

Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.

BOGOSLOVNI VESTNIK

*Cerkev
darek*

**IZDAJA
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XIII
ZVEZEK I-II**

LJUBLJANA 1933

KAZALO.

(INDEX.)

I. Razprave (Dissertationes):

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

II. Praktični del (Pars practica):

- Odar, Vprašanje o cerkvenih davkih 61

III. Slovstvo (Litteratura):

a) Pregledi:

- Nove študije o Kerulariju (J. Turk) 89

b) Poročila in ocene:

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

IV. Razno (Miscellanea):

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

NOVA SMER SRBSKEGA PRAVOSLAVJA

(Une nouvelle tendance de l'orthodoxie serbe.)

Dr. Fr. Grivec, Ljubljana

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

1. Uvod.

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

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

¹ O bogomoljcih je pisal BV 1922, str. 299—300; 1926 str. 153—157.

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Iz bogoslovja metropolita Antonija.

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

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

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

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

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

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

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

Najprei kratek posnetek vsebine.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vse verske in moralne zmote zapada so v tem, da se krščanstvo ne pojmuje kot podvig človeškega usovrševanja. Tako je latinsko-protestantsko učenje o odrešenju kot o Kristusovem zadoščenju (satisfactio) po Adamu razžaljenemu božjemu veličastvu³, učenje, ki je nastalo po fevdalističnem pojmovanju o viteški časti, ki se povrača s prelivanjem žililčeve krvi; tako je mehanično pojmovanje zakramentov; tako je učenje o papežu kot organu božjega razodetja (!) brez ozira na njegovo življenje; učenje o odvečnih zaslugah i. dr. Tako je naposled protestantsko učenje o zveličavnosti vere in zameitanje vse organizacije.

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

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

formule in nas za to plačuje z večnim zveličanjem. Da bi se zavarovali proti naravnim ugovorom proti temu, so zapadni teologi ojačali učenje o popolni nedoumnosti ne samo božjega bitja, marveč tudi božjega zakona, in so s sholastiki na čelu, z Lutrom in celo z Ritschlom proglasili razum za sovražnika vere, s katerim se je treba boriti⁴; a nasprotno cerkveni očetje razuma ne smatrajo za nasprotnika vere, marveč človeško nespamet in upornost. Ako od religioznih zmot preidemo na zapadne moralne nazore, bomo v nekaterih izmed njih našli direktno izmaličenje krščanskih zapovedi, ki je tako globoko prešlo v zapadno javno in osebno življenje, da niti največji pretresljaji, ki so zrušili prestole, niso mogli ovreči teh divjih in nemoralnih predsodkov.

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

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

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

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

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

Neskladnost Antonijeve teorije s historično znanostjo in z dejanskim položajem je očitvidna celo v tako preprostih trditvah, kakor je n. pr. trditev, da s Homjakovom soglašajo vsi ruski izobraženci in oni evropski teologi, ki simpatično sodijo o pravoslavju. A nasprotno je znano, da mnogi ruski izobraženci odločno obsojajo Homjakovo karikaturu katoličanstva ter v tem soglašajo z zapadnimi teologi in znanstveniki. Odlični predstavitelj ruske inteligence in znanosti, Peter Struve, je v soglasju z objektivno znanostjo to slavianofilsko teologijo jako nazorno označil kot spojino bizantinske teologije in nemške filozofije⁵, spojino one teologije, ki je krščanstvo in cerkev podrejala državi in narodnosti ter mu vtisnila značilni bizantinski pečat, in spojino one subjektivistične filozofije, ki je najbolj omajala osnove objektivne razodete religije in cerkve kot hraniteljice krščanskega razodetja.

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

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

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

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

Enostransko pretiravanje misijonarskih in polemičnih protikatoliških namenov je posebe metropolita Antonija zavedlo tako daleč, da je protikatoliško ost slavjanofilske teologije tako zaostрил. Metropolit Antonij je mnogo deloval ob verskih mejah, v Holmu (Chelm), na Volinju in Kijevu, kjer so bili najljutejši boji s katoličanstvom zapadnega in vzhodnega (uniati) obreda. Za objektivno znanstveno teologijo ni imel dosti priložnosti; odlikuje se pred vsem kot popularizator bogoslovne znanosti, kakor ga označuje ruska »Pravoslavna enciklopedija« (I, 905). Služil je ruski carski politiki, ki je hotela zatreti katoliško cerkev vzhodnega obreda in oslabiti moč poljskih katoličanov. V tem boju se je carska Rusija ozirala samo na svoje domnevne državne koristi in se ni veliko brigala za vprašanja, kje je verska in bogoslovna resnica. V tej atmosferi in v tej službi se je bujno razcvetela slavjanofilska karikatura katoličanstva. Tako moremo razumeti skrajnosti in ostrine slavjanofilske (pravzaprav ruske nacionalistične) Antonijeve teologije⁶.

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

⁶ BV 1931, str. 215 in I. 1932, str. 131—132.

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

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

V dveh že omenjenih razpravah v BV sem dokazal, da se v znani velikonočni poslanici in v polemiki po njenem povodu skriva sistem zastarele ruske slavjanofilske teologije. Iz zgoraj navedenega članka metropolita Antonija o verskih razlikah je razvidno, da so mnoge misli skoraj doslovno povzete vprav iz Antonijeve teologije. Tukaj posebej opozarjam, da so trditve velikonočne poslanice o Kristusovi poti pravoslavne cerkve v ponižanju in trpljenju ter o poti svetnega blagostanja, gospodstva in sijaja katoliške cerkve⁷ skoraj doslovno vzete iz Antonijeve teologije.

3. Volga, Volga!

V isti poslanici je zapisana nesrečna krivična misel, da se katoličani pohujšujejo nad trpljenjem ruske cerkve. Najdanovič je to misel pritiral do skrajnosti in zapisal nečuveno trditve, da je katoliška vera sadistična; govori o satanskem sadizmu⁸. Odkod je ta misel? Povzeta je deloma iz Dostojevskega, ki v bolestem romanu »Idiot«⁹ nekoliko namiguje, da imajo nekateri katoličani sadistično uteho nad Kristusovim trpljenjem. Bolj izrazito in drzno je to misel razvil srbski dramatik in časnikar Dušan Nikolajevič v drami »Volga, Volga!...«, ki je v začetku leta 1932 dvignila mnogo prahu v srbskih literarnih in bogoslovnih krogih.

⁷ Glej BV 1931, str. 211.

⁸ Vesnik 1931, str. 1055; BV 1932, str. 121.

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

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

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

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

⁹ Drama iz izbegličkega ruskega života. Beograd 1927.

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

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

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

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

Ne vemo, kdo je ta teolog. A v *»Pravdi«* 14. febr. je dr. Vojislav Janić, bivši glavni urednik in lastnik *»Hrišč. Života«* (v katerem je menih dr. Justin¹⁰ kot sotrudnik in kot urednik vse presojal s stališča slavjanofilske teologije v duhu Homjakova in Dostojevskega), izjavil: »Nikolajevič je ves pravoslaven... Dostojevskij je brez dvoma eden največjih novih interpretatorjev in komentatorjev učenja vesoljnih zborov pravoslavne cerkve, v tem slučaju ruskega pravoslavja... V tej drami rešuje problem odnosa zapadne in ruske kulture, problem doktrinarnega zapadnega krščanstva in velikega, preprostega (prostog), resničnega (istinsko) ruskega pravoslavja... Nihče ni tako občutil tega konflikta, ki danes postaja vedno očitnejši, konflikt (sukob) zapada in vzhoda, kakor Nikolajevič.«

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

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

¹⁰ Glej BV 1932, str. 125—127.

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

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

4. Svetosavlje.

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

1.

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

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

Branko Rapajić.

(Svetosavlje, str. 142—143.)

2.

Nova smer v srbski cerkvi.

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

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

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

B. Rapajić.

(Svetosavlje, str. 143—144.)

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

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

V popravku sem navedel sledeče točke:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Opozarjam na naslednje poglavje o Dostojevskem in Solovjevu.

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

3.

Povodom ispravke g. Dr. Franje Ksavera Grivca.

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

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

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

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

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

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

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

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

B. Rapajić.

(Svetosavlje, str. 187—189.)

4.

»On opet grdi...«

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

* Podčrtaj jaz.

* Heine u Disputatio: »Wieder schimpft er«.

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

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

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

A dotle, mir i nemirima vašim!

D. Najdanović.

(Svetosavlje, str. 189—190.)

5. Dostojevskij in Solovjev.

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

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

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

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

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

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

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

¹² BV 1931, str. 113, 121 in 139; odtis 17, 25 in 43.

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

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

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

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

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

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

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

6. »Pazite, Rim se širi!«

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

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

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

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

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

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

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

7. Zaključek.

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

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

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

Slavjanofile je že s prvega početka spremljalo protislovje v osnovnih načelih. Krepko so obsojali »gnili zapad« in zapadno kulturo, a so vprav iz nje povzemali svoje ideje in dokazovanje. Vsi trezni ruski kulturni in literarni historiki trdijo, da so slavjanofili v svojih idejah, teorijah in metodah bistveno odvisni od zapadne romantike in od nemške filozofije.¹⁵ V svoji preprostosti in enostranosti so svoje ideje pretiravali do fantastičnosti; bili so ekskluzivni in nestrpni. Svoje bogoslovne konstrukcije so smatrali za nezmotne. Homjakov n. pr. je bil trdno uverjen o originalnosti in nezmotnosti svoje teologije; uverjen je bil, da bo z njo zmagovito pobil zapadne religije. V religiozni ekskluzivnosti in nestrpnosti so posnemali staro moskovsko bizantinstvo¹⁶, ki je bilo mnogo hujše nego carigrajsko. Tako so spajali nemško filozofijo in bizantinsko teologijo; s tem so se oddaljevali od duha vzhodnega krščanstva, od krščanstva vzhodne liturgije in vzhodnih cerkvenih očetov. A kljub temu so se proglašali za najvernejše predstavitelje vzhodnega krščanstva in bogoslovnih idej vzhodne liturgije in patristike, kakor smo to videli zlasti pri metropolitu Antoniju.

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

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

¹⁶ Pypin str. 247 i. dr.

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

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

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

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

¹⁷ Sočinenija V, str. 163—368.

patristike. To slavjanofilstvo, ki s svojimi nestrpnimi ekskluzivnimi metodami po mnenju ruske znanosti spominja na dobo Ivana Groznega, se prenaša na jugoslovanska tla v bistveno drugačne razmere in druge čase, a ne v ruski obliki, marveč v pretirani karikaturi, z nečuvenimi žalitvami v državi priznane veroizpovedi skoraj polovice jugoslovanskih državljanov¹⁸.

Quousque tandem!

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁰ Dostojevskij et Solovjev. Rapajić affirme, dans «Svetosavlje», que seulement Dostojevskij a influencé Solovjev, tandis que Solovjev n'a pas influencé Dostojevskij. Il démontre son affirmation par la citation essentiellement corrompue d'un article de Speranskij, qui souligne fortement l'influence de Solovjev sur Dostojevskij et sur l'idée religieuse russe. Rapajić ne connaît ni la littérature russe concernant Solovjev ni la méthode scientifique.

⁶⁰ Attention, Rome s'étend! C'est le titre d'une brochure, qui a paru dans la collection «Pobožne knjige za narod» (Livres de piété pour le peuple), éditée par Hranislav Tomić, prêtre orthodoxe à Belgrade. En tête, la brochure porte la note qu'elle est imprimée «avec la bénédiction (approbation) du Saint Synode de l'Église orthodoxe serbe». Cet écrit attaque l'Église catholique et la papauté de la manière la plus infâme et la moins cultivée. Contre la papauté, il répète les calomnies infâmes qu'on rencontre également dans la littérature athée bolchéviste (p. e. que, après l'élection d'un nouveau pape, un cardinal, avec la main, examine, si le pape est du sexe masculin). Ainsi se réalise l'idée du drame «Volga» de D. Nikolajević, sur l'alliance entre Dostojevskij (l'orthodoxie slavophile) et Ljenin (l'athéisme militant). Après des protestations indignées des catholiques le «Glasnik», l'organe officiel du patriarche, a proclamé (p. 65/66) que le manuscrit de la brochure n'avait pas été présenté à la censure du Synode. L'autorité ecclésiastique serbe a donc désavoué cette brochure insolente. Cependant, cette brochure n'est qu'une variante des attaques incroyablement blessantes de Dim. Najdanović et de la lettre patriarcale de Pâques 1931. Notre espoir que la véhémence polémique serbe anticatholique ne serait qu'un court orage sans fondement approfondi ne s'est pas réalisé. La nouvelle tendance théologique blessante et provoquante s'est répandue dans le milieu serbe et s'y est enracinée. Dim. Najdanović continue encore ses attaques incroyablement outrageuses. Cette tendance se répand dans la jeunesse théologique et également dans l'organisation des pieux «bogomoljci» qui ont élu D. Najdanović dans sa section littéraire et rédactionnelle. La paix religieuse est en danger. Sans le vouloir, on favorise l'athéisme et le bolchévisme.

⁷⁰ Conclusion. Pypin, Solovjev et d'autres ont démontré que la philosophie et la théologie slavophiles russes sont une combinaison inconséquente, contradictoire, superficielle, nonorthodoxe et nonrusse de la philosophie allemande et du byzantinisme. Cette théologie slavophile, extrême par toute sa tendance, blessante et provoquante pour les catholiques est transplantée en Yougoslavie, et blesse d'une manière inouïe la foi catholique, qui est la foi presque de la moitié des citoyens yougoslaves. Elle entraîne (comme nous l'avons vu) des outrages inouïs et inadmissibles. — Quousque tandem!

DUHOVSTVO KATOLIŠKE AKCIJE.

(De sacerdotio Actionis catholicae.)

Dr. Josip Hohnjec, Maribor.

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

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

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

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

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

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

I.

Sacerdotium je dominantna ideja teologije s v. Avguština. Ideja sredništva med Bogom in ljudmi obvladuje vse Avguštinovo mišljenje, govorjenje, delovanje in pisateljstvo do konca življenja. Doctor gratiae je apologet duhovstva. Ljudi loči od Boga greh¹. Srednik je torej tisti, ki nas zopet more spraviti in zvezati z Bogom; saj ljudje sami so se z grehom ločili od Boga, zapadli smrti in pogubi². Eden je srednik med Bogom in ljudmi, človek Kristus Jezus, ki je dal samega sebe v odkupnino za vse (1 Tim 2, 5)³. Kristus je usmiljeni Samarijan,

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

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

³ Schlund, o. c., 51. Stimmen der Zeit, LVII, avg. 1927, 335.

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

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

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

ki je prišel na pomoč obubožani in ranjeni človeški naravi⁴. On je med Bogom in človekom srednik v moralnem smislu, ker je srednik v ontološkem redu⁵. Ker je sredi med človeštvom in Bogom ležal greh, ki je ljudi ločil od Boga, je prišel naš srednik ter postal, sam duhovnik, daritev, daritev za grehe, ko se je na križu trpljenja daroval za nas⁶. On je za nas duhovnik in daritev, duhovnik zato, ker daritev⁷. On je edini, največji in najresničnejši duhovnik⁸. Nobeden se ne opraviči, če ne po Kristusu⁹. Kdorkoli se zveliča, se zveliča z božjo milostjo po Jezusu Kristusu, našem Gospodu, brez nje se nobeden na noben drug način ne more zveličati¹⁰.

Svoje duhovstvo nadaljuje Kristus v svoji Cerkvi. Ko je Sin božji v učlovečenju privzel človeško naravo, je z vsem človeštvom sklenil zvezo, ki je neločljiva. Iz te zveze je vzniknila Cerkev¹¹. Kakor je iz Adamove strani, ko je spal, izšla Eva, tako je iz strani Kristusove, ko je na križu v smrti zaspal, izšla Cerkev kot mati živih¹². Iz Kristusa in v njem živi Cerkev, med obema je ta odnos: Kristus glava, Cerkev telo¹³. Učinek

⁴ Sermo 131, 6.

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

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

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

⁸ C. litt. Pet. 2, 30, 69; C. ep. Parm. 2, 8, 16.

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

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

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

¹² En. in ps. 126, 7.

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

te zveze je: *totus Christus*¹⁴. To je Kristusova polnost¹⁵. Za Cerkev pa se ta učinek kaže v njenem spremenjenju¹⁶. Od Kristusa kot glave prihaja mazilo: milost in posvečenje¹⁷. Radi tega maziljenja se morejo vsi imenovati ne samo kristjani, marveč kristusi, maziljenci¹⁸. Njim je bil obljubljen ter tudi dan Sveti Duh, ki je v Kristusovi Cerkvi to, kar duša v telesu: življenjski princip. Ta princip oživlja samo tiste, ki so v Kristusovi Cerkvi, ki je kot njegovo telo ena¹⁹. Kolikor kdo ljubi Kristusovo Cerkev, toliko ima Svetega Duha²⁰. Prava je tista ljubezen, ki ohranjuje edinstvo²¹.

Iz Kristusove strani izhaja Cerkev, iz njegove s sulico prebodene strani so tudi pritekli zakramenti²². Njegova Cerkev je ne samo njegovo mistično telo, marveč tudi Cerkev zakramentov, ki po njih deli Sveti Duh svoje milosti. Zakramenti so objektivna sredstva milosti, ki si je nad njimi pridržal oblast sam Kristus. On je, ki krščuje²³. Človek je samo služabnik, minister. Če takšen krščuje, se dejanje vrši iz oblasti, ki jo izvršuje sam Gospod²⁴. Zato more kristjan reči: od Kristusa

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

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

¹⁶ En. in ps. 87, 3: »*Ut transfigureret in se corpus suum, quod est ecclesia, cui caput esse dignatus est.*«

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

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

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

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

²¹ De bapt. 3, 16, 21: »*Non habet Dei caritatem, qui ecclesiae non diligit unitatem.*«

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

²³ Ep. 89, 5: »*Ipse est, qui baptizat.*«

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

sem krščen²⁵. Božja je milost, tako vzklika v svojem pismu Donatistom, božji je zakrament, človek je samo služabnik. Ako je dober, ostane v zvezi z Bogom ter deluje z njim, ako pa je slab, izvrši Bog po njem vidno obliko zakramenta, sam pa podeli nevidno milost²⁶. Človeški služabnik je kakor vrtnar, ki oskrbuje zunanje znamenje, ki sadi in zaliva, notranjo rast pa daje Bog, ki njegova dejavnost sega v dušo človekovo²⁷. Kakor je vrtnarjeva dejavnost potrebna za rast rastline, tako je potrebno delovanje človeškega ministerija²⁸. Udejstvuje se ne samo pri delitvi zakramentov, marveč tudi pri oznanjevanju božje besede. Prvi in pravi učitelj je vedno Kristus, kakor je *summus sacerdos*. Duhovnik naj ne govori kot učenik, temveč kot služabnik, ne učencem, temveč součencem. Eden je naš učenik, ki je njegova šola na zemlji, učeniška stolica pa v nebesih²⁹. Duhovnikova beseda prodre samo do ušes, Bog pa

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

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

²⁷ Sermo 340, 1: »Extrinssecus accipite plantatorem atque rigatorem, intrinsecus vero incrementi datorem.«

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

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

govori duši. Ako Bog, ki sega v notranjost, poslušalcem ne razodene besede, kaj potem pomeni duhovnikov govor? On more drevo negovati samo od zunaj, v notranjost prodira le Stvarnik³⁰. Propovednikova beseda je kakor zdravilo, ki se človeku daje od zunaj, da pa ima notranji učinek, stori Sveti Duh³¹. V večjem obilju deluje Bog kakor pa človek-propovednik³². Naj bi torej ljudje sprejeli besedo ne samo z ušesom, marveč tudi z duhom; saj govori sicer človek, uči pa On, ki nas ne zapusti³³.

Komur je Kristus dal naročilo ovce hraniti, ta ima tudi nalogo ovce učiti ter voditi³⁴. Gubernatio ecclesiae je izročena od Boga malemu broju ljudi³⁵. To so škofje: praepositi et pastores³⁶ atque custodes³⁷. Njihova služba je caritatis cura³⁸. Na njo jih veže Kristusova ljubezen z nerazločljivimi vezmi³⁹. Čuvajo čredo Gospodovo, kolikor morejo. Kot ljudje pa tega ne morejo storiti na popoln način, saj pravi sv. pismo: »Ako Gospod ne čuva mesta, se čuvarji trudijo zaman.« Zaman je njihovo delo, ako ne čuva On, ki vidi človekove misli. Ali ljudje spijo ali bedijo, On vedno čuva⁴⁰. Tiste, ki po njih iz-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁸ En. in ps. 44, 33.

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

⁴⁰ En. in ps. 126, 3.

vršuje Kristus svoje duhovstvo na zemlji, On sam izbira in izločuje iz ljudstva, kakor je bil v stari zavezi izbran Aronov rod. V novi zavezi ne upravičuje več k opravljanju duhovniških funkcij rod, temveč posvetitev s Kristusovim zakramentom in z njegovo milostjo⁴¹. Ordinacija, ki je promotio in clericatum, stalni vstop in ordinem clericatus, je pravi zakrament, kakor je tudi sv. krst, ki z njim človek vstopi v vrsto Kristusovih vernikov in članov njegove Cerkve. Oba dva — krst in ordinacija — človeka notranje posvetita in zato se ne smeta ponoviti, ako sta veljavno podeljena. To je zavest in svedočenje vernikov, o tem nihče ne dvomi⁴². Ta notranja konsekracija kot učinek zakramenta je character, ki tistega, ki je zakrament prejel, trajno zaznamenuje ter mu daje ius dandi⁴³. To je oblast dandi sacramenta, predvsem sv. krst⁴⁴. Zakramentalni karakter je vzrok neminljivosti tega zakramenta. Kdor je posvečen, če tudi ne dobi cerkvene občine, ostane posvečen. Kdor se loči od Cerkve ali je bil radi krivde od službe odstavljen, Gospodovega zakramenta vendar ne izgubi, čeprav mu v sodbo ostane⁴⁵.

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

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

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

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

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

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

svečeniki v pravem pomenu besede, temveč se širi na vse kristjane⁴⁶. Kakor se vsi imenujejo kristjani radi mističnega maziljenja, tako tudi vsi duhovniki, ker so udje edinega duhovnika Kristusa.⁴⁷ O teh pravi sv. apostol Peter: »Vsi ste izvoljeni rod, kraljevo duhovstvo« (1 Petr 2, 9). Funkcija tega duhovstva je: »darovati duhovne daritve, Bogu prijetne po Jezusu Kristusu« (1 Petr 2, 5). Oltar je naše srce: na njem mu darujemo daritve ponižnosti in hvale z ognjem goreče ljubezni⁴⁸. Daruj torej daritev ponižnosti, daruj daritev usmiljenosti⁴⁹! Daruj mu hvalno daritev⁵⁰! Bog hoče daritev pravičnosti⁵¹, daritev ske-sanega srca⁵², daritev ljubezni⁵³. Sploh je vsako dejanje, ki je usmerjeno k Bogu, daritev. Če se ne vrši radi Boga, ni daritev tudi usmiljenost, ki z njo pomaga človeku; daritev je ves človek, z božjim imenom posvečen in Bogu vdan, kolikor od-mre svetu, da Bogu živi; če je telo, ki se ga poslužuje duša

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

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

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

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

⁵⁰ Ep. 140, 18, 46.

⁵¹ Ep. 140, 33, 77.

⁵² De civit. Dei 10, 5.

⁵³ De bapt. 2, 14, 19; Ep. 20, 2.

kot služabnika ali sredstva, daritev, ako se njegova dobra in pravilna poraba uravna k Bogu, je tem bolj daritev duša, k Bogu uravnana, ki se iz ljubezni do Boga odpove ljubezni do sveta ter se preosnuje v Bogu in njegovi popolnosti⁵⁴.

Preosnova v Bogu pri sebi in bližnjem: to je namen ljubezni in nje vršenje je pravo apostolstvo. Caritas kot ljubezen do Boga, sebe in bližnjega je nedeljena enota. Sebe ljubiš na zveličaven način, ako ljubiš Boga bolj kot sebe. Kakor ravnaš s seboj, ravnaj tudi z bližnjim, da tudi on ljubi Boga s popolno ljubeznijo. Ne ljubiš ga kot samega sebe, ako bližnjega ne vodiš k istemu cilju kot sebe, namreč k Bogu, h kreposti, k popolnosti in blaženosti⁵⁵. V tem se kaže ljubezen do bližnjega: z dobrodelnostjo, s poukom ali kaznijo bližnjega voditi k Bogu in njegovi službi⁵⁶. Ta preoblikovalni namen naj te vodi v ravnanju z bližnjim, ki je grešnik in sovražnik. V njem ne ljubiš tega, kar je, marveč to, kar želiš, da bo. Ako kipar gleda neobdelan les, posekan v gozdu, ga vzljubi ne za to, da bi vedno takšen ostal, temveč radi tega, ker vidi v njem podobo, ki jo bo ustvarila njegova umetnost. Tako tudi ti ljubiš v

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

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

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

grešniku, v sovražniku ne to, kar je in kar ti je zlega storil, marveč prosiš Boga, naj mu bo milostljiv, naj mu odpusti greh, naj ga spreobrne. Ljubiš torej ne to, kar je, marveč to, kar želiš, da bo⁵⁷.

Ljubezen je sama iz sebe dejavna. Ali je tvoja vera nerodovitna? Če si sam nerodoviten. To pa si, če je tvoja vera brez ljubezni, tako bo namreč tudi brez del. Dodaj k veri upanje in ljubezen. Ljubezen ne more biti brez dela. Saj tudi slabo v človeku deluje ljubezen. Pokaži mi ljubezen, ki počiva in nič ne dela! Nesramnosti, prešuštva, zločini, umori, razuzdanosti, odkod so? Ali jih ne deluje ljubezen? Očisti svojo ljubezen: vodo, ki teče v kloako, naravnaj na vrt; težnje, obrnjene k svetu, usmeri k Bogu! Mar vam rečemo: Ne ljubite? Ne. Leni, mrtvi, zaničljivi bi bili, če bi ne ljubili. Ljubite, pa glejte, kaj⁵⁸. Kakor je poželjivost korenina vsega zlega, tako je ljubezen korenina vsega dobrega⁵⁹. Ona je duša izobrazbe in prosvete, sila preroštva, blagor zakramentov, utrdba znanosti, sad vere, bogastvo ubogih, življenje umirajočih⁶⁰. Dejavnost

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

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

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

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

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

Ker je večnost plačilo za življenje, mora življenje biti delovanje. Peter — tako vzklika sv. Avguštin v pridigi o spreminjenju Gospodovem na gori glede na Petrove besede: »Dobro je, da smo tukaj« — počivati si hotel na gori, stopi doli, oznanuj besedo, nastopaj, bodi prilično ali neprilično, prepričaj, svari, opominjaj z vsem potrpljenjem in učenjem (2 Tim 4, 2). Delaj, trudi se v znoju, trpi muke, da bo to, kar pomenijo bela oblačila Gospodova, pri tebi uresničila ljubezen s čistim bleskom in lepoto dobrih dejanj. Ali odklanjaš — s tem pozivom na vse končuje svojo pridigo — delo? Ne išči svojega. Vršljubezen, oznanuj resnico; tako boš prišel v blaženo večnost⁶². Sedaj je čas dela, čas setve, čas zimskega mraza; tudi sredi viharja in dežja sej! Ne bodi len! Pride poletje, ki ti bo v radost, ko se boš veselil, da si sejal⁶³. Delo v vinogradu in na polju Gospodovem je predvsem stvar škofov in duhovnikov. Verniki so v lažjem in varnejšem položaju, ker jim je samo poslušati besedo božjo, dočim je naloga škofov in duhovnikov jo oznanjati⁶⁴. Ker je delo duhovnikov in škofov težavnejše in

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

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

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

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

vršenje njihove naloge združeno z nevarnostmi, jih tolaži, da jih verniki podpirajo s svojimi molitvami⁶⁵. Sodelujoč z duhovniki naj vsi verniki delujejo v Gospodovem vinogradu in na njivi Gospodovi: tako se bodo tudi vsi radovali skupnega plačila⁶⁶. Vsak mora pridobitno porabiti talent, ki ga je prejel od Stvarnika. Krivda služabnika v evangeliju (Mat 25, 24—30), ki je bil zavržen in hudo obsojen, je bila v tem, da ni hotel talenta pridobitno izdati. Kar je prejel, je vse shranil; njegov gospod pa je zahteval dobiček. Če se tako kaznuje tisti, ki talenta ni porabil, kaj čaka tiste, ki ga zgubijo? Mi smo delilci, vi prejemniki. Dobička želimo: dobro živite! Saj to so obresti našega dajanja. Vendar ne mislite, da bi ne bilo dajanje tudi vaša stvar. Ne morete sicer tega storiti s tega vzvišenega mesta, storite pa to tam, kjer ste. Kjer se Kristus graja, branite: godrnjalcem odgovorite, bogokletnike primite ter se ločite od njihove družbe. Tako pridobitno izdajate, če koga pridobite. Bodite naši namestniki v svojih hišah. Škof se tako imenuje, ker čuva, varuje in nadzoruje. Vsak, ki je glava v svoji hiši, mora v njej vršiti škofovo dolžnost, ali in kako njegovi verujejo, da ne bi kdo padel v krivo vero, ne žena, ne sin, ne hči, ne služabnik⁶⁷.

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

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

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

Zapoved delavnosti velja tudi za takega, ki si je izbral otium (bogomiselnost)⁶⁸. Ne sme nobeden tako bogomiselno živeti, da bi v brezdelici ne mislil na korist bližnjega, in nobeden biti tako dejaven, da ne bi stremel po bogomiselnosti. Otium naj ne bo zanj ugodje brezdelnega miru, marveč iskanje in najdba resnice, da v njej napreduje, to, kar je našel, ohranja ter bližnjemu ne zavida. Pri dejanju naj se ne ljubi čast sveta in oblast, ker je vse, kar je pod solncem, ničevno, marveč delo samo, če je izvršeno pravilno in koristno, to je, v blaginjo podrejenih, določeno od Boga⁶⁹. Otium ne sme tudi menihov zadržati, da ne bi bili Cerkvi na službo. Če Cerkev želi njihovega dela, naj ga prevzamejo ne z nezmernim prevzetjem, pa tudi naj ga ne odklonijo v udobni lenivosti, marveč naj se s pohlevnim srcem pokoravajo Bogu. Naj svojega samovanja ne stavijo pred potrebe Cerkve⁷⁰. To je dejavnost, ki je na pravem potu, ker ima vedno svoje oči obrnjene k Bogu, ki nas bo rešil vseh zank in zadrž. Take dejavnosti ne zlomi delo niti ne ohladi brezdelica. Takšna aktivnost ni burna niti medla, ni drzna niti begotna, ni hlastno vihrava niti klavarno potrta⁷¹. Ne omrzli, dokler ne omrzli ljubezen⁷².

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

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

⁷⁰ Ep. 48, 2: »Si quam operam vestram Ecclesia desideraverit, nec elatione avida suscipiatis nec blandiente desidia respuatis, sed miti corde obtemperetis Deo... Nec vestrum otium necessitatibus Ecclesiae praepo-

natis.« Pismo je pisano »Eudoxio abbati monachorum insulae Caprariae«. ⁷¹ Ep. 48, 3: »Ipsa est enim actio recti itineris, quae oculos semper habet ad Dominum, quoniam ipse evellet de laqueo pedes. Talis actio nec frangitur negotio nec frigida est otio nec turbulenta nec marcida est nec audax nec fugax nec praeceps nec iners.«

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

Ta dejavnost je usmerjena na borbo zoper zlo in njegovega poglavarja. Če bi umrl hudobni duh, bi umrlo preganjanje. Ker pa naš sovražnik živi, ali ne bo skušal, divjal, pretil in pohujševal? Vršimo torej ljubezen, napredujmo! Vidimo namreč, da bojev ne bo manjkalo. Boriti se nam je z lastno poželjivostjo, boriti na zunaj z nevernimi in nepokornimi ljudmi⁷³. Naši borbi mora biti cilj, da v javnosti ne prevladuje zlo. Ali nismo kristjani? Če bi kristjani ne hoteli in ne dopustili, bi se ne godilo zlo. V tajnem bi se zlo dogajalo, ne pa v javnosti, če bi se kristjani upirali. Vsak bi zadrževal svojega hlapca, svojega sina. Mladeniča bi držala v redu strogost očeta, strica, učitelja, dobrega soseda in stroga kaznen predstojnika. Či bi bilo tako, bi nam zlo ne delalo toliko žalosti⁷⁴. Ako je zlo naperjeno naravnost proti Cerkvi, Kristusovi ladji, je to predvsem skušnjava in nevarnost za tiste, ki jim je izročeno krmilo ladje, za škofo in duhovnike. Viharji na morju, ki pretresajo ladjo, motijo in razburjajo krmarja. Mar se nič ne tiče vas, ako pride ladja v nevarnost? Mar ne pretil predvsem vam nevarnost brodoloma? Ne opustite torej molitve za tiste, ki ladjo vodijo. Kako bi bilo mogoče, da bi ne bili vznemirjeni in zaskrbljeni ter ne bi vztrajno molili? Četudi ne sedite ob krmilu ladje, ali se ne vozite na isti ladji?⁷⁵

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

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

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

II.

Kristus, naš veliki duhovnik, tako izvaja s v. T o m a ž A k v. v svojem preprostem znanstvenem slogu brez govorniškega nakita, je vir vsega duhovstva. Duhovnik stare zaveze je bil njegova podoba, duhovnik nove zaveze pa vse vrši v njegovem imenu, kot reprezentant njegove osebe¹. Vse bogoslužje krščanske religije izvira iz Kristusovega duhovstva². Sredstva za to so zakramenti, ki so postavljeni ne samo kot zdravilo proti grehu, temveč tudi v izpopolnitev duše v tem, kar se tiče božjega češčenja po obredu krščanskega življenja. V ta namen zaznamenjujejo vernike z duhovnim znamenjem³. To znamenje vernika pooblašča, da prejme ali drugim deli to, kar se tiče božjega kulta. Ker pa ves obred krščanske religije izvira iz Kristusovega duhovstva, je jasno, da je zakramentalni karakter posebič Kristusov karakter. Po njegovem duhovstvu se upodobijo verniki z zakramentalnimi znamenji, ki niso nič drugega nego udeležbe Kristusovega duhovstva, izvirajoče od Kristusa samega⁴. Ta udeležitev daje človeku aktivno ali pa-

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

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

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

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

sivno zmožnost: aktivna je potrebna, da se more drugim kaj podeliti, pasivna pa, da se more kaj prejeti. Karakter je torej neka moralna zmožnost, neka nadnaravna oblast, usmerjena v to, kar zadeva božji kult⁵. Karakter disponira naravnost in neposredno človeško dušo za vršenje božjega kulta. Ker pa se to ne more prikladno goditi brez pomoči božje milosti, podeli božja dobrotljivost tistim, ki prejmejo karakter, tudi milost, da morejo vredno vršiti to, za kar so pooblaščen⁶. Je sicer z vsakim zakramentom človek deležen Kristusovega duhovstva, ker prejme njegov učinek. Ne pooblašča pa se z vsakim zakramentom za to, da kaj stori ali prejme, kar spada h kultu Kristusovega duhovstva; to pa je potrebno, da kak zakrament vtisne znamenje⁷.

Oblast v pravem smislu pomeni aktivno zmožnost z neko odličnostjo⁸. Tako zmožnost glede na božji kult daje zakrament mašniškega posvečenja⁹. S tem zakramentom človek

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

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

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

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

⁸ Suppl. III, q. 34, a. 2 ad 3: »Potestas proprie nominat potentiam activam cum aliqua praeeminencia.«

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

prejme oblast izvrševati zakramentalna dejanja ter se postavi za delilca drugih zakramentov¹⁰. Prvo in poglavitno njegovo opravilo je konsekracija telesa in krvi Gospodove¹¹. Poleg oblasti nad pravim telesom Gospodovim ima tudi oblast nad njegovim mističnim telesom, ki je Cerkev¹². Mašniki zavzemajo posebno dostojanstvo med in pred drugimi ljudmi¹³, in sicer stalno, zato so poseben stan¹⁴. Duhovniki kot predstojniki ne smejo iskati svoje koristi, marveč morajo iskati blaginjo tistih, ki so jim podrejeni. Zato podrejenost vernikov ni sužnost: sužnost je tam, kjer tisti, ki gospoduje, izrablja podložnega v svojo korist¹⁵.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Konsekracija za to duhovstvo je zakrament sv. krsta, ki da posvečenje ne za kaj specialnega, ampak v obče za duhovno življenje¹⁷. Krst človeku vtisne neizbrisno znamenje ter mu da notranjo konsekracijo¹⁸. S tem notranjim znamenjem se človek pooblašča za božji kult. K temu kultu spadajo zakramenti na trojen način: 1. per modum actionis, 2. per modum agentis, 3. per modum recipientis. Na prvi način spada k božjemu kultu Evharistija, ki v njej božji kult prvenstveno obstoji, ker je daritev Cerkev. Na drugi način spada zakrament mašniškega posvečenja, ki pooblašča ljudi za delitev zakramentov drugim. Na tretji način pa sv. krst, ker po njem dobi človek oblast prejeti druge zakramente Cerkev; zato se krst imenuje vrata vseh zakramentov¹⁹. Krst tudi odpre človeku vrata nebeškega kraljestva, ker ga včlani v Kristusovo trpljenje ter mu naklanja njegov sad²⁰. Krstni karakter človeka včlanjuje Kristusu²¹. Udje telesa živijo od glave: tako se krščenci prerodijo v duhovno življenje po veri v Kristusa, ki je kot Odrašenik glava mističnega telesa vernikov, ki je Cerkev. Udje dobivajo iz glave čut in gib: tako prejemajo Kristusovi člani od duhovne glave, ki je Kristus, duhovni čut, ki obstoji v spoznanju resnice, in duhovni gib, to je milost. Iz tega sledi, da Kristus krščence razsvetljuje v spoznanju resnice ter jim daje milost, da morejo

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

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

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

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

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

²¹ III, q. 70, a. 4: »Baptismus imprimit characterem incorporantem hominem Christo.»

roditi sad dobrih del²². Ker je torej krst prerojenje v duhovno življenje, daje človeku zmožnost za duhovne akcije²³.

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

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

Sv. krst je prerojenje v duhovno življenje, ki ga človek živi v sebi. Sv. birma pa meri na to, da človeka posveti ne samo v notranjosti, marveč tudi za zunanjo borbo²⁴. Birma je torej nekaka izpopolnitev krsta²⁵. Je zakrament polnosti milosti; kdor ga prejme, se Kristusu priliči, ki je bil od prvega trenutka učlovečenja poln milosti in resnice²⁶. S tem je združena tudi večja duhovna oblast. Vsak zakramentalni karakter pomeni oblast za nekatere svete akcije. Krst je prerojenje v krščansko življenje. Birma je duhovna rast, ki človeka poviša v duhovno življenjsko dovršenost. Drugo je udejstvovanje človeka, ki se je šele rodil, drugo onega, ki je dosegel dozor let. Radi tega daje birma po svojem zakramentalnem znamenju duhovno oblast za nekatere druge svete akcije razen tistih, ki je zanje kdo prejel pooblaščenje pri krstu. Pri krstu namreč dobi človek oblast storiti to, kar spada k njegovi individualni blaginji. Pri birmi pa prejme oblast za duhovno borbo zoper sovražnike vere. To dokazuje primer apostolov: preden so prejeli polnost Svetega Duha, so ostali v jeruzalemski dvorani ter molili; potem pa so stopili na plan ter so brez bojazni spoznavali vero tudi pred sovražniki krščanske vere²⁷. Vsi zakra-

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

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

²⁵ III, q. 65, a. 4: »Confirmatio quodammodo perficit baptismum.«

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

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

menti so spoznavanje vere. Krščeneec dobi zmožnost in oblast za spoznavanje vere s prejemanjem drugih zakramentov. Birmanec pa prejme zmožnost in oblast za spoznavanje Kristusove vere z besedo, in sicer kakor službeno²⁸. K temu usposablja človeka milost Svetega Duha, ki jo deli ta zakrament in ki mu daje moč za duhovni boj, da srčno spoznava Kristusovo vero tudi pred sovražniki vere²⁹.

Spoznavanje Kristusa-Zveličarja, njegove vere in Cerkve, delo apostolov, je tudi naloga vsakega kristjana. Kristjan je namreč tisti, ki je Kristusov. Kristusov pa je tisti, ki ne samo veruje v Kristusa, marveč opravlja v Kristusovem duhu krepostna dela³⁰. K resnični veri spada ne samo vernost srca, ampak tudi zunanja spoznava, ki se vrši ne zgolj z besedo, marveč tudi z dejanjem. Vsako delo kreposti, kolikor meri na Boga, je posvedočenje vere³¹. Vsak pravi kristjan mora biti živ ud mističnega Kristusovega telesa, Cerkve, ki ji je glava Kristus sam. Iz te glave izvira ter se razliva po vseh udih polnost milosti in kreposti³². To je počelo življenja v Kri-

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

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

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

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

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

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

stusu, pa tudi delovanja. Kaj namreč pomeni življenje? Življenje človekovo je, kakor se pravi, v tem, čemur kdo posvečuje največjo prizadevnost, vnetost in skrb³³. Življenje pomeni na eni strani bit živega, na drugi pa njegovo delovanje, ki se v njem udeležuje življenjsko počelo³⁴. Tako prav živi v kreposti, kdor po njej prav deluje³⁵. Moč, krepost je počelo dejanja³⁶. Karkoli deluje, deluje na osnovi in na način notranjega lika³⁷. Način delovanja se ravna po liku, ki je počelo dejanja³⁸. Čim popolnejši je v tebi lik kristjana, tem popolnejše bo tvoje delovanje³⁹.

Najpopolnejši lik krščanstva je Kristus. Njegovo življenje se je razvijalo in vršilo na pozorišču javnosti, ne pa v samoti. Ker je prišel na svet, da razodene resnico, se ni smel skrivati, ni smel živeti samotarskega življenja, marveč je moral javno nastopati in javno učiti. Ker je prišel rešiti ljudi greha, ni ostal, kakor pravi sv. Krizostom, na istem mestu, čeprav bi mogel vse nase potegniti, da bi poslušali njegovo oznanilo. Storil pa je tako nam v zgled, da hodimo ter iščemo tiste, ki gredo v pogubo, kakor išče pastir zgubljeno ovco ter hodi zdravnik k bolniku. Ker je prišel, da imamo po njem dostop k Bogu, je z ljudmi prisrčno občeval, hoteč jim dati nado in zaupanje, da pridejo k njemu⁴⁰. Ali pa ni moral Kristus živeti najpopol-

³³ III Sent. 35, 1, 1: «Vita unuscuiusque hominis dicitur in hoc consistere, in quo summum studium impendit et curam.»

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

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

³⁶ C. gent. I, 43: «Virtus principium actionis nominat.»

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

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

³⁹ C. gent. II, 21: «Nobilioris agentis nobilior est actio.»

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

nejše življenje, najpopolnejše pa je kontemplativno? Kontemplativno je boljše kot ono aktivno, ki se peča s telesnimi dejanji. Tisto aktivno življenje pa, ki mu je vsebina oznanjevanje in pouk premišljevanih in razmišljevanih resnic, je popolnejše kot ono, ki je samo razmišljivo. Predpogoj mu je namreč preobilje kontemplacije. Zato je Kristus izbral tako življenje⁴¹. Iz preobilja kontemplacije izvira poučevanje in oznanjevanje, in to je eno delo aktivnega življenja. To nadkriljuje samo kontemplacijo. Kakor je bolje in popolnejše razsvetljevati, kakor samo svetel biti, tako je tudi več in boljše razmišljeno drugim izročati kakor samo premišljevati. Drugo delo aktivnega življenja pa obstoji v zunanjem opravku, kakor deliti miloščino, sprejemati tujce in slično. Taka dela so manjša kot kontemplacija, razen v slučaju potrebe⁴². Včasih je aktivnemu življenju

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

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

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

dati prednost, in sicer radi potreb sedanjega časa⁴³. To je tudi stališče sv. Avgušтина: Ljubezen do resnice išče mirnega razmišljanja, iz ljubezni izvirajoča dolžnost pa nalaga pravično dejavnost. Če ti nihče ne naloži tega bremena, vdaj se premišljevanju resnice; če se ti pa naloži, ga prejmi radi dolžnosti ljubezni⁴⁴.

Ljubezen je življenje duše in njenega življenja, kakor je duša življenje telesa⁴⁵. Ona je prvo počelo duhovnega življenja⁴⁶. Kdor ima ljubezen do Boga, z isto ljubeznijo ljubi tudi bližnjega⁴⁷. Razlog ljubezni do bližnjega je Bog, v bližnjem namreč ljubimo Boga. Zato z isto ljubeznijo ljubimo Boga in bližnjega. Ista krepost ljubezni je, s katero kdo ljubi Boga, sebe in bližnjega⁴⁸. Ljubezen je temelj duhovne zgradbe. Bistvo temelja je v tem, da je prvi pri zgradbi ter hkrati da je v zvezi z drugimi deli zgradbe. Ne bi namreč bil temelj brez zveznosti z drugimi deli. Vez duhovne zgradbe pa je ljubezen, kakor pravi sv. Pavel: »Na vse to oblecite ljubezen, ki je vez popolnosti« (Kol 3, 14). Zato vera brez ljubezni ne more biti fundament⁴⁹. Ljubezen je kakor podlaga in korenina, ki vzdržuje in

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

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

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

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

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

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

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

hrani vse druge kreposti⁵⁰. Ona usmerja dejanja vseh kreposti k poslednjemu cilju, zato jim tudi daje lik ter se imenuje lik kreposti⁵¹. Ona ukazuje drugim krepostim, ker jih usmerja k pravemu cilju⁵². Iz nje kot iz korenine izhaja dejanje vsake kreposti⁵³. Ona je, kolikor usmerja človeka k poslednjemu cilju, počelo vseh dobrih dejanj⁵⁴. Ljubezen je torej počelo Katoliške akcije. Brez nje je K. A. program, ki ostane neuresničen, ker manjka življenjske sile, ki bi ga oživitvorila.

Krščansko udejstvovanje naleti, če ne vedno, pa skoraj redno na zapreke, ovire, nasprotovanja. Zato mu je potrebna krepost, ki vse to premaga, in to je srčnost. Kolikor daje duhu trdnost in stanovitnost, je generalna krepost ali bolje pogoj vsake kreposti. Kolikor pa daje trdnost v prenašanju in odbijanju takih stvari, ki je v njih najtežje ohraniti trdnost, to je v velikih nevarnostih, je krepost zase⁵⁵. Srčnosti je svojsko, da odstranja v volji ovire, ki jo zadržujejo, da ne bi sledila razumu v tem, kar je težko. Je pa čuvstvo strahu, ki človeka odvrča od težkega kot zla. Prvenstveno torej kroti srčnost ta strah. Drugo čuvstvo, ki nastane v človeku napram težavam in zlu, je drzen pogum, ki hoče za bodočo varnost težave zatreči. Srčnost pa je, ki brzda tak pogum⁵⁶. Težje je krotiti

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

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

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

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

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

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

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

strah kot brzdati pogum. Zato je srčnosti bolj osobito pretrpeti in neomajno vztrajati v nevarnostih, kakor pa jih napasti⁵⁷. Srčnost je zlata sredina med strahom in drznim pogumom⁵⁸. Prenašati težave brez razburjenja in zmotnjave je tudi potrpežljivosti svojsko, toda srčnost se tudi v nje poda, ako je treba. Kdor je torej srčen, je tudi potrpežljiv, ne pa obratno. Je namreč potrpežljivost del srčnosti⁵⁹. Spada kot drugotna krepost k srčnosti kot h glavni⁶⁰. S srčnostjo je kot drugotna krepost združena tudi stanovitnost⁶¹.

Srčnost kot krepost izpopolnjuje duha, da more pretrpeti nevarnosti, ne daje pa zaupanja, da se kdo reši nevarnosti; to je svojsko srčnosti, ki je dar Sv. Duha⁶². Sv. Duh biva v

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

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

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

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

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

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

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

nas z ljubeznijo. Kdor ima popolno ljubezen, ima vse darove Sv. Duha, brez nje ne more imeti niti enega⁶³. Med njimi je na četrtem mestu dar srčnosti ali moči takoj za darom sveta, ki vodi, dočim srčnost ali moč izvaja⁶⁴. So pa darovi popolnosti, ki jih daje Bog in ki delajo človeka voljnega, da prejema božje navdihe⁶⁵. Delajo ga voljnega, da prejema božjo izpodbudo⁶⁶. Izpopolnjujejo mu duha, da prejema svete in opomine Sv. Duha⁶⁷. V najpopolnejši meri je Sv. Duh razlil sedmero svojih darov nad Zveličarjem, tudi dar srčnosti ali moči, ne sicer telesne, marveč duhovne, ki je z njo Gospod premagal hudiča ter ozdravil človeško slabost⁶⁸. To je tudi neposredni namen (K. A. Da se ta namen doseže, nam ne sme nikdar izginiti izpred oči Kristusova akcija, ki je za nas pouk in izpodbuda⁶⁹.

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

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

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

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

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

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

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

PRAKTIČNI DEL.

VPRAŠANJE O CERKVENIH DAVKIH.

Dr. A. Odar.

1. Uvod.

1. Cerkveno imovinsko vprašanje vobče, zlasti pa vprašanje o gmotnem položaju cerkvenih nameščencev, spada nedvomno med tiste dele cerkvenega zakonika, ki so najmanj točno izdelani. Kaplanom, pravi zakonik — da navedem samo en zgled — naj se nakaže iudicio Ordinarii ... congrua remuneratio (kan. 476, § 1). S to določbo, ki je prav za prav sama po sebi umljiva, ni praktično povedano nič drugega kot to, da naj o višini kaplanske remuneracije odloča škof. Odkod pa naj se vzdrževalnina vzame, v zakoniku ni odrejeno. Ker je kodeks obči zakonik vse zapadne Cerkve, je to njegovo stališče v gmotnih vprašanjih, ki močno zavise od partikularnih krajevnih in zgodovinskih okoliščin, razumljivo. Ponovno se zato zakonik sklicuje v tej materiji na partikularne zakone in krajevne običaje (cfr. kan. 1186¹, 1502). Urediti bo torej morala ta vprašanja po načelih občega prava vsaka cerkvena provinca zase.

2. Pri nas vprašanje o cerkveni imovini vobče še ni zadovoljivo rešeno. Po eni strani se oglašajo glasovi, naj bi Cerkev opustila ali vsaj omejila naturalno gospodarjenje; drugi hočejo, da bi Cerkev donose svojih posestev in imovine sploh bolj socialno uporabljala. Nekaterim pa se zdi, da ni primerno, če ima Cerkev v modernem času obsežna posestva, ker jo to ovira pri njenem vzvišenem poslanstvu²; slednji navajajo dva povsem različna razloga: prvi je ta, da bo Cerkev le takrat našla pot do Bogu odtujenega modernega delavstva, če bo brez imovine, zakaj delavstvo zre v Cerkvi, ki se vzdržuje z dohodki iz lastne imovine, zaveznico imovitih slojev in kapitalistov; drugi razlog pa je ta, da čaka modernega dušnega pastirja, župnika, toliko specifično dušnopastirskega dela, da se nikakor ne more več pečati z upravo obsežnega nadarbinskega in cerkvenega posestva, ki zopet zahteva celega človeka, če naj se rentira. Stara stvar je tudi, da je navadno apostolski duh slab gospodar. Nadalje grajajo večkrat nekako tesavrizacijo v Cerkvi, ki je v tem, da se zbirajo po njenih zakladnicah dragocene svete podobe, relikvariji, bogata sveta oprema itd., kar je vse za praktični kult in praktično uporabo skoraj brez pomena, vzbuja pa videz, da je Cerkev bogata. Zdi se skratka nekaterim, da je Cerkev prekonservativna, naravnost nepraktična in zastarela, kar tiče bona temporalia. Reformatorji vzklikajo, da zahtevajo izredni časi izrednih

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

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

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

Bolj pereča zadeva je pa pri nas to, ker so cerkve in duhovščina po mnogih naših krajih zelo slabo dotirane. Nezadostno so pri nas dotirane centralne škofijske ustanove n. pr. semenišče, od nikoder ni kreditov za cele oddelke škofijske kurije n. pr. za sodišče. Z novim zakonikom so naloge škofijske kurije silno narastle, dotacija pa je ostala ista in se je celo še skrčila³. Delovanje cerkve se po poedinih dušnopastirskih delokrogih le prevečkrat zaradi nezadostne dotacije iz dosedanjih lokalnih dohodkov ne more tako vršiti, kot bi se moralo. Omenim le težkoče z organisti in cerkveniki; o težavnem gmotnem položaju dušnopastirskega klera pa se je že tako mnogo pisalo. Poleg stroškov za kult in kler ter za vzdrževanje cerkvenih poslopij pa ima seveda Cerkev še razne druge izdatke, ako naj uspešno vrši svoje vzvišeno poslanstvo v modernem svetu. Ti izdatki za karitativno delovanje in za cerkveno šolstvo niso prav nič manjši od prej omenjenih. Vrhutega pa se zdi še mnogim sedanjí način vzdrževanja manj primeren, ker je zaradi kolekture cerkveni nameščenec le preveč izpostavljen samovolji vernikov.

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

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

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

³ Cfr. Clayer-Bouuaert, Du droit de l'évêque d'imposer des taxes, Nouvelle Revue Théologique 1921, 226.

ker bi po analogiji čl. 268 ustave srbske pravoslavne cerkve moral preiti verski zaklad pri nas v cerkveno upravo⁴.

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

2. Institutna uredba.

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

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

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

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

Ta posledica cerkvene ustave je sicer sama po sebi umevna, vendar jo kaže v naši dobi poudariti. Uprava vseh cerkvenih institutov v škofiji, ki so pod škofovo jurisdikcijo, pa naj jih upravlja kdorkoli, se zato vrši v imenu Cerkve in pod nadzorstvom krajevnega ordinarija (kan. 1519, § 1). To nadzorstvo (sedulo advigilare pravi kanon) pomeni, da izdaja ordinarij v mejah občega prava odredbe, kako naj se uprava vrši (kan. 1519, § 2), da morajo upravitelji oddati ordinariju vsako leto račune o upravi (kan. 1525, § 1) in da morajo dobiti za posle, ki presegajo redno upravljanje, ordinarijev pristanek (kan. 1527, § 1). Vsa cerkvena imovina je končno sub suprema auctoritate Sedis Apostolicae (kan. 1489, § 2). Papež je po zakonikovem besedilu omnium bonorum ecclesiasticorum supremus administrator et dispensator (kan. 1518). V tej funkciji more papež sub intuitu boni publici premeniti tudi lastnika cerkveni imovini, zakaj končno mora stati tudi cerkvena imovina pod vrhovnim načelom cerkvenega prava, ki se glasi publica salus animarum. Pomniti pa je, da more to storiti le papež in ne kateri izmed nižjih cerkvenih organov; papež pa more zaradi primata, kadar zahteva tako spremembo javna blaginja, torej praktično povedano v izrednih primerih. V cerkvenem imovinskem pravu se tako v polnosti pokaže organična in institutna uredba Cerkve; zdi se pa, da na to organično pojmovanje pozabljajo nekateri osnutki o ureditvi cerkvenih imovinskih zadev, ki le preradi in brez potrebe operirajo s centralističnim principom, po katerem naj bi škof ali celo škofje ene države, kakor pri nas n. pr. škofovska konferenca ali celo škofovski odbor, ki sploh nista nikaki cerkvenopravni instanci, prenašali lastništvo cerkvene imovine od subjekta na subjekt⁶. Po tem načelu bi se mogla prenesti imovina iz župnije v župnijo v isti škofiji in se tako zenačiti dotacija župnij v posamezni škofiji; prav tako pa bi se tudi mogla prenesti imovina iz škofije v škofijo, iz ene cerkvene province v drugo in končno celo v škofije zunaj države. Takoj pa je jasno, da bi pri takem preminjanju nastalo tisoč novih nepravil in da veliko bolje ustreza psihološkim momentom in mirnemu razvoju Cerkve pa tudi historičnemu postanku cerkvene imovine same institutna uredba, ki pa jo je treba dosledno izvajati, dokler ne zadene ob zgoraj omenjeno načelo cerkvenega delovanja. Omenim naj, da se tudi v motivaciji k zakonu o začasni ureditvi kongruue z dne 19. aprila 1885, d. z. št. 47 navaja, da je bila mehanična uredba jožefinske regulacije župnij psihološko zgrešena, ker so po njej morali plačevati župljani desetino in štolnino tujemu župniku, kar jim seveda nikakor ni bilo razumljivo⁷.

