncés tels que: »ceci est«, »ceci n'est pas«, »ceci est vrai«, »ceci est faux«, il est nécessaire, M. Veber l'a reconnu, de quitter résolument le sujet et de faire appel à un facteur extramental, à la »facticité«, c'est à dire, à l'existence.

Kdor bi v Vebrovi Knjigi o Bogu¹ iskal teodiceje v običajnem pomenu besede, ta bi jo kmalu razočaran zaprl. Teodiceja zavzema v obsežnem delu izmed vseh modroslovnih panog morda najmanj prostora in bi se dala zgostiti na nekaj desetinah strani. Filozof nam je podal v resnici zopet vso svojo filozofijo in pokazal, kako je to pot zadela na več točkah na Boga. Dr. Veber namreč ni izmed tistih mislecev, ki stopijo pred javnost z dovršenim filozofskim nazorom, ki se nekako za stalno utabore v svoji osrednji zamisli ter iz te točke delajo izlete v vseh smereh na razna filozofska področja; knjiga za knjigo izhaja, toda povsod se javlja isti temeljni nazor, samo da si osvaja nove predmete; ud za udom se prikazuje izklesan in dovršen pred občinstvom, a duhovni lik, ki ga ti udje tvorijo, je bil zamišljen od vsega početka. Tako dela Bergson, tako je delal Kant v zreli dobi,

¹ F. Veber, Knjiga o Bogu. Družba sv. Mohorja v Celju 1934.

tako je delal Descartes. Jedro teh sistemov tvori ena sama začetna intuicija, ki se pa da nekoliko izraziti le v neštetihih knjigah, kakor je dejal eden izmed njih. Dr. Veber ne pozna take osrednje zamisli, nima trajnega filozofskega doma, ne oblikuje svojega modroslovja uda za udom, ampak si seka od izhodne točke svojo pot naprej, ne da bi se povračal in ne da bi vedel, kam ga bo končno dovedla. Njegova filozofija postaja od knjige do knjige starejša, zato jo je treba vsakikrat znova podati vso, kajti noben ud ne sme ostati tak, kakor je bil svojčas, ko je bil ves organizem še mlajši. Filozofi prve smeri mirno lahko izdajajo na novo svoje prejšnje spise, ker so se jim nova dela samo pridružila, ne da bi karkoli preklicala; pri njih često vemo že vnaprej, kaj bodo še izdali, ker prehajajo pač po načrtu od področja do področja, kakor se nudi po vrsti po očesu, ki se razgleduje z nepremične točke. Vebrova razgledna točka se pa premika, že davno obdelani problemi se prikazujejo z novega vidika v drugačnih obrih, vsak njegov spis je zopet cela njegova filozofija, ki preklicuje in popravlja prejšnja stališča. Gotovo bi mu bilo zelo težko izdati brez izpremembe kako knjigo iz prve dobe, kakor je težko naprej povedati, kaj nam bo še napisal. Skoraj vse dosedanje njegove knjige so prav za prav vedno novi »Uvodi«, vedno nekoliko spremenjen »Sistem filozofije«, da se zdi, kakor da je filozof včasih v zadregi za naslov. O dr. Vebrovi filozofiji velja še vedno, da je v razvojnem stadiju, kakor je dejal dr. Franc Kovačič². Tudi svoje zadnje izsledke bi bil filozof pripravljen »v celoti zavreči, ako bi to postala zahteva same resnice«³. Toda pri razvoju ima vsakokratno stanje poln pomen šele, če je upoštevamo obenem kot cilj prejšnjega gibanja in izhodišče poznejšega. Zato je pa zlasti pri taki filozofiji, ki vedno vsa raste, potrebno, da poznamo njen razvoj, ako hočemo razumeti njeno zadnje stanje.

Toda je-li sploh mogoče govoriti o eni poti, o istem organizmu, ki raste od početka? »Uvod v filozofijo« iz leta 1921 dokazuje »nemsiselnost vseh onih teorij, ki govore o nekem ‚ustvarjanju‘ zunanjega sveta od strani boga kot najvišje ‚osebe‘, vsaj kolikor se tudi ‚bog‘ razumeva kot neka najvišja duševnost, torej kot neki najpopolnejši jaz... Tudi ta (najvišji) jaz — če eksistira — je brezčasno odvisen od faktične eksistence tega zunanjega sveta in ne narobe... Kdor bi pa hotel pripisovati bogu kako drugo, t. j. nefizikalno in nepsihološko naravo, temu mora biti ‚bog‘ le prazna beseda, ki znanstveno ničesar ne pove in ki torej ne dopušča nobenega ‚dokazovanja‘.«⁴ Knjiga o Bogu pa navaja pet znanstvenih dokazov za bivanje Stvarnika! Ali je možen prehod med dvema tako skrajnima točkama? Ali ni filozof kratkomalo opustil ene poti, ker se mu je izkazala brez izhoda, in poskušal v nasprotno smer? Prehod ali prelom? Organična rast, ali smrt enega sistema in rojstvo drugega? To

² F. K o v a č i č, Kritika (Maribor 1930) 79.

³ Iz razgovora z univ. prof. dr. Vebrom ob izidu njegove »Knjige o Bogu«. »Slovenec«, 31. marca 1934.

⁴ F. V e b e r, Uvod v filozofijo (Ljubljana 1921) 318/19.

vprašanje, ki bo brez dvoma zanimalo zgodovinarja filozofije, pa zahteva, da si ogledamo Vebrovo miselno pot od početkov do danes.

* * *

Dr. Veber izhaja iz predmetne teorije, kakor jo je zasnoval njegov slavniti učitelj A. Meinong. Ta sam novo vedo takole opisuje: »Vsaka znanost se bavi z določenim predmetom. Toda nekatere velike in važne skupine predmetov doslej še niso našle mesta v nobeni priznani vedi. Razen tega se zanimajo te vede skoraj izključno za to, kar v resnici biva (Erkenntnis des Wirklichen), in vendar lahko postane predmet spoznanja tudi to, kar je neresnično, kar sploh ne biva, kar je le možno ali celo nemožno; za vse to se teoretično naiven človek zanima kvečemu tedaj, kadar se mu zdi, da bo na tak način laže dosegel to, kar dejanski je. V nasprotju z vedami, ki so doslej povsod vsaj načelno dajale prednost temu, kar v istini biva, pa brez dvoma potrebujemo tudi tako znanost, ki bi se pečala s svojimi predmeti, ne da bi se izrečno omejila na njihovo existenco — ki je le poseben slučaj predmetnosti — tako da bi jo lahko v tem smislu imenovali neodvisno od eksistence (daseinsfrei). To vedo o predmetu kot takem ali o čistem predmetu sem nazval predmetno teorijo (Gegenstadtheorie).«⁵ Predmetna teorija je torej splošna veda o vsem, kar more nastopati kot predmet kakršnegakoli doživljaja. Na prvi pogled bi bila to pač samo nova filozofska disciplina, ki bi se bavila z onimi posebnimi lastnostmi in zakonitostmi, ki so skupne pojavom, kolikor so ti pojavi predmeti, veda, ki bi se pridružila kot enakopravna ostalim filozofskim panogam. Toda kmalu se je pokazalo, da zahteva čisto izjemno stališče. Kako naj tudi vedo, ki se peča s predmetom vobče, priredimo ostalim znanostim, ki imajo vsaka svoj poseben predmet? Ali jim ni že po svoji naravi nekako nadrejena? Ali ni že po svojem bistvu temeljna filozofska veda, ki vsebuje v kali vse ostale discipline, in splošna modroslovna metoda, ki se razteza na vsa področja?

Do istega zaključka pridemo še na drug način. Kaj je prav za prav skrita vzmet, ki je poganjala Meinongova razmišljanja? Dr. Veber kot njegov intimen učenec nam jo je dovolj jasno naznačil:⁶ Meinong je bil sprva psihologist. Toda uvidel je nevzdržnost tega monističnega nazora in iskal izhoda. Psihologist pozna samo doživljaje. Dobro, premagajmo ga z njegovim lastnim orožjem! Vzemimo za izhodišče doživljaj, saj je to res najbolj sigurna realnost, ki je noben skeptik ne more zanikati, ker jo neposredno dojemata, tudi kadar dvomi. Analizirajmo doživljaj! Za vsak doživljaj je značilno to, da je naperjen na nekaj, kar ni ta doživljaj sam. Ako mislim na »deveto deželo«, moja misel, ki jo doživljam, seveda ni deveta dežela sama, ampak meri na njo: deveta dežela je njen predmet. Isto velja za vse temeljne vrste doživljavaev, za predstave, misli, čustva in stremljenja.

⁵ R. Schmidt, Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, I (Leipzig 1921) 103.

⁶ F. Veber, Sistem filozofije (Ljubljana 1921); cf. zlasti str. 60.

Zakon je splošen: Ni ga doživljaja brez predmeta. — Ali se nismo s tem izmotali iz psihologizma? Ali ne priča analiza doživljaja o dualizmu psihičnega čina in nepsihičnega predmeta? S tem smo pa obenem odkrili absolutno izhodišče za filozofijo: Primarni in nedvomni pojav je doživljaj. Ta nam posreduje zvezo z nepsihičnim svetom predmetov, ki tem doživljajem odgovarjajo. Začenjamo z lastnim neposrednim doživljajem kot izhodno točko, končamo v objektivnem svetu predmetov. Subjektivizem je premagan.

Predmetna teorija torej nikakor ni samo nova veda, kakor rečimo eksperimentalna psihologija ali primerjalno veroslovje, ampak je nova filozofija. Gre v resnici za eleganten moderen poskus, kako najti Arhimedovo točko za modroslovje, poskus, ki ne zaostaja prav nič za genialno Descartesovo zamislijo. Ta je iskal absolutnega izhodišča v svojem »cogito« in iz njega izvajal dejanski svet, Meinong ga išče v doživljaju vobče in v njem odkriva objektivni predmet.⁷

Toda, kakor se je ponesrečil Descartesov poskus, ki je rodil moderni idealizem, tako se je kmalu izkazalo, da tudi Meinongova teorija ne vodi varno iz psihologizma. Kaj je končno »deveta dežela«, ki je predmet misli? Ali nima svoje bitnosti od doživljaja? Odkod bi jo sicer imela, ko je pa v resnici sploh ni? Ali ne sledi iz tega, da je tudi predmet nekaj psihičnega, kakor doživljaj? Morda je kratkoma isto vreten z vsebino doživljaja,⁸ in smo obtičali v psihologizmu! Meinong se bo branil: Res je, deveta dežela niti dejanski ne biva, toda bivajo dejanski razne dežele, odkoder smo povzeli gradivo, da smo si stvorili »deveto deželo«. »Deveta dežela« je predmet višjega reda, vsak predmet višjega reda pa temelji na predmetih nižjega in končno najnižjega reda, ki jih dojemamo potom tako zvanih občutkov, kot najnižjih doživljajev, in ki »zahtevajo vsaj v svoji zakoniti celokupnosti tudi **eksistenco** zunanjega sveta v ožjem, to je prostorno dinamičnem smislu besede.«⁹ Da, da, ugovarja Meinongov učenec, toda s tem ste prisiljeni priznati, da so vsi predmeti končno osnovani na dejanskih predmetih, na predmetih, ki eksistirajo v navadnem pomenu besede. Na tak način ste pa izdali svojo lastno teorijo, ki hoče biti »daseins-

⁷ Iskanje absolutnega izhodišča je sploh značilno za moderno filozofijo. Spomnimo se le na sodoben Blondelov poskus v Franciji, ki opira svojo filozofijo na dejanje (l'action), ali zadnji čas na misel (la pensée). V Revue de Métaphysique et de Morale (1933 šte. 4, 1934 šte. 1) se trudi J. Nogué, da bi odkril tak »fait primitif«, ki bi služil za temelj filozofske zgradbi. Toda doslej se ti sicer elegantni poskusi niso obnesli. Vse kaže, da ima tomizem popolnoma prav, ko uči, da je treba takoj spočetka z zdravim človeškim razumom priznati dualizem subjekta in objekta. Kdor začenja s samim subjektom, redno obtiči v idealizmu. Tudi predmetna teorija je zadela na težave, ki so prisilile dr. Vebra, da se je v bistvenih točkah ločil od nje.

⁸ Vsak doživljaj je po Meinongovi analizi sestavljen iz dveh komponent, iz psihološke vsebine, ki meri na določen predmet in ki se torej menjava sporedno s predmetom, in iz psihološkega deja ali akta, po katerem se loči pristen doživljaj od nepristnega; obe komponenti sta psihološka pojava, dočim je predmet nekaj nepsihičnega. Glej o tem n. pr. Sistem, 94 sl.

⁹ Uvod, 315.

frei.¹⁰ Meinong bi lahko odvrnil, češ, predmetna teorija je samo ena izmed filozofskih disciplin, zato mirno lahko priznamo še drugo, res temeljno vedo, ki se peča z dejanskimi bitji. Toda značilno je, da se ni branil tako ne on ne njegovi učenci, ampak da so mrzlično iskali kake rešitve, ki bi jim omogočila, da bi s stališča predmetne teorije same končno premagali psihologizem in kako dosegli nepsihično dejansko realnost. S tem so jasno pokazali, da jim je predmetna teorija res temeljna veda in filozofija kat'eksohén. Zato se ni prav nič čuditi, da je nazval dr. Veber svoje delo — ki je prav za prav le uvod v predmetno teorijo, kakor dobro pravi Zimmermann¹¹ — Uvod v filozofijo. Predmetna teorija je nov filozofski sistem.¹²

Kdor nima tega pred očmi, temu bo ostalo Vebrovo prizadevanje nerazumljivo. Predmetna teorija hoče biti zaključen filozofski sistem in kot tak splošna veda o dejanskih, možnih in nemožnih pojavih. Izjavlja sicer, da je »daseinsfrei«, toda vprav to je njena slabost. Kot reakcija proti psihologizmu hoče in mora ven iz subjekta v svet objektivne realnosti. Ali so pa predmeti kakor »okrogel kvadrat«, »zaklad v Bogatinu«, »deveta dežela« sami na sebi dovolj »istiniti«, da zanesljivo pričajo za tako nepsihično vesoljstvo? Brez dvoma bo treba iskati varnejše podlage. Odtod temeljni problem že pri Meinongu samem, zlasti pa pri njegovih učencih: Kako doseči s stališča predmetne teorije pravo objektivno realnost, izvenumsko stvarno bitje?

Razmišljanje, kako bi na podlagi predmetne teorije zgradil celotno filozofijo, ki bi premagala psihologizem ter dosegla objektivno realnost, je značilno za vse Vebrovo dosedanje delo in tvori zelo nova in zanimiva poglavja v njegovih spisih. Že v prvi knjigi, v Sistemu, se bavi z »istinitostjo« kot skrivnostno neznancko, ki je pogoj vsega znanstvenega mišljenja, ki se pa odmika predmetni teoriji kakor mavrica radovednemu otroku. Povod mu je dalo poglobljanje spoznavne teorije, ki tvori po njegovi lastni izjavi »Ahilovo peto predmetne teorije, vsaj v kolikor hoče ta predmetna teorija podati tudi zadnjo predmetno utemeljitev spoznavanja.«¹³ Poglejmo si ta izvajanja v Sistemu!¹⁴

Spoznavati ali dojemati kako dejstvo se pravi misliti nanj. Tudi predstava nam sicer omogoči stik s predmetom, toda v tem slučaju je predmet pač pred nami, medtem ko smo mi do njega še čisto pasivni. Šele z mislijo postanemo napram predmetu dejavni, zavzamemo do njega svoje osebno stališče, si ga duševno prisvojimo, ga v pravem pomenu besede spoznamo. »Predočevanje... je prav za prav le zadnji

¹⁰ »Celo Meinongov učenec Benussi mi je omenil, da se baš s tem pojmom (nam. »daseinsfrei«) ne more povsem zadovoljiti.« Sistem, 220.

¹¹ S. Zimmermann, Uvod u filozofiju (Zagreb 1922) 2.

¹² Meinong imenuje Vebrov Sistem filozofije »eine Einführung in die Gegenstandstheorie« (Die d. Phil. in Selbstdarst., I, 144).

¹³ Sistem, 208.

¹⁴ Glej zlasti str. 204—223 (problem spoznavanja), pa tudi str. 190—204 (kvalitativne in kvantitativne komponente miselske vsebine in miselskega deja.)

predpogoj za eventualno dojetanje... potom misli.¹⁵ Kar velja za predočevanje, velja za čustva in stremljenja, ki tudi niso v pravem pomenu spoznavni čini, tako da ostanejo misli res edino sredstvo, da dojamemo resnico ali se motimo. Pa niti vse misli ne. Včasih imamo misli, ki jih »ne vzamemo zares«. Kadar n. pr. čitamo roman, samo »dopuščamo« okoliščine in dogodke, ki nam jih riše pisatelj, da lahko razumemo junakovo mišljenje in čustvovanje, dasi nočemo trditi, da bi kedaj živel tak človek v takih razmerah, pa tudi ne zanikati. Zato se tudi seveda ne moremo motiti. Čisto drugače pa čitamo kako zgodovinsko delo. Trditve zanesljivega zgodovinarja sprejemamo na svoj račun, tako da smo tudi sami prepričani, da je n. pr. Napoleon živel takrat in takrat. Ako so podatki napačni, se motimo, ako so pravilni, smo spoznali resnico. Takoj uvidimo, da so za pravo spoznanje odločilne samo te druge, imenujmo jih z Vebrom »pristine« misli, ne prve, »dopustitve«, ki so misli brez prepričanja, »nepristne misli«. Po čem se prav za prav loči pristna misel od nepristne? Morda po svoji vsebini? Nikakor. Dopuščam lahko ista dejstva, ki jih kdo pristno misli: oba misliva na isti predmet, pa vsak na svoj način. Ne vsebina misli, ki meri na predmet, ampak način misli, miselni akt ali dej je različen.

Resnica torej ni odvisna od predmeta, ki nanj mislim, ampak od mojega miselnega deja. Potemtakem je pa resnica nekaj zgolj subjektivnega? Presenetljiv zaključek, ki bi pokazal brezplodnost nove teorije. Morda bi se pa tej posledici lahko izognili in rekli, da je resničnost in neresničnost odvisna od istinitosti dejstev, češ, da samo istiniti predmeti omogočajo pristne misli, bolj ali manj možni pa le dopustitve. Tako bi resnico ali neresnico, ki je lastna samo pristnim mislim, končno vendar utemeljeval predmet sam s svojo istinitostjo. Nekaj podobnega je učil Meinong.¹⁶ Toda to je iluzija, ki jo globlje razmišljanje razblini v nič. Saj vendar lahko tudi istinita dejstva samo dopuščam, pa tudi možna pristno mislim in narobe. Vse pa, kar je pristnemu in nepristnemu dojetanju skupno, spada k predmetu. In res, kaj se pravi, dejstvo je istinito ali neistinito? Da je njegova možnost maksimum ali minimum. Istinitost, možnost, neistinitost so oznake za različne stopnje predmetne možnosti, pojmi torej, ki izražajo kolikostno stran miselne vsebine in odgovarjajočih predmetov. Naša istinitost ni nič drugega kakor kvantitativna komponenta predmeta, imenujemo jo zato »predmetno« istinitost. Resničnost in neresničnost je pa nekaj, po čemer se pristna misel vprav

¹⁵ Sistem, 199. Ta izvajanja so v glavnem v skladu s sholastično spoznavno teorijo, ki tudi uči, da se resnica izraža v sodbi, ne v pojmu. Cf. Kovačič, Kritika, 20—21. Toda pomniti je treba, da obsega Vebrova »predstava« sholastične »predstave«, »občute« in »pojme«.

¹⁶ »Tudi Meinong smatra sicer istinitost za maksimum, neistinitost pa za minimum možnosti, vendar obenem tako, da mu je ta istinitost ozir. neistinitost že kot taka obenem metafizično-transcendentna istinitost ozir. neistinitost, po kateri že se v dovoljni meri določa tudi resničnost ali neresničnost trditev v absolutno objektivnem smislu besede... to na noben način ne gre...« Sistem, 195; cf. tudi 220/221.

loči od dopustitve, nekaj torej, kar je v zvezi s pristnim dojemalnim dejem, ne z miselno vsebino in predmetom. Zato predmetna istinitost, ki jo dojemajo pristne kakor nepristne misli, nikakor ne more utemeljevati resničnega spoznanja, ki je lastno le pristnim mislim.

Ali nam ta istinitost, ki jo lahko tudi samo dopuščamo, sploh jamči, da smo izšli iz subjekta in dosegli v njej objektivno realnost? Očividno ne. »Pojem spoznavanja namreč stoji in pade s pojmom stroge — ‚objektivnosti‘ dotičnega ‚spoznanega‘ predmeta, dočim vprav v smislu Meinongovega nauka ravno čista predmetna, t. j. zgolj predočevalna struktura nečesa še daleko ne jamči in ne more jamčiti za njeno ‚objektivnost‘ v onem lojalnem smislu, ki je živec vsake spoznavne teorije.«¹⁷ O zgolj predmetni istinitosti se sploh ne da reči, »ali se v danem slučaju tudi v strogem smislu ‚objektivno‘ nahaja ali ne...«,¹⁸ »od te istinitosti-možnosti kot take ne vede absolutno nobena pot ravno do tega ali onega miselnega deja«,¹⁹ t. j., ne nujno do pristne misli, ki je pravilna ali napačna, ne do nepristne, ki je izven te alternative, ampak lahko do ene kakor do druge. — Kratko, spoznavanje, razvidnost, resnica niso odvisni od miselske vsebine in preko te od predmeta, tudi ne od omenjene predmetne istinitosti, ki izraža le kvantitativno komponento predmeta, ampak od miselskega deja. »Vsako zgolj predmetno-teoretično utemeljevanje spoznavanja in resnice je vnaprej izključeno«,²⁰ predmetna teorija nas je pustila na cedilu.

Meinong torej ni našel poti iz subjekta, ampak je obtičal v psihologizmu, kajti objektova objektivnost ni objektivnost v lojalnem zmyslu. Toda ali ni še mnogo bolj subjektivističen Vebrov nauk, ki se ne sklicuje niti na to senco istinitosti, kar je nudi predmet, ampak uči, da je spoznanje končno odvisno le od miselskega deja? Filozof vidi objekcijo in odgovarja, da je treba ločiti dvojne istinitosti, omenjene Meinongove zgolj predmetne istinitosti in take, ki so »obenem transcendentne, t. j. obenem objektivne istinitosti, oziroma možnosti v strogem, spoznavno-teoretičnem smislu besede.«²¹ Toda kaj je ta nova istinitost, objektivna in transcendentna, in kje je? Videli smo, da ni in ne more biti predmetna komponenta in je torej že načelno ne moremo spoznati, kajti spoznati se ravno pravi dojeti neki predmet. In vendar je le po njej predmet v resnici istinit, naše spoznanje pa resnično ali napačno. Kaj je torej s to skrivnostno neznanko. V Sistemu bi zastonj iskali odgovora na vsa ta vprašanja, filozof se rajši loti bistveno različnega in bolj praktičnega problema, namreč, katere

¹⁷ Sistem, 220.

¹⁸ *ibid.*

¹⁹ Sistem, 221.

²⁰ *ibid.*; cf. tudi 209, kjer pravi, da je »naravnost analitično dokazano, da je katerokoli utemeljevanje resnice ali neresnice in s tem obenem spoznavanja in razvidnosti od strani ‚predmetne teorije‘ same v naprej izključeno.«

²¹ Sistem, 223.

izmed pristnih misli to transcendenco zadenejo ali zgrešijo²², problema, ki nas v tej zvezi ne zanima. Isto velja o Problemih²³, ki se sicer izrečno bavijo tudi s spoznavno teorijo, medtem ko pušča Uvod vsa ta vprašanja ob strani. Kakor da je filozof pozabil na čudne ugotovitve v Sistemu, kjer je našel neznanko, ki je bolj objektivna kakor objekt in bolj istinita kakor predmetna istinitost.

Toda Veber je preglobok filozof, da bi izpustil izpred oči problem, ki se mu je prikazal v tako zanimivi luči, in ki povrh še tako globoko posega v predmetno teorijo. V knjigi Znanost in vera zopet srečamo našo neznanko, ki tvori topot naravnost središče spisa²⁴, toda nahaja se v taki zvezi, da je spočetka sploh ne poznamo, zlasti ker nosi drugo ime. Filozof se bavi z religioznim čustvom in po pravici ugotavlja, da je to čustvo nekaj izvirnega in primarnega, kar se ne da izvesti iz nobenega enostavnejšega doživljaja. Kot vsak doživljaj mora imeti tudi to čustvo svoj predmet. Kaj je njegov predmet? Veber ga naziva »veliko neznanko«, »večno neznanko«, »nadempirično transcendentnost«, nekaj, »kar je v nasprotju z vsem empiričnim veseljstvom absolutno, nad vse vredno in v tem smislu transcendentno a obenem v vsakem vsebinskem smislu popolnoma neznano«.²⁵ Transcendentno, vsebinsko neznano! Nehote se spomnimo na istinitost iz Sistema. Toda ali ima ta transcendenca, ki je predmet religioznega čustvovanja, torej božanstvo, s transcendentno istinitostjo sploh kaj skupnega? No, tu bi bilo vsako ugibanje odveč, knjiga sama daje popolnoma jasen pritrdilen odgovor.²⁶ Treba je samo čitati strani 161—165, ki spadajo morda med najzanimivejše in najbolj dramatične, kar jih je izšlo izpod Vebrovega peresa.

Problem, ki ga obravnavajo te strani, nam je že znan, le da se je tukaj filozof brez vseh ovinkov lotil vprašanja, ki je nanj trčil v Sistemu, pa je krenil vstran, ne da bi ga bil sploh formuliral. Kakor tam, ugotavlja tudi tukaj, da razlike med spoznavanjem in zмотo ne moremo izvajati iz predmetov predstavljanja in mišljenja, ker so predmeti v pristnih in nepristnih mislih lahko isti, dočim je samo pristna misel resnična ali zmotna. Resničnost ali napačnost ni odvisna od miselne vsebine in od predmeta, temveč od miselnega deja. Torej storim jaz s svojim miselnim dejem, da je predmet istinit ali neistinit? Proti temu zaključku govore vsi dokazi, ki jih navaja filozof zoper idealistični monizem. Preočito je, da se mora ravnati misel po predmetu in ne narobe. Predmet sam mora biti torej v zvezi še s posebno bitnostjo, ki je merilo za resničnost in neresničnost mišljenja. Kaj je ta bitnost? Odgovor na to vprašanje je že načelno nemogoč,

²² Izraz »treffen« rabi že Meinong v zvezah »das Tatsächliche, das Mögliche, die Wahrheit treffen«; cf. Die d. Phil. in Selbstdarst. I. 114, 116. Veber se ga v Sistemu še sistematično ne poslužuje; naletimo ga v knjigi Znanost in vera (165), v Knjigi o Bogu je pa naravnost značilen.

²³ F. Veber, Problemi sodobne filozofije (Ljubljana, 1923), 30—60; cf. pa str. 250—258.

²⁴ F. Veber, Znanost in vera (Ljubljana 1923), 162.

²⁵ ibid. 157—160.

²⁶ Sicer se pa filozof sam sklicuje na Sistem, gl. str. 205.

kajti vse, kar more biti predmet spoznanja, mora biti dano z miselno vsebino, našo neznanko pa zadene samo miselni dej. Odtod zaključek: »Kaj je ta transcendenca sama, ne vem; kakšno razmerje jo spaja z vsem predmetnim, t. j. vsebinsko znanim ali vsaj dostopnim vesoljstvom, ne vem; vem samo toliko, da jo moram predpostavljati, ako bodi vsaj pojem spoznavanja legitimen.«²⁷ Naj nikogar ne moti izraz »postulirati«, »predpostavljati«, češ, da gre le za logičen postulat. Brez te neznanke bi, kakor smo videli, imele pristne in nepristne misli enako veljavo, ne bilo bi razlike med resnico in zmoto, ne med dejanskimi, možnimi in nemožnimi bitji. Posledica bi bila skrajni psihologizem, subjektivizem, idealizem, vsekakor monizem, ki ga je dr. Veber uspešno zavrnil. Dokazi, ki pobijajo monizem, dokazujejo obenem dejansko bivanje naše neznanke. Toda, ker ostane neznanka, je ni mogoče dokazati v zmyslu »pokazati«. Samo to hoče reči izraz »predpostavljati«.

Načelna neznanka! Toda že sv. Tomaž je zapisal, da o nobeni stvari ne morem trditi, da je, ako vsaj nekoliko ne vem, kaj je; vsako zanikanje temelji končno na neki trditvi. Gotovo nam je filozof svojo neznanko toliko opisal, da jo lahko ločimo od drugih neznank. Nekaj oznak smo itak že videli, zapomnimo si še zlasti, da je ona »edina načelna neznanka sveta in življenja.«²⁸ Marsikaj nam je sicer še neznano, toda vsaj načelno lahko postane kedaj predmet spoznanja, glede naše neznanke je pa to izključeno, ker sploh ni predmet, ker ji ni prirejena miselna vsebina, ampak miselni dej. Leto pozneje je izšel Očrt psihologije.²⁹ Zopet srečamo našo neznanko, tokrat pod starim imenom, in izvemo o njej, da ni nič subjektivnega, temveč da je »nepsihološki činitelj«, je »istinitost kot posebna in nepsihološka kategorija na objektih avtonomnega mišljenja.«³⁰ Vsa ta izvajanja najdemo še enkrat v zgoščeni obliki na strani 92: »Istinitost sama, iz katere edine smemo izvajati spoznaven značaj pristnega predstavljanja in mišljenja, ni, niti ne more biti objekt nikake predstave ali miselne vsebine, torej sploh nikak 'objekt' ali 'predmet' v navadnem pomenu besede, temveč gre pri njej za načelno vsebinsko neznanko sveta in življenja, ki pa jo moramo neobhodno predpostavljati, ako naj vsaj idejno velja razlika med 'spoznavanjem' in 'zmoto'. Zato lahko to istinitost zovemo tudi *transcendenco* v najstrožjem pomenu besede.« Na izraz transcendenca se nanaša pod črto opomba, ki pravi: »transcendo: prekoračim (v našem primeru: prek. vse vsebinsko dostopno).« Tudi Estetika iz leta 1925 je posvetila našemu problemu posebno stran³¹, zlasti

²⁷ ibid. 163.

²⁸ ibid. 163.

²⁹ F. Veber, Očrt psihologije (Ljubljana 1924).

³⁰ Očrt, 64. Avtonomna misel je prepričanje, čigar pristnost se ne da izvajati iz golihi psiholoških činiteljev na subjektu samem, recimo iz kakih predsodkov — v tem slučaju bi govorili o heteronomni misli — temveč ima podlago v objektu.

³¹ F. Veber, Estetika (Ljubljana 1925), 162/63.

temeljito se pa bavi z njim »Problem predstavne produkcije«, ki prinaša že podrobnejšo skico za istinitostni dokaz³²; študija že tudi napoveduje knjigo o Bogu.³³

Ta mesta nudijo celo vrsto izrazov, ki z različnih vidikov osvetljujejo našo neznanko. Imenuje se »istinitost«, »transcendencija, t. j. obenem objektivna istinitost«, »načelna, vsebinska, nadempirična neznanka sveta in življenja«, »transcendencija v najstrožjem pomenu besede«, »stroga objektivnost«, »faktičnost«, »fakticiteta«, nasprotje praznega ničā, nosilka svetostne vrednote, predmet religioznega čustvovanja, božanstvo, bog, Bog.

Na enega izmed teh nazivov moramo biti še posebej pozorni; kdor pozna knjigo o Bogu je uganil, da mislimo na istinitost. Kaj prav za prav znači ta izraz, ki se trdovratno ponavlja od Sistema dalje in ki je dal enem dokazu svoje ime? Slovarki nas pri tem vprašanju seveda puste na cedilu, mislec da svojim strokovnim izrazom sam vsebino. Poglejmo si par mest, kjer se nahaja ta naziv!

V Sistemu naletimo takoj na četrti strani na sledečo opredelbo: »Istinitost in neistinitost sta predmetni lastnosti dejstev, ki kot taki učinkujeta, da je trditev vsakega istinitega dejstva resnična . . . , trditev vsakega neistinitega dejstva vselej neresnična . . .«³⁴ Kaj smatra avtor za »istinito« dejstvo? Vse, kar je predmet znanosti, dejstva v zunanjem, fizičnem svetu, kakor matematična dejstva.³⁵ Na splošno bi torej v Sistemu besedo istinitost lahko nadomestili z izrazom resničnost — pozneje bomo rekli veljavnost — kar je v skladu z običajnim pomenom besede, pa tudi z izrazom eksistenca, kar je Vebrova posebnost. Prvi pomen je pod vplivom predmetne teorije, ki hoče biti »daseinsfrei« mnogo običajnejši, a tudi drugi je tuptatam dovolj jasno označen, n. pr. na straneh 170—173, kjer čitamo, da razpadejo predmeti predstav v dve vrsti: v predmete, ki bivajo v navadnem pomenu besede: to so realni predmeti, in v predmete, ki obstajajo: idealni predmeti. Istinitost prvih se naziva bivanje, eksistenca. Zato se bavijo z istinitostjo tako prirodoslovne, aposteriorne, kakor apriorne, recimo matematične vede. Naša neznanka bi se nam potem-takem odkrila v Sistemu kot resničnost + eksistenca, ne smemo pa pozabiti, da jo loči avtor v obojem pomenu od zgolj predmetne istinitosti.³⁶ Enako Uvod³⁷ in Etika.³⁸ V Problemih se zdi, kakor da se hoče pomen istinitosti zožiti: naletimo na zvezo »istinit ali faktičen«, ki se vztrajno ponavlja.³⁹ Istiniti pojavi so tisti, ki bivajo, existunt,

³² Razprave Z. D. H. V., IV, 1928; gl. zlasti str. 197—199.

³³ *ibid.* 194.

³⁴ Istinitost predmetna lastnost? S to formulacijo se pač avtor ni mogel več strinjati, ko je kakih 200 strani pozneje odkril proti Meinongu zgolj predmetno istinitost.

³⁵ Sistem, 44—52.