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

⁷ Burckhard, Gesetze und Verordnungen in Cultussachen, Wien 1887, 299.

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

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

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

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

3. Beneficialni sistem.

7. Poleg institutne uredbe je treba za pravilno umevanje cerkvenega imovinskega vprašanja upoštevati še dejstvo, da stoji v zapadni Cerkvi velik del cerkvene imovine kakor tudi z njo združena organizacija najvažnejših dušnopastirskih delokrogov vsaj tisoč let že pod izrazitim vplivom beneficalnega sistema. Pustimo ob strani sicer važno vprašanje, ali je cerkveni beneficij proizvod germanske dobe v cerkvenem pravu⁸, in zastarela ostalina fevdalnega sistema⁹, torej skratka od zunaj prevzeta ustanova, ali pa je samonikel cerkven institut¹⁰; dejstvo je, da je novo kodificirano pravo beneficalni sistem pridržalo in sicer ne samo v tem smislu, da ga trpi, dokler ne bi sam odpadel, tako je n. pr. pridržalo patronatno razmerje, ki pa je obsojeno v propad, ker se novi patronati ne morejo več ustanavljati (cfr. kan. 1450, § 1). Hohenlohe pa poroča, da je tudi s tem načelom sv. stolica že prelomila, ker je podelila novo patronatno pravico mestu Budimpešti¹¹. Nova kodifikacija je obdržala beneficalni sistem naravnost za izhodišče svojemu pravu, kot se izraža Hohenlohe¹². Kot prvenstveni ordinacijski naslov se n. pr. še danes navaja titulus beneficij¹³, dasi je v praksi tako redek, da bi ga skoraj ne bilo treba omenjati. Razumeti ga moremo le, če imamo pred očmi celotni beneficalni sistem.

Cerkev je pridržala v novem zakoniku beneficalni sistem kljub nasprotnim predlogom. Očitati so namreč beneficalnemu sestavu okornost¹⁴, dalje da dušnega pastirja pri delovanju le ovira namesto da bi ga podpiral. Zakonodajalec je ugovorom toliko ugodil, da je dal beneficalnemu sestavu nekam gibljivejšo obliko. Omilil je prvič tezo o neodstavljujivosti beneficalata, tako da je danes tudi neodstavljeni župnik odstavljen; drugič pa je uvedel zelo važno spremembo pri beneficijevi dotaciji. Po starem pojmovanju je namreč obstojala

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

⁹ N. pr. Arnold Pöschl, Die Entstehung des geistlichen Benefiziums, A. f. k. KR 1925, 3—121; 363—471.

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

¹¹ O. c. 130.

¹² O. c. 81.

¹³ Pro clericis saecularibus titulus canonicus est titulus beneficij, eoque deficiente, patrimonii aut pensionis (kan. 979, § 1).

¹⁴ Beneficiat je bil namreč po starem pojmovanju neodstavljen (perpetuitas subiectiva), radi tega so nastale v praktičnem življenju večkrat težkoče, ko je javna blaginja zahtevala, da se mora neodstavljeni dušni pastir odstraniti.

beneficijeva dotacija v zemljišču in v stavbah; danes pa pojmuje kan. 1410 radi bistvene spremembe gospodarskega sistema v skladu z modernimi razmerami nadarbinsko dotacijo zelo široko. Tvoriti jo namreč morejo ne le realije in kapitalije, ki jih ima beneficij dejansko v lasti, torej zemljišča, poslopja, obligacije in akcije, temveč tudi rente, štolnina, korne distribucije in celo določeni prispevki vernikov. Dejansko bo torej pri nas vsaka na novo ustanovljena župnija beneficij¹⁵, četudi se bo glede dotacije bistveno razlikovala od starih župnij. Citirani kanon nam kaže po eni strani lep primer, kako ohrani Cerkev pri potrebnih modernizaciji stik s tradicijo, po drugi strani pa moramo priznati, da se je z opisanim širokim pojmovanjem beneficijeve dotacije razblinil tradicionalni pojem beneficija.

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

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

8. Na vprašanje, čemu še obstoji beneficalni sistem, ko je vendar današnji način gospodarstva bistveno različen od onega pred tisoč leti, v dobi, ko je beneficalni sistem nastajal, je treba odgovoriti, da je pač njegov pomen bolj v etičnem redu kot v gospodarskem. Vsa vsebina cerkvenega beneficija je namreč izražena, kot pravi Hohenlohe¹⁶, v tutelarnem razmerju nadarbinarja do nadarbine. V starem pravnem načelu *beneficium propter officium* si ne smemo preprosto predstavljati pod *officium* opravilo in pod *beneficium* za-

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

¹⁶ O. c. 84.

služek, ker bi sicer to veljalo za vsako delovno razmerje. Kdor bi pri pojmu beneficija naglašal le *ius percipiendi fructus ob officium*, ne bi mogel doumeti prave razlike med nadarbinarji in ostalimi cerkvenimi nameščenci. Po definiciji v kan. 1409 je beneficij pravni institut, kjer je službeni delokrog zvezan s prejemki iz institutove dotacije. Beneficij je juristična oseba, ki živi lastno pravno življenje. Z dohodki vzdržuje beneficij sebe in beneficiata, ki je njegov redni upravitelj in oskrbnik. Odnos med nadarbinarjem in beneficijem je nekaj tako svojevrstnega, da mu iz področja civilnega življenja ni mogoče najti primere, kar se pokaže zlasti pri prepornih vprašanjih o beneficiatovih pravicah, ki se še vedno ponavljajo. Primerjali so beneficiata uzufruktuariju¹⁷, vazalu, možu glede na ženino doto¹⁸, toda primere so le navidezne. Kodeks imenuje beneficiata beneficijevega skrbnika (kan. 1476, § 1). Beneficij naj svojega beneficiata vzdržuje, zato pripade temu toliko njegovih dohodkov, kolikor jih potrebuje za stanu primerno vzdrževanje; kar beneficij več nese, se uporabi za splošna namena, ki ju ima cerkvena imovina, namreč za vzdrževanje Cerkve na sploh in za karitativno delovanje¹⁹.

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

¹⁸ Cfr. Groß-Schuessler-Novak, *Udžbenik crkvenoga prava katoličke Crkve*, Zagreb 1930, 401.

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

Ideal so torej finančno zadostni beneficiji, ki morejo vzdržati svoje beneficiate, oziroma točneje, dušno pastirstvo v svojem okolišču vobče²⁰, prispevati k vzdrževanju centralne cerkvene organizacije²¹ in podpreti karitativno delovanje in delo katoliške akcije v župniji²². Če tako umevamo nalogo cerkvenega beneficija, ne moremo reči, da bi bili beneficiji običajno preveliki, saj so potrebe, ki naj bi se krile z njih dohodki, naravnost ogromne in, kar je glavno, dohodki služijo vsi v eminentno socialne namene. Tudi očitki mrtve roke so popolnoma neosnovani, ker bi se po pravilni zamisli morali vsi odvišni dohodki porabiti za karitativne svrhe; kolektivom s tem namenom pa vendar nihče ne more očitati, da so socialno neplodni. Mimogrede spomnim, da večkrat popolnoma napačno postavljajo v isto vrsto veleposestva, ki so v rokah posameznih družin, s posestvi, ki jih ima Cerkev²³. Gasparrijev aparat h kan. 1473, ki razpravlja o opisani nalogi cerkvene nadarbine, navaja citate iz sv. Ambroža in Avguščina o krščanskem načinu uporabe gmotnih dobrin, ki bi jih popreje pričakovati v ascetičnem spisu kot pa med pravnimi viri²⁴. Kažejo pa nam ti viri, kako visoko pojmuje Cerkev namen svoje imovine in gmotnih dobrin sploh in kako daleč je od nje vsaka sled kapitalizma²⁵. Če so torej očitki glede posestvujoče Cerkve kdaj opravičeni, zadenejo le one beneficiate, ki niso pravilno uporabljali beneficalnih dohodkov.

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

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

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

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

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

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

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

beneficiji večinoma slabotni, tako da večji del opisanih nalog ne morejo izpolnjevati. Slaboten beneficij pa škvarno vpliva na beneficiata, da se zanj le malo ali pa nič ne zmeni. Zdi se, da je zmanjkalo pravega umevanja o pomenu in namenu beneficija ter da zato iščejo mnogi finančne osamosvojitve Cerkve drugod, kot narekujejo tradicije. Tako se nadalje da razložiti pojav, da so polja in travniki župnih beneficijev pogosto v najemu le radi tega, ker se beneficiatu ne ljubi skrbeti za beneficij; o tem pojavu glej referat župnika Oblaka v Škofijskem Listu 1931, 38 s²⁶. Če bi šlo le za nadarbinarjeve dohodke, bi bila končno njegova stvar, kako se zanje pobriga, toda beneficij ima važno socialno funkcijo in zato ni brez pomena, kako se upravlja. Ker ni prave zavesti o pomembnosti beneficijev za celotno cerkveno delovanje, zato je n. pr. pri naših župnih beneficijih fundus instructus neredko tako zanemarjen, da mora novi župnik začeti povsem znova in z velikimi investicijami. Razumljivo je, da radi tega velike župnije večkrat ne morejo dobiti primernih župnikov, ker prav ti nimajo toliko gotovine, kolikor bi jo morali investirati. Če pa novi župnik najame posojilo, ga bo dolg trl dolga leta in mu končno strl idealizem ali pa ga bo vsaj občutno oviral pri dušnopastirskem delovanju²⁷. Zato se ni čuditi glasovom, da nadarbinska posestva ovirajo dušnopastirsko delo. Pravilno umevani beneficalni sistem, četudi obstoji nadarbinska dotacija v zemljišču, pa nasprotno dobro ustreza značaju dušnopastirske službe, ki zahteva od duhovnika stalnega bivanja, celotne posvetitve in trajnega nameščenja v istem kraju. Župnika, ki ni le začasen misijonar od danes do jutri, pa tudi ne more in ne sme biti le predstojnik cerkvene uprave v določenem kraju, kot je to n. pr. starešina kakega državnega urada, temveč mora biti stalen voditelj svojega ljudstva na poti k večnemu cilju, zveže beneficij z ljudstvom; **podpira** njegovo zanimanje za ljudstvo in njegove težnje, kar je prvi pogoj uspešnega delovanja. Beneficiat živi od zemlje svojega ljudstva in z dohodki lajša bedo svojemu ljudstvu. Omenim naj še zanimivo Hohenlohejevo trditev, da je današnje dušno pastirstvo v Avstriji (prav isto bi veljalo za naše kraje) pogrešeno, ker ni zadostno oprto na župni beneficij²⁸, dohodki cerkvenih posestev niso zadosti izrabljeni v dušnopastirske svrhe, karitativno delovanje n. pr. ni več v zvezi z župnijo kot tako²⁹.

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

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

²⁸ O. c., str. V, 85, 165.

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

10. Poleg navedenih teoretičnih in historičnih razlogov pa so še praktični razlogi, ki zagovarjajo beneficalni sestav. Obstojajo pa seveda tudi iz praktičnega življenja povzeti razlogi, ki močno govorijo proti omenjenemu sistemu, zlasti v kolikor obstoji njegova dotacija v dohodkih iz zemljišč. Eden takih razlogov je n. pr. vprašanje o rentabilnosti³⁰. O tem je težko govoriti, ker zavisi rentabilnost od veliko momentov. Da ni vsak človek za gospodarja, je znana reč. Da ni vsak duhovnik primeren za župnika, zlasti na župniji z velikim gospodarstvom, bi prav tako moralo biti umljivo. Omenim le, kar uči zgodovina, da je namreč za cerkveno gospodarstvo, ki ne more biti kapitalistično in v profit usmerjeno, še vedno najbolje, če se drži zemlje oziroma se povrne k njej. Le preveč je znano, kakšno ogromno izgubo je prav v naših krajih in časih doživela Cerkev ob valutni spremembi na raznih glavnica in rentah³¹. Po drugi strani pa si moremo predstavljati, v kakšno zadrego bi prišla v sedanji gospodarski krizi Cerkev, če bi bila popolnoma zamenjala naturalno gospodarstvo s kreditnim ali če bi celo sama gojila industrijo. Vprašanje zase pa je, če ni morda to ali ono posamezno nadarbinsko posestvo preveliko in preveč okupira beneficiata, če ne leži morda v takem terenu, ki ni rentabilen in tako dalje. Nihče ne bo trdil, da ne nalaga upravljanje nadarbinskih posestev kleru marsikake žrtve. Če bi pa bila Cerkev navezana le na dajatve vernikov ali na podpore od strani države, bi bila s tem izpostavljena nemara še precej večjim neprijetnostim.

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

Drug ugovor, ki je tehtnejši in naperjen naravnost proti beneficalnemu sestavu pa je ta, da so pri nas radi historičnih in geografskih razlogov župnije večkrat tako majhne in župni beneficiji tako slabotni, da nikakor ne zmorejo stroškov za cerkveno upravo. Kjer to odgovarja dejanskemu stanju, naj bi se popravile župne meje³² ali pa bi se z dovoljenjem sv. stolice dotacija takih župnij zboljšala z odvišnimi dohodki boljših župnij³³ ali s centralnimi škofijskimi

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

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

³¹ Prav tako se je zgodilo koncem 18. stoletja in v prvih decenijih 19. stoletja, ko so zelo padle državne obligacije, ki so jih morali beneficiji kupovati (cfr. J. Martini — psevdonom poznejšega kardinala Jakoba Mišija —, Zur Congrua - Frage des katholischen Seelsorge - Clerus in Österreich³, Graz 1884, 35).

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

³³ Nemci imajo za take boljše župnije izraz *Überschußpfarreien*.

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

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

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

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

4. Zakonik o obveznih dajatvah³⁴.

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

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

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

iz lastne dotacije, kot smo videli pri beneficalnem sistemu, nato s prispevki onih vernikov, ki so k vzdrževanju zavezani s kakšno posebno obvezo, nadalje s prostovoljnimi darovi; ta način vzdrževanja je gotovo najbolj idealen, a običajno ni zadosten, in končno s splošnimi obveznimi dajatvami³⁵. Tu je govor le o obveznih dajatvah.

14. Starejši avtorji so delili obvezne cerkvene davščine v dve vrsti: v take, ki jih plačujejo navadni verniki, in v take, ki se nalagajo cerkvenim jurističnim osebam in klerikom³⁶. Delitev ni bila sicer točna, a tudi slaba ne; saj so nedvomno dajatve, ki jih plačujejo cerkveni instituti centralnim organom drugačne narave, kakor pa davščine, ki jih plačujejo verniki, zakaj pri slednjih gre za vsote, ki preidejo v cerkveno last, pri prvih pa se lastnik premeni v Cerkvi sami. Razume se samo po sebi, da umevamo pojem Cerkev na tem mestu v ožjem pomenu, kot božjepravno hierarhično urejeno družbo in zato moramo postaviti v opozicijo vernike in Cerkev³⁷. Običajno umevamo pod izrazom cerkveni davki dajatve, ki se nalagajo vernikom.

Kodeks sam ne razpravlja sistematično o davkih in zato tudi ne pozna kake delitve in celo ne uporablja enotne terminologije, kar je seveda pomanjkljivost, ki utegne v praksi povzročiti zmedo. Vobče imenuje zakonik obvezno dajatev tributum in taxa, in sicer včasih oba izraza istoveti (cfr. kan. 1355, n. 2 in v Gasparrijevem analitično-abecednem kazalu kanone pod besedama tributa dioeclesana in taxae), drugič pa zopet ločeno našteva tributa in taxas (cfr. kan. 250, § 2). Izrazov census in vectigalia, ki so ju za cerkvene davke uporabljali starejši avtorji³⁸, zakonik ne pozna; samo v kan. 1356, § 2 omenja reditus vectigalis v pomenu davku podvrženi dohodek. Izraz taxa pomeni običajno pristojbino, ki jo plača kdo za poseben, zanj izvršen posel. V kan. 463, § 1, 1506 in 2349 se ta pristojbina naziva trudi praestatio; iz kan. 2349 in 1507 pa je razvidno, da se v navedenih kanonih izraza praestatio in taxa krijeta, med tem ko pomeni praestatio v kan. 1410 in 1917, § 2, n. 1 kleriško vzdrževalnino sploh, oziroma nedoločen prispevek k njej. Izraz taxatio pomeni zakonito določeno tarifo (kan. 463, § 1; 1410; 1913, § 1)³⁹.

15. O taksah v pomenu pristojbine omenim le, da so različne. Nekatere prejema sv. stolica, druge škofijska kurija in tretje župnik oziroma župna cerkev⁴⁰. Takse, ki se plačujejo sv. stolici, še vedno dele v nadarbinske, upravne in sodne⁴¹. Višino teh taks, ki jih pre-

³⁵ Za opisano zaporednost primerjaj kan. 1186 in kan. 1495 (izraz *quoque*).

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

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

³⁸ Cfr. Wernz, o. c. 237.

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

⁴⁰ Ta razdelitev ni sistematična, ampak le praktična.

⁴¹ D'Angelo, o. c. 16—21.

jema sv. stolica za posle, ki jih ona izvrši, določa sama. Tudi takse, ki pripadejo škofijski kuriji, bi mogli razdeliti v nadarbinske, upravne in sodne. Nadarbinske takse so sicer po kan. 1441 prepovedane kot simonija, vendar pa je dovoljena po kan. 1482 tako zvana *media annata*, ki jo je vzeti, kot je razvidno iz virov, navedenih v Gasparrijevem aparatu k kan. 1482, v ožjem pomenu; to je torej davščina, ki jo plačujejo po konstituciji Benedikta XIII Pius et misericors z dne 28. aprila 1725 v Italiji in na sosednjih otokih beneficiati katedralni in kolegiatni cerkvi. Davščina obstoji iz polovice letnih nadarbinskih dohodkov, od tod ima tudi ime⁴². Pri nas in v Nemčiji⁴³ ta dajatev ni v navadi. Kodeks določa, da ostanejo glede *annata media* v veljavi krajevni predpisi in običaji. Upravne takse se morejo zahtevati pri zelo različnih poslih, kot se razvidi iz pregleda, ki ga podaja d'Angelo v knjižici *Tasse e pensioni* na str. 83 do 93. Višino teh škofijskih taks določi provincialni koncil ali škofovska konferenca; dekret mora biti potrjen od sv. stolice (kan. 1507). Župnik prejema štolnino in pisarniške takse; župna cerkev mašno pristojbino od tujih celebrantov, sedežnino, takso pri pogrebih in tako dalje. Pristojbine pri beli štoli določi po kan. 1507 provincialni koncil oziroma škofovska konferenca⁴⁴; pogrebno takso krajevni ordinarij, ko zasliši kapitelj (kan. 1234). Ostale pristojbine more odmeriti škof sam. Nekaj svojevrstnega so mašni stipendiji; ne moremo jih šteti med štolnino⁴⁵. Mašni stipendij določi krajevni ordinarij, če mogoče na sinodi; stipendij se ne more obdavčiti (kan. 831, 1506).

16. Zakon, ki določa takse, je *lex perfecta*; ordinarij more po svojem preudarku kaznovati njega, ki bi se branil plačati zakonito določene takse (kan. 2349). Kakšne kazni naj ordinarij uporabi, ni določeno. Na razpolago so mu torej kazni, ki jih našteva splošni del cerkvenega kazenskega zakonika. Dušni pastir sam ne sme funkcije odreči, če vernik noče plačati določene pristojbine; zakonik sam tega sicer izrečno ne prepoveduje, pač pa zahteva cerkvena disciplina, da v takih primerih odloča škof. Dušni pastir naj se torej ravna po morebitnih škofijskih predpisih. Med splošnimi vindikativnimi kaznimi omenja kan. 2291, n. 6 *privatio Sacramentalium*; mogel bi torej škof odrediti, da se njemu, ki ne bi hotel plačati zakonitih pristojbin, za kazen odrečejo zakramentali. *Privatio Sacramentorum* pa se ne omenja kot samostojna kazen; pripomniti pa moram, da kan. 2291 ne našteva vindikativnih kazni taksativno. Zdi se pa, da ni primerno odreči verniku, ki ne bi hotel plačati takse, zakramente in od zakramentalov cerkveni pogreb⁴⁶. Zahtevati več, kot določa zakonita

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

⁴³ Eichmann, *Lehrbuch des Kirchenrechts* 1923, 472.

⁴⁴ Prim. pa Kušej, *Cerkveno pravo*² 1927, 537.

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

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

taksa, je delikt. Delikvent je dolžan restituirati, vrh tega naj se kaznuje z globo, ob ponovnih deliktih te vrste pa z odstavitvijo (kan. 2408). Plemenita je zakonikova določba, da se mora revnim proslcem taksa znižati oziroma odpustiti; to ne velja samo za štolnino (kan. 463, § 4), temveč tudi za sodne takse (kan. 1914—1918). Za pogrebe odreja kan. 1235, § 2 izrečno, da se morajo reveži pokopati popolnoma zastonj, in sicer decentno, in da je treba izvršiti vse obrede, kot jih določa obrednik in škofijsko določilo. Zadnja določba v občem pravu ni kazensko sankcionirana, mogel bi pa ordinarij prestopo kaznovati; v ljubljanski škofiji za te prestopo ni zagrožena kazen⁴⁷. Ponekod, n. pr. v Nemčiji, so se pojavili glasovi, naj bi se pri pogrebih zadnjega razreda pristojbine sploh opustile; ti predlogi vsebinsko popolnoma odgovarjajo kan. 1235, § 2, ki sem ga zgoraj omenil; zdi se pa, da navedeni kanon v vzgojnem oziru bolje odgovarja duhu Cerkve kot pa omenjeni predlog.

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

17. Poleg opisanih pristojbin pozna zakonik še dajatve, ki niso v neposredni zvezi s poedinim cerkvenim poslom. Morejo pa se te dajatve plačevati ali v *naturalijah* ali v *denarju*. Med prvimi omenja kodeks desetine in darove prvencev; o obeh določa samo to, da ostanejo v veljavi partikularni predpisi in zakoniti običaji (kan. 1502). Tem dajatvam je podobna v naših krajih obvezna *bira*⁴⁸, v Slovenski krajini in v ogrskih deželah pa dajatve po kanoničnih vizitacijskih zapiskih⁴⁹. O primernosti oziroma neprimernosti kolektur in dajatev v *naturalijah* sploh so sodbe zelo različne. Da te dajatve večkrat niso pri vernikih priljubljene, je znana reč. Da bi pa bili verski davki v ožjem pomenu bolj priljubljeni, kot so birske dajatve, ni verjetno. Kakor se nekateri sedaj spotikajo nad cerkvenimi zemljišči in kolekturami, tako se bodo brez dvoma tudi nad obveznimi cerkvenimi davki, ki se bodo morali uvesti, ako ne bo drugih dohodkov⁵⁰.

Obvezne denarne dajatve, ki niso v neposredni zvezi s poedinim cerkvenim poslom, so davki v ožjem pomenu besede. Kodeks jih imenuje *tributum*, *taxa* ali *exactio*. Cerkveni davki se morejo v smislu tradicije in po določbah zakonika naložiti ali cerkvenim institutom ali beneficijatom ali vernikom. Predpisati more davke sveta stolica ali krajevni škof; škofova kompetenca pa je v tej zadevi po novem zakoniku precej omejena⁵¹.

⁴⁷ Cfr. Škof. I, 1924, 112.

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

⁴⁹ Cfr. Sipos, *Enchiridion iuris canonici*², Pécs 1931, 309.

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

⁵¹ Pred zakonikom je bila škofova kompetenca v tem pogledu obširnejša (cfr. Vermeersch-Creusen, o. c. II², 510).

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

18. *Cathedraticum* je dajatev prav posebne narave; je namreč nekako obvezno, a častno darilo, ki ga morajo škofu plačevati vse njegovi jurisdikciji podložne cerkve in beneficiji kakor tudi laične bratovščine (kan. 1504). Plačevanje katedratika ne more zastarati (kan. 1509, n. 8). Višina, ki mora biti umerjena, se določi ali po starem običaju ali pa jo odmeri provincialni koncil odnosno škofovska konferenca, odlok mora potrditi sv. stolica (kan. 1507, § 1). Če se *cathedraticum* naloži, se mora, kar je zanj značilno, naložiti vsem institutom, ki so ga po zakonu dolžni plačevati, in dalje vsem institutom v enaki absolutni meri ne oziraje se na njih finančno moč. Koncilska kongregacija je dne 13. marca 1920⁵² zavrnila predlog neke francoske province, naj bi plačevale *cathedraticum* župnije po številu vernikov. Osnova davka je bila sicer nizko odmerjena, po 0:02 fr. naj bi plačevala župnija za vsakega vernika. V motivaciji k odklonilnemu odloku je konzultor navajal, da morejo pač francoski škofje, če se jim zdi primerno, naložiti po kan. 1505 beneficiatom davek, ne morejo pa »huiusmodi tributum vestire nomine et specie subsidii cathedratici, a quo toto caelo differret, quippe quod in mero signo et symbolo recognitionis et honoris erga cathedram Episcopi consistit«⁵³. Iz povedanega sledi, da davščina, ki jo nalažajo v severnoameriških škofijah župnijam po številu družin ali otrok v župniji, ni *cathedraticum*, dasi se tako imenuje. *Cathedraticum* je v bistvu časten prispevek škofu ad eiusdem cathedrae seu episcopalis officii onera sustentanda, kot se izraža Benedikt XIV⁵⁴. Plačuje se škofu, ne morda ordinariatu ali katedrali; ob sedisvakanci torej preneha⁵⁵.

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

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

⁵³ AAS 1920, 447.

⁵⁴ De synodo dioecessana l. V, c. 6, n. 2.

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

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

niških gojencev. Pod izrazom semenišče je umeti tako zvano veliko in malo semenišče (kan. 1364)⁹⁷. Naložiti more škof to davščino, kadar semenišču lastni dohodki in ukazane zbirke ne zadostujejo (kan. 1355). Seminaristicum je torej subsidiarna dajatev in se v tem loči od zgoraj omenjenega katedratika. Druga razlika od katedratika pa je v tem, da se cathedraicum naloži vsem institutom, ki so mu podvrženi, v enaki višini brez ozira na gmotni položaj instituta, seminaristicum pa se ne predpiše vsem prizadetim institutom v isti absolutni višini, temveč le v enakem razmerju, ne more pa presegati pet odstotkov čistih davku podvrženih dohodkov, ko se odštejejo potrebna bremena in stroški (kan. 1356). Kot cathedraicum se tudi seminaristicum ne more naložiti vernikom ali pa župnijam po številu vernikov. V severnoameriških škofijah pa morajo nasprotno župnije plačevati davščino pod imenom seminaristicum kot tudi cathedraicum, kot smo zgoraj videli, po številu šoloobveznih otrok oziroma družin. Škof v Limburgu je l. 1922 odredil, da morajo službojoči duhovniki prispevati za semenišče pol odstotka resničnih službenih prejemkov⁹⁸. Podobno je škof v Mainzu odločil, da morajo kaplani oddati za semenišče po 2 M mesečno, župniki po 3 M, ostali duhovniki pa sorazmerno svojim dohodkom. Jasno je, da navedene dajatve niso seminaristicum v občepравnem pomenu^{99 100}.

20. Če je škofija v potrebi, more škof naložiti svetnim in redovnim beneficiatom poseben davek: *extraordinarium et moderatum exactionem*, kot pravi kan. 1505. Ta davek, ki ga ni uvedel šele kodeks, se navadno imenuje *subsidium caritativum*; ime je odtod, ker so davek plačevali *ex caritate*, to se pravi, da ni bil strogo obvezen¹⁰¹. Pred zakonikom so omenjeno davščino opisovali kot *exactionem extraordinariam et moderatam ob manifestam et rationabilem causam cum caritate a subsiditis expostulata*¹⁰². Od prej omenjenih dveh davščin se razlikuje v tem, da se nalaga beneficiatom in ne institutom. Po svoji naravi je *subsidium caritativum* izredna davščina, ki se naloži speciali *diocesis necessitate impellente* (kan. 1505). Med razlogi, radi katerih more ordinarij ukazati to dajatev, so naštevati avtorji: velike stroške, ki jih je imel škof ob svojem imenovanju in konsekraciji ali pri potovanjih v Rim ad limina, dolgove, ki jih je napravil sam ali njegovi predniki za škofijo¹⁰³. Nekateri od teh razlogov terjajo le enkratno dajatev, drugi tudi večkratno. V

⁹⁷ Bouuaert, o. c. 231.

⁹⁸ A. f. k. KR 102, 140.

⁹⁹ A. f. k. KR 105, 214.

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

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

¹⁰¹ Tako n. pr. Sancti, cfr. d'Angelo, o. c. 78

¹⁰² Cappello, o. c. I, 204.

¹⁰³ Cappello, o. c. I, 204.

starem pravu je bilo kontroverzno, ali sme ordinarij zahtevati subsidium caritativum večkrat. Izjave sv. stolice so bile zelo nejasne⁶⁴. Da pa bi mogel biti subsidium caritativum stalen periodičen davek, tega ni trdil nihče. Besedilo v kan. 1505 je zelo široko formulirano. Upravičenost naložiti omenjeno davščino nastopi speciali dioecesis necessitate impellente; s tem je seveda izključena periodičnost pri tej dajatvi, vendar bi pa preveč omejevali kanonovo besedilo, če bi trdili, da more škof ukazati le enkratno dajatev⁶⁵. Obdavčenje duhovnikov z višjimi dohodki, ki so ga odredili škofje v Čehoslovaški⁶⁶, bi torej ne bilo subsidium caritativum, temveč oddaja odvišnih beneficalnih dohodkov, ki jo more papež naložiti kot pravno obveznost. Tako je n. pr. dobil paderbornski škof l. 1923 od koncilске kongregacije indult, da morajo bolje situirani župniki oddati del dohodkov v prid slabše situiranim⁶⁷; ta davščina ni subsidium caritativum, kar se razvidi že iz tega, ker je škof dobil poseben indult, medtem ko more subsidium caritativum sam naložiti, da je le upravičen razlog in da je dajatev zmerna. Presoditi pa mora škof, ali je primerno obdavčiti beneficiate; za Francosko je n. pr. koncilska kongregacija to odsvetovala, ker tam že tako škof sam odloči od tako zvanega denier du culte vsoto, ki pripade kleru⁶⁸.

21. Kodeks pozna tudi rente oziroma pokojnine⁶⁹, katerih plačevanje se naloži ali kot realno breme beneficiju ali kot osebno breme beneficiatu. Kan. 1429, § 1 prepoveduje v prvem delu nalagati penzije kot realno breme bodisi trajno bodisi začasno. Morejo pa ordinariji iz upravičenega razloga naložiti beneficiatu plačevanje penzije, toda le ob podelitvi beneficija. Dolžnost tudi ne preide na nadarbinarjeve naslednike. Beneficiatu mora vedno ostati primerna vzdrževalnina. Župnim beneficijem se more naložiti le plačevanje penzije bivšim njihovim župnikom in vikarjem (kan. 1429, § 2). Penzija, naložena župnemur beneficiju ne sme presegati tretjine stalnih beneficijevih dohodkov, od katerih se odštejejo stroški (kan. 1429, § 2). Kadar ordinarij predloži župniku, naj poda ostavko, mu more obljubiti pokojnino na račun dosedanjega njegovega župnega beneficija, dalje more sprejeti ordinarij tudi župnikovo ostavko na župnijo, ki je podana pod pogojem, da dobi župnik penzijo iz župnega beneficija⁷⁰. Penzije, ki se nalagajo župnim beneficijem, so sicer realno breme, a preminejo s prejemnikovo smrtjo (kan. 1429, § 3). Navedene določbe nam kažejo, na kakšen način naj bi se po zakonikovi zamisli poskrbelo za oslabele duhovnike, odkrivajo nam eno nalogo beneficijev več.

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

⁶⁵ Enako d'Angelo, o. c. 80.

⁶⁶ Cfr. Kušej, o. c. 527.

⁶⁷ A. f. k. KR 103, 192.

⁶⁸ AAS 1920, 446—447, Prim. opombo 53.

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

⁷⁰ AAS 1923, 454; 1926, 116.

22. V zvezi z omenjenimi dajatvami, ki gredo škofu, naj še omenim povrnitev stroškov, ki jih ima škof na kanonični vizitaciji. Kan. 346 je v glavnem potrdil zadevne določbe tridentskega koncila (sess. 24, c. 3 de ref.). Škof in njegovo spremstvo ima na vizitaciji pravico do prehrane (*victualia sibi suisque ministranda*) ali pa do povračila stroškov radi prehrane (*procurationes*). Določajo pa se te dajatve po zakonitih krajevnih običajih (kan. 346). Prispevati morajo k tej dajatvi vsi oni, ki so predmet škofove vizitacije (kan. 344). O omenjenih dajatvah zanimivo razpravlja d' Angelo⁷¹, kjer se razvidi, da stvar ni tako preprosta, kot se zdi na prvi pogled. Ravnati se je pač po običaju, ki pa mora biti zakonit, kot kan. 346 izrečno pristavlja. Kar torej citirani kanon oziroma viri, katerih določbe obnavlja, obsojajo, ne more več po zakonitem krajevnem običaju obstojati.

23. Dosedaj je bil govor o cerkvenih davkih v širšem pomenu besede, o tistih dajatvah namreč, ki se nalagajo cerkvenim institutom in beneficiatom. Škofova kompetenca je pri predpisavanju te vrste cerkvenih dajatev precej obširna, vendar omejena na naštete slučaje. Drugih davkov namreč bodisi v dobro škofiji ali patronu škof sebi podložnim cerkvam ne more naložiti razen pri ustanovitvi ali konsekraciji, kot določa kan. 1506⁷².

O davkih pa, ki jih more škof naložiti direktno vernikom, govori kodeks 'samo v zvezi s cerkveno gradbeno dolžnostjo. Ordinarij more ukazati vernikom svoje škofije, da subsidiarno prispevajo za popravila katedrale, župljanom, da popravijo župno cerkev, podružničnim soseskam, da vzdržujejo podružnično cerkev (kan. 1186). Prav iste določbe veljajo pri nabavi potrebne svete opreme (kan. 1297) in za večja popravila pri nadarbinskih poslopih (kan. 1477, § 2). Škofijski dvorec mora vzdrževati škofijska menza, ako ni kdo drug k temu zavezan ex peculiari titulo (kan. 1483, § 2). Če pa takega posebnega naslova ni, škofijska menza pa stroškov ne zmore, potem naravno morajo prispevati verniki, dasi zakonik tega ne določa. Avtorji dostavljajo, da more naložiti škof vernikom davščine tudi za vzdrževanje ostalih cerkvenih objektov, n. pr. za katoliške šole, za pokopališča⁷³. Omeniti moram, da so določbe kan. 1186 kakor tudi kanonov, ki se nanj sklicujejo, le subsidiarnega pomena, ker veljajo samo tam, kjer gradbena dolžnost ni po partikularnem pravu urejena⁷⁴. Nas zanima tukaj v prvi vrsti načelna rešitev tega vprašanja. Omenjene dajatve niso v pravem pomenu davki, ker niso periodične, vendar pa so jim blizu. Iz povedanega je že razvidno, da obravnava zakonik imovinske zadeve kot nekaj accessorium na raznih mestih; ko podaja določbe o posameznih cerkvenih institutih, dostavi tudi, kako naj se dotični institut vzdržuje.

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

⁷¹ O. c. 36—46.

⁷² Prim. še kan. 1417, § 1.

⁷³ Vermeersch-Creusen, o. c. II^a, 305.

⁷⁴ Naša partikularna ureditev se bistveno ujema z načeli kan. 1186.

govori in je zato škof svoboden. Dostavlja pa kan. 1186, § 1, da naj skuša ordinarij bolj s prigovarjanjem vernike nagniti, da bodo po svojih močeh prispevali, kot pa da bi jih s kaznimi silil. Pravica kazensko sankcionirati zadevne določbe sicer ordinariju absolutno ni vzeta, vendar pa je v citiranem kanonu poudarjena želja Cerkve, da naj ordinariji v teh zadevah nikar ne postopajo s silo. Tudi kodeks sam ne določa kazni za one, ki bi se branili plačevati cerkvene davke oziroma davščine, ki niso takse; kar pa se tiče taks, smo videli, da more ordinarij s kaznijo prisiliti uporne vernike, da jih plačajo. Cerkev je torej pri izterjavanju davkov bistveno omilila stoletno prakso; še tridentški koncil⁷⁵ je n. pr. zagrozil v soglasju s starejšimi določbami⁷⁶ z ekskomunikacijo verniku, ki ne bi plačal obveznih dajatev⁷⁷. Državni zakoni o obveznih cerkvenih davkih, ki ponekod postavljajo vernika pred alternativo: ali plačaj davek, ali pa boš uradno izbrisan iz Cerkve, niso torej ne v formalnem oziru cerkveni, pa tudi vsebinsko sedaj ne odgovarjajo cerkvenemu duhu, oziroma bolje povedano, mu naravnost nasprotujejo; Cerkev take zakone tolerira⁷⁸, ne da bi jih aprobirala, dasi so ji v materialnem oziru skoraj nedvomno v korist. Samo po sebi je umevno, da bi bila mogla Cerkev obdržati za zakone o cerkvenih davkih kazensko sankcijo. Ker pa dejansko tega ni storila, moramo sklepati, da ni smatrala za oportuno s kaznimi izsiljevati gmotna sredstva⁷⁹.

5. Cerkevni davki v ožjem pomenu.

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

⁷⁵ Sess. 25, c. 12 de ref.

⁷⁶ Cfr. c. 5, C. 16, q. 7 (concil. Rothom), c. 5. X 3, 30 (Aleksander III, l. 1170), c. 22, X 3, 30 (Celestin III, l. 1195).

⁷⁷ Cfr. Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts V/1, Berlin 1893, 220—222.

⁷⁸ Prim. pastirsko pismo pruskih škofov z dne 24. avgusta 1921; gl. Triebbs, o. c. 32.

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

26. Pravkar omenjena zgleda iz severne Amerike in Nemčije namreč dokazujeta, da je možno tako obdavčenje izvesti na razne načine. V Združenih državah severnoameriških se kaže popolna ločitev med Cerkvijo in državo, ki je utemeljena v posebnem zgodovinskem razvoju katoličanstva v teh pokrajinah, tudi v tem vprašanju. Cerkveno obdavčenje je tam povsem cerkvena zadeva, kar v evropskih državah kljub načelni ločitvi Cerkve od države ni. Oprto je cerkveno obdavčenje v Združenih državah na župno organizacijo. Župnik oziroma cerkveni odbor mora oddati škofijski kuriji vnaprej določeno vsoto pod imeni raznih davkov⁸⁰; vsota se določuje po številu vernikov v župniji oziroma točneje po številu družin oziroma šoloobveznih otrok⁸¹. Lokalni cerkveni odbor pa mora skrbeti, da zbere potrebne vsote za omenjene centralne davščine in za lokalne potrebe bodisi s prostovoljnimi zbirkami ali z obveznimi dajatvami.

Tudi v Nemčiji je po weimarski ustavi Cerkev ločena od države; vendar pa Cerkev v gmočnih zadevah ni popolnoma neodvisna in prepuščena sami sebi, ker se stoletne vezi med obema družbama niso dale na mah prekiniti, in je zato v Nemčiji kljub načelni ločitvi mnogo skupnosti med Cerkvijo in državo. Po čl. 157 weimarske ustave imajo verske družbe, ki so korporacije javnega prava, pravico nalogati davke na podlagi državnih davčnih list v mejah deželnih zakonov⁸². Davke morejo nalogati organizirane verske občine, tako zvane Kirchengemeinden, bodisi da so to župne občine (Pfarrgemeinden), ki pa se ne krijejo z župnijami, ali pa manjše zajednice, ki jih nazivajo Nebengemeinden, to so Filial-, Kapellen-, Kuratie-, in Rektoratsgemeinden. Razpisati more davke tudi škofija kot taka⁸³. Davke razpisuje kot doklado na državne davke za vsako proračunsko leto naprej cerkveno predstojništvo⁸⁴, razpis mora potrditi pristojna cer-

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

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

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

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

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

kvena in državna oblast. Verski davek morajo plačevati vsi katoličani, ki bivajo v dotični cerkveni občini⁸⁵. V mešanih zakonih plača katoliški del bodisi mož ali žena polovico davka, ki bi ga sicer moral zakonski mož plačati. Davke pobirajo člani cerkvene uprave; državni finančni minister pa more na željo škofov odrediti, da prevzamejo izterjanje cerkvenih davkov državni uradi⁸⁶. Na prošnjo cerkvenih organov izterjajo državni organi zakonito predpisane cerkvene davke s prisilnimi sredstvi⁸⁷. Omenim naj še, da po nemških deželah tako po Bavarskem⁸⁸ in v Prusiji⁸⁹ država subsidiarno prispeva k vzdrževanju dušnopastirskega klera. Višino plače, ki naj jo prejemajo dušni pastirji, določi cerkvena oblast v sporazumu z državno; cerkvene občine pa so dolžne tako določeno plačo preskrbeti dušnemu pastirju, ako ne zmorejo, se nakaže primanjkljaj iz državnih sredstev⁹⁰.

Podobno kot v Ameriki je poskrbljeno za gmotne zadeve v Franciji, kjer je bila izvedena ločitev Cerkev od države na način, ki je bil za Cerkev krivičen. Ker pa se s kanonističnega vidika francoski način vzdrževanja v bistvenih stvareh loči od opisanega ameriškega, naj ga posebej omenim. V Franciji skrbe za gmotne potrebe Cerkev škofijska udruženja, ki jih je dovolil Pij XI z encikliko *Maximam gravissimamque* z dne 18. januarja 1924⁹¹. Kot določa čl. 3 uredbe (*statuta consociationum dioecesanarum*)⁹², imajo udruženja nalogo, skrbeti za bogoslužne prostore in za duhovniška stanovanja ter za vzdrževanje klera sploh. Udrženje sestoji iz krajevnega škofa kot predsednika in največ 29 članov, ki se volijo izmed kandidatov, ki jih predloži škof v soglasju z upravnim svetom. Sredstva udruženja se stekajo iz članarine, raznih zbirk, iz dohodkov ustanovnih glavnih ter druge premične in nepremične imovine ter testamentarnih naklonitev (čl. XVII). Dohodke razdeljuje škof v smislu uredbe (čl. XVIII). Odvišni dohodki se deloma zbirajo v rezervni fond za kultne potrebščine, deloma pa se uporabljajo za nakup, zidavo, opravo in popravo cerkvenih poslopij (čl. XIX). Medtem ko je v Združenih državah severnoameriških in v Nemčiji oprto vzdrževanje

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

⁸⁵ Kdaj dolžnost preneha gl. Noll, o. c. 518—522.

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

⁸⁷ Noll, o. c. 525 s.

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

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

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

⁹¹ AAS, 1924, 6—24; BV 1924, 187 s.

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

cerkvenih ustanov predvsem na župno organizacijo, je v Franciji institutna uredba nekam zabrisana in je vzdrževanje urejeno centralistično. Zato je umevno, da se je konzultor v motivaciji k zgoraj navedenemu odloku koncilске kongregacije z dne 13. marca 1920 izjavil proti temu, da bi v Franciji škofje obdavčili župnije s katedratikom, kot je omenjen v kan. 1504; škof sam razdeljuje dohodke in je zato res odveč, da bi morali cerkveni instituti plačevati škofijski kuriji davek od deleža, ki ga od nje prejema⁹³.

27. Že iz par navedenih zgledov razberemo, da je pri cerkvenem davčnem problemu v glavnem dvoje vprašanj: prvo je zunanje, cerkvenopolitično, v kakšnem razmerju je namreč Cerkev do konkretne države, drugo pa je notranje cerkveno vprašanje, ali naj se namreč pri obdavčenju poudari institutna uredba ali pa naj se izvede obdavčenje centralistično za celo škofijo oziroma celo cerkveno provinco odnosno državo. Glede prvega vprašanja se pokaže takoj razlika med evropskimi državami in Ameriko. Pojem ločitve Cerkve od države je namreč v praktičnem življenju zelo mnogoznačen. Pri ločitvi podvrže država Cerkev svojemu ustanovnemu in društvenemu pravu, vrh tega pa odredi navadno za verska udruženja še posebne omejitve⁹⁴. Razmerje med Cerkvijo in državo, ki dejansko igra v našem vprašanju veliko vlogo, zavisi v veliki meri od historičnih razlogov. Nadalje moram omeniti, da je v starih homogenih državah zadeva kolikor toliko enostavna, zlasti če države versko niso preveč mešane. Vse drugačne težkoče pa nastanejo v tem pogledu v takih državah, kot je n. pr. naša, kjer so združene cerkvene province, ki imajo skoraj še misijonsko uredbo (n. pr. naše pokrajine na jugu od Save), s pokrajinami, kjer je bila v preteklih dobah zveza med Cerkvijo in državo zelo tesna (n. pr. Slovenija z jožefinsko pobarvano državno upravo, ki se je vtikala do podrobnosti v cerkvene zadeve zlasti v imovinske), vrh tega je naša država v verskem oziru zelo mešana. Da je torej pri tako različnih razmerah preveč pričakovati, da bi mogla enotna ureditev tudi ob dobri volji vsaj nekoliko zadovoljiti vse pokrajine, je umevno. Poleg tega so pa tudi gospodarske razmere in geografske prilike, ki so pri tem vprašanju odločilnega pomena, v naši državi zelo različne. Zdi se torej, da bo mogla zadevo rešiti le pokrajinska ureditev. Kjer je Cerkev od državne strani priznana kot javna korporacija, tam bo ji morala biti dosledno priznana tudi pravica pridobivati si gmotna sredstva na javnopravne načine. Ali naj izvršujejo davčne posle cerkveni organi sami ali pa naj jih za Cerkev vrši državna uprava, je zelo kočljiva zadeva. Oba načina imata svoje sončne in senčne strani. Zdi se, da se bo morala Cerkev prej ali slej tudi v tem pogledu osamosvojiti.

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

⁹³ AIAS 1920, 447.

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

obdavčenje opreti na župno organizacijo. Župnije in ostale cerkvene ustanove naj bi oddajale v smislu zakonikovih določil centralnim uradom predpisane davščine. Z navedenim mnenjem pa je v nasprotju predlog, ki ga je objavil »Katolički List« v Zagrebu leta 1926 v št. 15 in ga je ponatisnila tudi »Vzajemnost« v št. 5–8 istega leta. Predlog sicer ne razpravlja o cerkvenih davkih, vendar se tiče našega vprašanja. Po tem predlogu naj bi se ustanovil pri nas nekak nov centralni verski zaklad, ki bi kril gmotne potrebe katoliške Cerkve v naši državi. Omenjeni fond bi tvorili sedanji verski zakladi, cerkvena imetja in odvišna nadarbinska posestva ter državni prispevki. Zdi se mi, da se taka centralistična ureditev ne sklada z osnovnimi načeli cerkvenega imovinskega prava, poleg tega pa govorijo proti njej še drugi razlogi, ki sem se jih deloma v tem poročilu že dotaknil. Priznati pa moramo, da gre marsikje razvoj v centralistični smeri. Tako je n. pr. čl. 13 rumunskega konkordata z dne 10. maja 1927 ustvaril medškofijsko sveto imovino (Patrimoine sacré interdiocésain) za vso katoliško Romunijo. Fond tvorijo obli-gacije romunske rente, ki so pripadale prebendam škofov, kanonikov, župnikov in škofijskih semenišč. Patrimoine sacré je lastna juri-stična osebnost; imovino bo upravljal svet škofov⁹⁵ po statutih, ki jih ti sestavijo in jih odobrila sv. stolica in romunska vlada. Vendar pa so po čl. 9 cit. konkordata tudi kanonično ustanovljene župnije (župni beneficiji), škofije in opatije pravne osebnosti, ki ohranijo svojo imovino in morejo novo pridobivati.

28. Omenim naj končno še državni prispevek za kritje cerkvenih potreb zlasti za vzdrževanje dušnopastirskega klera. Omenjeni pri-spevki se razlikujejo po svoji naravi od dohodkov cerkvenih davkov, ki jih pobira in upravlja država. Take prispevke predvideva tudi čl. 11 naše ustave in predlogi za izboljšanje gmotnega položaja kato-liške duhovščine, izhajajo pri nas večkrat prav iz osnove teh pri-spevkov⁹⁶. Razlogov, radi katerih je država obvezana podpirati Cerkev oziroma kler, naštevajo več, kakor je znano. Nekateri so bolj idealnega reda in bo z njimi v modernih bolj ali manj areligioznih državah težko prodreti, n. pr. poučevanje verouka, vodstvo matičnih uradov in dušnopastirsko delo sploh. Drugi razlogi pa so historičnega izvora. Države so namreč v preteklem stoletju marsikje v Evropi odvzele Cerkvi njeno imetje, obenem pa so se molče ali izrečno zavezale, da bodo za odškodnino Cerkev gmotno podpirale⁹⁷. In kjer-koli v Evropi država Cerkev gmotno podpira, je taka podpora obi-čajno oprta na opisani razlog, tako n. pr. v Belgiji po čl. 17 ustave iz leta 1831, na Holandskem po čl. 171 ustave iz leta 1848 oziroma leta 1887, na Poljskem po čl. XXIV konkordata z dne 10. februarja

⁹⁵ Prim. še čl. 13, § 4, ki določa, da upravlja verski in študijski zaklad svet škofov.

⁹⁶ Tako n. pr. Mikš, O gmotnem položaju slovenske duhovščine, Kranj 1927.

⁹⁷ Možni so še drugi razlogi, ki predpostavljajo Cerkev kot korporacijo javnega prava; država ji podeli privilegiran značaj in jo podpira, da raz-bremeni državljanse.

1925⁹⁸, na Virtemberskem⁹⁹ po čl. 63 ustave z dne 25. septembra 1919¹⁰⁰. V Avstro-Ogrski in njenih nasledstvenih državah temelji ta dolžnost na verskem zakladu, ki je velikega pomena za naše razmere.

6. Verski zaklad.

29. O verskem zakladu, glede katerega je več prepornih vprašanj, omenim v zvezi z našim vprašanjem le nekatere stvari. Kakor je znano, je ustanovil verski zaklad cesar Jožef II iz imovine razpuščenih samostanov in iz imetja nekaterih drugih cerkvenih ustanov in fondov¹⁰¹. Po naziranju cesarja Jožefa II naj bi namreč tvorila vsa cerkvena imovina v državi eno ustanovo, katere dohodki bi se stekali v enotno blagajno, ki bi vzdrževala kler in kultne potrebščine¹⁰². Nastalo je vprašanje, ali imamo opraviti z enotnim državnim verskim zakladom, ali pa je več samostojnih pokrajinskih verskih zakladov, kar je močno zagovarjala knjižica *Zur Congrua-Frage des katholischen Seelsorge-Clerus in Österreich*¹⁰³. Vobče so smatrali vsaj po letu 1802 pokrajinske verske zaklade za samostojne, dasi izjave državnih oblasti niso bile soglasne¹⁰⁴. O pravni naravi verskega zaklada je bilo troje mnenj. Cerkevni krogi so smatrali verski zaklad za cerkveno lastnino, ker so pač verski zakladi nastali iz cerkvenega imetja. O pravnem subjektu, ki mu pripada lastninska pravica niso jasno govorili, saj je znano, da je bilo vprašanje o lastniku cerkvene imovine v toliko sporno, ker niso vsi zagovarjali institutne teorije in so zamenjavali namen cerkvene imovine z njenim lastnikom. Nobenega dvoma pa ni bilo, da se ne bi mogel dobiti po načelih cerkvenega prava lastnik verskozakladnega imetja v Cerkvi, zlasti pa je to danes nesporno. V smislu tega naziranja se tudi najbolj naravno umeje čl. 31 avstrijskega konkordata iz leta 1855, ki je glede verskega zaklada določal: *Bona, quae fundos, uti appellant, Religionis et studiorum constituunt, ex eorum origine ad Ecclesiae proprietatem spectant*¹⁰⁵ et nomine Ecclesiae administrantur. — *Reditus fundi Religionis, donec collatis inter Apostolicam Sedem et gubernium Imperiale consiliis fundus ipse dividatur in stabiles et ecclesiasticas dotationes, erunt erogandi in divinum cultum, in Ecclesiarum aedificia et in Seminaria et in ea omnia, quae ecclesiasticum respiciunt*

⁹⁸ Cfr. Giannini, I concordati postbellici, Milano 1929, 143—146; 148—150.

⁹⁹ Glede Bavarske in Prusije je bil govor že zgoraj.

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

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

¹⁰² Kušej, o. c. 296.

¹⁰³ Str. 21—33. Gl. op. 31.

¹⁰⁴ Lanović, Vjerezakonske zaklade, Zagreb 1927, 10—13.

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

ministerium. Jasno je, da cit. čl. 31 konkordata nasprotuje jožefinskim načelom, ki jih je zopet obnovil zakon z dne 7. maja 1874, d. z. št. 50, kjer se smatra verski zaklad le za nekaj del državnega premoženja, namenjen za vzdrževanje kulta¹⁰⁶. Drugo mnenje o pravni naravi verskega zaklada trdi, da so verski zakladi samostojne ustanove z lastno pravno osebnostjo¹⁰⁷, in tretje, da so javni torej v bistvu državni fondit¹⁰⁸. Jožefinski miselnosti, ki je po odpovedi avstrijskega konkordata zopet prevevala tozadevne državne zakone, je pač najbolje odgovarjalo na tretjem mestu navedeno mnenje; avstrijsko državno sodišče je n. pr. zanikalo pravno osebnost verskih zakladov¹⁰⁹.

Z verskimi zakladi so imeli priložnost baviti se trije povojni konkordati: romunski, italijanski in poljski. Romunski konkordat določa v § 4 čl. 13, da je verski zaklad samostojna pravna osebnost; upravlja ga svet škofov. Dohodki verskega zaklada so torej po romunskem konkordatu odkazani Cerkvi in premoženje samo upravlja Cerkev. Ni torej razdeljeno versko zakladno premoženje po škofijah, temveč ga skupaj upravlja svet škofov. Ureditev je pač zanimiva in kot podoben primer take ureditve naj navedem iz najnovejšega časa čl. III in V dogovora sv. stolice z Romunijo glede tako zvanega Status Romano-Catholicus Transylvaniensis z dne 30. maja 1932¹¹⁰. Po čl. II se bo premoženje, ki ga ima omenjena ustanova¹¹¹, upravlja po posebnih statutih in se bodo dohodki porabljali dans les buts indiqués et prévus par les Acts, Décrets et Lettres de fondation. Po čl. V ima ta ustanova cerkven značaj in se bo uporabljala le za sebi lastne namene na teritoriju katoliške škofije rimskega obreda v Albi Juliji. Lastninska pravica pa ostane pri ustanovah, ki jo morejo dokazati z veljavnimi listinami. V Italiji poznajo verski zaklad le v bivših avstrijskih pokrajinah. Konkordat sam se bavi z verskim zakladom le mimogrede in določa samo, da se upravlja verski zaklad po mešani komisiji, v katero pošlje Cerkev polovico članov¹¹². Konkordat s Poljsko ne omenja izrečno verskega zaklada. Aplicirati pa se da nanj čl. 24, št. 3 konkordata, ki določa, da se bo vprašanje o cerkveni imovini, ki so jo zasegle Prusija, Avstrija in Rusija, uredilo pozneje¹¹³. Sv. stolica očitno ne vztraja absolutno na tem, da bi se zadeva verskih zakladov povsod enako

¹⁰⁶ Cfr. Vering, Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts³, Freiburg 1893, 139.

¹⁰⁷ Hussarek, Religionsfond v Österr. Staatswörterbuch IV², 92 s.

¹⁰⁸ Groß-Schuessler, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts³, 1922, 362; v hrvatskem prevodu tega dela prevajavec Novak ne zagovarja več tega mnenja (Udžbenik, 388).

¹⁰⁹ Cfr. Kušej, Cerkveno pravo, 544 op. 74.

¹¹⁰ AAS 1932, 209—214.

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

¹¹² Čl. 29, e).

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

rešila¹¹⁴; konkordati so pač kompromisi in mora sv. stolica v njih neredko veliko popustiti, da se zabrani večje zlo za Cerkev. Določbe o verskem zakladu v tujih konkordatih so pomembne tudi za nas, vendar radi kompromisnega značaja konkordatov ne morejo same po sebi odločiti, katero mnenje o naravi verskega zaklada je bilo v preteklosti pravilno in je še pravilno, dokler ne bo tudi pri nas z dogovorom med sv. stolico in državno oblastjo zadeva definitivno rešena.

30. Naši državi so pripadli trije verski zakladi: slovenski, hrvatsko-slavonski in dalmatinski. Od teh je finančno najmočnejši slovenski ali bolje bivši kranjski verski zaklad, ker koroškega in štajerskega verskega zaklada ni v naši državi. Kranjski verski zaklad ima 27.000 ha zemljišč, od tega 18.000 ha gozdov, ki imajo lesa v vrednosti nad 40.000.000 Din; poleg tega ima naš verski zaklad več gospodarskih in industrijskih poslopij, hotel sv. Janeza ob Bohinjskem jezeru in Stiški dvorec v Ljubljani ter več raznih rent¹¹⁵. V letih pred vojno je donasal kranjski verski zaklad blizu pol milijona zlatih kron, torej približno toliko, kolikor je znašalo kongruino dopolnilo za kler ljubljanske škofije¹¹⁶. Iz navedenih poročil je razvidno, da je verski zaklad velika postavka v proračunu ljubljanske škofije¹¹⁷. Podrobneje nadalje govoriti o gospodarjenju z verskim zakladom in o uporabi njegovih dohodkov je brezpredmetno, dokler se sv. stolica in državna oblast v zadevi ne sporazumeta. Bilo bi pa nedvomno najpravičnejše¹¹⁸ in v skladu z ustavo (čl. 11, t. 3), če bi prešli verski zakladi po analogiji čl. 13 romunskega konkordata z ene strani in po analogiji čl. 268 ustave srbske pravoslavne cerkve z druge strani¹¹⁹ v cerkveno upravo¹²⁰.

7. Konec.

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

¹¹⁴ Kušej, Katoliška cerkev 25.

¹¹⁵ Podatke gl. pri Lanoviču, o. c. 38—42.

¹¹⁶ Cfr. Mikš, o. c. 25.

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

¹¹⁸ Lanovič, o. c. 53.

¹¹⁹ Cfr. op. 4.

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

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

Končno naj omenim še to, da se zdi, da moderni čas zahteva, da se pripuste verniki k intenzivnejšemu sodelovanju pri upravi cerkvenega premoženja in to zlasti tam, kjer so uvedeni obvezni cerkveni davki; zadeva je psihološko razumljiva, zanimiva je pod tem vidikom praktična izvedba predpisa o škofijskem gospodarskem svetu (kan. 1520) po raznih cerkvenih provincah¹²¹. Marsikateri pred-

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

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

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

Nove študije o Kerulariju.

Za pravilno oceno Kerularija je bistvenega pomena vprašanje, ali je obstajal cerkveni razkol med Carigradom in Rimom že pred Kerularijem. Prof. Anton Michel je to vprašanje obravnaval v *Hist. Jahrbuch* 1922 in v I. zvezku svojega dela *Humbert und Kerullarios* (poročilo gl. v *BV VII* [1927] 64—72). V II. zvezku istega dela¹ ga znova predelava na osnovi novega rokopisnega gradiva in nove literature. Njegov zaključek je, da je pred Kerularijem obstajal latenten razkol že od patriarha Sergija II (999—1019) dalje, ko se papežev ime v diptihih ni več imenovalo. Kerularij pa je ta tihi razkol pretvoril v očitni razkol.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b) Poročila in ocene.

Galdos Romualdus S. J., *Commentarius in Tobit*. (Cursus Scripturae sacrae auctoribus Cornely, Knabenbauer, de Hummel-auer etc. S. J.) 8^o, XX, 349 pag. Parisiis, Lethielleux, 1930. Fr. 40.—

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A. Snoj.

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

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

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

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

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

A. Snoj.

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

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

A. Snoj.

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

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

A. U.

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

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

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

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

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

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

F. Grivec.

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

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

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

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

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

F. Grivec.

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

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

Jos. Turk.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

F. K. Lukman.

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

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

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

V op. 1. na str. 5 naj bi bil izdajatelj za tiste, ki tam navedenih del nimajo pri roki, navedel: Hurter, Nomenclator II^o 712 in B. Geyer. Die patristische und scholastische Philosophie (F. Ueberwegs Grundriß d. Gesch. d. Phil. II¹¹), Berlin 1928, 611. — Moti nekaj jezikovnih hib: str. 6 v. 12 od zg.: favuisse (prav: favisse); str. 6 v. 21 od zg.: propositis (prav: proponendis); str. 11 op. 1: suo opere annexit (prav: suo operi annexuit). — Kratico B. B. XXX v. 1 op. na 6. str. je težko razvozlati za: Beiträge zur Gesch. d. Philosophie d. Mittelalters, Band XXX.

Zvešček je za seminarske vaje zelo poraben.

F. K. Lukman.

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

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

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

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

F. Grivec.

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

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

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

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

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

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

F. Grivec.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

F. Ušeničnik.

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

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

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

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

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

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

F. U.

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

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

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

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

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

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

F. Grivec.

RAZNO.

OB OBRAMBI SV. TEREZIJE JEZUSOVE.

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

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

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

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

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

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

C. XXII, 1927/28, 345—357; »Sveta Ivana«, C. XXIII, 1928/29, 97 do 107). Dalje je zares svobodno krščansko osebnost dano le s cerkveno avtoriteto, ki ga najuspešneje ščiti pred nasiljem privatne avtoritete in nje posredništvom med Kristusom in verniki. V izredno točni in globoki formuli je to lepo izrazil K. Adam, rekoč: »Das kirchliche Amt sichert also — so paradox das klingen mag — gerade durch seinen unpersönlichen, außerpersönlichen Charakter die Freiheit der christlichen Persönlichkeit. Es bewahrt vor der geistigen Gewaltherrschaft und dem Mittleranspruch der sogenannten Führerpersönlichkeiten und stellt Christus und Gläubige unmittelbar einander gegenüber« (Das Wesen des Katholizismus⁵, Düsseldorf 1928, 37).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Če se nadalje ozremo na nekritično uporabo del, iz katerih sta zajela svoje znanje o sv. Tereziji pisatelj in M., se nam naenkrat odkrije velika skrivnost, ki nam do kraja pojasni njuno zgodovinsko metodo in stvarnost. Pojasni nam, da v Terseglavovem primeru ne gre ne za kulturno-zgodovinsko delo ne za zgodovinsko-filozofsko študijo ne za zgodovino. To je romanopisna zgodovinska metoda in stvarnost, pojav, ki se je v zunanem svetu precej razbohotil, dasi sedaj zanimanje zanj že popušča. Iz tega svetovnega vala je v Terseglavovi knjižici tudi k nam brizgnila drobna, zakasnela kapljica. Kulturni pomen Terseglavovega spisa je torej v tem, da je hotel pri nas uvesti nekritično biografsko, oziroma hagiografsko leposlovje, ki ga M. imenuje duhovno, življenjsko vedo. V tej »vedi«¹ igrajo bujna domišljija, osebna zavzetost in neposredno čuvstvovanje odločilno vlogo. Le iz tega vidika more M. trditi, da v Terseglavovi knjigi ne gre za zgodovinske podatke in da so še tako velike zgodovinske napake slučajne in obenem nujne malenkosti, ki ne segajo v bistvo problema. Nedosledno pa je, da, kot da brani zgodovinsko znanost, to metodo zagovarja, ko n. pr. moje tozadevne korekture zavrača z ugotovitvijo: »Za čisto enostavna dejstva se čudi, odkod jih pozna Terseglav.« Res se čudim za dejstva, ki niso dejstva, še manj pa enostavna, in ki jih M. in Terseglav poznata ne iz zgodovinskih virov ali kritičnih del, temveč iz leposlovnih del Ivane Galzy¹ in L. Bertranda². M. slepo trdi, da sta spisa teh dveh avtorjev o sv. Tereziji biografiji. O svojem spisu Bertrand to v uvodu izrečno zanika. O Galzyjinem spisu pravilno zanika isto v svojem uvodu nemška prevajalka: »Jeanne Galzys 'Sainte Thérèse d'Avila' ist keine Biographie und keine Historie, sondern Nachempfindung, wie sie nur dem Dichter gelingt und auch diesem nur bei geheimnisvoller innerer Verwandtschaft.« O istem Galzyjinem spisu, ki sv. Tereziji ni v čast, je svojo razpravo zaključil znani hagiograf A. Hamon z besedami: »Son livre n'a pas de place sur les rayons d'une bibliothèque catholique, et je ne conseillerai à personne de le lire« (Revue apol. t. 46 [1928] 55). In hagiograf P. Doncoeur: »Je suis désolé de devoir dire à Mme Galzy, qu'elle n'a pas compris sainte Thérèse« (Études, t. 193 [1927] 360).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Jos. Turk.

NOV LEKSIKON ASCETIKE IN MISTIKE.

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

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

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

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

F. K. Lukman.

ACTA CONCILIORUM OECUMENICORUM.

»Strasburška znanstvena družba«, ki obstoji v Nemčiji tudi po versailleskem miru, je l. 1909 sklenila izdati akte vesoljnih cerkvenih zborov 5. in 6. stol. in delo izročila odličnemu historiku in filologu Edvardu Schwartzu. L. 1914 je izšel drugi del spisov, ki se nanašajo na vesoljni zbor l. 535. V l. 1922—1933 je Schwartz objavil v 5 zvezkih akte efeškega koncila in spise, ki so ž njim v zvezi¹. Prolegomena k raznim zbirkam aktov in spisov, recenzija grških in latinskih tekstov, indices — vse je naravnost vzorno. Izdajo je v hudih letih po vojni z denarjem podprl in jo tako omogočil sv. oče Pij XI. Sedaj izhaja kalcedonski koncil. Izšel je že 1. del drugega zvezka, obsegajoč latinski prevod aktov v kodeksu XXX kapitelske knjižnice v Novari, in 4. zvezek s kritično izdajo raznih zbirk listov papeža Leona I². Tudi ta zvezka je v vsakem pogledu na višku. Cena je zelo visoka; 5 zvezkov efeškega koncila stane 520 zlatih mark.

F. K. L.

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

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

DODATEK K ČLANKU »NOVA SMER SRBSKEGA PRAVOSLAVJA«.

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

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

Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

I. Dela:

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

II. Razprave:

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

OB NOVEM LETU

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

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

Uredništvo in uprava.

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

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

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

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

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

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

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

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur.

Pretium subnotationis extra regnum Jugoslaviae est Din 60.

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

Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.

BOGOSLOVNI VESTNIK

**IZDAJA
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XIII
ZVEZEK III**

LJUBLJANA 1933

KAZALO.

(INDEX.)

I. Razprave (Dissertationes):

Odar, O časti in dobrem imenu v kánonskem pravu (De iniuria et diffamatione secundum ius canonicum. Interpretatio CIC can. 2344 necnon 2355)	121
Grivec, Najnovejša srbska protikatoliška polemika (De recentissima polemica Serbica anticatholica)	150
Snój, »Raziskovalci sv. pisma.« Kdo so in kaj uče? (Scrutatores Bibliorum qui sint et quid doceant)	157

II. Praktični del (Pars practica):

Grivec, Kristusovo življenje v novi luči	181
Grivec, Za vzgojo elite	184
Ušeničnik F., Izredno sveto leto in veliki jubilej ob 1900 letnici našega odrešenja	186
F. U., Odloki sv. stolice	198

III. Slovestvo (Litteratura):

a) Pregledi:

1. Manijevi spisi najdeni (F. K. Lukman)	203
2. Dela sv. Lavrencija Brindiškega (J. Turk in J. Debevec)	205

b) Poročila in ocene:

Sigeri de Brabantia, De aeternitate mundi (A. U.) 211 — Hofmann, Photius et ecclesia Romana II; Silva-Tarouca, S. Leonis Magni tomus ad Flavianum episc. Constantinopolitanum (F. K. Lukman) 212 — Stapper, Ordo Romanus primus (F. U.) 213 — Opeka, Knjiga postave III; Očetov klic; Rastreseno klasje I—II (F. K. Lukman) 214 — Marolt, Dekanija Celje (M. Ljubša) 215 — Stelè, L'art en Slovénie et le Byzantinisme (F. K. Lukman) 216.	
--	--

O ČASTI IN DOBREM IMENU V KANONSKEM PRAVU.

(De iniuria et diffamatione secundum ius canonicum.)

(Interpretatio C. I. C. can. 2344 nec non 2355.)

Dr. Alojzi Odar.

Summarium. — In codicibus statalibus sive principalibus sive sic dictis secundariis (ex. gr. in lege de stampa) multa praescripta de honoris sanctione inveniri solent; conceptus laesionis honoris, calumniae, diffamationis et ita porro in ipsis praecise describuntur et positive determinantur. In iure autem canonico sive antiquo sive actuali pauca tantum praescripta de laesione honoris et bonae famae habentur. Novus codex sequens ius romanum et ius canonicum vetus distinctionem inter iniuriam realem et verbalem retinuit, quarum prima propter notissimum privilegium canonis e concilio Lateranensi II plurimos commentatores inveniebat et breviter delineatur disponente can. 6, n. 2 secundum istos probatos auctores. Describuntur in hac prima dissertationis parte varia nomina pro laesione honoris et famae in fontibus iuris canonici inventa nec non ab iurisprudentia ecclesiastica et ab auctoribus adhibita. Breviter delineantur praescripta iuris romani de praefata iniuria eorumque evolutio in iure canonico classico, cum sint persaepe etiam ultimis temporibus ante codicem ab iurisprudentia ecclesiastica in usum adducta praesertim in iis, quae attingunt actiones et processum. Codex noster retinuit in iniuria verbali distinctionem inter laesionem honoris (iniuria stricte dicta) et bonae famae (diffamatio), sed terminologiam istam in omnibus codicis partibus fixam non esse monendum est. De principali quaestione, in quo consistat nempe laesio sive honoris sive bonae famae, codice iuris canonici omnino silente, disseritur in secunda parte inprimis de elementis honoris et bonae famae sub respectu iuris naturalis, cum ius statale in iure codicis fons suppletorius non habeatur. Codices moderni sub alio respectu quam ius naturale vel theologia moralis de honore disserere prae oculis habendum est. In comparisonem adducuntur praescripta codicis poenalis jugoslavici de anno 1929 et legis jugoslav. de stampa (ann. 1929). Duo sunt nempe principia de honoris sanctione in codicibus modernis expressa et quidem: honor et bona fama magni sunt influxus in vita sociali et propterea plus sanciri debent, quam usque adhuc in legislationibus fieri solebant; ob rationes boni publici autem et praesertim ob publicam honestatem libertas honestae criticae necessaria est. Principiis enunciatis sibi opponentibus legislator aequilibratam invenire debet. Theologia autem moralis sequens ius naturale interrogat solummodo de hoc, an laedatur ius ad honorem et bonam famam, respective an inveniantur sufficientes rationes manifestandi crimen

occultum. In explicatione can. 2344 nec non 2355 describuntur et dissolvuntur brevi analysi sententiarum S. Rotae Romanae adiecta variae quaestiones de subiecto, cuius honor laeditur (personae physicae: vivae et defunctae; personae in hierarchico ordine constitutae; personae iuridicae et collectivae; ephemeridis administratio; quae interesse habere possint), de delicti obiecto (elementum materiale ut tale; liceitas criticae operis privati et decreti ecclesiastici secundum can. 2344 sive doctrinalis sive disciplinaris; elementum formale: dolus, animus iniurandi), de satisfactione nec non de recompensatione honoris vel bonae famae ex bonis temporalibus, de restitutione damni, de actionibus iniuriae et diffamationis earumquae extinctionibus et praesertim de praescriptione, de admissione ad probandum delictum nec non de delicti punitione.

I. Uvod.

1. Čast in dobro ime sta dobrini, ki sta za socialno življenje velikega pomena. Starozakonski teksti pripovedujejo, da je dobro ime več vredno kot veliko bogastvo (Pr 22, 1), kot dragocena mazila (Ekl 7, 12), več kakor tisoč bogatih in velikih zakladov (Ekl 41, 15). Zaščitil je Bog sam omenjeni dobrini v osmi božji zapovedi. Po nauku katoliške Cerkve so žalitve časti in dobrega imena ex genere suo težki grehi zoper pravičnost oziroma ljubezen. Samo po sebi je umevno, da prestopi te božje zapovedi kršijo red in mir v družbi in zato socialna oblast ni mogla ostati indiferentna do njih. Ni se čuditi, da je morala tudi Cerkev in sicer že v prvih stoletjih kazensko sankcionirati omenjeno božjo prepoved, ker znajo pač ljudje le redko brzdati svoje jezike in ker se od strasti razvneti sramoté, kot pravi Wernz¹.

Iz značaja časti in zlasti dobrega imena sledi, da se presoja po okolici. Vsebina obeh pojmov se je radi tega pač spreminjala tekom časa, zavisela je od kulturne stopnje ljudstva, od krajevnih razmer in tako dalje. Znano je, da je n. pr. drugače motrilo čast rimsko pravo in drugače germansko pravo. V krščanstvu je sicer individualni značaj posameznega človeka odločilnega pomena in, če danes temelji »osnovni pojem časti v ideji človeškega dostojanstva, ki gre vsakomur brez razlike«²,

¹ Wernz, *Ius decretalium*, tom. VI: *Ius poenale Eccles. catholicae*, Prati 1913, 420.

² Munda, *Zaščita časti po novem kazenskem zakonu*, Slovenski Pravnik 1932, 45. — Do velike francoske revolucije je temeljil pojem časti v pripadnosti k določenemu stanu; zato je bilo n. pr. neumljiva žalitev časti pri nekaterih osebah, n. pr. nesvobodnih. Primarno se je presojala žalitev časti takrat po tem, kdo je žalil in kdo je bil žaljen. Za jugoslovansko

odgovarja to naziranje zelo dobro vzvišenemu krščanskemu pojmu o podobi božji in o otroštvu božjem, vendar je treba pre-sojati čast in dobro ime posameznika ne le po njegovem no-tranjem dostojanstvu, temveč tudi po stališču, ki ga zavzema v družbi. Iz tega bo po eni strani sledilo, da se mora čast in dobro ime oblastnikov in javnih funkcionarjev bolj zaščititi kot ona navadnih državljanov oziroma vernikov, ker prvi pač pri izvrševanju svojih funkcij omenjeni dobrini bolj potrebujejo, kar velja zlasti za poslovanje cerkvenih funkcionarjev, kjer je zaupanje večkrat *conditio sine qua non* za uspešno delovanje; po drugi strani pa si more poedinec čast in dobro ime z ne-častnim življenjem pokvariti oziroma celo izgubiti, kar je mo-goče zlasti radi tega, ker pojem časti ni enotnega kova. Nastane pa takoj cela vrsta vprašanj, kdaj in kako izgubi človek opravičeno svojo čast in svoje dobro ime in katera dejanja po-menijo žalitev omenjenih dobrin. Za notranje območje raz-pravlja o tem moralna teologija, ki uči, da morejo biti žalitve časti in dobrega imena ali grehi proti pravičnosti ali proti lju-bezni. Razlikovanje med obema vrstama žalitev je že za mo-ralno teologijo velikega pomena, spomnim naj le vprašanje o restituciji; še vse večjega pomena pa je razlikovanje za pravno področje. Moderne državne zakonodaje so pojme pozitivno opredelile in dobrine pozitivno zaščitile in na nje se more in mora opirati moralno bogoslovje, ko razpravlja o teh zadevah; drugače pa je seveda, kadar govorimo o zaščiti teh dobrin s kanonističnega vidika.

2. Pričujoča razprava naj bi pokazala, kako sta v veljavnem kanonskem pravu zaščitena čast in dobro ime; bavila se bo torej z interpretacijo kan. 2344 in 2355. V prvem je zaščitena čast in dobro ime nekaterih višjih cerkvenih funkcionarjev; drugi pa podaja kazensko sankcijo za žalitve omenjenih dobrin pri ostalih vernikih. Če že samo po vrhu primerjamo navedena

pravo prim. čl. 50, 95, 111 Dušanovega zakonika (cfr. tudi Dolenc, Du-šanov zakonik, 1925, 150). Cerkev je kljub temu, da je oznanila v svet načelo enakosti, vedno težje kaznovala žalitve, storjene hierarhično višje stoječim osebam (za veljavno pravo gl. kan. 2207, n. 1) (cfr. Odar, Cer-kveni in jugoslov. kazenski zakonik, Bog. Vestnik 1930, 136). Primerjaj tudi določbe o infamiji spodaj v opombi 90. — Zato je umevno, da je razlikovati, vsaj pojmovno, med osebno častjo kot tako (*persönliche Ehre*) in med državljansko častjo (*bürgerliche Ehre*) ali stanovsko (*Standesehre*) ali uradno častjo (*Amtsehre*). Prav tako moramo razlikovati med častjo in častnimi pravicami; izguba časti in izguba častnih pravic ni torej eno in isto.

kanona iz cerkvenega kazenskega zakonika z vzporednimi paragrafi modernih državnih kazenskih zakonikov, opazimo takoj veliko razliko med obema zakonodajama, ne le kar tiče obširnost zakonskih tekstov, temveč tudi v tem, da cerkveni zakonik v tej materiji ni sledil modernim državnim zakonikom, temveč razpravlja po starem zgledu de injuriis et de infamia. Zato je nujno potrebno, da pregledamo najprej določbe starega cerkvenega prava o zaščiti časti in dobrega imena; zlasti še radi tega, ker novi zakonik nikjer ne pove, katera dejanja so naperjena proti omenjenima dobrinama. Omenim pa takoj, da je imelo staro kanonsko pravo glede te materije le malo določb in da je prevzemalo zato zadevne določbe iz rimskega prava in moralno teološke pojme. V veljavnem cerkvenem pravu se seveda več ne moremo zatekati k rimskim določbam, ki itak v tem vprašanju niso bile precizne, ali k modernim državnim zakonom; glede moralno teoloških pojmov pa je treba previdnosti, ker pač moralna teologija z drugačnih vidikov motri navedeni dobrini, kot pa ju more in sme motriti pravni red.

Žalitve časti in dobrega imena spadajo po cerkvenem naziranju med *delicta mixti fori*, kar pomeni, da je pristojna zanje tako cerkvena kot državna oblast, seveda vsaka po svojem zakonu. Že iz tega vidika je zanimivo, da se ozre razprava tudi na zadevna vrhovna načela v našem državnem kaz. zakoniku odnosno v zakonu o tisku; stori pa naj to zlasti radi tega in seveda tudi samo v toliko, da se pokaže načelna razlika v pojmovanju obeh zakonodaj. Osnovna misel moderne kazenske zaščite časti in dobrega imena, ki je izražena tudi v našem drž. kaz. zakoniku, sloni na dveh načelih: na pojačeni zaščiti časti in na svobodi dostojne kritike, zakonodaja mora dobiti med obema načeloma, ki sta si v nasprotju, ravnesje³. Kanonsko pravo pa motri, kakor bomo videli, ves problem zaščite časti in dobrega imena drugače: gre za to, ali je bila žaljena naravno pravna pravica do časti in dobrega imena, ker pozitivno pravno ni določeno glede pojma časti in dobrega imena ničesar. Pri konkretni žalitvi bo torej kanonsko pravo motrilo materialni element, žalitev samo na sebi in v okoliščinah, v katerih je bila prizadejana, ter formalni element, žalivčevo intencijo, ki jo morejo kljub danemu materialnemu elementu upravičeni razlogi izključiti.

II. Staro kanonsko pravo.

3. Dasi srečamo določbe o zaščiti časti že na iliberitanskem koncilu⁴, kar priča, da se je morala Cerkev že zgodaj, še preden je dosegla svobodo, baviti s to zadevo, vendar je značilno za vse staro kanonsko pravo, da je imelo določb o zaščiti časti in dobrega imena razmeroma zelo malo. Vrh tega je veljalo o njih kot sploh o starem cerkvenem kazenskem pravu, da so bile v tehničnem oziru zelo nepopolne, izdane ob konkretnih primerih in prvotno samo zanje, pozneje pa jih je zakonodajalec sam razširil, še večkrat pa jih je raztegovala judikatura in doktrina na primere, za katere prvotno gotovo določbe niso bile dane.

Gratian navaja nekaj mest tako iz papeških dekretalov, povzetih po Psevdoizidorju, kakor tudi odločb koncilov. Mesta so citirana v Gasparrijevem aparatu h kan. 2344 in 2355. Večina teh mest razpravlja de calumnia v ožjem pomenu, torej o krivi obdolžitvi pred oblastjo, kar je seveda svojevrsten delikt⁵. Največ mest je iz C. 5, q. 1, ki obravnava, kot je povedano v uvodu, sledeči primer: *In infamiam cuiusdam episcopi cartula accusationis occulte conscribitur; tandem accusator procedit in publicum. Episcopus semel litteris evocatus, causae suae die statuta adesse non valens, per procuratorem iudici se repraesentavit; absque sinodali audientia damnatur. Demum iudicio per appellationem renovato, de accusatoris inimicitia episcopus conqueritur; tandem in probatione deficit accusator.* Navedeni pravni primer je obsegal vprašanja iz procesualnega in kazenskega prava; z zadnjimi so se bavile tri kvestije od šestih. Prva kvestija, iz katere so vzeta v opombi 6 našeta mesta, se bavi s tem: *qua poena feriendus sit, qui, famosum libellum clanculo scribens, probare negligit, quae litteris mandavit; peta razpravlja o vprašanju; an ideo aliquis sit habendus inimicus, quia crimen alterius indicat; in šesta o vprašanju: qua poena sit plectendus, qui quod intulit probare non valet.* Obrazložena causa 5 iz Gratianovega dekreta nam nazorno pokaže, v kakšni zvezi so se takrat bavili z zaščito časti, in zato sem jo tudi obširneje navedel. Verniki so imeli splošno

⁴ Can. 3 = c. 3, C. 5, q. 1.

⁵ Cfr. Bar Hebraeus VII, 4 (ex const. pseudoap.): *Clericus qui contumelia afficit episcopum deponatur. Ita etiam, si presbyterum vel diaconum contumelia afficit. Ita... si regem aut principem* (Fonti III, Codificazione canonica orientale, Vaticano 1931, 37).

⁶ Cfr. cc. 1, 2, 3, 7, 8, C. 5, q. 1; c. 17, C. 6, q. 1; c. 24, C. 11, q. 1.

tožilno pravico. Če je torej kdo komu očital kak delikt, se je smatralo, da je nameraval zločin oblasti prijaviti, in je šlo za to, ali more delikt dokazati ali ne. Razpravljali so torej večinoma le de calumnia v tehničnem pomenu. V ostalih citiranih mestih iz Gratianovega decreta se nahajajo le splošni izrazi, tako contumelia, calumnia, convitia v c. 18, C. 11, q. 1, dalje clericus maledicus v c. 5, D. 46; scripta in alterius famam c. 1, C. 5, q. 1 in končno personis iniuriam afficere v c. 21, C. 18, q. 4

V Gregorijevih dekretalih imamo le dve mesti, ki se bavita z našo materijo, in sicer c. 1, X 5, 26 iz titula de maledicis; caput nosi napis: Maledicens Papae puniendus est, ut alii deinceps deterreantur et ipse arceatur; in c. 23, X 2, 27, ki navaja določbo Inocenca III, da je obsojenec in actione injuriarum infamen, a da ga more papež te infamnosti rešiti.

Gasparijev aparat h kanonu 2344 navaja še iz Klementin c. 1, in Clem. 5, 7, ki obsega določbo Klementa V na viennskem koncilu proti redovnikom, qui in sermonibus suis Ecclesiarum Praelatis detrahant, dalje iz extravaganti c. 3, Extrav. comm. 5, 9, kjer našteva Pavel II med rezervati sv. stolice primere: cuiusvis offensae, inobedientiae, seu rebellionis... Pontificis vel Sedis Apostolicae... offensae personalis in Episcopum seu alium Praelatum in končno še c. 5, Extrav. comm. 5, 9, kjer Sikst IV podobno določa, da je rezervat sv. stolice primer: conspiracy in personam aut statum Rom. Pont. seu cuiusvis offensae ejusdem Pont. vel dictae sedis... offensae personalis in Episcopum vel alium Praelatum.

S tem so navedena vsa mesta iz splošnega prava, ki bolj ali manj jasno govore o zaščiti časti in dobrega imena, obenem so označena tudi različna imena za žalitve časti. Določb o zaščiti časti je torej klasično kanonsko pravo imelo le malo. Več so razpravljali o tem na partikularnih koncilih, tako na britanskih koncilih iz 13. stoletja, a tudi drugod n. pr. v Ostrogonu leta 1114, v Tarragoni leta 1239, v Avignonu leta 1270⁷.

4. Teorija in judikatura sta uporabljali zlasti že zgoraj omenjeni dekretal iz 26 titula pete knjige v Gregorijevi zbirki in pa 36 titul iz iste knjige. Prvi od navedenih titulov ima napis

⁷ Cfr. Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts, V/1, Berlin 1893, 204.

de maledicis, kakor je bilo že zgoraj omenjeno. Obsega dve poglavji, od katerih ima drugo napis: *Hic ponitur poena blasphemantis Deum vel aliquem Sanctum et maxime Virginem gloriosissimam*; razpravlja torej o blasfemiji. Omenjam to radi tega, da se razvidi zveza, v kateri so razpravljali o deliktih zoper čast, zakaj neposredno pred citirano določbo o blasfemiji je bil uvrščen *caput* z napisom: *Maledicens Papae puniendus est, ut alii deinceps deterreantur et ipse arceatur*. Določba je vzeta iz dekretala Klemenca III iz leta 1190 in je zanimiva radi tega, ker so pozneje iz nje, kakor bomo še videli, skleпали, kdaj je dovoljeno preganjati žalivce časti cerkvenih hierarhov. Še pogostejše so navajali 36 titul iz pete knjige Gregorijevih dekretalov, ki ima naslov: *De injuriis et damno dato*. Titul obsega 9 poglavij, od katerih prvih osem razpravlja o kaznivih dejanjih zoper imovino, torej de damno v širšem pomenu; *caput* 9, ki pride za naše vprašanje v poštev, pa se začne: *Si culpa tua datum est damnum vel injuria irrogata*. Reiffenstuel začne razlagati to mesto s stavkom: *Praesens injuria sumitur pro contumelia seu pro delicto, per quod dolo malo infertur alteri contumelia*.⁸ Sodba Rimske rote z dne 11. avgusta 1917 razlaga, da se nanaša pojem *injuria* v citiranem dekretalu na osebne žalitve, ker se titul, v katerem se nahaja imenovani dekretal, naslavlja de *injuriis et damno illato*.⁹ Razlaga sama po sebi ne drži, a dejansko so res po rimskem zgledu nanašali pojem *injuria* v cit. c. 9 na osebne žalitve. Od konca 17. stoletja dalje so obe obravnavani mesti c. 1, X 5, 26 in c. 9, X 5, 36 posplošili; v prvem so zrlili določbe o žalitvi dobrega imena, torej o klevetah, kot bi rekli po današnji terminologiji; te žalitve so navadno imenovali *diffamationes* in jih delili za teologi v *detractationes* in *calumnias*. C. 9, X 5, 36 pa je judikatura in doktrina navadno aplicirala na žalitev časti v ožjem pomenu, kar so imenovali *contumelia*; mogla se je ta žalitev na več načinov realizirati. Pripomnim pa, da terminologija ni bila enotna, kakor bomo še videli.

5. Ker torej v kanonskem pravu ni bilo dovolj jasnih zakonskih tekstov, se je doktrina in za njo tudi praksa zatekala k rimskemu pravu, ki je bilo, kakor je znano, do novega zako-

⁸ *Ius Canonicum universum*, Venetiis 1742, I. V, t. 36, n. 2.

⁹ *S. Rotae Romanae decisiones seu sententiae*, vol. IX, Romae 1925, 194. Zbirko omenjenih sodb citiram tako, da navedem za znakom Dec. številko zvezka in stran v njem.

nika dopolnilni vir kanonskemu pravu. Kakor je civilna judikatura znani *lex diffamari* (C. 5, Cod. 7, 14)¹⁰ aplicirala v teh pravdah preko prvotnega pomena, tako tudi cerkvena, kot izrečno ugotavlja sodba Rimske rote z dne 12. dec. 1910¹¹. V rimskem pravu je Ulpian omejil pojem *iniuria* zlasti na osebne žalitve¹²; videli smo, da so to prevzeli tudi kanonisti. Govorili so zato de *iniuria* in de *infamia* po zgoraj citiranem *lex diffamari*. Rimska rota je imenovala pravde radi žalitve časti in dobrega imena *causae iniuriae* ali pa *causae diffamationis*, včasih je v naslovu oba naziva združila: *causa diffamationis seu iniuriae*. Ta običaj se je še ohranil. Če je pridružena še civilna tožba na odškodnino, se pravda večkrat imenuje *causa diffamationis et refectionis damnorum*.

Iz rimskega prava poteka nadalje razlikovanje med realnimi in verbalnimi injurijami¹³, ki igra v cerkvenem področju radi privilegija *canonis* veliko vlogo. Realna injuriya je pomenila po Ulpianu¹⁴ dejanski napad na fizično osebo in nasilno motenje stanovanja¹⁵. Ostale žalitve so imenovali verbalne; izraz verbalna injuriya je bil v toliko netočen, ker ni pomenil, kakor bi se zdelo, žalitve, izrečene z besedo, ampak tudi žalitve, prizadejane na druge načine¹⁶. Kanonisti niso vedno sledili tej razdelitvi. Reiffenstuel n. pr. govori le de *iniuria* in o njej piše: *Iniuria tribus, verbo scilicet, scripto et facto inferri*

¹⁰ *Coram Lega habitae S. R. Rotae decisiones sive sententiae, quas nempe Emus Cardinalis Michael Lega annis 1909—1914 eiusdem sacri auditorii decanus exaravit, Romae 1926, 158. Zbirko citiram Coram Lega.*

¹¹ Istotam.

¹² *Iniuria ex eo dicta est, quod non jure fiat, omne enim quod non iure fit, iniuria fieri dicitur. Hoc generaliter; specialiter autem iniuria dicitur contumelia (l. 1, D. 47, 10). Priznati pa je treba, da med rimskimi juristi v tej zadevi ni bilo edinosti (cfr. Triebs, Studien zur Lex Dei I, 1905, 127).*

¹³ *Iniuriam autem fieri Labeo ait, aut re aut verbis: re, quotiens manus inferuntur; verbis autem, quotiens non manus inferuntur, convicium fit (l. 1, D. 47, 10). Paulus je poznal tudi trodelno razdelitev: in corpore; verbis; cum dignitas laeditur; vendar ni bil dosleden; znan je namreč njegov stavek: iniuriam patimur aut in corpus aut extra corpus (Sent. de iniur. V, 4) cfr. Triebs, o. c. 127).*

¹⁴ *Lex Cornelia de iniuriis competit ei, qui injuriarum agere volet ob eam rem, quod se pulsatum, verberatumve, domumve suam vi introitam esse dicat (cfr. Lex Cornelia 5, D. 47, 10).*

¹⁵ Cfr. München, Das kanonische Gerichtsverfahren und Strafrecht II, 1866, 573.

¹⁶ München, o. c. II, 573.

potest.¹⁷ Pod pojmom injuria verbo našteva žalitve, ki bi jih teologi imenovali contumelia, detractio in calumnia, torej sramotenje, opravljanje in obrekovanje¹⁸. Pod izrazom injuria scripto umeva libellos famosos vulgo Pasquillos¹⁹. Injuria facto pa nastane: dum quis alterum verberat, vulnerat, domum eius violenter ingreditur, vel aliud quid in contemptum, probrum aut infamia illius facit.²⁰ Razlikovanje med realno in verbalno injurijo je torej tukaj zabrisano. V komentarju k titulu 26 pete knjige Gregorijevih dekretalov omenja Reiffenstuel še detractionem in calumniam, ki spadata pod splošni generični pojem maledictum; pravi namreč: maledictum dividitur in detractionem, calumniam et blasphemiam. Detractio mu je vobče žalitev dobrega imena. Detractio et detractor est, quando quis de absente male loquitur, eiusque famam denigret, aut immi-nuit dicendo de illo, quod sit fur v. g. homicida, mendax, fallax.²¹ Avtor torej ne razlikuje med tem, ali so nečastne vesti, ki jih kdo o kom širi resnične ali ne; detractio mu je opravljanje in obrekovanje. V tem pomenu rabi izraz detractio tudi Ferraris, ki pa razlikuje med d. calumniosam in d. non calumniosam²². Calumnia pomeni po Reiffenstuelu sramotenje: Calumnia et calumniator est quando quis in faciem alterius, seu in praesentia illius obicit.²³ Sv. Tomaž pa je definiral detractio kot alienae famae per verba denigratio²⁴; sramotenje pa imenuje contumelia, quae consistit in verbis, quibus aliquis id quod est contra alicuius honorem deducit ad eius et aliorum notitiam²⁵. Iz navedenih izjav sledi, da je treba pri starejših avtorjih, ki jih Rimska rota neprestano navaja v pravih radi žalitve časti in dobrega imena, paziti na terminologijo, ker isti izraz pomeni pri enem avtorju večkrat povsem nekaj drugega kot pri drugem ter utegne nastati v motivacijah sodb prava mešanica, ako se navaja avtor za avtorjem brez ozira na njegovo terminologijo.

¹⁷ O. c. I. V, t. 36, n. 6.

¹⁸ O. c. I. V, t. 36, n. 6.

¹⁹ O. c. I. V, t. 36, n. 7.

²⁰ O. c. I. V, t. 36, n. 8.

²¹ O. c. I. V, t. 26, n. 3.

²² Prompta bibliotheca, t. I, verb. detractio.

²³ O. c. I. V, t. 26, n. 3. V teologiji je bolj običajen naziv contumelia.

²⁴ S. th. II—II, q. 73, a. 1.

²⁵ S. th. II—II, q. 72.

6. Podrobneje zakonski teksti v kanonskem pravu niso določali, v čem obstoji žalitev časti; prav isto je veljalo tudi za rimsko pravo. Moderni državni zakoniki pa so obsegali točnejše določbe. Zato je nastalo za cerkveno judikaturu vprašanje, ali naj se ravna ob pomanjkanju lastnih in rimskopravnih določb po modernem državnem pravu ali po naravnem zakonu, kot se izraža sodba Rimske rote z dne 12. decembra 1910²⁶. Odgovor je zavisel od tega, ali je le rimsko pravo dopolnilni vir kanonskemu pravu ali pa je tudi partikularno državno pravo, ki je izpodrinilo rimski *ius commune*²⁷; spor ni bil nikdar avtoritativno rešen, prišel pa je do izraza v sodbah Rimske rote. Hollweck si je prizadeval, da bi se delikti zoper čast presojali po modernih državnih kaz. zakonikih. Daß das römische Recht, welches nicht eben auf einer hohen Stufe der Auffassung in unserer Sache steht, für alle Zeiten und alle Verhältnisse maßgebend sein sollte, kann nicht ohne weiteres angenommen werden in setzt voraus, daß es als Hilfsrecht von der Kirche recipiert sei, was jetzt wenigstens nicht mehr richtig ist. Auch die geistlichen Gerichte haben deshalb, wenn es sich um gegenseitige Beleidigung von Klerikern handelt, das im betr. Gebiet geltende weltliche Strafrecht für die Feststellung des Thatbestandes zu Grunde zu legen.²⁸ Rimska rota je v tej zadevi, kakor sem že omenil, oklevala. Sodba z dne 12. decembra 1910, pri kateri je bil sodnik ponens Lega, se izraža takole: Non explicatur (in lege nempe canonica vel romana canonizata) in quo consistat crimen diffamationis, sive conditiones non praefiniuntur, quas intra crimen diffamationis consistat. Quare haec conditiones a lege naturali desumendae sunt, quum haec vigeat quousque ius positivum humanum expresse non determinet.²⁹ Nato se sodba obrne direktno proti modernim državnim zakonikom, ki pri žalitvah ne zahtevajo vedno formalnega elementa: Insistendum esse visum est... in hac asserenda conditione in detractatione, ut iuridice haec imputetur, quia hodie in Codicibus civilibus et potissimum in Codice poenali italico a. 1889 praecepta detractationem vel in genere diffamationem vetantia constituta sunt cum quadam ampliacione seu exag-

²⁶ Coram Lega, 185.

²⁷ Prim. o tem Reiffenstuel, o. c. Prooemium nn. 224—227.

²⁸ Die kirchlichen Strafgesetze, Mainz 1899, 277.

²⁹ Coram Lega, 158.

geratione.³⁰ Apelacijska sodba Rimske rote pa se je v isti zadevi coram Heiner postavila dne 19. junija 1911³¹ na stališče, da je treba zadevo presoditi ex lege scripta, po modernem drž. kaz. zakoniku, in sicer v tem konkretnem primeru po italijanskem ali nemškem. Še tretji turnus se je bavil pri Roti z isto zadevo, pa je v sodbi z dne 24. februarja 1912³², coram Sebastianelli potrdil prvo od obeh sodb. K Hollweckovemu mnenju pa se je zopet nagibala sodba z dne 21. februarja 1914; pravi namreč: Iniuria, iuxta moderni iuris principia, quae magis respondere praesumuntur hodiernis temporibus, quam antiquae leges romanae, ut tradit Hollweck...³³ Danes je kontroverza v formalnem oziru brez pomena, ker v kazenski materiji državni zakoniki niso dopolnilni vir kanonskemu pravu.

7. Razmeroma številne so bile v starem kanonskem pravu določbe de libellis famosis. Izraz pomeni prvotno anonimni spis, ki koga dolži zločina: eine anonyme oder pseudonyme Schrift oder Darstellung, in welcher Jemand einer strafbaren Handlung bezichtigt oder verdächtigt wird.³⁴ Zagrešil je ta delikt, kdor je koga obdolžil kakega kaznivega dejanja, pa ni mogel dokazati, da je resnično, kar je trdil³⁵. Razlog za to, da pisana obdolžitev sama po sebi še ni bila delikt, je bil v zvezi s splošno tožilno pravico, ki jo je dovoljevalo pri deliktih staro cerkveno pravo. Libellus famosus accipitur, quasi accusatio, cuius auctor adigebatur vel probare crimen impactum, vel puniri ut calumniator, pravi rutina sodba z dne 30. decembra 1912³⁶. Kazni za take delikte so bile stroge: bičanje³⁷, izobčenje³⁸; v določenih primerih je pozneje čakala takega pisca poena talionis, tako n. pr. po konstituciji Pija V, Cum primum z dne 1. aprila 1566 njega, ki je koga dolžil bogokletstva, simo-

³⁰ Coram Lega, 159.

³¹ Dec. III, 274—292.

³² Dec. IV, 112—123.

³³ Dec. VI, 85.

³⁴ Hollweck, o. c. 279.

³⁵ Qui repertus scripta non probaverit, flagelletur, et qui ea prius invenerit, rumpat, si non vult auctoris facti causam incurrere (c. 1, C. 5, q. 1).

³⁶ Coram Lega, 366.

³⁷ Qui ... repertus scripta non probaverit, flagelletur (c. 1, C. 5, q. 1).

³⁸ Si qui inventi fuerint famosos libellos in Ecclesia ponere, anathematizentur (c. 3, C. 5, q. 1).

nije ali sodomskega greha³⁹. Pozneje so bile kazni kot pri deliktih zoper čast sploh arbitrarne. Od libellus famosus se razlikuje paskvila, ki je »eine Injurie (Beleidigung, üble Nachrede, Verleumdung), für welche absichtlich die Form einer öffentlichen Verbreitung in Schrift oder sonstigen Formen typischer Vervielfältigung, Zeichnung, Schnitz- und Gußwerk gewählt ist«⁴⁰. Paskvila je torej le kvalificirana žalitev; nasproti paskvilantu je bilo treba dokazati, da je res žalil in da je imel namen žaliti; pri libellus famosus pa je pisca zadela kazen, ako ni dokazal, da odgovarjajo obdolžitve resnici⁴¹. Vendar pa v praksi kanonisti niso razlikovali med omenjenima vrstama žalitev. Reiffenstuel piše n. pr.: quod si hujusmodi scriptura omisso nomine Authoris in vulgum spargitur, libellus famosus dicitur... vulgo Pasquilli.⁴² Običajno so trdili, da mora biti libellus famosus anonimni spis, vendar to ni bilo splošno sprejeto. München piše n. pr.: »Es kommt auch nicht darauf an, ob die Schrift den Namen der Verfassers, oder eine falsche Unterschrift trägt, oder gar nicht unterschrieben ist.«⁴³ Isto je izrazila sodba Rimske rote z dne 28. januarja 1914: Omni procul dubio in themate res est de libello famoso, quippe ephemeris si convicatur de diffamatione, hanc patrat per notitias typis editas in vulgus sparsas, et in hoc consistit, quoad substantiam, libellus famosus.⁴⁴ Tako je presojala Rimska rota v pravnih o žalitvah s tiskom po določbah de libello famoso⁴⁵. Oziraje se na javno tožilno pravico je umevno, da je Rimska rota v tiskovnih pravnih presojala ne le o tem, ali je inkriminirani članek ali spis v resnici žalitev, ampak tudi o tem, ali je pisan o zasebniku ali o osebi, ki se poteguje za javno službo oziroma tako službo že opravlja⁴⁶, in končno tudi o tem, ali je

³⁹ Quod si aliqui ex calumnia aliquos denunciassent comperti fuerint (namreč glede blasfemije, simonije ali sodomskega greha, kot se našteva zgoraj) eos ad poenam talionis teneri volumus, et mandamus (Codicis iuris canonici fontes, ed. Gasparri, I, n. 111, § 14, str. 200).

⁴⁰ Hollweck, o. c. 279.

⁴¹ Hollweck, o. c. 279.

⁴² O. c. I, V, t. 36, n. 7. Enako istoveti München, o. c. II, 608.

⁴³ O. c. II, 609.

⁴⁴ Coram Lega, 557.

⁴⁵ Cfr. sodbo z dne 30. decembra 1912, Coram Lega, 360—375; sodbo z dne 28. jan. 1914, Coram Lega, 547—563.

⁴⁶ Sodba z dne 28. jan. 1914, Coram Lega, 547—563.

pisec imel odnosno ali je mogel imeti *animus accusandi*⁴⁷. Če piše n. pr. pisec o deliktu, za katerega je bil krivec že kaznovan, je *animus accusandi* izključen⁴⁸. Ker v veljavnem pravu javne tožilne pravice v kriminalnih zadevah ni, je zadeva sedaj drugačna, kakor bomo videli pozneje.

8. Če govorimo o *pregonu* žalitve časti, moramo imeti pred očmi rimsko pravo, ki je zelo močno vplivalo na kanonsko procesno pravo. Osebna žalitev je spadala v rimskem pravu med privatne delikte v tem pomenu, da se je *pregon* začel le na tožbo žaljenca. Nam etsi *pro publica utilitate exercetur*, *privata tamen est* (sc. *actio iniuriarum*).⁴⁹ *Lex Cornelia* je dala žaljencu ob realnih injuriyah na razpolago, da si izvoli ali privatnopravno *actio iniuriarum* ali pa *iudicium publicum*, ki pa prav za prav ni bil v polnem pomenu *publicum*, ker je bil upravičen za tožbo le žaljenec⁵⁰. Za injurije je veljalo splošno načelo, da podajajo osnovo za civilno ali za kazensko tožbo. In *summa sciendum est, de omni injuria eum qui passus est, posse vel criminaliter agere, vel civiliter*.⁵¹ Prav isto velja za cerkveno območje. Izraz *civiliter* ne pomeni tožbe na povrnitev materialne škode (*restitutio*), temveč *ad debitam satisfactionem praestandam*, kot se izraža v veljavnem zakoniku kan. 2355, ali kakor pravi Wernz, da pomeni *actio, qua actor petit satisfactionem in suum privatum commodum v nasprotju z actio criminalis, qua accusator intendit poenam ad vindictam publicam*⁵². Zadoščenje za verbalne injurije je dosegel žaljenec z *actio aestimatoria*, kjer mu je sodnik po svobodni oceni priznal vsoto, ki jo je zahteval od žaljenca kot zadoštilo⁵³. Žaljenec je mogel vrh tega zahtevati z *actio recantatoria* ali *ad palinodiam*, da žalivec prekliče žalitev. Zadnja tožba je bila v kanonskem pravu zelo v navadi⁵⁴. Iz narave same te tožbe sledi, da je imela namen popraviti dobro ime, ki je trpelo z žalitvijo. Če je bil žalivec klerik, in zlasti če je bil žaljeni duhovnik, je določalo kanonsko pravo,

⁴⁷ Sodba z dne 30. dec. 1912, *Coram Lega*, 367.

⁴⁸ Istotam.

⁴⁹ 42, I, D. 3, 3.

⁵⁰ Kübler, *Geschichte des römischen Rechts*, Leipzig 1925, 185.

⁵¹ 32, D. 47, 10.

⁵² O. c. 423. Treba je torej razlikovati med *satisfactio in restitutio*.

⁵³ München, o. c. II, 599; Kübler, o. c. 184.

⁵⁴ Cfr. Schmalzgrueber, *Ius ecc. universum*, Ingolstadt 1726, tit. de injuriis, nn. 41, 42, 48.

da naj se žalivec prisili, da prosi odpuščanja. *Clericus maledicus, maxime in sacerdotibus, cogatur ad postulandam veniam; si noluerit, degradetur.*⁵⁵ Dosegel je to žaljeni z *actio ad deprecationem*. *Deprecatio* obsega z žalivčeve strani priznanje pravnega reda, ki je bil z žalitvijo kršen, dalje preklic in pa ponižanje, ker mora prositi odpuščanja, za žaljenca pa pomeni zadoščenje in zavest, da izkaže žalivcu dobroto, ako mu odpusti in ne terja zanj kazni po zakonu. Ker vsebuje *deprecatio* tajni preklic, zato ni bila ob njej potrebna še posebna *actio ad palinodiam*. Vprašanje o materialni škodi, ki jo je žalitev povzročila žaljenemu, z *deprecatio* ni bilo tangirano⁵⁶. Lahko je umeti, da je *actio ad deprecationem* uspela zlasti pri žalitvah, ki so jih zagrešili kleriki, vendar pa ni bila omejena le na žalitve klerikov⁵⁷. Iz kanonskega prava je prešla omenjena tožba v civilno zakonodajo⁵⁸, kjer so jo nekateri omejevali le na realne injurije^{59, 60}.

9. Radi evangelijskega nauka o odpuščanju krivice je nastal pomislek, ali sme vernik zahtevati kazen za žalivca, ali mu ni nasprotno dolžan odpustiti. Pri žalitvah navadnih vernikov so kanonisti pomislek lahko rešili. *Quamvis injuriam passus teneatur injurianti ignoscere in hoc sensu, quod nullum odium, nullamque vindictae cupiditatem adversus illum habere vel fovere minus reipsa vindicare se velit, tamen non tenetur eidem remittere injuriam vel ignoscere in tantum, ut omnem etiam actionem injuriarum vel ad Palinodiam remittat, sed potest, immo subinde tenetur ad tuendam suam famam et honorem, harum actionem aliquam pro lubitu assumere, je učil v soglasju s tradicijo Reiffenstuel⁶¹. Težja pa je bila zadeva,*

⁵⁵ C. 5, D. 46.

⁵⁶ München, o. c. II, 600 s.

⁵⁷ München, o. c. II, 601.

⁵⁸ Hollweck, o. c. 279.

⁵⁹ Voetius: Plane in reali injuria recantationi locus non est, sed potius ad iniuriae realis illatae deprecationem contendendum est (cfr. München, o. c. II, 601).

⁶⁰ Vedno niso razlikovali med tožbo ad deprecationem in ad palinodiam; sodba Rimske rote z dne 20. oktobra 1917 pravi n. pr.: duplex... datur injuriarum actio, altera, quae est tantum civilis, et dicitur ad palinodiam qua actor intendit accusatum compellere ut dicteria sua famosa retractet; et altera quae civilis et criminalis est, quae actio injuriarum audit, qua accusator praeter damnorum refectionem poenam quoque intendit ad vindictam publicam (Dec. IX, 271 s.).

⁶¹ O. c. I, V, t. 36, n. 28.