³⁶ Sistem, 220.

³⁷ Uvod, n. pr. 328.

³⁸ F. Veber, Etika (Ljubljana 1923); cf. str. 457, ki govori o razmerju med istinitostjo in resnico: istinitost je psihološka lastnost dejstev, resnica pa lastnost prepričanj.

³⁹ Glej register, ki istoveti oba izraza.

ki so torej v spoznavno-teoretičnem smislu transcendentni, noumenalni. Tvorbe človeške domišljije, kakor »steklen grad«, »zaklad v Bogatinu«, »zlata gora« so pa neistiniti in spoznavno imanentni pojavi.⁴⁰ Istinitost skoro dosledno pomeni eksistenco. Znanost in vera, delo, ki je nastalo med Uvodom in Problemi, ne rabi tega izraza, toda mislimo, da se ne bomo motili, ako trdimo, da neznanke, ki ji gre »v nasprotju z vsem empiričnim povsem nerelativen, objektivni in absoluten značaj, iz katerega edino črpa tudi vse empirično vesoljstvo svoj 'edinomožen' pomen in smisel«⁴¹, da »transcendence«, ki je »oni 'nad' celokupnim vesoljstvom vseh predmetov stoječi pojav«⁴², da te transcendence in te neznanke, kakorkoli jo bomo že imenovali, ne smemo iskati toliko v smeri resničnosti ali, s poznejšo terminologijo, veljavnosti recimo matematičnih odnosov, kakor v smeri eksistence stvarnih bitij. Analitična psihologija zopet rabi naziv istinitost za resničen in bivajoč⁴³, medtem ko veže Očrt izraza istinit in faktičen, kakor Problemi, trdi pa, da je tudi razlika med belo in črno barvo »v najstrožjem pomenu besede istinita ali faktična, naj sta barvi sami tudi istiniti ali pa ne«.⁴⁴ Izraz »istinita barva« v tej zvezi pač ne more ničesar drugega pomeniti, kakor barvo, ki stvarno biva ali eksistira in ni le plod domišljije, naj si že potem kdo predstavlja bivanje barve tako ali tako. Toda kako naj bo istinita razlika med barvami, ako barve, ki ji služijo za podlago, niso?⁴⁵ Isto najdemo v Estetiki, ki tudi pripisuje istinitost ali faktičnost realnim kakor idealnim predmetom.⁴⁶ Idejni temelji slovanskega agrarizma še bolj nagibajo k tolmačenju, da je istinitost ali faktičnost isto kar eksistenca⁴⁷, ravno tako Problem predstavne produkcije, ki rabi samo izraz faktičnost.

V vsej tej dobi torej pomeni istinitost ono neznanke na predmetih, ki stori, da nekateri izmed njih eksistirajo, drugi pa ne, da so nekatera načela pravilna, resnična, veljavna, druga pa ne, toda tako, da znači istinitost v nekaterih knjigah, zlasti spočetka, v prvi vrsti resničnost, veljavnost, v drugih pa predvsem eksistenco. Tej dvoumnosti je napravila konec Filozofija, ki je eno istinitost razčlenila v »dve vrhovni kategoriji«, v izkustveno faktičnost, eksistenco in v nezakustveno veljavnost, resnico.⁴⁸ Knjiga o sv. Avguštinu prevzema in pogloblja to distinkcijo: Vesoljstvo obsega prav za prav tri svetove: božje bistvo, izkustveno stvarstvo in svet brezčasnih ter splošno veljavnih načel. »Ta načela so svet záse, ki tvori ostro zakonito mejo

⁴⁰ Problemi, 250—258.

⁴¹ Znanost in vera, 161.

⁴² *ibid.* 163.

⁴³ F. Veber, Analitična psihologija (Ljubljana 1924), 18.

⁴⁴ Očrt, 34, 40.

⁴⁵ Po filozofiji, ki pozna podstati, kakor sholastika, spada »razlika« med relacije, ki so pritičke. Pritika pa ne more imeti več istinitosti, kakor njena substanca. Teга mnenja je sedaj tudi dr. Veber, kakor bomo videli.

⁴⁶ Cf. s. 53.

⁴⁷ F. Veber, Idejni temelji slovanskega agrarizma (Ljubljana 1927) 195—197.

⁴⁸ F. Veber, Filozofija (Ljubljana 1931) 188.

med svetom vsega izkustveno danega stvarstva in pa med svetom božjega bistva; oba ta in samo oba ta svetova sta hkratu svetova prave, dejansko-bitne istinitosti, dočim je vmesni svet brezčasnih načel samo svet načelne veljavnosti.⁴⁹ Knjiga o Bogu je prevzela oba izraza kot strokovna izraza. Istinitost in veljavnost sta dve činjenici, ki po vzporednih poteh vodita k Bogu. Filozof nam daje sledeče definicije: »Pri izrazu istinitost gre za istinitost v najožjem in tudi najprvotnejšem pomenu besede. Splošno lahko to istinitost določim tudi kot istinitost vseh takih pojavov, o katerih tudi pravimo, da so vsaj načelno obenem neposredno vnanje ali notranje, zaznavni'. Sem spada n. pr. istinitost pokrajine, ki jo lahko neposredno, vidimo', istinitost skale, ki se je lahko neposredno, dotaknemo'... Brez dvoma je to najprvotnejši pomen istinitosti«, obenem pa tudi najosnovnejši, ker »bi brez tega pomena tudi istinitosti v kakršnemkoli drugačnem pomenu besede izgubile ono mesto, ki jim v sestavi vseh istinitosti dejanski gre. Tu mislim zlasti na vse take, istine', ki jih bomo v drugem poglavju imenovali gole veljavnosti.«⁵⁰ Iskati istinitosti, se pravi iskati dejstva, fakta, iskati veljavnosti pa pravila, načela.⁵¹ Kar ne more eksistirati, ne more biti v pravem pomenu istinito, pač pa je lahko veljavno⁵²; in ker lahko samo podstat eksistira, moramo reči, da je istinitost pritiike ali pripadnosti, kakor jo naziva dr. Veber, »samo istinitost reči, ki ji te lastnosti tako ali drugače pripisujemo«. ⁵³ Zato tudi razlika med dvema barvama ni več istinita, kakor smo brali v Očrtu in drugod, ampak veljavna.⁵⁴ Kratko, istinitost je eksistenca, veljavnost pa resničnost.⁵⁵

Da kratko povzamemo: Takoj v prvem svojem delu je filozof ugotovil, da to, kar stori, da so nekatere misli resnične ali neresnične, ni predmet kot tak. Pa tudi subjekt ne more poljubno učiniti, naj bo kaj resnično ali zmotno. O tem odloča poseben nesubjektiven faktor, ki sicer ni predmet, a je s predmetom v bistveni zvezi. Ta »vsebinsko neizrekljiv predmetni plus na dejstvih, ... nekaj pravcati in vsebinsko neznan X«⁵⁶ je dobil takoj spočetka svoje ime: »istinitost«. Toda ali ni več takih činjenic, ki služijo za temelj resničnim sodbam? Kadar trdim, »ta miza biva« ali »ne biva«, odloča o resničnosti moje trditve istinitost, ki jo nazivamo tudi faktičnost ali eksistenca mize. Če pa pravim, da miza ni stol, da je celota večja nego njen del, da je $5 + 7 = 12$, je resničnost sodeb neodvisna od eksistence mize in stola, celote in dela, jabolka in hrušek, ki bi jih sešteval. Vse te trditve bi bile veljavne tudi, če bi Bog ne bil ustvaril sveta. Istinitost,

⁴⁹ F. Veber, Sv. Avguštin (Ljubljana 1931) 48, cf. tudi 149 ter še 42, 47, 52—57, 71—72, 95—96, 108—110, 149—151 etc. (knjiga nima stvarnega registra).

⁵⁰ Knjiga o Bogu, 6,

⁵¹ ibid. 71.

⁵² ibid. 162.

⁵³ ibid. 180.

⁵⁴ ibid. 69.

⁵⁵ Knjiga o sv. Avguštinu izrečno istoveti izraza veljavnost in resničnost ter veljaven in resničen; gl. s. 72.

⁵⁶ Znanost in vera, 205.

ki služi v tem slučaju kot merilo za resničnost, lahko nazivamo načelno istinitost ali veljavnost. Lahko pa tudi samo pravim, »ta miza biva«, in s tem recimo le ponavljam tuje mnenje, ne da bi se sam prepričal, je li resnično ali ne, in ne da bi sploh zavzel do njega kako svoje stališče. Taka gola dopustitev ni ne resnična ne napačna, a vendar se loči od dopustitve, »ta miza morebiti biva«. Predmet prve dopustitve je istinito, predmet druge samo možno dejstvo. Zopet istinitost, ki pa topot nima za posledico resnične ali neresnične sodbe, torej istinitost čisto posebne vrste: Sistem jo naziva, kakor smo videli, »zgolj predmetno istinitost«. Skupno torej tri vrste istinitosti: eksistenca, kakor jo imajo podstati, veljavnost, ki je značilna za načela, in zgolj predmetna istinitost, ki tvori kvantitativno stran predmetov.

Kakšen je odnos med to trojno istinitostjo? Je li res eksistenca temeljna istinitost, istinitost v najožjem pomenu besede, kakor to trdi Knjiga o Bogu?

Pred vsem je gotovo, da je zgolj predmetna istinitost, kakor se nam javlja v nepristnem mišljenju, zgrajena na istinitosti, ki jo zadevajo pristne misli. To sledi iz zakona o dvojnosti vsega doživljanja, ki pravi, »da je izključeno vsako nepristno predstavljanje brez prejšnjega odnosnega pristnega predstavljanja«. ⁵⁷ Kdor ni kedaj trčil ob kako eksistenco, ta ne more nepristno misliti, »ta miza biva«, kdor ni nikoli ničesar trdil, ne more veljavnosti samo dopuščati. Predmetna istinitost predpostavlja ali eksistenco ali veljavnost. O teh dveh istinitostih je pa zopet reči, da temelji veljavnost slednjič na eksistenci. Naše duševno življenje je namreč zgrajeno končno na tako zvanih občutkih, ki so naše najprimitivnejše pristne predstave, ter dejno in vsebinsko najnižji doživljaji ⁵⁸, tem pa odgovarja »neki faktično eksistentni zunanji (neduševni) svet kot ‚končni predmet‘«. ⁵⁹ Tudi halucinacije, ki so sicer pristne predstave, zahtevajo, da je oseba, ki jih ima, doživela normalne pristne predstave »vsaj onih elementov, kojih kombinacija vede do omenjenih pojavov«. ⁶⁰

Logično in izkustveno so na počelu spoznavanja bitja, ki stvarno bivajo in ki jih naš spoznavni čin zadene. Na njih odkrivamo načela, ki absolutno veljajo, in samo, ker poznamo faktična bitja in mislimo na veljavna dejstva, si lahko tudi kaj nepristno predstavljam, kakor da resnično biva, in kaj dopuščamo, kakor da je veljavno. Eksistenca je torej res temeljna istinitost in končno merilo vse resničnosti. Istinitost ni dvoumen pojem, ampak analogen izraz, ki meri predvsem na stvarno bivanje ali eksistenco, preko nje pa na veljavnost in še dalje, na zgolj dopuščeno faktičnost.

⁵⁷ Uvod, 295.

⁵⁸ *ibid.* 299.

⁵⁹ *ibid.* 317; glej zlasti zakon predmetnih podlag in najnižjih predmetov, Sistem, n. pr. s. 318, ki se strinja s sholastičnim načelom, »cognitio incipit a sensibus«. To načelo velja seveda za bitje, ki smo ga opazovali, da smo načelo ugotovili, namreč za človeka. Dr. Veber je pa svoj princip spočetka neupravičeno posplošil, kakor mu je očital dr. A. Ušeničnik v Bogoslovnem Vestniku (I, 323—325; glej Sistem 368) in v svojem Uvodu v filozofijo (Ljubljana II, 283—289).

⁶⁰ Uvod, 316.

Končno stojimo skoro malo razočarani pred zaključkom: Neznanka, ki smo ji sledili po tolikih ovinkih in ki bi naj bila nekaj božanskega, da, Bog, se nam je dala spoznati kot čisto vsakdanja eksistenca. Vsakdanja eksistenca? Res ni za nas nič bolj navadnega, kakor bitja, ki bivajo, toda bitek sam, čista eksistenca? Nekaj je gotovo in ne prazen nič, celo osnovna realnost mora biti, saj je vse, kar je, edino po njej realno, toda kakšna je sama na sebi? Vse, kar eksistira je to ali ono in je. Kaj neki naj bo eksistenca sama, ki ni ne to ne ono, ampak samo je? Na prvi pogled se nam je zdelo, da jo poznamo, pa je tudi nam neznanka. In zanimivo, največji geniji so videli v smeri te skrivnostne neznanke — Bogal V soglasju z velikimi srednjeveškimi sholastiki je sv. Tomaž ponovno zapisal: *Deus est esse suum*⁶¹, pa že mnogo pred njim je dejal sv. Avguštin: *Deum nihil aliud dicam esse, nisi idipsum esse*⁶², celo Bog sam si je pred Mozesom nadel ta naziv: *Ego sum qui sum*.⁶³ Ako nazivamo razmišljanja, ki so vedla Avguština, Tomaža in druge do takih zaključkov, dokaze za bivanje božje, potem zaslužijo isto ime pač tudi Vebrova izvajanja, pa naj so bila spočetka še tako rudimentarna. Tudi Veber je s svojim sigurnim metafizičnim čutom odkril že v letih 1922/23 na svoji neznanki vrednoto svetost in jo smatral za predmet elementarnega religioznega čustvovanja⁶⁴, dasi ji sprva ni hotel nadeti običajnega naziva »Bog«. Zdelo se mu je pač, da bi bil preveč določen za njegovo načelno neznanko. Toda že v Očrtu, ki ga je hotel dati v roke mladini, je pustil te pomisleke in izpovedal, da vidi v istinitosti ali transcendenci — Boga.⁶⁵ Estetika se zopet izogiba tolike jasnosti in pravi samo, da je načelna a legitimna neznanka, ki je predmet hagiološkega čustva, religioznemu človeku božansko, bog (sic).⁶⁶ Čisto drugače pa govori Agrarizem, posvečen avtorjevi materi. Filozof je dokončno prišel do prepričanja, da polaga vernik v svoj izraz »Bog« vprav to, kar pripisuje on svoji neznanki že od knjige *Znanost in vera sem*, namreč »povsem nerelativen, objektiv in absoluten značaj, iz katerega edino črpa tudi vse empirično vesoljstvo svoj 'edinomožen' pomen in smisel.«⁶⁷ To, do česar ga je dovedla logika sistema, se krije s tem, kar naziva naš narod z besedo »Bog«. Zato izpoveduje v *Agrarizmu*: »Pojem te metafizične aktivne duhovne realitete sovpadе s splošno človeškim pojmom Boga. Pojem Boga dobi tako značaj edinovrstnega činitelja, brez katerega bi celokupno skustveno dano realno vesoljstvo... ostalo že logično nezaključeno.«⁶⁸

S tem je bil glede tega vprašanja dr. Vebrov razvoj končan, — brez konverzije! Njegov prvi dokaz za bivanje božje se začenja v

⁶¹ N. pr. S. theol. I, q. 3, a. 4 c.

⁶² *De moribus ecclesiae*, XIV, 24; cit. v E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris 1931) 279.

⁶³ 2 Moz III, 14.

⁶⁴ *Znanost in vera* 161, 168 etc.

⁶⁵ Očrt, 92/93.

⁶⁶ *Estetika*, 169.

⁶⁷ *Znanost in vera* 161.

⁶⁸ *Idejni temelji slov. agr.* 309.

njegovi prvi knjigi, v *Sistemu*, v letu 1923 je že v glavnih potezah dovršen. V delu *Znanost in vera* je postavljen oltar »agnóstico theō«, ki je pa isti in edini Bog, kakor ga oznanja Pavel.

Mogoče moti tega ali onega filozofov takratni agnosticizem. No, glede tega se nahaja Veber pač v častni družbi. Vsi misleci, ki so bili dovolj globoki, da se niso zadovoljili s puhlimi antropomorfizmi, so govorili o Bogu kot o veliki neznanki. Pri sv. Avguštinu je to tako očitno, da čuti dr. Veber dolžnost, da opraviči in razloži njegov »agnosticizem«. ⁶⁹ Pa tudi sv. Tomaž prav nič ne zaostaja za njim. O Bogu vemo, tako uči, da je, da je vzrok vsemu, da je neskončno vzvišen nad vse, kaj je pa prav za prav sam v sebi, nam ostane popolnoma neznano: *De Deo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum.* ⁷⁰ To ni agnosticizem, ker pride negacija na koncu, da pokaže, kako nezadostne so bile predhodne trditve: *Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione . . . ; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare.* ⁷¹ Pričeli smo s trditvami, ko smo po vzročnem načelu sklepali, da ima svet z vsemi popolnostmi svoj vzrok izven sebe. Nadaljnja razmišljanja kažejo, da so se vse te popolnosti obistinjene v Bogu na najčistejši način in v najvišji meri, obenem pa zlite v nedoumljivo enoto. Toda, ko hočemo vse to vsaj nekoliko doumeti, nam naš um odpove. Na vprašanje, »an sit«, ki smo si ga stavili o Bogu, smo dobili siguren trdilen odgovor; na vprašanje »quid sit«, odgovarjamo z molkom: *Et propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, in quantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere.* ⁷²

Vebrov agnosticizem ne gre mnogo dalje in tudi ni zgolj negativen, kakor smo se prepričali. Pred vsem njegova neznanka realno biva, saj je vse, kar sploh je, le po njej istinito, to je, eksistentno in veljavno. Ta neznanka je dalje edina, je večna ⁷³, je načelna neznanka, kar je tudi božja lastnost: edino Stvarnik namreč že načelno presega moči ustvarjene spoznavne zmožnosti. Še več. S priprosto aplikacijo Vebrovih načel bi se dalo pokazati, da vsebuje ta neznanka vsaj toliko realnosti, kolikor predmeti, ki so po njej realni, dvigali bi se od bitja do bitja, od stvari do duševnosti in do osebnosti in nad njo. Toda Veber sam tega ne stori. Očividno mu spočetka ni bilo do tega, da bi tehnično dovršil dokaz za bivanje božje. In to je bila njegova glavna hiba, ne agnosticizem. Tudi Tomažu je Bog neznanka, — *illud quod Deus est*, a to neznanko skuša vsaj negativnim potom določiti, s tem da jo čim ostreje loči od znanih bitij. ⁷⁴ Znanost in vera pa vsega tega ne stori dovolj. Je li treba strogo ločiti istinitost od istinitega, ali naj pojmujeemo božanstvo v panteističnem smislu? Tudi

⁶⁹ Avguštin, 148 sl. (op. 12).

⁷⁰ *Summa c. gentiles*, III, 49.

⁷¹ *De potentia*, 7, 5.

⁷² *De pot.* 7, 5, ad 14.

⁷³ Ako so že elementarna kajstva večna (Uvod, 333), je tembolj večna istinitost, po kateri so večno istinita.

⁷⁴ *Summa c. gent.* I, 14.

način, kako pripisuje svoji neznanki gotova pozitivna določila, ne zadovolji čitatelja. Zakaj bi bila vprav istinitost predmet religioznega čustvovanja? Samo zato, ker je neznanka? Filozof odgovarja, da zato, ker je sveta. Odkod pa vemo, da je ravno istinitost sveta? Zato, ker je vrednota kat'eksohén? Gotovo je istinitost najodličnejša vrednota, ker so vse druge vrednote le po njej istinite, toda ali je to isto kar svetost? Ali svetost ne pomeni nečesa drugega? Ali ni sveto v bistveni zvezi z etičnim? Dokler nismo sigurni, da je treba iskati istinitost v smeri osebnosti, tako dolgo ji ne moremo v pravem pomenu pripisovati svetosti.⁷⁵

Morda je radi teh nedostatkov, ki obstajajo deloma tudi še v razpravi o predstavnici produkciji, Filozofija ta dokaz prezrla in iskala poti, ki vodijo do transcendentne osebnosti. Toda knjiga o Bogu ga je zopet prevzela, izpopolnila in izdelala do podrobnosti ter mu odkazala prvo mesto, ki mu gre razvojno, kakor tudi po njegovem pomenu v celokupni Vebrovi filozofiji, saj raste, kakor smo videli, prav iz njenih temeljev in datira iz dobe, ko se je filozof začel osamovajati napram svojemu učitelju Meinongu. Prvotna istinitostna pot se je v Knjigi o Bogu razdelila v dve sporedni: ena vodi preko istinitih bitij do praitinitosti, druga pa od veljavnih do praveljavnosti. Obe pa sta le končna dovršitev dokaza iz leta 1923.

Odprimo sedaj Knjigo o Bogu in oglejmo si oba dokaza drugega za drugim.

Ako motrimo z dušeslovnega vidika predstave, ki z njimi dojemamo sedaj istinite ali neistinite predmete, sedaj predmete, ki so izven te alternative, se izkaže, da se prvi in drugi po svoji vsebini sploh ne ločijo med seboj. Predstavljanje, ki daje pojavom videz istinitosti ali neistinitosti, in predstavljanje, ki daje pojavom tega videza ne daje, ni odvisno od tega, kar si kdo predstavlja, ampak od tega, kako si kdo karkoli predstavlja, od načina predstave. Istinitost, ki jo moramo znati tudi samo motriti in ne le v zvezi z istinitim, torej ni predmet predstavljanja, dasi jo dojemamo le ob predmetih: »istinitost je sestavno zavisna ali sestavno vezana činjenica.«⁷⁶ Zato pa tudi predmetom kot predmetom ničesar ne dodamo, ako jim pripisujemo istinitost. Koča, ki v njej prebiva Baba-Jaga, ima lahko v otroški domišljiji prav tako določeno obliko, prav tako streho, prav toliko oken in vrat, kakor bi jih imela, če bi v resnici kje stala: istinitost sama ni nobeno pravo določilo, ampak je vsebinsko prazna, ničnostna činjenica.⁷⁷ S tem je prišel dr. Veber po svoji poti do zanimive ugotovitve, da eksistenca, esse, Sein, — saj vemo, da ima istinitost od knjige o sv. Avguštinu ta ožji pomen — da eksistenca ne spada

⁷⁵ Da bi iskal istinitost v smeri transcendentnega subjekta, je branilo Vebru njegovo takratno pojmovanje podstati in še posebej duševnosti. Šele »Filozofija«, ki vidi v duši pravo podstat, je odstranila bistven zadržek, da je lahko istinitostni dokaz dobil polno veljavo. — Razvoj Vebrovega pojmovanja podstati bi zaslužil posebno študijo.

⁷⁶ Knjiga o Bogu, 14.

⁷⁷ ibid. 16/17.

k bistvu kake stvari. Isto trde sholastiki, ko strogo ločijo bistvo od bitka⁷⁸, pa tudi mnogi drugi filozofi, kakor Kant, ki pravi n. pr.: »Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche«. ⁷⁹ — Sicer so nam pa vsa ta Vebrova izvajanja dobro znana in se od prvih njegovih spisov sem niso bistveno spremenila. Toda medtem, ko je spočetka bolj intuitivno slutil, da se skriva za neznanko-istinitostjo neizrazno božje Bitje, se je v knjigi o Bogu lotil dokaza z vso strokovno natančnostjo.

Prav za prav bi po dosedanjih ugotovitvah dr. Veber lahko krenil na starodavno, znano pot: Ker sta predmet (kajstvo, bistvo) in istinitost (bitek, eksistenca) dve različni stvarnosti, ker torej bistvo ni že samo po sebi, »a se«, istinito, je istinito po drugem in končno po takem bitju, ki je istinito samo po sebi, ker je istinitost njegovo bistvo. Toda tega filozof ni storil, ampak je šel svojo samostojno pot, ki ga je pa končno dovedla do istih zaključkov.⁸⁰ Medtem, ko si sholastiki stavijo vprašanje, kdo daje istinitemu istinitost, raziskuje Veber, kdo daje istinitosti vsebino.

Istinitost, kakor smo videli, ni nobeno pravo določilo. Prava ali sestavna določila so taka, ki označujejo podstat neglede na kake druge pojave in ki jih zaradi tega tudi lahko motrimo, kakor so sama v sebi. Predmet, ki je recimo okrogel ali oglat, je pač tak in ostane tak, pa najsi zgine tudi vse ostalo vesoljstvo. Ne bo pa več manjši, večji, sličen itd., ako ni ničesar, s čimer bi ga primerjali. Ta druga določila, ki jih nazivamo odnosna, so sicer prave realnosti, mislimo le na harmonijo, red, smotrenost, prijateljstvo, dasi ne morejo obstajati in se ne dajo umeti razen kot zveza med najmanj dvema pojavoma. Tudi istinitost je tako odnosno določilo, ki se nam razblini v nič, kakorhitro bi je skušali motriti samo zase. Kaj so temelji te posebne relacije, ki ji pravimo istinitost? Prva misel je, da jo morda istiniti predmeti sami zadostno utemeljujejo. Znani so razni načini, kako ena istinitost vključuje drugo, pred vsem pa se spomnimo na ono istinitostno vključevanje, ki se naziva vzročnost. Ali nismo s tem obrazložili vse skrivnosti eksistence, ako smo dognali, da jo bitja dobivajo drugo od drugega? Samo na videz. Vzročnost ne more biti zadnji temelj istinitosti, kajti ako je istinitost vsebinsko prazna činjenica, ni njena ničnost na vzroku nič manjša nego na učinku. Dokler jo motrimo s stališča predmeta, pa naj bo kakršenkoli, ostane brez vsebine, brez pomena. In vendar je nujno, da priznamo istinitosti objektivno bitnost, kajti brez nje bi se dejansko bitje ne ločilo od zgolj možnega, misel in odsotnost misli bi bilo isto, pred duševnim očesom bi zazijala nirvana, kjer bi utonila tudi spoznavna zmožnost sama. Mislim, torej istinitost je! Istinitost je temeljna činjenica vesoljstva.

⁷⁸ Cf. A. Ušeničnik, Uvod, I, 52 in F. Kovačič, Ontologija (Maribor 1930), 27—32, ki ima o vprašanju celo razpravo.

⁷⁹ Kritik der reinen Vernunft, 401 (izdaja pruske akademije); gl. tudi R. Eisler, Wörterbuch der phil. Begriffe¹ (Berlin 1930), pod besedo »Sein«.

⁸⁰ Knjiga o Bogu, 64.

Ni čuda, ako cele filozofske šole, videč, da predmeti sami niso zadnji razlog svoje istinitosti, trdovratno uče, da je njen končni temelj subjekt sam. Tudi naša lastna ugotovitev, da je z istinitostjo v zvezi subjektivni spoznavni dej in ne predstavna vsebina predočujoča objekt, nam kaže v to smer; zadnje utemeljitve istinitosti je treba iskati v dejju nekega subjekta. Toda to ni človeški subjekt, ki je od istinitosti odvisen in jo lahko samo zadene ali celo zgreši. Istinitost zahteva drug, nadiskustven subjekt, ki jo tvori in ji s tem daje vsebino. In ta nadiskustveni subjekt, čigar dej je vir vse istinitosti, ali z drugo besedo, stvaritelj izkustvenega vesoljstva, imenujemo Bog.

Izkustveni svet je nadalje vezan na prostornost in časovnost. Kaj sta prav za prav prostor in čas? Ako mislimo res na prostor sam, na »tu« ali »tam«, ki ga zavzema kako telo, ali na čas sam, »sedaj«, »tedaj«, moramo reči, da tudi ti dve oznaki nista pravi določili. Pravi določili sta zunanja oblika in večje ali manjše trajanje, prostorne in časovne točke same pa niso ne okrogle, ne oglate, ne kratke, ne dolgotrajne; z njimi samimi ni mogoče določiti nobenih pojavov, ampak le njihov medsebojni vzporedni ali zaporedni odnos. Ako motrimo prostor in čas sama v sebi, goli »tam« brez vsega, kar bi naj tam bilo, goli »sedaj«, brez bitja, ki bi mu ta sedaj pripisovali, se nam prostor in čas razblinita v nič. Oba sta le odnosni določili in vsebinsko ničnostni činjenici, prav kakor istinitost. Prostor in čas sta le poseben odtenek istinitosti, poseben način eksistence pri skustvenih bitjih: »stvarna prostornost in časovnost je istinitost in obratno.«⁸¹ — Vesoljstvo zahteva torej še posebe radi ničnosti svoje prostornosti in časovnosti, da mu stvariteljni dej daje vsebino.

Ostane še en tehten ugovor. Nič ne more utemeljevati istinitosti, kar ni samo istinito. Istinito mora biti torej tudi božje bitje, da je lahko vir istinitosti, naše vprašanje o njenem temelju se stavi tudi glede božjega bitja samega. — Ugovor prezre, da istinitost, ki jo pripisujemo Bogu, ni istinitost v enakem pomenu, kakor ona, ki jo zadevamo na stvareh. Zakaj ne? Izkustvo nam nudi poleg istinitosti še neistinitost, ki jo tudi izkustveno ugotavljamo. Istinitost je torej polarna ali dvolična činjenica. Toda oba tečaja nista enakovredna. Kadar pravimo, da časa ni, obenem implicite izjavljamo, da smo dotični pojav že kako, bodisi le posredno dojel. Tudi tukaj temelji zanikanje na predhodni trditvi, neistinitost izvira logično in psihološko-razvojno iz istinitosti. Take neenakomerne dvoličnosti nazivamo skrivljene dvoličnosti. O skrivljani dvoličnosti pa velja zakon, da temlji na posebni činjenici, ki sama ni več dvolična in zavzema mesto prvega, pozitivnega člana.⁸² Izkustvena dvojica istinitost-neistinitost zahteva torej posebno istinitost, ki je izven vsakega nasprotja, imenujmo jo praitinitost. Že zato naše utemeljevanje istinitosti ni *circulus vitiosus*, ker razlagamo dvolično istinitost z enolično praitinitostjo. Še več. Omenjeni dvolični značaj istinitosti izvira odtod, ker v izkustvenih bitjih istinitost in istinito nista isto.

⁸¹ Knjiga o Bogu, 54.

⁸² *ibid.* 63.

Predmet kot tak je lahko istinit ali neistinit ali celo izven tega nasprotja, njegova zveza z eksistenco je zgolj zunanja. Naš zakon nam je pa pokazal, da praistinitost ne more biti dvolična činjenica. Praistinito že torej načelno ne more biti neistinito. Iz vsega tega pa nujno sledi, da praistinitost in praistinito sploh nista dve bitnosti, kajti kar je sestavljeno, bi lahko tudi ne bilo sestavljeno. V Bogu je torej istinitost isto, kar istinito in obratno. Bog biva, ne ker je istinit postal, ampak ker je istinitost njegovo bistvo: Bog je »ens a se«.⁸³ Istinitost sveta in božja praistinitost sta »dve bistveno različni činjenici«,⁸⁴ istinitost je analogen izraz, kakor vsi, ki smo jih ustvarili na podlagi izkustva, pa naj veljajo tudi za Boga. Ugovor je rešen.

Istinitostna pot je končana. Dovedla nas je do nadsvetovnega duhovnega subjekta, ki s svojim stvariteljnim dejem podeljuje istinitosti vsebino in čigar nedoumljivo bistvo še najprimerneje izrazimo z besedo praistinitost.⁸⁵

Cisto vzporedno teče veljavnostna pot, saj smo videli, da sta bili prvotno obe združeni. Čemu ji je filozof sploh ločil? Ali vsebuje veljavnost res kaj svojkega, ali je le odtenek istinitosti stvarnih bitij, v kolikor postanejo navzoča v spoznavajočem razumu? Zdi se, da glede te točke knjiga o Bogu ne prinaša popolne jasnosti. Mnoga mesta govore za to, da pojmuje avtor veljavnost prav tako kakor skolastiki. Tem je temeljna realnost istinito bitje (ens actualis). Bitje pa je to, kar je, nekaj popolnoma določenega in um, ki tako bitje spoznava, izraža to določenost v obliki načel, kakor: bitje je; bitje ni nebitje; bitje ne more obenem in v istem oziru biti in ne biti. Primarno bivajo istinita bitja ali še bolje, praistinito bitje, načela so nekaj sekundarnega in predstavljajo način, kako biva tako bitje v umu, ki je spoznava. Principi in ideje torej niso kak svet zase, da bi se bilo treba še posebej vprašati, ali je izkustveno vesoljstvo v skladu z njim, ampak so le odsev istinitega v spoznavajočem subjektu. Zato je o veljavnosti mogoče govoriti le tedaj, kadar stopi istinito v poseben odnos z umom: veritas est adaequatio rei et intellectus. To velja za bitje vobče, torej tudi za Božje bitje. Tudi Bog ne ustvarja resnice in ne dekretira zakonov, oboje je primarno v njem obistinjeno in postaja zato predmet njegovega spoznanja. Njegov razum, ki spoznava praistinitost božjega bistva kot resnično in dobro, ima logično prednost pred voljo, ki resnico hoče in dobro zapoveduje.⁸⁶ Da je dvakrat dve štiri in da je treba starše

⁸³ ibid. 64.

⁸⁴ ibid. 61.

⁸⁵ Skolastiki so pri tej ugotovitvi ostali: Hoc nomen, »qui est«, ... est maxime proprium nomen Dei (S. Theol. I, q. 13, a. 11 c.) Veber pa meni, da je »pravo in stvarno-bitno označevanje božjega bistva«, ako nazivamo Boga prapodstat in ne praistinitost (Knjiga o Bogu, 264).

⁸⁶ Kolikokrat se očita krščanski etiki »ekstrinsecizem« in »heteronomija«, češ, da po njenem nauku Bog poljubno tvori resnico in samovoljno določa, kaj naj velja za moralno dobro ali zlo. Toda ali ni protinaravno in nesmiselno vsiljevati komu zakone, ki niso imanentni zakoni njegove narave, in nemoralno, ako se kdo takim ukazom pokori? Toda kdor očita

spoštovati, to Bog spoznava in ukazuje, ker je to res in ker je tako prav, ne bilo bi pa pravilno reči, da je zato res in zato prav, ker Bog tako ukazuje.

Ves ta skolastični nazor bi lahko skoraj stavek za stavkom podprli s citati iz knjige o Bogu. Že kazalo nam pove, da stavi tudi Veber istinitost pred veljavnost, kot njen temelj, tudi njemu »zakoni niso nikak poseben del prirode same«, kajti »teh zakonov samih nikjer ni«. »Zakoni samo veljajo in sicer veljajo vprav za prirodo kot svoje torišče na eni strani in za onega, ki jih postavlja, kot svoje poprišče na drugi; kdor bi si torej skušal odmisлити vse osebne subjekte na zemlji, ... bi si neobhodno moral odmisлити tudi vse posebne 'zakone' prirode.«⁸⁷ Tudi za Vebrovo veljavnost je odnos med subjektom in istinitimi pojavi bistven. Filozof torej po pravici odklanja očitke, češ da neopravičeno sklepa iz veljavnostnega na istinitostni red, saj je veljavnost povzeta iz istinitega in »gredo misli samo tako daleč, kakor je to v skladu z istinitimi, izkustveno danimi pojavi sveta in življenja.«⁸⁸

Ako bi ostali samo pri ugotovitvi, da je veljavno ali neveljavno to, kar um povzame po istinitem, česar pa sicer »nikjer ni«, bi ne mogli govoriti o posebni veljavnostni poti, ampak bi nas veljavnost samo vodila do istinitosti, kjer ima svoj temelj, in šele ta do končnega cilja. Toda že od nekdanj so misleci poskušali tudi preko resnice same »po bližnjici« dospeti do Boga. To je seveda možno le s pogojem, da ne vidi filozof v veljavnosti zgolj tega, kar je potom abstrakcije povzel po istinitem izkustvu, kakor skolastiki, ampak da mu je veljavnostni svet nekaj svojskega, kar je poleg istinitega tako rekoč še posebe ustvarjeno. Tega mnenja je tudi dr. Veber, kakor bi sledilo iz nekaterih mest. Uči namreč, da istinitost ne utemeljuje dovolj veljavnosti,⁸⁹ ampak da priča ta še o posebnem božjem izvornem deju, čigar veljavnostno prikazovanje »veljavnost kratkoma malo stori in ni do nje v razmerju, da bi jo le 'zadelo' ali tudi 'zgrešilo'«. ⁹⁰

Zdi se, da stojimo pred neizbežno dilemo: Ali je veljavnost nekaj svojskega, kar zahteva poseben božji izvorni dej⁹¹ in kar ni obseženo v istinitem; v tem primeru je možno tudi na tej činjenici

krščanski etiki takšno heteronomijo, kaže samo, da je ne pozna. Krščanska filozofija dosledno uči, da je končni temelj vse resnice in dobrote bistvo božje, ne božja volja. In ker so vse stvari s človekom vred le snimek božjega bistva, je samo po sebi jasno, da n. pr. moralni zakon, ki je še posebe razodet — pa od istega Boga — ni nekaj od zunaj vsiljenega, ampak odgovarja popolnoma naši človeški naravi in se da vsaj deloma tudi z nje same razbrati. — Prim. nekdanje Vebrove očitke krščanski etiki (n. pr. Problemi, 140) in beri kot odgovor zanimivo poglavje: »Zadnji razlog možnih bitij« v Kovačičevi Ontologiji, 42—51.

⁸⁷ Knjiga o Bogu, 158.

⁸⁸ *ibid.* 136.

⁸⁹ *ibid.* 119—130.

⁹⁰ *ibid.* 98.

⁹¹ V tem smislu poseben, kakor se govori o posebnem ustvarjenju človeka, dasi je stvariteljni akt le eden. Toda v tem primeru bomo težko ubežali voluntarizmu, ki ga je nekoč Veber po pravici zavračal. Gl. op. 86.

zgraditi nov dokaz za bivanje božje, toda ni mogoče več trditi, da »gredo misli samo tako daleč, kakor je to v skladu z istinitimi, izkustveno danimi pojavi sveta in življenja«; ali je pa veljavnost do veljavnega v podobnem razmerju, kakor istinitost do istinitega, veljavno samo pa povzeto abstraktivnim potom po istinitem in vključuje na svoj način v idealnem primeru kvečjemu to, kar je obistinjeno v istinitem, pa že načelno ničesar več. Tedaj pa ne moremo govoriti ne o posebnem izvornem deju veljavnega, ne o samostojnem veljavnostnem dokazu. Veljavnost nas le opozori na posebno lastnost istinitosti in šele ta nas končno vede k Bogu.⁹²

Bodisi glede tega vprašanja kakorkoli, veljavnostni dokaz je čisto sporeden z istinitostnim. Tudi veljavnost je temeljna činjenica, ki šele omogoča misel, in vendar je, kakor istinitost, vsebinsko prazna. Ne dojemamo je kot predmet, temveč jo z miselnim dejem zadenemo ali zgrešimo. Tudi njenega izvora končno ne utemeljuje ne veljavno ne istinito, temveč ga moramo iskati v smeri subjekta, ki jo s svojim dejem tvori. In ker je tudi ona skrivljeno dvolična činjenica, zahteva edinstven izvor, ki je izven nasprotja in torej transcendenten: praveljavnost. Tako nas tudi ta pot pelje k Bogu, če že ne naravnost, pa zanesljivo preko istinitosti.

* * *

Istinitostna in veljavnostna pot sta res izviren dr. Vebrov dokaz, ki mu je vzrasel iz razmišljanj o predmetni teoriji. Že v spisu Znanost in vera je bil nakazan v grobih obrisih ter se odtakrat vztrajno prikazoval leto za letom v vseh važnejših publikacijah. Toda filozof mu ni posvečal posebne pozornosti. Sprva je samo v drzni intuiciji naznačil smer: istinitost — neznanka — Bog. V Knjigi o Bogu je pot res prehodil do cilja. Ločil je istinitost od istinitega, iskal zaman njenih temeljev v smeri objekta, nato uspešno v smeri subjekta, pokazal, da izvorno istinitost samo v analognem pomenu smemo tako nazivati, ker je nepolarna, nadizkustvena, v vsakem oziru transcendentna, kar naj izrazi beseda praistinitost. Nadalje je ločil od istinitosti golo veljavnost, dočim je prej obe činjenici, ki kažeta sicer veliko sorodnost, obravnaval skupno pod istim nazivom. V tem pogledu ni v Vebrovi filozofiji nobenega preloma, ampak dosleden in logičen razvoj, da, niti prevelik razvoj, kajti v svojem zadnjem velikem delu je le do potankosti dovršil to, kar je spočetka samo začrtal. Kdor je leta 1923 rekel z Vebrom A, je logično primoran, da reče sedaj B. — Gotovo je bilo dr. Vebrovo stališče do

⁹² Zelo zanimivo je, kako je skušal A. Ušeničnik rešiti »veljavnostni« ali ideološki dokaz (Uvod, II, 418—421) in ga je tudi rešil s tem, da ga je spremljal v kozmološkega. Izhaja sicer iz idej, toda te ga le opozoré na posebno lastnost vidnega sveta, da se namreč bitja razporejajo po rodovih in vrstah, iz česar izvaja zelo eleganten in nov dokaz za edinstven, umen in transcendenten vzrok vesoljstva. Za idealista bi bil tak dokaz nemogoč, ker se ne opira na lastnost idej, ampak na lastnot bitij, ki tem idejam odgovarjajo. Avguštinov dokaz, ki se opira na večnost, nespremenljivost in objektivnost resnice, je res ideološki, toda ne drži; Ušeničnikov dokaz drži, toda ni ideološki.

konfesije v letu 1923 drugačno, kakor je danes. Filozof je lahko tudi vernik ali pa ne, to je njegova osebna zadeva in stvar nadumskih, transcendentnih činiteljev. So pa resnice, ki so umska zadeva, in med take spada že od pradavnih časov sem tudi resnica, da je Bog. Glede te pa pri Veburu od leta 1923 ni bilo bistvene spremembe. Kdor trdi drugače, ta Vebra ni bral. Istočasno, ko je v Uvodu z drzno roko rušil oltar svoje mladosti, je že snoval načrt za tempelj neznanemu Bogu. Zavrgel je svoje prvotno pojmovanje Boga, pa se je dokopal do globljega. Zopet se je potrdila beseda Tolstegega: »Ako ne veruješ več v Boga, ki si vanj veroval doslej, je vzrok v tem, da je bilo v tvojem verovanju dosedaj nekaj sprevrženega; zatoj se potruj, da boš bolje pojmoval to, kar imenuješ Bog. Ako je malikovalec prenehal verovati v svojega lesenega Boga, ne pomeni to, da Boga v resnici ni, marveč le, da Bog ni iz lesa.«

PRAKTIČNI DEL.

PROBLEM DUHOVNEGA VODSTVA.

Med problemi, ki se z njimi bavi sodobnost, je tudi problem duhovnega vodstva. Je bistven del vsakokratne kulturne problematike, aktualen pa še posebno dandanes, ko ustvarja samorastel, razbrzdani individualizem, bolešno razvit subjektivizem in cela vrsta neurejenih, iz nagonskih sfer se porajajočih teženj duševni položaj, ki ga je vzgojno in dušeskrbno težko urejevati. Duhovno voditi sodobnega človeka je težje — kakor kedaj poprej. Vodstvo je že samo po sebi silno kompliciran problem. »Die schwersten religiösen, ethischen, gesellschaftlichen, psychologischen Fragen der menschlichen Gesellschaft treffen im Führerproblem zusammen.«¹ »Massenwille-Führertum, Laientum-Kompetenz ist das wichtigste Problem der kommenden Zeit.«² Duhovno vodstvo pa, ki mora voditi človeka v najvažnejših in najbolj kočljivih vprašanjih njegovega življenja, in to cooperative z njegovo svobodno voljo, pomenja vsekako višek problematike vodstva. Nič ni bolj težavno kakor pridobiti in voditi voljo sodobnega človeka. Vsaka doba zahteva svoj način duhovnega vodstva — potrebuje svoj tip duhovnega voditeljstva, ker ima vsaka doba svojstveno duševno dispozicijo,³ svoje probleme in tudi do večnostnih vprašanj časovno svojstvene odnose. Pravilen tip duhovnega voditeljstva je vedno statično-dinamičen, stalen v svoji vezanosti na dani, objektivni red, a razgiban, časovno modificiran v izvrševanju svojih voditeljskih funkcij.⁴ Med novim, kar klije in vstaja iz ruševin povojne

¹ F. W. Foerster, *Jugendseele, Jugendbewegung, Jugendziel* (München 1923) 170, 369.

² F. W. Foerster, op. cit. 171.

³ M. Pfliegler, *Die pädagogische Situation* (Innsbruck 1932) 74. — James A. Magner, *The spectre of anticlericalism. The Ecclesiastical Review* (Ecl. Rev.), Philadelphia, Febr. 1933, 161.

⁴ St. v. Dunin Borkowski S. J., *Tradition und Fortschritt. Stimmen der Zeit* (St. d. Z.), März 1930, 417.

dobe, je tudi zahteva: nov način duhovnega vodstva, nov tip duhovnega voditelja.

Ni pa tako lahko iz sodobnih razmer izoblikovati način duhovnega vodstva, kakor ga potrebuje sedanja doba. Različni poizkusi teoretičnega in praktičnega značaja nam to potrjujejo.⁵ V tej točki gredo tudi pri nas naziranja starejše in mlajše generacije zelo narazen. Eni so samo statični, drugi samo dinamični. Eni se drže krčevito oblik preživelega avtoritazma, ki ne upošteva duševnih svojstvenosti sodobnega človeka in izgublja vprav radi tega duhovno vodilni vpliv med mlajšo generacijo. Drugi zopet upoštevajo vse preveč trenutno, relativno miselnost in duševno dispozicijo sodobnosti, ne da bi jo kritično precenili v njenem odnosu do vekotrajnega objektivnega reda, ki ga duhovno vodstvo ne sme izgubiti nikoli izpred oči. Afimirati in enostransko zagovarjati vsa še tako napačna teženja pa je demagogija, ki se je izkazala še vedno za najbolj usodno obliko duhovnega vodstva.

Dejstvo je, da je duhovno vodstvo v sodobnem času silno komplicirana in težavna naloga. Posebno težavno je — priznajmo si čisto odkrito — duhovno voditi sodobno mladino. In vendar je nujno potrebno, da si ustvarimo o pomenu in pravilnem načinu duhovnega vodstva jasne pojme in da začnemo čisto odločno in dosledno priznavati in uveljavljati v našem skupnem delu vse to, kar pomeni pravilno, času primerno duhovno vodstvo. »Denn unhalbar ist der heutige Zustand, in welchem die Jugend trotz allem Religionsunterricht in ihren wichtigsten und folgenschwierigen Konflikten doch völlig sich selbst überlassen bleibt und daß die Führer der heutigen Intelligenz Bernhard Shaw, Freud, Bertrand Russel, André Gide, Nietzsche u. dgl. sind.«⁶

Oglejmo si najprej problem vodstva sploh v sodobnem kulturnem življenju, potem rešitev tega problema v luči krščanstva, način duhovnega vodstva, izoblikovan iz potreb sodobnosti in ob sklepu nekaj tipičnih primerov iz vrst duhovnega voditeljstva. Naslednja razmotrivanja bi hotela vzbuditi le nekoliko zanimanja za to važno vprašanje, ki sega globoko v problematiko sodobnosti in povzroča pri vzgojnem, dušeskrbnem, socialno obnovitvenem, splošno kulturnem delu mnogo zmed, konfliktov in neuspehov.

I. Vodstvo — kulturn problem sodobnosti.

Vodstvo je splošen kulturn problem, ki se z njim sodobnost mnogo bavi. Opozorili bi na zanimive razprave kakor: Voditelji sodobnega izobraženstva, tipi modernih voditeljev, borba za vodstvo mladine, lastnosti pravega voditelja, vzgoja voditeljstva, vloga duhov-

⁵ A. Thill, Um die religiöse Bildung der jetzigen jungen Generation. Jugendführung, Zeitschr. f. Pädagogik der reifenden männl. Jugend, Düsseldorf, XX, 65. — F. Charmot, L'exercice de l'autorité dans l'éducation. Études, Paris, 20 Mai 1932, 385.

⁶ F. W. Foerster, Religion und Charakterbildung (Zürich) 37. — F. W. Foerster, Freiheit und Gehorsam. Zeit, Organ für grundsätzliche Orientierung, 2. Juni 1930, 353.

nega voditelja pri izoblikovanju značaja — da omenimo le nekatere med Nemci, kjer je ta problem posebno aktualen. »Führerproblem« ga nazivajo.⁷ Tip voditelja in način vodstva, kakor ga je ustvarilo prusovstvo v vseh panogah narodnega kulturnega življenja, postaja nemškemu ljudstvu usoden. Zato se bo trudilo, da izoblikuje iz najboljših sil svoje duševnosti voditeljstvo, ki bi znalo zbirati najboljše kulturotvorne moči naroda in jih pravilno voditi.⁸

Zanimiv je tradicionalni tip voditeljstva med Francozi. Demokratičen, prožen, obdarjen z nežnim čutom za psihološko dispozicijo množice, vršec svojo voditeljsko nalogo v slogu velikih idej in ciljev kot socialno funkcijo v službi ljudstva, predstavlja vsekako tip Francoza-voditelja zelo posrečeno rešitev problema vodstva.⁹ V zadnjih desetletjih se preoblikuje ta tip toliko, da se vedno bolj oprasča svojstvenosti in dinamike velike revolucije in se ustalja v sintezi vseh življenjskih sil francoskega narodnega genija, ki ne prenese dolgo ozkosrčnega, nezmožnega, ljudske energije nasilno razmetavajočega vodstva. V povojni dobi se bije huda borba za vodstvo v kulturnem življenju med katoliško in svobodomiselno, laicistično Francijo, med tradicionalno in revolucionarno Francijo.¹⁰ Na verskem, etičnem, socialno-reformnem polju se uveljavlja počasi, a dosledno, tip voditelja univerzalno-katoliškega pogleda in značaja proti nacionalno-individualističnemu tipu. Action française, volonteurs du Pape, Societé pour rependre l'enseignement de l'église, katoliški skavtizem, katolicizem, laicizem nudijo zanimive prizore in momente iz te borbe.

V anglosaksonskih deželah se pravitako problem vodstva mnogo razmotriva. Skoraj v vsaki vodilni kulturni reviji naletimo na razprave o leader, leadership (voditelj, vodstvo), posebno pogosto v leadership in spiritual life, o duhovnem vodstvu. Ogromne naloge, ki jih mora reševati anglosaksonsko pleme na svetovnem pozorišču, zahtevajo, da posveča problemu voditeljstva vedno novo pažnjo. Na univerzah v Etonu in Oxfordu, kjer se vzgaja voditeljski naraščaj za vsa različna področja, je poseben institut za proučevanje tega problema, ki zbira in uporablja za vzgojo bodočih vodilnih osebnosti vse, kar bogata, preizkušena tradicija in globoka psihološka analiza sodobnosti nudita za pravilno rešitev tega problema.¹¹ Kako aktualen je problem vodstva v Ameriki, nam kažejo zanimivi eksperimenti na vzgojnem polju, kjer se bije v bistvu boj za tip vodilne osebnosti, ki

⁷ F. W. Foerster, Politische Ethik und politische Pädagogik¹ (München, 1913) 26, 36, 61, 170, 280. — R. Allers, Das Werden der sittlichen Persönlichkeit (Freiburg 1929) 297. — M. Pfliegler, Pädag. Situation 143.

⁸ F. W. Foerster, Polit. Ethik u. Pädagogik 155.

⁹ G. le Bon, Psychologie des foules (Paris) v poglavju: Les meneurs des foules.

¹⁰ P. Seipel, Les deux Frances (Genève). — B. Émonet, En face de l'école unique. La politique laïcissante; attitude des catholiques. Études 20 avril 1931, 129.

¹¹ E. Long, Oxford, Mother of Anglo-Saxon Learning. The National Geographic Magazine, Washington D. C., November 1929, 563.

bi najbolj ustrezala zahtevam in potrebam ameriške kulture.¹² V drugih deželah, kakor n. pr. v Italiji, Rusiji, so rešili ta problem kratkomalo nasilno in ljudstvu oktroirali tip voditeljstva avtokratskega značaja, ki uporablja nasilje kot najvažnejše sredstvo pri izvrševanju svojih funkcij.¹³

Že ti podatki nam kažejo, da je problem vodstva, posebno še duhovnega vodstva, aktualen kulturni problem, ki se z njim sodobnost mnogo bavi. Pogrešamo pravih vodilnih osebnosti, — voditelji niso kos svoji nalogi, — dajte nam pravih voditeljev: te in podobne glasove slišimo iz vseh različnih področij sodobnega skupnega delovanja.¹⁴

In če kdo resno razmišlja, zakaj se je začelo človeštvo v tej dobi demokracije, bolešno razvitega individualizma, osebnojnega avtonomizma, svobodnjakarstva in življenja na lastno pest zopet tako resno in intenzivno baviti s problemom vodstva, poudarjati pomen, potrebo vodstva na različnih poljih, uveljavljati dostikrat nasilno pravico voditeljstva, se mu nehote zazdi, da se tukaj vzbuja zdrav nagon samoohranitve in podzavestno iskanje rešitve in ohrambe skupnostnega življenja in dela pred popolnim razkrojem in propadom.

Če pregledujemo sodobno življenje, opazamo silno ekspanzivnost na vseh poljih. Polno novih misli in načrtov, novih življenskih oblik in kulturnih tvorb, ki jih ustvarja gigantski napon sodobnega človeštva. Toda v vsej tej pestrosti in navideznem bogastvu sodobne kulture se opazi takoj na prvi pogled strahovita neurejenost, zmeda, anarhija. Ekspanzivne energije rastejo, koncentrativne sile pojemajo. Poročila zadnjih let o mednarodnih zborovanjih zastopnikov sodobne filozofije,¹⁵ raznih združenj inteligentov, znanstvenikov, izvedencev različnih strok, kulturnih delavcev, socialnih reformatorjev, državnikov, delavstva, mladine, poročila o verskih kongresih v Chicagi, Stockholmu, Lausanni, zadnjem kongresu anglikanizma v Lambethu (Londonu), mohamedanizma v Kairi in Meki, poročila o zborovanjih združenj za etično kulturo, socialno in ekonomsko reformo, tucati nasprotujočih si reform v vzgojeslovju¹⁶ — nam dokazujejo, da imajo tisti prav, ki govorijo o anarhiji v sodobnem kulturnem življenju. Nikdar še ni bilo toliko misli, toliko načrtov, nikdar toliko strokovnjakov, ekspertov, vodnikov, pa tudi malokdaj toliko razkosanosti,

¹² Tizia Leitch, Die Krise der amerikanischen Seele. Gral, Monatschrift für Dichtung u. Leben, November 1931, 131. — Upton Sinclair, Babbitt, Boston. A contemporary historical Novel (London, T. Werner Laurie). — J. Mainsard, Les Américains d'après Sinclair Lewis. Etudes, 5 avril 1930, 23.

¹³ Nitti, Gefangene Mussolinis. North American Review New York. Nemški prevod v Auslese, Berlin, März 1930. — Robert de Fraz, Ein Aufruf ohne Antwort. Revue de Genève, jan. 1930, nemški prevod v Auslese, Mai 1930.

¹⁴ M. Jeršič, Mladina, politika, politični katolicizem. Beseda o sodobnih vprašanjih, jan. 1933, 4.

¹⁵ G. Fessard, Le VIII^e congrès international de philosophie à Prague (2—7 sept. 1934). Etudes, 20 oct. 1934, 206.

¹⁶ Datin, Le sixième congrès mondial de l'éducation nouvelle. Etudes, 5 oct. 1932, 25.

needinosti, načelnih nasprotstev. Vsak hoče biti vodnik, vsak podati nekaj novega, vsak podaja svoje mnenje kot edino pravo modrost, vsak bi rad zapovedoval, nihče ne poslušal in se podrejal drugemu. Ni čuda, da se krha in ruši struktura družabnega življenja in nastaja babilonska zmešnjava. V vsem tem kaotičnem valovanju stoji najbolj trdno urejeno katolicizem s svojo večnostno rešitvijo zapletene problematike zemeljskega življenja.

Značilno je, da govorijo in pišejo dandanes različni kulturni reformatorji o katolicizmu kot o sili, življenje in kulturo urejajoči.¹⁷ V povojni dobi se je začela pojavljati tudi med katoličani tuptatam neka nesigurnost in zmedenost v načelnih stvareh. Iskanje rešitve zamotanih problemov sodobnosti v centrifugalni smeri, paktiranje z idejami in metodami krščanstvu bistveno nasprotnega značaja, močan porast nezdravega subjektivizma in avtoriteto Cerkve izpodrivajočih teženj, radikalizem, pesimizem,¹⁸ vsi ti pojavi nezaupanja v krščanstvo kot svet urejajočo in odrešujočo silo so upravičeno vzbujali mnenje, da se je splošni razkrojevalni proces začel tuptatam tudi v naših vrstah. Da stopa mladina na plan in hoče odločno sodelovati pri obnovi sodobne kulture, je dobro, da pa hoče sama, po svoje reševati najgloblje in najtežje probleme sodobnega življenja postane lahko usodno.¹⁹ Zadnja zborovanja katoliške mladine v Nemčiji, Belgiji, Franciji, Italiji in povsod drugod po svetu,²⁰ odločna katoliško-akcijska usmerjenost kongregacijske mladine naznačujejo sicer v sodobnem mladinskem gibanju težnje, da se preмага samorasel, neoblikovan individualizem in se pri reševanju problemov sodobnega življenja začne uveljavljati odločno katoliško stališče, vendar pa je še tudi v katoliškem mladinskem gibanju mnogo neasimiliranih idejnih primesi, vzeti iz različnih svetovnih naziranj, ki se borijo za vodstvo v sodobnem kulturnem življenju.

Razkosanost, razrvanost in sredobežne težnje v življenjskem udejstvovanju današnjih dni imajo pa svoj globlji vzrok. Če motrimo kulturno dinamiko sodobnosti, sile, ki jo soustvarjajo, razmerje, ki je med njimi, opažamo, da sedanja doba ne more v pravilno skladje spraviti avtoriteto in svobodo, individualnost in občestvenost, vodstvo in individualno iniciativnost, odgovornost, disciplino, pokorščino.²¹ Vse te sile soustvarjajo kulturne razmere.

¹⁷ Ch. Demmig, *Der Katholizismus ein Ordnungsprinzip*. Gral, März 1930, 553. — F. Muckermann, *Die Heimkehr der Vitalen Kräfte in den Katholizismus*. Gral, Okt. 1930, 1.

¹⁸ A. Csávossy, *Macht und Ohnmacht des Katholizismus*, St. d. Z., Dez. 1931, 151. — M. Pribilla, *Psychologie des Radikalismus*. St. d. Z., April 1932, 33. — E. Przywara, *Katholizismus der Kirche und Katholizismus der Stunde*. St. d. Z., Jan. 1926, 260. — M. Pribilla, *Resignation und Radikalismus*. St. d. Z., April 1931, 1. — *Le lotte e i trionfi della chiesa fra gli errori di un secolo*. *Civiltà cattolica*, 1. ott. 1932.

¹⁹ F. W. Foerster, *Christentum und Klassenkampf* (Zürich) 218.

²⁰ *Le XI. et XII. Congrès de Pax Romana, Fribourg 1931, Londres 1932. Les amitiés cath. françaises dans l'étranger*, 15 sept. 1932. — P. Hörmann, *Katholische Jungarbeiterbewegung in Belgien*. St. d. Z., März 1931, 461.

²¹ F. W. Foerster, *Streiflichter zur gegenwärtigen Lage*. *Zeit*, 1. Mai 1930, 259, 261.

V skupnem življenju in delovanju je potrebna avtoriteta. Kjer te ni, nastaja anarhija, kaos, razpad. Zavarovana mora biti pa tudi svoboda. Kjer te ni, usahnejo in zamrejo najboljše kulturotvarne moči. Mora biti vodstvo, ki zahteva podrejenost, pokorščino, disciplino, potrebna je pa tudi individualna iniciativnost, živa zavest soodgovornosti posameznika. Zavarovane morajo biti pravice individualne, ki so v naravnem pravu zajamčene, pa tudi pravice skupnosti. Avtoriteta — svoboda, individualnost — skupnost, vodstvo — pokorščina, samoiniciativnost — sodelovanje: vse to mora biti v pravilnem razmerju med seboj, v harmonični skladnosti, sicer nastanejo med temi elementi kulturne dinamike napetost, borba, vsemogoči konflikti, ki razkrajajo skupno življenje. Ne smemo pretiravati ali zanemarjati ne enega ne drugega, temveč treba je iskati rešitve v pravilni sintezi. Dobro poudarja Foerster²² veliki socialni pomen pokorščine in stroge discipliniranosti. Povsod, kjer deluje — pravi — več ljudi za skupen cilj bodisi v cerkvi, državi ali v raznih oblikah socialne skupnosti, je pokorščina, disciplina nenadomestljiv pogoj za pravilno, uspešno skupno delo. Omalovaževanje podrejenosti, pokorščine, discipline je vedno znak družabnega razkroja in razpada. Nova doba je odkrila v naravi in v človeku silne kulturotvarne moči. Če hočemo, da bodo te sile ustvarjale urejeno življenje, da bodo sploh ustvarjale, ne pa razdirale, jih moramo organizirati, voditi. Z ekspanzijo mora napredovati tudi koncentracija. Živeti in delovati more le tista skupnost, ki ne goji le ekspanzivnih, temveč tudi organizatorne moči.²³ Družabna diferenciacija napreduje — socialna integracija pojema: razsul! Delitev dela zahteva poglobljeno zavest delovne skupnosti. Značilno sodoben pojav je, da izginja zmisel za socialni pomen pokorščine in discipline, Pomen pokorščine za individualno življenje, ki hoče pravilno rasti in se razviti v urejen značaj, začenja odločno poudarjati novejša vzgojeslovje,²⁴ posebno značajseslovje, individualna psihologija in psihoterapija.

Nežno organizirane, čustveno močno razvite narave, postanejo navadno žrtev nažonskih teženj, čustvenih emocij in impulzov (psihostenija, geneza nerveze, histerije, patoloških značajev), če nimajo nikogar, ki bi jih krepko, odločno vodil ter potegnil iz spon zgolj nažonske in čustvene dinamike. Posebno velja to za žensko individualnost, ki je čustveno bogatejša in nežneje organizirana ko moška. Stroga disciplina oprasha človeka prepotence in tiranije neurejenih subjektivnih razpoloženj. Nič ni bolj nevarno za pravilen razvoj osebnostnega življenja kakor tako zvaní dobri predstojniki, ki ne zahtevajo ničesar odločno in neodjenljivo. Tako ima pokorščina, disciplina velik pomen za socialno in individualno življenje. Versko-nravne za-

²² Fr. Charmot, *L'ordre social et l'éducation*. Études, 5 sept. 1934, 577.

F. W. Foerster, *Schule und Charakter*¹² (Zürich 1914) 214, 245. — F. W. Foerster, *Christentum und Klassenkampf*. 106, 155.

²³ Chatterton Hiel, *Individuum u. Staat* (Tübingen 1913).

²⁴ A. Stonner, *Wende in der Pädagogik*. Jugendführung 1933, H. 6. — Mac Cunnig, *The Making of Character* (Cambridge 1901) v poglavju: Development involves repression.

blode in socialne krivice so v mnogem oziru plod tako zvane individualne avtonomnosti (individuelle Eigengesetzlichkeit), ki ne priznava ne objektivnega reda ne avtoritete ne pokorščine.

Toda bilo bi napačno, če bi hoteli v imenu avtoritete in pokorščine dušiti vsako javljanje individualnosti. V skupnem, tudi strogo organiziranem življenju imajo tudi svojstvenosti čisto individualnega značaja velik pomen. Individualna iniciativnost, samodejavnost, soodgovornost posameznika, individualna razgibanost, produktivnost, samostojnost so važne komponente pravilne kulturne dinamike. Zdi se, da sodobno življenje, kljub razpaslemu se individualizmu, prave kulturotvarne individualne svojstvenosti le premalo upošteva. Novejša stremjenja vzgojeslovja — delovna šola, vzgojni poizkusi v Ameriki, ki hočejo individualno samostojnost in aktivnost v sodobnem življenju stopnjevati, — so do gotove meje zdrava in potrebna reakcija proti kolektivni skupnosti, ki dostikrat brez glave mehanizira, šablonizira in uničuje s svojim nasilnim unificiranjem važne kulturotvarne sile.

Sodobnost torej uvideva, da so avtoriteta — svoboda, individualnost — skupnost, vodstvo — pokorščina in disciplina nenadomestljivi elementi kulturne dinamike, ne zna pa spraviti teh sil v pravilno skladnost. Je sploh znak sodobnosti, da ne zna ne v osebni strukturi ne v življenju ustvarjati pravilne sinteze. Imamo kulturo specializiranja, tejlizma, a kulture s pravilno sintezo, univerzalnosti harmonično ubranih življenjetvornih moči je vedno manj. Kakor v sodobnem življenju enostransko prevladuje sedaj intelekt, sedaj samo čustvo, sedaj nagonstvo in je vedno manj življenjskih tvorb, porajajočih se iz univerzalistično urejenih osebnosti, tako je tudi v teh problemih.

Eni pretiravajo avtoriteto, drugi svobodo; eni hočejo individualnost do skrajnosti, drugi pokorščino in disciplino, kakor bi bil človek marioneta; tu je vodstvo, ki misli in dela za vse in proglašča vsako iniciativnost in samostojno kretnjo posameznika za upornost, tam zopet individualna stremjenja, ki se ne brigajo za nobeno vodstvo in se hočejo uveljavljati popolnoma svojevoljno. Tako nastajajo zmalicene življenjske oblike, konflikti brez konca. Zastopniki avtoritativnega načela dostikrat nočejo uvideti, da mora avtoriteta uveljavljati objektivni red, ne pa osebnostnih kapric in oblastnostnih nagonov. Avtoriteta mora zmožnosti osebnostnega življenja oplojati, organizirati, dvigati, ne pa uničevati. Avtoriteta, ki se ne drži svojih mej, ki gre preko kompetence, poverjene ji od objektivnega reda, ki nasilno šari v svetišču individualnega življenja, kompromitira samo sebe, dezorganizira, podira, zbuja divje instinkte ter jih tira v odpor. Tako avtoriteto sovraži posebno mladina, ki v svojih prvih pojavih individualne samostojnosti sploh težko umeva pomen avtoritete in vodstva za pravilno rast osebnostnega življenja. Napačnega avtoritativizma pa sploh ne prenaša, se bori zoper njega z vsemi silami ter dostikrat v teh borbah izgublja vsak čut za

avtoriteto, pokorščino, disciplino. — Najboljši naraščaj za anarhizem ustvarja prehudo napeta avtoriteta.²⁵

Destruktivno v osebnostnem in skupnostnem življenju vpliva pa tudi pretiravanje svobode. Svoboda, kakor jo pojmuje liberalizem, je kulturo uničujoč element.²⁶ Neovirani razmah vseh sil neizčiščene individualnosti je še vselej ustvaril anarhične kulturne razmere. Človek, ki ima bogato razvito subjektivno življenje, gotovo zabrede, če nima nikogar, ki bi ga vodil do prave svobode duha in najboljših svojstvenosti njegove individualnosti. Da nastaja prava osebnost, mora v človeku marsikaj umreti, kar kriči po svobodi. Kdor nima uvidevnosti in moči, da bi svoje individualno življenje samohotno uredil po objektivnem redu, za takšnega pomenita krepka avtoriteta in odločno vodstvo rešitev. Pretiran subjektivizem, ki uveljavlja svojo individualnost brez ozira na objektivni red in skupnost, kompromitira idejo svobode, povzroča v življenjskih razmerah nešteto zmed in nasilnega reagiranja avtoritete.

V dozorevanju in medsebojnem izenačevanju teh kulturotvornih elementov je jedro problematike sodobnosti. Če začenja današnja doba zopet poudarjati pomen vodstva, je to znak, da se v sodobni kulturni dinamiki sile, ki so avtoriteti, vodstvu, pokorščini, disciplini nasprotno, preveč uveljavljajo.