če je šlo za žalitve cerkvenih hierarhov. V Gratianovem dekretu je namreč mesto, kjer papež Gregor Veliki hudo graja škofa Januarija, ki je izobčil nekega Izidorja, ker ga je ta razžalil, in pravi: *Quae res nos vehementer affligit: quod si ita est, nihil te ostendis de coelestibus cogitare, sed terrenam te habere conversationem significas; dum pro vindicta propriae iniuriae (quod sacris regulis prohibetur) maledictionem anathematis invexisti.*⁶² O žalitvah, storjenih papežu, je izdal Klemen III l. 1190 določbo, ki ima v Gregorijevih dekretalih napis: *Maledicens Papae puniedus est, ut alii deinceps deterreantur et ipse arceatur.* V besedilu samem pa so besede: *... quod cum I. Clericus multis coram adstantibus verba quaedam in depressionem officii vel beneficii nostri protulit, ipsum a temeritate sua compescas. Ut poena illius aliis terrorem incutiat, ne de caetero contra Romanam Ecclesiam in talia verba prorumpant.*⁶³ Ker so v navedenem tekstu izrazi in *depressionem officii vel beneficii* in contra Romanam Ecclesiam, so sklepali, da se žalitve papeževe osebe ne morejo preganjati, ker mora papež kot namestnik Kristusov odpustiti: *mansuetudo Christi, cuius Papa in terris Vicarius est, omnino requirit, ut ipse Papa talem iniuriam personae illatam, remittat.*⁶⁴ Citirano Klemenovo določbo so razširili tudi na žalivce škofov-ske službe. Za dokaz, da omenjena določba izključuje pregon osebne papeževe in škofove žalitve pred cerkvenim sodiščem, so se sklicevali na Justinijanovo odredbo v l. 10, Cod. 1, 3, kjer cesar naroča državnim oblastnikom, naj v primerih, ko je škof žaljen, ne čakajo, ut *episcopus injuriae propriae ultionem deponcat, cui sanctitas ignoscendi gloriam dereliquit.* Iz dveh razlogov škof ne more po Reiffenstuelu kazensko preganjati osebne žalivca, zakaj prvič ne more biti sodnik in causa propria in drugič: *mansuetudo et sanctitas requirit, ut remittat*⁶⁵. Ni treba omeniti, da tako naštevanje razlogov avtorju ni v čast, Reiffenstuel navaja dalje za zgled papeža Pija V, ki je žalivca, ki ga je razžalil s sramotilno pesmijo, nagovoril: *Si tu mihi ut Summo Pontifici maledixisses, impunis non fores. Verum quia in fratrem Michaellem (hoc nomen ei ut Religioso erat) in monachum Scar-*

⁶² C. 27, C. 23, q. 4.

⁶³ C. 1, X 5, 26.

⁶⁴ Reiffenstuel, o. c. l. V, t. 26, n. 9.

⁶⁵ O. c. l. V, t. 26, n. 9.

pocensem convitia iactasti, liber abi, quo vis.⁶⁶ Že citirana l. 10, Cod. 1, 3 je naročala pokrajinskim oblastnikom, naj ne čakajo, da se bodo škofje pritožili radi žalitev, in je dostavila: Sitque cunctis laudabile, factas atroces sacerdotibus aut ministris iniurias veluti crimen publicum persequi, ac de talibus reis ultionem mereri. Iz tega so nadalje kanonisti sklepali, da spadajo žalitve škofov pred svetna sodišča, ki naj nastopijo proti žalivcem ex offo, ker škofje sami pač ne morejo⁶⁷. Pozneje so to zahtevo radi spremenjenih odnosov med Cerkvijo in državo opustili, zlasti v dobi po veliki francoski revoluciji. Namesto kazenskega pregona naj se pri žalitvah klerikov nalože žalivcem pokore. Šele potem, če žalivec pokore noče sprejeti, naj žaljenec išče pravice pri sodišču. Primerno pa je, da papež, škofje in kleriki sploh osebne žalitve odpuste, ne da bi iskali zadoščenja pri sodišču⁶⁸.

10. Tožbena pravica pri žalitvah je po starem pravu prenehala na več načinov. Tako, če je žaljenec žalivcu odpustil. Ea namque, quae in nos committuntur, facile possumus dimittere, je bilo pisano v Gregorijevih dekretalih⁶⁹. Izraz possumus pa je pojasnila glosa: in quantum nostrum privatum commodum tangit, sed in quantum tangit commodum aliorum non possumus. Dalje je prenehala pravica preganjati žalitev s smrtjo tako žalivca kot žaljenca, s preskripcijo in per retortionem⁷⁰. Retorzijo so smatrali ali za obrambo proti novim žalitvam, ali pa za maščevanje za pravkar izrečeno. V prvem primeru je žalitev kljub retorziji ostala, v drugem je bila kompenzirana. Kateri primer pa je bil podan, je bila quaestio facti. Civilna tožba v obeh primerih, če je bil na obeh straneh dolus, ni bila dopuščena, oziroma je bila v prvem vsaj oslABLJENA z exceptio doli⁷¹. Nekateri avtorji so dostavljali, da prestane tožbena pravica pri žalitvah tudi z zadoščenjem, ki je podano na zakonit način, kar je razumljivo samo po sebi⁷². Tožbena pravica je po aplikaciji rimskopravne določbe (5, Cod. 9, 3) pri verbalnih injurijah zastarala po enem letu; pri realnih injurijah

⁶⁶ Istotam.

⁶⁷ Reiffenstuel, l. c. l. V, t. 26, n. 11.

⁶⁸ Hollweck, o. c. 278.

⁶⁹ C. 28, C. 23, q. 4.

⁷⁰ Reiffenstuel, o. c. l. V, t. 26, nn. 22—27.

⁷¹ München, o. c. II, 607 s.

⁷² Wernz, o. c. 423; Schmalzgrueber, o. c. n. 42.

kakor tudi pri *libellus famosus* ali *injuria scripta*, kot je to imenoval Reiffenstuel⁷³, tožbena pravica ni nikoli zastarala. *Libellus famosus est delictum continuum, quod est successivum et permanens usque dum abolita penitus non sit delicti substantia*, pojasnjuje sodba Rimske rōte z dne 30. decembra 1912⁷⁴; jasno je, da ta razlaga ne zadovoli in ne odgovarja modernemu naziranju o zastaranju zločinov, kar bom še pozneje omenil.

11. Kar zadeva kazen za žalitev časti v starem kanonskem pravu, je treba najprej omeniti, da je bil žalivec, ki je bil obsojen radi žalitve bodisi realne ali verbalne bodisi v civilni ali kazenski pravdi, infamen; pogoj je bil, da je bila žalitev težka⁷⁵. V tem pogledu je zanimiv odgovor papeža Inocenca III v c. 23, X 2, 27. Nekdo je bil namreč obsojen, ker je razžalil tožilca, češ, da njegov (obsojenca) konj non esse minoris pretii, quam capillos ipsius (tožilca). Obsojenec se je bal, da je postal radi obsodbe infamen. Obrnil se je zato na papeža, ki pa mu je odgovoril: volumus te per praedictam sententiam non notari in je dodal tudi razlog: quod nulla fuerit vel minima injuria. Primer nam kaže, kako natančni so bili takrat glede časti in koliko važnost so polagali na obsodbo⁷⁶. Nastalo je seveda vprašanje, za kolikšno injuriijo zadene žalivca v srednjem veku zelo težka kazen zakonske zloglasnosti. Glose k zgoraj navedenemu razlogu papeža Inocenca III so zadevo skušale pojasniti, a malo jasno; glasile so se namreč: quod condemnatus de injuria notatur infamia, nisi injuria sit minima; damnatus pro nulla vel modica injuria infamis non efficitur. Infamnost je dalje zadela tudi njega, ki je bil radi omenjenih deliktov obsojen pred svetnim sodiščem. Radi tega so nastale v cerkvenem območju še večje težkoče. Po Hollwecku je bil n. pr. v Nemčiji infamen le oni, ki je bil obsojen na zaporno kazen preko treh mesecev, če ni šlo za böswillige Verleumdung; ob tem deliktu pa je bil obsojeni delinkvent infamen v vsakem primeru⁷⁷. Sodnik je mogel v sodbi izreči, da obsojenca kazen infamije ne zadene.

⁷³ O. c. I, V, t. 26, nn. 25—26. — Pomniti pa je, da zastaranja kriminalnih tožb cerkvenopravni viri do leta 1898 niso poznali (Robertti, De processibus I, 1926, 363).

⁷⁴ Coram Lega, 373.

⁷⁵ C. 23, X 2, 27.

⁷⁶ München, o. c. II, 602.

⁷⁷ Hollweck, o. c. 278.

Posledica zakonske zloglasnosti je bila tudi iregularnost, ki so jo v starem pravu smatrali za kazen. Učili pa so, da postanejo iregularni le oni, ki so obsojeni pred cerkvenimi sodišči⁷⁸. Ze iz navedenega je razvidno, koliko nejasnosti je bilo le glede zloglasnosti, čeprav je bilo vsaj to ugotovljeno, da pri težji difamaciji zadene obsojenca. Poleg infamnosti pa so bile določene za žalitve še druge kazni. Če je žalil klerik, je moral za kazen prositi odpuščanja, ako tega ni storil, ga je čakala depozicija⁷⁹. Za klerika, ki je razžalil lastnega škofa, je bilo določeno, da naj se deponira »et curiae tradatur et recipiat, quod inique gessit«⁸⁰. Kazni za redovnike, ki bi žalili cerkvene prelate, so bile določene v redovniških pravilih; na viennskem koncilu je glede njih odredil papež Klemen V, da naj se strogo izvajajo⁸¹. Žalitve cerkvenih prelatov sploh so bile sv. stolici pridržani grehi⁸². Vse dosedaj navedene kazni razen zloglasnosti niso nikdar postale občeveljavne; polagoma pa so sploh prišle iz rabe, tako da je tudi klerike čakala za žalitve le arbitrarna kazen⁸³. Za žalitve s pismom (*libellos famosos*) je bila določena hujša kazen in sicer po c. 1, C. 5, q. 1 bičanje in po c. 3, C. 5, q. 1 izobčenje. Prva od omenjenih kazni je kmalu prišla iz rabe, splošna sploh ni nikdar postala, in prav isto velja po Wernzu o izobčenju⁸⁴. Pisci takih sramotečih spisov so bili torej po obsodbi infamni, škof pa jih je mogel kaznovati z arbitrarnimi kaznimi; po Hollwecku⁸⁵ pa so ipso facto zloglasni⁸⁶ in dolžni dati zadoščenje; ako tega ne store, jih more škof izobčiti⁸⁷, klerike pa deponirati⁸⁸. Zopet primer, kako je bilo staro kanonsko kazensko pravo nejasno. Po rimskem zgledu so tudi v cerkvenem področju smatrali žalitve staršev, predstojnikov in klerikov pri izvrševanju dolžnosti za kvalificirane delikte,

⁷⁸ Istotam.

⁷⁹ C. 5, D. 46.

⁸⁰ C. 24, C. 11, q. 1.

⁸¹ C. 1, in Clem. 5, 9.

⁸² Cc. 3, 5, Extrav. comm. 5, 9.

⁸³ Wernz, o. c. 422.

⁸⁴ O. c. 422.

⁸⁵ O. c. 279.

⁸⁶ Cc. 1, 2, C. 5, q. 1.

⁸⁷ C. 3, C. 5, q. 1.

⁸⁸ Arg. iz c. 5, D. 46, kjer je govor de clerico maledico; omenil sem že, da c. 5, D. 46 ne zahteva od takega klerika le satisfactio, ampak tudi veniae petitio.

ki jih je mogel sodnik kaznovati s primernimi težjimi kaznimi⁸⁹. Že zgoraj je bilo omenjeno, da je papež Pij V določil za obdolžitve blasfemije, simonije in sodomije poenam talionis, kar pa splošno niso sprejeli.

Iz povedanega sledi, da je bila v starem kanonskem pravu splošno določena za žalitve časti le infamia iuris, ki je zadela žalivca po obsodbi, oziroma paskvilanta takoj, ko je postal znan. Kvalificirane delikte je vrh tega moglo sodišče kaznovati s primernimi kaznimi, zlasti če je žalil klerik ali je bil žaljen klerik oziroma cerkven funkcionar.

III. Veljavno cerkveno pravo.

12. V starem pravu je bilo, kakor smo videli, vprašanje o žalitvah časti zelo nepovoljno rešeno, čeprav je bilo vprašanje časti kot tako v cerkvenem območju vedno zelo pomembno, kar nam priča zlasti institut infamije, o katerem je v cerkvenopravnih virih nenavadno veliko sledov, in ki je igral izredno važno vlogo pri izbiri kleriških kandidatov. Bilo pa je vprašanje časti in dobrega imena pri tem le indirektno prizadeto, ker je šlo pri infamiji prvotno v prvi vrsti le za kvalitete, ki so se zahtevale pri duhovniških kandidatih, pozneje pa za dejansko prepričanje, da kdo ni vreden v družbi polnega zaupanja (infamia facti) in za zakonske določbe, po katerih je kdo v izvestnih primerih bodisi radi izvestnega zločina ali radi pomanjkanja določenih lastnosti ali radi izvrševanja nekaterih poslov postal ex lege zloglasen, kar je imelo zanj zakonito določene posledice (infamia iuris)⁹⁰. Določb o žalitvah časti in dobrega

⁸⁹ Cfr. Hollweck, o. c. 278.

⁹⁰ Infamia v polnem pomenu ne znači le ugotovitve, da o kom dobrega glasu ni, temveč tudi obsodbo subjekta radi pomanjkanja dobrega imena (Stremier, *Traité des peines ecclésiastiques*, Paris 1860, 41). Na podlagi opominov apostola Pavla (1 Tim 3, 7) že v prvih krščanskih časih niso pripuščali v kler takih kandidatov, proti katerim je bila naperjena tožba radi katerega izmed delicta capitalia (apostolski can. 61; can. 9 in 10 koncila v Neocezareji iz l. c. 314; cfr. Thomassinus, *Vetus et nova Ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios* II, Lugduni 1705, 168. 169). Še celo javna pokora je puščala na penitentu madež, ki je branil vstop v kler (c. 68 iz 4. sinode v Kartagini, cfr. Thomassinus, o. c. 169), če je namreč penitent pri njej javno priznal posamezni greh, kot je pojasnila četrta sinoda v Toledu iz leta 671 (can. 53). V IX. stoletju se pojavi v zapadnogotski cerkveni provinci zloglasnost kot kazen tako za

imena v svojskem pomenu je bilo v starem pravu razmeroma malo, pa še te, kar jih je bilo, niso bile splošne, temveč partikularne, izdane za posamezne primere; teorija pa, ki je hotela materijo sistematično obravnavati, kakor tudi jurisprudenca, ki je hotela najti v njih opore tudi za bolj ali manj slične primere, sta določbe širili preko zakonovega teksta. Stvar je bila tem bolj zapletena, ker so se po starem naziranju zatekali v primerih, ko ni bilo kanonskih določb ali te niso bile zadosti jasne, k svetnemu pravu, prvotno k rimskemu, pozneje pa nekateri avtorji in deloma tudi judikatura k takratnemu državnemu pravu, med tem ko je večina avtorjev in večina sodb Rimske rote ostala pri rimskem pravu; ker pa slednje v tej materiji ni stalo visoko in ni prav odgovarjalo današnjemu pojmovanju časti, je umevno, da je bila zaščita časti pred novim zakonikom v Cerkvi le slabo urejena. Omenjeni so bili nadalje različni iz rimskega pravnega umevanja povzeti načini pregona teh deliktov kakor tudi za-

klerike kot laike (cfr. Hinschius, Kirchenrecht IV, 814). Izrekli so jo pod različnimi imeni. Po nepristnih Pseudoizidorjevih dekretalih, ki jih uporablja tudi Gratian (c. 17, C. 6, q. 1; c. 3, q. 4; c. 23, C. 2, q. 7), je zašla infamia že sredi tretjega stoletja pod pap. Štefanom I. v sistem cerkvenega kaznovanja (cfr. Corpus Iuris Can., ed. Richter-Friedberg I², Lipsiae 1922, 516). S poživljenim študijem rimskega prava se je uvedla v kanonsko pravo še rimskopravna infamia, qua minuitur existimatio (cfr. d'Angelo, Ius digestorum I, Romae 1927, 278), ki jo je jurist Kallistrat definiral kot dignitatis inlaesae status, legibus ac moribus comprobatus (15, § 1, D. 50, 13). Dictum Gratiani § 20 ad c. 2, C. 3, q. 7 je že razločeval med različnimi načini, kako postane človek infamen; dalje podaja Gratian na več mestih (c. 9, C. 3, q. 5; c. 2, C. 3, q. 7; c. 17, C. 6, q. 1) cel katalog zločinov, ki so imeli za posledico zloglasnost. Napis k c. 3, C. 6, q. 1 pa se je glasil naravnost: infames sunt qui regnum Dei consequi non possunt. S prav redkimi izjemami se je od 11. stoletja dalje raztegnila kanonična infamnost na vse tiste, ki so bili po rimskem pravu (D. 3, 2; Cod. 2, 11) infamni, in teh je bila zopet cela vrsta. Zelo pogosto in za najrazličnejše delikte se omenja kazen infamije v papeških pismih iz 16. stoletja. Iz povedanega je razumljivo, da je kanonična infamnost po obsegu zelo presegala rimskopravno zloglasnost. Že Gratian in za njim mnogi prav do sirske sinode na Libanonu iz leta 1887 (Synodus Sciarfiensis Syrorum in monte Libano celebrata 1887, Romae, 159), ki je zadnja naštevala zločine in okoliščine, ki nakopljejo zloglasnost, niso zadosti razlikovali med dejansko in zakonsko zloglasnostjo, dasi je oba pojma uvedla, ali upravičeno ali neupravičeno, to je vprašanje záse, že stara glosa v rimskem pravu. Teorija je v poznejši dobi shematično razločevala tri načine, po katerih je mogel kdo postati zloglasen: ali s samim dejanjem, ali s sodbo, ali radi narave izrečene kazni (cfr. Schmalzgrueber, Ius ecclesiasticum, t. V, p. II, Romae 1845, 287). V podrobnem naštevanju pa je bilo med avtorji mnogo

nimivo zamenjavanje evangelijskega sveta in pravnega reda pri vprašanju, ali je dovoljeno članom cerkvene hierarhije preganjati osebne žalitve. Če imamo omenjene pomanjkljivosti pred očmi, bomo laže umeli tozadevne določbe v veljavnem zakoniku.

13. Zakonik razpravlja o žalitvah časti vobče v kan. 2344 in 2355, ki pripadata dvema različnima naslovoma. Kan. 2344 se namreč nahaja v titulu *de delictis contra auctoritates, personas, res ecclesiasticas*; kan. 2355 pa v titulu *de delictis contra vitam, libertatem, proprietatem, bonam famam ac bonos mores*. Vidik, pod katerim razpravlja zakonik o žalitvah časti na dveh različnih mestih, se razbere iz navedenih naslovov obeh titulov. O žalitvah cerkvenih hierarhov razpravlja torej zakonik pod popolnoma drugim vidikom kot o žalitvah sploh. Pripomnim pa takoj, da je v kan. 2344 govor le o nekaterih verbalnih injuriyah in da je zaščiten po tem kanonu čast le nekaterih cerkvenih

nesoglasja, kar se je pokazalo zlasti pri vprašanju, kateri posli infamirajo. Med infamne niso prištevali le *carifices, lictores, histriones, ducentes uxorem pupillam vel uxores viles (meretrices, saltatrices, jaculatrices)* temveč nekateri tudi *aurigas, cursores, citharoedos, lyristas, marcellarios, satellites, cloacas emundantes, pelles expurgantes*. Strogega se je v tem pogledu pokazal zlasti Ferraris (*Prompta Bibliotheca, Venetiis 1782*, pod besedo *irregularitas*). Drugi (že sv. Alfonz, Suarez in novejši skoro brez izjeme) pa so se postavili na pravilnejše stališče, češ, da niso zloglasni oni, ki izvršujejo *abjectam artem, quae nec peccatum nec peccati ullam praesumptionem involvit*. Enako je odločila SCC proti kartaškemu generalnemu vikarju, ki kandidatu, dasi je ta imel predpisane kvalitete, le radi tega ni hotel izdati dimisorijev za ordinacije, ker sta bili prosilčeva mati in stara mati babici (SCC in Carth. ordin. 26. april. 1755, Pallotini, *Collectio omnium conclusionum et resolutionum. S. Conc. Trid., IX, Romae 1882*, 550, št. 66). Zanimivo je, da je ostal oziroma postal dejansko zloglasen, kdor je bil pri sodišču oproščen radi pomanjkanja dokazov, kar so izrekli s klavzulo: *novis supervenientibus iudiciis ali ex hactenus deductis ali non repertus culpabilis* (cfr. odgovore koncilske kongregacije in Vigilien., 23. sept. 1613; Nullius Montis Virginis, 16. febr. 1788; Bonaventana, 16. avgust. 1763; Feretrana, 15. mart. 1794, Pallotini, o. c. IX, 542—550). Če pa je bila sodba v celoti in izrečno oprostilna, ni bilo zloglasnosti (cfr. SCC Taurin. 24. mart. 1742, Pallotini, o. c. IX, 548, št. 42). Razlikovati pa je bilo treba nadalje med dejansko zloglasnostjo in iregularnostjo; ob predhodni dejanski zloglasnosti iregularnost ni bila sporna, drugače pa je bilo, če je klerik šele po ordinaciji postal dejansko zloglasen. V pravno zanimivem primeru, ko je bil kanonik A. osumljen umora, čigar žrtev je bil arhiprezbiter J. je odgovoril konzultor na vprašanje, ali je zadela kanonika, ki je nesporno zloglasen, iregularnost, negativno in si je njegovo mnenje osvojila tudi kongregacija (cfr. Langague, *L'infamie de fait et ses*

funkcionarjev. Kan. 2355 pa je nasprotno zelo široko formuliran in izključuje le realne injurijske, zaščitena sta v njem čast in dobro ime kogarkoli. Pri interpretaciji navedenih kanonov se moramo dotakniti več vprašanj.

14. Tako je treba najprej odgovoriti na osnovno vprašanje, katero pravno dobrino namerava zakonik zaščititi v navedenih kanonih.

Oglejmo si najprej terminologijo. V kan. 2344 se nahaja izraz: *sive directe sive indirecte, injuriis affecerit*; v kan. 2355 beremo: *Si quis non re, sed verbis vel scriptis vel alia quavis ratione iniuriam cuiquam irrogaverit vel eius bonam famam laeserit*. V naslovu tit. XIV, v katerem je navedeni kan. 2355, pa imamo samo izraz *de delictis contra bonam famam*. V zakonikovem procesnem pravu je v kan. 1938, § 1 izraz *causa iniuriarum aut diffamationis* in v § 2 cit. kan. izraz *iniuria aut diffamatio*. Končno naletimo v kan. 119 na izraz *iniuria realis*

conséquences juridiques, *Analecta ecclesiastica* I, 1893, 319—324). Med spornimi vprašanji o infamiji je za problem časti in dobrega imena zelo zanimivo vprašanje, kdaj nastopi zakonska zloglasnost v onih primerih, ko je navezana na sam delikt in se ne zahteva kondemnatorna sodba. Zapleteno je bilo vprašanje radi tega, ker spada k pojmu infamije dejanska izguba dobrega imena, ki ga kdo uživa pri ljudeh. Nekateri so zato zahtevali, da se zahteva v teh primerih vsaj deklaratorna sodba, s katero se delikt ugotovi. Večina avtorjev pa je učila, da deklaratorna sodba sicer ni potrebna, pač pa mora biti delikt notoričen, ker sicer ni mogoče pojmiti, kako bi mogel kdo izgubiti dobro ime s tajnim deliktom. Najgloblje pa je nemara naravo zakonske zloglasnosti pojasnil Suarez. Razlikoval je glede na zloglasnost troje: pravico do dobrega imena (*dominium famae*), dejansko posest dobrega imena in moralno pravne posledice infamnosti za subjekt. Sodnikova sodba, s katero se izreče zloglasnost, odvzame obsojencu *dominium famae*; s tem postane zadeva sodno notorična, in zato izgubi obsojenec tudi dejansko posest dobrega imena in dosledno nastopijo zakonske posledice. Če pa gre za primer, kjer zadene delinkventa infamia ipso facto, delikt pa je per accidens tajen, zapade delinkvent zloglasnosti takoj, toda le in ordine ad effectus legales; dejanska posest dobrega imena v takem primeru ostane, enako tudi *dominium famae*, ki pa se notranje oslabi (*De censuris disp.* 48, ed. Bertin, *Opera omnia* t. XXIII, Parisii 1887, 508—522). Mnogi kriminalisti so obsojali z zakonom odredeno zloglasnost; državni zakoniki so ohranili omiljen infamiji podoben institut (izguba častnih pravic v § 47 našega k. z.). Povsem spiritualiziranemu sistemu cerkvenega kaznovanja, kot je uzakonjen v novem cerkvenem zakoniku, pa kazen zakonske zloglasnosti dobro odgovarja in ni nikak unicum v njem, ampak le potencirana kazen in naložena vedno za delikte, ki morajo kristjana difamirati (cfr. kan. 2293—2295). Iz vsega, kar je bilo povedano, jasno sledi, da cerkveni pravni red zelo upošteva čast in dobro ime posameznega vernika.

in v kan. 2218, § 3 izraz *mutua iniuria*. Ker je izrazov več, je vprašanje, v kakšnem medsebojnem razmerju so. Takoj je jasno, da razlikuje zakonik po starem rimskem zgledu med verbalnimi in realnimi injurijami. Izraza verbalna injuriya sicer v zakoniku ni, pač pa imamo v kan. 119 izraz *iniuria realis*. Če primerjamo naslednji rimskopravni tekst: *Injuriarum autem fieri Labeo ait, aut re aut verbis: re, quoties manus inferuntur; verbis autem, quoties non manus inferuntur convicium fit* (fr. 1, § 1, D. 47, 10) z besedilom kan. 2355: *Si quis non re, sed verbis vel scriptis vel alia quavis ratione injuriam irrogaverit*, je očitvidno, da imamo opravka s starim, iz rimskega prava izvirajočim razlikovanjem med obojno injurijo. Verbalni injuriji, o kateri tukaj govorimo, odgovarja po drugi strani realna injuriya, ki je bila v kanonističnem slovstvu radi znanega privilegium canonis II. lateranskega cerkvenega zbora leta 1139⁹¹ točneje obdelana. Da razmejimo verbalno injurijo napram realni, je treba omeniti o slednji nekatere stvari.

15. Izraz *manus inicere* v c. 29, C. 17, q. 1, ki odgovarja izrazu *manus inferre* v zgoraj citiranem rimskopravnem tekstu, so zelo široko interpretirali; govorili so navadno de *percussione clerici*. Danes rabi kan. 119, ki govori de *privilegio canonis*, izraz *iniuria realis*; v kan. 2343, ki določa kazensko sankcijo za kršitev omenjenega privilegija, pa je ohranjen stari izraz *manus inicere*. Po splošnem učenju kanonistov pred novim zakonikom kakor tudi novejših je treba umeti pod pojmom *iniuria realis*, ki se nahaja tudi v kan. 119, in ki mu odgovarja izraz *manus inicere* v kan. 2343, vse realne injurije po starem pravu; navedena kanona dalje očitvidno podajata staro pravo, atque ideo ex receptis apud probatos auctores interpretationibus sunt aestimandi (kan. 6, n. 2)⁹². V nasprotju s to doktrino pa preseneča na prvi pogled Maroto, ki piše: *Privilegium canonis est speciale praesidium quo ius canonicum clericos contra quasdam iniurias reales, scilicet contra violentas manuum iniectiones defendit*,⁹³ in pojasnjuje v op. 1 na isti strani: *Non contra omnes: aliae iniuriae reales contra violantes privilegium fori et exemptionis vel in genere, ex c. 2325 puniuntur. Vendar*

⁹¹ C. 29, C. 17, q. 1.

⁹² Cfr. Vermeersch-Creusen, *Epitome iuris canonici* I^a, 1929, 162; Wernz-Vidal, *De personis* 1928, 88; Chelodi, *Ius de personis*² 1927, 192; Hilling, *Das Personenrecht* 1924, 176.

⁹³ *Institutiones iuris canonici* I^a, 1921, 591.

avtor samega sebe popravlja, ko nekoliko pozneje⁹¹ opisuje pojem manus inicere v tradicionalnem pomenu, tako da obsega vsakovrstno realno injurijo. Podobno se nejasno izraža tudi Eichmann, ki pravi: Der can. 2343 gewährt kirchlichen Personen einen erhöhten strafrechtlichen Schutz gegen tätliche Beleidigung, welche nicht als gewöhnliches sacrilegium personale (vgl. can. 119, 2335), sondern als delictum sui generis in Strafe genommen wird.⁹²

Iniuria realis v kan. 119 pomeni fizični napad na osebo, ne pa na stvar. Kršitev hišnega miru, ki je po rimskem pravu⁹³ spadala pod pojem realne injurije, po kanonskem pravu nikdar ni spadala, kar se razbere iz izrazov manus inicere in percussio clerici. Nadalje mora biti napadena fizična oseba. Moralne osebe, četudi je persona collegialis, ne more zadeti realna injurija. Žalitev se je morala po rimskem pravu nanašati neposredno na telo, ali kakor pravi München: Hiernach besteht jede Realinjurie in einem gewaltsamen, unmittelbar auf den menschlichen Leib einwirkenden Handeln.⁹⁴ Kmalu pa so izraz percussio clerici razširili tudi na žalitve libertatis in dignitatis, kakor so govorili, ter so tako razlikovali: offensiones corporis, libertatis in dignitatis. Libertatem je žalil, kdor je klerika preganjal ali preganjal, ga ujel ali imel zaprtega. Raztegnil je tako avtentično privilegium canonis že p. Inocenc III leta 1212, ko je odgovoril nekemu škofu: Nuper a nobis tua dilectio requisivit, quid de illis laicis sit faciendum, qui clericos (sine laesione tamen) in custodia detinent publica vel privata, vel etiam detrudunt in vincula... Nos igitur inquisitioni tuae... respondemus, quod... non credimus laicos poenam excommunicationis evadere quamvis per eorum factum corporalis laesio non fuerit subsecuta, citra quam violentia saepius circa clericos nequiter perpetratur.⁹⁵ Dignitas pa je bila žaljena s takimi dejanji, ki sama na sebi ne pomenijo laesio corporis ali libertatis, pač pa pride z njimi po eni strani storilec v fizični kontakt z žaljenim, po drugi strani pa je dejanje tako,

⁹¹ O. c. 594.

⁹² Das Strafrecht des Codex Iuris Canonici 1920, 166.

⁹³ Lex Cornelia de iniuriis competit ei, qui injuriarum agere volet ob eam rem quod se pulsatum, verberatum, domumve suam vi introitam esse dicat (Ulpian 5, D. 47, 10).

⁹⁴ O. c. II, 586.

⁹⁵ C. 29, X 5, 39.

*dummodo secundum moralem existimationem sufficiat ad gravem iniuriam contra honorem et reverentiam debitam ecclesiasticae personae*⁹⁹. Taka dejanja so n. pr., če kdo nasilno ustavi voz, na katerem se klerik pelje, če mu nasilno odvzame klobuk, palico, če pljune nanj, če nadraži psa in ga ta dejansko popade, če vrže na klerika blato in podobno¹⁰⁰. Že zgoraj (op. 13) je bilo omenjeno, da je rim. jurist Paulus v trodelni razdelitvi injurije navajal primer: *cum dignitas laeditur*. Ker vse opisane žalitve niso enako velike, je razlikovala stara doktrina: *percussio enormis, mediocris in levis*¹⁰¹. Prav za prav bi realna injuriya v ožjem pomenu pomenila le na zadnjem mestu opisana dejanja contra dignitatem, zakaj dejanja in corpus ali contra libertatem so danes težje kvalificirana in naperjena proti pravnim dobrinam, ki so različne od časti. Toda radi historičnega razvoja v zaščitenju pravnih dobrin so že v rimskem pravu družili z delikti zoper življenje in telo tudi opisane realne injurije. Od grobih deliktov zoper telo se je namreč širila pravna zaščita na dejanja, ki sicer niso povzročala fizičnih bolečin, a so kljub temu pomenila žalitev, in končno je mogel biti kdo onečaščen ne le s takimi dejanji, kjer je še prišel žalivec z žaljenim v fizični kontakt, ampak tudi s simboličnimi dejanji in besedami¹⁰². Prav podoben razvoj srečamo v kanonskem pravu pri razvoju privilegija canonis. Prvotno je bilo na prav poseben način zaščiteno življenje in telo klerikov, ker so pač bili kleriki v XI. in XII. stoletju radi revolucionarnih pojavov v neprestani življenjski nevarnosti. Kmalu pa so pravno zaščito raztegnili: Inocenc III, kakor smo videli, je določil, da zadene izobčenje tudi one, ki ovirajo klerikovo svobodo gibanja; pozneje pa je doktrina oprta na nekatere dvomne dekretale¹⁰³ soglasno zaščitila klerike na omenjeni način tudi proti deliktom contra dignitatem. Pojmovalo je kanonsko pravo vedno pod izrazom iniuria realis fizične napade na osebo; pri teh pa je bilo brez pomena, ali so bili naperjeni zoper telo ali zoper svobodo ali zoper čast. Biti mora med napadalcem in napadenim vsaj posredni fizični kontakt. Če torej kdo onečašti

⁹⁹ Cappello, De censuris² 1925, 249.

¹⁰⁰ O. c. 327.

¹⁰¹ Hollweck, o. c. 220.

¹⁰² Cfr. Kübler, o. c. 183; Triebs, Studien zur Lex Dei I, 1905.

123; München, o. c. II, 572.

¹⁰³ Cfr. Hollweck, o. c. 220.

papeževo sliko, ni zagrešil realne injuriije, pač pa, če je naščuval psa na klerika in je pes klerika dejansko popadel. Omenjeni fizični kontakt poudarjam radi tega, ker grupirajo avtorji, ki nimajo pred očmi kanoničnega pojma realne injuriije, te delikte drugače. Tako more biti n. pr. *contumelia verbalna* in realna injuriija, zakaj *contumeliam* opisujejo kot *iniusta honoris alieni laesio, quae personae aliquo modo praesenti irrogatur*¹⁰⁴. Navzoč pa kdo more biti, kot pravi Lehmkühl¹⁰⁵: aut personaliter, aut in aliquo suo signo, ut in imagine, litteris a se scriptis etc. Tako pojmovana *contumelia* se more storiti ali z besedo ali z dejanjem¹⁰⁶. Kazenskopravno pa je med temi različnimi načini, na katere more biti žalitev storjena, velika razlika. Če storilec žali fizično navzočo osebo z dejanjem tako, da pride pri tem z žaljeno osebo v fizični stik, spada *contumelia* med realne injuriije, kakor je bilo zgoraj opisano, v vseh ostalih primerih pa ne. Tako pojmovanje realne injuriije sicer morda ni logično in nasprotuje današnjemu pojmovanju časti, toda zakonik ga je pridržal predvsem v kanonih, ki razpravljajo de privilegio canonis. Nobenega dvoma pa tudi ne more biti o tem, da moramo vzeti izraz »re« v kan. 2355, ki izrečno razpravlja o verbalnih injurijah, v pomenu realne injuriije, kakor je bilo zgoraj razloženo; stavek: si quis non re . . . iniuriam irrogaverit v cit. kan. izključuje torej realno injuriijo.

16. Žalitve časti, ki niso realne injuriije, so verbalne. Vzamemo pa pojem čast v širšem pomenu, tako da obsega tudi žalitve dobrega imena. Zakonik sam izraza verbalna injuriija ne uporablja, kakor je bilo že omenjeno. Kan. 2355, ki razpravlja o verbalni injuriji, se nahaja pod naslovom de delictis contra bonam famam. V kanonovem besedilu pa zakonik razlikuje med injuriijo v ožjem pomenu besede in kršitvijo dobrega imena: si quis iniuriam irrogaverit vel bonam famam laeserit. V kan. 2344 pa se očitno za obe vrsti deliktov rabi izraz iniuria. Iz povedanega sledi, da zakonikova terminologija vsaj v vseh njegovih delih sicer ni povsem točna in enoznačna, ker uporablja izraz iniuria v ožjem in širšem pomenu; razvidi pa se tudi, da pomeni navadno iniuria žalitev časti, diffamatio (cfr. kan. 1938) ali laedere bonam famam pa žalitev dobrega imena.

¹⁰⁴ Noldin, de praeceptis¹⁶ 1923, 678.

¹⁰⁵ Theologia moralis¹⁰ I, 1902, 758.

¹⁰⁶ Noldin, o. c. 678.

V zakonikovem procesnem pravu pa je vzeti, kakor se bo še pozneje omenilo, izraza iniuria in diffamatio v striktnem pomenu.

17. Zakonik sam ne pove, v čem obstojita žalitev časti in žalitev dobrega imena; prav tako tudi ne opredeljuje pojma časti. Zato velja pač načelo, ki ga je izrazila sodba Rimske rote z dne 12. decembra 1910: *Non explicatur (in lege) in quo consistat crimen diffamationis, sive conditiones non praefiniuntur, quas intra crimen diffamationis consistat. Quare hae conditiones a lege naturali desumendae sunt, quum haec vigeat quousque ius positivum humanum expresse istud non determinet.*¹⁰⁷ Druga instanca pri roti je v isti zadevi v sodbi z dne 19. junija 1911 temu načelu ugovarjala in si je sodni kolegij pod predsedstvom nemškega avditorja Heinerja usvojil Hollweckovo mnenje, da je treba dejanski stan presoјati po modernih državnih zakonikih, ako v kanonskem pravu ni določb¹⁰⁸. Danes ni nobenega dvoma, da Hollweckovo mnenje ne velja, ker pač zakonik v kan. 20 ne omenja državnega prava kot dopolnilnega vira cerkvenemu pravu. Vendar tudi danes določbe o žalitvah časti v državnih zakonikih in zadevni judikati državnih sodišč niso brez vsakega pomena za cerkveno sodstvo, ne sicer v tem pomenu, kot bi bili kaki formalni ali eksemplarični viri, ampak zato, ker razodevajo, kakšno je pač obče naziranje o žalitvah časti v določenem času in v določeni pokrajini. Stvarni stan teh deliktov je namreč tudi za cerkveno sodstvo do določene meje zavisen prav od ljudskega naziranja. Iz povedanega pa seveda nikakor ne sledi, da bi smeli prenašati predmet zaščite časti iz državnih zakonikov v cerkveno področje, ker pač državni zakonodavec zaščito časti pozitivno zožuje ali razširja, ne da bi se držal naravnega prava in evangelijskega nauka.

Ker torej cerkveni zakonodavec ni točneje opredelil pojma časti in nje zaščite, se je treba ravnati po naravnem pravu in evangelijskem nauku. Kodifikatorji veljavnega zakonika so bili teologi in je zato umevno, da se je treba ozirati v našem vprašanju na nauk moralne teologije v tej zadevi in da je treba prav iz moralnega bogoslovja, ki natančno razpravlja o teh stvareh, razbrati momente, ki pridejo v poštev pri cerkvenopravni označbi omenjenih deliktov. Ob specifičnem značaju cerkvenega kazenskega prava, ki polaga največjo važnost na

¹⁰⁷ Coram Lega, 158.

¹⁰⁸ Dec. III, 274—292.

subjektivni element pri deliktu, je zveza z moralno teologijo še tem bolj umljiva.

18. V par potezah si zato očrtajmo dobrino časti in dobrega imena s stališča moralne teologije, ki pa je prevzela zadevne osnovne pojme iz rimskega prava in jih v luči evangelijskega nauka očistila in izpopolnila. Na podlagi Ciceronovih tekstov in izjav nekaterih rimskih juristov¹⁰⁹ podaja München (o. c. II, 566—574) analizo časti takole: v človeku, o čigar časti govorimo, morajo biti izvestne vrline; te vrline drugi ljudje spoznajo in priznajo (aestimare); vrline jim vzbujajo nekako občudovanje (vereri); radi tega začno človeka spoštovati; to spoštovanje se imenuje existimatio, opinio, in to stanje spoštovanja je človekova čast — honor. Glede na častilce se to še vedno imenuje existimatio, opinio, aestimatio; nasprotno stanje pa je contemptus. Honor pa pomeni tudi zunanji izraz notranjega spoštovanja, kar je označil latinec z glagolom colere in observare. Čuvstvo pa, ki nasprotuje spoštovanju, oziroma izraz tega čuvstva se imenuje contumelia, nota, ignominia. Ako koga več ljudi spoštuje in mu to spoštovanje tudi na zunaj izkazujejo, govorimo o dobrem imenu. Po sv. Tomažu gre čast (honor) le višjim, odličnejšim (superioribus), zakaj po njegovem učenju ni čast nič drugega kot quaedam protestatio de excellentia alicuius. Vendar komparativna oblika superior ne pomeni, da bi moral biti ta, ki je češčen, odličnejši kot ta, ki ga časti, temveč more biti odličnejši etiam secundum se, vel per comparisonem ad aliquos alios¹¹⁰. Razberemo torej, da čast ni v nas, temveč je sodba družbe o nas in o našem razmerju do nje¹¹¹. Čast pomeni vrednost, ki jo ima kdo pri drugih ljudeh svoje okolice¹¹²; v teologiji pa pomeni čast bolj običajno zunanji izraz tega spoštovanja, protestatio de excellentia. Tako umevano čast imenujejo zunanjo ali objektivno čast¹¹³ v nasprotju z notranjo ali subjektivno častjo, kar zaznamuje vrednost, ki jo čuti oseba sama zase¹¹⁴, ali kar je isto kot lastno mnenje o

¹⁰⁹ Navajali so večkrat Kallistratovo definicijo: Existimatio est dignitatis in laesae status, legibus ac moribus comprobatus (C 5, § 1, D. 50, 13).

¹¹⁰ S. Th. II—II, q. 103, a. 2.

¹¹¹ Linsenmann, Lehrbuch der Moralthologie, cit. Schilling, Lehrbuch der Moralthologie II, München 1928, 51.

¹¹² Dolenc, Tolmač h kazenskemu zakoniku kraljevine Jugoslavije 1929, 445.

¹¹³ Dolenc, o. c. 445.

¹¹⁴ Dolenc, o. c. 445.

sebi (občutek časti)¹¹⁵. Drugi pa pojmujejo notranjo čast bolj objektivno, kot vsoto odličnosti namreč, ki jih kdo ima in radi njih zasluži, da ga spoštujejo¹¹⁶. Pojem časti jemljejo teologi, kakor je bilo že omenjeno, v ožjem pomenu za zunanji izraz spoštovanja. Če več ljudi izkazuje komu svoje priznanje in se tako širi o njem v določenem kraju dobro mnenje, govorimo de bona fama. Aus der Bekundung der in Ehre liegenden Anerkennung ergibt sich die öffentliche Meinung über den Wert eines Menschen oder der gute Ruf, dieser ist aber effectus honoris, eine Wirkung der von seiten vieler bezigten Ehre.¹¹⁷ Naš državni kazenski zakonik imenuje oboje, tako honor kot bona fama čast, ko govori v XXVI. poglavju o kaznivih dejanjih zoper čast. Kodeks razpravlja, kakor je bilo že omenjeno, v XIV. titulu pete zakonikove knjige de delictis contra bonam famam, kakor da ne bi razlikoval med pojmom honor in bona fama; v kan. 2355, ki pripada navedenemu titulu, pa govori posebej o deliktih zoper čast in zoper dobro ime. Nobenega dvoma ne more biti o tem, da je cerkveni legislator zaščitil čast v zgoraj očitnem objektivnem pomenu besede. Isto velja tudi o našem držav. kaz. zakoniku¹¹⁸.

Žalitev časti, ki jo zakonik imenuje iniuria v nasprotju z diffamatio, je v glavnem izraz zaničevanja; tako žalitev imenujejo teologi navadno contumelia. Dobremu imenu pa škoduje izrekanje takih stvari o človeku, ki mu utegnejo odvzeti spoštovanje, ki ga uživa pri ljudeh; tako govorjenje imenujejo teologi detractio (opravljanje) in calumnia (obrekovanje); oboje povzroči diffamatio. Naš državni kaz. zakonik pa razlikuje razžalitve in klevete. Pojma razžalitve sicer ne opredeljuje; v duhu k. z. pa je razžalitev »vzkratenje, okrnjenje ali zmanjšanje zunanje časti druge osebe, ki se stori a) z izkazanjem, da se druga oseba, persona certa, ne spoštuje ali vsaj zadostno ne spoštuje; b) toda brez navedbe dejstev v smislu historičnega dogodka ali pa faktične lastnosti«¹¹⁹. Razžalitve so praviloma žalitve z izre-

¹¹⁵ Munda, o. c. 47.

¹¹⁶ Schindler (Lehrbuch der Moraltheologie II, 1913, 356) pravi n. pr.: Geziemende schätzenswerte Eigenschaften der Vollkommenheiten bilden demnach die Grundlage oder Voraussetzung des Rufes im engeren Sinne. — Man nennt den Besitz solcher Vollkommenheiten auch die innere Ehre (innerer Wert) eines Menschen.

¹¹⁷ Schilling, o. c. II, 51.

¹¹⁸ Dolenc, o. c. 446; Munda, o. c. 47.

¹¹⁹ Dolenc, o. c. 447.

kanjem sodbje o vrednosti človeka in pa žalitve po obliki¹²⁰. Razžalitev odgovarja torej v glavnem dejanju, ki ga teologi nazivajo *contumelia*, eine die Ehre verletzende Bekundung verächtlicher Gesinnung gegenüber dem Nächsten und zwar in dessen wirklicher oder moralischer Gegenwart, kot pravi Schilling¹²¹. To razžalitev meni kan. 2355 z besedilom: si quis... verbis vel scriptis vel alia quavis ratione iniuriam irrogaverit. Ker so v smislu starega razlikovanja med verbalno in realno injurijsi vsi fizični napadi izločeni iz obsega verbalne injurijsi, zato je pojem injuria v kan. 2355 v toliko ožji kot razžalitev v držav. k. z., kjer je razžalitev splošni pojem za vse žalitve, za vsak napad na čast, ki ga ni smatrati za kleveto¹²²; slednjo zagreši po § 301 k. z., kdor izreka ali raznaša o kom karkoli neresničnega, kar utegne škodovati njega časti, dobremu imenu ali gospodarskemu kreditu. Kleveta odgovarja torej deloma teološkemu pojmu *calumnia*. *Detractio*, kadar je kazniva, spada med razžalitve.

(Konec prihodnjič.)

NAJNOVEJŠA SRBSKA PROTİKATOLIŠKA POLEMIKA.

(De recentissima polemica Serbica anticatholica.)

Dr. F. Grivec.

Summarium. 1. Barnabas, patriarcha ecclesiae Serbicae, in epistola paschali a. 1931 vehementer aggressus est ecclesiam catholicam. Quos impetus anticatholicos varii scriptores in »Glasnik«, organo patriarchatus Serbici, et in »Vesnik«, organo associationis cleri Serbici, insolenter augebant, religionem catholicam Jugoslaviae alienam et inimicam declarabant. Hoc sensu ecclesia Serbica opem suam statui offerebat ad unitatem nationalem extruendam. — 2. Ast regimen Jugoslavicum hanc opem ineptam repudiavit. Publica opinio Serbica immo multi deputati Serbici has contentiones anticatholicas publice damnaverunt. — 3. Anno 1932 folium »Svetosavlje«, organum auditorum facultatis orthodoxae Belgradensis, vehementissimos impetus contra ecclesiam catholicam congerebat. Anno 1933 ineunte autem e directione huius folii, cooperantibus theologiae professoribus, eiecta est factio illorum theologorum et scriptorum, qui, ecclesiasticis consentientibus, impetus anticatholicos congerebant. Ita ultima arx pugnae anticatholicae cecidit. — 4. Scriptores bellicosi non semel ostendebant, ipsorum contentiones anticatholicas revera systematicas fuisse atque ex obsoleta theologia slavophilismi Russici (Homjakov, Dostojevskij e. a.)

¹²⁰ Munda, o. c. 49.

¹²¹ O. c. II, 349.

¹²² Munda, o. c. 51.

inepte depromptas, mediante metropolita Antonio, cuius auxilio usi sunt etiam ipso invito. Ita articulum metropolitae Antonii de differentiis inter ecclesias catholicam et orientalem separatam sine ipsius licentia ex eius scriptis, iam ante bellum editis, in lingua Serbica vulgaverunt atque suis contentionibus infauste inseruerunt. — 5. Ecclesia Serbica ope vehementis pugnae anticatholicae internam suam unitatem et vim alere intendebat. Ast infauste atque contrario effectum.

1. O letošnji veliki noči sta pretekli dve leti, odkar se je razvnela viharina srbska polemika proti katoliški cerkvi. O veliki noči l. 1931 (pravoslavna velika noč je bila 12. aprila) je namreč izšla ostra protikatoliška velikonočna poslanica srbskega patriarha Varnave, polna žalitev in neosnovanih napadov proti katoliški cerkvi. Globoko užaljeni katoličani so proti tej poslanici protestirali. V srbski cerkvi pa so se našli neprevidni možje, ki so hoteli nevzdržne trditve ponesrečene velikonočne poslanice braniti. Tako se je razvnela polemika, ki je razkrila mnogo jako neprijetnih stvari in nesrečnih idej.

Velikonočna poslanica je neosnovano opozarjala na katoliško nevarnost in posebej naglašala: ¹ »Ove su navale tim opasnije što pod plaštom Hristovog imena nastoje potpuno zagospodariti... i nad svima porecima i prilikama građanskoga in društvenoga života.« Službeni patriarški »Glasnik« je to misel še jasneje razvil. Katoliška cerkev ne sme vplivati na javno življenje; jugoslovanski katoličani se morajo otresti rimskega vpliva, »rimskega parasitstva«. Ako jugoslovanski katoličani ne bi hoteli izpolniti teh pogojev, potem more pravoslavni del sam nositi vse breme za zgraditev »zajedničke čisto-kršćanske kulture«.²

Še bolj odločno in robato sta katolištvo iz jugoslovanske ideologije izključevala D. Najdanović in Dj. Nedeljković v »Vesniku« (1931), glasilu srbskega svećeniškega udruženja³. Prvi je pisal, da je rimski katolicizem največja zapreka za zgraditev jugoslovanske narodne kulture. »Fatalno bi bilo kad bi u ovaj organizam (Jugoslovenstva) ušlo ijedno krvno zrnice latinske krvi... ne sme da se ucrti nijedna kriva linija zapadno-crkvenog plana (str. 955)... Rimokatolički ultramontanizam, klerikalizam i jezuitizam znače za nas Jugoslovene tuđinsku neprijateljsku silu« (str. 956).

Tako je srbska cerkev v zanjo dozdevno ugodni politični situaciji državi ponujala svoje usluge za zgraditev enotne jugoslovanske državne in narodne miselnosti. Prijateljsko sodelovanje z jugoslovanskimi katoličani za obrambo skupnih krščanskih in moralnih načel je srbska cerkev s temi izjavami odločno odklanjala. Za eventualno sodelovanje je vsaj indirektno zahtevala, naj se katoličani odrečejo vsemu specifično katoliškemu. Te zahteve so se v blažji in kulturnejši obliki tudi od drugih strani večkrat izrekale. Po prevratu l. 1918 so mnogi namigavali, naj bi se med katoličani v Jugo-

¹ BV 1931, str. 211—218, posebej 217.

² Glasnik srpske patrijaršije 1931, str. 163—165; BV 1932, str. 115.

³ BV 1932, str. 117—118.

slaviji pospeševalo reformistično gibanje za neko narodno cerkev. »Veliki besednik« jugoslovanskih framasonov je večkrat naglasil misel, naj bi se jugoslovanski katoličani ločili od Rima in si izvolili cerkvenega poglavarja na ozemlju Jugoslavije. Ta misel je ideal mnogih politikov, ki premalo poznajo katoliško cerkev.

V tej smeri je srbska cerkev ponujala državi svoje usluge. Toda te ponudbe je stavljala v preveč odbijajoči obliki. Velikonočna poslanica in njeni preveč goreči in mladostno temperamentni branitelji so jugoslovanske katoličane tako nečuvno žalili in izzivali, da je morala vlada tako vsiljivo in nediplomatično sodelovanje odkloniti. Minister pravde je po povodu pretemperamentne srbske verske polemike dne 21. avgusta 1931 duhovne oblasti vseh veroizpovedi opozoril, naj ne žalijo v državi priznanih veroizpovedi. Ker to še ni zadoščalo, je državna cenzura zabranila nadaljevanje polemike v »Vesniku«, ki je nagromadil nečuvne žalitve proti katoliški cerkvi.

2. A branitelji nove srbske cerkvene borbenosti še niso razumeli položaja. Iz »Vesnika« so se umaknili v službeni patriarški »Glasnik« in v »Svetosavlje«. Ta dva lista sta nadaljevala polemiko še celo leto 1932. V »Glasniku« se je opazalo neko strategično umikanje, združeno s poskusi za častno likvidacijo zgrešene in ponesrečene polemike. Bolj bojevito in robato je bilo »Svetosavlje«, glasilo združenja slušateljev belgrajske bogoslovne fakultete; okoli njega so se zbrali vsi bojeviti predstavitelji nesrečne in nedostojne protikatoliške polemike⁴. Ne moremo razumeti, da so srbski cerkveni krogi na ta način izrabljali neodgovorno mladino in po takem ovinku posegali na pravoslavno bogoslovno fakulteto. Bilo je zares mučno.

Mučno je bilo, ker na napade »Svetosavlja« iz dveh razlogov ni bilo mogoče odgovarjati: prvič, ker so se med protikatoliške napade pomešali napadi neodgovorne mladine; drugič, ker je bila protikatoliška polemika »Svetosavlja« tako nekulturna in je tako prezirala najelementarnejša pravila dostojnosti in poštenosti, da se dostojen človek na tako bojno polje ni mogel spuščati. A stvar je bila vendar resna, ker so se okoli »Svetosavlja« razen slušateljev bogoslovne fakultete zbrali še drugi predstavitelji srbske protikatoliške polemike, posebno Dimitrij Najdanović in menih dr. Justin Popović, sedaj profesor bogoslovja v Bitolju. Med slušatelji pravoslavne bogoslovne fakultete pa si mnogi že v samostojnih poklicih služijo kruh. Tako je n. pr. Branko Rapajić, ki je gromadil najnekulturnejše napade proti katoliški bogoslovni znanosti in cerkvi, obenem časnikar in stalni sotrudnik »Pravde«.

V tako zavetje se je umaknila srbska protikatoliška polemika. A vsi ti poskusi niso mogli nevdržnih pozicij nekrščanske protikatoliške polemike. V začetku letošnjega leta je morala ta destruktivna in neprijetna polemika tudi v zadnjih dveh zavetiščih utihniti. Polemika službenega patriarškega »Glasnika« je bila državni politiki in srbskemu javnemu mnenju tako neljuba, da so jo v narodni skup-

⁴ BV 1933, str. 3—24.

ščini tudi srbski govorniki javno obsojali⁵. Polemika »Svetosavlja« pa je prenehala zaradi odločnega odpora združenja slušateljev belgrajske pravoslavne bogoslovne fakultete v soglasju z znanstveno resnostjo profesorjev te fakultete.

3. Likvidacija polemike v »Svetosavlju« nam nekoliko odpira pogled za kulise te nekulturne in neakademske borbenosti. V prvi letošnji številki »Svetosavlja« (izšla je zadnje dni meseca marca) je novo uredništvo objavilo sledečo izjavo:

Več nekoliko meseci jedan gospodin sa nekoliko svojih satelita protura klevete i laži o »Svetosavlju«. Pod potpisom tog istog gospodina kruže cirkulari o pokretanju jednog novog časopisa, i tu se pored ostalog kaže da »Svetosavlje« prestaje izlaziti, a svakako po njegovoj sugestiji crkveni krugovi su ga a priori počeli tretirati kao »boljševistički« časopis. Nije mesto ovde da iznosimo motive koji su toga gospodina nagnali da tako podmuklo rovari protiv »Svetosavlja«. Ističemo samo to, da je on podavno uklonjen iz »Svetosavlja« i time prestao biti dirigent iza kulisa i neodgovorni urednik. Naravno da je on time jako pogođen, jer mu je onemogućeno da u ime studenata Bogoslovskog fakulteta piše onako kako njemu konvenira. Izgubivši dakle pozicije ovde, on se stao silno nervirati i upinjati se da »Svetosavlje« sruši.