Psihološka analiza sodobne kulturne dinamike nam to tudi potrjuje.²⁷ Značilna poteza današnje dobe je samorastel individualizem, subjektivizem, avtonomizem, egoizem, zaničevanje avtoritete, intrigantstvo, astezija volje, patološko razdivjano čustvovanje, dominiranje revolucionarne podzavestnosti.²⁸

Geneza te duševne dispozicije sodobnosti in njene dinamike je dolgotrajen proces, ki ga upravičeno nazivajo sekularizacijo celotnega kulturnega življenja.²⁹ Naturalizem je izločil iz življenja praideje in vrednote nadnaravnega sveta, vzel človeštvu trdna tla objektivnega, absolutnega reda in vse večnostne like, ki bi se naj po njih orientiralo in izoblikovalo zemeljsko življenje. Človečanstvo s svojo kaotično ideologijo in neurejeno, po večini nažonsko dinamiko pa sankcionira vse, kar je zgolj človeškega. Počelo in merilo in cilj celotnemu življenju je postal človek in sicer nažonsko-dinamični človek.³⁰ Naturalistična življenjska filozofija je ustvarila tudi svojstven tip avtoritete, svobode, individualnosti, skupnosti, vodstva, podrejenosti, dala tem oblikam svojo vsebino, svojo dinamiko, ki je izoblikovala med temi elementi anarhično razmerje, kakršno opazamo dandanes. Tako postajajo avtoriteta, svoboda, individualnost, skupnost, vodstvo podrejenost po zaslugi naturalizma zgolj človeške funkcije

²⁵ R. de Castillon, Clichy la rouge. Etudes, 20 oct. 1929, 195.

²⁶ A. M. Weiß O. Pr. Sociale Frage I^a (Freiburg 1904) 76—102.

²⁷ Allers, Werden der sittl. Persönlichkeit, 53—65. — G. Chevrrier, Pourquoi j'ai abandonné la théosophie. Etudes, 5 août 1930, 265.

²⁸ F. W. Foerster, Religion und Charakterbildung, 38, 126.

²⁹ A. M. Weiß O. Pr., Die Philosophie der Vollkommenheit^a (Freiburg i. B. 1905) 457—464.

³⁰ F. W. Foerster, Das kollektive Tier. Zeit, 1. Juni 1930, 321. — E. Przywara, End-Zeit. St. d. Z., August 1930, 345—346.

z vsemi napakami tvorb človeka, ki se je osvobodil vseh vezi absolutnega reda. Avtoriteta postaja zgolj človeško nasilje, svoboda svobodnjakarstvo, individualnost prehaja v razbrzdanost, skupnost v kolektivizem, vodstvo v tiranijo, disciplina in pokorščina v človeka ponižujoče klečeplastvo in suženjstvo. Da se razvijajo v naturalistično pojmovanem življenju teženja po individualni avtonomnosti do nenormalnih oblik pretiranega subjektivizma, je znano psihološko dejstvo.³¹ Hipertrofija individualnosti, kakor se izživlja v oblikah sodobnega individualizma, je plod naturalizma.³²

Človeštvo išče rešitve vseh teh problemov, želi si vodnikov, pravih zanesljivih vodnikov na vseh poljih svojega kulturnega udejstvovanja.³³ Na zborovanju visokošolske mladine v Zürichu so govorili govorniki iz njenih vrst o strahoviti neorientiranosti in duševnem obubožanju individualistično usmerjene mladine. Živimo v strašni duševni krizi, so priznavali, dajte nam vodnikov, ki nas bodo znali voditi k bistvenostim življenja in večnostnim vrednotam.³⁴ Ljudje, ki so tavalii v problemih in krizah sodobnega življenja in se preborili v težkih borbah skozi omame in zablode avtonomne individualnosti do pravih rešitev, opozarjajo, da je rešitev problema voditeljstva, ki bi ustvarjalo pravilno sintezo avtoritete-svobode, individualnosti-skupnosti, vodstva-pokorščine, pereča zadeva v sodobnem kulturnem življenju.

II. Rešitev vodstvenega problema v luči krščanstva.

Tako stoji pred nami problem vodstva, posebno še duhovnega vodstva, kot važen kulturni problem sedanjosti. Sodobnost tega problema še dolgo ne bo rešila, pravi Foerster, in ga tudi rešiti ne more, ker nima zmisa in tudi ne moči, da bi ustvarila pravilno razmerje med avtoriteto-svobodo, individualnostjo-skupnostjo, vodstvom-pokorščino.³⁵ Duhovna sila, ki edina rešuje vse te probleme pravilno in uspešno, je krščanstvo, in sicer krščanstvo, kakršno je ohranjeno v katoliški cerkvi.

Katoliško pojmovanje avtoritete-svobode, individualnosti-skupnosti, vodstva-pokorščine omogočuje harmonijo med temi na prvi pogled nespravljivimi silami. Katolicizem dviga te elemente iz zgolj človeško-dinamičnih sfer v višine absolutne urejenosti in božjega bistva, kjer najdemo večnostne pravzore za rešitev tudi teh problemov. Bog je neskončna avtoriteta, pa tudi svoboda, neskončno popolna individualnost v posameznih osebah in harmonična skupnost v

³¹ O. Miller, *Der Individualismus als Schicksal, das Jahrhundert des Individualismus*. Gral, August 1934, 497. — F. W. Foerster, *Religion und Charakterbildung*, 19, 150, 177, 246.

³² F. W. Foerster, op. cit. 246.

³³ *Universitätsverödung. Tagung der freiheitlichen Hochschuljugend. Zeit 1931.*

³⁴ H. J. H., *A priest leader*. *Eccl. Rev.*, oktober 1929, 327. — W. J. Herby, *The priest's resolutions and resolution*. *Eccl. Rev.* 1929, 449.

³⁵ G. Neyron, *La réforme et la révolution*. *Études*, 20 nov. 1934, 425. — A. Bracculeri, *In fondo alla crisi*. *Civiltà catt.*, 20 ott. 1934, 137.

Trojstvu, neskončno popolna rešitev vseh problemov. Kristus, Bog-človek, Verbum caro factum, je silna avtoriteta, ki pa nikdar ne krati v absolutnem nrvnem redu zajamčenih pravic svobodnih bitij. Kristus je izrazita, neskončno dovršeno urejena individualnost, a individualnost, ki vleče nase, zbira, ustvarja skupnost. On je vodnik, milijoni mu sledijo, samohotno se podreajo njegovemu vodstvu, so mu pokorni, če treba do smrti, a vendar čutijo v svojih globinah, da jih ta pokorščina osvoboduje, dviga do najlepših višin prave individualne samostojnosti. Kristus ni le avtoriteta-svoboda, individualnost-skupnost ustvarjajoča osebnost, temveč je tudi pokorščina »do smrti, smrti na križu«, kjer so bila premagana in pravilni urejenosti podrejena vsa teženja individualizma, ki razkrajajo osebnost in skupnost. Kristus, rešitev vseh problemov, je tudi najgloblja rešitev problema, kako naj se pravilno med seboj uredijo in med seboj spravijo avtoriteta in svoboda, individualnost in skupnost, vodstvo in pokorščina.³⁶

Zato je Kristusova cerkev, ki čuva te večnostne vzore za rešitev vseh problemov življenja, najučinkovitejša urejevalna sila v kulturnem življenju, duhovni regulator kulturotvornih sil, ki zbira, urejuje ustvarja skladnost in harmonijo. Ideje in vzgojna sredstva, ki jih uporablja katolicizem, so ustvarila že v nešteto primerih spravo, pravilno sodelovanje med avtoriteto in svobodo, individualnostjo in skupnostjo, vodstvom in pokorščino. Katoliška cerkev je vzgojila človeštvu nositelje silne avtoritete, toda nikoli tiranov; vzgojila je svobodne ljudi v najidealnejšem pomenu besede, zatirala je le svobodo zgolj animalskega izživljanja in subjektivne avtonomnosti, ki ruši objektivni red in uničuje pravo svobodo. Tako zvano svobodomiselnostvo je še vedno napravilo iz svobode karikaturu najgrše vrste. V okrilju katoliške cerkve se je razvilo pestro bogastvo najbolj izrazitih in izčiščenih individualnosti. Kar je odstranjevala z vso silo svojega vzgojnega vpliva, to so bili izrodki samopašnega individualizma, ki so še vselej udušili pravo individualnost. Katoliška cerkev je dala človeštvu vodnikov, ki so z veličino svoje urejene osebnosti znali nase pritegniti množice in jih varno voditi pri reševanju težkih problemov sovedobnega življenja, dala je pa tudi heroje pokorščine, discipliniranosti, ki so zrasli ob njeni avtoriteti in njenem vodstvu v nedogledne višine osebnostne dovršenosti in kulturotvornosti. Branila je v kulturnem življenju avtoriteto, čuvala svobodo, gojila individualnost, ustvarjala skupnost. Vodila je ljudstvo v težkih krizah in bila sama v izvrševanju svojega poslanstva vedno pokorna objektivnemu, absolutnemu redu, temu čudovitemu izrazu neskončne popolnosti božje. Krščanstvo, kakor nam je ohranjeno v katoliški cerkvi, je največji dogodek v zgodovini vzgojeslovja. Sprava med avtoriteto in svobodo, individualnostjo in skupnostjo, vodstvom in pokorščino je njegov vzgojni uspeh in predpogoj za rešitev problema vodstva. Le v luči krščanstva je ta rešitev jasna in možna.

³⁶ H. Rost, Die Kulturkraft des Katholizismus (Paderborn 1916) 372. — L. Bopp, Die erzieherischen Eigenwerte der kath. Kirche (Paderborn 1928) 525.

Kadarkoli je iskalo človeštvo rešitve svojih problemov v krščanstvu, kadarkoli se je orientiralo v krizah svojega življenja po teh večnostnih pravzorih in se trudilo, da izoblikuje svojo osebnostno in skupno življenje v bogopodobnost, je vsikdar našlo rešitev in izhodišče iz težkih zapletenih položajev. V kakšne zmote in zagate pa zabrede človeštvo pri reševanju bistvenih problemov svojega življenja, če zavrže vzore in moči nadnaravnega sveta ter začne črpati svojo modrost iz golega človečanstva in naturalizma, nam pa zunaj po svetu dovolj jasno kažejo zmaličene oblike avtoritete, lažisvobode, v razdirajoči subjektivizem se razraščajoče individualnosti, skupnosti v obliki kolektivizma in absolutizem vodstva s svojimi sadovi revolucionarne upornosti. Kadarkoli so začeli katoličani obupavati nad rešilno močjo svojih idej, so še vedno pogubili sebe in svojo dobo. Iz kompromisarstva in paktiranja z idejami in silami zgolj naturalističnega izvora se porajajo navadno najslabše rešitve. Ali bo premagalo krščanstvo sodobno politično in družabno paganstvo in reševalo po večnostnih likih probleme, ki tarejo sodobno človeštvo, ali pa bo paganstvo docela premagalo krščanstvo in potegnilo človeštvo v nerešljive zmede in propast.³⁷ Ta 'ali — ali' velja še prav posebno za problem avtoritete-svobode, individualnosti-skupnosti, vodstva-pokorščine, skratka, za rešitev perečega problema vodstva v celotnem sodobnem kulturnem življenju.

III. Način duhovnega vodstva izoblikovan iz psihološke dispozicije sodobnosti.

Če hočemo iz vodstvene problematike sodobnosti izoblikovati način duhovnega vodstva, ki bi kolikor mogoče pravilno reševal duhovno-voditeljske probleme sedanje dobe, moramo upoštevati sledeče.

Duhovni voditelj mora biti predvsem realizirana združitev subjekta in objekta, osebnost, ki je v svoji subjektivni duševnosti popolnoma asimiralna objektivno idejno vsebino, za katero hoče pridobiti druge.³⁸ Sodobnost zahteva na vseh poljih od voditeljev, da so realizacija — ali, če smemo rabiti ta izraz — inkarnacija idej, ki jih širijo in branijo. Voditelj sodobnosti ne sme biti le — teoretičen program; ne zadostuje, da bi zgolj umstveno obvladal ideologijo svoje voditeljske sfere.³⁹ Vsaka beseda, vsako dejanje njegovo mora bit izraz osebnostno doživete dinamike vsega tega, kar zahteva. Po tem tipu voditelja teži sodobnost, posebno še mladina, tudi v sferi duhovnega vodstva.⁴⁰

Vsaka neskladnost med njegovim subjektivnim življenjem in svetom objektivnih versko-etičnih vrednot ga diskvalificira in mu

³⁷ J. D' Souza et P. Doncoeur, La vie et l'oeuvre de Rabin-drath Tagore. Études, 5 et 20 déc. 1933, 513.

³⁸ St. Gogala, O pedagoških vrednotah mladinskega gibanja (Ljubljana 1931) 71—111.

³⁹ E. Roloff, Lexikon der Pädagogik (Freiburg i. Br. 1914) III, 1156: Persönlichkeit des Lehrers. — F. W. Foerster, Jugendseele, Jugendbewegung, Jugendziel 371, 172.

⁴⁰ Ibidem 173.

zmanjšuje duhovno-voditeljski vpliv, danes bolj kakor kdaj prej.⁴¹ Krinkanje motivov, prazna lažniva voditeljska poza, zgolj pravno uveljavljanje voditeljske funkcije brez osebne duhovno-voditeljske dinamike, odbija.⁴² Vloga duhovnega voditelja je danes vprav radi tega tako težavna, ker zahteva dovršeno religiozno-etično življenje, izoblikovano iz problemov in kriz sodobnosti. Močne duhovno-voditeljske osebnosti so vedno realizirane rešitve življenjske problematike svoje dobe. V bistvu doumevajo krize svoje dobe, jih rešujejo po večnostnih likih in podajajo te rešitve v življenjskem načinu, ki je nazoren, v življenju realiziran odgovor, na verska, etična, socialna vprašanja svoje dobe. Tako nastajajo kažipoti in duhovni vodniki vsake dobe. Vemo, da je težavno ustvariti osebnost duhovnega voditelja, ki bi v sebi pravilno ostvaril idejo svojega poklica. Oprostiti svojo individualnost zmot in napačnih teženj svoje dobe, izklesati iz sebe dovršen lik modernega duhovnega voditelja, ki čuti utrip in boleost svoje dobe, a se je sam dvignil iz vse kaotične problematike v višine, kjer se osebnost usovršuje v bogopodobnost, živeti nadnaravno življenje in razvijati aktivnost, ki duhovno-voditeljsko vleče nase ljudi, jih pretvarja in rešuje — to je težavna naloga, toda nujno potrebna.⁴³

Sodobnost zahteva od duhovnega voditelja, da pravilno spozna njene bolečine.⁴⁴ Duhovnemu voditeljstvu današnjih dni očita posebno mlajša generacija, da ne pozna svoje dobe, da ne doumeva problematike sodobnega življenja. Nekoliko resnice je na tem. Večnostni, absolutno nespremenljivi značaj razodete idejne vsebine, metodična svojstvenost teološkega studija ustvarja dostikrat tip statično neokretne, življenju odtujene duhovno-voditeljske osebnosti, ki zna pač zvesto čuvati tradicijo, ne razvija pa čuta za ritem življenja in vsakodobno posebnost duhovno-voditeljske problematike. Med evolucionističnim relativizmom, ki dogmatizira vsako efemerno potezo svoje dobe, in okamenelo stacionarnostjo, ki ne upošteva zakonov življenja in časovno svojstvenih modifikacij večnostnih problemov, ustvarja krščanstvo vedno pravilno sintezo. Je bistvena poteza pravega duhovnega voditelja, da zna sigurno ugotavljati časovno obeležje problemov, ki jih mora reševati. Hic et nunc mora vedno merodajno sodoločevati način duhovno-vodstvenega postopanja. Vsaka doba terja od svojih voditeljev, da jo vodijo iz njenih težav, da rešujejo njene probleme in njene krize. Veliki voditelji človeštva so vedno natančni poznavatelji svoje dobe in globoki psihologi. Vedno poudarjajo, da je pravilno reševanje duhovno-voditelj-

⁴¹ M. Pfliegler, Die pädag. Situation, 141 (Jugendführung an den höheren Schulen), 143—185, 81.

⁴² Ibidem, 143.

⁴³ G. Bichlmaier, Der übernatürliche Mensch. St. d. Z., Juni 1930, 169. — E. Böminghaus, Innerlichkeit und Tat. St. d. Z., Juli 1930, 241. — P. Lippert, Priesterleid in moderner Zeit. St. d. Z., März 1931, 401.

⁴⁴ A. Laub, Seelenabgründe (Freiburg 1932) 1. — F. W. Foerster, Religion und Charakterbildung 250. — E. Spranger, Psychologie des Jugendalters¹⁰ (Leipzig) 1.

skih problemov velika umetnost. *Ars artium regimen animarum*. To velja še posebno za našo dobo, ki stavi duhovnemu vodstvu nenavadno zapletene naloge. Duševna struktura sodobnega človeka je silno zmaličena in komplicirana. Njegova življenjska dinamika je kaotična zmes destruktivnih in konstruktivnih sil, ki jih je težko spraviti v meje in oblike pravilno urejene duševne strukturnosti. Intelktualna osamosvojitvev, ki odklanja vsako zunanjo avtoriteto in se izživlja v raznih oblikah subjektivizma, razrvana neurejenost čustvenega dojemanja, nenavadno visoka napetost in eksplozivnost nagnoske dinamike, oslabele zavestne kontrole, močen porast podzavestne emocionalnosti, prepotenca telesnih in materialnih vrednot, cela vrsta duševnih anomalij in bolešno razvitih kompleksov, kakor jih odkriva sodobna psihologija, — vse te poteze v duševni strukturi sodobnega človeka so težki problemi za duhovnega voditelja.

Sodobni človek ima polno glavo raznih eklektičnih idealizmov, toži pa venomer, da mu je življenje prazno in pusto. Pravi, da si je osvojil vse, da je njegovo vse, in vendar doživlja brezdomovinstvo in domotožje v pretresljivi tragiki. Hoče raztrgati prikovanost na zunanji materialni svet, dvignil bi se rad v metafizične sfere, a pada vedno globlje. Sedaj demonsko samozavesten in nadut, kakor bi bil absolutni gospodar vesolja, potem zopet zdvojen in obupan, ko se mu izjalovi poizkus za poizkusom, kako bi z lastno močjo rešil najgloblje probleme svojega življenja. Najhujše pa je dejstvo, da so zadnje dobe razvile v duševnosti človeka neki iluzionizem, neko varanje samega sebe, neko duševno slepoto in neki cinizem, ki dobiva v svojem psihološkem razvoju dostikrat značaj silno težko rešljivih duhovno-voditeljskih problemov.

Kdor hoče duhovno voditi sodobnega človeka, mora poznati vsebino in način njegovega mišljenja, čustvovanja in zamotanost njegovih duševno strukturnih plasti, poznati mora pa tudi idejno in dinamično vsebino kulturnega miljeja današnjih dni ter imeti zmožnost, da psihološko varno doumeva za različnimi tehničnimi, gospodarskimi, umetnostnimi in socialnimi oblikami sodobne kulture prastaro večnostno problematiko človeškega življenja.⁴⁵ Osebnost, ki črpa iz bogastva in pestrosti svoje lastne duševnosti, ki zbira vedno novih izkušenj v pravilnem reševanju konfliktov in kriz svojega življenja ter širokočrudno in z globokim razumevanjem motri individualno in skupnostno življenje, kako se izoblikuje v mnogoličnih odnosih do absolutnega reda, kako se dviga in pada v svojem razmerju do večnostne zakonitosti, osebnost, ki motri in doumeva v teh psiholoških globinah dogajanja in probleme svoje dobe, ima enega izmed tipičnih znakov duhovnega voditelja, kakršnega zahteva sodobnost.⁴⁶

Duhovni voditelj sodobnosti mora imeti dobro razvit čut za bitne probleme življenja in za realizem krščanske religije. Človeštvo sedanjih dni se izgublja v nebistvenostih. Bavi se s vsemi mogočimi stvarmi, rešuje vse mogoče probleme, za bitne zadeve svojega

⁴⁵ F. Muckermann S. J., *Technisches Zeitalter und Kultur*. Gral. Sept. 1930. 20, 26, 31, 38.

⁴⁶ F. W. Foerster, *Religion und Charakterbildung*, 352.

življenja pa nima ne časa ne zmisla.⁴⁷ Treba je samo nekoliko poslušati ljudi, ko se razgovarjajo o svojih življenjskih zadevah, ko odkrivajo svojo življenjsko vsebino in problematiko. Kaj jih zanima? Po čem stremijo, za kaj se borijo? Ali ni sodobni človek v vsem svojem delu, stremljenju in svojih borbah silno nebitven, periferičen, dostikrat smešno malenkosten? Bitne zadeve mu postajajo postranska stvar, malenkostne, postranske zadeve pa postajajo osrednji problemi in gibala življenja. Kje ostajajo bitni problemi življenja, tisti globoki, temeljni problemi o cilju, zmislu pravilnem usmerjevanju in oblikovanju življenja? Ali ne izginjajo vedno bolj iz interesne sfere sodobnega človeka? Vrednotoslovje nam odkriva v tem oziru pravcato anarhijo. Tu vidimo prav posebno, kaj izgubi človeštvo, če zavrže krščansko naziranje o življenju. Krščanstvo nam je pokazalo najglobljo vsebino življenja, nam odkrilo bistvo, jedro življenjske problematike. Krščanstvo kliče in vodi človeka od periferije v centrum, iz kroga prigodnih, malo pomembnih zadev v svet osrednjih, temeljnih problemov življenja. Kdor reši te, reši hkrati celo vrsto drugih, kdor pa ne reši teh, pa mu vse nič ne pomaga, naj se še tako muči in vara: problemi ostajajo v jedru, v bistvu nerešeni. In to je metoda sodobnega človeka.⁴⁸

Zdi se, da smo postali tudi v religioznem življenju vse preveč nebitveni, periferični in abstraktno idealistični. Objektivnost in bistvenost podlega tudi v religioznem življenju le premenogokrat subjektivizmu in nebitvenemu formalizmu. Zadovoljujemo se z oblikami brez vsebine. Zmehaniziranost in organizacijsko šablonstvo daje tudi religioznosti svoje značilne poteze. Sodobno religiozno življenje med preprostim ljudstvom, še bolj pa med izobraženstvom, nam nudi dokazov dovolj, da je mnogo resnice na tem.

Iz nebitvenosti se poraja še druga značilna poteza naše dobe. To je neka nerealnost, neki iluzionizem, ki ne pozna ne človeka ne življenja, kakor je v resnici! Moderni človek se je odtujil samemu sebi in resničnemu življenju, zato se je odtujil tudi krščanstvu, ki je resnica in realizem o človeku in življenju. Sodobni človek ne porablja svoje inteligence, da bi spoznaval in rešaval bistvene konflikte in probleme svojega življenja. Nima jasnih pojmov o tem, kaj je človek, kaj je življenje, živi v abstraktnih spekulacijah in teorijah, svet, zunanje življenje in človekova notranjost mu je knjiga, ki je ne razume, pa tudi ne čita. Tako je sodobnost, kljub svojemu realizmu in tehnokraciji, silno nerealna, zato pa tudi nezmožna, da bi dala solidne temelje sodobnemu življenju. Na iluzijah, samoprevarah, življenju odtujenih apriorizmov in teorijah ni mogoče zgraditi solidne življenjske skupnosti. Velik pomen krščanstva za človeštvo je tudi v tem, da nam je podalo pravo, realno sliko o človeku in življenju. To razliko med krščanskim realizmom in antičnim, pa tudi

⁴⁷ F. Muckermann S. J., *Der wesentliche Mensch*, Gral, April 1932, 484. — B. Jansen, *Die Wesensform des kath. Lebens*, St. d. Z., Okt. 1926, 14.

⁴⁸ F. W. Foerster, *Christus und das menschliche Leben* (München 1922) 109, 115, 137, 139.

modernim idealizmom je v novejši dobi posebno odločno poudaril francoski pisatelj L. Laberthonnière⁴⁹ v svoji knjigi »Krščanski realizem in grški idealizem«, ki je eno najboljših razmotrivanj, kar jih je bilo napisanih v zadnjih desetletjih o bistvu krščanstva. Bistvo krščanstva je, pravi pisatelj, realizem, bistvo grške filozofije idealizem. Grško modroslovje se ni bavilo z resničnimi problemi življenja, ne z materijo ne z individualnostjo, temveč z abstraktnimi konstrukcijami, z nekim duhovnim svetom, z neko večno bitnostjo visoko nad realnim življenjem. Človek se lahko kontemplativno dviga v ta svet, ne dobiva pa od njega za svoje bivanje na zemlji nobene pomoči. Ne kaže mu poti, ne daje mu energije, da bi spremenil svoje življenje. Samo statičen ideal je, ki ne posega v resničnost. Dvigamo se do njega s kontemplacijo, a ne z dejanji; ideal, ki nas navaja, da pozabljamo življenjske probleme, ne pa da jih zagrabimo in rešujemo. O Sokratu pravijo, da je hotel prinesiti filozofijo in religijo iz nebes zopet na zemljo, toda ni se mu posrečilo. Moral je priti Kristus Bog-človek, da je rešil to nalogo. Krščanstvo ima po svojem izvoru in po svojih končnih ciljnih metafizičen značaj. Vsa dogajanja v zemeljskem življenju premotriva sub specie aeternitatis, toda ne ostaja le v metafizičnem bitnem svetu, temveč stopa v življenje, da mu daje vsebino in obliko. Krščanska religija zanaša svoj idejni svet iz metafizičnih sfer v časovnost in skrbi za to božje seme, da se razvija v človeku in preoblikuje njegovo celotno življenje. Krščanstvo nam prikazuje večnost, kako se bori in uveljavlja v prahu in pepelu, kako daje vsemu minljivemu zmisel in pravi odnos do Stvarnika. V okviru grškega filozofskega mišljenja ostaja vse zemeljsko dogajanje zagonetno, nedoumljivo, nezmiselno. Celo Zevs se mora pokoriti Mojri, temni, nedoumljivi usodi. Paganski filozofiji manjka »dopolnjeno je«, one duhovne zmage nad silami zemeljskih strasti, kakor nam jo podaja krščanstvo. Le združeni z močjo božjo, ki je prišla v Kristusu, moremo doumevati svojo nalogo in pravilno reševati probleme zemeljskega življenja. Kristus ni bil le oznanjevalec božjih naukov kakor drugi preroki, temveč nositelj božjega življenja v človeški podobi. Njegov nauk je najgloblji realizem življenja in najpopolnejša rešitev življenjske problematike. Tu stopa božje in človeško, večno in časovno, nebo in zemlja v medsebojno borbo, in daje življenju bitno vsebino. Religiozni človek pozna in najbolj realno doživlja vsebino zemeljskega življenja. On edini je nositelj moči, ki ustvarja pravo življenje. Vsaka res učinkovita obnova zemeljskega življenja je prišla še vedno od religioznega človeka.⁵⁰

Seveda mora imeti ta religioznost značaj in usmerjenost krščanskega realizma. V sodobnem življenju najdemo dostikrat tip religioznega človeka popolnoma v slogu antičnega idealizma, kakor ga opisuje Laberthonnière v zgoraj omenjenem delu. Religija mu je zgolj metafizičen pojav, idealen svet, ki nima z življenjem ničesar opraviti. Človek se dviga v ta svet, da o njem filozofira ali da se

⁴⁹ L. Laberthonnière, *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* (Paris).

⁵⁰ P. Lippert, *Der religiöse Mensch*. St. d. Z., Januar 1934, 217.

odtegne realnemu življenju, ne sprejema pa iz njega imperativov in moči za oblikovanje zemeljskega življenja. Religija ostaja v metafizičnemu svetu, pa ne oplaja in ne vodi življenja. Tako nastajajo religiozni ljudje, ki so kljub svoji religioznosti trdosrčni in odurni, ljudje, ki govoré in pišejo kakor pagani, ljudje, ki so naduti, farizejsko samozavestni, zavistni, maščevalni, ki poznajo le sebe in svoje zadeve. Manjka jim elementarne šole značaja, »abc« vestnosti, civilizacije in pokristjanjenja vsakdanjega življenja; nič ne vedó, kako rešuje religija konflikte vsakdanjega življenja, kako oblikuje s svojo dinamiko posameznika in skupnost. Religija ni prodrla v njihovo notrajnost in ni preoblikovala celega človeka, temveč je ostala le intelektualen proces. Neredkokrat se celo pripeti, da nekultivirani »jaz« docela preмага to zgolj intelektualno religioznost in jo uporabljaja potem za krinko svojim neurejenim teženjem. Tako nastaja tipičen pojav lažireligioznosti ali religioznega iluzionizma, ki se razvije navadno v težko ozdravljivo zaslepljenost in nemoralnost. Borba sodobne mladine velja tej laži-religioznosti. Največ dvomov, ugovorov in odpora proti religiji ji vstaja iz te razdvojenosti med religijo in življenjem. Naša verska vzgoja je usmerjena v ta enostranski verski intelektualizem, ki je še vedno uničil vsako zdravo religioznost. Duhovni voditelj sodobnosti stoji pred težko nalogo, da preмага to idealistično religioznost in vodi k religioznosti krščanskega realizma, da dobimo ljudi, ki bodo znali v duhu in moči religije reševati realne probleme življenja.⁵¹

IV. Duhovni voditelj — pedagog.

Da mora biti duhovni voditelj v sodobnosti močna vzgojna osebnost, ki res vzgaja, odrešuje in zbuja novo življenje, ni treba posebej poudarjati. Njegova bistvena, pa tudi najbolj težavna naloga je to. Sodobnost terja na vseh poljih ljudi sveže, pravilno urejene življenjske dinamike. Zato postaja človek osrednji problem vseh reformnih stremeljenj, ki hočejo res kaj pozitivnega doseči. Resni napor sodobnega vzgojeslovja⁵² in raznih socialnoreformnih pokretov nam to potrjujejo. Postaja pa tudi vedno bolj jasno, da naturalizem ter nasilne vzgojne in socialnoreformne metode marksizma⁵³ ne bodo ustvarile boljšega človeškega tipa, temveč ga le še bolj potvorile. Brez religije in njenih sredstev ni obnove človeka⁵⁴. Večno novi, mladostni in pravilni tip človeka je vedno strukturno in dinamično urejen po praliku vse pravilnosti, to je po Bogu, kakor se nam razodeva v Kristusu, učlovečenem Bogu. Katoliška cerkev rešuje problematiko sodobnega življenja in sodobne kulture v jedru, ko se bori z vsemi svojimi silami, da izoblikuje današnji dobi pravilno urejen tip člo-

⁵¹ F. W. Foerster, *Religion und Charakterbildung*, 330 (der moderne Intellektualismus und Religionspädagogik).

⁵² Congrès international d'éducation nouvelle. *Études*, 20 oct. 1932.

⁵³ *Pedagogia e didattica bolscevistica dell'irreligiosità*. *Civiltà catt.*, Luglio 1928. — K., *Die Komsomolzen*. *St. d. Z.*, Sept. 1931, 406. — J. Schweigl, *Bolschewismus und Kultur*. *St. d. Z.*, Febr. 1930, 388. — A., *Au pays des «sans Dieu»*. *Études*, 20 sept., 5 août 1934. p. 308.

⁵⁴ F. W. Foerster, *Religion und Charakterbildung*, 19.

veka. Individualistični kakor tudi kolektivistični človek sta potvori človeka. Ti tipi so destruktivni ali pa življenjsko dinamično manjvredni. Ti neuspeli poizkusi nam posebno dandanes potrjujejo, da je vzorni tip univerzalistično urejeni človek z duševno strukturo in življenjsko dinamiko, kakor jo urejuje in ostvarja krščanstvo⁵⁵. Res, da je ta ideal težko dosegljiv. Človeka urejajoče sile krščanstva morajo posebno dandanes premagovati nenavadno velike in odporne ovire. V življenjski dinamiki sodobnega človeka se v nenavadni izmeri uveljavlja nasilje materialnega sveta, telesnost, neukročeno nagonstvo patoloških oblik, hipertrofija zgolj človeškega. Motivi, emocije, inspiracije, enervativna dinamika, — vsa ta gibalna življenja se porajajo iz globin in sfer, ki so se v veliki meri odtegnile vplivu nadnaravnega sveta⁵⁶. Preoblikovati te globine v smeri krščanske življenjske dinamike je eden najtežjih psiholoških in vzgojnih problemov, ki ga z naravnimi sredstvi sploh ni mogoče rešiti⁵⁷. Duhovno voditeljstvo, ki tega ne upošteva in hoče kar čez noč preoblikovati ljudi in vzbuditi novo življenje, ne pozna svoje naloge in bo dosegalo vprav nasprotno. V zgodovini imamo dobe, ko doseže krščanstvo v preoblikovanju človeka razmeroma hitro velike uspehe. A vedno opazamo, da novo raste organsko in se razvija v strogo urejenem razmerju do vzrokov. Duhovno voditeljstvo ustvarja pravilno sintezo in kooperacijo božjih in človeških prerajalnih sil ter zna dajati svojemu delu pedagoško učinkovitost in plodnost, ki postaja rešilna za svojo dobo. Sicer pa opazamo tudi dandanes v nekaterih pokreth isti čudoviti pojav neizčrpne vitalnosti in življenjetvornosti krščanstva.

Na splošno je pa vendar značilno za duhovno-vodstveno delo naše dobe, da se govori in piše toliko o pedagoški pomanjkljivosti in neučinkovitosti kateheze in dušeskrbja, posebno med delavskimi sloji in izobraženstvom. Reforma dušeskrbnih metod, času primerno duhovno vodstvo je refren številnih sodobnih razprav. Četudi je marsikaj zapisano v slogu sodobne reformne manije, bo vendar do neke meje upravičena trditev, da duhovno vodstvo, če ga motrimo z vzgojnodinamičnega stališča, sodobnosti ni dorastlo. Nejasnost, nepreciznost v naziranjih o vzgojnih ciljih krščanstva, nezadosten vzgojni vpliv duhovno-voditeljskih osebnosti, neorientiranost pri uporabi vzgojnih sredstev in premalo razumevanja za odrešilne naloge krščanstva — so posebno značilni očitki.

Jasni, precizno očrtani cilji in dosledno smotrena urejenost duhovno-voditeljskega dela! Splošna neorientiranost, ki jo opazamo zlasti na svetnem vzgojnem polju⁵⁸, in mučna skrb za ureditev tostranskega življenja vpliva tudi na versko-nravno vzgojno delo. Neka nejasnost in nesigurnost v ciljih kljub precizno začrtanim smernicam vrhovnega vodstva cerkve, neko oklevanje in iskanje ciljev

⁵⁵ Ibid., 168.

⁵⁶ Rob. Woodworth, *Dynamic Psychology* (New York 1917) 167 (*Drive and Mechanism in abnormal Behavior*), 192 (*Drive and Mechanism in Social Behavior*).

⁵⁷ F. W. Foerster, *Religion und Charakterbildung*, 352.

⁵⁸ F. W. Foerster, *Schule und Charakter*, 37.

na lastno pest cepi in slabi vzgojni vpliv duhovnega voditeljstva. Skoraj bi lahko govorili o dveh diametralno si nasprotujočih usmerjenostih. Na eni strani nepravilen supranaturalizem, ki beži pred tostranskim življenjem in odklanja sodelovanje pri kulturnem razvoju in reševanju problemov zemeljskega življenja, na drugi strani naturalistična usmerjenost v tostranstvo, ki izgublja izpred oči končne, nadnaravne cilje človeštva ter uporablja krščanstvo čisto v duhu pragmatizma, evdajmonizma, progresizma kot sredstvo za doseg ciljev zgolj tostranskega življenja⁵⁹. V prvem kakor drugem primeru se odnos med naravo in nadnaravo in življenjem, med časovnostjo in večnostjo, med mišljenjem in udejstvovanjem, med duhom in materijo ne pojmuje krščansko in ni pravilne sinteze teh navidezni nasprotij⁶⁰. Krščanstvo ustvarja med temi sferami pravilno razmerje in sintezo, ki je vsekakor najgloblje spoznanje in edino pravilna rešitev problematike zemeljskega življenja. Jasno in precizno pokaže to sintezo Foerster v svoji knjigi *Christus und das menschliche Leben*⁶¹. Da ne bo napačnega razumevanja, navedemo njegove misli nekoliko obširneje.

Krščanstvo je religija in filozofija — pravi — ki združuje tostranski in onostranski življenjski cilj, tostranski in onostranski življenjski red in ju spravlja v pravilno urejeno razmerje med seboj, ne s spekulacijo, temveč z nadčloveškim dejem volje, ki podreja naravno popolnoma nadnaravnemu, moralo religiji, časovnost večnosti, materijo duhu. Na Golgoti so bili rešeni tudi temeljni problemi življenjske filozofije. Vsako naziranje o zemeljskem življenju, ki prezira in odklanja križ, se izgublja v neplodno besedičenje. Skoraj vsi heretiki so bili ljudje, ki niso dovolj realistično upoštevali vloge materialnega sveta v človeškem življenju, ker niso doumevali globokoumnega razmerja med duhom in materijo, kakor ga ustvarja krščanstvo. Napačna naziranja indijske in druge poganske življenjske filozofije o tem razmerju so neprestano udirala v krščanstvo. Bilo je treba silno bistrine in globokoumne obrambe, da je bila očuvana bistveno krščanska življenjska misel — »sredi tega sveta, a vendar ne od tega sveta«. Krščanstvo se loči od drugih naziranj o zemeljskem življenju prav v tem, da ne uči bega pred materialnim svetom (*Weltflucht*) temveč prepajanje tega sveta (*Weltdurchdringung*). Tudi najbolj globoka in trajna krščanska asceza ni beg pred življenjem, temveč le zbiranje spoznanj in moči, da se zavarujejo tej penetrativni usmerjenosti bolj jasni cilji in učinkovitejša dinamika volje. Če motrimo nekrščansko življenjsko filozofijo, opazamo, da ima dostikrat vzvišene misli o življenju, a zmeraj v nekaki zvezi s svetobežnim razploženjem in usmerjenjem. Ta življenjska modrost

⁵⁹ F. W. Foerster, *Christentum und Klassenkampf*, 9 (die Stellung des Geistlichen zur sozialen Frage).

⁶⁰ F. Muckermann, *Reich Christi auf Erden, ein Gang durch die kath. Kirche der Gegenwart*, Gral, April 1933, 477. — A. M. Weiß O. Pr., *Natur und Übernatur, Geist und Leben des Christentums*⁴ (Freiburg 1907).

⁶¹ F. W. Foerster, *Christus und das menschliche Leben*, 51, 53, 95, 104, 107. — J. Huby, *Sagesse chrétienne et philosophie*. *Études*, 5 juin 1932, 513.

beži pred zemeljskim, človeškim, ali se pa udinja čisto hlapčevsko materialnemu svetu. Stoik se vzgaja in sili k apatiji do vsega, kar je zemeljsko-človeško, zatira v sebi vsako sočustvovanje, vsako sotrpjenje s svetom, prezira in zaničuje tragiko zemeljskega življenja. Buddha oznanja daleč proč od realnega sveta svojo svetobežno modrost. Kristus pa stopa v življenje, se bori z demonskimi silami tega sveta in sicer tam, kjer se naravno in nadnaravno, tostransko in onostransko, duh in materija, religija in življenje najljuteje boré za premoč. Kristus poišče trpljenje, da docela premaža demonske sile sveta in ponazori svoj nauk v tragiki resničnih življenjskih konfliktov. Grem v Jeruzalem — pravi — tam se bo izpolnilo vse, kar so napovedali preroki. Kristus ne beži pred zemeljskim življenjem, ga zmaguje in oblikuje po božje ter upostavlja pravilno sintezo med naravo in nadnaravo, med božjim in človeškim, ki dosega v Njegovi osebnosti najpopolnejšo usovršitev. Kristus ni Zavojevalec sveta (Welteroberer) temveč Zmagovalec sveta (Weltüberwinder), zato pa tudi nedosegljiv mojster in vzornik pri reševanju nalog zemeljskega življenja, edini, ki oživlja res novo življenje.

Nietzsche je formuliral svoje protikrščansko življenjsko načelo v besede: Ostanite zvesti zemlji! In vendar vprav na njem posebno jasno opažamo, kako malo moči in veselja imajo ti nadljudje, da bi stopali v najglobljo tragiko in pasijo zemeljskega življenja, da bi pogledali pogumno vsemu v obraz in se udeleževali vsega, kar spada k resničnemu, dejanskemu življenju. Tako ima Nietzsche strah pred sočustvovanjem, pred ljubeznijo, pred skupnostjo, ker ne čuti v sebi dovolj moči in smotrene sigurnosti, da bi ostal sredi konfliktov skupnostnega življenja samostojen in v svoji moči neomajan. Tako se obdaja krčevito s trdosrčnostjo, s brezčutnostjo in zablodi v življenjsko filozofijo popolne izoliranosti, ki dokazuje vso nezmožnost abstraktnega, življenju odtujenega duha, da bi stopil v razmere in trpljenje resničnega življenja in vendar ostal zvest sebi, kakor vidimo pri Kristusu. Tako opažamo v predkrščanski in nekrščanski življenjski filozofiji dostikrat neko vzvišeno duhovno resnobo, obenem pa neko bojazen duha pred dejanskim življenjem. Strah pred sočustvovanjem, pred naravo, pred telesnim delom, kratkomalo strah pred stikom in borbo z istinitostjo in realnostjo življenja. Duh si še ni v svesti svojih ciljev in svojih moči, ne pozna svojega bistva in svojega poslanstva, ne pravih pogojev svojega razmaha in usovršenja — zato tudi nima poguma, da bi prodiral v življenje, si ga osvajal in ga urejevalno oblikoval. Iz tega pa sledi dvoje. Prvič, dejansko, vsakdanje življenje ne dobiva blagodejnega vpliva najvišjih duhovnih sil, drugič duh sam se pa oropa s takim pretirano rezerviranim zadržanjem najboljših priložnosti, da svoje moči uri, izpopolnjuje, preizkuša in krepi. V starih egiptovskih svetiščih so bile zamrežene celice, v katere so se zapirali ljudje, da bi tako pretrgali vsak stik z materialnim svetom in ostali v bližini božanstva popolnoma čisti. Gotovo vzvišen izraz najglobljih stremljenj človeške duše obenem pa simbol svetobežne usmerjenosti nekrščanskih duhovnih stremljenj, ki so popolnoma nasprotno temu, kar nam

je pokazal Kristus, učlovečeni Bog. Krščanski mistik Rusbroek, ki ga opisuje Goethe v drugem delu svojega Fausta, si je izbiral v samostanu najpreprostejša, najnižja dela. — Vprav to stališče krščanstva do najnižjih življskih nalog nam razodeva njegovo božje-človeško miselnost. Dočim je poganstvo menilo, da postaja duh tem bolj samostojen in popoln, čim manj stika ima z umazanim materialnim svetom, je po krščanskem pojmovanju tem bolj plemenit in duhovno spopolnjen, čim bolj energično se loti oblikovanja in poduhovljevanja materije. Sv. Elizabeta, ki je stopila s kraljevega mesta, da je umivala gobavcem rane, je čudovito nazoren zgled, kako zagrablja krščanstvo dejansko resničnost, kako prodirajo njegove najvzvišenejše duhovne sile v najbolj umazano bedo zemeljskega življenja. Krščanstvo hoče, da poveljučujemo Boga v reševanju nalog zemeljskega življenja, da bogatimo in spopolnujemo z delom in trpljenjem svoje duhovno življenje. V krščanski religiji šele dobiva človeški duh moči, da more celotno vsebino svojega življenja pravilno doumevati, duhovno prepajati in zmagovati. Krščanstvo ustavi še le tisti beg pred resničnim življenjem, ki ga zgolj abstraktna metafizika in tostranska življenjska filozofija brez uspeha zadržuje. Tako je krščanstvo, če ga motrimo s tega višjega vidika, najsilnejša afirmacija življenja, je utelešeni duh namesto abstraktnega duha, je najožja skupnost s svetom, porajajoča se iz najožje skupnosti z Bogom. Seveda to prodiranje v svet in v življenje se ne sme vršiti v duhu Marte. Ni glavno, da se neprestano na zunaj nekaj ustvarja in ostvarja, temveč da doumevamo in si prilajamo Kristusovega duha v tihi samoti, zbranosti in borbah duhovnega življenja, da doumevamo Kristusove naloge in probleme v vsakdanjih, konkretnih slučajih svojega zemeljskega življenja. Le kar se rodi in v svetu izvrši iz tega duha, ima trajno vrednost, vse drugo je enodneven pojav v našem delu. Ta duh pa se poraja in razvija le ex vita contemplativa, iz introspekcije, iz odkritega spoznavanja samega sebe, iz preurejevanja in izčiščevanja lastne notranjosti, iz zmag nad svetom, telesnostjo in nad vsem tem, kar je premagal Kristus. Kjer tega ni, tam ostane versko-nravno obnovitveno delo in reševanje problemov zemeljskega življenja naiven dilentantizem, brezploden, škodljiv reformizem, je vse zgolj zunanje gestikuliranje. Da postane Kristus v nas aktiven in po nas v svetu, moramo postati sem pa tje mi sami popolnoma pasivni. Le tako postane beseda: »Ne jaz, temveč Kristus živi v meni«, življenjetvorna sila.

Se bolj nevarna kakor kvietističen supranaturalizem je pa docela nasprotna naturalistična usmerjenost. Prosvetno krščanstvo, socialno krščanstvo, politično krščanstvo, sodoben krščanski etos v življenju in kulturnem udejstvovanju nosi mnogokrat znake naturalizma in usmerjenosti v samo tostranstvo. Ureditev zemeljskega življenja, spopolnjevanje tostranske, dostikrat zgolj materialne kulture, borba za raj na zemlji postajajo pogosto primarni, avtarkični cilji in samonameni tudi pri našem delu. Nadnaravno, religija se utilitaristično uporablja kot sredstvo, ki naj bi pomagalo, da se dosežajo le cilji tostranskega življenja. Tu je docela obrnjen red, zlo-

raba, ki navadno postane usodna. Nadnaravni svet izgubi svoj primat, svoje odrešilne sile, naturalizem jih absorbira in preoblikuje po svoje, sekularizacija celotnega zemeljskega življenja in materializem, četudi pod religiozno krinko, je zadnja postaja te smeri.

Navedli smo te misli nekoliko obširneje, ker mnogi upravičeno poudarjajo, da se iz tega kolebanja, ki ne najde načelno pravilnega stališča med tema dvema ekstremoma, poraja največ neorientiranosti in neplodnosti pri vzgojnem delovanju duhovnega vodstva današnjih dni. V vseh teh težkih razmerjih med nadnaravo in naravo, med večnostjo in časovnostjo, med religijo in življenjem, med duhovnim in materialnim svetom, med delom za ta svet in za oni svet iščimo sinteze, kakor nam jo je podal Kristus in jo uveljavlja v sodobnem razrvanem življenju vrhovno vodstvo njegove cerkve. Iz okrožnice Pija XI. o družinskem življenju, o vzgoji mladine, o obnovi človeške družbe po evangelijskih naukah, o preoblikovanju notranjega človeka, o sodelovanju na raznih področjih kulture, kakor tudi iz pokreta katoliške akcije zveni poziv in odločna volja, da se v sodobnem življenju ustvari pravilno razmerje med nadnaravnim in naravnim, ki dosega svoj višek v harmonični, končnemu cilju služeči sintezi teh dveh navidezno nespravljaljivih svetov.

Duhovno voditeljstvo, ki rešuje te bistvene naloge krščanstva, bo znalo očuvati svojemu vzgojnemu delu tudi v tako kaotičnih dobah, kakor je današnja, pravilne cilje in smeri. Ogibalo se bo napačnega supranaturalizma, ki beži pred življenjem ter prepušča naloge zemeljskega življenja laicizmu, marksizmu in sličnim silam tega sveta. Mnogo očitkov o kulturni manjvrednosti in omalovaževanju socialno-reformnih moči krščanstva poteka iz te naše rezervirane neaktivnosti in bojazljive nesamostojnosti v borbah za urejevanje zemeljskega življenja.⁶² Ogibalo se bo pa tudi v tostranost usmerjenega naturalizma in bo znalo očuvati dušeskrbnemu vzgojnemu in socialno-reformnemu delu bitne cilje in bitne moči krščanstva, ki zmagujejo in preoblikujejo svet tem bolj gotovo, čim bolj ohranjajo svoje svojstvenosti in svojo dinamiko.⁶³

Tako opazamo, da se v vseh pokretilih, ki hočejo v duhu in moči krščanstva obnoviti človeško družbo, uveljavlja načelo pravilne sinteze med nadnaravnim in naravnim svetom. Primat nadnaravnemu, večnostnemu! Zato intenzivno vzgojno in dušeskrbno delo med mladino in odraslimi! Zbiranje in formiranje posebno vodilnih osebnosti; duhovne vaje, preoblikovanje in formiranje notranjega človeka, z vsemi sredstvi časa primerne pedagogike, pastoračije in duhovnega vodstva — se poudarja vedno bolj kot *unum necessarium*⁶⁴. Če hočemo, da bodo ljudje v duhu in moči krščanstva

⁶² F. Muckermann S. J., *Ecclesia militans*. Gral, April 1933, 479.

⁶³ M. Pribilla, *Siegen und Versagen des Christentums*. St. d. Z., Okt. 1929, 1. — P. Lippert, *Christus und der Geist des Abendlandes*. St. d. Z., August 1929, 321.

⁶⁴ Rev. W. Obering S. J., *The retreat movement and catholic action. A lesson from Canada*. *Eccl. Rev.*, Febr. 1931, 158.

Rev. Jos. P. Donovan, *Is this the long looked for church society*. *The legion of Mary*. *Eccl. Rev.*, March 1932, 244.

oblikovali zemeljsko življenje, morajo najprej imeti tega duha in to moč. In če hočemo, da bodo res znali ustvarjati pravilno sintezo med religijo in življenjem, da bodo res krščanski reformatorji življenja, potem jih vzgajajmo in oblikujmo vedno v stiku s problemi in nalogami konkretnega življenja, ki v njem živimo. Življenje v nas in izven nas je dandanes najvažnejši teren duhovno-vodstvenega, vzgojnega dela.

Duhovni voditelj pedagog, ki pozna psihološko zakonitost nortanje rasti in genezo njene učinkovitosti na zunaj, bo tudi v metodičnem oziru zadel to, kar je pravilno. Stavljal bo naloge, ki so moči in kompetenci prikladne, da nastajajo čisto v vsakdanjem življenju, v občevarstvu z ljudmi, v poklicnem delu, v zasebnem in javnem delovanju krščanske življenjske oblike. Iz teh elementov raste struktura in dinamika skupnostnega življenja. Duhovno voditeljstvo, ki pri svojem vzgojnem delu tega ne upošteva, bo ustvarjalo nesolidne, v elementarnih nalogah življenja nezanesljive ljudi, ki pozneje v težjih in bolj kompliciranih nalogah življenja vedno odpovedo.

Dvig vzgojnega vpliva duhovno-voditeljske osebnosti je istotako važen problem v kompleksu vprašanj o času primernem duhovnem vodstvu. Kakšen magičen, preoblikujoč vpliv imajo nekatere vodilne osebnosti v sodobnem življenju! Res, da so voditelji teženji in borci za cilje, ki imajo čisto drug značaj. Upoštevatil moramo tudi, da je vzgojni vpliv duhovno-voditeljske osebnosti silno komplicirana in težko dosegljiva dinamika. Najgloblje bistvo osebnosti odločuje tu navadno čisto skrivnostno, a vendar odločilno. Ali ni to poglavje, ki zasluži, da ga temeljito studiramo? V nešteti primerih bi se dal vzgojni vpliv duhovnega voditelja pomnožiti ter bi se čisto istemu delu in trudu dala zagotoviti mnogo večja učinkovitost. V čem je prodorna sila vzgojnega vpliva? Res, da so naravni darovi, ki se jih ni mogoče pručiti, toda globoka psihološka analiza vzgojnega vpliva nam kaže marsikaj, kar se da pridobiti posebno v duhovnem vodstvu. Kako si pridobim spoštovanje, ugled, avtoriteto, zaupanje, ljubezen, prenos moči in ves tisti tajni vpliv, ki ga izžarevajo velike duhovno-voditeljske osebnosti? To so problemi, ki jih vse premalo poznamo.

Sem spada tudi uporaba vzgojnih sredstev. Krščanstvo ima svojstvena vzgojna sredstva. Zajema jih iz svojih neizčrpnih zakladnic. S temi sredstvi je cerkev reševala in še danes rešuje vzgojne probleme, ki se zde svetni pedagogiki docela nerešljivi. Opozarjamo samo v novejši dobi na Don Bosca in na duhovne voditelje katoliških mladinskih pokretov na Holandskem, v Belgiji, pa tudi v Franciji in v novejši dobi v Angliji in Ameriki⁶⁵. Studij njihovega vzgojnega dela odkriva vse bogaštvo in vso učinkovitost krščanskih vzgojnih sredstev. Jasnost, dosledna smotrenost, ki ne izgublja pravih ciljev izpred oči, je tu spojena z vso tisto psihološko tenkočutnostjo in pedagoško pravilno sintezo v uporabi naravnih in nadnaravnih sredstev, ki dokazuje primat krščanstva tudi na vzgojnem polju. Nismo mi

⁶⁵ F. W. Foerster, Religion und Charakterbildung, 338, 401, 410, 418.

⁶⁶ R. M. S. Sheeny, Reaching the unreachable. Eccl. Rev., March, 1932, 288.

v tem oziru dostikrat premalo samostojni? Ne da bi odklanjali resne pridobitve svetne vzgojne vede! Mogoče jih poznamo in uporabljamo še premalo! Nesamostojnost je v tem, da zapadamo dostikrat iluzijam laicistične moralne vzgoje, ki misli, da bo s svojo zunanjo pedagoško tehniko s svojim vzgojnim formalizmom, vzgajala značaje in življenjskim nalogam dorasle ljudi. Duh je, ki pretvarja in oblikuje!

Kar pa mora biti vzgojnemu delu duhovnega voditeljstva posebno svojsko, to pa je odreševanje.

Kristus in po njem njegova cerkev ne uči samo, tudi ne zaukazuje in prepoveduje samo, temveč oprasha in odrešuje človeka tistih sil, ki ga potvarjajo in ugonablajo. Kdor pregleda nekoliko izsleditve sodobne psihologije in značajslolja in motri sodobne ljudi z življenjsko-dinamičnega stališča, bo moral priznati, da je vpliv materialnega sveta, telesnosti nagonstva, razdvojenosti, strukturne in dinamične zmaličenosti nenavadno močno narasel⁶⁷. Tu ne pomaga obsojanje ne nasilno zatiranje, ampak samo pravilna, temeljita terapija — odreševanje. Tega se zaveda tudi svetno vzgojno delo in se zavedajo psihološki poizkusi, kakor psihoanaliza, ki bi radi nadomestili odrešilno delo krščanstva. Toda tu je teren, ki ga naturalistična odrešilna tehnika absolutno ne obvlada. Tu se razodeva krščanstvo v vsej svoji globoki pedagoški resnosti in odrešilni učinkovitosti.

Ce je dandanes toliko v naših vrstah neodrešenih, da zdvajajo nekateri nad odrešilno močjo krščanstva⁶⁸, potem je pač upravičeno, da se vprašamo, ali vrši sodobno duhovno voditeljstvo tisto odrešilno delo z onim globokim psihološkim razumevanjem in tisto spretnostjo v reševanju težko zapletenih dušeslovnih problemov, kakršno nam je pokazal Kristus⁶⁹ s svojo uporabo naravnih in nadnaravnih odrešilnih sredstev? Ali se ne poslužujemo v tem oziru dostikrat vse preveč sil in metod otrok tega sveta? Ali niso tu vzroki mnogih neuspehov duhovno-vodstvenega dela? Vsekako bi zaslužilo to važno poglavje duhovno-vodstvenega dela mnogo resnih razmotrivanj.

Ce se oziramo v sodobnem življenju po vzorih duhovnega voditeljstva, po osebnostih, ki bi bile konkretne rešitve duhovno-vodstvenega problema tudi za današnje dobo, potem najdemo tudi teh.

V nedosegljivi dovršenosti stoji pred nami v tem oziru Kristus Kralj. Kot vekotrajna, posebljena rešitev tudi duhovno-vodstvenega problema⁷⁰. Studij njegove osebnosti z zgodovinskega, dogmatičnega, posebno pa s psihološkega, življenjsko dinamičnega stališča nudi vedno rešitve tudi najtežjih duhovno-vodstvenih problemov. Istotako nam nudi studij duhovnega vodstva najvišje cerkvene avtoritete, pa peštva, v sodobnem življenju vse polno primerov, kako je treba reševati duhovno vodstveni problem v sodobnosti. Okrožnice Pija XI.

⁶⁷ Psihoanaliza in krščanstvo; BV 1930, 160—174. — Psihološke dispozicije sodobne mladine. Vzajemnost 1933, zv. 9—12. — A. Adler, Menschenkenntnis⁴ (Leipzig 1931) 125—220.

⁶⁸ I. Wittig, Die Erlösten (Hebelschwendt-Verlag 1932). — M. Pfliegler, Die pädag. Situation, 44.

⁶⁹ F. W. Foerster, Religion und Charakterbildung, 383, 392.

⁷⁰ Il Christo Ré nella mostra internazionale di Barcellona. Civ. catt., 2. nov. 1929.

niso le vsebinsko, temveč tudi formalno psihološko fino pretehtani duhovno-vodstveni ukrepi⁷¹. Mogoče, da duhovno-vodstveno delo cerkve v sodobnosti prav s tega stališča premalo razmisljamo.

Važno duhovno vodstveno ulogo imajo dandanes ljudje globokega notranjega življenja, ljudje velikih notranjih borb, zmag in izkustev. Ljudje so siti intelektualizma, hočejo rešitev, in sicer konkretnih, življenjskih rešitev problemov, kriz in konfliktov svojega notranjega in zunanjega življenja. Kdor jim prinaša ali obeta to, tega poslušajo. Zato so zlasti osebnosti in delovanje modernih konvertitov zelo hvaležen studij za usposabljanje in spopolnjevanje duhovno-voditeljskih osebnosti⁷².

Da nudijo svetniške osebnosti neizčrpen vir primerov za pravilno reševanje duhovno-vodstvenih problemov, ni treba še posebej omenjati⁷³.

V dobi, ko se bori Kristusova cerkev za vodstvo človeštva v najglobljih in najbolj dalekosežnih zadevah njegovega življenja⁷⁴ in ko se uveljavlja na ruševinah kulturnega življenja in zdrave demokracije tip voditeljstva in način vodstva, ki postane lahko usoden, je izredne važnosti, da podaja duhovno voditeljstvo s svojim delom dokaze, da razumeva svoj čas in da zna oblikovati iz duha in moči krščanstva oni način duhovnega vodstva, ki rešuje, dviga in vodi človeštvo k praviim rešitvam zapletenih problemov sodobnega življenja⁷⁵.

Ivan Bogovič.

VERSKO-POLITIČNA ZAKONODAJA V KRALJEVINI JUGOSLAVIJI.

(Nadaljevanje in konec.)

5. Ustavi evangelijske in reformirane cerkve.

44. V naslednjem si na kratko oglejmo še ustavi dveh protestantskih cerkva v naši državi, da bodo ustavne razlike med različnimi našimi krščanskimi cerkvami tem bolj razvidne. Za primer vzemimo ustavo nemške evangelijsko-krščanske cerkve avgsburškega vero-

⁷¹ F. Muckermann, Auf der Gralwarte. Gral, Mai 1931, 711.

⁷² Rev. D. J. Mac Donald, Presenting catholic truth to the non-catholic mind. Psychological factors in Conversion. Eccl. Rev., April 1933, 337.

⁷³ F. W. Foerster, Straßburger Münster und Rheinhafen. Zeit. 1. Dez. 1930, 713 (Was die Heiligen gesagt, gelitten, bezeugt, überwunden haben, ist die eigentliche wahre Weltgeschichte, der einzige Fortschritt... Diese bis ans Ende beharrenden Persönlichkeiten sind tausendmal wirklicher als die schattenhaften Menschen unserer Zeit...).

⁷⁴ Pija XI. enciklike: Casti connubii, Divini illius, Quadragesimo anno. — R. D'Harcourt, La bataille pour la jeunesse. Études, 5 mars 1934, 579. — René Dupuis-Alex. Marc, Jeune Europe (Paris 1933). — Thom. Coakley, The catholic church has lost the intellectual leadership of the world. America, Cath. Review (New York America Press) 5. okt. 1929.

⁷⁵ James A. Wagner, The spectre of anticlericalism. Eccl. Rev., febr. 1933, 158, 162.

izpovedanja v kraljevini Jugoslaviji z dne 19. septembra 1930¹ in ustavo reformirane krščanske cerkve kraljevine Jugoslavije z dne 11. maja 1933². Obe je predpisal in proglasil kralj na predlog ministra pravde. V organizaciji sta si obe cerkvi zelo slični in tudi njuni ustavi se močno ujemata.

Ustava nem. ev. cerkve šteje 108 paragrafov, ustava reformirane cerkve pa 101 paragraf. Ustavi sta torej veliko manj obširni kot spredaj obravnavana ustava srbske pravoslavne cerkve, ki ima 280 členov. Razdeljeni sta obe ustavi na poglavja in sicer ima ustava nem. ev. cerkve 10 poglavij, ustava ref. cerkve pa 12 poglavij. Prvih sedem poglavij se v obeh ustavah enako glasi, namreč prvo občne odredbe, drugo cerkvena občina, tretje seniorat, četrto državna cerkev, peto sinod, šesto cerkvene šole in sedmo uprava imovinskih zadev. Osmo poglavje v ustavi nem. ev. cerkve se glasi cerkveni sklad; njemu odgovarjata v ustavi ref. cerkve osmo in deveto z naslovoma občni sklad državne cerkve ter pokojninski sklad državne cerkve. Deveto poglavje v ustavi nem. ev. cerkve in deseto poglavje v ustavi ref. cerkve govorita o cerkvenih sodiščih; zadnje poglavje v ustavi nem. ev. cerkve se glasi končne odredbe, zadnji dve poglavji v ustavi ref. cerkve pa predhodne odredbe oziroma končne odredbe.

Ustavi³ pa si nista podobni le po zunanji razdelitvi, kakor se razvidi že iz podanege pregleda, temveč tudi v vsebinskem oziru. Marsikatere definicije oziroma opisi organov in teles se do besede ujemajo.

Kar tiče organizacije cerkve kot take je na prvi pogled očitna razlika med zakonikom katoliške cerkve in ustavo pravoslavne cerkve na eni strani ter omenjenima ustavama protestantskih cerkva na drugi strani. Slednji gradita cerkveno organizacijo od spodaj navzgor (cerkvena občina do sinoda), prvi dve pa od zgoraj navzdol (papež oziroma patrijarh do župnije in cerkvene občine). Episkopalni sistem na eni strani, ter cerkveno občinstvo kot fundament vse organizacije na drugi strani sta že s tem dobro označena.

45. Občne odredbe. Obema cerkvama pripadajo verniki iz celega državnega teritorija, bodisi da živijo v organiziranih občinah ali v diaspori⁴. Cerkvi kot taki in njuna samoupravna telesa so pravne osebe⁵. Zaščitene so jima pravice glede verskega udeleženja, dalje glede interne organizacije in v imovinskem oziru⁶. Obe cerkvi sta ravnopravni ostalim priznanim verskim zajednicam v državi, za ka-

¹ Služb. Nov. z dne 22. dec. 1930, št. 293/CI/625; Sl. list z dne 23. sept. 1931, 57. kos, str. 1165—1173. V literaturi sem opazil o tej ustavi delo Herzog, Die Verfassung der deutschen evang.-christl. Kirche Augsburger Bekenntnisses im Königreich Jugoslawien, Leipzig 1933.

² Služb. Nov. z dne 8. junija 1933 št. 126/XXXVI/361; Sl. list z dne 23. avg. 1933, kos 68, str. 817—824.

³ Citiram ust. nem. ev. c. in ust. ref. c.

⁴ § 2. ust. nem. ev. c.; § 1 ust. ref. c.

⁵ § 4 ust. nem. ev. c.; § 4 ust. ref. c.

⁶ §§ 3, 4 ust. nem. ev. c.; §§ 3, 4 ust. ref. c.

tero delujeta z vnetim negovanjem vere in moralnega življenja in drugim kulturnim vzgajanjem svojih vernikov⁷. Obe cerkvi imata v mejah državnih zakonov pravico prirejati tečaje za nadaljne izobraževanje, vzdrževati takšne tečaje, ki že obstoje, ustanovljati in vzdrževati kulturne, dobrodelne in pokojninske ustanove kakor tudi ustanove notranje misije⁸.

Nem. ev. cerkev priznava sv. pismo, neizpremenjeno avgsburško veroizpovedanje in ostale evangelsko luteranske veroizpovedne spise ter apostolsko, nicejsko in atanzijansko veroizpovedanje⁹. Ref. cerkev pa se drži sv. pisma, apostolskega, nicejskega, carigrskega, efeškega, kalcedonskega, atanzijanskega veroizpovedanja, heidelberškega katekizma in II. helvetskega veroizpovedanja¹⁰.

Obe cerkvi moreta vzdrževati po svojih najvišjih organih »verskobratske odnošaje z drugimi evangelsko-krščanskimi (oziroma reformiranimi) cerkvami po svetu«¹¹.

Samoupravna telesa obeh cerkva so: cerkvene občine, seniorati in državna cerkev¹². Zbori in sestanki samoupravnih teles so praviloma javni in niso vezani na dovolitev državnega oblastva. Sklepa se z večino glasov prisotnih. Kvorum za sklepčnost in način glasovanja določijo pravila¹³.

46. Cerkevna občina. Po obeh ustavah je cerkevna občina najnižja edinica, organizirana zaradi skupnega izvrševanja vere, kakor tudi za notranjo cerkveno upravo in upravljanje njene imovine¹⁴. Občine so trojne: matične, podružne in misijske¹⁵.

Organi cerkvene občine so: predstojništvo cerkvene občine, prezbiterij in cerkvenobčinski zbor. Prestojništvo sestavljata župnik in en laik, ki se v ev. nem. cerkvi imenuje inspektor cerkvene občine, v ref. cerkvi pa cerkvenoobčinski skrbnik¹⁶. Upravni organ cerkvene občine je prezbiterij, v katerega vstopijo nekateri člani po svojem zvanju (v ev. nem. cerkvi: župnik, inspektor, cerkveni oče in zapisnikar; v ref. cerkvi pa: župnik, cerkvenoobčinski skrbnik, redni duhovni veroučitelj, učitelji in kantorji cerkvene občine), drugič pa po izvolitvi¹⁷.

⁷ § 6 ust. nem. ev. c.; § 3 ust. ref. c.

⁸ § 9 ust. nem. ev. c.; § 6 ust. ref. c.

⁹ § 1 ust. nem. ev. c. Specifično luteranski veroizpovedni spisi so: confessio Augustana (l. 1530), Apologia confessionis Augustanae (l. 1531), šmalkaldski člani in Melancthonov traktat de potestate et primatu Papae (l. 1537), Lutrov veliki in mali katekizem (l. 1529), formula Concordiae (Algermissen, o. c. 489—491).

¹⁰ § 2 ust. ref. c. Heidelberški katekizem sta sestavila po naročilu palatinskega volilnega kneza Friderika III. heidelberška teologa Zacharias Ursinus in Caspar Olevianus leta 1563. Confessio Helvetica posterior (II) je iz l. 1566; je veroizpovedni spis, ki združuje kalvinizem in zwinglianizem (Algermissen, o. c. 492).

¹¹ § 11 ust. nem. ev. c.; § 5 ust. ref. c.

¹² § 13 ust. nem. ev. c.; § 10 ust. ref. c.

¹³ § 20 ust. nem. ev. c.; § 13 ust. ref. c.

¹⁴ § 23 ust. nem. ev. c.; § 17 ust. ref. c.