Želja je bila sviju nas još u početku da »Svetosavlje« bude glasilo naše bogoslovne omladine, da ono prodrma uspavane duhove i radi na oživotvorenju jevanđelske nauke. Smatrali smo da se moramo frontirati prema spoljnim neprijateljima. Osećali smo potrebu da u ovim teškim vremenima, kritičnim u svakom pogledu, stanemo u odbranu hrišćanskih ideala uopšte, a naročito privući našu akademsku omladinu, koja će koliko sutra biti na upravi zemlje. Odlučno smo bili protiv j a l o v o - p o l e m i č k o g t o n a, koji se htelo dati »Svetosavlju«. Uvereni da sada nije vreme za takve stvari, tražili smo da ono bude konstruktivno. Ima li smisla da se između katolika i pravoslavnih seje n e h r i š ć a n s k a m r ž n j a, u vremenu kada i marksistička i racionalistička opasnost preti i jednima i drugima — hrišćanstvu i religiji uopšte? Nije li dvanajsti čas kucnuo kada se rascepkano hrišćanstvo mora probuditi i poći stopama svog Osnivača, od koga se toliko udaljilo? Dosta je bilo praznih reči! Mi moramo da delamo.

Ceneći visoko svoje akademsko dostojanstvo mi nismo mogli dozvoliti da »Svetosavlje« postane ono što su od njega nepozvani hteli da naprave. Ali zbog toga smo u očima nekih postali i »boljševici« i »liberalci« i šta još ne.

»Svetosavlje« je organ studenata Pravoslavnog Bogoslovskog fakulteta, koji su ga i pokrenuli. Ono ima da ide svojim putem, ne skrećući od glavne linije. Mi sa našim g. g. profesorima činimo celinu. I hoćemo da naš Bogoslovski fakultet bude centar oko koga će se okupiti svi radnici na našoj pravoslavnoj bogoslovskoj nauci i književnosti.

Svetosavlje 1933, str. 43—44.

Iz te izjave je razvidno, da so bili srbski crkveni krogi po svojih borbenih predstaviteljih res v zvezi z nekršćansko polemično smerjo »Svetosavlja« in da je lanski glavni urednik (B. Rapajić) s soglasjem crkvenih krogov to polemično smer vzdrževal proti večini slušateljev bogoslovne fakultete. A slušatelji bogoslovja so v soglasju

⁵ Ker so med »Glasnikove« sotrudnike zašli mnogi bojeviti nasprotniki katoliške cerkve, zato je umevno, da ne more skriti protikatoliške osti. Zaljivih polemičnih člankov ne sme več prinašati. A med crkvenimi vestmi često straši s »katoliško propagando«. — Neprijetno proslule »Pobožne knjige za narod« pa so z izrečnim odobrenjem srbske sinode na koncu lanskega leta zelo neosnovano napadle katoliške redovnice z brošuro: Katoličke kaluderice u Jugoslaviji (Beograd 1932).

s svojimi profesorji to smer obsodili in njene predstavitelje odstranili iz uredništva. V motivaciji tega odločnega ravnanja obsojajo destruktivni »jalovopolemični ton« in sejanje nekrščanske mrznje, ko marksistična in brezbožniška nevarnost opominja pravoslavne in katoličane k složnemu sodelovanju proti skupni nevarnosti. Podobne misli smo tudi v BV večkrat naglašali, ko smo akademsko razpravljali o neprijetni protikatoliški polemiki.

4. V prejšnjih člankih po povodu najnovejše srbske protikatoliške polemike⁶ sem nepobitno dokazal, da ta polemika ni slučajen pojav neodgovornih ljudi, marveč sistematičen poskus nove smeri pod vodstvom srbskih cerkvenih krogov. Dokazal sem tudi, da ta polemična smer po svojem bistvu ni nova, marveč anahronistično in neumestno obnavljanje zastarele in diletantske slavianofilske (ruske nacionalistične) protikatoliške polemike, a v bistveno izmaličeni obliki in v neokusni karikaturi. Ruska slavianofilska teologija ima neko literarno, historično, bogoslovno in religiozno vrednost. Najnovejše srbsko obnavljanje te polemične teologije pa je že navadno nedostojno časnikarsko zmerjanje in grdenje. To niso več književne in bogoslovne teorije, marveč že tako kričeče žalitve priznane veroizpovedi, da so v urejeni državi nedopustne in da morajo naposled škoditi tudi oni veroizpovedi, ki si take metode dovolja.

V nesrečni velikonočni poslanici l. 1931 je bilo vse to še stilistično zastrto, a vendar prozorno. Drugi branitelji te smeri pa so svoje vire in zveze še preveč glasno izdali. Iz notranjih in vnanjih razlogov smo sklepali, da se je slavianofilska polemična smer na jugoslovanska tla prenesla pod direktnim ali indirektnim vplivom ruskega metropolita Antonija. »Svetosavlje« je bilo tako neprevidno, da je to zvezo javno razkrilo, ko je objavilo zastareli Antonijev članek o verskih razlikah med katoliško in pravoslavno cerkvijo⁷. Antonijev članek je bil v »Svetosavljju« objavljen brez opazke, da je preveden iz Antonijevih zbranih spisov. A naposled so morali v veliki zadregi priznati, da so zastareli članek objavili brez dovoljenja in brez vednosti metropolita Antonija⁸. Iz tega se vidi, da so srbski borbeni krogi tudi po lastni iniciativi hodili k Rusom po zastarelo polemično orožje. Zveza z rusko slavianofilsko teologijo, ki ima v Antoniju zakasnelega, a vnetega predstavitelja, je torej s posebnim naglasom poudarjena.

Podobno so javno razkrili, da so po orožje hodili ne samo k slavianofilskim teologom, marveč celo k Dostojevskemu, ki je v znani svoji ekstremnosti napisal nekoliko strašnih napadov proti katoliški cerkvi. Protikatoliški napadi Dostojevskega so tako zastareli, da bi jih veliki umetnik v sedanjí dobi gotovo ne napisal, a poleg tega so zastrti z umetniško zaveso in jih ščiti tudi priznana »licentia poetica«. Kulturni in religiozni predstavitelji pravoslavja se sramujejo te napade obnavljati; na podlagi historičnih dejstev in dokumentov skušajo Dostojevskega nekoliko opravičevati. Na pod-

⁶ BV 1931, str. 209—218; 1932, 105—136; 1933, 1—31 in 120.

⁷ BV 1933, str. 3—11.

⁸ Svetosavlje 1932, str. 309.

lagi ruskih virov sem v razpravi »Fjodor Dostojevskij in Vladimir Solovjev«⁹ velikega umetnika nekoliko opravičil in njegovo krivdo znatno ublažil. Vsak razsoden človek mora videti, da je tako ublaževanje ugodno za pravoslavje in za vzhodno slovansko kulturo. A najmlajši predstavitelji srbske polemike so bili tako nerazsodni, da so brez sramu obnavljali nevzdržne napade Dostojevskega, citirali Dostojevskega kot neko bogoslovno avtoriteto in napadali one, ki so velikega ruskega umetnika blagohotno opravičevali. V duhu zastarelih napadov Dostojevskega so v raznih variantah ponavljali, da »demonizirani človek v Rimu« z zlatom kupuje duše in da je katolištvo »najlažnja interpretacija Hrista evanđelskega«¹⁰.

Predstavitelji srbske protikatoliške polemike so torej z mnogimi izjavami in razkritji potrdili, da je bila njihova polemika res sistematična, res nova smer. Istotako so še preglasno potrdili, da njihova bogoslovna smer ni srbsko svetosavsko pravoslavje s toliko hvaljeno srbsko tolerantnostjo, marveč ponesrečeno posnemanje ruskih vzorcev iz dobe nestrpnega absolutizma in imperIALIZMA, z novimi dodatki nekulturnosti in nekrščanske mržnje, a brez ruskih religioznih in literarnih vrednot.

5. Po odporu srbskega javnega mnenja so predstavitelji najnovejše polemične smeri za enkrat razoroženi in deloma razkropljeni. A verjetno je, da bodo v premenjeni obliki še poskušali nadaljevati svoj posel. Ne smemo namreč prezreti, da je polemiko razvnela znana velikonočna poslanica, da je do zadnjih mesecev borbено sodeloval službeni patriarški »Glasnik« in da so tudi drugi naglašali svoje zveze s cerkvenimi krogi.

Tako živahno sodelovanje srbskih cerkvenih krogov pri tej polemiki je nekoliko umevno, ker je protikatoliška polemika razen neprijetnih negativnih strani imela tudi pozitivne namene. Z bojevitim opozarjanjem na domnevno katoliško »nevarnost in propagando« so namreč hoteli poživiti versko zavest, razvneti versko gorečnost in pospeševati edinost v srbski cerkvi. Priznано je namreč in po zgodovini krščanstva potrjeno, da preganjanje in nevarnosti pospešujejo krščansko edinstvo in versko gorečnost.

Toda tega pozitivnega namena srbska protikatoliška polemika ni mogla doseči, vsaj ne trajno, ker je prezrla dva bistvena pogoja.

Najprej bi bilo treba dokazati, da katoličani res preganjajo pravoslavne in da je katoliška cerkev pravoslavju nevarna po svoji vnanji moči. Vprav v Jugoslaviji je očitno, da se more srbska cerkev bolj opirati na vnanjo moč in državno podporo nego katoliška. Votlo kričanje o katoliški nevarnosti je bilo brez dejanske podlage. Pretirano žaljivo in neosnovano polemiko je naposled obsodilo tudi srbsko javno mnenje in državna oblast.

⁹ BV 1931, str. 97—142.

¹⁰ Svetosavlje 1932, str. 236—237. — »Svetosavlje« 1933, str. 10—14 objavlja prevod odlomka o razmerju cerkve in države iz romana »Bratje Karamazovi«, ki graja katoliško cerkev in slavi pravoslavje, a tako pretirano in utopistično, da nima dokazne moči; tu pač velja: qui nimis probat, nihil probat.

Druga usodna napaka najnovejše protikatoliške polemike je, da po vzoru zastarele ruske nacionalistične (slavjanofilske) polemike katoliško cerkev gleda in predstavlja v bistveno nepravilni luči. Vso moč in svojstvenost katoliške cerkve pripisuje vnani disciplini in mehanični juridični organizaciji; v zaslepljeni pristranosti tako pretirava vnano stran in napake katoliške cerkve, da hudo greši proti krščanski ljubezni in pravičnosti ter kruto žali katoličane. Ne vidi pa notranjega verskega duha in življenja, ki daje resnično moč katoliški cerkvi. Zgodovina katoliške cerkve očitno dokazuje, da v dobah cvetočega verskega življenja cvete tudi cerkvena disciplina, edinstvo in moč; a da v dobah propadanja verskega življenja propada tudi cerkvena disciplina in se krha cerkveno edinstvo.

Nesrečna pravoslavna protikatoliška polemika torej odvrača pozornost vprav od onih dejstev in načel, ki bi mogla največ koristiti pravoslavju samemu. Katoliško cerkev predstavlja kot zemsko, posvetno, tostransko, mehanizirano, pogansko i. t. d. Pravoslavno cerkev pa v nasprotju s historičnimi dejstvi in dejanskim stanjem naivno predstavlja kot onostransko, nebeško, asketsko, meniško, ponižno, preganjano i. t. d.

Tako preziranje resnice, pravice in krščanske ljubezni ne more biti koristno. Taka polemika je škodljiva in destruktivna za pravoslavje; doseči more vprav nasproten uspeh, nego ga namerava.

Proti tem žalostnim pojavom moremo z zadoščenjem ugotoviti, da so se v srbski cerkvi vedno nahajali tudi predstavitelji krščanske ljubezni in pomirljivosti v odnosu do katoliške cerkve. Po ponesrečeni protikatoliški polemiki zadnjih dveh let se je stališče spravljive krščanske smeri v srbski cerkvi zopet ojačilo. Pomirljiva krščanska smer ima nekoliko predstavitev med duhovščino v dušnem pastirstvu, pred vsem pa med bogoslovnimi znanstveniki na bogoslovni fakulteti, kakor je razvidno iz zgoraj navedene izjave »Svetosavlja«, in med srbskimi menihi.

Med srbskimi meništvo predstavlja to krščansko smer časopis »Duhovna Straža« (izhaja v Somboru). V cerkvenem pregledu miroljubno poroča o delovanju katoliške cerkve in o uspehih katoliških redovnikov ter opozarja, naj se srbsko meništvo skuša dvigniti na višino katoliškega redovništva. Samostojno in izvirno je v tej smeri nastopil arhimandrit Petronije Trbojević v dveh zvezkih knjige »O reformama crkvenim« (Sremska Mitrovica 1931 in 1932).

Iskreno želimo, naj bi se miroljubna krščanska smer v srbski cerkvi tako ojačila, da bi se več ne ponavljali tako žalostni nekrščanski napadi, kakor smo jih doživeli zadnji dve leti.

Pravoslavni cerkveni krogi naj bi rajši obračali več pozornosti na notranjo moč in versko življenje katoliške cerkve. Skušajo naj tekmovati s katoličani v poživljanju verskega življenja in pravega krščanskega duha. Potem bodo uvideli, kako prazna so strašila o »katoliški propagandi«. Po poti pozitivnega verskega življenja bodo ojačili svojo cerkev in spoznali, kako je za pravoslavno cerkev samo in z ozirom na njen odnos do katoliške cerkve blagodejno in uspešno načelo: Čim bliže Kristusu, tem bliže edinstvu.

»RAZISKOVALCI SV. PISMA.«

Kdo so in kaj uče?*

(Scrutatores Bibliorum qui sint et quid doceant.)

Dr. Andrej Snoj.

UVOD.

»Raziskovalci sv. pisma« so adventistom sorodna ameriška sekta, ki se je v novejšem času pričela širiti tudi pri nas. Po kratkem času svojega obstoja je sekta razvila živahnejšo propagando, nego katerekoli druga sekta. Mnogi jih zamenjavajo z adventisti. Po pravici. Kajti na adventizem res spominja njihov nauk o Kristusovem drugem prihodu in o njegovem tisočletnem kraljestvu. V splošnem pa vsaj danes z adventisti nimajo zvez in so jim celo sovražni. Zgradili so si samostojen sistem verskih resnic, po katerem so od katoliške cerkve oddaljeni mnogo bolj kot adventisti. V nastopu in propagandi so še strastnejši in še bolj vsiljivi kot adventisti; tudi v sovraštvu do cerkve, posebno do katoliške, adventiste daleč nadkriljujejo.

O adventizmu in proti adventistom se je pri nas že mnogo pisalo. Sekta raziskovalcev sv. pisma je manj znana. In vendar se med našim ljudstvom širi že par let. Zaenkrat še nima številnih privržencev, vendar ni dvoma, da bo tudi pri nas skušala ustanavljati svoje verske občine. To je tem bolj verjetno, ker je vprav Slovenija središče propagande za vso Jugoslavijo.

Pričujoče vrstice naj ob kratkem pojasnijo postanek sekte, njen nauk, sredstva in metode njene propagande.

* **Literatura.** A. Viri: J. F. Rutherford, Zastava za narod. Tiskano v Švici (brez označbe kraja in letnice). — Kje so mrtvi? V Švici (brez letnice). — Harfa božja. Maribor 1930. — Vrnitev našega Gospoda (avtor ni naveden). Maribor (brez letnice). — J. F. Rutherford, Kraljestvo božje — up sveta. Maribor 1932. — Stvarjenje. Maribor 1932. — Millionen jetzt lebender Menschen werden nie sterben. Barmen (brez letnice). — Die Hölle. V Švici (brez letnice in brez navedbe avtorja). — J. F. Rutherford, Himmel und Fegefeuer. V Švici (brez letnice). — B. **Literatura o sekti.** Dr. K. Algermissen, Christliche Sekten und Kirche Christi.³ Hannover 1925. — Isti, Die ersten Bibelforscher. Hannover 1928 (posebni odtis iz knjige »Christl. Sekten u. Kirche Christi«). — Isti, Konfessionskunde. Hannover 1930 (Die ersten Bibelforscher str. 756—91). — Dr. Arth. Allgeier, Religiöse Volksströmungen der Gegenwart. Freiburg i. Br. 1924. — J. Busch, Das Sektenwesen unter bes. Berücksichtigung der Ersten Bibelforscher. Hildesheim 1930. — Dr. M. Heimbucher, Was sind denn die »Ersten Bibelforscher« für Leute?³ Regensburg 1927 (pri rokah sem imel 2. izd. iz l. 1923). — Dr. Fr. Meffert, »Bibelforscher« und Bibelforschung über das Weltende.² Freiburg i. Br. 1925. — A. Meyenberg, Über die sogenannten »Ersten Bibelforscher«. Luzern 1924. — Dr. K. Algermissen, Erste Bibelforscher (Lexikon f. Theologie u. Kirche, 2. Bd., Freiburg i. Br. 1931, stolpec 279—280).

I. POSTANEK IN RAZVOJ SEKTE.

1. Ustanovitelj.

Sekta raziskovalcev sv. pisma je vzniknila, kakor adventizem in nebroj drugih sekt, v Zedinjenih državah Sev. Amerike. Ustanovitelj ji je bil »pastor« Russell, po poklicu bogat trgovec; sedanjí voditelj je njegov naslednik sodnik Rutherford.

Charles Taze Russell se je rodil dne 16. februarja 1852 v Pittsburgu, industrijskem mestu države Pennsylvania (U. S. A.). Njegova roditelja sta bila škotsko-irskega pokolenja in zelo premožna. Pripadala sta presbiterijanski cerkvi ter sta svojega sina vzgajala v duhu mračnih Kalvinovih nauk. Z 9 leti je otrok izgubil mater. Ko je nekoliko odrasel, ga je oče dal izobraziti za trgovca.

Že kot mladenič je Russell mnogo razmišljal o verskih vprašanjih. S 17 letom je pristopil h »Krščanski zvezi mladeničev« in se je veliko udeleževal kot govornik. Toda kalvinizem s svojim mrkim naukom o predestinaciji ga nikdar ni mogel popolnoma zadovoljiti. Po naravi mehak in ljudomil se ni mogel sprijazniti z mislijo, da bi Bog nekatere naprej določil za pogubljenje. Težki dvomi so razjedali njegovo dušo. Bil je na tem, da popolnoma zgubi vero, da ni v težkih dneh notranjih bojov in dvomov prišel slučajno v stik z adventizmom.

Nekega večera stopa zamišljen po ulicah mesta Allegheny. Kar zapazi v neki dvorani svetlobo. Adventisti so obhajali svojo božjo službo. Vstopi in posluša pridigo. V hipu se spet začuti močnega. Posebno se mu znova utrdi vera v sv. pismo kot božjo knjigo. Vneto je prišel čitati biblijo in po vplivu adventistov obračati pozornost na mesta, ki govore o koncu sveta. Predvsem ga je zanimal nauk o tisočletnem kraljestvu Kristusovem in o usodi ljudi v oni dobi. Po svojevoljni interpretaciji Kristusove zapovedi »Ljubite svoje sovražnike; delajte dobro tem, ki vas sovražijo« (Mt 5. 44) je prišel do zaključka, da ni pekla in večnih kazni v njem.

V veliko uteho mu je bilo, ker so tudi adventisti učili, da pekla ni in da bodo hudobni popolnoma pokončani.

Med tem je doraščal in v starosti 20 let z očetom že vodil več trgovin in filialk. Kljub zaposlenosti v trgovini je glavno pozornost posvečal verskim vprašanjem. Okrog sebe je zbral nekaj somišljenikov iz Pittsburga in Alleghenya ter osnoval krožek za raziskovanje sv. pisma. Ta krožek je bil zibelka nove sekte. Voditelj krožka je bil Russell, ki je imel nekatere prav lepe lastnosti. Bil je nadarjen, dobrega srca, imel je mnogo dobre volje in praktičnega čuta; a manjkalo mu je poglobitvega, kar bi ga usposabljal za voditelja verskega krožka: globoke zgodovinske, filozofske in teološke izobrazbe. Za pravilno presojo bibličnih vprašanj bi moral poznati važnejša hermenevtična pravila in biti temeljito seznanjen z zgodovino eksegeze svetopisemskih knjig. A niti s študijem hermenevtike, niti z eksegezo se ni bavil, zato je bilo neizogibno, da je zašel v zmote.

Predvsem si je domišljal, da dotlej še nihče ni pravilno doumel sv. pisma in da je on od Boga poklican, da sv. pismo pravilno tolmači.

Prvo njegovo odkritje na bibličnem polju je bilo, da sv. pismo nikjer ne govori o peklu. To, kar se v navadnem govoru imenuje pekel, je ali podzemlje, ali pa večna smrt duše in telesa.

Še bolj se je zanimal za vprašanje Kristusovega tisočletnega mirovnega kraljestva, ki ga nazivlje z latinsko besedo »milenij« (millennium). Tudi glede tega je bil mnenja, da je šele on odkril resnico.

V nasprotju z adventisti je Russell učil, da bo milenij doba očiščevanja za grešnike. V tej dobi bo vsem, ki so umrli v grehu, ponovno dana prilika, da se rešijo in zveličajo. Le redki preskušnje ne bodo prestali. Te bo doletela druga smrt, popolno uničenje duše in telesa.

Do tega odkritja je prišel Russell l. 1872. V naslednjih letih je dočkal, da Kristusov drugi prihod na svet ne bo telesen in človekovemu očesu viden, marveč duhoven in neviden.

L. 1874 je namreč zadel skupaj z urednikom adventističnega »Glasnika jutra«, Barbourjem. Adventisti so pravkar doživeli neprijetno razočaranje: napovedovali so za l. 1874 Kristusov prihod, pa se prerokovanje ni spolnilo. Russell je našel Barbourja radi tega hudo potrtega. Po kratkem razgovoru je med obema prišlo do zanimivega sporazuma. Barbour je prevzel od Russella idejo o duhovnem, nevidnem drugem prihodu Kristusovem, Russell pa se je dal po Barbourju prepričati, da so adventistični računi o času drugega prihoda Kristusovega pravilni. Tako sta se zedinila, da je Kristus prišel na svet l. 1874, a nevidno. Letnica 1874 velja še danes pri raziskovalcih sv. pisma za izhodišče vseh nadaljnjih računov.

Russell se je kmalu ločil od adventistov, a po njihovem zgledu je tudi on učil, da se s pomočjo sv. pisma da natanko izračunati dan Gospodovega prihoda. Zanj je bilo neizpodbitno, da je l. 1874 Jezus nevidno, kot duhovno bitje, prišel drugič na svet.

L. 1874 bi potemtakem moralo biti začetek tisočletnega mirovnega kraljestva. Vendar pa je Russell izračunal, da to napoči šele oktobra l. 1914. Sklepal je takole: Judovski dobi, ki je z Jezusovim javnim nastopom prenehala, je sledila še 40 let trajajoča »doba žetve«. Šele l. 70 po Kr. je bil razdejan Jeruzalem in judovsko ljudstvo razkropljeno. Analogno tem 40 letom bo tudi krščanska era podaljšana za 40 let, t. j. do l. 1914. V tem času, od l. 1874 do 1914 bodo vsi sveti krščanske dobe obujeni k življenju in bodo kot nevidna duhovna bitja s Kristusom pripravljali 1000-letno mirovno kraljestvo. V oktobru l. 1914 bo konec vseh stisk in prične se milenij, blaženo mirovno kraljestvo Kristusovo.

2. Božji načrt o zveličanju ljudi.

S pomočjo sv. pisma je Russell v nadaljnjih letih odkril načrt, po katerem je Bog človeka pripravljaj za zveličanje.¹ Ves zveličavni načrt obsega tri velika razdobja, ki se začenjajo s stvarjenjem človeka in segajo v večnost.

¹ Prim. Harfa božja 221-3; Heimbucher, Was sind denn die »Ernsten Bibelforscher« für Leute? 26; Algermissen, Konfessionskunde 762-64.

Prvo razdobje obsega čas od ustvarjenja človeka do vesoljnega potopa. Russell imenuje to dobo »tedanji svet« (2 Petr 3, 6). Značilnost te dobe je, da je Bog še neposredno občeval s človekom in da so angeli vladali nad svetom.

Drugo razdobje, »sedanji hudobni svet«, sega od vesoljnega potopa do ustanovitve tisočletnega kraljestva. To razdobje je pod neomejeno oblastjo satana, poglavarja tega veka. Deli se v tri dobe: 1. doba očakov, od Noeta do smrti očaka Jakoba; 2. judovska doba, od smrti očaka Jakoba do Jezusa Kristusa; 3. krščanska ali evangelijska doba, od Jezusovega vstajenja do »konca vladanja narodov«² ali do začetka milenija (l. 1914). Kdor v evangelijski dobi poskušno prestane, je »izbran« in spada v razred »neveste Jagnjetove«. Takih bo vsega skupaj samo 144.000. Bog jih bo poplačal z neumrjčnostjo in bodo tako deležni božje narave.

Tretje razdobje je prihodnji svet, ki bo od l. 1914 dalje trajal celo večnost. Sestoji iz dveh dob, milenija (1914—1914) ter »prihodnjih časov«. V mileniju bodo vsi umrli zopet oživel; 144.000 izvoljencev bo s Kristusom nevidno vladalo na zemlji. Prejeli bodo plačilo pravični StZ in tisti grešniki, ki so prestali lahko preskušnjo po vstajenju. Oni maloštevilni grešniki, ki preskušnje ne prestanejo, bodo kaznovani z večno smrtjo, z uničenjem.

Z l. 1914 bo vse končano in začnejo se nova nebesa in nova zemlja.

Ta zveličavni načrt, ki je po zatrdilu raziskovalcev sv. pisma obsežen v sv. pismu, a ga je šele Russell odkril, tvori jedro nauka, ki ga je sprejela nova sekta. Russellu se je posrečilo, da je sekta hitro postala popularna in da so njeni nauki prodrli v najširše kroge.

3. Pisatelj, govornik, organizator.

Največ zaslug za hitro popularizacijo sekte v Ameriki imajo Russellove nedosegljive organizatorične zmožnosti. Russell je bil ne samo plodovit pisatelj in organizator, ampak tudi velik trgovski talent. Vsa podjetja, ki so imela namen, širiti njegove ideje, je trgovsko organiziral in jih postavil na trdno finančno bazo. S tem jim je zagotovil obstoj.

Prvikrat je Russell stopil v javnost s knjižico »Namen in način zopetnega prihoda našega Gospoda«. Napisal jo je l. 1875, potem ko se je prepričal o drugi navzočnosti Kristusovi. Ker se je vprašanje Kristusovega drugega prihoda tedanji čas v Severni Ameriki mnogo obravnavalo, se je knjižica v najkrajšem času izredno močno razširila.

Po tem začetnem uspehu opogumljen je sklenil izdajati poseben časopis za pospeševanje bibličnega znanja. L. 1879 je izšla 1. številka, ki ga je nazval »Sionski stražni stolp in glasnik Kristusove navzočnosti«³. List izhaja še danes kot štirinajstdnevnik in je glavni organ sekte. Od l. 1909 nosi naslov

² Harfa božja 222.

³ Zions Watch Tower and Herald of Christs Presence.

»Stražni stolp (Svetilnik) in glasnik Kristusove navzočnosti.«⁴ Tiska se v Brooklynu in ga izdaja konzorcij petih mož. Naklada znaša 45.000.⁵ Obravnava izključno svetopisemska vprašanja. Do svoje smrti ga je Russell sam zalagal s članki. V okrajšani obliki so ga pričeli izdajati tudi v nemškem, francoskem, danskem, švedskem, norveškem in poljskem jeziku.⁶

L. 1881 je ustanovil posebno družbo z edinim namenom, širiti sektino glasilo in druge Russellove spise verske vsebine. Imenoval jo je »Svetilnik — Biblična in traktatna družba«.⁷ Družba obstoja še danes in ima sedež v Brooklynu. Tudi pri slovenskih publikacijah je kot izdajateljica vedno podpisana ta družba.

Najvažnejše Russellovo delo, nekaka dogmatika njegove sekte, so »študije o sv. pismu« v 7 zvezkih na 2600 straneh osmerke. Prvih šest zvezkov je izšlo v dobi od l. 1881 do 1904, sedmi zvezek pa šele po avtorjevi smrti, l. 1917. Delo vsebuje »celo in na vse podrobnosti ozirajoče se tolmačenje božjega načrta«.⁸ Prevedeno je na približno 30 jezikov, med drugim na grški, finski, arabski, kitajski, japonski jezik, in tiskano v nakladi nad 11 milijonov zvezkov.⁹

Poleg »Svetilnika« je Russell ustanovil še več drugih listov. Najvažnejši med njimi je »Ljudska prižnica«,¹⁰ ki je prinašal Russellove tedenske pridige. Za širjenje lista je skrbelo posebno v ta namen ustanovljeno društvo. Da bi Russellove pridige čitalo čimveč ljudi, jih je posebna časopisna družba teden za tednom objavljala v več kot 2000 listih.

Za propagando svojih idej in spisov je ustanovil »Kontor za predavanja«. Nastavil je 70 stalnih potujočih pridigarjev (»romarjev«),¹¹ ki so ves svoj prosti čas in vse zmožnosti žrtvovali za širjenje njegovih idej, in 700 drugih, ki so vsaj nekaj svojega prostega časa posvečali njegovemu delu. Potujoči evangelisti so se udeleževali osobito kot kolporterji. Razpečevali so zastonj ali za malenkostno ceno brošure in traktate, po večini ponatise razprav, ki jih je Russell objavljaval v »Svetilniku«.

Da bi se moglo čimveč knjižic in letakov brezplačno ali po nizki ceni razdeliti med ljudi, je ustanovil »traktatno blagajno«. Za širjenje ideje je žrtvoval tudi vse svoje privatno premoženje.¹² Tako je bilo mogoče, da so vrgli letno ogromno število okrog 50 milijonov izvodov malega lističa »Raziskovalec sv. pisma« v svet.¹³

⁴ The Watch Tower and Herald of Christs Presence.

⁵ Prim. Heimbucher o. c. 15.

⁶ Nemški prevod izhaja od l. 1895 dalje. Prvotno je bil mesečnik, sedaj izhaja vsakih 14 dni. Naslov mu je »Der Wachturm und Verkünder der Gegenwart Christi«. Tiska se v Bernu v Švici.

⁷ Watch Tower Bible and Tract Society.

⁸ Harfa božja 216.

⁹ Prim. Harfa b. 216.

¹⁰ Peoples Pulpit.

¹¹ Pilgrims.

¹² Da bi se čimbolj razširila knjižica »Sv. pismo o peklus«, je iz lastnih sredstev prispeval 40.000 dolarjev (prim. Algermissen, Konfessionskunde 766).

¹³ Prim. Algermissen, Konfessionskunde 766. — Nemška izdaja tega lističa (»Der Schriftforscher«) se je širila tudi pri nas.

Zavedajoč se, da živa beseda bolj vžiga kot pisana, je neprestano potoval in imel po vseh večjih krajih predavanja. L. 1910 je obiskal Palestino, Egipet in Rusijo. Naslednje leto je dosegel celo daljni Vzhod (Korejo, Japonsko, Kitajsko). Na povratku se je ustavil še enkrat v Palestini in tam zbranim Judom naznanil, da se bodo skoro izpolnile prerokbe o zopetni povrnitvi Judov v Palestino.¹⁵ Po poročilih njegovih pristašev je imel vsega skupaj okrog 30.000 govorov. S kričečo reklamo je znal k predavanjem privabiti ogromne množice poslušalcev. Veliko važnost je polagal na to, da so njegovi potujoči misijonarji in kolporterji stopili po vsakem predavanju takoj v stik z občinstvom ter nadaljevali z agitacijo in razpečavanjem brošur, dokler so bili vtisi predavanja še sveži.

Russellovo iznajdljivost razodeva osobito dejstvo, da je celo kino postavil v službo svoje ideje. Z velikimi žrtvami je ustvaril film »Fotodrama stvarjenja«. V slikah se predstavlja ves razvoj zemlje od plinastega stanja do usovršitve mesijanskega kraljestva v smislu Russellovega nauka. Mnogo fotografij je bilo posnetih v Palestini. V pojasnitev filma je Russell napisal knjigo »Fotodrama stvarjenja«.

4. Sekta se širi izven Amerike. Usodno leto 1914.

Do konca preteklega stoletja se je Russell s svojimi pomočniki trudil, da bi sekto učvrstil predvsem v Ameriki. Vsestranska propaganda je res obrodila nekaj uspehov; vendar uspehi še daleč niso odgovarjali ogromnim žrtvam in naporom številnih agitatorjev.

V Evropo so sekto zanesli Russellovi »romarji« v začetku sedanjega stoletja, najprej v Nemčijo (l. 1903), nato v Anglijo, Švico, Italijo, Ogrsko, Skandinavijo. Istočasno se je pričela širiti tudi v Avstraliji. Uspehi so bili pred vojno skoro povsod malenkostni.

Pristaši sekte, ki so jih dolgo časa po njih začetniku nazivali »Russelljance«, so se l. 1913 organizirali v »Mednarodno zvezo raziskovalcev sv. pisma«. Od tedaj je to njihov uradni naslov.

Malo pred izbruhom svetovne vojne je Russell osebno prepotoval Evropo in se ustavil tudi v Nemčiji. Povsod, kjer je nastopil, je s svojimi govori in s svojo častitljivo postavo zbujal pozornost.

Polagoma se je bližala jesen l. 1914. Russell je že 40 let napovedoval, da tedaj preneha vsa beda na svetu in da napoči zlata doba tisočletnega mirovnega kraljestva. Po njegovem nauku bi se z oktobrom l. 1914 imela tudi zaključiti »evangeljska doba«, v kateri bodo redki izvoljenci (razred »neveste Jagnjetove«) dosegli neumrjčenost. Russell je za trdno pričakoval, da bo do tedaj umrl in da bo uvrščen v srečno število 144.000 božjih izvoljencev. Toda s svojimi napovedmi je doživel tako razočaranje, kakor dotlej morda še noben prerok. V oktobru usodnega leta je bil Russell čvrst in zdrav; namesto tisočletnega mirovnega kraljestva, s katerim bi prenehala vsa

¹⁵ Posledica tega je bila, da so mu ob povratku v New York tamkajšnji Judje priredili v hipodromu navdušen sprejem.

beda in stiska, pa je napočila doba štiri leta trajajoče strahovite svetovne vojne, ki je vso Evropo in Sev. Ameriko zagrnila v žalost in povzročila nepopisno bedo in gorje.

Russellu ni preostalo drugega, kot svoje prerokbe revidirati. Iz zadrege si je pomagal s trditvijo, da bo čas žetve končan prav za prav šele spomladi l. 1918, češ da je tudi Kristus pričel obujati izvoljence evangelijske dobe šele spomladi l. 1878 in ne v oktobru l. 1874. Da se mora nastop teh važnih dogodkov za tri in pol leta premakniti naprej, je utemeljeval z dejstvom, da se tudi judovska doba ni končala z l. 30 po Kr., ko je Jezus javno nastopil, ampak 3 in pol leta kasneje, z Jezusovo smrtjo. Za vsak slučaj se je pred novimi presenečenji zavaroval s teorijo o »paberkovanju«. Dobi žetve od l. 1878 do 1918 bo sledila, tako je razlagal, kratka doba paberkovanja, potem šele napoči 1000-letno kraljestvo. Iz previdnosti ni napovedal, katerega leta preneha doba paberkovanja.

Tako je Russell spet za nekaj časa rešil svoje stališče. Pred nadaljnjim krpanjem njegove teorije ga je rešila smrt. Doletela ga je nenadoma dne 31. oktobra 1916 v železniškem vozu, ko je misijonaril v zapadnem delu Sev. Amerike. Padel je sredi dela, ko je pripravljaval govor za javno zborovanje raziskovalcev sv. pisma v Cansas City (drž. Missouri).

10. novembra je njegovo truplo dospelo v New York. Zvečer tega dne je bilo slovesno mrtvaško opravilo. Pri tej priliki je »brat«¹⁵ Rutherford prečital pridigo, ki jo je še nameraval imeti Russell ta večer. Za snov si je izbral preroško besedo pri Izaiju: »Pride jutro, pa tudi noč«¹⁶ (21, 12) in dokazoval, da se je ta prerokba izpolnila in da je že napočilo jutro mesijanskega tisočletnega kraljestva. Dne 11. novembra je bil v Pittsburgu pogreb. Mrtvaški voz je spremljalo na pokopališče 100 avtomobilov.

5. Russellova osebnost.

Russell je bil nedvomno velik mož. Že njegova zunanost je zbujala pozornost: bil je velike postave, prikupljivega obraza, imel je dolgo belo brado. Še bolj so občudovali njegovo darovitost in energijo. Neobičajno je bil delaven in vztrajen, čeprav je vse življenje bolehal, 50 let je trpel za glavobolom in 25 let za hemeroidi. Kljub temu so njegovi prijatelji trdili, da je napisal vsega skupaj do 50 tisoč tiskanih strani o bibličnih vprašanjih in je večkrat po tisoč pisem na mesec narekoval.¹⁵

Za svojo idejo je delal vse življenje nesebično. Svoje ogromno premoženje, ki ga je podedoval po starših, je zastavil zanjo. Dasi mu je trgovina obilno donajala, je živel tako skromno, da je za osebne potrebščine izdajal mesečno povprečno le 11 dolarjev. Umrli je brez premoženja.

Molil je rad in veliko, a o pravi religioznosti pri njem ne more biti govora. Manjkalo mu je predvsem, kakor vsem ustanoviteljem sekt, ponižnosti. Sv. pismo je sicer cenil in povzdigoval nad vse, v

¹⁵ Prim. Algermissen o. c. 766.

resnici pa je o vseh vprašanih razsojal po svoji glavi, tudi proti sv. pismu, ne da bi radi pomanjkljivosti teološke izobrazbe to opazil. Svoje fantastične ideje je sam zanašal v sv. pismo in je potem, ko jih je širil, najbolj neverjetne trditve kril s stereotipno izjavo: »Sv. pismo pravi, sv. pismo uči.«

Strokovno izobražen je bil edino v trgovini, na vseh drugih poljih je bil diletant. Ker je v mladosti skoro ves prosti čas moral posvetiti trgovini, je umljivo, da se z znanostjo ni bavil. Znanstvene podlage mu je manjkalo ne samo v teologiji, ampak tudi v filozofiji, v zgodovini, v filologiji, arheologiji in v vseh drugih disciplinah, ki so nujen predpogoj za znanstveno eksegezo.¹⁶

Imel pa je nadpovprečne organizatorične zmožnosti in veliko praktičnega smisla. Vendar imajo naprave, ki jih je ustanovil in zapustil Russell, kljub ameriški velikopoteznosti le preveč trgovski značaj. Tragika njegovega življenjskega dela je bila v tem, da je hotel proti kalvinistom pokazati Boga kot dobrega, usmiljenega Očeta in vsem ljudem odpreti vrata k zveličanju, a je z lahkomišelnostjo razlagal sv. pisma rušil najvitalnejše temelje krščanstva. Njegovi spisi pomenijo v eksegezi napravnost anarhijo. Kljub idealnim nagibom, ki so ga vodili, je bilo njegovo delo v verskem pogledu razdiralno; duhov ni pomirjeval, ampak jih razburjal.

Pristaši sekte ga slavijo kot »modrega in zvestega hlapca, ki je o pravem času predstavil hrano vere«,¹⁷ kot največjega moža za apostolom Pavlom. Rutherford je ob smrti svojega učitelja celo izjavil: »Sv. pismo uči popolnoma jasno, da... naš ljubljeni brat in pastor ne spi v smrti, temveč je bila njegova človeška narava hipoma spremenjena v božjo.«¹⁸ S tem je Rutherford dokazal, da se je dobro navzel duha svojega mojstra in da bo v njegovem duhu nadaljeval započeto delo.

6. Po ustanoviteljevi smrti.

Za Russellom je prevzel vodstvo sekte ameriški državni pravdnik J. F. Rutherford, ki je še danes predsednik mednarodnega združenja raziskovalcev sv. pisma in ostalih Russellovih ustanov. »Brat« ali »sodnik« Rutherford, kakor ga običajno nazivljejo privrženci sekte, je, podobno kot Russell, mož izredne podjetnosti in energije; po drznosti in po sovraštvu do cerkve in duhovnikov svojega učitelja celo nadkriljuje. Pri Russellu se je tudi navzel pre-roškega duha in trgovske izurjenosti, od katere v prvi vrsti zavisi obstoj sekte in njenih ustanov.

Pod Rutherfordom so nove časovne prilike kaj ugodno vplivale na razvoj sekte. Russellianizem se je razširil zlasti preko evropskih držav. Le v začetku je bilo Rutherfordu prebrestiti nekaj večjih težav.

¹⁶ Sam se imenuje »pastorja« 1200 verskih občin; tudi njegovi pristaši so ga najrajši s tem imenom nazivali. Vendar ni teologije nikdar študiral, niti ni bil nastavljen kot duhovnik.

¹⁷ Harfa b. 217.

¹⁸ Prim. Heimbucher o. c. 25.

Ko je namreč l. 1917 zavzel v sekto prvo mesto, je še divjala svetovna vojna, ki je ne samo v Evropi, ampak tudi v Ameriki sekto zavirala v njenem razvoju. Sedmi zvezek »Študij o sv. pismu«, ki je izšel dobro leto po Russellovi smrti, je bil v Ameriki kmalu zaplenjen, Rutherford pa kot špijon obsojen na 20 letno ječo.

Toda položaj se je kaj hitro zaobrnil. L. 1918 se je svetovna vojna končala in že naslednje leto je bil Rutherford pomiloščen. Šel je takoj na delo. Spoznal je, da je teren za širjenje sekte povsod ugoden, posebno v Evropi.

V vseh evropskih državah je vojna povzročila vsestransko razrvanost. Radi padca starih valut je Evropa zašla v gospodarsko odvisnost bogate Amerike; vzporedno s tem je rastla nevarnost, da preide Evropa tudi v duhovno odvisnost od Amerike. Tla za ameriške hiliastične sekte so bila ugodna zlasti iz dveh razlogov: prvič se je marsikje v premaganih državah po končani vojni pojavilo nerazpoloženje proti cerkvam, ki so jih prej države ščitile in podpirale; drugič je pa beda in trpljenje zlasti prvih let po vojni budila v ljudeh hrepenenje po miru in odrešenju; mnogi so videli rešitev v zmagi socialističnih in komunističnih idej.

Vse te pojave je z budnim očesom motril br. Rutherford in izrabil ugodno priliko za agitacijo.

L. 1920 je v družbi br. Macmillana obiskal Evropo, da bi tu osebno organiziral propagando za sekto. Določil si je za izhodišče svojega dela Nemčijo, a mu je bil potni list odklonjen. Zato se je ustavil v glavnem mestu Švice, v Bernu, in tu ustanovil močno centralo za vso Evropo.

Iz Švice se je z ameriškim denarjem vršila propaganda po vsej Evropi. Države Švica, Holandija, Nemčija so se združile v »Srednjeevropsko zvezo raziskovalcev sv. pisma«. Sedež zveze je bil najprej v Zürichu, potem v Bernu. L. 1921 so bile srednjeevropski zvezi priključene še države Avstrija, Italija, Francija, Belgija. Istočasno se je pričela širiti propaganda tudi v Češko-slovaški. S posebnim uspehom so širili agitatorji l. 1923 sekto med poljskimi rudarji v Franciji.

L. 1925 je bila ustanovljena »Severnoevropska zveza«, v kateri so bile včlanjene Finska, Litva, Estonija in Latvija.

Za širjenje in okrepitev sekte je Rutherford izdal celo vrsto knjig in brošuric, ki se iz angleščine prevajajo na najraznovrstnejše jezike. Najvažnejša je knjiga »Harfa božja«, ¹⁹ ki obsega na kratko poglobitve nauke russellianizma in je prevedena na vse jezike, v katerih se širi sekta. Močno je razširjena tudi knjižica »Milijoni sedaj živečih ljudi ne bodo nikdar umrli.« ²⁰

Poleg »Svetilnika«, glavnega organa sekte, izhaja od l. 1923 dalje list »Zlata doba.« ²¹ List prinaša senzacionalne svetovne novice, vzgojne in propagandne članke ter radio-predavanja br. Ru-

¹⁹ The Harp of God.

²⁰ Nemški prevod knjižice se je že pred leti širil tudi v Ljubljani; če še kje drugod po Sloveniji, nisem mogel dognati.

²¹ The Golden Age.

therforda. Tiska se kot polmesečnik v 13 jezikih. Nemška izdaja se tiska v Bernu v nakladi 460.000. List je poln strupenih napadov na papeža, katoliško cerkev, duhovnike in redovništvo.

Splošnemu hrepenenju po odrešenju iz gospodarskih stisk je skušal Rutherford zadostiti s prerokbami o bližajočem se 1000 letnem mirovnem kraljestvu Kristusovem. Sprva je v letakih in brošurah dokazoval, da se je z l. 1918 začela kratka doba paberkovanja in da se je tisočletno mirovno kraljestvo tako približalo, da »milijoni sedaj živečih ljudi sploh ne bodo umrli.«²² Ker pri 40 letni dobi žetve ni bilo verjetno, da bi se čas paberkovanja vlekel v nedoglednost, je napovedal, da bo l. 1925 konec sedanjega sveta in začetek milenija.²³ S tem letom bi morali očaki St Z vstati v vidnih telesih in na zemljo bi se moral razliti blagoslov 1000 letnega kraljestva.

Od tega termina do danes je že 8 let preteklo, toda napoved se še ni uresničila. Da bi preprečil odstop članov in da bi se za vedno zavaroval pred očitkom krivega preroka, Rutherford v zadnjem času samo še napoveduje, da se bo vstajenje mrtvih kmalu začelo. Toda z besedico »kmalu« ne misli prihodnjega leta, trdno pa veruje, da se bo to zgodilo, preden poteče 100 let.²⁴ Po tej prerokbi je Rutherford varen do konca svojega življenja.

7. Ameriška sekta na jugoslovanskih tleh.

Preko Nemčije in Avstrije je Russellova kriva vera dosegla v zadnjih letih tudi jugoslovanska tla. Da se je v Jugoslavijo razširila iz sosednje Avstrije, najbolj jasno govori dejstvo, da je sedež in središče vse propagande za Jugoslavijo skoraj tik ob avstrijski meji ležeči Maribor.

Natančne letnice, kdaj se je Russellov nauk pričel širiti pri nas, na podlagi letakov in brošuric, ki so jih razpečavali Rutherfordovi misijonarji, ni mogoče navesti, ker jim po večini manjka letnic. Gotovo je, da si je adventizem prej utrl pot v naše kraje kot russellianizem. Dočim se je adventizem širil pri nas že v prvih letih po vojni, se je sekta raziskovalcev sv. pisma pojavila šele okoli l. 1925. Prva sektina knjižica, ki se je natisnila v slovenskem jeziku, je bil prevod Rutherfordove brošure »Zastava za narod« iz l. 1926. A že

²² Prim. prej imenovano brošuro z istim naslovom.

²³ »Das menschliche Geschlecht zum Leben zurückzubringen, ist die Hauptsache dessen, was wiedergebracht werden soll; und da andere Schriftstellen der Tatsache bestimmt Ausdruck geben, daß eine Auferstehung Abrahams, Isaaks, Jakobs u. anderer Treuen des Alten Bundes stattfinden wird, ... können wir erwarten, im Jahr 1925 Zeuge zu sein von der Rückkehr dieser treuen Männer Israels aus dem Zustande des Todes, indem sie auferweckt und zur vollkommenen Menschlichkeit wiederhergestellt sein werden« (Rutherford, Millionen jetzt lebender Menschen werden nie sterben, str. 53).

²⁴ »Alle Dinge erfüllen sich in unsern Tagen und bezeugen, daß der Herr Jesus gegenwärtig u. sein Reich herbeigekommen ist. Die Auferstehung der Toten wird bald beginnen. Mit dem Worte »bald« meinen wir nicht das nächste Jahr; aber wir glauben zuversichtlich, daß es geschehen wird, ehe ein weiteres Jahrhundert vergeht« (Die Hölle 52).

pred tem časom so se v Mariboru in v Ljubljani širile v nemškem jeziku izdane brošure, tako n. pr. zlasti knjižica »Millionen jetzt lebender Menschen werden nie sterben«.

Sprva je agitacija vodila preko Avstrije iz srednjeevropske centrale v Švici. Pa kmalu se je osnovala lastna Jugoslovanska sekcija mednarodnega združenja raziskovalcev sv. pisma s sedežem v Mariboru.²⁵ Njen uradni naslov je »Sve-tionik«, udruženje istraživača sv. pisma za kraljevinu Jugoslaviju. Tu je sedaj založba knjig in brošur, ki se tiskajo v slovenskem, hrvatskem in srbskem jeziku (v cirilici). Od tu se vrši propaganda za vso državo.

Propaganda je tiha, a zelo intenzivna. Jugoslovanska sekcija ima večje število svojih misijonarjev (tudi žensk), ki potujejo okrog in z veliko zgovornostjo širijo Russellov nauk; obenem po zelo nizki ceni vsiljujejo svoje brošure in sv. pismo (protestantsko). Dasi se radi vabljivega naslova in nizkih cen razproda najbrž precej knjižic, je vendar gotovo, da se jugoslovanska sekcija ne vzdržuje sama, ampak prihaja denarna podpora iz Švice ali celo iz Amerike.

Iz bogate literature, ki sta jo v propagandne svrhe ustvarila večinoma Russell in Rutherford, so na slovenski jezik preložene sledeče knjige in brošure²⁶:

1. J. F. Rutherford, Zastava za narod (Srce razveseljiva vest iz biblije za vse ljudi, ki so dobre volje). Str. 60. Založnik »International Bible Students Association, Brooklyn. Tiskano v Švici. Kraj (Bern?) in letnica se ne navajata.²⁷ Ovitek bel, na naslovni strani vijoličasti orisi prapora, na zadnji strani velika slika zastavonosca v vijoličasti barvi. Cena broš. 2 Din. — Slovenski prevod je prirejen po nemški izdaji. Pisatelj govori o neki zastavi, ki jo imenuje »edino pravo in resnično zastavo«. Ta zastava se bo dvignila pred ljudstvo, da bo spoznalo vso resnico. Kaj je ta zastava? Pisatelj odgovarja: »Da je Jehova edini pravi in živi Bog, poleg katerega ni drugega ... Da je Jezus ljubljeni sin božji; da je s svojo smrtjo na križu rešil svet pogube ... Da je kraljestvo nebeško, kraljestvo božje prišlo; da je J. Kristus, veliki Kralj, začel vladati.« Ljudje se bodo obračali od zastav laži k edini zastavi, zastavi božji (str. 36—7). — Slovenščina prevoda je slaba; motijo tudi mnogi tiskovni pogoški.

2. J. F. Rutherford, Kje so mrtvi? (Odgovor iz svetega pisma). Str. 60. Izdajatelj »Mednarodno udruženje raziskovalcev sv. pisma«. Tiskano v Švici, izšlo v Mariboru. Brez letnice.²⁸ Ovoj v trobarvnem tisku. Na naslovni strani slika ženske, ki odgrinja neki zastor. Cena 2 Din. — Pisatelj opisuje zgodbo mladega moža Adama Joya, ki ga je avto povozil in ubil. Starši so bili radi njegove usode

²⁵ Prvotno Slovenska ul. 6, sedaj Krekova ul. 18.

²⁶ Navajam jih po kronološkem redu, kakor so izšle. V slovenskih izdajah letnice po večini niso navedene.

²⁷ Izvirnik »The Standard for the People« je izšel v Brooklynu l. 1926.

²⁸ Angleški original »Where are the Dead?« je izšel l. 1927.

na drugem svetu v skrbeh, a član sekte raziskovalcev sv. pisma, Ivan Überrest, jih potolaži, da smrt ni tragedija. S pomočjo sv. pisma jim dokaže, da pekla, nebes in vic ni. Duše po smrti spe v nezavesti. Ko nastopi doba 1000 letnega Kristusovega kraljestva, se bodo prebudile. Kateri so umrli v grehih, bodo prestali lahko preskušnjo in bodo nato večno srečno živeli na prenovljeni zemlji. — Glede jezika prevoda velja isto kot o prvi knjižici.

3. J. F. Rutherford, *Harfa božja* (Prepričevalen dokaz, da milijoni sedaj živečih ljudi ne bodo nikdar umrli. Priročna knjiga za študij sv. pisma, prikladna zlasti za uporabo začetnikov, s številnimi navedenimi besedili iz sv. pisma). Str. 322. Maribor 1930. Izdajatelj »Mednarodno udruženje raziskovalcev sv. pisma«, založnik »Wachturm Bibel und Traktat-Gesellschaft« v Bernu. Tiskano v Ljudski tiskarni d. d. v Mariboru. Vezano v celo platno svetlo-zelene barve z zlatim napisom. Cena 17 Din. — Knjižica je nekaj priročnik ali katekizem raziskovalcev sv. pisma. Obsega na kratko vse nauke Russellove sekte: Svetopisemske resnice se v Russellovem duhu obravnavajo v desetih poglavjih: Stvarjenje. — Pravičnost razodeta. — Abrahamova obljuba. — Rojstvo Jezusa. — Odkupnina. — Vstajenje. — Tajnost razodeta. — Zopetni prihod našega Gospoda. — Poveljčanje cerkve. — Obnova. — Ime »Harfa božja« si je avtor izbral, ker »harfa služi kot simbol za ponazoritev veličastnosti in lepote, nepresegljive harmonije, veličine in ljubkosti božjega načrta« (str. 22). Deset strun na harfi je simbol desetih velikih temeljnih resnic ali naukov božjega načrta. — Na 6. strani se omenja, da je prevod prirejen po angleškem izvirniku.²⁹ Jezik je lep in gladek. Na naslovni strani je omenjeno, da znaša naklada v raznih jezikih nad 12 milijonov.

4. Vrnitev našega Gospoda, njegova prisotnost, prikazen in oznanjevanje. Str. 58. Maribor. Brez navedbe avtorja in letnice.³⁰ Tiskano v Ljudski tiskarni d. d. v Mariboru. Založnik ni omenjen, a je isti kot pri ostalih knjižicah. Cena 2 Din. — V knjižici se razlaga pomen grških besed parousía, epipháneia, apocalýpsis, a največ razpravlja pisatelj o vrnitvi našega Gospoda, o načinu, času in namenu njegovega prihoda; iz sv. pisma se navajajo dokazi, da se je Gospod že vrnil. Knjižica je prevod angleške brošure »Our Lords Return«. Slovenščina prevoda je dobra, papir nekoliko slabši kot pri »Harfi božji«.

5. J. F. Rutherford, *Kraljestvo božje — up sveta*. Str. 57. Maribor 1932 (letnica ni navedena).³¹ Izdajatelj: Watch Tower Bible and Tract Society, Brooklyn. Natisnila Ljudska tiskarna v Mariboru. Rdeč ovitek z živo barvano sliko jezdeca na belem konju, ki simbolično predstavlja prihod Kristusovega mirovnega kraljestva. Cena 3 Din. — V knjigi se napoveduje velika stiska, ki bo

²⁹ The Harp of God.