¹⁵ § 24 ust. nem. ev. c.; § 19 ust. ref. c.

¹⁶ § 41 ust. nem. ev. c.; § 26 ust. ref. c.

¹⁷ § 38 ust. nem. ev. c.; § 27 ust. ref. c.

Prezbiterij vrši, kot določa § 31 ust. ref. c., vse posle cerkvene občine, ki niso odrejeni diakonatu ali cerkvenoobčinskemu zboru. Diakonat pa je po § 32 iste ustave organ cerkvene občine za karitativne posle in ga sestavljajo po enakem številu moški in ženski člani cerkvene občine, ki jih izvoli prezbiterij. Po § 40 ust. nem. ev. c. ima prezbiterij iste dolžnosti kot v ref. cerkvi prezbiterij in diakonat skupaj.

Cerkveno občino zastopa cerkvenoobčinski zbor. Po § 29 ust. nem. ev. c. ima vsak samostojni moški član cerkvene občine, ki nosi občinska bremena, posvetovalno in glasovalno pravico, ako je ni po § 30 iste ustave izgubil. Iste pravice imajo polnoletne ženske, ki niso poročene, ali so vdove, ali ločene, in one, ki žive v mešanem zakonu, če ne vzgajajo hčera v tuji veri, vse pod pogojem, da pomagajo nositi bremena cerkvene občine.

V ref. cerkvi imajo glasovalno pravico polnoletni konfirmirani člani pod pogojem, da so plačali predpisane cerkvene davščine. Glede glasovalne pravice ženskih članov je določeno isto kot v ustavi nem. ev. cerkve, le klavzule o vzgoji hčera ni¹⁸. Posamezna cerkvena občina pa more po § 23 ust. ref. c. dovoliti isto pravico tudi omoženim ženam, ako imajo tudi njih moške glasovalno pravico.

Cerkvenoobčinski zbor sklepa o proračunu, ki ga predloži prezbiterij; dalje o bremenitvi cerkvene imovine in končno voli tudi cerkvene uslužbence in funkcionarje¹⁹. V ref. cerkvi postanejo odločbe cerkvenoobčinskega zbora polnoveljavne, ko jih potrdi pristojno senioratsko oblastvo²⁰; v nem. ev. cerkvi pa odloča senioratsko oblastvo le o pritožbah proti omenjenim odlokom²¹.

Župnike, ki imajo približno isti delokrog kot pravoslavni parohi, postavlja cerkvenoobčinski zbor. Kandidat mora biti istega veroizpovedanja, ordiniran, državljan kralj. Jugoslavije, in imeti mora določeno izobrazbo²².

Poleg župnika in inspektorja, ki se voli na 6 let, imajo v cerkvenih občinah nem. ev. cerkve še dva častna funkcionarja: podinspektorja in blagajnika. Po potrebi in po običaju postavlja cerkvena občina še: cerkvenega očeta, kuratorja, pravobranilca, učitelje, veroučitelje, kantorje in še druge uslužbence²³. V občinah ref. cerkve pa imajo poleg župnika in skrbnika cerkvene občine, ki se voli za tri leta, še kaplane, levite, veroučitelje, učitelje in druge uslužbence²⁴.

47. Seniorat. Več cerkvenih občin sestavlja seniorat, ki je njihovo neposredno višje oblastvo za njihovo upravo in ureditev²⁵. Na čelu seniorata stojita dve osebi prav tako kot v vodstvu cerkvene občine, namreč zastopnik duhovniškega in zastopnik laiškega elementa; prvi, ki se izvoli izmed župnikov, se v obeh ustavah imenuje

¹⁸ § 22 ust. ref. c.

¹⁹ § 34 ust. nem. ev. c.; § 35 ust. ref. c.

²⁰ § 36 ust. ref. c.

²¹ § 62 ust. nem. ev. c.

²² §§ 42—44 ust. nem. ev. c.; §§ 38, 41 ust. ref. c.

²³ §§ 45—46 ust. nem. ev. c.

²⁴ §§ 42, 44 ust. ref. c.

²⁵ § 51 ust. nem. ev. c.; § 46 ust. ref. c.

senior, drugi pa v nem. ev. cerkvi inspektor seniorata in v ref. cerkvi senioratski skrbnik²⁶.

Seniorat ima na čelu senioratski zbor; vanj vstopijo nekateri člani po svojem zvanju, drugi po izvolitvi. Predsedništvo mora sklicati senioratski zbor vsaj enkrat na leto k zasedanju²⁷.

Senior je nadzorstven organ, podoben v tem kat. škofu ali eparh. arhijereju²⁸. V nem. ev. cerkvi upravlja senior senioratsko pisarno in posreduje v uradnih stvareh s svetnimi in cerkv. oblastvi²⁹.

V ref. cerkvi pa imajo še poseben organ, ki se imenuje senioratski svet; ima pet članov; senior, senioratski skrbnik, po en duhovni in svetni član senioratskega zbora in en zapisnikar. Senioratski svet rešuje nujne važne zadeve v dobi od enega senioratskega zasedanja do drugega³⁰.

Dalje ima seniorat v ref. cerkvi še sedem ali več častnih funkcionarjev: dva duhovna senioratska svetnika, dva svetna senioratska svetnika, enega pravobranilca, enega svetnega senioratskega zapisnikarja in enega duhovnega senioratskega zapisnikarja; slednji tudi nadomestuje zadržanega seniorja³¹.

48. Državna cerkev. Vsi seniorati sestavljajo državno cerkev³²; njeno predsedništvo tvorita zopet dve osebi: škof in en svetni predstojnik, ki se v nem. ev. cerkvi imenuje posvetni^{32a} predsednik, v ref. cerkvi pa državno cerkveni skrbnik³³.

Organ državne cerkve je po obeh ustavah zbor državne cerkve; njegovi člani so: predsedniki državne cerkve in senioratov, dalje zastopniki senioratov in častni funkcionarji³⁴. Državni cerkveni zbor je v obeh cerkvah vrhovno upravno oblastvo in v vseh poslih, za katera niso pristojna cerkvena sodišča³⁵, tudi vrhovno apelacijsko in razsojajoče oblastvo³⁶.

Izvršilni organ državnega cerkvenega zbora je svet državne cerkve; v nem. ev. cerkvi so njegovi člani: škof, posvetni predstojnik, dva po službi najstarejša seniorja in senioratska inspektorja in prvi pravobranilec državne cerkve³⁷. V ref. cerkvi pa ima svet državne cerkve te člane: škofa, državno-cerkvenega skrbnika, duhovnega in svetnega zapisnikarja, državno-cerkvenega pravobranilca, državno-cerkvenega blagajnika in končno še štiri člane, dva duhovna in dva svetna, ki jih izvoli zbor državne cerkve izmed svojih članov³⁸.

²⁶ § 52 ust. nem. ev. c.; § 47 ust. ref. c.

²⁷ § 61 ust. nem. ev. c.; § 48 ust. ref. c.

²⁸ § 55 ust. nem. ev. c.; § 58 ust. ref. c.

²⁹ § 54 ust. ref. c.

³⁰ § 53 ust. ref. c.

³¹ §§ 54, 58 ust. ref. c.

³² § 64 ust. nem. ev. c.; § 60 ust. ref. c.

^{32a} Slov. boljše svetni; radi enotne terminologije rabim obliko posvetni, kot je v Sl. listu.

³³ § 65 ust. nem. ev. c.; § 61 ust. ref. c.

³⁴ § 66 ust. nem. ev. c.; § 62 ust. ref. c.

³⁵ Cfr. § 103 ust. nem. ev. c.; § 94 ust. ref. c.

³⁶ § 67 ust. nem. ev. c.; § 64 ust. ref. c.

³⁷ § 75 ust. nem. ev. c.

³⁸ § 66 ust. ref. c.

Obe cerkvi imata tudi častne funkcionarje državne cerkve in sicer nem. ev. cerkev: zapisnikarje, blagajnike, pravobranilce in računске revizorje³⁰; ref. cerkev pa: deset državno-cerkvenih sodnih svetnikov (5 duhovnih in 5 svetnih), enega pravobranilca, enega blagajnika, enega računskega preglednika in dva zapisnikarja, enega duhovnega in enega svetnega³¹.

Za škofa more biti izvoljen po obeh ustavah župnik — po ustavi ref. cerkve tudi profesor, a imeti mora potem kot škof župnijo —; v nem. ev. cerkvi je izvolitev za škofa doživljenska, vendar se zvanje izgubi, če škofu prestane služba občinskega župnika³²; v ref. cerkvi se izvoli škof za deset let³³. Kandidat mora biti jugoslovanski državljan. Škofovo izvolitev potrdi kralj z ukazom na predlog ministra pravde³⁴. Škof je vrhovni poglavar cerkve; vrši nadzorstvo; ordinira duhovnike in posvečuje cerkve; z omenjenim svetnim članom predsedništva predstavlja cerkev³⁵.

Posvetni predsednik oziroma državno-cerkveni skrbnik se izvoli; izvolitev potrdi minister pravde³⁶.

49. S i n o d. Po obeh ustavah je sinod ustavodajni organ cerkve; sklicuje ga vsako tretje leto predsedništvo državne cerkve po predhodni odobritvi kralja³⁷. V ref. cerkvi sestavljajo sinod vsi člani zbora državne cerkve; v nem. ev. cerkvi pa po svojem položaju: škof, posvetni predsednik in predsedniki senioratov, dalje zastopniki senioratov; seniorat, ki ima do deset župnij, pošlje dva zastopnika, če ima do dvajset, štiri zastopnike, in če ima nad dvajset župnij, pošlje šest zastopnikov; te zastopnike, od katerih je polovica laikov in polovica duhovnikov, izvolijo cerkvenoobčinski zbori³⁸.

Če orisani ustavi obeh protestantskih cerkva v cerkvenoorganizatoričnem pogledu primerjamo z ustavo katoliške cerkve ali pa tudi z ustavo srbske pravoslavne cerkve, je razlika takoj očitna. Cerkvenih elementov v smislu katolicizma ali pravoslavja je na njima le malo ostalo. Hierarhični značaj je popolnoma izginil; neka diferenca med duhovnikom in verniki je sicer še ostala, a vendar veliko manj globoka in bistvena, kot je v katoliški ali pravoslavni cerkvi. Vpliv laikov je v cerkvi docela zenačen z vplivom duhovnikov³⁹. Na vseh treh edinicah (v cerkveni občini, senioratu in državni cerkvi) načelujeta cerkvi zastopnika obeh stanov. Zborni princip, ki ima v katoliški cerkvi podrejeno vlogo, in ki je tudi v pravoslavju še v toliko vezan, ker je zanj razlika med hierarhijo in ljudstvom nepremostljiva, je v protestantskih cerkvah v polnem razmahu; ne le

³⁰ § 74 ust. nem. ev. c.

³¹ § 67 ust. ref. c.

³² § 69 ust. nem. ev. c.

³³ § 69 ust. ref. c.

³⁴ § 69 ust. nem. ev. c.; § 69 ust. ref. c.

³⁵ § 69 ust. nem. ev. c.; § 69 ust. ref. c.

³⁶ § 72 ust. nem. ev. c.; § 72 ust. ref. c.

³⁷ § 76 ust. nem. ev. c.; § 75 ust. ref. c.

³⁸ §§ 77, 78 ust. ref. c.

³⁹ »V cerkveni ustavodaji, uredbodaji in upravi je zajamčen enako-praven vpliv duhovniškega in posvetnega stanu,« pravi § 16 ust. nem. ev. c.

vsi moški temveč tudi ženske z opisanimi omejitvami imajo odločujoč glas na cerkvenoobčinskih zborih. Prvenstven poudarek je v organizaciji protestantskih cerkva na cerkveni občini. »Cerkvena občina je temelj vse cerkvene oblasti,« pravi izrecno § 15 ust. nem. ev. cerkve. Za luteransko pojmovanje cerkvene občine je dalje tudi značilen § 50 iste ustave, ki se glasi: »Cerkvena občina ni samo pravno telo, nego je v prvi vrsti zajednica vere in ljubezni, živ člen v telesu Kristusovem.«⁴⁹

50. Cerkvene šole. V tem poglavju se v obeh ustavah določa samo to, da smatra cerkev po državnem zakonu ji zajamčene šole kakor tudi dobredelne in kulturne naprave za svoje sestavne dele, da vzgaja v njih svojo mladino po osnovnih načelih in jo poučuje v mejah državnih zakonov tudi v materinščini. Šole upravlja cerkev po svojem šolskem statutu in v soglasnosti z državnimi zakoni⁵⁰.

51. Cerkvena imovina. Po obeh ustavah je cerkvi in njenim telesom zagotovljena pravica pridobivati in uživati premično in nepremično imovino. Imovina mora služiti le cerkvenim namenom in se ne sme v nikakšni obliki odvzemati in tudi ne uporabljati za druge namene, razen ob ekspropriaciji, določeni z zakonom⁵¹.

Cerkev upravlja imovino po svojih organih samostojno, a pod vrhovnim državnim nadzorstvom. Zbor državne cerkve izda predpise o cerkvenem računovodstvu in gospodarstvu, ki jih potrdi minister pravde⁵². Nepremična imovina se mora tako upravljati, da se ne zmanjša ne njen obseg ne možnost donajanja dohodkov; za kritje rednih stroškov se zato nikdar ne sme uporabiti cerkvena imovina, ampak le njeni dohodki⁵³. Nepremična cerkvena imovina, imovina zadužbin⁵⁴ in fondov se sme odsvajati le s pristankom državne cerkve⁵⁵.

Cerkev krije potrebe z dohodki svoje imovine, s cerkvenimi davščinami in z dokladami na državne neposredne davke. Verniki so dolžni plačevati davščine in doklade v tisti občini, katere člani so⁵⁶. Vsako cerkveno samoupravno telo sestavi vsako leto redni proračun, ki ga potrdi neposredno višje oblastvo⁵⁷.

Za potrebe cerkve sme ustanoviti zbor državne cerkve poseben sklad, ki ga upravlja državna cerkev⁵⁸. Ustava ref. cerkve omenja še poseben pokojninski sklad državne cerkve. »Da se zavarujejo pokojnine rednim in misijonskim župnikom, stalnim veroučiteljem in kantorjem, levitom in župnikom, nastavljenim v državnih zavodih in

⁴⁹ Ustava ref. cerkve je sestavljena tehnično bolje; takih mest, kot jih ima ust. nem. ev. cerkve, ki so zgoraj citirana, v njej ni.

⁵⁰ §§ 84—86 ust. nem. ev. c.; §§ 79—80 ust. ref. c.

⁵¹ § 4 ust. nem. ev. c.; § 4 ust. ref. c.

⁵² §§ 87—88 ust. nem. ev. c.; §§ 81—82 ust. ref. c.

⁵³ §§ 90—92 ust. nem. ev. c.; §§ 84, 86 ust. ref. c.

⁵⁴ Pomeni pač isto kot naše ustanove.

⁵⁵ § 89 ust. nem. ev. c.; § 83 ust. ref. c.

⁵⁶ §§ 95—96 ust. nem. ev. c.; §§ 88—89 ust. ref. c.

⁵⁷ § 91 ust. nem. ev. c.; § 87 ust. ref. c.

⁵⁸ §§ 101—102 ust. nem. ev. c.; §§ 91—92 ust. ref. c.

napravah, če vobče ne bi imeli pravice do pokojnine iz državnih sredstev, ... prav tako pa tudi, da se zavaruje vzdrževanje njihovih vdov in sirot, ustanovi državna cerkev poseben sklad, za katerega veljajo enake odredbe, kakor za občni sklad državne cerkve.«⁵⁰

Imovinsko vprašanje je rešeno v istem pravcu kot v pravoslavni cerkvi. Posebnost sta le oba sklada; sta zanimiv primer, kako se skušajo cerkve finančno osamosvojiti in zagotoviti svojim uslužbencem sredstva za dostojno življenje. Tudi katoličani bi se mogli v tem pogledu marsikaj tu naučiti.

52. Sodišča. Pod cerkveno sodstvo spadajo cerkveni prestopki, sporni cerkveno-upravni posli in zakonski spori, »kolikor niso imovinskopravne narave in ne spadajo v pristojnost državnih sodišč.«^{50 51}

Sojenje ureja poseben cerkven statut; za zakonsko pravo in zakonski sporni postopek veljajo posebni predpisi⁵².

Sodno oblast izvaja cerkev po svojih sodiščih. Nem. ev. cerkev ima troje sodišč: cerkveno-občinsko sodišče, senioratsko sodišče in sodišče državne cerkve; ref. cerkev pa ima dvojje sodišč: senioratsko sodišče in sodišče državne cerkve⁵³.

6. Ustava islamske verske zajednice.

53. Končno naj še kratko očrtam ustavo islamske verske zajednice kraljevine Jugoslavije z dne 9. julija 1930⁵⁴ za zgled, kako je urejena nekrščanska konfesija. Ustavo je po določbi § 22 zak. o isl. v. z. z dne 31. januarja 1930 sklenil poseben zbor, ki so ga sestavljali pod predsedstvom reis-ul-uleme (vrhovnega poglavarja) vsi člani obeh ulema medžlisov (iz Sarajeva in Skoplja; ulema-medžlis je višji kolegialni organ za verske zadeve), vsi muftije (višji muslimanski verski funkcionarji, ki bi jih mogli morda primerjati s škofi) in vsi člani obeh vrhovnih šerijatskih sodišč (iz Sarajeva in Skoplja). Ustava je bila potem predložena ministru pravde, ki jo je predložil kralju v zakonitev. Ustava šteje 119 paragrafov, ki so razdeljeni v štiri oddelke in sicer: I. osnovne določbe (§§ 1 do 10); II. organi islamske verske zajednice (§§ 11 do 74), III. uprava in finance (§§ 75 do 92) in IV. občne in prehodne določbe (§§ 93 do 119). Omenjeni drugi oddelek ustave je kratko a pregledno orisal dr. Mehmed Begovič v članku »Organizacija islamske verske zajednice u kraljevini Jugoslaviji«,

⁵⁰ § 93 ust. ref. c.

⁵⁰ § 103 ust. nem. ev. c.; § 94, odst. 1 ust. ref. c.

⁵¹ Klavzula, ki omejuje pristojnost cerkvenih sodišč v zakonskih sporih, je zelo široka; kaže nam načelno gledanje protestantskih cerkva na zakonske spore; stališče katoliške cerkve in tudi stališče srb. prav. cerkve, kakor je izraženo v novih bračnih pravilih, je docela drugačno. Katoliška cerkev zlasti si lasti zakon ekskluzivno; za imovinskopravna vprašanja v zakonu pa je kot za effectus mere civiles pristojna državna oblast.

⁵² § 104 ust. nem. ev. c.; § 94, odst. 2, 3 ust. ref. c.

⁵³ § 105 ust. nem. ev. c.; § 95 ust. ref. c.

⁵⁴ Služb. Nov. z dne 25. julija 1930, št. 167/LXIII/368; Sl. list z dne 11. avgusta 1934, Kos 64, str. 665—675.

priobčenem v belgrajskem Arhivu za pravne i društvene nauke 1933, II, str. 375 do 387⁶⁵.

54. Temeljne določbe. V §§ 1 do 10 ust. isl. v. z. je zamčeno svobodno udejstvovanje islamske verske zajednice prav kakor pri drugih, že zgoraj orisanih verskih ustavah, zato tega ne bom ponavljal. Omenim naj le § 5, ki določa, da se upravlja islamska verska zajednica po predpisih šerijata, po predpisih zakona o islamski verski zajednici in po določbah te ustave. Šerijat pomeni »pravec ali pot, ki jo Bog ukazuje ljudem v življenju«⁶⁶. Šerijatsko pravo se more vzeti v širšem in ožjem pomenu; v širšem pomenu obsega celotno pravo, ki velja v islamski verski zajednici, torej versko pravo (fikh), ki ima sakralen in univerzalen značaj, in svetno pravo (kanuni), ki ima lokalni značaj in se spreminja. Viri šerijatskega prava so naslednji: koran, sunet (tradicija), idžma-ul-umet (soglasni nauk islamskih učenjakov) in kijas (predpisi izvedeni po analogiji)⁶⁷. Razen virov naštetih v § 5 je za organizacijo islamske verske zajednice zelo važen še zakon o volitvi reis-ul-uleme, članov ulema medžliša in muftijev islam. verske zajednice kraljevine Jugoslavije z dne 4. junija 1930⁶⁸ in zakon o šerijatskih sodiščih in šerijatskih sodnikih z dne 21. marca leta 1929⁶⁹.

Več osnovnih določb podaja zadnji oddelek ustave (§§ 93 do 112), n. pr. o oprostitvi od davščin (§ 93), o odgovornosti verskih uslužbencev (§§ 94 in 95), o službeni pragmatiki (§ 98), o državni izvršilni pomoči (§ 104), o običajnih privilegijih verskih uslužbencev (§§ 106, 107); te določbe so slične odgovarjajočim določbam iz drugih verskih ustav. Nekaj posebnega je le predpis § 96, ki se glasi: »Uslužbenci islamske verske zajednice so muslimanski državljani kraljevine Jugoslavije. Če za kakšno službeno mesto ni moči najti pripravnega kandidata islamske vere, se na to mesto lahko postavi tudi nemusliman.«

55. Organizacija in organi. V organizaciji islamske verske zajednice je opaziti trojne organe: prvi skrbе za verske in versko-prosvetne zadeve, drugi za vakufsko-imovinske zadeve in

⁶⁵ V članku je orisan pravni položaj islamske verske zajednice v različnih teritorijih naše države. V Srbiji, Črni gori ter Bosni in Hercegovini je bila v letih pred vojno islamska vera zakonito priznana in je uživala široko avtonomijo. Organizacija verske islamske zajednice je bila v Srbiji kakor tudi v Črni gori zelo preprosta. Delitve oblasti ni bilo; vso oblast je imel muftija, pozneje veliki muftija in muftije. Bolje zgrajena in bolj komplicirana pa je bila organizacija v Bosni in Hercegovini. Vladni odlok z dne 17. oktobra 1882 je n. pr. postavil za vrhovnega verskega poglavarja reis-ul-ulemo in imenoval štiri člane ulema-medžliša. Obe ustanovi sta ohranjeni v novi ustavi. Leta 1884 in 1894 so bile urejene zadeve, ki se tičejo vakufov. Končno je bil izdan leta 1909 poseben statut o upravi verskih in vakufsko-mearifskih poslov. V Sloveniji in Dalmaciji je bila priznana islamska konfesija šele z zak. z dne 15. julija 1913, d. z. št. 159, v Hrvatski in Slavoniji šele z zak. z dne 17. maja 1916.

⁶⁶ Begović, O izvorima šerijatskog prava (Arhiv za pr. i dr. nauke 1933, I, 10).

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Služb. Novine z dne 2. junija 1930, br. 125/XLVIII.

⁶⁹ Služb. Novine z dne 21. marca 1929, br. 73/XXIX.

tretji za šerijatsko pravne posle⁷⁰. Ustava podaja določbe le o prvih dveh organih. »V versko in versko prosvetnem pogledu predstavljajo islamsko versko zajednico vrhovno versko starešinstvo z reis-ulemom na čelu, ulema-medžlis-a, muftiji in šerijatski sodniki; v vakufsko-imovinskem oziru pa vakufsko-mearifška sveta s svojima upravnima odboroma, sreska vakufsko-mearifška poverjeništa s podrejenimi muteveliji in džematskimi medžlisi« (§ 12 ust. isl. v. z.). Dalje se razvidi, da se deli v teritorialnem oziru islamska verska zajednica na dva dela, eden ima središče v Sarajevu in drugi v Skoplju; zveza med njima pa je v primeri z organizacijami zgoraj orisanih krščanskih cerkva zelo rahla.

Organi islamske verske zajednice so po citirani ustavi v kratkem naslednji:

a) Muslimani enega ali več krajev (redno najmanj 300 islamskih domov) sestavljajo v a k u f s k o - m e a r i f s k i d ž e m a t (§ 13), ki bi odgovarjal cerkveni občini v srbski pravoslavni cerkvi. Vsak musliman pripada tistemu džematu, kjer stalno živi; člani ki so stari 21 let, sestavljajo d ž e m a t s k i z b o r (§ 14), ki ga sklicuje in mu predseduje i m a m m a t i č a r (§ 15). Zbor izvoli d ž e m a t s k i m e d ž l i s, ki šteje v krajih s 300 do 500 domov po pet članov in tri namestnike; ob večjem številu domov se število članov proporcionalno zviša. Džematskemu medžlisu, čigar funkcija traja tri leta, predseduje i m a m m a t i č a r (§§ 15—17). Bogoslužne funkcije vrše i m a m i⁷¹, ki vodijo tudi matice⁷², h a t i b i⁷³, v a i z i⁷⁴, h a f i z i⁷⁵, m u j e z i n i⁷⁶. Verski pouk na nižjih verskih šolah podajajo m u a l i m i, na srednjih pa m u d e r i s i⁷⁷.

b) V srezu, ki se redno (ob kompaktnem muslimanskem prebivalstvu) vjema z mejami političnega sreza, posluje kot organ versko-prosvetne in vakufsko-imovinske uprave s r e s k o v a k u f s k o m e a r i f s k o p o v e r j e n i š t v o, ki šteje pet ali sedem članov. Po svojem položaju je član tega poverjeništa eden izmed šerijatskih sodnikov v srezu, ki ga imenuje minister pravde. Če šerijatskega sodnika v srezu ni, določi minister koga drugega za člana. V vsakem primeru minister predhodno zasliši pristojni ulema-medžlis in upravni odbor vakufsko-mearifškega sveta. Ostale člane imenuje vakufsko-mearifski svet (§§ 28—30).

c) V a k u f s k o - m e a r i f s k i s v e t je »vrhovni nakazovalec in nadzorovalni organ za celotno vakufsko-mearifsko in drugo imovinsko upravo« (§ 34). Taka sveta sta dva, eden je v Sarajevu, v nje-

⁷⁰ Begović, Organizacija... str. 381.

⁷¹ Vodijo skupne molitve v džamijah. (Begović, o. c. 382).

⁷² Uredba o vodstvu matic rojenih in umrlih muslimanov v kraljevini SHS z dne 5. decembra 1927, Sl. Nov. z dne 20. januarja 1928, br. 14/11.

⁷³ Vsak petek imajo v džamiji arabski nagovor; navadno vrše to imami (Begović, o. c. 382).

⁷⁴ Vrše razna verska in poučna predavanja.

⁷⁵ So osebe, ki znajo koran in ga pred skupno molitvijo ali po njej recitirajo.

⁷⁶ Vsak dan petkrat kličejo k molitvi (Begović, o. c. 383).

⁷⁷ Begović, o. c. 383.

govo kompetenco spada tudi Dravska banovina, drugi je v Skoplju. Člani tega sveta so: vsi člani ulema-medžlisa, vsi muftiji, vsi vrhovni šerijatski sodniki, vakufsko-mearifski direktor in petnajst članov, ki jih imenuje minister pravde na osnovi dvojnega predloga upravnega odbora vakufsko-mearifskega sveta. Funkcija traja 3 leta (§§ 35—36).

č) Vakufsko-mearifski svet si izbere kot izvršilni organ upravní odbor vakufsko-mearifskega sveta, ki šteje sedem članov (§ 41).

d) V verskem pogledu je razdeljena islamska verska zajednica v naši državi na devet muftijstev, ki jih vodijo muftiji, ki so nekaki nadzorniki vse verske uprave in organi ulema medžlisa (§§ 46—52). V nekaterih funkcijah sličijo škofom v katoliški in pravoslavni cerkvi.

e) »Glavni organ, po katerem se vršita uprava in nadzor nad celotnim islamskim verskim, versko prosvetnim in kulturnim življenjem,« sta dva ulema-medžlisa; eden je v Sarajevu, drugi v Skoplju. Ulema-medžlis ima štiri člane (§§ 53—61).

f) Vrhovno versko starešinstvo je v Beogradu. Sestoji iz treh članov: predsednik je reis-ul-ulema; člana pa sta predsednika ulema medžlisov. Vrhovnemu starešinstvu predlagata poročila ulema-medžlisa in vakufsko-mearifska sveta. Vrhovno versko starešinstvo je »najvišji upravno-nadzorni organ nad celotnim verskim in versko-prosvetnim islamskim življenjem in izdaja načelna tolmačenja, kateri šerijatski predpisi naj se uporabljajo. Varuje in predstavlja edinstvo islamske verske zajednice v kraljevini in skrbi, da so vsi predpisi, ki se nanašajo na njeno življenje, v obeh območjih enaki« (§§ 62—74).

g) Vrhovni verski starešina celotne islamske verske zajednice v državi je reis-ul-ulema; on sklicuje seje vrhovnega verskega starešinstva in jim predseduje; imenuje tajnika in osebo za pisarno vrhovnega verskega starešinstva; reprezentira islamsko zajednico (§§ 63, 65, 74). Drugih funkcij reis-ul-uleme ustava ne našteva.

h) Za občno upravno poslovanje kakor tudi za opravljanje vseh imovinskih in finančnih poslov sta ustanovljeni dve vakufski direkciji; ena v Sarajevu in druga v Skoplju. Oblastvu predseduje vakufski direktor, ki ga nastavi vakufsko-mearifski svet (§§ 75—76).

i) Šerijatski sodniki so državni uradniki, hkratu pa tudi predstavniki islamske verske zajednice⁷⁸. Zgoraj navedeni zakon o šerijatskih sodiščih in šerijatskih sodnikih pozna sreska šerijatska sodišča in vrhovni šerijatski sodišči. V vsakem srezu, kjer je 5000 muslimanov, je sresko šerijatsko sodišče kot oddelek sreskega sodišča. V Sarajevu in Skoplju je vrhovno šerijatsko sodišče kot oddelek apelacijskega sodišča.

j) Reis-ul-ulema, člani ulema-medžlisa in muftiji se volijo po predpisih posebnega zakona; postavlja pa jih kralj z ukazom na predlog ministra pravde, podan v soglasju s predsednikom ministrskega sveta (§ 4 zak. o isl. v. z. in § 64 ust. isl. v. z.).

⁷⁸ Begović, o. c. 385.

56. Imovinske zadeve. O njih razpravlja tretji oddelek ustave pod naslovom uprava in finance (§§ 75 do 92). Določbe se krijejo z odgovarjajočimi določbami iz verskih ustav krščanskih cerkva. Podrobnejše so določbe o vakufih (ustanovah, zadužbinah). Islamska verska zajednica krije svoje potreščine: 1. z dohodki verske imovine; 2. z dohodki od verskih taks; 3. s prispevki od samostojnih vakufov (interni verski davek); 4. s prostovoljnimi prispevki; 5. z eventualno podporo političnih občin; 6. s stalno državno podporo in 7. z dohodki od verskih doklad (§ 78).

7. Zaključek.

57. Z opisanimi verskimi ustavami sta položaj in delovanje večjih krščanskih cerkva v naši državi razen katoliške dovolj točno urejena. Vpliv državne oblasti v teh cerkvah, zlasti na imenovanje hierarhov in v imovinskih zadevah ter sploh v vprašanih zunanjeja cerkvenega delovanja je v ustavah po našem naziranju močno poudarjen; pred očmi pa moramo imeti dejstvo, da tako poseganje državne oblasti po naziranju teh cerkva ne le ne nasprotuje ustavi cerkve temveč je naravnost zaželjeno in celo nujno. Islamske verske zajednice ne moremo pri primerjavi upoštevati, ker je pač njen nazor in stališče totalno različen od tega, kar je krščanskim cerkvam še skupno.

V formalnem oziru moremo smatrati orisane verske ustave, kakor je bilo že omenjeno, za cerkvenopolitične zakone. Primerjati pa bi jih mogli tudi konkordatom. Za katoliško cerkev more urediti razmere, o katerih razpravljajo te verske ustave, le konkordat med državo in sv. stolico. V vsebinskem pogledu pa so nekatere določbe v teh ustavah za katoliško cerkev nesprejemljive, ker je pač ustava in organizacija te cerkve povsem svojevrstna. Katere so te točke, je razvidno zgoraj iz nakazane primerjave.

58. Iz raztolmačenih cerkvenopolitičnih mest v državni ustavi, iz opisanih verskih zakonov in treh verskih ustav krščanskih cerkva, je razvidno, kakor upam, v katerem pravcu se razvija versko-politična zakonodaja v naši kraljevini⁷⁹. Podrobnih zakonov in naredb, n. pr. glede prosvete, ki bi tud spadali sem, ne omenjam, ker mi je bilo le na tem, da nakažem v glavnem razmerje med konfesijami in državo pri nas.⁸⁰

Prof. M. Bierbaum iz Münstra i. W. je v predavanju »De hodierno systemate separationis Status ab Ecclesia« na mednarodnem pravnem kongresu v Rimu (od 12. do 17. novembra 1934) navajal za zgled moderne cerkvenopolitične zakonodaje, ki izhaja s stališča ločitve cerkve od države, pa kljub temu močno posega v verske

⁷⁹ Iz praktičnih razlogov sem pri tolmačenju verskih ustav šel preko okvira, ki ga riše naslov razprave. S primerjavo je namreč šele mogoče doumeti posamezne ustanove v organizaciji poedinih konfesij.

⁸⁰ Popravek. V odst. 41 na str. 159 sta pri naštevanju cerkvenih kazni za duhovnike v srbski prav. cerkvi pomotoma izpadli: izguba župniške službe, oziroma zvanja ter trajna prepoved duhovniških opravil.

zadeva, prav cerkvenopolitično zakonodajo v naši državi. Toda, kar zadeva protestantske cerkve in nekrščanske verske zajednice, ni v bistvu stališče naše države napram njim prav nič drugačno, kot je bilo n. pr. stališče avstrijske zakonodaje. Omenjenim verskim družbam to stališče po njihovem lastnem prepričanju prija. Kar pa zadeva pravoslavno cerkev, je treba prav tako, kakor sem omenil v uvodu, preden sem začel tolmačiti njeno ustavo, upoštevati njeno lastno mnenje o tesnem sodelovanju cerkve in države s srbsko državo, ki temelji na bizantinskih tradicijah. Opisane cerkvenopolitične zakonodaje zato ne bi imenoval moderne, temveč rajši tradicionalno. Pred težji problem bo postavljena naša država, ko bo urejala razmerje s katoliško cerkvijo.

La législation concernant les religions en Yougoslavie.

(1918—1934).

(Résumé.)

L'auteur décrit les étapes principales de la législation relative à la politique religieuse dans le Royaume de Yougoslavie qui au moment de sa naissance (1918) en possédait dans ses territoires les plus différents systèmes. La première constitution (du 28 juin 1921), abrogée par le manifeste royal du 6 janvier 1929, a adopté le principe de la liberté de conscience et des cultes et a constitué la parité des religions. La constitution actuelle du 3 septembre 1931 parle des relations envers les différentes religions dans l'article XI, où il y a trois sortes de dispositions: elle développe le principe de la liberté de religion et de conscience, constitue la parité des religions, introduit le Kanzelparagraph et interdit la propagande politique dans les lieux destinés au culte et à l'occasion des manifestations religieuses. Une loi générale concernant les relations entre les religions n'existe pas et l'article cité (XI) n'est pas encore exécuté. Ce n'est que le Kanzelparagraph qui a sanction pénale dans le § 400 Code pén., et la paix religieuse est garantie par les §§ 162 et 163 Code pén. et par l'article 50 de la loi sur la presse. Cependant des lois spéciales touchant quelques religions ont paru: la loi sur l'Eglise orthodoxe serbe du 8 nov. 1929; la loi sur la communauté religieuse des Juifs du Royaume de Yougoslavie du 14 déc. 1929; la loi sur la communauté religieuse des musulmans du R. de Yougoslavie du 31 janv. 1930; la loi sur les églises évang.-chrét. et sur l'église réformée chrétienne du R. de Yougoslavie du 16 avril 1930. L'ampleur et contenu des lois citées se ressemblent beaucoup. Elles contiennent 27—32 articles et garantissent la liberté de l'exercice du culte et celle de religion. Elles projettent l'organisation indépendante entre les frontières du Royaume, déterminent pour chacune des religions énumérées une constitution religieuse spéciale, prescrivent le mode de constituer les supérieurs religieux et définissent la compétence de l'Etat dans la nomination de ceux-ci, parlent de quelques droits et des conditions du clergé, donnent quelques décisions sur l'instruction religieuse, sur les écoles de théologie, et enfin quelques décisions sur le régime concernant l'administration des biens. Une loi semblable, touchant l'Eglise catholique n'existe pas encore. Dans les lois citées, surtout les prescriptions qui concernent la constitution religieuse, l'organisation des églises à l'intérieur des frontières du Royaume, et le mode de constituer les supérieurs religieux, ne sont pas applicables à l'Eglise catholique, si une loi sur elle paraît (nn. 1—18, pp. 49—61).

Particulièrement l'auteur explique trois constitutions religieuses: la constitution de l'Eglise orthodoxe serbe (du 16 nov. 1931), la constitution de l'Eglise évangélique-chrétienne allemande de la confession d'Augsbourg dans le R. de Yougoslavie (du 19 sept. 1932) et la constitution de l'Eglise

réformée chrétienne dans le R. de Yougoslavie (du 11 mai 1933). Les constitutions ont été rédigées par les respectives autorités religieuses suprêmes — pour les orthodoxes l'arhiereiski sabor (conseil des tous évêques résidents), pour les protestants le synode — et remises au ministre de la justice; celui-ci les a proposées au Roi qui leur a donné la valeur des lois par la voie législative ordinaire.

Dans la constitution de l'Église orthodoxe serbe il y a particulièrement deux choses qui diffèrent de la constitution de l'Église catholique: 1^o le principe du gouvernement collégial; 2^o le principe du partage du pouvoir entre la hiérarchie et l'autonomie ecclésiastique. Dans l'autonomie ecclésiastique qui comprend les affaires ecclésiastiques extérieures, surtout l'administration des biens, l'influence du clergé inférieur et des laïques est très soulignée. L'Église orthodoxe serbe est autocéphale et divisée en éparhies (dioecèses), celles-ci en eparhijska namestništva (vicariats forains ou doyenné) et ceux-ci en communes ecclésiastiques dont chacune comprend une ou plusieurs paroisses (parohia). Les autorités hiérarchiques dans l'Église orthodoxe serbe sont: le patriarche (représentant de l'église), l'arhiereiski sabor (corps législatif), l'arhiereiski sinod (organ administratif suprême), le tribunal suprême de justice, l'eparhijski arhierej (évêque), le tribunal de justice ecclésiastique diocésain, l'eparhijski namestnik (doyen), le paroh (curé), le supérieur du monastère. Les corps et les organes autonomes sont: le conseil de patriarchie, le comité administratif de patriarchie, le conseil d'éparchie, le comité administratif de l'épar., l'assemblée de commune ecclésiastique, le conseil de commune ecclés. et le comité administratif de commune ecclés. La constitution de l'Église orthodoxe serbe comprend 280 articles et se divise en six parties: 1. dispositions fondamentales, 2. organisation des autorités, des organes et des corps administratifs, 3. législation pénale ecclésiastique, 4. instruction ecclésiastique, 5. biens ecclésiastiques, 6. dispositions transitoires et décisions définitives (nn. 19 à 43, pp. 133—163).

Les constitutions des églises protestantes citées ci-dessus se ressemblent beaucoup; la première comprend 108 paragraphes et l'autre en a 101. Leurs dispositions concernent les dispositions fondamentales, l'organisation de la communauté ecclésiastique (la commune, le «seniorat», l'«église d'état», le synode), les écoles ecclésiastiques, les biens et les fonds ecclésiastiques, les tribunaux ecclésiastiques.

L'auteur explique à la fin aussi les différences entre la constitution de l'Église catholique et les constitutions des autres églises, c'est à dire de l'Église orthodoxe serbe et des deux églises protestants (nn. 44—52, pp. 278—285).

Dans la suite l'auteur décrit la constitution de la communauté religieuse des musulmans du R. de Yougoslavie (du 9 juillet 1930). La dite constitution comprend 119 paragraphes, qui sont divisées en quatre parties: les dispositions fondamentales; les organes de la communauté religieuse; l'administration et les finances; les dispositions générales et transitoires. La première et la quatrième partie de cette constitution contiennent des dispositions analogues aux parties respectives des constitutions des églises chrétiennes dont on a fait mention plus haut. Les organes de la communauté religieuse des musulmans sont triples: a) les organes pour les affaires religieuses et culturelles, b) les organes pour les affaires des vakouf-biens, c) les organes pour les affaires juridiques shériates. La communauté religieuse est dirigée par un comité de trois membres dont le président est reis-ul-ulema, le chef religieux (résident à Belgrade), et autres membres les présidents des ulema-medjlis. L'ulema-medjlis (composé de quatre membres) est l'organe principal pour l'administration et contrôle de la vie religieuse et culturelle des musulmans. Ces organes sont deux en tout, le premier à Sarajevo et le second à Skoplje. Au point de vue religieux la communauté se divise en neuf régions, dont les présidents s'appellent mouphtis. Aux communes ecclésiastiques orthodoxes correspondent dans la communauté des musulmans les djemates vakouf-meariphes. Pour les

questions des biens il y a deux conseils vakouf-meariphes et deux vakouf-directions (à Sarajevo et à Skoplje). Les tribunaux de justice sont les suivants: les tribunaux shériates des arrondissement (politiques) et deux tribunaux shériates suprêmes (à Sarajevo et à Skoplje) — (nn. 53—56; pp. 285—289).

Conclusion (nn. 57—58; pp. 289—290).

Dr. Al. Odar.

POKORA ZA MALE GREHE.

Spovedniki se zavedamo težav pri nalaganju pokore »pobožnim« spovedancem, t. j. takim, ki hodijo pogosto, vsak teden ali na 14 dni k spovedi in se redno spovedujejo le malih grehov. Kaj lahko se zgodi, da bo spovednik dajal spovedencu le neka splošna navodila za duhovno življenje in prav tako neko splošno prav majhno pokoro (v pregovor so že prišli 3 očenaši), ne da bi se pri tem oziral na spovedenčeve individualne potrebe. Koliko pa imajo te vrste pokore vzgojnega za penitenta in koliko je taka pokora »pomoček za novo življenje in zdravilo zoper slabost«, je drugo vprašanje.¹

1. Vsaka zakramentalna pokora je po svojem namenu ka-znilna in zdravilna. Rimski obrednik daje spovedniku o nalaganju pokore tole navodilo: »Naloži naj (spokorniku) zveličavno in primerno pokoro, kakor mu navdihne misel in preudarnost; pri tem naj se ozira na stan, razmere, spol, starost in tudi razpoloženje spokornikovo... To naj ima pred očmi, da pokora ni samo pomoček za novo življenje in zdravilo zoper slabost, ampak tudi kazen za pretekle grehe. Zato naj kolikor mogoče skrbi, da bo nalagal grehom nasprotno pokoro, kakor na pr. lakomnim miloščino, poželjivim post ali druga telesna mrtvenja, ošabnim ponižna opravila, lenim bogoljubna dela« (nasl. III, 1. pogl.). To navodilo velja za vse spovedi, pa naj se spovedenec obtoži velikih ali malih grehov. Da bodi pokora tudi pomoček za novo življenje, uči že tridentski cerkveni zbor: »Procul dubio enim magnopere a peccato revocant, et quasi fraeno quodam coercent hae satisfactoriae poenae, cautioresque et vigilantiores in futurum poenitentes efficiunt: medentur quoque peccatorum reliquiis, et vitiosos habitus, male vivendo comparatos contrariis virtutum actionibus tollunt« (sess. XIV, cč 8.). Pod temi »ostanki greha« razumemo slaba nagnjenja, ki pridejo z grehom v dušo; z zakramentalno odvezo se sicer oslabé, iz duše pa izginejo šele takrat, ko smo jih nadomestili s krepostmi, ki so grehom nasprotno.

S pokoro naj bi se torej popravila škoda, ki jo je po grehu trpelo dušno življenje. Nagnjenja naj bi spet dobila pravo smer, volja naj bi se okrepila, neodločnost popravila, malodušnost nadomestila z zaupanjem v Boga in v božjo pomoč. Zato pa mora spovednik

¹ Prim. Norbert Stenta, *Beichtzusprüche und Bußen v Bibel und Liturgie* 1932/33, 444—449. — Kuhn, *Die sakramentale Buße v Linzer Quartalschrift* 1911, 720—727 in 1912, 20—29. — Tihamér Tóth, *Jugendseelsorge*², Schönigh-Paderborn 1933, 325. — P. Th. Villanova a Zeil O. M. C., *Tractatus de satisfactione sacramentali*. Innsbruck 1926.

nalagati pokoro individualno, kakor lepo naroča rimski obrednik. Če pa leto za leto nalagamo istim osebam skoraj vedno samo tri očemaše, brez vsake raznoličnosti, ali zadosti vestno vršimo svojo nalogo kot dušni zdravniki?

Sicer res naroča rimski katekizem »ex omni satisfactionum genere maxime convenit poenitentibus praecipere, ut certis aliquo et definitis diebus orationi vacent« (Cat. Rom., p. II, c. V, n. 79), vendar je treba to navodilo prav razumeti, ga spraviti v sklad s tridentinskimi odloki, z navodili v Rimskem obredniku in s skušnjami dobrih spovednikov.

Cerkvena zgodovina nam poroča, da v starokrščanski dobi sploh niso poznali enkratnega akta zadoščenja, ampak le spokorno disciplino (ne Bušakt, ampak Bušdisziplin). Danes pa ravnamo ravno nasprotno. Malokdaj se nalaga pokora, ki bi dalj časa trajala in tako pomagala izkoreniniti slaba nagnjenja. Prav pogosto se naroča, naj spovedenec opravi pokoro precej po spovedi, še tisto uro ali vsaj tisti dan. In tako naročamo namenoma, premišljeno. Motiviramo svoje ravnanje s tem, da se pokora kesneje lahko pozabi. Ali duša pri takem nalaganju pokore ne trpi škode, ko smo iz nekdanje spokorne discipline napravili le spokorni akt? Vem, da velja spokorna disciplina v prvih časih za velike grehe, ker taki, ki so imeli samo male grehe, več stoletij sploh niso hodili k spovedi. Pa to stvari prav nič ne spremeni. Iz vsega povedanega, mislim, bi sledilo tole načelo: Nalagajmo tudi pobožnim spovedencem tako pokoro, ki se ne dá takoj vsa opraviti. Spovedenec naj se tudi kesneje spominja spovednega sklepa in kesanja, tako da mu bo pokora pomoček za novo življenje in zdravilo zoper slabost. Izgovor, češ da se taka pokora lahko pozabi, ne drži. Za veljavnost spovedi se zahteva volja pokoro opraviti. In to suponiramo. Če potem res kdaj pozabi opraviti pokoro, ki mu je bila naložena za več dni, to gotovo duši ne bo bolj škodilo, kakor če dobi pokoro, ki jo takoj po spovedi opravi, torej je ne pozabi, pač pa pozabi prav hitro na spoved in na vse, kar je z njo v zvezi. Tako zakrament sv. pokore obrodi premalo sadov.

Ta navodila veljajo splošno, torej tudi za one, ki hodijo pogosto k spovedi; le da za male grehe seveda nalagamo majhno pokoro. Ali vendar naj se penitent zaveda, da je pokora res pokora, opus poenale, naložena za njegove — penitentove osebne grehe. Torej naj se nanaša na napake, ki naj jih on odloži, in na kreposti, ki naj si jih on pridobi. Spovednik bodi dober, zelo dober, saj je namestnik neskončno usmiljenega Gospoda; lepo je zapisal o duhovnikovi dobroti Joannes Hierol. Patriarcha 44.: »Si Deus benignus est, cur sacerdos austerus? Vis apparere sanctus? Circa vitam tuam esto austreus, circa aliorum benignus?« (Citira P. Villanova o. c. str. 48. 49.) Spovednik bodi dober. Ima pa naj pravo ljubezen do duše, ki mu razkriva svoje rane, in prav zato naj gleda le na blaginjo duše, da jo privede do čim večje božje ljubezni.

2. Kakšno pokoro naj torej nalaga pobožnim spovedencem. Najprej poudarimo tole: Nikar naj ne nalaga

m n o g o molitve onim, ki so po svojem stanu dolžni mnogo moliti kot n. pr. duhovniki, redovne osebe. Pri teh naj naloži le kratko ustno molitev, pač pa naj eno ali drugo molitev, ki so jo že itak dolžni opraviti, naloži za pokoro, n. pr. del oficija (primo en teden, vespere do prihodnje spovedi ali kaj podobnega). Pri redovnicah mora biti pri nalažanju pokore previden tudi radi tega, ker imajo čas zelo razdeljen in je nevarno, da bi šla sestra prosit predstojnico dovoljenja, da sme opraviti pokoro, ako bi pokora zahtevala več časa.

Kadar spovednik nalaga pokoro, ki ni čisto vsakdanja, naj se vselej pogovori s penitentom, ali jo bo mogel opraviti.

Razen tega naj ravna previdno, da ne bo bojazljivih oseb napravil skrupuloznih.

Kadar nalaga za pokoro molitev, naj redno ne zahteva, da bi odmolili več očenašev naenkrat. En očenaš, ki naj ga pobožno opravi, ali pa več očenašev, pa ne vseh isti dan. Izmed verskih vaj bi bile primerne za pokoro: litanije, posebno in splošno spraševanje vesti, kesanje vsak večer, obnovitev trdnega sklepa, dober namen, par postaj križevega pota v klopi, n. pr. trojni padec Gospodov, pri tem naj pa malo premišljuje o svojih padcih in obuja kesanje (primerno zlasti za post), zahvalna pesem, Magnificat, Benedictus, apostolska vera, duhovno branje nekaj minut vsak dan, obisk Najsvetejšega, določeni vzdihljaji večkrat na dan, duhovno obhajilo, Čast bodi Očetu ..., kratke molitve meditando n. pr. očenaš, Adoro te, Pozdravljena, kraljica in druge. T. Tóth svetuje za dijake, pri katerih bi bila največja napaka neljubeznivost do drugih, pet očenašev v čast peterim ranam Gospodovim, po vsakem očenašu pa naj na kratko preudari, kakšna je ljubezen Gospodova do nas in kakšna je naša ljubezen do bližnjega; ali litanije Matere božje in za vsakim nazivom naj se vpraša: kaj pa jaz? Primerna pokora bi bila torej, ako se molitve opravijo po načinu, ki ga imenuje sv. Ignacij primus modus orandi. Drugim lahko naložimo, da opravijo vsak dan kratko meditacijo; prav tako, da se pred vsako molitvijo malo zberejo, ali poleg kratke molitve da zunanje znake češčenja pobožno opravijo, n. pr. ko se prekrižajo, ko pokleknejo pred Najsvetejšim; lahko naložimo določen dan za mesečno rekolekcijo.

Druge vrste pokore. Kakor vidimo, že pri molitvah ozir. verskih vajah lahko dobimo veliko raznoličnosti. Primerne druge pokore bi bile n. pr. poleg majhnega pritrčavanja v jedi, da si spovedenec kaj malega pritrča v spanju, da kaj malega daruje v dobre namene, da se kak dan zdrži kajenja, pijače, da ne gre v kino, gledališče, da ne govori kak popoldan nič nepotrebnega, da eno ali drugo delo, ki je njegovo stanovsko opravilo, opravi v duhu pokore. Sacerdotibus: attente legere rubricas missalis, praeparatio ad conciones, catechesim, ad missam, statuto tempore incipere functiones liturgicas in ecclesia, hora statuta surgere, rationes annuas conficere et dato tempore ad ordinariatum mittere et similia. Dalje: vsa telesna in duhovna dela usmiljenja; vaje v raznih krepostih, n. pr. ničesar ne povedati, kar bi bilo v lastno hvalo, z vsakim

človekom prijazno govoriti, opomine, ponižanja sprejeti v duhu pokore.

Nisem naštel vseh možnosti, le opozoriti sem hotel, da je treba s pokoro pomagati penitentu do krepostnega življenja in kakor pri navodilih, ki jih daje spovednik spovedencu, tako tudi pri nalaganju pokore postopati vzgojno-individualno. C. Potočnik.

SLOVSTVO.

Lexikon für Theologie und Kirche, 2., neubearbeitete Auflage des Kirchlichen Handlexikons, herausgegeben von dr. Michael Buchberger, VI. Band (Kirejewski bis Maura), Freiburg i. B. 1934.

Ta zvezek obsega 1040 stolpcev, 10 tabel, 23 kart in 148 slik v tekstu. V seznamu literature so pri poedinih člankih navedeni vsi važni spisi, ki so izšli do l. 1934. To leto je torej zopet važen mejnik za končno stanje vprašanj in razmer, ki jih članki obravnavajo. Izmed številnih člankov, ki jih vsebuje ta zvezek, naj posebej opozorimo na naslednje: Iz biblične vede na članke o knjigi kraljev, levitiku, knjigi Makabejcev, o Malahiju, o evangeliju Marka, Mateja in Luka in o pismih Korničanom; — iz dogmatike na članke: Kongruismus, Konversion, Liebe, Logos, Lossprechung, Maria; — iz moralke na članke: Keidung, Konkubinat, Krieg, Leidenschaft, Lohn, Lüge, Malthusianismus; — iz veroslovja na članke: Konfessionskunde, Konfessionsstatistik, Konfuzius, Koran, Lamaismus, Laotse, Mandäer, Mani, Manichäismus; — iz cerkvene zgodovine na članke: Knox, Knud, Konstantin, Konstantinische Schenkung, Konstanzer Konzil, Kreuzherren, Kreuzzüge z zelo pregledno karto, Kulturkampf, Langobarden, Lapsi s sliko libella, Lateran, Legio fulminata, Liber diurnus, Liber pontificalis, Libri Carolini, Luther, Lutherthum, Marcion, Marsilius von Padua, Martyrer, Martyrerakten, na članke o papežih, ki spadajo pod črke K, L in M ter drugih osebnosti, kakor Kopernikus, Manning, Lamennais, Lacordaire, Maria Theresia; — iz arheologije na članke: Kolosseum, Labarum, Marucchi; — iz zgodovine redovništva in samostanov na članke: Klarissen, Klausur, Kloster, Klosterbischöfe, Klosterkirchen, Klosterschulen, Lazaristen. — Na cerkveno umetnost se nanašajo članki: Klassizismus, Kunst, Lampe, Leuchter, Malerie, Marienbild; — na cerkveno geografijo in statistiko članki: Kleinasien, Köln, Kopten, Korea, Krakau, Kuba, Laodicea, Lettland, Liberia, Liechtenstein, Litauen, Luxemburg, Macedonia, Mähren, Mandschurei, Marokko, Loreto, Lourdes; — na cerkveno pravo članki: Klerus, Kongrua, Konkordat, Konkurs, Konsistorium, Konzil, Kurie, Laien, Legaten, Liber sextus; — na pastoralno teologijo članki: Kommunion, Krankenseelsorge, Laienapostolat, Litanei; — na liturgiko članki: Kreuz, Liturgik, Liturgische Bewegung, Liturgische Bücher, Martyrologien, Kreuzweg, Maiandacht, Marienfeste; — na pedagogiko članki: Koëduktion, Körperkultur; — na patrologijo članki: Klementinen, Laktanz, Lucian von Antiochia, Marius Victorinus, Marius Mercator, Maternus; — na filozofijo članki: Kritizismus, Lebensphilosophie, Leibniz, Lessing, Liber de causis, Lotze, Mai-

monides, Malebranche, Materialismus, Matière; — na sholastiko članki: Lanfranc, Matthäus von Aquasparta; — na socialna vprašanja članki: Kolping, Krankenfürsorge, Kredit, Mädchenschutz. Zanimivi so tudi članki, ki nam rišejo sodobne tokove: Klerikalismus, Kommunismus, Ku-Klux-Klan, Lausanner Weltkonferenz, Lebende Kirche, Liberalismus (izvrsten članek), Marxismus.

V dolgi vrsti sotrudnikov so sodelovali pri tem zvezku tudi Slovenci Ehrlich (s člankom Knoblehar), Grivec (Križanić), Lukman (Kreutz, Lang, Lavant, Mahnič), Mantuani (Krisman), Turk (Knin, Laibach).

Popraviti je treba str. 354 Kušej v Kušej; str. 1027 Tominer v Tominec; str. 337 je vkljub popravi ostala napaka, da je Thalnitscherjeva Historia izšla v Ljubljani l. 1701 in bila potem izdana nanovo l. 1882. Resnica pa je, da je bila l. 1882 prvič natisnjena, l. 1701 pa jo je Thalnitscher začel samo pisati in je potem v nadaljevanju popisal tudi poznejše dogodke.

Jos. Turk.

Dictionnaire de Spiritualité publié sous la direction de Marcel Viller, S. J. assisté de F. Cavallera et J. de Guibert, S. J. Fascicule III: Anglaise (spiritualité) — Ascèse, Ascétisme. 4^o, col. 641—960. Paris 1934, G. Beauchesne et ses Fils, éditeurs.

O prvih dveh snopičih tega odličnega leksikona sem poročal v BV 1933, 118/9 in 296. Poleti 1934 je izšel 3. snopič, ki obsega konec velikega članka *Spiritualité anglaise* (F. Vernet) od 14. stol. prav do danes, nato 111 člankov in začetek široko zasnovanega članka o ascezi (zgodovina besede; asceza v religijah grško-rimskega sveta in nauk antične filozofije). F. P. Harton, ravnatelj (warden) anglikanskih usmiljenk v Bristolu je v članku *Spiritualité anglicane* orisal duhovna stremjenja med anglikani od 17. stoletja do oxfordskega pokreta v 30-ih letih 19. stoletja in njega posledice do danes. I. Hausherr, prof. na Vzhodnem inštitutu v Rimu, je napisal zelo poučni članek *Spiritualité arménienne*. — Izmed ostalih večjih zgodovinskih člankov omenim: *Apocryphes à tendance encratite* (G. Bardy), *Apoptegmes* (F. Cavallera), *Anselme de Cantorbéry* (M. Mähler), *Antoine (l'ermite; G. Bardy)*, *Antoine de Padoue* (J. Heerinckx), *Antoine-Marie Zaccaria* (E. Caspani), *Aphraate* (I. Hausherr), *Pères apostoliques* (J. Lebreton), *Claude d'Aquaviva* (P. Dudon) in članek o treh predstavnikih janzenizma (*Agnès, Angélique* in njenem bratu Antonu) iz rodbine Arnauld (*J. Carreyre*). Članek *Anima Christi* (H. Thurston) pojasni, da je bila ta molitev, kasneje imenovana *Aspirationes s. Ignatti ad ss. Redemptorem*, dobro znana že sredi 14. stoletja (pri literaturi dostavi: N. Paulus, *Gesch. des Ablasses im Mittelalter III* [Paderbon 1923] 296). Zelo bogat je članek o duhovni (religiozni) umetnosti (*Art ét spiritualité; P.-M. Léonard*). — Iz vrst doktrinar-nih člankov imenujem tele: *Sanctification des anormaux* (ali in kako se posvete duševno anormalni; J. de Tonquédec), *Apatheia* (popolna duševna umirjenost, brezstrastnost pri starih vzhodnih pisateljih; G. Bardy), *Apostolat de la prière* (Ch. Parra), *Apostolat et vie intérieure* (F. Cuttaz), *Apparition* (J. de Tonquédec; zelo dobro), *Application des sens* (poraba čutov pri molitvi po navodilih sv. Ignacija Loj.; J. Maréchal; zelo dobro), *Aridité* (o notranji suši; R. Daeschler).

F. K. Lukman.

Weingart Miloš, *Ke dnešnému stavu badání o jazyce a písemnictví církevněslovanském*. Vel. 8^o, 52 str. Praha 1934.

V tem odtisu iz praškega časopisa »Byzantinoslavica« (V 1933 do 1934) so zbrane pisateljeve ocene važnejših publikacij o cerkveno-slovanski književnosti. Nad polovico vse vsebine (str. 8—35) obsega ocena znane Dvornikove francoske knjige o slovanskih apostolih (BV 1933, str. 245—252 in 1934, str. 181—189). Obširna ocena ima na več mestih skoraj značaj samostojne razprave. V samostojnem uvodu (str. 8—14) je podan kritičen pregled rokopisne tradicije staroslovanskih Ž. K. (Žitie Konstantina) in Ž. M. z dragocenimi strokovnjaškimi opazkami o slogu in o pisateljih obeh žitij. Iz sloga in duha žitij je razvidno, da sta žitji bili prvotno spisani v cerkveno-slovanskem jeziku in da nista prevedeni iz grškega. Pri Ž. K. je morebiti sodeloval sam sv. Metod, a spisal ga je drugi pisatelj. Ni mogoče, da bi bil obe žitji spisal isti pisatelj; razlika v slogu in po duhu je prevelika. Ne da se dokazati, da je Klement spisal Ž. M. Verjetno je, da ga je spisal kdo drugi izmed najbližjih Metodovih učencev. Ž. K. in Ž. M. nikakor nista legendi, nista legendarni, marveč to sta dva zgodovinska spisa, življenjepisa. To sta najstarejša slovanska zgodovinska spisa. Pisatelja Ž. M. in Ž. K. sta torej najstarejša slovanska historika. Obe žitji sta nastali na moravskih tleh. Pisatelja sta iz kroga neposrednih učencev sv. bratov in njuna sodelavca pri prevajanju sv. pisma, kar dokazuje njun staroslovanski besedni zaklad.

V nasprotju z mnogimi Dvornikovimi drznimi fantastičnimi konstrukcijami, ki imajo podlago v nedokazani in neverjetni hipotezi, da sta bila sv. brata intimna prijatelja in strankarska Fotijeva pristaša ter Ignacijeva nasprotnika, se W. strogo drži staroslovanskih žitij in odklanja vse hipoteze, ki nasprotujejo staroslovanskim in drugim virom. S filološkimi in historičnimi razlogi odklanja Dvornikovo hipotezo o intimnem prijateljstvu in zavezništvu sv. bratov s Fotijem. Bistroumno in trezno zavrača Dvornikovo mnenje, da je bila med olimpskimi menihi močna Fotijeva stranka in da sta bila sv. brata pristaša te stranke. Ž. M. namreč poudarja, da na Olimpu »sveti očetje« žive; tako spoštljivo omenjanje olimpskih menihov kaže, da sta bila sv. brata v soglasju z večino menihov in da na Olimpu ni bilo takih strankarskih bojev, kakor jih podstavlja Dv. Prav tako W. odklanja mnenje, da je Fotij l. 859 pridobil Cirila na svojo stran in da je tega leta Ciril zopet sprejel profesorsko službo v Carigradu. Ž. K. 8 in Ž. M. 4 nasprotno izjavljata, da Cirila l. 860 ni bilo v Carigradu, ker ga je cesar iskal in ponj poslal, da bi mu poveril poslanstvo h Kozarom. Podobno W. odklanja Dvornikovo mnenje, da je bilo kozarsko poslanstvo politično, a ne versko.

Važna je Weingartova trditev, da prevod latinske liturgije, ohranjen v »Kijejskih listkih«, ni Cirilovo delo, marveč delo nekega Cirilovega moravskega učenca, bodisi še za Cirilovega bivanja v Rimu, bodisi nedolgo potem. Jezik namreč ni na višini staroslovenskega bibličnega prevoda. Podobno sklepa, da staroslovanskih sholjev o rimskem primatu ni spisal in ne prevedel sv. Metod, ker je

jezik teh dveh sholijev tako slab, da ne spada v to dobo. Očividno je, da sta sholija prevedena iz grškega izvornika. To so samo enostranski filološki razlogi. A z druge strani bo moral tudi W. priznati, da se v sholijih nahajajo staroslovenski arhaizmi. Še važnejši pa so bogoslovni in historični razlogi, ki govore za nastanek teh sholijev v Ciril-Metodovi dobi. S priznanjem pozdravljamo Weingartovo filološko sodelovanje pri reševanju vprašanja o starosti teh sholijev, a opozarjamo, da vprašanje ni tako jasno, kakor misli W. (str. 32/3). Dv. pa vprav o tem vprašanju razpravlja površno in neznanstveno.

V bogoslovnih vprašanjih je W. zelo previdno rezerviran, a vendar preveč verjame enostranskim in pristranskim Dvornikovim referatom. To se posebno opaža pri razpravljanju o 1. pogl. Ž. M. Zato je tem bolj potrebno, da češka bogoslovna znanost z večjo živahnostjo poseže na to polje. Dv. je na bogoslovnem polju zagrešil toliko zmot in povzročil toliko zmešnjavo, da zavaja v zmoti vsakega, ki ne more samostojno kontrolirati bogoslovnih vprašanj. W. je v tej oceni in na bizantinološkem kongresu v Sofiji (1934) napovedal, da pripravlja podrobno filološko in stilistično analizo Ž. K. in Ž. M. Kako potrebno bi bilo, da bi paralelno napredovala tudi bogoslovna analiza. Zato je Weingartovo delo važna pobuda za slovansko bogoslovno znanost, naj bolj živahno sodeluje pri reševanju bogoslovnih in cerkveno-historičnih vprašanj v življenju in delovanju sv. Cirila in Metoda.

Fr. Grivec.

Weingart Miloš, První česko-církevněslovanská legenda o sv. Václavu. 4^o, 228 str. Praha 1934. — Odtis iz »Svetovaclavského sborníka«.

Vzorno filološko delo o najstarejši cerkvenoslovanski legendi o sv. Václavu. Legenda je majhna po obsegu, a po starosti in vsebini izredno važna. Učeni in trezni slavist je trdno in končno dokazal, da je legendo spisal češki pisatelj iz kroga Ciril-Metodovih učencev, morebiti Metodov učenec, ki je po padcu Velike Moravske pribežal na Češko. Pisatelj je bil duhovnik, ki je rabil slovansko liturgijo. Pisal je v glagolici. To so v kratkem glavni rezultati velike dalekosežnosti, ker bistveno osvetljujejo najstarejšo češko cerkveno in kulturno zgodovino. Legenda je prvi domači vir češke zgodovine in prvo izvorno delo češke literature; njen pisatelj je torej najstarejši češki zgodovinar.

Legenda je ohranjena v glagolskih rokopisih hrvaške recenzije in v ruskih cerkvenoslovanskih rokopisih. W. je kritično preiskal vse rokopise in na tej podlagi konstruiral najstarejši tekst. Skrbno je preiskal ves besedni zaklad in dognal, da je nad polovico besed skupnih s staroslovenskim Žitjem Metodija. S tem je dokazano, da je pisatelj legende poznal staroslovensko Ž. M. in da spada v krog Metodovih učencev.

Učeni praški slavist z minuciozno filološko natančnostjo spaja metodično jasnost in preglednost ter bistroumnost v izvajanju znanstvenih rezultatov. Tako trezen in bistroumen učenjak bo pač mogel z uspehom osvetliti tudi staroslovenski Ž. K. in Ž. M. Fr. Grivec.

RAZNO.

OB 25 LETNICI PAPEŠKEGA BIBLIČNEGA ZAVODA.

Pred 25 leti, dne 7. maja 1909, je papež Pij X. z apostolskim pismom »Vinea electa« ustanovil v Rimu »Biblični zavod«, ki naj bi bil nekaka visoka šola za biblično znanost v najširšem smislu.

V življenju velikega znanstvenega zavoda pomeni 25 let malo; zadostuje komaj, da se premagajo začetne težave in si zavod ustali svoj znanstveni program. Biblični zavod je v prvih 25 letih svojega življenja izvršil neprimerno več. Zbral je na enem mestu prve strokovnjake za vse panoge biblične znanosti, opremil se z bogatimi znanstvenimi pripomočki in v dosedaj izdanih znanstvenih delih pokazal toliko stvariteljne sile, da si je pridobil sloves prve visoke šole za svetopisemsko vedo na svetu. Svojo nalogo vrši z resnobo in doslednostjo, kakor bi imel za seboj že stoletne tradicije.

V jubilejni številki znanstvene revije »Biblica« (2. in 3. štev. 1934), ki je za to priliko izšla pod posebnim naslovom »Miscellanea Biblica«, je na uvodnem mestu sedanji rektor zavoda p. Bea napisal obširno zgodovino zavoda (str. 121—172). Ker je zavod v prvih 25 letih svojega obstanka izvršil ogromno znanstveno delo in razposlal že na stotine učencev v vse dele sveta, naj pozvamem iz te razprave nekaj zgodovinskih in statističnih podatkov o zavodu in njegovih uspehih na znanstvenem polju.