³⁰ Izšla je najbrž l. 1931, ker se v Harfi božji (l. 1930) med slovenskim slovstvom še ne omenja, docim se v knjižici »Kraljestvo božje — up sveta« (l. 1932) že priporoča.

³¹ Original »The Kingdom« je izšel v Brooklynu l. 1931.

prišla še v tej človeški generaciji nad vse narode »tako zvanega kristjanstva«. Edino upanje sveta je pravično kraljestvo Kristusovo, ki se prične takoj po stiski teh dni in prinese človeštvu popolno zemeljsko srečo. Letnice se v knjigi navajajo v drugačnem smislu kot v »Harfi božji«: L. 1874 je Gospod začel obračati pozornost svojega ljudstva na velike osnovne resnice, ki so bile radi mnogih zmot skrute in nejasne (postanek sekte). 40 let za tem je prišel Kristus drugič na zemljo, l. 1918 pa je začel zbirati svoje zveste naslednike. — Slovenski prevod je v jezikovnem pogledu slabši kot pri ostalih knjigah iste založbe. Prevajalec se je suženjsko držal nemške izdaje, po kateri je priredil slovensko.

6. J. F. Rutherford, Stvarjenje. Str. 376. Maribor 1932 (letnica ni navedena).³² Izdajatelj: Watch Tower Bible and Tract Society, Brooklyn. Tisk Ljudske tiskarne v Mariboru. Vezano v svetlomodro platno, z velikim zlatim napisom. Cena 17 Din. — Pisatelj pojasnjuje razvoj božjega načrta o odrešenju ljudi. Začenja s stvarjenjem sveta po Logosu in končuje s sliko končne obnove človeštva ob koncu sveta. Vmes obdelava v 13 poglavjih razna vprašanja o zemlji, človeku, o sv. pismu, o Jezusovi odrešilni smrti, o mrtvih in njih vstajenju, o Gospodovem povratku. — Knjiga je sicer točen prevod originala oziroma nemške izdaje, vendar je slovenski prevajalec sem pa tja v oklepaju kaj dodal. Tako n. pr. v zaglavju o prevodih sv. pisma dostavlja, ne da bi spadalo v kontekst: »Na Slovenskem je začel s prevajanjem, kakor vemo, Primož Trubar, a dal nam je sv. pismo Jurij Dalmatin v 16. stoletju. To so bili hkratu začetki slovenske nove književnosti« (str. 127). In kot dokaz, da so na tisoče izvodov sv. pisma brezbožniki uničili, je slovenski prelagatelj v oklepaju navedel škofa Hrena: »Nekdanji ljubljanski škof Tomaž Hren je na primer dal zbrati in na trgu v Ljubljani sežgati Trubarjeve, Dalmatinove in druge podobne knjige, in se jih je le malo rešilo« (str. 128). Knjigo krasi več barvanih slik. Slovenščina je na približno isti stopnji kot v knjigi »Harfa božja«.

7. Poleg omenjenih knjig in brošur kolporterji razpečavajo v velikih množinah »Sv. pismo starega in novega zakona«, ki ga je izdala in založila protestantska Britanska in inozemska svetopisemska družba. Ta izdaja je brez komentarja in zato bolj prikladna za svojevolsko tolmačenje sv. pisma kot katoliške izdaje.

Iz kataloga mariborskega založništva je razvidno, da se v Mariboru tiskajo in razpošiljajo tudi knjige v hrvaškem in srbskem jeziku. V hrvaškem jeziku so se izdale sledeče knjige in brošure: Harfa božja, Stvarjenje, Kdje su mrtvi? Utjeha za narod, Kraljestvo božje, nada svijeta. — V srbskem (v cirilici): Svetska nevolja, Vlada po želji naroda, Carstvo božje, nada sveta. — Na željo založništvo posreduje tudi nabavo knjig in brošur v nemškem in drugih tujih jezikih.

³² Angleški original »Creation« je iz l. 1927.

Ker je propagandna literatura, ki sta jo ustvarila Russell in Rutherford, zelo bogata, bo gotovo mariborska založba nadaljevala z izdajanjem novih prevodov. Agitacija in reklama za knjige, ki jih izdaja Mednarodno udruženje raziskovalcev sv. pisma, je intenzivnejša kot za knjige adventistične vsebine. Kolporterji poiščejo po hišah vse stranke in koticke, celo bolnike v nizkih podstrešnih sobicah.³³

Kljub vztrajni agitaciji in nemajhnim denarnim žrtvam zaenkrat o kakih večjih uspehih pri nas ne more biti govora. Za sekto ugodna tla so le tam, kjer je ljudstvo brez zadostnega verskega pouka in ne more samostojno presojati zapeljivih naukov ameriške sekte. Tega pri nas ni.

Nekaj pristašev šteje edino mesto Maribor. Ti se zbirajo po dvakrat na teden.³⁴ Sestanki se vrše zvečer od 8. do 10. ure. V ponedeljek zvečer je sestanek za ožji krog pristašev. Čita in razlaga se sv. pismo. V petkih zvečer so javna predavanja biblične vsebine za vse, ki jih stvar zanima. Po zanesljivih informacijah je štel mariborski krožek raziskovalcev sv. pisma preteklo leto kakih 45 oseb obojnega spola. Število takih, ki so hodili k javnim predavanjem, je bilo nekaj večje. Če so tudi drugod kaki večji krožki, nisem mogel ugotoviti.

8. Organizacija sekte, propaganda, današnje stanje.

Svetovna centrala raziskovalcev sv. pisma je v Ameriki v Brooklynu (124 Columbia Heights). Centralo predstavlja velikanska palača (»Bethelheim«) v 9 nadstropjih z 80 stanovanjskimi, delovnimi in zborovalnimi prostori. 200 delovnih moči je tukaj stalno zaposlenih.

V tej palači imajo sedež »Mednarodna zveza raziskovalcev sv. pisma« (International Bible Students Association), »Svetilnik — Biblična in traktatna družba« (Watch Tower Bible and Tract Society) in »Zveza Ljudska prižnica« (Peoples pulpit-Society). Generalni ravnatelj vseh teh zvez je sodnik J. F. Rutherford. Mednarodni zvezi v Brooklynu so podrejene zveze in podzveze vseh dežel oz. držav, v katerih je sekta razširjena.

³³ Kako je mariborska sekcija raziskovalcev sv. pisma delavna, priča dopis, ki ga je v zadnjem času pošiljala na razna društva, pa tudi na poedince, med njimi celo na škofo in duhovnike. Dopis se glasi: »Veleštovani gospodine! U priloži šaljemo Vam najnoviju brošuru suca Rutherforda, koju je izdalo Watch Tower & Tract Society. Današnje vrijeme, u kojemu živimo, je najvažnije od postanka čovječanstva. Dogodjaji, koji se trenutno na zemlji odigravaju, od osobite su važnosti za sve ljude, a naročito za one, koji se nalaze u prvim redovima javnoga života. Stoga Vas opozorujemo na priloženu brošuru »Kraljestvo božje — nada svijeta« i molimo Vas najučtivije, da ovu brošuru sigurno i veoma pažljivo pročitate. Brošuru Vam šaljemo besplatno, ali ako želite, možete nam protuvrijednost u iznosu Din 3— priloženim čekom poslati. Pozdravljamo Vas sa odličnim veleštovanjem: »Svetilnik« Udruženje istraživača sv. pisma za Kraljevinu Jugoslaviju. Maribor, Krekova ul. 18.«

Iz dopisa sledi, da sekta razpolaga z obilnimi sredstvi, ker je pripravljena knjižico oddajati brezplačno.

³⁴ V Krekovi ul. 18.

V Brooklynu ima sekta lastno tiskarno in založbo knjig. Tiskarna natisne letno več milijonov knjig in brošur.³⁵ Nekatere dežele imajo lastne tiskarne in založbe.

Tudi korespondenca centrale je ogromna. Število dopisov in odgovorov gre v stotisoče.³⁶

Propaganda je najbolj živahna v Severni Ameriki. Po večjih krajih so od časa do časa velike prireditve (predavanja, kino-predstave), pri katerih se zbere 10 do 15 tisoč poslušalcev. V zvezi s temi prireditvami obiskujejo kolporterji ali misijonarji sekte po hišah družine, nabirajo člane in prodajajo knjige v angleškem, nemškem, italijanskem, francoskem, armenskem, arabskem in drugih jezikih.

Russell je v reklamne svrhe mnogo uporabljal kino. Novejši čas postajajo raziskovalci sv. pisma še modernejši in uporabljajo za širjenje svojih idej radio.

Sekta ima v Zedinjenih državah Sev. Amerike lastno radio-oddajno postajo. V mestu Chicago ima vrhu tega 5 kilovatno radio-postajo, ki obvladuje vso Severno Ameriko in se sliši visoko gori na sever še preko Alaske. V Kanadi so štiri radio-postaje, ki so last sekte.

Poleg tega ima centralna zveza pogodbe z mnogimi drugimi radio-postajami v Ameriki in Evropi, da sprejemajo in oddajajo biblične govore br. Rutherforda in drugih voditeljev sekte. List »Das goldene Zeitalter«, ki se tiska za vso Srednjo Evropo v Bernu, prinaša večkrat radio-program za Evropo.³⁷

Rutherfordova predavanja v radio prinašajo listi sekte natisnjena v najraznovrstnejših jezikih. Kogar torej niso zadeli valovi radio-postaje, ima priliko čitati govor vrhovnega voditelja v svojem glasilu.

S pomočjo kolportaže po hišah, filma in radija se je sekta posrečilo, zgraditi si postojanke ne samo v severnoameriških Zedinjenih državah, ampak tudi v Kanadi, Argentini, Braziliji, v skoraj vseh evropskih državah, dalje v Indiji, Japonski, Armeniji, v Južni Afriki in celo v Avstraliji.

Točno število vseh pristašev je težko navesti, ker sekta ne vodi seznama svojih članov. V nekaterih letih je skušala ugotoviti samo število udeležencev spominske večerje (»posvečenih«).³⁸ Po

³⁵ L. 1928 se je natisnilo 2,950.233 knjig in 8,595.219 brošur, skupaj 11,545.452 izvodov (prim. Algermissen, Konfessionskunde 778).

³⁶ L. 1927 je došlo 218.820 dopisov, odposlalo se jih je 212.424 (prim. Algermissen o. c. 778-9).

³⁷ Ena novjših številčk tega lista iz l. 1932 (brez natančnejšega datuma) prinaša tale radio-program za Evropo: Radio-postaja Vitus v Parizu oddaja vsak torek, četrtek in soboto zvečer od 20—20.30, vsako nedeljo od 11.30—12; dolžina valov 308 m. — Radio-postaja v Normandiji (Fécamp) vsako soboto zvečer od 20—20.45, najprej francosko, potem angleško; dolžina valov 232 m. — Radio-postaja mesta Toulouse vsako sredo od 19—19.15. — Postaja v Lyonu (La Doye) 11. in 25. nov. od 19.15—19.35. — Postaja Tallin (Reval) v Estoniji vsako nedeljo od 16.30—17.30.

³⁸ T. j. tistih, ki se dne 14. nizana v svoji verski občini udeležijo kultne večerje; ta dan namreč raziskovalci sv. pisma obhajajo spomin Jezusove zadnje večerje.

uradni statistiki je bilo l. 1923 šele 46.000 članov (udeležencev spominske večerje), a l. 1925 že 90.434. To število je bilo najvišje, ki se je doseglo; od tedaj polagoma pada.³⁹

Iz navedenega je razvidno, da absolutno število članov ni visoko. Obisk na shodih in velike naklade knjig niso zanesljivo merilo za članstvo sekte. Pri knjigah vleče predvsem nizka cena in zapeljiv naslov, pri predavanjih hrepenenje po senzaciji. Vsi znaki kažejo, da so simpatije kljub večjim nakladam listov, knjig in brošur ter kljub najintenzivnejši agitaciji vedno manjše.

V Evropi prebivalstvo katoliških držav na splošno odklanja sekto. V Italiji, Španiji, Belgiji, Poljski, Čehoslovaški, Franciji je število privrženцев malenkostno. Več jih je v protestantskih deželah, v Švici, Angliji, Danski, Švedski, Norveški, zlasti pa v Nemčiji. L. 1920 je štela Nemčija še komaj 5545 raziskovalcev sv. pisma, a danes je že nad 24.000 udeležencev spominske večerje v približno 395 občinah. Tako stoji Nemčija glede na število članov na drugem mestu in jo presegajo samo Zedinjene države Sev. Amerike z 31.238 člani v 372 občinah.

II. KAJ UČE RAZISKOVALCI SV. PISMA.

Knjige in brošure, ki sta jih izdala Russell in Rutherford, obsegajo celo vrsto težkih zmot proti veri. Skoraj je ni verske resnice krščanstva, katere se ne bi sekta dotaknila in je bistveno popačila. Pri tem se sklicuje na biblijo in razglša, da se je sv. pismo doslej napačno tolmačilo in da so šele raziskovalci sv. pisma odkrili pravo vsebino božje besede. Na splošno so zmote tako očitne, da jih zmote tudi preprosti človek s poprečnim znanjem katekizma sam ovreči. Zato bo sekta žela samo v vrstah takih, ki so jim najosnovnejše verske resnice neznane.

V naslednjih odstavkih hočem podati glavne nauke Russellove sekte. Povzeti so iz knjig in brošur, ki so natisnjene v slovenskem jeziku ter se širijo med našim ljudstvom.

1. O Bogu.

Sekta popolnoma zametava nauk o sv. Trojici. Ta nauk jim je nesmiseln, brezbožen in nasprotuje božjemu načrtu odrešenja. »Nauk o sv. Trojici je ... krivi nauk, ki ga današnji duhovniki uče.«⁴¹

Božjo naravo pripisujejo samo enemu, Bogu Očetu, ki ga imenujejo Jehova. »Jehova je edini pravi Bog in poleg njega ni nobenega; svojo čast ne bo delil z nobenim.«⁴² On je brez začetka in brez konca, pravi vsega.

Jezus Kristus Russellu in Rutherfordu ni bil Bog. Bil je namreč ustvarjen v času, in sicer kot duhovno bitje. Pred včlovečenjem se je imenoval »Logos«, kar pomeni »govornik«, »delujoča

³⁹ Prim. Algermissen o. c. 777.

⁴⁰ Algermissen o. c. 780-2.

⁴¹ Zastava za narod 24.

⁴² Istotam.

silu ali »delujoče orodje« ali pa »odposlanec Jehovin«. Jehova je direktno samo njega ustvaril; vse drugo je potem ustvaril Logos kot orodje Jehove.

Logos je nekoč prenehal biti duh. Presadil je svoje življenje z duhovne na človeško stopnjo. Postal je popoln človek Jezus, da bi odrešil človeštvo grehov. Kot človek je bil na isti stopnji popolnosti kakor Adam pred grehom. Za časa svojega zemeljskega življenja je bil na preskušnji; angeli so ga nadzirali, če bo preskušnjo prestal.

Ob smrti je bila njegova človeška narava popolnoma uničena. Iz groba ni vstal sam kot zmagovalec smrti, temveč ga je obudil Jehova. Čim je vstal od mrtvih, je bil izrazita podoba božja. Za njegovo zvestobo ga je Jehova nagradil z neumrljivostjo in mu podelil božjo naravo. Človeško telo je po njegovi smrti božja moč odstranila iz groba. Kje se nahaja, ni znano; gotovo je, da ni strohnelo; možno je, da ga je Bog kje shranil, da bi ga človeštvu pokazal ob svojem času. Če se je po vstajenju Jezus prikazoval v vidnem telesu, to ni bilo telo, s katerim je bil križan, tudi ne povečano telo, marveč telo, ki je bilo vsakikrat posebej baš zato ustvarjeno, da bi se v njem prikazal učencem.⁴³

Kakor vidimo, spominja Russellova in Rutherfordova kristologija precej na arianizem, samo da je Arij svoj nauk veliko bolj duhovito zagovarjal, kot ga raziskovalci sv. pisma. Ker slednji taje Kristusovo božanstvo, je nujna posledica, da je treba potem tudi nauk o včlovečenju božjega Sina in o njegovi človeški naravi postaviti na drugačno podlago. V Jezusu Kristusu ne priznavajo dveh narav, združenih v eni osebi. Po včlovečenju jim je Jezus samo človek. Kot človek ni imel niti neumrjoče duše; neumrjočnost je prejel šele po vstajenju kot nagrado za svojo zvestobo. Znano svetopisemsko besedo »Jaz in Oče sva eno« (Jan 10, 30) kljub jasnemu kontekstu razlagajo v tem smislu, da sta Jezus in Jehova (Oče) »eno v duhu, eno v namenu in cilju, eno v harmoničnem delovanju.«⁴⁴

Podobno kakor božanstvo Kristusovo, zanikavajo tudi božanstvo Sv. Duha. Sv. Duh ni božja oseba, različna od Očeta in istega bistva z njim, marveč samo »nevidna moč in energija in nevidni vpliv Boga«.⁴⁵

2. O človeku.

Zanimiv je nauk sekte o človekovem bistvu; z naukom o duši bijejo ne samo eksegezi sv. pisma, ampak tudi vsaki filozofiji v obraz in ponižujejo človeka na stopnjo živali.

Russell in za njim Rutherford trdita, da nihče nima duše, ampak da vsak človek je duša. Kako sta prišla do te paradokсне trditve? Po njuni filozofiji je beseda duša smiselno sorodna z besedami bitje, stvar in človek.⁴⁶ Bog ni ustvaril človeka in mu

⁴³ Prim. Zastava za narod 23-4; Kje so mrtvi? 37-8; Harfa božja 95-102. 119-121. 128. 143. 151-156 i. dr.

⁴⁴ Harfa božja 98.

⁴⁵ Istotam 95.

⁴⁶ Zastava za narod 18; Harfa božja 43.

potem dal dušo, marveč je napravil telo človeka iz zemlje in potem vdihnil v njegove nosnice dih življenja, ki ga dihajo vsa živeča bitja; ta dih je poživel telo in človek je vstal in živel.

Človek je torej sestavljen iz dveh elementov, iz telesa in iz diha (sape ali dihaajočega življenja). Združitev obeh elementov pomeni dušo. »Čim ločimo dihaajoče življenje od telesa, duše ni več.«⁴⁷ O nikomer torej ne smemo trditi, da ima dušo, ampak da je duša. Sploh vsaka stvar, ki diha, je duša. Ne samo človek, marveč tudi »krava je duša in vol je duša«.⁴⁸ Samo »propovedniki so natezeli ljudstvu, da nosi človek dušo v sebi in da duša, čim človek umrje, zleti v druge kraje. Teh trditev pa sv. pismo nikakor ne podpira.«⁴⁹

Russellu in Rutherfordu je duša samo živeče telo, zato med človekom in živaljo ni bistvene razlike. Ker ne priznavata duhovne duše kot počela človekovega duhovnega delovanja, mišljenja in hotenja, prihajata logično do druge zmotne trditve, da namreč človeška duša po svoji naravi ni neumrjoča.

Sekta taji, da bi sv. pismo učilo neumrjočnost duše, ampak pripisuje nauk o neumrjočnosti duše satanu.⁵⁰ Bog je rekel človeku, ko ga je postavil v raj: »Tisti dan, ko boš jedel od drevesa spoznanja dobrega in hudega, zapadeš smrti« (1 Moz 2, 17). Te besede se nanašajo na smrt duše. A satan si je izmislil laž o neumrljivosti duše; kajti on je govoril Adamu in Evi: »Nikakor ne bosta umrla« (1 Moz 3, 4). Od tega dne dalje datira zmeta, da je duša neumrljiva. Edini, ki je po nauku raziskovalcev sv. pisma neumrljiv, je Bog (Jehova). Kristus ni bil neumrljiv, ko je bival na zemlji. Jehova mu je neumrljivost podelil šele ob vstajenju. Neumrljivost bodo prejeli kot nagrado tudi izvoljenci evangelijske dobe.⁵¹

Nauk o umrjočnosti duše vodi tudi do svojevrstnega pojmovanja izvirnega greha in njegovih posledic. Bog, ki je edini neumrjoč, pravijo, je ustvaril Adama. Ta je bil že v prvem hipu svojega bivanja umrljiv človek, a Bog mu je pogojno obljubil večno trajajoče življenje. Razjasnil mu je, da bo prijetnosti in udobnosti, sredi katerih ga je ustvaril v raju, vekomaj užival, toda mora se brezpogojno pokoriti božji postavi.

Adam se ni pokoril, zato ga je Jehova obsodil in mu vzel pravico do življenja. Popolna smrt Adama in Eve je bila kazen za izvirni greh. Ker so se jima rodili otroci šele, ko sta bila izgnana iz raja, je tudi nad otroke prišla ta kazen. »Človek, ki je bil obsojen na smrt, ni mogel prenesti popolnega življenja« (na svoje potomce).⁵² Naravni konec vse človeške družbe bi bila absolutna smrt, popolno uničenje telesa in duše ob smrti. Toda Bog je sklenil takoj po grehu,

⁴⁷ Harfa b. 43.

⁴⁸ Zastava za narod 19.

⁴⁹ Istotam.

⁵⁰ »Misel, da so duše neumrjoče, ima svoj izvor v satanu, hudiču« (Harfa b. 44). — »Hudič in njegovi zastopniki uče, da je človek neumrjoč, da mrtvi torej niso mrtvi« (Kje so mrtvi? 49).

⁵¹ Kje so mrtvi? Str. 21.

⁵² Kje so mrtvi? 34. — Prim. tudi Harfa božja 105-108.

da bo dal človeškemu rodu še možnost, priti do večnega življenja. Božji sklep se je glasil: »Ako bi se našel popoln človek, ki bi bil pripravljen, da namesto Adama umrje, bi mogel Bog Adama in njegove potomce odrešiti smrti in z njo spojenih okoliščin.«⁵³ In našel se je tak popoln človek, Jezus Kristus. S svojo pokorščino do Boga, ki se je najbolj pokazala ob smrti na križu, je zaslužil najprej zase neumrljivost in božjo naravo. Obenem je pa zaslužil tudi vsakemu človeku, da bo še enkrat, za časa milenija, preskušan in, če preskušnjo prestopi, nagrajen z večno trajajočim življenjem na zemlji, ki se bo v raj spremenila.

Russell in Rutherford ne ločita duše od telesa, zato — kakor vidimo — ne moreta priti do prave neumrljivosti duše, tudi če govorita o človeku pred grehom. Neumrljivost duše jima je samo večno trajajoče fizično življenje človekovo na zemlji. Prave neumrljivosti in zajedno božje narave bo deležen samo Jezus Kristus, a šele po vstajenju, in 144.000 izvoljencev evangeljske dobe, ki bodo po smrti spremenjeni v duhovna bitja.⁵⁴

Pa še nekaj. Ustanovitelja sekte ne poznata milosti in sredstev milosti, sv. zakramentov. Kristusova odrešilna smrt je zaenkrat koristila samo Kristusu in mali peščici izvoljencev, vsi drugi bodo uživali sadove odrešenja šele v dobi milenija, a tudi takrat ne v toliki meri kot »nevesta Jagnjetova«. Po Russellovem nauku pretežni del človeštva s smrtjo Kristusovo še ni odrešen, kakor jasno uči sv. pismo,⁵⁵ ampak bo odrešen šele v dobi milenija, če prestopi zadnjo preskušnjo. Tako torej polaga Russell vso važnost na milenij, dobo očiščevanja, ne na Kristusovo odrešilno smrt in na sv. zakramente.

3. O poslednjih rečeh.

Neposredni sad Kristusovega odrešenja je za pretežni del ljudi ta, da duša po smrti ne umrje za vedno, marveč pade v nezavestno stanje. V tem stanju bo ostala, dokler je Jehova nekoč ne pokliče in ji da priliko, da doseže večno trajajoče življenje na prenovljeni zemlji.⁵⁶

Kaj pa nebesa, vice, pekel? Russellov nauk jih ne pozna. Ne nebes, ne vic, ne pekla ni v tem smislu, kakor jih pojmuje katoliška dogmatika.⁵⁷

Nebesa sicer so. A samo Bog biva v njih, ker je duh, in pa tisti izvoljenci evangeljske dobe, ki so bili ob smrti spremenjeni v duhovna bitja. Drugi nimajo dostopa do njih. Zato, pravijo, je napačna trditev »propovednikov«, da gredo vsi dobri v nebesa. Sveto

⁵³ Kje so mrtvi? 37.

⁵⁴ Prim. nasl. poglavje.

⁵⁵ Prim. n. pr. Ef 1, 7; 1 Petr 1, 18, 19; 2, 24 i. dr.

⁵⁶ Prim. Harfa b. 46-48.

⁵⁷ »Hudič je razširil laž, da je šlo nekaj dobrih članov cerkve v nebesa, ostali pa da so šli v vice, kjer so v kazni, dokler jih duhovniki proti visokemu plačilu ne rešijo iz njih, dočim je večina človeštva šla v večno trpljenje« (Kje so mrtvi? 48).

pismo pozna mnogo dobrih mož, a o nobenem ne pravi, da je šel v nebesa. Celo Janez Krstnik ne bo nikdar v nebesih. »Dokaz« so Jezusove besede: »Kdor je najmanjši v nebeškem kraljestvu, je večji od njega« (Mt 11, 11).⁵⁸

Tudi vic ni. Nauk o vicah, pravi Rutherford, so si izmislili samo duhovniki, ker je to zanje vir dohodkov. Duhovniki uče, da pridejo nekateri po smrti na neki kraj, nazvan vice, in tam trpe toliko časa, dokler jih »od prijateljev plačane in od duhovnikov opravljene molitve« ob določenem času ne rešijo iz vic.⁵⁹ Rutherford imenuje nauk o vicah teorijo, slonečo na sporočilih Jeroma (Hieronima), Ambroža, Krizostoma i. dr.; ni pa iz sv. pisma povzeta. »Čisti uspeh vic je dober vir dohodkov za duhovščino in pomenja prazne mošnje za ubogo ljudstvo. Za umrle opravljene molitve pa se niso nikdar povzpele nad glave onih, ki so jih molili.«⁶⁰

Dokazovanje, da ni vic, je zelo preprosto. »Ne zdi se skladno z razumom, domnevati, da je dobrotni Bog odredil kraj, kakršnega opisuje Dante,⁶¹ in da bi potem dovolil ljudem, da ga izkoriščajo v trgovske svrhe. Ali je mogoče misliti, da bo Bog uslišal molitve ljudi za kako ubogo dušo, ako so bile te molitve povzročene z denarjem?⁶²

Posebno važnost polagajo raziskovalci sv. pisma na dokazovanje, da ni pekla in večnega trpljenja. Nauk o večnih mukah in o trpljenju v peklu imenuje Rutherford naravnost »hudičev nauk, ki se ga je poslužil satan, da bi preslepil ljudstvo.«⁶³ Po Rutherfordu ta nauk ne more biti resničen vsaj iz štirih razlogov: 1. ker je popolnoma nesmiseln; 2. ker se ne da združiti z božjo pravičnostjo; 3. ker je proti načelu ljubezni; 4. ker je povsem nesvetopisemski. Nesmiseln je, ker ni mogoče človeka večno mučiti, ako ni večno pri zavesti. A sekta uči, da se človek po smrti nahaja v nezavestnem stanju. Ne da se združiti z božjo pravičnostjo, ker je Bog človeku razločno povedal, da bo moral umreti, ako bo grešil. Ko bi ga pa Bog pozneje mučil, bi mu kazen poostрил in to bi bilo v nasprotju z načelom božje pravičnosti.⁶⁴ Nauk o večnih mukah je proti načelu ljubezni. Še človek kaznuje bitje, ki ga sovraži (n. pr. žival), s tem, da ga ubije. Bog ne more biti slabši kot človek, saj je popoln, saj je Bog ljubezni. Svojih sovražnikov ne more vekomaj sovražiti in jih mučiti. »Stvarnik, ki bi začel s celim sistemom brezkončnega mučenja, bi bil pravi hudič, ne pa razumen Bog.«⁶⁵ Pa tudi svetopisemski

⁵⁸ Kje so mrtvi? 11-13.

⁵⁹ Istotam 14.

⁶⁰ Istotam 15.

⁶¹ »Dante je bil katoliškim interesom služeč italijanski pesnik. Napisal je v vezani besedi knjigo o vicah. V njej opisuje uboge ljudi, ki so izpostavljeni različnim vrstam kazni. Nekatere grize golazen, drugi zopet stoje na glavi v čebrih vrelega olja, zopet drugi v luknjah, bruhajočih ogenj in žveplo, a drugi zopet trpijo na številne druge načine« (Kje so mrtvi? 15).

⁶² Kje so mrtvi? 15.

⁶³ Harfa božja 48.

⁶⁴ Rutherford tukaj zamenjava božjo pravičnost in zvestobo.

⁶⁵ Harfa b. 48-49.

ni nauk o peklu. Kajti kazen za greh ni večno trpljenje, ampak večna smrt, po besedi apostola Pavla: »Plačilo za greh je smrt.«⁶⁶

Da ni pekla v smislu kraja, kjer pogubljeni vekomaj trpijo, sklepa Russell in Rutherford zlasti iz besed Hades, Šeol, Gehenna. Ti biblični izrazi, pravita, se prevajajo na splošno z besedo pekel. Toda Hades in Šeol pomenjata samo grob, podzemlje, Gehenna pa popolno uničenje.⁶⁷

K temu je pripomniti, da izraza Hades in Šeol v sv. pismu St Z res večkrat pomenjata grob, podzemlje, deželo smrti; toda na mnogih krajih se rabita za označevanje kraja, kjer pogubljeni trpijo večne kazni. In ne glede na to sv. pismo na mnogih krajih jasno govori o peklu, ne da bi za to rabilo izraze Hades ali Šeol.⁶⁸ »Gehenna« pomeni v NZ vedno pekel kot kraj večnega trpljenja.⁶⁹ Že sama trditev »Gehenna je grški izraz«⁷⁰ dokazuje, da so se lotili razlage sv. pisma možje, ki poznajo samo svoj materni jezik in niso nikoli imeli v rokah drugačnega sv. pisma kot prevedenega v materinščino. Za znanstveno eksegezo pa je sposoben samo tisti, ki more kritično uporabljati izvirne biblične tekste; zato mora ekseget nujno biti podkovan tudi v biblični filologiji.⁷¹

Mnogo pišejo knjige in brošure, ki jih širi sekta, o Kristu- sovem drugem prihodu in o tisočletnem kralje- stvu. Ideja, da je Jezus že med nami in da bo v kratkem ustanovil tisočletno kraljestvo miru in sreče, je osrednja ideja raziskovalcev sv. pisma; s to idejo je v bolj ali manj rahli zvezi celotni sistem zmot, ki jih propagira sekta.

Russell je izračunal, da je Jezus prišel na zemljo l. 1874. »Čas konca«, t. j. zadnje obdobje ob koncu vlade narodov se pravzaprav začneja že prej, namreč l. 1799. Tega leta je prenehala oblast Danie- love četrte zveri (Dan 7, 7. 8), ki je vladala od l. 539, t. j. od poloma Vzhodnogotske države. Leto 1799 je prvi veseli mejnik na potu k srečnejši bodočnosti človeštva. Tega leta je Napoleon po zmagi v Egiptu zadel papeštvu smrtni udarec in s tem dogodkom se začneja »čas konca«, ki bo trajal do začetka milenija. Bistveni znak te dobe je splošni napredek v znanosti (parna lokomotiva, električni, plinski

⁶⁶ Rimlj 6, 23. — Jasnó je, da Pavel misli na telesno smrt, ne pa na popolno uničenje duše in telesa po smrti.

⁶⁷ Kje so mrtvi? 26—30.

⁶⁸ Jdt 16, 21; Iz 66, 24; Mt 3, 12; Lk 3, 17. — Prim. tudi Iz 33, 14; 2 Tes 1, 9; Juda 6 sl.; Raz 14, 9; 19, 3 itd.

⁶⁹ Prim. n. pr. Strack-Billerbeck, Kommentar zum N. T. I. Bd. München 1922, str. 736.

⁷⁰ Kje so mrtvi? Str. 27.

⁷¹ Pisatelj tega sestavka je imel priliko razgovarjati se z navidezno inteligentnim pristašem sekte, ki je v Ljubljani širil Russellove zmote in razpečaval knjige sekte. Mladi simpatični mož je imel za vsako trditev pripravljenih kopico citatov iz sv. pisma. Citate je zajemal iz nemške biblije, ki jo je izdala brit. bibl. družba. Vsak citat je iztrgal iz konteksta. Pri razgovoru o pekló je vedel, da sv. pismo pozna za pekel samo izraz Hades, Šeol ali Gehenna, kar je toliko kot grob ali podzemlje. Opozorjen na Mt 25, 41 (večni ogenj — τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον) in 25, 46 (večno trpljenje — κόλασις αἰώνιος) je sramežljivo priznal, da grško niti čitati ne zna.

stroji, letala, brzjav, telefon) in poglobljeno poznanje sv. pisma (ustanovitve svetopisemskih družb).

Najvažnejši dogodek te dobe je Jezusov prihod na zemljo l. 1874. Letnica Gospodovega prihoda je bila napovedana že po preroku Danielu (12, 12) z besedami: »Blažen tisti, ki pričakuje in tisoč tri sto trideset pet dni doseže.« V sv. pismu pomeni dan simbolično eno leto.⁷² Če prištejemo k l. 539 še 1335 let, dobimo vsoto 1874, t. j. letnico Gospodovega prihoda.⁷³

Gospod je prišel na zemljo nevidno, kot duh. Kakor so angeli nevidno v bližini ljudi, tako je Kristus neviden v bližini onih, ki vanj verujejo. Za pričetek Gospodove pričujočnosti vedo samo »tisti, ki so zvesto bdeli, ki so opazovali znamenja časa in izpolnitev prerokb«.⁷⁴

Doba od Gospodovega prihoda do ustanovitve 1000 letnega kraljestva se označuje kot čas žetve.

Idejo o končni žetvi izvaja Rutherford iz prilike o dobrem semenu in ljulki (Mt 13, 24—30; 13, 36—43) in iz paralele med judovsko in evangelijsko dobo. Judovska doba se je končala z žetvijo, ki je trajala 40 let, od l. 33 do 73 po Kr.; tedaj so se zbirali ostanki židovstva okoli Kristusa.⁷⁵ Pred žetvijo je bilo tri leta in pol priprave, ko je Gospod za časa svojega zemeljskega bivanja javno nastopal v Palestini.

Podobno se mora tudi evangelijska doba zaključiti z žetvijo. V treh letih in pol (1874—1878) je Gospod vse pripravil za žetev evangelijske dobe. Prava žetev je nato trajala od l. 1878 do 1918. V tej dobi se je izvršilo »veliko delo zbiranja pravih naslednikov Kristusovih brez razlike na cerkveno izpoved (konfesijo), versko ločino (sektu), narodnost ali jezik«.⁷⁶ Ker je pri Judih žetvi sledilo še paberkovanje, je analogno tudi v evangelijski dobi. Že od l. 1918 traja paberkovanje, »ko bodo nabrani še mnogi kristjani«.⁷⁷ Kdaj bo paberkovanje zaključeno in bo nastopila blažena doba milenija, tega v zadnjem času ne razglajajo, ker so jih oplašili Russellovi neuspehi v prerokovanju. Vsekako pričakujejo, da se to kmalu zgodi in da mnogi, ki sedaj živijo, še to dočakajo.

Glavni pomen dobe žetve je v tem, da bodo ta čas vsi sveti evangelijske dobe (»razred neveste«), ki so že umrli, iz nezvestnega stanja obujeni in obdarovani z neumrjočnostjo. Kot nevidna duhovna bitja bodo s Kristusom pripravljali tisočletno mirovno kraljestvo. Kateri bodo to dobo še živi dočakali, so dolžni z besedo in spisi druge opozarjati na bližajoče se dogodke. Do konca te dobe bodo vsi pomrli in bodo spremenjeni v duhovna bitja. Samo do nastopa milenija bo mogoče doseči božjo neumrjočnost in samo 144.000 jih bo doseglo to srečo. Ti bodo kot duhovi bivali poleg Boga v nebesih, a za dobo milenija bodo s Kristusom nevidno kraljevali.

⁷² Prim. Ezek 4, 6: »Dan sem ti določil za leto«.

⁷³ Prim. Harfa b. 206—11; Vrnitev našega Gospoda 23—7.

⁷⁴ To je raziskovalci sv. pisma (Vrnitev n. G. 15).

⁷⁵ Harfa božja 213.

⁷⁶ Istotam 216. — Mišljeni so raziskovalci sv. pisma.

⁷⁷ Istotam 213.

Prvi vidni znak, da je napočilo 1000 letno kraljestvo, bo vstajenje pravičnih St Z (»zmagovalcev nad St Z«). Njih plačilo ne bo neumrljivost kot pri »razredu neveste«, ampak bodo vstali kot popolni ljudje v navadnih človeških telesih, slični Adamu pred grehom. Njih vstajenje bo vidno; dano jim bo popolno življenje na svetu in vladali bodo kot upravitelji ter državniki na zemlji v imenu »velikega Kralja Jezusa Kristusa«. ⁷⁸

Za tem bo satanova oblast omejena, uničeni bodo vsi krivi verski, socialni in politični sistemi ter tako ustvarjeni ugodni pogoji za končno preskušnjo človeškega rodu. V presledkih bodo vstali vsi mrtvi brez izjeme in pozvani bodo, da se odločijo za Kristusa ali proti njemu. Preskušnja bo lahka, zato jo bo večina prestala. Kot plačilo jim bo dano, da bodo kot nižja duhovna bitja vekomaj srečno živeli na prenovljeni zemlji. Oni maloštevilni nesrečneži, ki preskušnje ne bodo prestali, bodo kaznovani z večno smrtjo.

Kmalu po l. 2918 bo razvoj zaključen. Satanova oblast bo za vedno strta, a božji izvoljenci se bodo vekomaj veselili v novih nebesih in na novi zemlji.

4. Razmerje do cerkve in duhovnikov.

O cerkvi in duhovnikih pišejo knjige raziskovalcev sv. pisma dosledno v sovražnem in skrajno žaljivem tonu. Če govorijo na splošno o duhovnikih, mislijo na katoliške in protestantske brez razlike. Katoliško cerkev in papeža mnogokrat osebno napadajo. Duhovniki so jim prevzetni in oholi; njihova pobožnost je navidezna in rade volje sprejemajo podporo od politikov in finančnikov. ⁷⁹ Ob začetku svetovne vojne so navduševali mlade može, naj vstopijo v vojsko, in jim zatrjevali, da pridejo, ako umro na bojnem polju, naravnost v nebesa, oni pa, ki se branijo iti v vojno in ubijati ljudi, v večno trpljenje. ⁸⁰ Nauk o vicah so si izmislili, da po njem bogate. ⁸¹ Duhovniki so krivo tolmačili sv. pismo in radi njih časopisi ne objavljajo božje besede. ⁸²

Cerkve (»organizirano kristjanstvo«) je sestavni del satanske organizacije, nasprotna je Bogu, zaradi tega mora biti uničena in izkoreninjena. ⁸³ Očitajo ji, da brani ljudem čitati sv. pismo, zato ker sv. pismo ljudstvu oči odpira; sama ga je zlorabljala v sebične namene, za politiko, vojsko i. dr. ⁸⁴ Bogate tlačitelje je postavila na vodilna mesta, dočim je siromake zavrгла in jih potisnila ob stran. ⁸⁵

⁷⁸ Kraljestvo božje — up sveta. Str. 41.

⁷⁹ Zastava za narod 41.

⁸⁰ Kje so mrtvi? 5. 50. — Prim. tudi str. 52: »Politični in finančni element se pripravlja na vojsko in pogostokrat so duhovniki tisti, ki priganjajo ljudi, da se udeležijo vojne.

⁸¹ »Kakšen duhovnik je dovolj domišljav, da pripoveduje ljudem, da more pomagati (dušam v vicah), seveda le, ako prejme zadostno denarno odškodnino« (Kje so mrtvi? 16).

⁸² Kje so mrtvi? 10. 53.

⁸³ Kraljestvo božje 25.

⁸⁴ Časopis »Das goldene Zeitalter« 1928 (zadnja stran).

⁸⁵ Kraljestvo božje 14.

Papeštvu še posebej očitajo, da je bilo vedno nasprotno ljudski šoli.⁸⁶ Zabranjevalo je proučevanje sv. pisma. »Že samo posedanje sv. pisma je bilo po rimskem zakoniku zločin, in vsakdo, kdor se je v tem oziru pregrešil, je bil strogo kaznovan.«⁸⁷ L. 1799 je »moč zveri Rima pod nadvlado papeškega sistema« zadobila smrtno rano. Napoleon je papeža ujel in ga odpeljal v Francijo, a ljudem so se oči odprle in »obšlo jih je spoznanje, da papež svojih namišljenih pravic le ni prejel od Boga.«⁸⁸

Taki in podobni nizkotni napadi dokazujejo, da zajemajo raziskovalci sv. pisma svoje znanje o papeštvu, cerkvi in duhovnikih iz zakotnih listov in brošur, ki jih širijo sovražniki krščanstva med nepoučenimi sloji, zlasti med delavstvom.

Zakaj to sovraštvo in besni izpadi proti duhovščini? Sami priznavajo, da je vzrok predvsem ta, ker »posvečeni kristjani« (raziskovalci sv. pisma) ljudstvu oznanjajo, da je prišlo nebeško kraljestvo, duhovniki pa ljudem oči odpirajo, da jim ne verjamejo. Namesto da bi duhovniki verno sprejeli dokaze Gospodove pričujočnosti, se posmehujejo raziskovalcem sv. pisma in »gledajo s silnim prezirom na vse, ki govorijo o drugi pričujočnosti Gospodovi.«⁸⁹

III. KONČNA SODBA.

Na prvi pogled je jasno, da sekta, katere postanek, razvoj in nauk smo si v glavnih obrisih ogledali, resne, znanstvene kritike ne prenese in niti ne zasluži njene pozornosti. Njen ustanovitelj je bil človek, ki ga je sicer odlikovala nadpovprečna pridnost in vztrajnost, vrhu tega trgoški talent, a ni imel znanstvene in teološke izobrazbe. To dokazujejo na prvi pogled njegove teorije. Poglavitni hibi, radi katerih se bo sekta sama po sebi zrušila, sta pomanjkanje znanstvene resnobbe in teološke globokosti.

Russell je hotel ustvariti idejo Boga, ki bi bil boljši in prikupljivejši kot krščanski Bog, a za ceno ljubezni mu je vzel skoraj vse božje lastnosti.

Hotel je storiti človeku uslugo in mu pomagati, da bi rešil dušo večnega pogubljenja v peklu; v resnici mu je vzel to, kar ga najbolj približuje Bogu, neumrjočo, duhovno dušo.

Russell visoko ceni in povzdiguje sv. pismo; ves sistem njegove dogmatike se krepko naslanja na sv. pismo. Njegov naslednik Rutherford je proglasil načelo: »V svetopisemskih zadevah bi se pač moralo pametno in stvarno raziskovati.«⁹⁰ Toda on kakor Russell sama najbolj grešita proti temu načelu. V sv. pismu ne iščeta resnice, ampak svoj nauk. Zgodovina herezij in sekt izpričuje, da izmed ustanoviteljev sekt in krivih ver nihče ni delal svetopisemskemu besedilu take sile in njega vsebine tako svojevoljno pačil, kakor Russell in

⁸⁶ Vrnitev našega Gospoda 26.

⁸⁷ Istotam 25.

⁸⁸ Istotam 31.

⁸⁹ Istotam 25—6.

⁹⁰ Harfa božja 188.

Rutherford. Tako eksegezo obsoja ne samo katoliška znanost, marveč tudi protestantska teologija, ki sicer v razlaganju sv. pisma dopušča največjo prostost.

Druge sekte zametavajo eno ali drugo resnico krščanstva, a raziskovalci sv. pisma sistematično spodkopujejo vse temelje krščanstva. Saj je ni resnice krščanske vere, katere bi ne negirali, sramotili, zasmehovali ali vsaj po svoje ne izoblikovali. Taje skrivnost sv. Trojice, osporavajo božanstvo Jezusa Kristusa in Sv. Duha, zametavajo neumrjočnost duše, zanikavajo potrebo milosti in sv. zakramentov, pačijo resnico o poslednjih rečeh. Zraven napadajo cerkev, papeža, duhovnike s takimi očitki, da je nezadolžena nevednost v teh stvareh izključena. Jasno je, da gre za zavestno varanje nepoučenih krogov.⁹¹

Če ima sekta kljub tem napakam in pomanjkljivostim še tu in tam uspehe, je temu vzrok v izrednih razmerah današnjih dni. V dobi splošne bede in notranje zdvojenosti si kajpak obubožani sloji ničesar bolj ne žele nego skorajšnje rešitve. Zato bodo vedno mogle poganjati med njimi korenine sekte, ki proglašajo bližajoči se prihod Kristusa Odrešenika in ustanovitev mirovnega kraljestva, kraljestva, v katerem se bo na razvalinah sedanjega političnega in socialnega reda osnoval nov red pravice in ljubezni ter s tem združene trajne zemeljske sreče.

Za naše kraje sekta ni nevarna in se kljub intenzivni propagandi ne bo mogla znatno razširiti. Edino v delavskih krajih bi radi protikapitalistične in protiverske tendence utegnili posameznike za seboj potegniti.

Pojav kot tak na naših tleh je pa glasen opomin, da mora v vsako slovensko hišo čimprej slovensko sv. pismo, potrjeno od cerkvene oblasti. Skrajni čas je. Ljudje hočejo čitati sv. pismo. Če ga ne bomo dali mi na dober slovenski jezik prevedenega in v katoliškem duhu razloženega, bo vsiljeval še dalje tujec protestantsko biblijo in z njo vred plehke produkte tujih, amerikanskih sekt.

PRAKTIČNI DEL.

KRISTUSOVO ŽIVLJENJE V NOVI LUČI.

Pred tremi leti smo naznanili prvo obširnejšo monografijo o mističnem Kristusovem telesu (BV 1930, str. 340—342). A Angerovi knjigi se je poznalo, da je v historičnih vprašanjih nekoliko zastarela. Letos je izšlo prvo vsestransko delo o tem vprašanju, delo, ki je na višku sedanje historične teologije. To je knjiga E. Mersch, *Le Corps Mystique du Christ* (2 zvezka XXXVIII + 478 in 448 str. Louvain 1933). Iz te knjige je pisatelj eno poglavje objavil v 1. številki letošnje »Revue nouvelle de théologie« (Louvain). Preden objavim podrobnejši referat o knjigi, naj po tem praktičnem

⁹¹ Prim. n. pr. dolgo vrsto neosnovanih očitkov proti cerkvi in duhovnikom, ki so v knjigi »Kje so mrtvi?« zbrani pod zaglavjem »Nasprotje« (str. 47—53).

poglavju posnamem nekoliko misli, važnih za duhovno življenje, za vodstvo duš in dušno pastirstvo.

Historično Jezusovo življenje, ki ga je živel v Palestini, in nadaljevanje njegovega življenja v cerkvi nista dve ločeni življenji, marveč eno se v drugem nadaljuje. Historični Kristus je istoveten z mističnim; ako prezremo mističnega, nepravilno sodimo o historičnem. Cerkev je polnost Kristusa (Ef 1, 23). Mistično življenje Kristusovo je dopolnilo onega življenja, ki ga je živel na zemlji; v njem se javlja obilnost, ki poteka iz Kristusovega historičnega življenja. Ako bi bilo Kristusovo življenje končano s smrtjo na križu ali z vnebohodom, bi bilo bolešno ranjeno, kakor celi organizem trpi bolečino, ako se en sam ud odreže. Kristusovo historično življenje ima svojo dovršitev šele v tem, da daje nadnaravno dovršitev vsem življenjem; njegova zgodovina ima polni smisel šele v tem, da daje smisel zgodovini vseh ljudi. Kristus se namreč po svoji smrti ni oddaljil s sveta, marveč ga je še globlje prekvasil in postal kvas zgodovine.

Najbolj je to izraženo v evangeliju sv. Janeza, a tudi pri sinoptikih. Vse je usmerjeno k smrti Kristusovi. Cela tretjina Janezovega evangelija govori o trpljenju in smrti Kristusovi. Sv. Marko že v 2. poglavju napoveduje smrt, nasprotniki se že organizirajo, v 3. poglavju se farizeji že posvetujejo, da bi ga pogubili. Podobno sv. Luka in sv. Matej: Jezusovo darovanje v templju s Simeonovo prerokbo, moritev otročičev, poskus, umoriti Kristusa po prvi propovedi v Nazaretu. Čudno in paradokсно se zdi, da se v začetku životopisa že napoveduje skorajšnja smrt. A v luči mističnega telesa Kristusovega je vse jasno: Kristusovo življenje na zemlji ima dva stadija, namreč a) historični, b) skriti, mistični. V drugem, skitem, mističnem življenju deluje Kristus še bolj živahno kakor pa v dnevih svojih apostolskih potov in propovedi.

Bog sam je pisatelje evangelijev tako navdihnil, da pripovedujejo Kristusovo zgodovino v pravi luči. Po navdihnenih pisateljih Bog sam pripoveduje Jezusovo življenje.

Kristus ni nič storil, da bi premagal svoje sovražnike in preprečil njihove načrte; on se umika in skriva. Svojo blagovest oznanja v prilikah in samo malemu krogu apostolov pojasnjuje njih skrivnostni smisel. Proti zaroti farizejev (Mk 3, 6) definitivno ustanavlja apostolski kolegij. Petrova veroizpoved je višek v Kristusovem javnem življenju. Po tej veroizpovedi je Kristus položil temelj cerkvi, svojemu mističnemu telesu. Cerkev, zidana na Petru, je Kristus, mistični Kristus. To je novo rojstvo Kristusovo. Odslej se že poslavlja od svojega vnanjega historičnega življenja, napoveduje trpljenje in smrt ter začenja mistično živeti v cerkvi, pronica v notranjost človeštva. Apostoli so te govore takrat še premalo razumeli in jih samo malo in fragmentarično ohranili v sv. pismu. A dosti jasno so zabeležili, kako je Kristus v tej zvezi napovedoval preganjanje in trpljenje svojih učencev in da je treba spoznati Kristusa križanega.

Te napovedi so opomin k zatajevanju in mrtvenju. Če pride Kristus v nas, nam hoče vsaditi svoje življenje bolečin in križa,

Kristus je moral umreti, i mi moramo umreti z njim. A ta smrt je vir novega življenja.

Med koncem Kristusovega historičnega življenja in med njegovim mističnim bivanjem v cerkvi sploh ni presledka, ni pretrganja. Neposredno pred smrtjo je ustanovil presveto evharistijo; njegovo zemsko življenje se neha v zakramentu njegovega skrivnostnega življenja in se nepretrgano nadaljuje v mističnem življenju, ki se začenja že pred njegovo historično smrtjo. Svoje telo je mistično žrtvoval in ga v obhajilu podelil apostolom še pred historično žrtvijo svojega življenja. Akt, ko Kristus še živ deli vir življenja, in naslednji akt, ko žrtvuje svoje življenje na križu, sta ena celota. Pri vsaki maši se nanovo predstavlja enotna celota Kalvarije in zadnje večerje. Kristus torej umira in ne umrje. Njegova žrtev in smrt se nadaljuje v maši in obhajilu ter je vir vsega nadnaravnega življenja; Kristus je životvorno središče cerkve in vsi smo eno in eden v Kristusu (Gal 3, 28: *ἐν Χρ.*, ne *ἐν*).

Kako kratko je Kristusovo historično življenje in kako malo uspehov! Kje je spreobrnjenje vsega sveta? Ko se je ločil od sveta, se je ločil kakor poražen. Toda ta vidik je prekratek. V luči mističnega Kristusovega telesa je jasno, da Kristus ni odšel s sveta poražen, ker sploh ni odšel, marveč še živi in deluje v svoji cerkvi. In to delo je toliko bolj čudovito in božje, ker ga Kristus izvršuje po okornih in omadeževanih rokah človeških posredovalcev. Kristusovo delovanje, Kristusova zgodovina se še nadaljuje.

Kako fragmentaričen je Kristusov nauk, ohranjen v sv. pismu! Brez sistema, brez strogih dogmatičnih definicij. To je dala šele cerkev, a v cerkvi je Kristus. Nekdaj je Kristus učil in bival zunaj svojih učencev, poleg učencev; sedaj pa biva v svoji cerkvi in v svojih učencih, v vesti vernikov, v nezmotnem učiteljstvu. Njegov nauk v njegovem historičnem življenju je samo uvod in začetek pouka, ki traja do konca sveta. Njegovo historično življenje je samo uvod mističnega življenja. Vsa cerkvena tradicija in cerkveno učiteljstvo razodeva bogastvo in svetost Kristusovega nauka; v vsem cerkvenem življenju se razodeva bogastvo in plodovitost Kristusovega življenja.

Zato je mogel Bog po svetih pisateljih tako kratko pripovedovati Kristusovo življenje. Kratkost in malost evangelijev je kakor zrno; vnanja snov je majhna, a notranja moč rasti je velika. Kristusovo življenje ni ohranjeno samo v obledeli zgodovini, marveč se nadaljuje do konca sveta. On je življenje vseh ljudi, njegovo življenje je vsaki duši sodobno in notranje. Zgodovina cerkve, zgodovina svetnikov, zgodovina našega notranjega življenja; liturgija, meditacija, razmišljanje o asketiki in o dogmah — vse to izpolnjuje vrzeli evangelijev. Ako je Bog sam prišel na svet, potem ni mogoče, da bi bilo njegovo življenje tako kratko v primeri s tisočletji človeške zgodovine.

V luči Kristusa, zedinjenega s cerkvijo, v luči mističnega Kristusa postaja vse to bolj jasno. Historično Kristusovo telo prehaja v mistično. Smrt historičnega Kristusovega telesa je rojstvo mističnega. Mistično Kristusovo življenje je polnost, *πλήρωμα*, historičnega.

Cerkvena zgodovina brez Jezusa — bi bila brez glave; Kristusova zgodovina brez cerkvene — bi bila brez telesa. Zgodovina mističnega Kristusovega telesa je Kristusova zgodovina, ker je samo en Kristus.

Kako bogati in plodoviti vidiki se nam odpirajo; kako je to važno za duhovno življenje in za dušno pastirstvo! Zato teologi z Angerom (BV 1930, str. 342) poudarjajo, da je verski nauk o mističnem telesu Kristusovem srce razodetja, središče in žarišče teologije, asketike in duhovnega življenja. Poglobimo se vanj in ga razkrivajmo dušam, ki so nam izročene! F. Grivec.

ZA VZGOJO ELITE.

Krščanska elita, kristjani vzornega življenja in junaškega požrtvovalnega dela, so bili že od prvih krščanskih stoletij hrbenica svete cerkve in eden glavnih pogojev za njene uspehe. Načelo elite, vzgojo elite priporočajo tudi danes kot glavno sredstvo za prenovitev sveta. Ta metoda krščanske organizacije dosega čudovite uspehe v Holandiji, Belgiji in Franciji.

V preteklem letu (1932) umrlí A. d. Tanqueray, pisatelj mnogo rabljenih bogoslovnih učbenikov apologetike, dogmatike, moralne teologije in asketike, je zadnja leta svojega življenja, ko se je že pripravljajl za smrt, porabil za spisovanje navodil, nekakih kratkih učbenikov za prenovitev sveta s pomočjo krščanske elite. Podlago je podal v knjigi »Dogmes générateurs de la piété«. Mnogi duhovniki so mu sporočili, da jim je knjiga bistveno pomagala pri vzgoji elite v vseh slojih, tudi med delavci. Prosili so ga, da bi glavne verske resnice obdelal bolj poljudno in jih izdal v posebnih knjižicah. To je storil v zbirki »Pour les élites«. Objavil je knjižice o našem včlanjenju v Kristusa, o našem udeležanju božjega življenja, o Mariji in o svečeništvu; to so mu vodilne ideje, ki vnemajo h gorečemu delovanju za Boga in za neumrjoče duše. Pred menoj sta prvi dve knjižici te praktične zbirke¹.

V uvodu knjižice o včlanjenju v Kristusa poudarja važnost krščanske elite in ómenja, da je sam Jezus Kristus ravnal po tem načelu. Svojo blagovest je oznanjal množicam, a obenem se je pred vsem trudil za vzgojo elite — apostolov, ki naj bi nadaljevali njegovo delo. Apostoli (in njihovi nasledniki) so ga v tem posnemali. Besedo božjo so oznanjali množicam, a obenem so v krščanskih občinah vzgajali askete, device, vzornike svetega življenja, ki so s svojimi junaškimi zgledi kazali pot krščanske popolnosti, zbujaíi občudovanje poganov in jih spreobračali. Ista taktika je potrebna posebno v naši dobi, ko ni zadosti duhovnikov in je tem bolj potrebno sodelovanje gorečih laikov.

¹ Notre incorporation au Christ. Mala 12^o, 56 str. Paris-Rome 1931, Desclée et Cie.

Notre participation à la vie divine. 1931. (Kot nadaljevanje prve knjižice ima paginacijo 57—106).

Verska resnica o našem včlanjenju v Kristusa, o mističnem telesu Kristusovem je središče krščanske vere in pobožnosti. Zato jo je pisatelj obdelal v prvi knjižici svoje zbirke za vzgojo elite, da bi nam bila ta verska resnica luč, tolažba in moč, kakor je bila prvim kristjanom.

O tej važni verski resnici je BV že večkrat pisal; opozoril je tudi na lepo Angerovo monografijo o tem predmetu (BV 1930, str. 340) in navedel pisateljeve misli o važnosti te verske resnice za versko življenje. Zato bom tukaj navedel samo one Tanquereyeve misli, ki so vsaj deloma nove in originalne.

Kristusov opomin: »Kar ste storili kateremu izmed teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili« (Mt 25, 40) ima svoj globlji razlog in podlago v nauku, da je Kristus glava mističnega telesa, katerega člani smo mi in naš bližnji. Vsaka druga razlaga, ki bi se ne ozirala na ta nauk, bi bila prisiljena. To misel je Kristus še globlje razložil pri zadnji večerji s primerom o vinski trti in mladikah (Jan 15, 1—8) in z izjavami o svoji ljubezni do svojih učencev, o edinstvu med učenci, o vzoru in viru te ljubezni in tega edinstva v ljubezni in edinstvu Boga Očeta in Sina. Po včlanjenju v Kristusa smo na eni strani tesno zedinjeni s tremi božjimi osebami, na drugi pa s kristjani; Oče nebeški nas ljubi, kakor ljubi samega Jezusa, ker smo neko podaljšanje njegove osebe, udje njegovega mističnega telesa.

Ta Kristusov nauk je povzel apostol Pavel in ga pod vplivom božjega razodetja razvil v drugi obliki; naše zedinjenje s Kristusom primerja edinstvu človeškega telesa, zvezi glave in udov. Pavlov nauk o mističnem telesu Kristusovem je plod dolgega premišljevanja in notranjega doživljanja pod vplivom navdihnjenja Sv. Duha.

Razen historičnega Kristusa, ki je 33 let živel na zemlji, biva torej še mistični Kristus, ki se podaljšuje v času in prostoru, čigar udje smo mi, mistični Kristus. A to nista dva Kristusa, marveč samo dva aspekta istega Kristusa, ker je sam historični Kristus glava mističnega telesa.

Kristus je po svoji človeški naravi glava mističnega telesa; glava mora namreč biti iste narave kakor udje. Kot človek pa Kristus ne more sam podeljevati milosti, ki je deleženje božjega življenja, in jo torej more podeljevati samo Bog. Zato posreduje Sv. Duh, ki izhaja iz Očeta in Sina ter posvečuje ljudi; a po zasluženju in vsemogočnem posredovanju Jezusa Kristusa, iz katerega torej res poteka nadnaravno življenje v njegove ude.

Kristusu se včlanimo po sv. krstu, ki je zakrament prerodenja, zakrament rojstva novega človeka, vcepljenega in včlanjenega v Kristusa. Včlanjenje napreduje in se pogloblja v drugih zakramentih, v birmi in posebno v sv. evharistiji. Posebe je treba naglasiti zakramente, ki vtisnejo neizbrisno znamenje, po katerem postanemo deležni svečeništva Kristusovega, usposobljeni in obvezani za sodelovanje s cerkvijo. Naglasiti je treba, da ima ta namen posebno sv. birma, zakrament sodelovanja s cerkvijo, **z a k r a m e n t** k a t o l i š k e a k c i j e. (V razpravah o mističnem telesu Kristu-

sovem se ta moment večinoma premalo naglašja ali celo pozablja. Tudi Tanqueray ga je prezrl.) Verniki imajo dolžnost, da milost in visoko odliko, ki so jo prejeli v zakramentih, ohranjajo ter včlanjenje v Kristusa poglobljajo. V ta namen so potrebni trije pogoji: notranje zedinjenje s Kristusom, najčistejši namen, čim največja gorečnost.

Misel, da smo skrivnostno včlanjeni Kristusu, nas mora spremenjati v vsem našem duhovnem življenju (v molitvi, prejemanju zakramentov, pri službi božji, pri vseh delih in podjetjih), v žalosti, duhovni suhoti, v trpljenju, v skušnjavah, v ponižanju in v napadih prevzetnosti, zlasti pa v naših odnosih do bližnjega.

V drugi, zgoraj navedeni knjižici pisatelj nadaljuje in dopolnjuje te misli. Razpravlja o prebivanju Svete Trojice v nas, o naših dolžnostih do nebeškega gosta (često nanj misliti, moliti ga, ljubiti in posnemati ga), o našem nadnaravnem organizmu (posvečujemo milost, kreposti in darovi Sv. Duha, dejanska milost), o naših dolžnostih do nadnaravnega organizma (ceniti in ohranjati nadnaravno življenje, pomnoževati ga).

Splošni zaključek je sledeči (str. 55). Učlovečena Beseda je vrh našega duhovnega življenja; h Kristusu moramo iti, da bomo obilno deležni božjega življenja, ki izhaja iz Očeta. Kristusu moramo biti včlanjeni, da se kot njegovi udje udeležujemo božjega življenja. H Kristusu pa pojdemo po Mariji. Kristus nas bo privedel k Očetu. Tako se bo poglobljalo naše včlanjenje v Kristusa in naše udeleževanje božjega življenja. Po tako živem včlanjenju v Kristusa bomo bolj sposobni za apostolsko delovanje.

To je uvod v šolo za vzgojo krščanske elite; to je podlaga za katoliško akcijo. To je duhovna oporoka enega izmed najbolj praktičnih in vsestranskih teologov novejšee dobe. F. Grivec.

IZREDNO SVETO LETO IN VELIKI JUBILEJ OB 1900 LETNICI NAŠEGA ODREŠENJA.

V spomin, da je pred tisoč devet sto leti na Kalvariji bilo dovršeno odrešenje človeškega rodu, je papež Pij XI. na praznik sv. Treh kraljev v posebnem pismu vsemu katoliškemu svetu slovesno oznanil izredno sveto leto in veliki jubilej.¹

Dne 15. januarja, drugo nedeljo po sv. Treh kraljih, so papeževu pismo svečano prebrali v atriju bazilike sv. Petra, in potem še v treh bazilikah: pri sv. Pavlu, pri sv. Janezu v Lateranu in pri Mariji Véliki.

Sveto leto se je začelo na tiho nedeljo, dne 2. aprila 1933, in se bo končalo dne 2. aprila 1934.

Pogoji za jubilejni odpustek. Verniki, ki se želé udeležiti odpustka svetega leta, se morajo očistiti grehov v zakramentu sv. pokore ter prejeti sv. obhajilo in trikrat pobožno obiskati imenovane

¹ Pius XI, const. »Quod nuper«, 6. jan. 1933, Indictio anni sancti extra ordinem ac generalis maximique jubilai undevicesimo exeunte saeculo a peracta humani generis redemptione (AAS 1933, 5 ss).

štiri bazilike: sv. Janeza v Lateranu, sv. Petra, sv. Pavla, Marije Vêlike, ter tu moliti v namen sv. očeta. Morejo pa obiskati vsako baziliko trikrat kar zapored: ko so prvič opravili molitve v cerkvi, gredo iz cerkve in se takoj zopet lahko tja vrnejo drugič in še tretjič.

Odpustek morejo dobiti zase ali za duše v vicah tolikokrat, kolikorkrat opravijo določena dobra dela.

Pri obiskih v cerkvah naj bi se verniki spominjali zlasti odrešenja in Gospodovega trpljenja. Zato je papež odločil, da naj pri vsakem obisku molijo pri oltarju sv. Rešnjega Telesa »Oče naš«, »Zdrava Marija«, »Čast bodi« petkrat in enkrat v namen sv. očeta; potem naj pred sv. razpelom molijo trikrat apostolsko vero in dodajo enkrat »Molimo te, o Kriste, in te hvalimo itd.« ali podobno molitevco; gredo naj tudi pred podobo preblaž. Device, božje Matere, in v spomin njenih žalosti molijo sedemkrat »Zdrava Marija« in enkrat dodajo: »Sveta Mati, to te prosim, rane Kristusa naj nosim, vtisni v moje jih srce«, ali drugo, tej podobno prošnjo; slednjič naj se zbero pri konfesiji (pri oltarju sredi cerkve) in še enkrat pobožno molijo apostolsko vero. — Ko bi kdo, ki je v Rimu, ne mogel obiskati cerkvá tolikokrat, kakor je določeno, ali bi z obiski niti ne začel, ker je bolan ali drugače upravičeno zadržan, ali ko bi prej umrl: je deležen jubilejnega odpustka, če je le dobil zakramentalno odvezo grehov in prejel sv. obhajilo. Vprav to velja za one, ki bi bili na poti v Rim, pa bi radi bolezní ali drugega upravičenega razloga ali celo radi smrti ne mogli priti v Rim in obiskati cerkvá.

To pismo, s katerim je papež oznanil sveto leto in veliki jubilej, izpopolnjujejo in tolmačijo tri konstitucije, vse tri z datumom 30. januarja 1933 (AAS 1933, 10—22). Konstitucije se po vsebini skoraj docela ujemajo z onimi, ki so bile priobčene za sv. leto 1925.² Da bi izpovedniki dovoljene pravice modro uporabljali in pogoje za odpustke prav umeli, je sv. penitenciarija, kakor l. 1925, tudi letos izdala še posebna »monita«: *De usu facultatum confessariis per annum sanctum tributarum deque ratione indulgentiae jubilai lucrandae* (S. Poenit., 28. febr. 1933; AAS 1933, 60—65).

I. Vsebina prve konstitucije je točno označena že v naslovu: *Indulgentiae et facultates suspenduntur vertente anno generalis maximique jubilai*. Da bi se verniki bolj potrudili, za odpustke in milosti svetega leta, je že Sikst IV l. 1473 odločil, da vsi drugi odpustki v svetem letu prenehajo in razne fakultete, ki jih sv. stolica dovoljuje škofom in tudi navadnim mašnikom, zunaj Rima za to leto ugasnejo. Ta običaj se je ohranil vso poznejšo dobo do danes.

Odpustki prenehajo v tem sv. letu, to se pravi, verniki odpustkov ne morejo biti deležni sami zase, morejo pa vse odpustke prikloniti dušam v vicah.

Vendar so nekateri odpustki, ki jih papež tudi v sv. letu živim dovoljuje. To so 1. odpustki za zadnjo uro; 2. odpustek, ki ga moremo

² Gl. Bogosl. Vestnik V, 1925, 55—64.

dobiti, če molimo ob zvonjenju angelovo češčenje ali, v velikonočnem času, »Raduj se, Kraljica nebeška«, ali petkrat »Zdrava Marija«; 3. odpustki, ki se dovoljujejo onim, ki ob štirideseturni pobožnosti prihajajo v cerkev počastit najsvetejši zakrament; 4. odpustki, dani tistim, ki spremljajo sv. Rešnje Telo na poti k bolniku ali podarijo svečo, ki jo kdo drugi nese ob tej priliki; 5. odpustek toties quoties za one, ki pobožno obiščejo cerkev Sv. Marije angelske pri Asizih; 6. odpustki, ki se morejo dobiti na svetih krajih v Palestini, za one, ki bodo v tem svetem letu te kraje pobožno obiskali; 7. popolni odpustek, ki ga je Pij XI dovolil za enkrat onim, ki bodo v času od 11. februarja 1933 do 11. februarja 1934 pobožno obiskali sveto votlino v Lurdu, kjer se je brezmadežna Devica pred 75 leti prikazovala; 8. odpustek, ki ga kardinali, apostolski nunciji, nadškofje, škofje, opati ali prelati »nullius«, apostolski vikarji in prefekti podelé pri pontifikalnih svetih opravilih, pri blagoslovu ali v drugi običajni obliki.

Za sv. leto je preklical papež tudi posebne pravice, fakultete, ki jih sv. stolica dovoljuje duhovnikom, da morejo spokornike odvezavati cenzur, udržanih papežu, da morejo obljube razreševati ali preminjati, dajati izpregled za iregularnosti in zakonske zadržke. Te posebne pravice ugasnejo v sv. letu za duhovnike zunaj Rima.

Našteva pa konstitucija nekatere izjeme.

1. Neokrnjene ostanejo pravice, ki jih imajo izpovedniki v Palestini; takisto pravice, ki jih je papež za petinsemdesetletni spomin Marijinega prikazovanja dovolil izpovednikom v Lurdu. Toda kdor je v svetem letu v Rimu ali v Palestini ali v Lurdu bil odvezan cenzur, pa bi se zopet zapletel v cerkvene kazni, more dobiti odvezo nanovo le tako, kakor določa zakonik (gl. kán. 2254).

2. V močì ostanejo vse pravice, ki jih daje mašnikom cerkveni zakonik.

Torej morejo izpovedniki tudi v sv. letu odvezovati od cenzur »in casibus urgentioribus«, ki o njih govori kánon 2254. Župnik in izpovednik moreta dati izpregled zakonskih zadržkov v okolnostih, ki jih našteva kánon 1044 in 1045 (gl. F. U., Past. bogosl.², 219, 366).

3. Takisto ne prenehajo fakultete, ki jih sv. stolica daje »pro foro externo« nuncijem, internuncijem, apostolskim delegatom, krajevnim ordinarijem in redovnim poglavarjem za njih redovne družine.

Seznam petletnih fakultet, ki jih sv. stolica navadno dovoljuje škofom »pro foro externo«, je priobčen v Ljublj. šk. listu l. 1925, str. 17—20; 1929, str. 125—127.

4. Pravice, ki jih sv. penitenciarija daje ordinarijem ali izpovednikom »pro foro interno«, morejo ti v sv. letu uporabljati samo za one spokornike, ki takrat, ko opravijo spoved, po ordinarijevi ali izpovednikovi sodbi brez velike težave ne morejo iti v Rim.

Pravice, ki jih sv. penitenciarija običajno daje škofom in ki jih škofje pro foro interno sacramentali morejo izpovednikom prepuščati, so našteje v Ljublj. šk. listu, l. 1925, str. 20; F. U., Past. bogosl.², 218. Škof in od njega pooblaščen izpovedniki morejo odvezati od izobčenja, kateremu je penitent zapadel: a) radi krive vere; b) radi prepovedanih knjig; c) radi oviranja v

izvrševanju cerkvene jurisdikcije; d) radi dvoboja; e) radi pripadnosti k masonski družbi; f) radi kršenja samostanske klavzure. Za izpregled iregularnosti »ex homicidio voluntario aut abortu, de qua in can. 985, n. 4^o, gl. F. U., Past. bogosl.², 222.

Konstitucija govori samo o fakultetah, ki jih škofom in mašnikom daje sv. stolica; ne govori pa o fakultetah, ki jih morda škof jure ordinario dovoljuje mašnikom svoje dieceze. Te torej ostanejo v moči. V ljubljanski diecezi je n. pr. škof pooblastil vse izpovednike, da morejo prvi pot odvezati spokornika, ki je izobčen propter delictum procuracionis abortus (cf. Direct. liturg. dioec. Lab. a. 1933, pg. 190). To pravico imajo izpovedniki ljubljanske škofije tudi v sv. letu.

II. Fakultete izpovednikov v sv. letu. V drugi konstituciji daje papež izpovednikom v Rimu posebne pravice za sv. leto. Kardinalu velikemu penitenciariju pa naroča, naj poskrbi, da bo v rimskih bazilikah in cerkvah, zlasti v narodnih cerkvah zadosti izpovednikov. Nad izpovednicami, kjer bodo izpovedovali mašniki, posebe pooblašteni za sv. leto, bodi napis: *Poenitentarius Sancti Jubilaei*.

Izpovedniki sv. leta morejo v zakramentu sv. pokore odvezati katerekoli spokornike vseh cenzur in grehov, ki so po zakoniku udržani papežu ali škofu, pa tudi cenzur ab homine, vendar se odveza cenzure ab homine ne razteza ad forum externum.

Iz te obsežne fakultete za odvezavanje rezervatov so pa po konstituciji izvzeti ti-le slučaji:

1. Izpovedniki sv. leta ne morejo odvezavati spokornikov, ki jih veže cenzura, udržana osebno papežu ali sv. stolici specialissimo modo. Če je sila, morejo uporabiti kán. 2254. Takisto ne morejo, razen po kán. 900, dati odveze za greh, o katerem govori dekret sv. penitenciarije z dne 16. nov. 1928 (AAS 1928, 398).

O odvezi cenzur v sili, »in casibus urgentioribus«, po kán. 2254, gl. F. U., Past. bogosl.², 219 s.

Po dekretu sv. penitenciarije z dne 16. nov. 1928 je sv. stolici udržan greh izpovednikov, ki bi v zakramentu sv. pokore dali odvezo penitentom, za katere vedó, da dejansko pripadajo k organizaciji »L'Action Française« in opozorjeni organizacije nočejo zapustiti (gl. o tem F. U., Past. bogosl.², 211 s.).

V sv. letu 1925 so bili izpovedniki pooblašteni tudi za odvezo enega slučaja, ki je udržan sv. stolici specialissimo modo: odvezati so mogli spokornika, krivega »absolutionis proprii complicitas in peccato turpi semel aut bis tantummodo attentatae«. Letos izpovedniki te pravice nimajo; v sili, in casu urgentiori, bi mogli takega penitenta odvezati samo po kán. 2254.

2. Edinole po kán. 2254 morejo odvezavati prelate svetnega klara z redno jurisdikcijo »in foro externo« in višje poglavarje eksemptnih redov, ki bi si bili nakopali izobčenje, udržano sv. stolici specialissimo modo.

3. Krivovercev in razkolnikov, ki so javno oznanjali verske zmote, naj ne odvezujejo, če se niso prej vsaj vpričo izpovednika odpovedali krivi veri ali razkolu in popravili pohujšanje, kakor treba, ali obljubili, da ga bodo popravili. One, ki so bil rojeni v krivi veri, pa se zanje dvomi, ali so bili veljavno krščeni, naj izpovedniki pošljejo do kardinala vikarja.

4. Takisto naj ne odvezujejo onih, ki so vpisani v prepovedane družbe, masonske ali druge družbe iste vrste, če tudi je stvar tajna,

če se vsaj vpričo izpovednika ne odpovedo družbi ter ne popravijo pohujšanja in ne prenehajo dejansko sodelovati ali prepovedano društvo podpirati; če poznajo duhovnike ali redovnike, ki bi bili vpisani v družbo, jih morajo po kán. 2336, § 2 naznaniti; če imajo društvene knjige, spise, znamenja, jih morajo izročiti izpovedniku, ta pa naj jih čimprej pošlje sv. oficiju; ali pa naj vsaj sami uničijo te stvari, če tako hočejo upravičeni in tehtni razlogi; proti krivdi se jim naloži težka pokora in pogostna zakramentalna izpoved.

5. Onih, ki so si cerkveno imetje ali cerkvene pravice prisvojili brez dovoljenja, naj ne odvezujejo, dokler niso vrnili, kar je cerkvenega, ali prosili za poravnavo pri ordinariju ali sv. stolici, ali vsaj resno obljubili, da bodo to čimprej storili. To pa ne velja za one kraje, kjer je sv. stolica to stvar že drugače uredila.

6. Izpovedniki sv. leta morejo vse privatne obljube, tudi take, ki so pridržane sv. stolici ali ki so s prisego potrjene, iz upravičenega razloga premeniti v druga dobra dela. Iz tehtnega razloga morejo v druga dobra dela premeniti tudi obljubo popolne in vedne čistosti, ki jo je kdo prvotno naredil javno v redu s prostimi ali slovesnimi obljubami, a je pozneje bil razrešen drugih obljub, ne pa obljube čistosti. Nikakor pa ne morejo izpovedniki razrešiti obljube čistosti tistim, ki jih po mašniškem posvečenju veže zapoved celibata, če tudi so prevedeni v laiški stan. — Ko bi bila prememba obljube komu drugemu na škodo, naj obljube ne preminjajo, če tisti, komur bi prememba bila na škodo, radovoljno in izrečno v to ne privoli. — Obljube, s katero se kdo zaveže, da noče več grešiti, in drugih penalnih obljub naj ne preminjajo, razen v tako dobro delo, ki bo nič manj nego obljuba spokornika varovala greha.

7. Izpregledati morejo, toda samo pri izpovedi, iregularnosti *ex delicto*, če je, pregreha docela tajna; tudi iregularnost *ex homicidio voluntario* aut abortu, toda samo za to, da more spokornik brez nevarnosti za osramočenje ali pohujšanje vršiti opravila že prejetih sv. redov.

8. Da se neveljavno sklenjen zakon poveljavi, morejo, pa samo pri izpovedi, izpregledati taje zadržek krvne sorodnosti v tretjem ali drugem kolenu stranske vrste, tudi če se zadržek na drugi strani dotika prvega kolena, kadar izvira zadržek iz nezakonskega rodu; nimajo pa te pravice, kadar bi kdo hotel zakon šele skleniti.

9. Naj je zakon že sklenjen ali se bo šele sklenil, izpovedniki morejo izpregledati skriven zadržek pregrehe (*occultum criminis impedimentum*), če le nobeden ni stregel po življenju zakonskega druga (*neutro machinante*). Če je zakon že sklenjen, se mora privoljenje v zakon privatno ponoviti po kán. 1135; pokora, ki se spokorniku naloži, pa bodi težka in dolga.

10. Tistim, ki iz upravičenega vzroka ne morejo obiskati štirih bazilik, kakor treba, morejo izpovedniki dovoliti, da namesto kake bazilike obiščejo drugo cerkev; morejo pa tudi število obiskov skrajšati. Posameznim, ki radi bolezni ali iz drugega zakonitega razloga ne morejo obiskati določenih bazilik, naj te obiske premené v druga

dobra dela. Vendar pa naj izpovednik ve, da bi obremenil svojo vest, ko bi nepremišljeno in brez pravega vzroka vernika oprostil dolžnosti teh obiskov. Obisk cerkve se dá ločiti od molitve v papežev namen; zato pa izpovednik tistemu, ki mu je po pravici izpregledal obisk cerkve, ne more dovoliti, da bi opustil molitev v papežev namen; le bolnikom sme dovoliti, da molijo manj, kakor je določeno.

11. Izpovedi, ki je ukazana za sv. leto, naj izpovednik nikogar ne oprosti, tudi takega ne, ki nima »materiam necessariam«. Neveljavna izpoved in zapovedana letna izpoved ne zadostuje za sv. leto.

12. Sv. obhajilo se ne more premeniti v drugo dobro delo, razen pri bolnikih, ki sv. obhajila nikakor ne morejo prejeti. Sv. popotnica velja za obhajilo sv. leta, ne pa velikonočno obhajilo.

13. Iste pravice, ki jih imajo izpovedniki sv. leta za vernike med svetom, se dovoljujejo nekaterim izpovednikom moških eksemptnih redov za njih redovne družine, izpovednike določi poglavar posamezne hiše.

14. Dovoljene fakultete morejo izpovedniki uporabljati za vse vernike zapadne in vzhodne Cerkve, ki pridejo k izpovedi z resnim namenom, da se udeležé milosti sv. leta.

Morejo pa penitenta odvezati pridržanih grehov in cenzur in mu izpregledati iregularnosti samo enkrat, in sicer tedaj, ko se penitent prvič udeleži odpustka sv. leta. Druge fakultete morejo izpovedniki tudi za istega penitenta uporabljati večkrat. Večkrat mu morejo tudi število obiskov v cerkvah zmanjšati ali te obiske premeniti v drugo dobro delo.

III. Za tiste, ki v sv. letu ne morejo iti v Rim. V tretji konstituciji dovoljuje papež milosti sv. leta redovnicam in drugim vernikom, ki v l. 1933—1934 ne morejo potovati v Rim. Odpustka in dobrot jubilejnega leta se morejo udeležiti:

1. Redovnice, ki živé v strogi klavzuri; takisto njih novicinke in postulantinke; pa tudi druge osebe, ki bivajo v teh samostanih, če tudi samo večji del leta, radi vzgoje ali iz kakega drugega upravičenega razloga; izvzete niso niti ženske osebe, ki živé v samostanu, pa morajo radi službe hoditi iz samostana.

2. Redovne sestre, ki imajo samo proste obljube, brez stroge klavzure, njih novicinke in postulantinke; takisto njih gojenke, tudi take, ki samo podnevi bivajo v samostanu in imajo tu hrano (vsaj glavni obed), ne pa zunanje; in druge osebe, ki živé s sestrami in imajo tu stalno ali začasno domovanje.

3. Oblate ali pobožne osebe, ki sicer ne delajo redovnih obljub, pa živé skupaj po pravilu, ki ga je cerkvena oblast za stalno ali za poskušnjo potrdila, njih novicinke, postulantinke, gojenke in druge osebe, ki z njimi skupaj bivajo, tako kakor je to določeno pod št. 2.

4. Vse regularne tretjerednice, ki s cerkvenim odobrenjem živé skupaj pod isto streho, in druge osebe, ki bivajo pri njih, kakor je zgoraj povedano.

5. Dekleta in ženske v zavodih, če tudi jih ne oskrbujejo redovnice, oblate ali tretjerednice.

6. Anahoretje in eremiti, ki živé kot redovniki v samostanih s trajno klavzuro, kot so trapisti, kamaldulenci in kartuzijani.

7. Verniki obojega spola, ki živé v ujetništvu ali v ječah ali v prognanstvu (*qui exilii poenas deportationisque luunt*) ali v prisilnih delavnicah; takisto kleriki in redovniki, ki so zaprti v samostanih ali drugih hišah zato, da bi se poboljšali.

8. Verniki obojega spola, ki so bolni ali slabotni in zato v svetem letu ne morejo iti v Rim; oni, ki v bolnišnicah stalno strežejo bolnikom, ker so zato najeti ali ker to delajo radovoljno; oni, ki imajo vodstvo in nadzorstvo v poboljševalnicah; delavci, ki si z delom služijo vsakdanji kruh in se ne morejo za toliko časa odtrgati; oni, ki so že izpolnili sedemdeseto leto starosti.

Vsi ti so deležni odpustka sv. leta, če se skesano izpovedó, vredno prejmejo sv. obhajilo ter molijo v namen sv. očeta. Namesto obiskov rimskih bazilik jim določi ordinarij, ali sam ali po modrih izpovednikih, druga dobra dela pobožnosti ali krščanske ljubezni; treba pa se ozirati na spokornikov stan, zdravje, čas in kraj.

Za sv. leto 1925 je izjavila sv. penitenciarija: a) Med delavce, ki se morejo doma udeležiti milosti sv. leta, se štejejo samo oni, ki opravljajo ročno delo (*qui labori manuali incumbunt*); ne pa duševni delavci (*arti non servili addicti*), ki dobivajo za svoj trud majhno plačilo in zato nimajo sredstev, da bi šli v Rim. b) Jubilejnega odpustka ne morejo dobiti doma oni, ki imajo sredstva, da bi mogli iti v Rim, pa so kako drugače zadržani, n. pr. žena, ki je mož ne pusti z doma (S. Poenit. 19. mart. 1925; AAS 1925, 327; BV 1925, 256).

Ko bi kdo začel z dobrimi deli, pa bi nevarno obolel in ne bi mogel vsega dovršiti, je deležen odpustka, da je le pri zakramentalni izpovedi dobil odvezo grehov.

Odpustek sv. leta morejo dobiti vsi tolikokrat, kolikorkrat opravi določena pobožna dela.

Vsem, ki jih konstitucija našteva, je dano na voljo, da si za izpoved sv. leta izberó kateregakoli izpovednika, ki je potrjen od ordinarija, kakor določa zakon. Sv. oče pa daje izpovedniku pravico, da more pri svetoletni izpovedi spokornika odvezati vseh cenzur in grehov, tudi če so sv. stolici posebe (speciali modo) udržani ali če so po zakoniku udržani škofu. Izvzeta je formalna herezija, ki se je tudi na zunaj javljala. Če ima izpovednik še kake druge fakultete, ki jih je morda prejel od sv. penitenciarije, sme pri svetoletni izpovedi tudi te uporabljati. Spokorniku naloži zveličavno pokoro in drugo, kar velevali kánoni.

Izpovednika, ki si ga izbere redovnica s slovesnimi obljubami, sv. oče pooblaščuje, da more razrešiti katerekoli privatne obljube, ki jih je redovnica naredila po slovesnem profesu in ki ne nasprotujejo redovnemu pravilu. Sestram s prostimi obljubami, oblatam in regularnim tretjerednicam, dekletom in ženskam, ki živé skupaj v isti hiši, more izpovednik premeniti vse privatne obljube, tudi s prisego potrjene obljube; izvzete so: obljube, ki so udržane sveti stolici, obljube, ki bi njih prememba bila komu na škodo, in penalne obljube, če bi prememba spokornika manj varovala greha.

Škofe in druge ordinarije, ki so si odvezo kakih grehov sebi pridržali, papež opominja, naj izpovednikom za svetoletne izpovedi nikar ne odrekajo pooblaščenja za svoje rezervate.³

IV. **Monita S. Poenitentiariae.** Da bi kdo izrednih pravic, ki jih daje papež izpovednikom za sv. leto, ne umel krivo in napak uporabljati, je izdala sv. penitenciarija še posebna navodila za izpovednike. (S. Poenit., Monita de usu facultatum confessariis per annum sanctum tributarum, 28. febr. 1933; AAS 1933, 60 ss). Sv. penitenciarija opozarja izpovednike zlasti na te-le stvari:

1—2. Izpovedniki morejo izredne pravice uporabljati samo za one penitente, ki pridejo k izpovedi s tem namenom in resno voljo, da se udeležijo odpustka sv. leta. Vendar pa odveza cenzur, izpregled iregularnosti in zadržkov, prememba obljub ostane v moči, če se spokornik, ki se je izpovedal za sv. leto, pozneje premisli in drugih dobrih del za odpustek ne opravi. Izvzet je slučaj, če je bil odvezan od cenzure, pa »ad reincidentiam«, če ne bo izpolnil, kar mu je bilo naloženo.

3. Izpovedniki naj proučé in si zapomnijo vrsto grehov, cenzur, kazni, zadržkov, za katere nimajo pravice dati odvezo ali izpregled. Če pride spokornik s takimi rečmi, mu ne morejo drugače pomagati kakor po kán. 2254, 2290, 1045, § 3.

Kán. 2254 govori o odvezi cenzur »in casibus urgentioribus«; kán. 2290 o odvezi vindikativnih kazni »in casibus occultis urgentioribus«; kán. 1045, § 3 pa o izpregledu zakonskih zadržkov »cum iam omnia sunt parata ad nuptias« (gl. F. U., Past. bogosl.², str. 219 s., 222, 366).

4. Vsakemu penitentu naj naložé primerno zveličavno pokoro; tudi takemu, o katerem po pravici sodijo, da bo v polni meri deležen jubilejnega odpustka.

5. Če si je kdo nakopal tajno cenzuro radi škode, ki jo je kakorkoli prizadel drugemu, naj ga ne odvežejo, dokler oškodovanemu ne da zadoščenja in ne popravi pohujšanja in škode; če zadoščenja ne more dati pred odvezo, pa mora vsaj resno obljubiti, da bo to storil, brž ko bo mogel.

6. Kdor je po imenu bil kaznovan s cenzuro ali bil za takega javno razglašen, ne more dobiti milosti sv. leta, dokler na zunaj ne da zadoščenja, kakor treba. Če pa pri izpovedi odneha od svoje trdovratnosti in se resnično kesa, se mu more dati odveza, da bo deležen dobrote sv. leta; poskrbeti pa treba, da za to ne bo pohujšanja, in penitent se mora obvezati, da bo tudi na zunaj čim prej storil, kar nalaga zakonik.

7. Če je kdo zagrešil »falsam denuntiationem« po kán. 894 in 2363, se mu odveza ne more dati, dokler ni krive obtožbe formalno preklical in škode, ki je odtod sledila, po moči popravil; naložiti se mu mora huda in dolga pokora.

O tej stvari gl. F. U., Past. bogosl.², 210, 235 ss.

³ Pius XI, const. »Nullo non tempore«, 30. jan. 1933; const. »Indictio a Nobis Sancto«, 30. jan. 1933; const. »Qui umbratitem vitam«, 30. jan. 1933 (AAS 1933, 11—22).

8. Če je kdo prekršil klavzuro redovnic s slovesnimi obljubami, tudi če je stvar ostala tajna, naj mu izpovednik prepove, da bi vprihodnje še hodil v tisti samostan in samostansko cerkev; in če bo zapoved prelomil, ga bo zopet zadelo izobčenje. Redovnico, ki bi bila prekršila klavzuro, more izpovednik odvezati cenzure, ostane pa zanjo kaznen, ki ji je bila morda že naložena po kán. 2342, n. 2, namreč »*officii et vocis activae ac passivae privatio*«.

9. Odvezati morejo »in foro interno« redovnike, ki so od reda odpadli (*religiosi apostatae a religione*), če imajo resno voljo, da se bodo vrnili v red v določenem času; ko bi se ne vrnili v določenem času, jih zopet zadene izobčenje po kán. 2385. Takisto morejo »in foro interno« odvezati ubežnike (*religiosos fugitivos*), če se res kesajo; vrniti pa se morajo čimprej v samostan »sub reincidentiae poena«.

10. Ko treba preminjati obljube, smejo izpovedniki sv. leta po svoji previdnosti premeniti obljubo tudi v manj zaslužno dobro delo.

11. Onih, ki čitajo prepovedane knjige, zlasti take, ki so po kán. 2318, § 1 prepovedane pod izobčenjem, naj ne odvezujejo, če knjig, ki jih imajo, prej ne izročé ordinariju ali izpovedniku ali komu drugemu, ki ima pravico te knjige hraniti; če tega ne morejo storiti pred odvezo, pa morajo vsaj resno obljubiti, da bodo, brž ko mogoče, knjige uničili ali izročili, komur treba.

12. Če izpovedniki preminjajo penitentom obiske v bazilikah ali jim dajo izpregled za te obiske, naj pazijo na te-le stvari:

a) Kadar namesto bazilike odločijo drugo cerkev, se mora v tej cerkvi obisk opraviti tako kakor v baziliki: moliti je treba iste molitve pred najsvetejšim zakramentom, pred sv. razpelom, pred podobo Matere božje; če v cerkvi ni konfesije (oltarja sredi cerkve), naj se vera moli pri oltarju najsvetejšega zakramenta.

b) Če je kdo dobil izpregled za obisk te ali one bazilike in mu ni bilo naloženo, da mora v zameno obiskati kako drugo cerkev, ta mora druge bazilike obiskati tolikokrat, da bo vseh obiskov dvanajst.

c) Če je kdo dobil izpregled za obisk kake bazilike, obenem pa tudi prosil, da se mu zmanjša število obiskov, njemu mora izpovednik ukazati, da bo molitve, določene pri obiskih bazilik, odmolil tolikokrat, za kolikor obiskov je bil oproščen.

d) Če se komu dovoli obisk v drugi cerkvi, je prav, kadar se to lahko zgodi, da gre v cerkev sv. Križa (ad S. Crucem in Jerusalem).

e) Pri obisku bazilik ni potrebno, da bi kdo šel v baziliko ali iz bazilike skozi sveta vrata. Če je bazilika zaprta ali dohod v baziliko iz kateregakoli vzroka oviran, je dosti, da kdo odmoli določene molitve pred vrati ali pred stopnicami. Obiskati pa moramo cerkev pobožno, t. j. z namenom, da hočemo Boga častiti; ta namen naj se nekako kaže tudi v zunanjem spoštljivem vedenju.

f) Ustne molitve, ki so ukazane za sv. leto, moremo moliti izmenoma z drugimi. Če je kdo nem, je dosti, če z drugimi, ki obenem na istem kraju molijo, dvíga misli in čuvstva k Bogu; in če

moli sam, je dosti, da moli v duhu in to na zunaj v svojem vedenju kaže, ali če molitve bere, da jih bere z očmi in z duhom spremlja (kán. 936).

13. Če izpovednik komu obiske bazilik iz pametnega razloga docela ali deloma premeni v drugo dobro delo, to dobro delo ne sme biti tako, ki ga je vernik že itak dolžan opraviti.

14. Grehov se izpove in sv. obhajilo lahko prejme kdo, preden je obiskal bazilike, ali v času, ko obiskuje bazilike, ali tudi pozneje. Potrebno je samo to, da bo zadnje dobro delo, in to je lahko tudi sv. obhajilo, izvršil v stanu milosti (kán. 925, § 1). Ko bi torej kdo potem, ko se je izpovedal, zadnjega dobrega dela pa še ne opravil, iznova smrtno grešil: bi moral zopet iti k izpovedi, ko bi še ne bil prejel sv. obhajila; če pa je sv. obhajilo že prejel, je dosti, če obudi popolno kesanje in se tako z Bogom spravi.

15. Vsi verniki se vabijo, da bi v sv. letu romali v večno mesto; vendar naj nihče ne misli, da je zato že svoboden in se mu ni treba meniti za dovoljenje ali odobrenje onih, ki jim je to mar. Žene in moške naj torej skrbé, da njih potovanje ne bo prineslo družini težkih neprilik; sinovi in hčere naj ne zapuščajo staršev proti njih volji. Škofje naj ne hodijo iz dieceze, če se je bati kake škode za vernike; mašniki in drugi kleriki naj dobé za romanje pri ordinariatu potrebna pisma; redovniki ne smejo potovati brez dovoljenja svojih poglavarjev.

16. Posebne pravice, ki jih sv. stolica dovoljuje duhovnikom, v sv. letu prenehajo zunaj Rima, ne pa v Rimu (gl. spredaj I b). Za odpustke velj sv. penitenciarija, da verniki tudi zase morejo dobiti tiste odpustke, ki jih je sv. stolica za stalno dovolila po posebnem indultu ali privilegu.

V. Confessarii peregrini. Posebne fakultete, ki jih naštevajo papežve konstitucije in jih sv. penitenciarija razlaga v svojih navodilih, imajo penitenciarji in izpovedniki sv. leta v Rimu, izven Rima pa izpovedniki onih penitentov, ki ne morejo potovati v Rim, pa bi se radi udeležili milosti sv. leta. Daje pa sv. penitenciarija nekatere posebne pravice tudi confessariis peregrinis, izpovednikom, ki bodo v sv. letu šli v Rim in tam izpovedovali vernike, ki z njimi potujejo; enake pravice, kakor rimskim penitenciarjem so dane desetim izpovednikom, ki jih sv. penitenciarija ali škof izbere za romarske skupine.

1. Posebne pravice, ki se dovoljujejo **vsem izpovednikom**, ki pojdejo v Rim in bodo tam izpovedovali vernike svoje romarske skupine (*Facultates speciales, quae tribuuntur omnibus confessariis peregrinis, qui iam in sua dioecesi rite approbati sint pro utroque sexu*):

a) Odvezovati morejo penitente vseh grehov in cenzur, ki so po zakoniku udržani ordinariju ali papežu specialí modo.

Izvzeti so cenzure, ki so udržane osebno papežu ali sv. stolici specialissimo modo; od teh morejo dati odvezo samo »in casu urgentiori« po kán. 2254. Izvzet je tudi greh, o katerem govori dekret sv. penit. 16. nov. 1928 (gl. spredaj II 1).

Poleg tega so izvzete javne cenzure (*censurae publicae*). V tem se loči fakulteta rimskih penitenciarjev od fakultete izpovednikov, ki pojdejo v Rim. Rimski penitenciarji morejo pro foro interno odvezati spokornike tudi javnih cenzur.

b) Privatne obljube, tudi s prisego potrjene, morejo iz pravega vzroka pri izpovedi preminjati v druga dobra dela; izvzete so obljube, udržane sv. stolici po kán. 1309; takisto so izvzete obljube, ki bi njih prememba bila komu drugemu na škodo; penalnih obljub ne morejo preminjati, če bi prememba koga manj varovala greha kakor obluba.

Rimski penitenciarji morejo v sv. letu preminjati tudi rimski stolici udržane privatne obljube, in celo javno obljubo popolne in vedne čistosti, ki jo je kdo naredil v kakem redu, pozneje pa je bil razrešen drugih obljub, ne pa obljube čistosti (gl. spredaj II 6). Izpovedniki za svoje romarske tovariše tega ne morejo.

c) Obisk kake bazilike morejo premeniti v obisk druge cerkve, n. pr. v obisk cerkve sv. Križa; tudi število obiskov morejo zmanjšati. A če komu izpregledajo obiske, ta zato ne sme opustiti molitev v namen sv. očeta; zakaj te molitve se dajo ločiti od obiskov. Bolnikom pa morejo tudi molitev okrajšati.

2. Posebne pravice, ki se dovoljujejo **desetim mašnikom**, izbranim od sv. penitenciarije ali od škofa, za izpovedovanje romarjev tovarišev (*Facultates speciales, quae decem confessariis, ab S. Penitentiaria vel ab Episcopo proprio selectis, tribuuntur ad confessiones sociorum peregrinorum accipiendas*):

a) Odvezati morejo grehov in cenzur, ki so po zakoniku udržani ordinariju ali papežu specialni modo, ne samo, če so cenzure tajne, ampak tudi če so javne v domačem kraju, kjer spokorniki bivajo ali kjer so bili po imenu proglašeni za obremenjene s cenzuro, tudi če je zadeva že prišla pred sodnika zunanjega fora: biti pa morajo v resnici voljni sprejeti in izpolniti, kar se jim bo naložilo, in pohujšanje popraviti.

b) Izpregledati morejo, toda samo pri izpovedi, iregularnosti ex delicto, če je pregreha tajna; tudi iregularnost ex homicidio voluntario aut abortu, toda samo za to, da more spokornik brez nevarnosti za osramočenje ali pohujšanje vršiti opravila že prejetih sv. redov.

c) Obiske četverih bazilik morejo izpregledati ali premeniti kakor drugi izpovedniki sv. leta (gl. spredaj V 1 c).

d) Obljube morejo preminjati kakor rimski penitenciarji (gl. spredaj II 6).

e) Da se neveljavno sklenjen zakon poveljavi, morejo, pa samo pri izpovedi, izpregledati tajen zadržek krvne sorodnosti v tretjem ali drugem kolenu stranske vrste, tudi če zadržek na drugi strani sega do prvega kolena, kadar namreč zadržek izvira iz nezakonskega rodu; nimajo pa te pravice, kadar kdo zakon šele sklepa ali kadar bi bilo treba zakon v korenini izceliti.

f) Naj je zakon že sklenjen ali se šele sklepa, morejo ti izpovedniki izpregledati skriven zadržek pregrehe (*occultum criminis*

impedimentum), če le nobeden ni stregel po življenju zakonskega druga (neutro machinante). Če je zakon že sklenjen, se mora privoljenje v zakon privatno ponoviti po kán. 1135; pokora, ki se spokorniku naloži, pa bodi težka in dolga.

VI. Kako naj confessarii peregrini uporabljajo dane jim pravice, o tem je sv. penitenciarija izdala posebno navodilo (Monita de usu facultatum confessariis peregrinis tributarum):

1. Mašniki morajo v svoji domači diecezi biti že pooblaščen za izpovedovanje. V Rimu morajo prositi dovoljenja rektorja one cerkve, kjer bodo izpovedovali; glede kraja se morajo ravnati po kán. 908—910 (*«feminarum confessiones extra sedem confessionalem ne audiantur etc.»*). Izpovedovati bodo mogli vernike svoje romarske družbe, peregrinos socios, pa tudi tega ali onega drugega romarja, ki pride z verniki te družbe do izpovednika in se želi izpovedati.

2. Dane posebne pravice morejo uporabljati samo za one penitente, ki pridejo k izpovedi s tem namenom in resno voljo, da se udeležé milosti sv. leta. Vendar če se penitent pozneje premisli in drugih za jubilejni odpustek ukazanih dobrih del ne opravi, ostanejo v moči odveza cenzur, prememba obljub in dispenze: izvzeta je odveza cenzure *«ad reincidentiam»*, če penitent ne izpolni, kar mu je bilo naloženo.

3. Odvezati penitenta udržanih grehov ter cenzur in izpregledati mu iregularnosti morejo samo enkrat, in sicer tedaj, ko se penitent prvič udeleži jubilejnega odpustka. Druge pravice morejo v korist istemu penitentu tudi večkrat uporabljati, večkrat mu morejo premeniti obiske bazilik ali število obiskov zmanjšati.

4. V moči in nepremenjene ostanejo pravice, ki so jih izpovedniki romarji morda drugače prejeli od sv. penitenciarije ali od koga drugega.

5. Krivovercev in razkolnikov, ki so javno oznanjali verske zmote, naj ne odvezujejo, če se niso prej vsaj vpričo izpovednika odpovedali krivi veri ali razkolu in popravili pohujšanje, kakor treba.

6. One, ki so vpisani v masonske ali druge prepovedane družbe iste vrste, morejo odvezati samo proti pogojem, ki so določeni spredaj pod II 4.

7. Če je kdo bral prepovedane knjige, naj ga ne odvežejo, če knjig, ki jih ima, prej ne izroči ordinariju ali izpovedniku, ali vsaj resno obljubi, da jih bo izročil ali sežgal.

8. Če si je kdo nakopal tajno cenzuro radi škode, ki jo je kakorkoli prizadel drugemu, naj ga ne odvežejo, dokler oškodovanemu ne dá zadoščenja in ne popravi pohujšanja in škode; če zadoščenja ne more dati pred odvezo, pa mora vsaj resno obljubiti, da bo to storil, brž ko bo mogel.

9. Če je kdo prekršil klavzuro redovnic s slovesnimi obljubami, tudi če je stvar ostala tajna, se mu sub poena reincidentiae prepove, da bi še šel v tisti samostan ali samostansko cerkev.

10. Onih, ki so si cerkveno imetje ali cerkvene pravice prisvojili brez dovoljenja, naj ne odvezujejo, dokler niso vrnili, kar je cer-

kvenega, ali prosili za poravnavo pri ordinariju ali sv. stolici, ali vsaj resno obljubili, da bodo to čimprej storili. To pa ne velja za one kraje, kjer je sv. stolica to stvar že drugače uredila.

11. Vsakemu penitentu naj naložé primerno zveličavno pokoro; tudi takemu, o katerem po pravici sodijo, da bo v polni meri deležen jubilejnega odpustka.

12. Grehov se izpove in sv. obhajilo lahko prejme kdo, preden je obiskal bazilike, ali v času, ko obiskuje bazilike, ali tudi pozneje. Potrebno je samo to, da bo zadnje dobro delo, in to je lahko tudi sv. obhajilo, izvršil v stanu milosti (kán. 925, § 1). Izpovedi, ki je ukazana za sv. leto, naj izpovedniki nikogar ne oprosté; tudi ni dovoljeno, da bi obhajilo premenili v drugo dobro delo, razen pri bolnikih.

13. Obiskov bazilik naj ne preminjajo v taka dobra dela, za katera je penitent že iz drugega vzroka strogo obvezan, da jih opravi; in vedó naj, da bodo obremenili svojo vest, če bodo nepremišljeno ali brez pravega razloga penitenta oprostili obiskov bazilik (S. Poenit., 28. febr. 1933; AAS 1933, 65—69).

Naštetim določbam je sv. penitenciarija dodala še tole pojasnilo: a) med posebnimi fakultetami, ki se dovoljujejo confessariis peregrinis, se šteje za vključno tudi facultas jurisdictionis delegatae za izpovedavanje v Rimu (to se pravi: mašniku, ki je v svojem domačem kraju pooblaščen za izpovedavanje, v Rimu ni treba prositi za jurisdikcijo; ta mu je že dana z drugimi fakultetami); b) confessarii peregrini morejo romarje že med potjo izpovedavati, toda posebne fakultete morejo uporabljati samo v Rimu (S. Poenit., 30. mart. 1933; AAS 1933, 173).

F. Ušeničnik.

ODLOKI SV. STOLICE.

1. **Fakultete za blagoslove, združene z odpustki, daje vprihodnje samo sv. penitenciarija.** — Med privilegii, s katerimi je sv. stolica obdarila razne cerkvene družbe, je tudi ta, da morejo mašniki, ki so člani te ali one družbe, blagoslavljaliti molke, svetinje, križce in podobne stvari ter z blagoslovom dajati odpustke, navezane na rabo teh stvari. Tako n. pr. so duhovniki, ki so člani mašniške zveze za misijone (Pia unio cleri pro missionibus), doslej mogli z znamenjem križa podeliti tako zvane papeževe odpustke na molke, svetinje, križce in majhne kipe; takisto so z znamenjem križa dajali na rožne vence odpustke križarjev; z znamenjem križa so blagoslavljalili postajne križe in naklanjali odpustke križevega pota; blagoslavljalili so križe in dajali nanje popolni odpustek za zadnjo uro; imeli so osebni indult privilegiranega oltarja za štiri dni v tednu (AAS 1919, 20). Iste pravice so dobivali duhovniki v apostolstvu sv. Cirila in Metoda (Lj. šk. l. 1926, 68). Nekateri mašniki so takisto imeli fakulteto, da so ob koncu pridige mogli dati papežev blagoslov.

Vse te fakultete, ki so jih mašniki kot člani te ali one cerkvene družbe dobivali, da so mogli deliti razne blagoslove z odpustki, je sv. penitenciarija z odlokom 20. marca 1933 preklicala in razveljavila: »Concessionibus omnes et singulae, piis fidelium associationi-

bus cuiuscumque nominis vel naturae, etsi forte sacerdotibus tantum constantibus, quovis loco aut tempore seu modo vel titulo hucusque factae, largiendi privatis sacerdotibus facultates et indulta quae sequuntur, nempe benedicendi devotionis objecta eisque Indulgentias Apostolicas aut Sanctae Birgittae, ut ajunt, adnectendi, benedicendi coronas easque (quamque pro suo modo) Indulgentiis dandi, benedicendi crucifixos ad lucrandas Indulgentias pio Viae Crucis exercitio pro legitime impeditis adnexas necnon ad plenarium in mortis articulo Indulgentiam acquirendam, impertiendi benedictionem papalem in fine concionum, concedendi indultum, quod dicunt, altaris privilegiati personalis, praesenti Decreto revocantur, abrogantur atque omnino abolentur, ita ut ab huius ipsius Decreti evulgationis die omni prorsus vi careant omnique efficacia destituantur.»

Mašniki, ki želé katero izmed neštetihi fakultet, se morajo zana-prej naravnost in neposredno obrniti do sv. penitenciarije; prošnjo pa mora ordinarij priporočiti.

Privilegi, ki jih imajo nekateri redovi in kongregacije, da morejo blagoslavljalati rožne vence in dajati nanje odpustke, blagoslavljalati postajne križe, postavljati križeve pote, ti privilegi ostanejo v moči; toda člani teh redov ali kongregacij morejo vprihodnje te privilege uporabljati samo osebno, ne morejo pa teh pravic dovoljevati drugim mašnikom, ki ne pripadajo k njih redu ali kongregaciji (S. Poenit., decr. 20. mart. 1933; AAS 1933, 170 s).

Odlok govori o blagoslavljanju stvari, ki je z blagoslovom dan odpustek za pobožno rabo tistih stvari. Med temi stvarmi pa odlok ne našteva raznih škapulirjev. Škapulir je zunanji vidni znak, da smo udje te ali one bratovščine. Da se moremo udeleževati odpustkov, moramo škapulir nositi. Niso pa odpustki navezani na blagoslovljen škapulir. Pri sprejemanju v bratovščino nam mašnik škapulir pač blagoslovi; a če se škapulir obrabi, si lahko sami nadenemo neblagoslovljen škapulir in odpustkov smo deležni kakor prej.

Odtod je umevno, zakaj odlok sv. penitenciarije, ki jemlje mašnikom fakultete za blagoslove, združene z odpustki, ne omenja škapulirjev. Duhovniki, ki so člani mašniške zveze za misijone ali bratovščine sv. Cirila in Metoda, morejo torej tudi zanaprej vernikom nadevati petero škapulirjev (gl. F. U., Past. bogosl.², 445).

Fakultete za blagoslove z odpustki, ki so jih doslej imeli mašniki kot člani te ali one cerkvene družbe, so z odlokom sv. penitenciarije ugasnile. Dvomno pa je, če so ugasnile tudi fakultete, ki so jih mašniki prejeli od redovnih poglavarjev. Med nami so mnogi mašniki, ki so za svojo osebo dobili od generala dominikanskega reda pravico, da morejo blagoslavljalati rožne vence in dajati nanje odpustke. Ali je ta pravica z novim odlokom prenehala? — Sv. penitenciarija veli izrečno samo to, da morejo redovniki vprihodnje privilege za blagoslove, združene z odpustki, le sami uporabljati, ne morejo pa več teh pravic drugim prepuščati. Ne veli pa sv. penitenciarija, da bi za one mašnike, ki so doslej že prejeli od redovnih poglavarjev fakulteto za blagoslov, združen z odpustki, ta fakulteta po priobčenju novega odloka ugasnila. Dokler sv. penitenciarija te stvari avtentično ne razsodi, se zdi, da fakultete, doslej dobljene od redovnih poglavarjev, ostanejo v moči.

Neokrnjene ostanejo pravice, ki jih imajo mašniki kot voditelji pravilno ustanovljenih cerkvenih družb.

Samo ob sebi je umevno, da morejo izpovedniki tudi zanaprej tretjerednikom dajati blagoslov s popolnim odpustkom (vesoljna odveza).