Idejo ustanovitve posebnega »Bibličnega zavoda« je sprožil papež Leon XIII. Ko je v 2. polovici prošlega stoletja naturalizem in pozitivizem v znanosti ter pretirani kriticizem pričel sovražno zadevati tudi ob sv. pismo in izpodkopavati temelje vsakega nadnaravnega reda, je Leon XIII. v znameniti okrožnici »Providentissimus Deus« (18. novembra 1893) povzdignil svoj glas v obrambo nezmotnosti sv. pisma. Na koncu okrožnice je naglasil potrebo poglobitve svetopisemske znanosti, da bo mogoče sv. knjige braniti pred napadi. Deset let po tem dogodku se je papež resno bavil z ustanovitvijo posebne visoke šole za biblično znanost in iskal sposobnih mož, ki bi na njej poučevali; toda smrt mu je prekrizala načrte kmalu potem, ko je ustanovil »Biblično komisijo« (Pont. Consilium de Re Biblica).

Zasnovo Leona XIII. je izvedel njegov naslednik Pij X. Ker v začetku njegovega pontifikata razmere niso dopuščale, da bi se ustanovil večji zavod, se je s šol. letom 1908/9 na Gregorijanski univerzi otvoril »Višji biblični tečaj« (Cursus Superior S. Scripturae), ki so ga vodili p. Méchineau (za SZ), p. L. Fonck (za NZ) in p. Gismondí (za semitske jezike). Ko je vodstvo Gregorijanske univerze zaprosilo sv. očeta, naj bi se v naslednjem letu »Višji biblični tečaj« spremenil v »Biblično Akademijo« pod okriljem Gregorijanske univerze, je šel Pij X. še dalje in razglasil, da naj bo ta »Biblična Akademija« poseben papeški Atenej, ki se bo ustanovil. Obenem je pooblastil p. Foncka, da pripravi podrobni načrt za bodočo biblično visoko šolo. Načrt je bil hitro gotov in meseca maja 1909 je bil Biblični zavod (Pontificium Institutum Biblicum de Urbe) slo-

vesno otvorjen. Obenem z ustanovitvenim apostolskim pismom je izšel tudi podrobni statut zavoda (*«Leges Pontificio Instituto Biblico regendo»*). Darežljivost francoske grofovske družine du Coëtlosquet je omogočila, da je zavod že po treh letih dobil svoj lastni dom na vznožju Kvirinala v bližini bazilike Dvanajstih apostolov. V njem je dovolj prostora za veliko knjižnico, za predavalnice in biblični muzej ter še za profesorska stanovanja.

Med vojno je delovanje zavoda radi pomanjkanja učnih moči in slušateljev nekoliko zaostalo, po končani vojni pa je znova in še močneje kot prej oživel. Stevilo slušateljev je naraslo zlasti po l. 1924, ko je papež Pij XI. s posebnim Motu proprio (*«Bibliorum scientiam»*, 27. apr. 1924) določil, da naj se kot profesorji sv. pisma na bogoslovnih učiliščih nastavljajo samo absolventi Bibličnega zavoda. Ko se je l. 1930 Gregorijanska univerza preselila v nove prostore v neposredni bližini Bibličnega zavoda, je sv. oče določil, naj bo Biblični zavod še tesneje povezan z Gregorijansko univerzo na ta način, da Gregorijanska univerza, Biblični in Vzhodni zavod tvorijo skupaj eno samo Papeško univerzo (*«Pontificia studiorum ecclesiasticorum Universitas»*). Vsak izmed omenjenih zavodov je zase avtonomen in podrejen neposredno papežu. Leta 1932 je bil Biblični zavod reorganiziran v tem smislu, da se je na njem kanonično ustanovila orientalistična fakulteta (*«Facultas studiorum Orientis Antiqui»*) s semitistično, asiriološko, egiptološko in sanskrito-iranistično sekcijo. Tako sta sedaj na zavodu dve fakulteti, biblična in orientalistična, in vsaka more podeljevati akademske časti, baka-lavreat, licenciat in doktorat. Predpogoj za doseg akademskih časti na zavodu je po konstituciji *«Deus scientiarum Dominus»* licenciat iz teologije.

Zavod si je takoj v začetku načrtno jasen znanstveni program in v 25 letih izdal dolgo vrsto samostojnih znanstvenih del in daljših bibličnih razprav v raznih revijah. Večja dela izhajajo v knjižni zbirki *«Scripta Pont. Institutii Biblici»*. Pisana so v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem, španskem in italijanskem jeziku. Dosedaj je izšlo nad 60 deloma zelo obsežnih del. Za objavo orientalskih tekstov si je zavod omislil črke važnejših orientalskih jezikov.

Od l. 1920 dalje izdajajo profesorji Bibličnega zavoda znanstveno revijo *«Biblica»* (*«Commentarii periodici ad rem biblicam scientificae investigandam»*), ki izhaja četrletno in se tiska v latinskem ter vseh večjih modernih jezikih. V vsakem zvezku je obsežen *«Elenchus Bibliographicus»*, sistematično urejen seznam biblične literature, tudi vseh razprav, ki so izšle v teoloških revijah.

Krajše razprave o starem Orientu prinaša list *«Orientalia»* (1920—1931), oz. *«Orientalia. Nova series»* (od 1931 naprej), daljše monografije pa *«Analecta Orientalia»* (8 zvezkov).

Katehetom, dušnim pastirjem in cerkvenim govornikom je namenjen mesečnik *«Verbum Domini»*. Prišel je izhajati l. 1921 in prinaša poljudno-znanstvene sestavke v latinskem jeziku.

Podlaga vsemu znanstvenemu delu je bogata, moderno urejena knjižnica na zavodu, ki obsega vsa važnejša dela biblične in

sorodnih strok. Med drugim so v njej fototipične izdaje vseh pomembnejših rokopisov sv. pisma, mnoge dragocene inkunabule, redka arheološka dela, zbirka napisov i. dr., vsega skupaj okrog 100.000 zvezkov; vrhutega je knjižnica naročena na približno 300 revij.

Nič manj važen pripomoček pri pouku in pri znanstvenem delu je biblični muzej, ki ga je uredil prvi rektor zavoda p. Fonck in ga nasledniki spopolnjujejo. Najbolj dragoceni so izvorni klinopisni teksti, 200 po številu. Ko se je l. 1927 otvorila v Jeruzalemu podružnica Bibličnega zavoda, se je tudi v tej novi hiši uredil takoj biblično-arheološki in geološko-prehistorični muzej. Ta muzej je tem večjega znanstvenega pomena, ker so v njem predmeti, ki so jih našli profesorji in učenci zavoda pri raznih izkopavanjih, zlasti na otoku Elephantine v Egiptu in v novejšem času ob Mrtvem morju v pokrajini Teleilat Ghassul.

Sedaj deluje na zavodu 21 profesorjev, štirje od njih v Jeruzalemu. Slušateljev je bilo v zadnjem letu vpisanih 93, vsega skupaj v 25 letih pa 911. Prišli so iz več nego 250 različnih škofij. Od slušateljev jih je doseglo 225 bakalavreat, 209 licenciat in 4 doktorat iz biblične znanosti.

Iz navedenega je razvidno, kako na široko je zasnovan učni načrt in znanstveni program Bibličnega zavoda. Ob 25 letnici želimo, da bi zavod tudi za naprej tako uspešno deloval za povzdigo biblične znanosti, kot je dosedaj.

A. Snój.

MEDNARODNI PRAVNIŠKI KONGRES V RIMU

od 12. do 17. novembra 1934.

1. Papeški institut za obojno pravo pri sv. Apolinariju v Rimu (Pontificium institutum utriusque iuris) je sklical za 1400 letnico Justinianovega kodeksa *repetitae praelectionis* in za 700 letnico Gregorijevih dekretalov mednarodni kongres romanistov in kanonistov.

Codex repetitae praelectionis je zaključil veliko Justinianovo kodifikacijo, ki je znana od Gothofreda iz XVI. stoletja dalje pod imenom *corpus iuris civilis*. Prvi Justinianov kodeks je bil publiciran že 7. aprila 529; nato je dal cesar sestaviti *digeste* in institucije; zadnje so bile izdane 21. novembra 533 in prve 16. decembra istega leta. *Digeste* so sestavljene iz sentenc rimskih juristov, ki so imeli *ius respondendi*. Mnogo prepornih vprašanj, ki so nastala ob tej kodifikaciji je cesar rešil s svojimi konstitucijami. Justinian je smatral *digeste* in *codex* za enoto; prednost naj ima *codex*, ker vsebuje cesarsko pravo; konstitucij Justinian ni dovolil sprejeti v *digeste*, zato je bilo potrebno, da se *codex*, potem ko so izšle *digeste*, predela. Predelani kodeks, imenovan *codex repetitae praelectionis*, je bil publiciran 16. novembra 534, torej pred 1400 leti.

Sedem sto let mlajši so Gregorijevi dekretali. Papež Gregor IX. je leta 1230 naročil svojemu kaplanu in penitencijariju Rajmundu de Pennaforte, naj sestavi zbirko cerkvenega prava iz konstitucij in dekretalov, ki jih ni v Gratianovem dekretu. Rajmund je sestavil

svojo zbirko v glavnem iz petih starejših zbirk, imenovanih *compilationes antiquae*. Postopal pa ni suženjski; 383 dekretalov iz omenjenih petih zbirk ni sprejel v svojo kolekcijo, mnoge dekretale pa je spremenil in okrajšal. Z bulo *Rex pacificus* je Gregor IX. dne 5. septembra 1234 novo zbirko promulgiral. Zbirka, imenovana navadno dekretali Gregorija IX., je bila prva velika legalna in izključujoča kolekcija cerkvenega prava v zapadni cerkvi. Tvorila je osnovni del *corpusa iuris canonici*. Bila je v veljavi vsa naslednja stoletja do novega cerkvenega zakonika v letu 1917. Na novi kodeks je močno vplivala, kot dokazuje veliko število mest, citiranih iz nje v Gasparijevem aparatu. Kakor je razvidno iz kan. 6 in 20 *Cod. Iuris Can.*, tudi danes ni povsem izgubila svojega pomena.

V proslavo obeh obletnic je bil sklican zgoraj omenjeni kongres. Proslava ni združila dveh povsem heterogenih jubilejev, kot bi morda kdo mislil. *Ius utrumque* je bilo obče pravo v Evropi do 19. stoletja. Zveza med rimskim in cerkvenim pravom je bila tesna: *canonista sine legista nihil; legista sine canonista parum*. Rimsko pravo je bilo dopolnilo kanonskega prava in njegovo potrdilo; in obratno je veljalo isto o kanonskem pravu za rimsko. »*Fortior videtur ille casus illaque decisio, ubi duplex concurrens dispositio,*« je učil v 18. stoletju *Reiffenstuel* (*Ius can. Prooenium* nn. 224—227). Papež Benedikt XV. imenuje v konstituciji *Providentissima mater Ecclesia*, s katero je promulgiral novi zakonik, rimsko pravo *ratio scripta*. Zato je bilo pač primerno, da je papeški institut za obojno pravo proslavil hkratu oba jubileja. Drugi razlog, ki upravičuje proslaviti prav *codex repetitae praelectionis* obenem z Gregorijevimi dekretali, je ta, da je s krščanskimi idejami prekvašeno rimsko pravo, kot ga vsebuje prav ta *codex*, s kanonskim pravom vred izoblikovalo krščansko Evropo.

2. Kongres sam se je izvršil z veliko slovesnostjo in ob bogati gmotni podpori sv. stolice. Začel se je s sveto mašo, ki jo je opravil kardinal-vikar za rimsko mesto *Marchetti-Selvaggiani*. Nato je otvoril kongres v papeževem imenu kardinal *Bisleti*, načelnik kardinalske kongregacije za univerze in semenišča. Na kongresu je predavalo pet kardinalov: *Pacelli*, *Sincero*, *Peter Gasparri*, *Lega* in *Serédi*. Na vabilo pripravljalnega odbora se je priglasilo 140 predavateljev iz Rima, Italije, Jugoslavije, Madjarske, Avstrije, Nemčije, Češkoslovaške, Poljske, Švice, Francije, Anglije, Irske, Španske, Združenih držav severnoameriških, Kanade, Mehike in dva celo iz Japonske. Zastopanih je bilo 23 narodov in nad 80 univerz. Italijanska, madjarska in španska vlada so poslale svoje zastopnike. Kongres je bil odprt in zaključen ob prisotnosti kardinalskega kolegija in diplomatskega zbora pri sv. stolici.

V naslednjem naj nakratko orišem delo kongresa. Razprave bodo izšle v posebnem zborniku. Najprej omenim predavanja kardinalov, potem romanistov in končno kanonistov.

3. Prvi med kardinali je govoril kardinal državni tajnik *Pacelli*, ki je v dolgem programičnem govoru proslavljal kulturno silo rimskega in cerkvenega prava. Kardinal *Sincero*, tajnik

kongregacije za vzhodno cerkev in 'ud kardinalske komisije za kodifikacijo prava vzhodnih cerkva in sedaj po Gasparrijevi smrti tudi njen prefekt, je govoril o vzhodnih pravnih institutih v pravu latinske cerkve. Za zgled je pokazal institut arhidiakonata, ki je brez poznavanja vzhodnega cerkvenega prava popolnoma nerazumljiv. Predavatelj je omenil tudi smernice, ki jih je papež dal kodifikacijski komisiji, ki pripravlja kodeks vzhodnih cerkva: postopa naj skrajno obzirno, nikakor ne sme vsiljevati zapadne discipline. Omenim, da je bilo eno dopoldansko zborovanje namenjeno izključno vzhodnemu cerkvenemu pravu; toda o tem pozneje.

Senzacija dneva je bil govor kardinala Petra Gasparrija. Gasparri je govoril v sredo 14. novembra ob 9 dopoldne. Bil je to njegov zadnji govor; v nedeljo 18. novembra je po kratki boleznii umrl. V govoru je kardinal Gasparri orisal delo pri kodifikaciji novega zakonika. Navezal je na svoj znani uvod v novi zakonik in na to povedal marsikatero podrobnost iz dela, ki se je vršilo pod njegovim vodstvom in ki ga je večji del tudi sam opravil. Znano kontroverzo o tem, kdo je po izvolitvi novega papeža Pija X. prvi spočel misel o novi kodifikaciji ali Pij X. sam v prvi noči po svoji izvolitvi, kot trdi Hilling¹, ali pa je opomnil Pija X. na njo kardinal Kazimir Gennari, kakor dokazuje Falco², je rešiti po tem, kar je povedal Gasparri v svojem govoru, tako, da je prvi opomnil novega papeža na kodifikacijo Peter Gasparri sam, takrat tajnik kongregacije za zunanje cerkvene zadeve, ko je bil v prvi avdienci pri Piju X. Papež ga je namreč ob tej priliki vprašal, kaj je treba po njegovem mnenju napraviti, in Gasparri je odgovoril, da nov kodeks. Pij X. ga je dalje vprašal, ali je mogoče kodeks napraviti, in Gasparri je odvrnil, da je mogoče. Nato je Pij X. odgovoril: Če je mogoče, ga naredimo. Par dni na to je bil v avdienci pri Piju X. kardinal Kazimir Gennari, ki je odgovoril papežu na njegovo vprašanje o novi kodifikaciji prav tako kot Gasparri in je papežu še nasvetoval, naj izroči delo Gasparriju. Ob tednu se je Pij X. odločil za kodifikacijo. Gasparriju je bila poverjena kodifikacija, ki mu je pripravila veliko truda, a tudi slave. Kardinal Gasparri je v svojem govoru poudarjal, da je bilo za uspešno kodifikacijo cerkvenega prava a priori potrebno dvoje: prvič, da je sedel na papeškem prestolu mož, ki je iz prakse poznal krvavo potrebo nove kodifikacije, in takšen je bil Pij X., ki je prišel iz dušnega pastirstva; drugič, da se je izročilo delo tajniku kongregacije za zunanje zadeve, ker je ta po eni strani užival že po svojem položaju papeževo zaupanje, po drugi strani pa mu je bila na razpolago papeška tiskarna. Tiskarna je za tako delo conditio sine qua non. Gasparri je dalje omenil, da so razdelili delo na dve komisiji, ker je računal, kakor je tudi v prej omenjeni prvi avdienci papežu odkrito povedal, da bo trajalo delo okrog 25 let, ako bi delala samo ena komisija. Pokazalo se je, da se

¹ Die Reformen des Papstes Pius X. auf dem Gebiete der kirchenrechtlichen Gesetzgebung, Archiv für hath. K.-R. 1915, 88; Pius X. und die Kodifikation des Kirchenrechts, A. f. k. K.-R. 1921, 40.

² Introduzione allo studio del Codex iuris canonici, Torino 1925, 17.

Gasparri v računih ni zmotil. Delali sta dve komisiji 12 let (1904 do 1916). Poleg omenjenih dveh komisij konzultorjev je bil v načrtu še večji zbor strokovnjakov, ki pa se ni obnesel. Gasparri ga je sklical na sejo le enkrat. Pozneje je le posameznikom poveril referate. Komisiji sta imeli seje ločeno, ena v četrtek, druga v ponedeljek, v nedeljo pa komisija kardinalov kodifikatorjev. Kadar ni bilo mogoče dobiti v komisiji konzultorjev soglasja, je odločil Gasparri po svoje. Delo je bilo ogromno, ker je bilo treba radi nepopolnih indeksov, kot je izrečno naglasil v svojem predavanju kardinal Serédi, za vsak primer posebej prebrati ves Corpus iuris canonici ali vsaj Gregorijeve dekretale. V vseh 12 letih kodifikacije, od 1904 do 1916, ni imel Gasparri po lastni izpovedi od novembra do julija nobenega prostega dne izvzemši veliko in binkoštno nedeljo. Osnutke novega zakonika so strogo zaupno razposlali vsem, ki bi imeli pravico glasovanja na ekumeničnem koncilu. Ker je smel vsak tak upravičenec konzultirati enega ali dva strokovnjaka, je sodelovalo pri kodifikaciji našega zakonika vsega skupaj do 5000 ljudi, ki so vsi držali naloženi strogi molk. »Cosa singolarissima,« je dostavil Gasparri. Za kodifikacijo so porabili 100.000 predvojnih lir. Do leta 1930 pa se je prodalo nad 360.000 izvodov, kar je vrglo preko 4.000.000 lir. Z dobičkom je bila postavljena in opremljena nova vatikanska tiskarna. Omenim naj še, kar je Gasparri odkril v svojem govoru, da je nameraval v sredi kodifikacijskega dela, ko je bil že kardinal, stopiti k jezuitom, pa ga je tedanji jezuitski general p. Wernz zavrnil. Vso dvorano je pretreslo, ko se je kardinal zahvalil Previdnosti božji, ki ga je otipljivo pripravljala za njegovo službo, mu naložila veliko delo, pa ga tudi pri njem vodila in podpirala. Prosil je odpuščenja, če ni vedno ustrezal Njenim načrtom. Končal je kardinal svoj govor z željo, da bi se kodifikacija vzhodnega cerkvenega prava tako posrečila, kot se je, hvala Bogu, kodifikacija prava latinske cerkve. Po govoru, za katerega smo mu bili vsi prisotni iskreno hvaležni, je ostal Gasparri v dvorani — kljub veliki starosti — do konca zborovanja. Nato pa je ves sključen pod težo let zapustil zbor juristov in kanonistov. Štiri dni na to je umrl. Tako pomembno končati svojo življensko pot je dano le malokateremu velikemu človeku.

Peter Gasparri je bil odličen kanonist. L. 1880 je prišel 28 let star (rodil se je l. 1852) v Pariz predavat cerkveno pravo. Objavil je kot profesor tri velika dela: *Tractatus canonicus de matrimonio* (1891, 4. izd. 1932); *Tractatus de S. Ordinatione* (1893) in *Tractatus de Ss. Eucharistia* (1897). Pozneje je bil poklican v cerkveno diplomatsko službo. V kodeksu je njegovo delo uvod, tako zvani Gasparrijev aparat (navedba virov pod kanoni) in analitični abecedni indeks. Izdal je tudi 6 zvezkov *Fontes iuris canonici* (v načrtu je skupaj 8 zvezkov). Bil je od l. 1918 predsednik interpretacijske komisije in od l. 1929 predsednik komisije za kodifikacijo vzhodnega cerkvenega prava. Kot kardinal državni tajnik pod dvema papežema Benediktom XV. in Pijem XI. je od l. 1914 do 1931 v odlični meri sodeloval pri mnogih mednarodnih političnih aktih sv. stolice. Spomnim le številne povojne konkordate. — Gasparrijevo ime bo v zgodovini cer-

kvenega prava v zvezi z imenoma papežev Pija X. in Benedikta XV. nesmrtno. Pomeni viden mejnik v zgodovini Cerkve.

Vrnimo se h kongresu. V četrtek 15. nov. je govoril znani cerkveni procesualist in kriminalist, pozneje prvi dekan obnovljene Rimske rote in sedaj kardinal Mihael Lega o različnih postopkih v kazenskih pravnih. Zadnji med kardinali je predaval naslednji dan ogrski primas kardinal Serédi o razmerju med Gregorijevimi dekretali in novim zakonikom. Serédi, ki je bil takrat mlad benediktinec, je v odlični meri sodeloval pri kodifikaciji. V svojem govoru je z bogato statistiko dokazal, kolikšen vpliv so imeli Gregorijevi dekretali na novi kodeks. Kardinal Serédi je tudi v velikem govoru v soboto zvečer v slavnostni avdienci pri papežu orisal delo kongresa in njegove sklepe³.

4. Od predavanj, ki so obdelavala vprašanja iz rimskega prava in ki jih je bilo okrog 50, naj jih omenim le nekaj, da se pokaže pestrost, ki je bila na kongresu.

Prof. Kübler iz Erlangena je govoril o Tribonianu in njegovih sodelavcih pri redakciji Justinianovega zakonika; prof. Collinet s pariške univerze o izvornosti Justinianovega zakonika; prof. Biondi s katoliške univerze v Milanu o kanonskem pravu v Just. zakoniku; prof. De Visscher iz Lilla o pravnih virih po Just. zakoniku; prof. Schulz iz Berlina o interpolacijah v Just. zakoniku; Balan, član pap. komisije za kodifikacijo vzhodnega cerkvenega prava o Justinianovih zakonih glede heretikov; kapucin prof. Timotej Schäfer iz Rima o razmerju Justiniana do redovništva; Orias iz Eguta na Madžarskem o ideji svobode v Justinianovem pravu. O razmerju krščanstva do rimskega prava so govorili prof. Insaowski s kat. univerze v Lublinu, M. Roberti s kat. univerze v Milanu, Toso, urednik revije *Ius pontificium* v Rimu, in prof. Medina della Torre z univerze v Guadalajari. Armenec Amaduni, član pap. komisije za kodifikacijo vzhodnega prava, je razpravljal o vplivu rimskega prava na armensko pravo; prof. Legras iz Friburga v Švici je kljub težki telesni pohabljenosti prišel predavat o rimskem pravu v švicarskih kantonih. O sledovih rimskega prava v sv. pismu NZ je zanimivo razpravljal Cavigioli, rektor seminarija v Novari; o rimskem pravu na cerkvenih koncilih iz prvih 3 stoletij je govoril Lardone s kat. univerze v Washingtonu. Prof. Steinwenter iz Gradca je govoril o postopku pri razgovoru katoliških in donatističnih škofov (l. 411) kot viru za rimsko procesno pravo. O razmerju med rimskim pravom in novim zakonikom je predaval prof. Boucaud iz Lyona. Prof. Genzmer iz Königsberga je govoril o vzorcih glosatorskih distinkcij, p. Kurtscheid, rektor frančiškanske univerze v Rimu, o študiju obojnega prava v XIII. stoletju, prof. Reulos iz Pariza o Cuiaciju, profesor in italijanski akademik Riccobono iz Rima o »mos italicus« in »mos

³ Govore kardinalov je priobčil *L'Osservatore Romano* v dneh 12. do 17. novembra 1934.

gallicus« v interpretaciji rimskega prava. Rimsko »aequitas« je tolmačil prof. P r i n g s h e i m iz Friburga in Br.; »fas« prof. S e n n iz Nancyja; »fides« prof. H e r m e n s d o r f iz Louvaina; razvoj odgovornosti ob culpam pa prof. V a ž n y iz Brna. Ostalih predavanj radi pomankanja prostora ne morem omeniti. Predavanja iz rimskega prava so zlasti skušala pod različnimi vidiki in na raznih poljih ugotoviti vpliv krščanstva v poznejšem rimskem pravu. Naglašala so, da je humanizem bil v zmoti, ko je zanemarjal ta vpliv in iskal »čisto« rimsko pravo. Več predavateljev je trdilo, da očitek cezaropapizma, ki ga mnogi zgodovinarji vidijo v Justinianovem delovanju, ne odgovarja resnici, temveč da je Justinian pojmoval razmerje med cerkvijo in državo tako, kot ga pojmuje katoliška cerkev, namreč da je cerkev božjepravno ustanovljena popolna družba, ki je v svojem delokrogu docela samostojna. Podpisani pa moram priznati, da me to dokazovanje ni prepričalo; počakati je treba, da bodo predavanja objavljena.

5. Cerkvenopravna predavanja moremo deliti v dva dela; nekatera so obravnavala vprašanja, ki so v zvezi z dekretali Gregorija IX., druga pa bolj ali manj svobodna temata.

Od prvih naj omenim naslednja: Hrvat p. J e l i č i ć, profesor na frančiškanski univerzi v Rimu, je govoril o namenu, ki ga je imel Gregor IX. s svojo kodifikacijo. Prof. R i a z a iz Madrida in T o r r e s iz Salamanke sta razpravljala o kastiljskih prevodih Gregorijevih dekretalov; prof. E. F o u r n i e r iz Pariza pa o francoskem prevodu iste zbirke in njegovem pomenu. Španca prof. B i d a g o r z Gregorianske univerze v Rimu in prof. R e g a t i l l o z univerze v Comillasu sta govorila o vplivu Gregorijevih dekretalov na legislacijo Alfonza X., imenovano »Las Partidas«. Prof. R o u s s e a u s kat. univerze v Ottawi je govoril o javnem pravu po Gregorijevih dekretalih, prof. C o r s a n e g o iz Rima pa o sestavnih elementih delikta v 5. knjigi Greg. dekretalov. Prof. V e t u l a n i iz Krakova je predaval o vplivu Gregorijevih dekretalov na Poljskem v XIII. stoletju. V to skupino spada tudi že zgoraj omenjeno predavanje kardinala S e r é d i j a.

Večinoma pa so kanonisti obravnavali vprašanja, ki so si jih svobodno izbrali. Navedem naj le nekatera. Zelo poučna so bila n. pr. predavanja o razmerju kanonskega prava do državnega in vplivu nanje po posameznih državah. Prof. G r a b o w s k i iz Varšave je obravnaval ta tema za Poljsko, prof. W o h l h a u p t e r iz Münchena in I a c o b iz Oxforda za Anglijo, S t o l p a, višji uradnik justičnega ministrstva v Budimpešti, ki je tudi zastopal madžarsko vlado na kongresu, za Madžarsko, prof. B o m b i e r o iz Dunaja za Avstrijo, prof. K i n d e r m a n n z nemške univerze v Pragi za historične dežele češke krone, prof. B r o w n e iz Maynootha za Irsko, prof. S c h a a f iz Washingtona za Združene države severnoameriške, prof. P o u l i o t iz Ottawe za Kanado, Prof. K u š e j z naše univerze je napovedal tako predavanje za Jugoslavijo in rumunski minister P o p za Romunijo.

Prof. Mostaza z Gregorianske univerze v Rimu in prof. Pennisi iz Siene sta govorila o mednarodnopravni osebi katoliške cerkve in o pravnem značaju države Vatikanskega mesta. Profesor Bierbaum iz Münstra je razpravljal o sistemu ločitve cerkve od države v povojni dobi. Prof. Ebers iz Kölna je imel govoriti o Leonu XIII. in moderni državi, pa so mu nemške oblasti zabranile priti v Rim. Prof. Hohenlohe iz Dunaja je imel zelo zanimivo predavanje o naravnem pravu.

Vprašanja iz redovniškega prava, ki poleg zakonskega in procesnega prava v zadnjih letih najbolj zanima kanoniste, so obdelavali naslednji predavatelji: La Puma, tajnik redovniške kongregacije, je govoril o razvoju redovniškega prava od Pija IX. do Pija XI.; M ar o t o, dekan kanonistične fakultete pri sv. Apolarju v Rimu, v čigar rokah je bila organizacija kongresa je govoril o redovniških konstitucijah in regulah od dekretalnega prava do novega zakonika; Z e i g e r, profesor na Gregorijanski univerzi v Rimu, se je bavil s historičnimi vprašanji iz redovniškega prava za časa dekretalov; prof. D' A m b r o s i o in G o y n e c h e iz Rima sta govorila o redovniških zaobljubah, prvi o slovesnih in drugi o neslovesnih.

Temata iz zakonskega prava so bila naslednja: benediktinec J a g l a r z iz Innsbrucka je govoril o nekaterih možnih spremembah v določbah o zakonski privolitvi; prof. S c h m i t z iz Mödlinga pri Dunaju o načinu, kako so civilni zadržki vplivali na kanonske. Prof. M o n t e r o z madridske univerze je razpravljal o matrimonialni zakonodaji v španski državi. Podpisani pa sem predaval o razmerju veljavnega zakonskega prava v srbski pravoslavni cerkvi do starega vzhodnokrščanskega prava in do veljavnega prava zapadne cerkve.

Zelo zanimiva so bila predavanja iz procesnega prava: prof. S c h i m a iz Dunaja je govoril o cerkvenopravnih načelih v modernem civilnem procesu; prof. M o t r y iz Washingtona o sledovih kanonskega prava v matrimonialnem procesu v Združenih državah severnoameriških; prof. H o f m e i s t e r iz opatije Neresheim o sumaričnem procesnem postopanju v kodeksu; prof. B e r n a r d i n i pa o razmerju med upravo in sodstvom. Zlasti zanimivo pa je bilo predavanje znanega procesualista prof. R o b e r t i j a iz Rima o osnutkih za sedanjo 4. knjigo Codicis Juris Canonici. Kakor je znano, osnutki novega zakonika dosedaj niso objavljeni in sploh niso bili na razpolago. Kardinal državni tajnik pa je v pismu dne 20. oktobra 1933 rektorju papeškega inštituta za obojno pravo v Rimu naznanil, da je papež dovolil, da profesorji omenjenega inštituta izdajo »schemata atque studia quae ad Codicem digendum elaborata sunt«. Da bo objava teh osnutkov zelo veliko pripomogla k pravilni interpretaciji kodeksa, je samo po sebi umevno. Vsi, ki se bavijo z razlaganjem novega zakonika, so te osnutke težko pogrešali. Prof. R o b e r t i, ki bo v kratkem izdal osnutke za zakonikov oddelek »de processibus«, je v zgoraj omenjenem predavanju odkril, da je bila poverjena kodifikacija procesnega prava posebni komisiji pod vodstvom D e

L a i j a , poznejšega kardinala. Uzakonjen je bil šele sedmi osnutek. Iz osnutkov razberemo, da so na sedanji cerkveni proces vplivali poleg starega kanoničnega procesa in civilnega procesa, ki je bil sredi 19. stoletja v veljavi v papeški državi, še elementi španskega (pretežno pismenega), nemško-avstrijskega (pretežno ustnega) in francosko-italijanskega (mešanega) procesa.

Od ostalih cerkvenopravnih predavanj naj omenim le nekatera: prof. H o f m a n n se je bavil s sredstvi »contra leges latas«. Ta institut (supplicatio, remonstratio) je posebnost cerkvenega prava. Prof. C r e u s e n iz Louvaina je govoril o analogni aplikaciji kan. 209 na »potestas dominativa«; prof. B e r t o l a iz Torina je dokazoval, da je zakonik opustil privilegij klerikov, po katerem bi bili oproščeni realnih bremen; K u t t n e r iz vatikanske biblioteke je govoril o tem, kako umeti načelo: »Ecclesia de occultis non iudicat«; prof. V i l l i e n iz Pariza je razpravljal o evharističnem postu duhovnikov; prof. L ö h r iz Tübingena je na podlagi zgodovinskih virov dokazal, da so nemške dežele radi sekularizacije l. 1803 pravno obvezane skrbeti za vzdrževanje klera. Zadnji je govoril prof. C i m i t i e r iz Lyona o študiju kanonskega prava na državnih francoskih univerzah.

Kakor sem že zgoraj omenil, so bila predavanja dopoldne 13. novembra posvečena študiju vzhodnega cerkvenega prava. Ta dan so govorili poleg kard. S i n c e r a in romunskega kanonika B a l a n a ter Armenca A m a d u n i j a še naslednji predavatelji: H e r m a n n , rektor vzhodnega instituta v Rimu, o zbirkah Justinianovega prava v vzhodni cerkvi; C r o c e , član pap. komisije za kodifikacijo vzh. prava o eksempciji redovništva po rimsko-bizantinskem pravu. (Tudi papež je uporabljal stavropegijsko pravo, ki je značilno za vzhodno eksempcijo). Prof. C o u s s a iz Rima je orisal dosedanje delo papeške komisije za vzhodno cerkveno pravo. Prvi osnutek občega vzhodnega kodeksa bo v kratkem dovršen.

6. Pomembnost kongresa iz povedanega lahko vsakdo razbere. Podrobna sodba o znanstvenem delu pa bo mogoča, ko bodo predavanja natisnjena. Resolucije kongresa pa so predlagale: 1. ustanovitev papeške pravne akademije; 2. tesno sodelovanje državnega in cerkvenega prava za pomiritev svetá; 3. gojitev latinskega jezika za znanstveno mednarodno spoznavanje.

Al. Odar.

Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

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

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.

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.

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

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

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

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

Oblastem odgovorna sta prof. dr. F. K. Lukman za uredništvo in izdajateljico, ravnatelj Karel Čež 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).