2. **Maša v čast sv. ustanoviteljev redovnih kongregacij.** — Redovne družine, ki po svojem pravilu morajo moliti oficij, praznujejo god svojega sv. ustanovitelja ali svoje sv. ustanoviteljice kot festum primae classis cum octava communi. Pojavil pa se je dvom: ali smejo pri maši tako praznovati svojega sv. ustanovitelja ali svojo sv. ustanoviteljico tudi one kongregacije, ki niso dolžne moliti oficija? C. R. je odgovorila: God sv. ustanovitelja ali sv. ustanoviteljice katekole redovne kongregacije ali ustanove se po novih rubrikah pri sv. maši praznuje sub ritu duplici primae classis cum octava communi (S. R. C. 23. dec. 1932; AAS 1933, 41).

3. **De jejunio eucharistico ante Missam.** — S pismom z dne 22. marca 1923 je kongregacija sv. oficija sporočila škofom: Sv. stolica je vedno strogo pazila, da mašniki, ki opravljajo sveto daritev, izpolnjujejo cerkveno zapoved, ki jim velevala, da prejmejo sv. obhajilo na tešče. Utegne pa se zgoditi, da bi zapoved, ki naj čuva čast, dolžno presv. Rešnjemu Telesu, mogla biti na kvar zveličanju duš. Kongregacija sv. oficija je resno preudarila, koliko dušnopastirskega dela morajo vršiti mašniki v nedelje in praznike; ker primanjkuje duhovnikov, morajo mnogi po dvakrat opravljati sv. daritev, in to neredko v zelo oddaljenih krajih, ob slabih potih, neugodnem vremenu ter drugih neprilikah, zato je kongregacija odločila, da bo v posebnih slučajih proti določenim pogojem zapoved po dispenzi nekoliko omilila.

Kadar torej morajo duhovniki po kán. 806, § 2, isti dan dvakrat maševati ali ob bolj pozni uri pristopiti k oltarju, pa radi slabotnega zdravja ali radi preobitega dušnopastirskega dela ali radi drugih pametnih razlogov brez težke kvare ne morejo strogo izpolnjevati zapovedi o teščnosti: naj se ordinarij obrne do kongregacije sv. oficija in vse okoliščine natanko razloži. Sv. kongregacija bo ali sama dala izpregled posameznim duhovnikom, ali pa, če bo resnična potreba to zahtevala, za stalno (habitualno) pooblastila ordinarija, da bo mogel dajati izpregled. Za nujne slučaje, v katerih ni mogoče obrniti se do sv. stolice, pa kongregacija že s tem pismom daje ordinarijem pravico za izpregled proti temu: da smejo mašniki kaj užiti »per modum potus«, izključena pa je vsaka opojna pijača; da se poskrbi, da ne bo pohujševanja med ljudmi; in da ordinarij čimprej obvesti sv. stolico o dani dispenzi. — Izpregled se more dovoliti samo tedaj, kadar to zahteva dušna blaginja vernikov, ne pa morda radi mašnikove osebne pobožnosti ali koristi¹.

Da bi mašniki, ki mislijo, da jim je taka dispenza potrebna, ne bili v dvomu, kaj se mora v prošnji do sv. oficija navesti, je kongregacija sv. oficija dne 1. julija 1931 izdala posebno navodilo za škofo, ki te prošnje pošiljajo v Rim: Normae a locorum ordinariis prae oculis habendae in petendis dispensationibus a lege jejunii eucharistici pro sacerdotibus ante Missae celebrationem.

V tem navodilu veli kongregacija sv. oficija:

¹ AAS 1923, 151; Bogosl. Vestn., III (1923) 282; F. U., Past. bogosl.², 60.

1. Dispensatio a lege jejunii eucharistici concedi potest ad aliquid sumendum sive per modum potus ad vires physicas reficiendas et sustinendas, sive per modum verae medicinae ad morborum effectibus occurrendum.

2. Cum ratio dispensationis per modum potus publicum sit bonum spirituale fidelium, ab iis tantummodo sacerdotibus impetrari potest, qui animarum curae sunt addicti; dispensatio per modum verae medicinae, cum in commodum etiam privatam sit inducta, ceteris quoque sacerdotibus potest concedi; prima pro diebus tantum festivis vel ferialibus conceditur, in quibus missae sacrificium hora tardiore (post horam decimam) ratione ministerii est celebrandum; altera etiam pro omnibus diebus.

3. Dispensatio huiusmodi, cum sit gravis relaxatio legis ecclesiasticae, gravem, ut patet, requirit causam, quae in singulis casibus est comprobanda; unde fit, ut dispensatio nunquam indiscriminatim sacerdotibus indeterminatis, sed semper singulis tantum sacerdotibus determinatis concedatur, singulorum personalibus adjunctis rite perpensis.

4. In relativo supplici libello S. Congregationi exhibendo sequentia sunt iudicanda:

a) oratoris aetas;

b) eius officium vel munus, seu an ipse qua parochus vel saltem qua vicarius paroecialis (can. 451—478) curae animarum operam det;

c) eius valetudinis status per medici testimonium comprobatus, ex quo una cum morbo appareat etiam, an ipse aliquid per modum potus vel per modum medicinae sumere debeat et in utroque casu de quonam potu vel de quanam medicina specificè agatur;

d) utrum unam an duas missas diebus dominicis et festis ipse celebrat; quanam hora et, si bis celebrat, ubinam celebret, utrum scilicet in eadem ecclesia, an vero in diversis ecclesiis, indicata in casu earum ab invicem distantia, praesertim si iter pedibus sit peragendum;

e) an ab alio sacerdote firmioris valetudinis possit substitui.

Quae omnia indicanda sunt prima vice, qua dispensatio imploratur, dum pro gratiae iam semel impetratae prorogatione non requiruntur, si eaedem oratoris circumstantiae iam expositae adhuc perdurent.

5. Supplex libellus sacerdotum saecularium ab ipso Episcopo, addito suo voto, est subsignandus; libellus supplex religiosorum, qui animarum curae operam dant, tam ab Episcopo loci, ubi eorum domus religiosa est constituta, tam ab ipso suo Superiore Generali; supplex libellus religiosorum, qui curam animarum non exercent, tantum est exclusive a suo Superiore Generali,

6. In prorogatione imploranda aut praecedens rescriptum exhibetur aut saltem eiusdem rescripti numerus indicetur.

Romae, ex aedibus S. Officii, die 1. iulii 1931.

V Acta Ap. Sed. teh norm sv. oficija doslej še nismo brali; priobčene pa so bile v Pastoralblatt des Bistums Eichstätt, 1931, 65; odtod jih je presnelo uredništvo lista Archiv f. kath. Kirchenrecht, Bd. 112 (1932) 151; takisto Periodica de re morali, 1932, 105, in Nouv. Revue théologique, t. 60 (1933), 64.

Navodilo sv. oficija pojasnjuje ter dopolnjuje pismo iste kongregacije z dne 22. marca 1923. Pismo govori samo o izpregledu »per modum potus« in pravi, da se ta izpregled dovoljuje le tedaj, kadar to zahteva dušna korist vernikov; ne more pa se dovoliti radi mašnikove osebne pobožnosti ali koristi. Navodilo z dne 1. julija 1931 pa loči dispenzo, po kateri sme kdo pred mašo kaj užiti »per modum potus« zato, da si okrepi fizične moči, in dispenzo, po kateri sme kdo pred mašo kaj užiti »per modum verae medicinae« zato, da si pomaga v bolezni.

Vzrok za izpregled »per modum potus« je javna dušna blaginja vernikov; zato se daje samo mašnikom v dušnopastirski službi. Izpregled, da sme kdo kaj užiti res kot zdravilo, »per modum verae medicinae«, pa se dovoljuje tudi radi privatne koristi; dovoljuje se torej tudi mašnikom, ki niso dušni pastirji. Izpregled »per modum potus« se dovoljuje samo za nedelje in zapovedane praznike in pa za tiste delavnike, ko mora mašnik radi svoje dušnopastirske službe bolj pozno (t. j. po deseti uri) maševati. Izpregled, da sme kdo pred mašo kaj užiti res kot zdravilo radi bolezni, pa se dovoljuje tudi za vse dni.

Vzrok za dispenzo mora biti v a ž e n (causa gravis) in dokazati se mora posebe za vsak slučaj, posebe za vsakega mašnika. Zato se izpregled ne more dobiti n. pr. za vse mašnike v župniji, ki mašujejo ob enajstih, ali za vse mašnike, ki binirajo.

Prošnji se mora priložiti zdravniško spričevalo, iz katerega je razvidno, ali mora kdo kaj uživati »per modum potus« ali »per modum medicinae«, in tudi, kakšno pijačo, kakšno zdravilo.

Če kdo v nedelje in praznike dvakrat mašuje, je treba v prošnji povedati, ali mašuje dvakrat v isti cerkvi, ali v dveh različnih cerkvah, in če mašuje v dveh cerkvah, kolika je razdalja med cerkvijo in cerkvijo, in zlasti, ali mora peš hoditi. Tudi to je treba dostaviti, da se brez velike težave ne da dobiti namestnik, drugi bolj zdrav mašnik, ki bi mogel tešče maševati.

4. Odpustek za angelovo češčenje. — Kdor zjutraj, opoldne in zvečer, ko zvoni angelovo češčenje, ali pozneje, kadar more, moli »Angel Gospodov« ali »Raduj se, Kraljica nebeška« v velikonočnem času, ali 5 zdravamarij, more dobiti vsakikrat odpustek 10 let, če opravi to molitev vsaj s skesanim srcem, in popolni odpustek pod navadnimi pogoji, če je opravljal pobožno vajo ves mesec (S. Poenit., 20. febr. 1933; AAS 1933, 71).

5. Odpustek za molitev ob petkih, ko zvoni v spomin Gospodove smrti. — Pij XI. je letos ob izrednem jubileju odločil: Kdor v petek popoldne ob treh, ali, če kje zvoni ob kaki drugi uri, ob tisti uri moli, in sicer kleče, če mu je lahko, 5 očenašev in zdravamarij ter dodá v papežev namen pobožni vzdihljaj »Molimo te, Kristus, in te hvalimo itd.« ali drugo podobno molitvico, more dobiti: a) odpustek 10 let vsak petek, ko opravi pobožno vajo vsaj s skesanim srcem; b) popolni odpustek pod navadnimi pogoji, če je opravljal to vajo ves mesec vsak petek (S. Poenit., 30. jan. 1933; AAS 1933, 70).

F. U.

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

1. Manijevi spisi najdeni.

Egiptska tla so zopet dala iz sebe zaklad, ki so ga dolga stoletja skrivala, pa ne suha peščena tla, ki so bila še kar varno ležišče papyrusovih listov in knjig, marveč vlažna tla južno-zapadnega Faijuma¹, ki bi bila v par desetletjih zabojček papyrusovih knjig spremenila v kupček gnojne zemlje, če bi jih ne bili delavci odkrili in prodali v Medinet el Faijūm trgovcem s starinami in ti dalje v Kairo. Tu sta te starodavne listine pri treh trgovcih s starinami iztaknila in, sprva ne vede drug za drugega, vse pokupila angleški zbiratelj rokopisov Mr. Chester Beatty in berlinski koptolog Karel Schmidt, ta za berlinski muzej, oni za svojo zbirko. Schmidt je takoj, ko je pri starinarju našel prvi sklad listov, iz par besed, ki jih je mogel prebrati, domneval, da ima pred seboj koptski prevod Manijevega dela Kephálaia, in ta domneva se je kesneje izkazala za pravilno. Še več. Pokazalo se je, da so ti listi pravi Corpus Manichaicum, zbirka Manijevih del in spisov njegovih učencev, ki so jih v 4. stoletju za manihejsko propagando v Egiptu prevedli v koptski jezik, in sicer v t. zv. sub-ahmimsko narečje, ki se je govorilo na ozemlju Assiuta. Vseh listov je blizu 2000; napisani so bili proti koncu 4. stoletja. Listi so se zelo slabo ohranili. Vлага je papyrusova vlakenca stoletja razkrajala, ko pa so listi prišli na suho, je slana vlaga med vlakenci zapustila drobne solne kristale; radi tega so listi zelo krhki. Na prvi pogled se kup teh listov zdi kos šote. Vsi listi so sedaj v Berlinu, kjer jih dr. Ibscher, prvi izvedenec za konserviranje papyrusov, z nepopisno potrpežljivostjo spravlja pod steklene plošče, Karel Schmidt in H. J. Polotsky pa s povečevalnim steklom in zrcalom prebirata slabo ohranjeno nekdanje krasno pisavo. Po naporu več ko enega leta je pod steklom okoli 200 listov. Prvo večje poročilo o najdbi, o delu, ki se je doslej opravilo, in o izsledkih, ki so se dosegli, je izšlo v februarju t. l. v sejhni poročilih filoz.-hist. oddelka pruske akademije znanosti².

¹ Faijūm, kopt. pha-jom, t. j. »Jezersko«, prva k Ponilju spadajoča oaza Libijske puščave, je jezerska kotlina nekdanjega Moiriškega jezera, ki ga je dal Ptolemaios Philadelphos (283—247 pr. Kr.) večji del izsušiti in po svoji ženi imenoval okraj Nomòs Arsinoites; ostanek jezera je današnji Birket Karūn. Iz suhih tal vzhodnega Faijuma so od leta 1877 dalje izkopali mnogo papyrusov; najbolj znani so libelli iz časa Decijevega preganjanja, t. j. potrdila daritvenih komisij, da je ta in ta izvršil cesarjev edikt in daroval bogovom [C. Wessely, *Les plus anciens monuments du Christianisme écrits sur papyrus. Textes édités, traduits et annotés.* Paris 1924 [R. Graffin-F. Nau, *Patrologia Orientalis* XVIII, 3]].

² Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler. Von Prof. Dr. Carl Schmidt und Dr. H. J. Polotsky mit einem Beitrag von Dr. h. c. H. Ibscher. (Sonderausg. aus den Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Klasse. 1933, I.) Berlin 1933. Vel. 8°, 89 str. in 2 tabl. Podoba na 2. tabl. kaže knjigo, ki se zdi kos šote. Prim. še: C. Schmidt, *Neue Originalquellen des Manichäismus aus Ägypten.* Zeitschr. f. Kirchengesch. LII (1933) 1—28.

Kolikor se je doslej dognalo, so v faijûmski zbirki ti-le spisi: 1. Zelo obsežna knjiga »Kephálaia učiteljeva«, nagovori in predavanja, ki jih je imel Mani svojim učencem o najrazličnejših rečeh svojega verskega sestava. Mani nastopa kot »apostol« ali »razsvetljevavec« (phostêr), ki skrivnosti razodeva in temne besede razlaga. Ali so »Poglavja« Manijevo delo, ki je z namenom porabil literarno obliko nagovorov z vprašanji učencev in pripombami, kako so z veseljem sprejeli njegovo razodetje, ali pa so to zapiski učencev, ni dognano. Verjetnejše je prvo, zlasti ker so Manijevi privrženci imeli »Poglavja« za delo svojega učitelja. 2. Zbirka Manijevih pisem. Ne ve se še, koliko jih je v faijûmskem rokopisu, ker so šele 4 listi pod steklom. 3. Zbirka krajših sestavkov in poročil o Manijevem mučeništvu in usodi njegove religije. Konserviranih in prečitanih je doslej le nekaj listov. 4. Lógoi Manijevih učencev, doslej še ne raziskani. 5. Zbirka razprav, ki se zdi, da so komentar k Manijevemu »živemu evangeliju«. Ti spisi so na listih berlinskega muzeja. — V onem delu faijûmskih rokopisov, ki je last Chestera Beattyja, so tale dela: 6. Knjiga psalmov, zbirka nad 230 psalmov, ki so jih zapadni manihejci rabili pri božji službi. Gotovo je, da je Mani za razširjanje svojega nauka zlagal religiozne pesmi; koliko psalmov te zbirke je Manijevih, se bo šele pokazalo. 7. Zbirka homilij nekaterih prvih Manijevih učencev. 8. Obsežna knjiga, ki je v zvezi z Manijevim »živim evangelijem«. 9. Obsežna knjiga (ok. 250 listov), ki je nje vsebina še popolnoma neznana. — Knjižnica neznanega faijûmskega manihejca pred več ko poldrugim tisočletjem je torej obsegala dve Manijevi deli (št. 1 in 2) in spise Manijevih učencev; to bodo za proučevanje prvotnega maniheizma dragoceni viri, ko jih bo spretna Ibscherjeva roka spravila pod steklo in jih bodo poznavatelji koptskega jezika prečitali in raztolmačili.

Za življenje in nauk Manijev in najstarejšo zgodovino maniheizma so doslej bili na razpolago samo sekundarni viri: polemično usmerjena poročila pisateljev, pred vsemi krščanskimi, potem mohamedanskimi, naposled tudi zoroastričnih, konfucijaskimi in buddhističnimi. Faijûmska knjižnica pa obsega poleg spisov Manijevih neposrednih učencev kar dve deli Manija samega. To je najdba, ki po svojem pomenu presega vse, kar se je v zadnjih desetletjih našlo virov za verstveno zgodovino. Že to, kar se je moglo doslej prebrati, ko je le desetina listov pod steklom, je prineslo nova pojasnila o Maniju; tako je n. pr. sedaj izvestno, da je v zadnjih letih prvega Sasanida, kralja Ardaširja I (224—241), potoval po morju v Indijo in tam »pridigal upanje življenja« (Keph. 1). Posebno važno pa je, da izvemo od Manija samega, kako je pojmoval svoje poslanstvo in kaj mislil o svojem odnosu do velikih religij, ozir. do njih ustanoviteljev Jezusa, Zoroastra in Buddha. Vse, misli Mani, je poslala ista »slavna moč«, toda »razodetje in modrost« jim je dala »v raznih oblikah, t. j. druga ni enaka drugi, zakaj jeziki, kamor so bili poslani, niso enaki drug drugemu«. Zato je Jezusova religija omejena na zapad, Zoroastrova na Perzijo, Buddhova na Indijo. On, Mani, kot paraklet je konec in vrhunec religioznega razvoja vesoljnega človeštva; on povzema reli-

gizno modrost vseh prednikov v svojo veliko modrost, ki se bo odslej oznanjevala po vseh deželah in vseh mestih; njegova naloga je svetovno poslanstvo, ki zaključuje verski razvoj s poslednjim poslancem, apostolom resnice. Vkljub univerzalnosti svojega poslanstva pa hoče Mani upoštevati posebnosti raznih narodov in njih religiozna izročila. Tu se kaže prožnost in prilagodljivost njegovega sinkretiističnega sestava, ki se v misijonstvu na zapadu ozira bolj na krščanstvo, ki ga je Mani poznal v obliki Bardesanesove in Markionove gnoze, v Perziji na Zoroastrov, na vzhodu na Buddhov nauk. V Medinet Mâdiju najdene knjige podajajo tip takega proti zapadu orientiranega maniheizma v prvotni obliki.

Vprav zato, ker fajjûmski spisi kažejo prvotno obliko Manijevega nauka, so za poznavanje prvotnega maniheizma pomembnejši mimo manihejskih spisov iz Turfana. Turfan je mesto v kitajskem Turkestanu, ob karavanski poti, po kateri se je od 2. stoletja pr. Kr. do mongolske dobe (13. stol. po Kr.) razvijala trgovina s svilo iz Kitajske v dežele ob Sredozemskem morju. V 7. stoletju so turški Uiguri zasedli to ozemlje, ki se šele odtle po pravici imenuje Turkestan, turška dežela; prej so tu prebivali razni indo-germanski rodovi. Leta 762 se je v uigurski državi maniheizem proglasil za državno religijo, vendar ni nikoli zajel širokih ljudskih plasti. Od leta 1900 do svetovne vojne je šlo v Turkestan več angleških, nemških in francoskih znanstvenih ekspedicij, ki so med drugim našle tudi vrsto manihejskih spisov, po glavnem najdišču fragmenti iz Turfana imenovanih. Med njimi je nekaj skoraj popolnih spisov v turškem (uigurskem) in kitajskem prevodu, dočim fragmenti v raznih iranskih narečjih ne dajo celotnih tekstov. Turfanski odlomki so pred vsem važni za zgodovino manihejskega misijonstva v srednji Aziji in na Kitajskem, za poznavanje prvotnega Manijevega nauka so pa le sekundarni viri³.

F. K. Lukman.

2. Dela sv. Lavrencija Brindiškega.

Kapucini beneške province, katere član je bil nekoč sv. Lavrencij Brindiški (r. 22. jul. 1559 v mestu Brindisi, u. 22. jul. 1619 v Lisaboni), so sklenili izdati vse spise te dike kapucinskega reda. Na važnost Lavrencijeve literarne zapuščine je opozoril že Pastor, *Gesch. d. Pápste XII*, 200.

I. V zgodovini kat. reforme ima sv. Lavrencij odlično mesto. Po vstopu v kapucinski red l. 1575 je študiral filozofijo in teologijo v Padovi, postal profesor teologije in slaven pridigar in bil 1602 do 1606 general kapucinskega reda. S svojo učenostjo, s svojim svetniškim zgledom in s svojim plodovitim delom si je preprosti redovnik pridobil mednarodni ugled v najvišjih svetnih in cerkvenih krogih. Njemu gre zasluža, da so se kapucini naselili v Notranji Avstriji in tu ob strani jezuitov vneto delovali za kat. reformo. Svoj red je razširil po večjem delu Evrope. Kot general je mnogo potoval

³ Prim. H. H. Schaefer, *Manichäismus v Die Religion in Geschichte und Gegenwart III*², 1960; Türken, *ibid.* V², 1316; Turfan, *ibid.* V², 1323.

in vizitiral samostane po Italiji, Franciji, Španiji in Nemčiji. Po papeških naročilih je opravljal važne diplomatske posle; tako je 1609 pridobil španskega kralja Filipa III. za ligo kat. knezov; kot vojnemu kuratu pa mu gre zasluga za zmagó cesarskih čet nad Turki v bitki pri Stolnem Belem gradu l. 1601. Govoril je vse glavne evropske jezike poleg vzhodnih bibličnih jezikov; Judom je pridigoval v hebrejščini. Posebno dobro je poznal verske razmere v Avstriji in Nemčiji. Važen zgodovinski vir je njegov spis *Commentariolum de rebus Austriae et Bohemiae* (izd. Romae 1910). Radi njegovih zaslug za napredek kat. cerkve v cesarskih deželah bi ga mogli nazvati drugega Kanizija.

S Prago pa je Lavrencijevo ime še v prav posebni zvezi. Na prošnjo praškega nadškofa Zbinka je papež Klemen VIII. poslal v Prago več kapucinov pod vodstvom sv. Lavrencija Brindiškega. S svojimi tovariši je prispel tja 13. novembra 1599 in se takoj posvetil gorečemu apostolskemu delu. V Pragi je ostal do l. 1602. Nato je bil izvoljen za generala kapucinskega reda. Tedaj ga je papež Pavel V. poslal zopet na Češko kot generalnega komisarja. Lavrencij si je v Pragi zlasti kot pridigar na vso moč prizadeval zajeziiti protestantizem in poživiti katoliško vero. Zgodovinsko važne so postale njegove pridige proti uglednemu luterskemu teologu Polikarpu Laiserju (Leyserju) st., ki je bil dvorni pridigar saškega volilnega kneza Kristijana II. V spremstvu tega kneza, ki je meseca jul. 1607 obiskal v Pragi cesarja Rudolfa II., je bil tudi Laiser, ki je s svojima javnima pridigama o dobrih delih in o opravičenju grešnika po sami veri povzročil med praškimi katoličani veliko zmedo. Na nuncijev in nadškofov poziv mu je s svojimi pridigami odgovoril sv. Lavrencij tako učinkovito, da se je glas o njegovem nastopu razširil po raznih deželah. Po hitrem odhodu iz Praž je Laiser svoji pridigi izdal v Leipzigu l. 1607 s predgovorom in zagovorom in pozval Lavrencija v boj. Do tega so Laiserja pripravili praški luterani, ki so težko prenašali vpliv Lavrencijevih pridig; z njimi je Lavrencij katoličane znova v veri potrdil in mnogo luteranov spreobrnil. A ker so luterani Laiserjevi pridigi v Pragi strastno širili, je Lavrencij sklenil, zavriniti Laiserja tudi pismeno. Spočetka je nameraval zavriniti samo Laiserjevo knjižico; potem pa je sklenil spisati delo, ki naj bi osvetlilo in zavrnilo celotni luteranizem. K temu so ga nagovarjali tudi praški cerkveni krogi. Lavrencij si je v ta namen zbral bogato biblioteko in se lotil dela proti koncu oktobra 1607; proti koncu 1608 ga je v glavnem že dovršil. Ko je med nadaljnjim predelavanjem zvedel, da je Laiser umrl (22. febr. 1610), je misel na izdajo skoraj dovršenega dela opustil, češ, da se ne bo boriti z mrtvim nasprotnikom. To njegovo delo so sedaj izdali beneški kapucini¹. Po svoji temeljiti

¹ S. Laurentii a Brundusio Ord. FF. Min. Capuccinorum *Opera omnia* a Patribus Min. Cap. provinciae Venetae ex textu originali nunc primum in lucem edita notisque illustrata. — Vol. II: *Lutheranismi hypotyposis*. Pars I: *Hypotyposis Martini Lutheri*. 4^o, XLV in 524 str., Patavii 1930. — Pars II: *Hypotyposis ecclesiae et doctrinae Lutheranae*. 4^o, XVIII in 534 str., ibid. 1931.

in bogati vsebini ima ne le časovno-zgodovinsko, temveč trajno vrednost.

II. Delu je Lavrencij dal naslov *Lutheranismi hypotyposis*. Njegov slog je govorniško-didaktičen, latinščina pa humanistično-klasična. Snov podaja v obliki razprav, ki si logično sledijo druga za drugo. Znanje in uporaba sv. pisma, cerkvenih očetov in Luthrovih spisov vzbuja občudovanje: poleg cerkvenih očetov citira več kot 100 pisateljev in več kot 200 del, od teh nekatera zelo redka, nekatera pa menda sploh izgubljena. Lavrencijevi prevodi Luthrovih nemških tekstov v latinščino so točni. Izdajateljji so razprave združili v sekcije, citate overovali, dodali stvarne kritične opombe in sploh priredili zelo lepo monumentalno izdajo. Lavrenciju ne gre za to, da bi podal biografijo Martina Luthra, ampak za to, da pokaže živo dogmatično in etično sliko Luthra in luterstva. Upošteva ne le katoliške, temveč tudi protestantske zgodovinske vire. Luterstvo riše v načelnem okviru celotne zgodovine herezij. Po tej primerjalni metodi je sicer subjektivna novost in individualnost luterstva nekoliko potisnjena v ozadje, ni pa zato slika luterstva nič manj plastična. Stvarno razpravlja pisatelj antitetično: na eni strani predočuje Luthra in njegov nauk, na drugi strani pa prave Kristusove apostole in njih nauke. V tej razdelitvi svetlobe in sence preko cele cerkvene zgodovine se nam katoliška resnica razodeva v tem bolj žarki luči, v tem večji grozi pa tudi heretična zmota.

Prvi del Lavrencijeve Hipotipoze nudi sliko Luthra, drugi sliko Luthrove cerkve in luterskega nauka, tretji, ki bo šele izšel, pa sliko Laiserja in njegovih naukov. Prvi del obsega predgovor in 31 disertacij. Predgovor razlaga praške dogodke. Ker je pisatelju Laiser po svojem življenju in po svojem nauku »Martini Lutheri viva imago«, hoče zgodovinsko-kritično predočiti, označiti in zavreči najprej original te slike, t. j. Luthra. Nato v štirih uvodnih disertacijah na kratko in predhodno predstavi Laiserja in njegovo knjižico ter sebe kot njegovega nasprotnika, ki se hoče po zgledu cerkvenih očetov boriti z Laiserjem kot heretikom. Pojasni bistvo herezije, pokaže, kako so se cerkveni očetje borili proti herezijam, in zopet predhodno dokaže, da je tudi Laiser heretik. Nato razkaže orožje, s katerim se bori Laiser in s katerim se bo boril pisatelj. »Christiani militi Paulus assignat omnia arma, quae in bello sive ad defensionem propriam sive ad hostium offensionem necessaria sunt« t. j. scutum fidei in pa gladius spiritus, quod est verbum Dei, toda ne le »scriptum atramento in codice«, temveč »scriptum Spiritu Dei vivi in Ecclesiae corde« (str. 21). Nato preide pisatelj k Luthru in razpravlja o njegovem življenju pred odpadom od katoliške cerkve, o njegovem namišljenem reformatorskem poklicu, o njegovem odpadu ter o življenju, delovanju in nramnosti v službi krivega preroka.

V drugem delu, ki obsega 28 disertacij in so ga izdajateljji razdelili v dve knjigi, v *Hypotyposis ecclesiae lutheranae* in *Hypotyposis doctrinae lutheranae*, pisatelj v prvi knjigi poda najprej splošno sodbo o luterski cerkvi, nato jo v podrobnostih analizira: oriše temelj, zgradbo in lastnosti luterske cerkve. V drugi knjigi govori o luterski veri in sicer o avgsburški veroizpovedi, o Luthrovem nauku in duhu, o načelnih in poedinih Luthrovih naukih in o lastnostih Luthrovega nauka, na kar rekapitulira Luthrov odpad od vere in njegovo obsodbo.

K temu pregledu je treba pripomniti, da so nekatera vprašanja posebno zanimiva in temeljito obdelana, tako n. pr. traktat o rimski cerkvi, o heretikihih sploh, o Luthrovem reformatorskem poklicu (v 6 disertacijah), o avgsburški veroizpovedi in o osnovnih naukih luterstva. Ton razpravljanja ni sramotilno polemichen, ampak apostolski in patrističen, kar pisatelj izrečno

naglaša. Kajpada se tuptam odraža v njem okus tedanjega časa. V zgodovinskem pogledu je vredno omeniti, da je pisatelj rabil najboljše zgodovinarje svoje dobe. Le malo je takih stvari, ki jih je najnovejša zgodovinska kritika zavrгла.

Tretji del Hipotipoze bo imel naslov *Hypotyposis Polycarpi Laiseri* in bo posebej razpravljal o dobrih delih in o opravičenju grešnika po sami veri.

Izdajateljem je treba priznati, da so svojo nalogo prav dobro rešili. V drugem delu bi bilo dobro, če bi bili na čelu strani zaradi preglednosti označili tudi knjigo. Tudi bi bilo bolje, če bi citirali tuja znanstvena dela v originalih namesto v ital. prevodih. J. Turk.

III. Za prvo knjigo Lavrencijevih zbranih del so se izdajatelji odločili zbrati in objaviti Marijine pridige², da s tem vse podjetje priporoče Devici Mariji, ki jo je svetnik otroško ljubil, pa tudi od nje prejel posebne milosti, zlasti — kakor je sam trdil — dar jezikov, n. pr. hebrejščine, v kateri je Judom pridigoval.

Ta vol. I. nosi pred notranjo naslovno stranjo živo sliko sv. Lavrencija, naslikano leta 1610; v uvodu k celotni izdaji čitamo kratko biografijo (obširno bodo dali po objavi vseh spisov), sledi popis rokopisov, kje se hranijo in koliko jih je, končno izvemo, kaj je bilo v teku treh stoletij od tega tiskanega, t. j. samó drobci. Iz vseh rokopisov zbrani govori o Mariji so v »*Mariale*« sledeči: K *SkrRaz* 12, 1—5 (*Et signum magnum apparuit in coelo*) 7, k *Lk* 1, 26—38 (*Missus est*) 16, kot razlaga molitve Zdrava Marija 10, k *Lk* 1, 46—55 (*Magnificat*) 10, k *Lk* 11, 27—28 (*Beatus venter*) 5, k *Ps* 86 (*Fundamenta eius in montibus sanctis...*) 6, k molitvi *Salve Regina* 6, za praznik Brezmadežnega Spočetja 11, za Svečnico 6, za Obiskanje D. M. 2, za Marijo Snežno 2, za Vnebovzetje 3.

Vsi govori (»*sermones*«) so pisani v latinščini, dasi jih je gotovo govoril v italijanščini (ali morda, vsaj nekatere, v kakem drugem jeziku?). Spisan je skoro vsak govor ves, le pri enem ali drugem je konec kratko skiciran ali pa celo opuščen.

Že tu naj omenim, da bi čitatelja zelo zanimalo vedeti, kje je svetnik govoril ta ali oni cikel in katerega leta. Pa najbrž se to ne dá več ugotoviti.

Na prelomu 16. k 17. stoletju so že precej zavestno ločili dve pglavitni vrsti pridige: tematično (o eni resnici, eni kreposti) ter homilijo, in kot podvrsto tematične emblematično (emblem = simbol, podoba, slika, če je n. pr. podlaga vse pridige slika: Marija — zakladnica vseh milosti). Sv. Lavrencij sam je spisal »*Tractatus de modo concionandi*«, ki pa dotični rokopis šele iščejo.

Temeljite zgodovine katoliške pridige še do danes nimamo. Rajni škof dr. Keppler je bil še kot bogosl. profesor v lepi razpravi »*Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Predigtanlage*« (*Theol. Quartalschrift*, Tübingen 1892) označil pridigarje 16. in 17. stoletja, kolikor je bilo dotedaj znanih zbirk; sv. Lavrencija iz Brindizija seveda ni omenil, ker je bila do tistihmal v tisku znana ena sama pridiga njegova, in sicer prva iz cikla *Signum magnum*, tiskana l. 1880 v lističu »*Eco di S. Francesco*«.

² S. Laurentii a Brund. *Opera omnia*. Vol. I: *Mariale*. 4^o. XXIII in 649 str., Patavii 1928.

Ko so zdaj njegove Marijine pridige vsem lahko dostopne (en izvod dragocene izdaje imajo čč. oo. kapucini v Škofji Loki), ali bodo pridigarji planili po njih? Ali jih bodo prevajali? Ali bodo profesorji cerkvenega govornštva kazali nanje kot na nov vzor?

Da vsaj približno razvidimo, kako je bila sestavljena svetnikova pridiga, naj navedem kratko vsebino 5. pridige iz cikla *Signum magnum apparuit*. Govoril jo je v soboto po sredpostni nedelji (leta? kje?). Motto: *Et in capite eius corona stellarum duodecim*. Izdajatelji so vse pridige razdelili — po zmislu — v odstavke, označili jih z rimskimi številkami ter ob robu opremili vsak odstavek s kratko vsebino. (Svetnik ni delal prav nobenih odstavkov, nobenih interpunkcij, mest iz sv. pisma, ki jih je nešteto, nič navajal; pisava je težko čitljiva. Izdajatelji so se dve leti ukvarjali tudi s — paleografijo!) Naša pridiga ima odstavkov 7. I. Antični pisci naštevajo razne vrste kron: *corona navalis*, *muralis*... Tudi sv. pismo jih več navaja. Kaj pa je ta »corona stellarum 12«? Solnce se giblje med 12 nebesnimi znamenji; Marija je takšno solnce. Sv. Avguštin uči, da število 12 pomeni univerzalnost: *Zodiacus* sestoji iz 12 zvezd, leto ima 12 mesecev, dan 12 ur; število 12 sestoji iz 2 (ki je začetek množine) + 10 (deset je nébesov ali neb. sfér). V sv. pismu ima število 12 važno vlogo: očaki, apostoli, člani apost. vere, božje zapovedi (10 + 2 t. j. Ljubi Boga... in bližnjega...!) — II. Marija kraljica vseh izvoljenih, ki jih je v St. Z. 5 vrst: očaki, preroki, duhovni, leviti in pravični obojega spola, v N. Z. pa 7 vrst: apostoli, mučenci, škofje, mašniki, samostanski bratje, redovnice, verniki. Je pa tudi kraljica vseh stvari božjih (*omnium creaturarum Dei*), ki jih je zopet 12 vrst: 3, ki imajo samo bit (*esse*): *coeli*, *lapides*, *metalla*; 3, ki imajo *esse + vivere*: *herbae*, *arbores silvestres*, *arbores fructiferae*; 3, ki imajo *esse + vivere + sentire*: *animalia terrestria*, *aquaticilia*, *volatilia*; 3, ki imajo vrhu vsega še *intelligere*: *angeli*, *homines in mundo*, *daemones in inferno*. Marija vsem tem ukazuje, kakor je Jozve ukazal solncu in luni ali Elija ognju in dežju. — III. V sv. pismu čitamo, da je Bog raznim ljudem dajal posebne milosti, vsakemu pa le po eno. — IV. Mariji pa je dal 12 takih posebnih milosti ozir. 12 takih svetlih zvezd: tri *ex divina praedestinatione* (*summus gradus gratiae*; *gloriae*; *div. maternitatis dignitas*); tri *ex temporalis conceptione* (*summa nobilitas carnis et spiritus*; *summa puritas absque omni macula originalis peccati*; *usus liberi arbitrii iam in utero matris*); tri *ex Increati Verbi incarnatione* (*secunda virginitas et virginis fecunditas*; *divina, vera, naturalis maternitas*; *ex Spiritu S. supervisione verum cum Deo sponsalium et matrimonium*); tri *ex ipsius in coelo glorificatione* (*anima et corpore beata*; *super omnes angelicos choros exaltata*; *ad dexteram Christi collocata*). »Sic habemus coronam ex 12 splendidissimis stellis divinitus compactam.« — V. V sv. pismu pa se poleg »corona gloriae« omenja tudi »corona sapientiae«. Tudi to je dal Bog Mariji in sicer s tem, da ji je podaril poznanje vseh stvari, ki jih je, kakor smo videli, 12 vrst, ter poznanje vseh skrivnosti vere, obseženih v 12 členih apost. vere. Tako je Marija najmodrejša besednica za nas pri Bogu, kakor je bila ona modra žena iz Tekoe pri Davidu za Absaloma (2. Kralj. 14, 1 nsl.) ali kakor modra Estera pri kralju Ahasveru za svoj narod. — VI. Da, vseh 12 vrst izvoljenih tvori — lahko rečemo (*non incongruum erit, si dicamus...*) — tudi nekakšno *coronam gaudii* Mariji. — VII. Bog je ustvaril solnce, da sveti podnevi, luno, da ponoči; Marija je obdana z obojem (*amicta sole, luna sub pedibus*) in še z zvezdami, da sveti pravičnim in grešnikom (katerih simbol je noč). Kakor je solnce v vsem svojem obsegu luč, tako je Marija vsa dobrota. Zatorej se z upanjem zatekajmo k njej!

To približno je vsebina le-té pridige. Kakor vsak na prvi pogled vidi, govori pridigar skoro izključno razumu poslušalcev, čisto malo srcu, ali, da govorimo z Avguštinom: mnogo, ut *veritas pateat*, malo, ut *placeat*, še manj, ut *moveat*. To priznavajo tudi izdajatelji sami glede na vso knjigo, na vse tu objavljene pridige: »Vsak čitatelj bo

lahko uvidel, da ti govori delujejo bolj na um kakor na srce; in če življenje sv. Lavrencija lahko imenujemo *canticum cordis* napram Mariji, je ta zbirka, ta »Mariale« *canticum mentis* (str. XIX).

Kakor so takoj po Duns Scotu frančiškani kar splošno zagovarjali nauk o Brezmadežnem Spočetju D. M. proti dominikancem, takó pozneje tudi kapucini. Dvesto dokazov in razlogov je bajé Scotus navedel v svoji pariški disputaciji za to tezo; najbrž jih tudi naš svetnik nima dosti manj v svojih enajstih govorih »In Conceptionem Immaculatam.«

Pretežno so ti govori emblematičnega značaja; skoro vsem je podlaga primera (metafora): Marija je bila prebivališče (domus) samemu Sinu božjemu. In potem vedno in vedno sklepa a minore ad maius: če je Bog poskrbel, da so bili skrinja zaveze, tempelj Salamonov, tempelj Zorobabelov... tako čisti, vsi v zlatu, koliko bolj je poskrbel za največjo brezmadežnost prebivališča Sinu svojega! Neizčrpen je sv. Lavrencij v navajanju analogij zlasti iz St. Z. Marija mu je civitas Dei iz ps. 45, tisti tempelj, čigar temelji so bili in montibus sanctis (ps. 86)... »Montes« so mu očaki, preroki, apostoli, angeli... Marija pa stoji in vertice montium, torej v svetosti nad vsemi.

Kakor sem že gori omenil, da na koncu dolgega govora pogrešam praktične uporabe za življenje, takó velja isto za večino govorov; 84 jih je v tej knjigi, pa samo nekako na koncu desetih stoji kratek (kakih 5 vrstic) poziv: K Mariji se zatekajmo! Vanjo zaupajmo! Morda dvakrat: Marija nam bodi zgled ponižnosti, potrpežljivosti! Dvakrat ali trikrat: Ne preklinjajmo je! Dvakrat čujemo njegov glas zoper poltenost, in sicer enkrat na koncu 8. govora o Brezmadežnem Spočetju: Bog zahteva od nas, da smo čisti na duši in telesu... da v mesu ne živimo po mesu, ampak da smo kakor angeli v mesu. O da ne bi bili vsled naše pregrehe bolj živalski od živali! Ubi est virginitas et castitas mentis? Imo ubi virginitas et castitas corporis? Ob neki drugi priliki pa prijemlje ženstvo: Na žalost naše ženske nočejo posnemati Marije, ampak rajši posnemajo nečistnico, Babilonko. »Haec videtur vita nostrarum mulierum!« (Signum magnum, 4. govor.)

Morda pa ekshortacije le ni zapisal? Da je pa umel biti krepak, silen, kakor tromba, nam dokazuje tale konec, kjer govori zoper preklinjevanje in omenivši kazen Oze, dotaknivšega se skrinje zaveze, vzklika: »O terra, o terra, tu semel os tuum aperuisti et vivos impios devorasti; o coelum, tu super impios ignem pluisti; tu fulmina tremenda habes, ad quid servas ea? Fulmina, fulmina contra hos impios et malos male perde!« (Missus est, govor 4.) Večkrat pa je sredi govora udaril po kalvincih in luterancih, sovražnikih Marijinih.

Starih klasikov ne navaja posebno dosti, Plinija n. pr. samo dvakrat (kako drugače pozneje Segneri!), enako Vergilija, Plauta, Herodota po enkrat. Časih ima kakšno primero iz prirodopisa, ne da bi avtorja imenoval; izdajateljji so za vsak tak citat z neskončno marljivostjo poiskali vir. n. pr. str. 96 Theophrasta, Historia plantarum, iz katerega je svetnik vzel dejstvo, da dve ruti (rastlini) nista enaki. V največji meri pa rabi sv. pismo. Tu je res neizčrpen. Ima ga v malem prstu.

Glede nebesnega sestava je sv. L. seveda — kljub Koperniku! — še pristaš Ptolemeja (devet nebesnih sfer!). Solnce — za sv. L. — nima še nič peg.

Kot veščak v hebrejščini večkrat citira hebr. izvirnik sv. pisma, in časih celo etimologizira.

Tri stoletja nas ločijo od dobe sv. Lavrencija. Kaj čuda, če se je tudi naš okus o tem, kaj gre na prižnico in kaj ne, znatno spremenil. Tista mistika s števili n. pr. se nam upira. Svetnik ima n. pr. več govorov o temi: *Matrimonium inter Deum et B. Mariam V. verum, legitimum est* (*Sermones VI—X* iz cikla *Missus est*). Danes pač nihče ne bo na prižnici razlagal takšnih dogmatično slabo utemeljenih trditev.

Takole si predstavljam sv. Lavrencija, Marijinega pridigarja: med pridigo o Mariji je gledal, se mi zdi, samo v Marijin oltar, v Marijin kip ali sliko, popolnoma zamaknjen vanjo, in mislil samo to, kaj bi še povedal v njeno slavo, kje bi utrgal še kakšno cvetlico, da bi še bolj okrasil oltar ali sliko, in pri tem — tako se mi zdi — kakor da je pozabil na poslušavce in njih nastrojenje, ali pa si je morda mislil: če sem jaz ves obrnjen v Marijo, moram nujno potegniti za seboj tudi vso cerkev. Precéj me potrjuje v tej moji predstavi opomba izdajateljev: »In sermone de B. M. V. tanto rapiebatur ardore, ut eum nec ipsa usque ad sanguinem vellicatio a fervoris impetu distraheret« (str. XVII nsl.).

O izdaji sami pa bo pač samo ena sodba: vzorno. Največja natančnost v navajanju sv. pisma (delo izdajateljev!), vseskozi razčlemba govorov ob robu, temeljito stvarno kazalo na koncu — vse izborno.

Kaj bi si še želel, sem omenil že zgoraj; naj dodam še to: kakó je neki poslušavstvo sprejemalo te skoro zgolj umstvene in časih tako dolge govore?

J. Debevec.

b) Poročila in ocene.

Sigeri de Brabantia, *De aeternitate mundi*. Ed. R. Barsotti. (*Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia*. Series scholastica ed. M. Grabmann et Fr. Pelster S. J. Fasc. XIII.) 1933. Münster, Aschendorff.

To Sigerjevo delce osvetljuje problem o večnosti sveta, ki je bil tako preporen vprav v dobi sv. Tomaža Akvinskega. Zastopniki averoizma (Averroes, arabski španski filozof, 1126—1198, komentator Aristotela, »che 'l gran comento feo«, pravi o njem Dante, *Inf.* IV 144) so za Aristotelom učili, da je svet večen. Sv. Bonaventura je učil, da ni večen in da kot stvar ne more biti večen. Sv. Tomaž je učil, da ni večen (kar pa po njem vemo samo iz razodetja), a da ni razvidno, da tudi kot stvar ne bi mogel biti večen (prim. zlasti opusc. *De aeternitate mundi contra murmurantes*). Siger iz Brabanta (do 1277 profesor na pariški univerzi; Dante pravi o njem, »che... sillogizzò invidiosi veri«, *Par.* X 138) je bil zastopnik averoizma. To se vidi iz tega delca, ki v njem dokazuje, da je n. pr. človek rojen a vendar večen, namreč vsak poedinec rojen, a tako, da je rojen iz drugega poedinca in ta zopet iz drugega in tako v neskončnost, tako da je vrsta večna. Delce je zanimivo zlasti radi tega, ker nam kaže, kakšne dokaze so navajali averoisti za Aristotelom. Vendar pa Siger naglaša, da dokazuje »*opinionem Philosophi recitando non ea asserendo tamquam vera*«. — Delce je iz roko-

piscov nanovo izdal Barsotti, profesor v Pisi. Dodal je kratek, a jedrovit kritičen uvod (življenje Sigerjevo; spisi; nauk; izdaja; bibliografija). Delce se jako priporoča za seminarje. A. U.

Hofmann G., S. I., **Photius et ecclesia Romana**. II. A synodo Romana (869) usque ad depositionem Photii (886). (Textus et documenta, series theol. 8.) 8°, pp. 52. Romae 1932, Pontif. Universitas Gregoriana. L. 4.

Silva-Tarouca C., S. I., **S. Leonis Magni tomus ad Flavianum episc. Constantinopolitanum** (epist. XXVIII) additis testimoniis Patrum et eiusdem s. Leonis M. **epistula ad Leonem I imp.** (epist. CLXV). (Textus et documenta, series theol. 9.) 8°, pp. 72. Ibid. 1932. L. 4.

Osmi zvezek teol. serije zbirke »Textus et documenta«, ki jo za seminarsko porabo izdajajo profesorji Gregorijanske univerze v Rimu, prinaša pod 14 številkami gradivo za zgodovino Fotijevega razkola v letih 869—886. To je druga zbirka dokumentov o Fotijevem odnosu do rimske cerkve, ki jo je priredil p. Hofmann, profesor zgodovine na Vzhodnem institutu v Rimu. Objavljeni dokumenti so tile: 1. Pet kapitulov rimske sinode v jun. 869 proti Fotiju; 2.—3. pismi papeža Hadriana II carigraskemu patriarhu Ignatiju z dne 1. avg. 868 in 10. jun. 869; 4. odlomki iz 1., 7. in zadnje seje (5. in 29. okt. 869 in 28. febr. 870) osmega vesoljnega cerkvenega zbora; 5. pismo papeža Ivana VIII patriarhu Ignatiju v apr. 878; 6. pismo Ivana VIII cesarju Baziliju I in njegovima sinoma in soagentoma Konstantinu in Aleksandru v avgustu 879 (Bazilijev najstarejši sin Konstantin je še isto leto umrl); 7. pismo Ivana VIII Fotiju v avg. 879; 8. pismo Ivana VIII vzhodnim metropolitom, naj priznajo Fotija, ki je bil restituiran pod pogoji, ki so razvidni iz pisem pod št. 6. in 7.; 9. tri poglavja iz navodila Ivana VIII legatom glede Fotijeve restitucije (od Fotija cenzurirana); 10. odlomki iz sklepov in zapisnikov Fotijeve sinode 879/80; 11. falzifikat 14. stol. z videzom pisma Ivana VIII Fotiju o »Filioque«; 12. list Ivana VIII Fotiju v avgustu 880 o pogojni odobritvi carigradske sinode; 13. list papeža Štefana V cesarju Baziliju I o kanonični izvolitvi svojega prednika Marina in prošnja za pomoč proti Saracenom; 14. odlomek iz Fotijevega spisa proti rimskemu primatu. — Ne razumem prav, zakaj je izdajatelj v svojo koristno zbirko uvrstil pozni falzifikat pod št. 11. V latinskih tekstih je ostalo precej tiskovnih napak. — Ako bo H. izdal še več gradiva za zgodovino Fotijevega razkola in zlasti za njegov nauk o izhajanju Svetega Duha, bo cerkveno- in dogemsko-zgodovinskim seminarjem zelo ustregel.

P. Silva-Tarouca, profesor na Gregorijanski univerzi, je v 9. zvezku na novo izdal dva dogmatična lista sv. Leona Velikega: list carigraskemu škofu Flavianu z dne 13. jun. 449 o dveh naravah v Kristusu proti Evtihovi hereziji in list cesarju Leonu I z dne 17. avg. 458 o dveh naravah proti Evtihu in njiju zedinjenju v osebi Sina božjega proti Nestoriju. V izdaji Leonovih listov, ki sta jo priredila brata Peter in Hieronim Ballerini (1753) sta to lista pod

št. 28 in 165. Tekst je S.-T. izdal iz regenburške zbirke Leonovih listov, ohranjene v monakovskem kodiku 14540 iz 9. stol., ki je bil nekdanj last samostana sv. Emerama v Regensburgu. O vrednosti tega rokopisa oz. regensburške zbirke razpravlja izdajatelj v uvodu na str. 16 (prim. pa tudi E. Schwartz, *Acta concil. oecum.* Tom. II: *Conc. Chalcedon. Vol. IV: Leonis Papae I epistularum collectiones.* Berolini et Lipsiae 1932, pag. XXV—XXX). Po monakovskem rokopisu je tudi izvedel stihometrijo, t. j. delitev v periode, ki se njih členi po pravilih retorike končavajo z metričnimi klavzulami. Prvemu listu je Leon dodal florilegij iz spisov cerkvenih očetov, ki je bil v l. 450—454 povsod objavljen, in ga zopet privesil svojemu pismu cesarju Leonu I. Izdajatelj je tudi tekst florilegija (str. 34—43) presnel iz monakovskega kodika, odprto pa pustil vprašanje, ali je vprav ta kodik ohranil avtentični Leonov florilegij. — Oba lista in florilegij imamo sedaj tudi v Schwartzovi izdaji vesoljnih cerkvenih zborov: list Flavianu iz novarske kolekcije v Evtihovi zadevi po kodiku XXX kapitelske knjižnice v Novari iz 10. stol. (*Acta conc. oecum.* t. II, vol. II, pars prior 24—33), list cesarju Leonu iz Grimanijeve kolekcije v pariškem kodiku Mazarinove knjižnice 1645 iz 10. stol. (ib. vol. IV, 113—119) in florilegij iz iste kolekcije (ib. 119—131). Vrstni red citatov Grimanijeve kolekcije je od št. 12 drugačen od reda v regensburški, tudi ima florilegij v Grimanijevi kolekciji tri citate (dva iz Avgušтина in enega iz Ambrozija) več ko florilegij v regensburški zbirki. — Posebej je treba pohvaliti, da je S.-T. poleg kazala citatov iz sv. pisma in cerkvenih pisateljev (str. 59—60) sestavil še poseben »Index verborum et locutionum« (str. 61—70).

F. K. Lukman.

Stapper Richardus, *Ordo Romanus primus de missa papali*. (*Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series liturgica, edita curantibus R. Stapper et A. Rücker, fasc. I.*) 1933. Münster, Aschendorff. 33 p. RM. 0.85.

Vsak, kdor se resno bavi s teologijo, si želi za globlji študij kritičnih, če mogoče, po kodikih posnetih izdaj pomembnih tekstov, važnih razprav. Želi si zbirke v priročnih snopičih, ki si jih more za svojo porabo tudi sam nabaviti. Tej upravičeni želji je ustregla Aschendorffova knjigarna v Münstru. Že nekaj let priobčuje v drobnih zvezkih stare kodike iz sholastične dobe, filozofske, biblične, dogmatične traktate pod naslovom: *Opuscula et textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia, Series scholastica*. Letos je založništvo začelo izdajati pod istim naslovom novo vrsto kodikov. To je »series liturgica«. Urednika tej novi zbirki sta znana veščaka R. Stapper in A. Rücker. V prvem snopiču, ki ga je uredil Stapper, je priobčen *Ordo Romanus primus de missa papali*.

Prvi rimski ordo je izmed najbolj važnih, iz davnine nam ohranjenih liturgičnih spomenikov. Iz njega moremo razbrati, kako so se vršile štacijske procesije še v dobi Gregorija Vel. in kakšna je bila tedanja rimska liturgija.

Stapper nam je v uvodu dal kratek pregled o starih ordines in označil njih pomen za poznavanje liturgije. Prvi rimski ordo je izdal že Mabillon (l. 1689); po Mabillonu ga je ponatisnil Muratori (l. 1748) in pozneje še Migne (P. L. 78, 937—948). Stapper pa ni presnel Mabillonovega teksta, ampak je priobčil prvi ordo po rokopisu wolfenbüttelske knjižnice 4175. Kodik je iz 9. stol., posnet pa je po starejšem vzorcu. Na kolikor se tekst wolfenbüttelskega kodika razlikuje od Mabillonovega besedila, je urednik vse točno zabeležil. Ordo v sedanji obliki nam kaže dostavke in popravke iz raznih dob. Stapper je sprejel samo tisti del, ki o njem sodijo, da nam podaja liturgijo Gregorija Velikega, in le nekaj malega iz poznejših dodatkov. Opombe, ki nam z njimi pojasnjuje tekst, so kratke, a točne. Nekaj teh opomb je urednik prevzel iz Mignejeve izdaje, druge je sam dodal. Ves snopič je prirejen po strogo znanstveni metodi. Hvalno je, da je avtor uvod in komentar napisal latinski. Knjižica bo izvrstno služila mladim teologom pri seminarskih vajah; pa tudi učitelji liturgike jo bodo s pridom mogli rabiti. F. U.

O p e k a, dr. Mihael, **Knjiga postave**. Petinštirideset govorov o božjih zapovedih. III. zvezek. 8°, 140 strani. V Ljubljani 1931. Din 22. — **Očetov klic**. Sedem govorov o katoliški akciji. 8°, 64 str. V Ljubljani 1932. Din 10. — **Raztreseno klasje**. Štiriinštirideset različnih govorov. I. zvezek. 8°, 151 str. V Ljubljani 1932. Din 24; — II. zvezek. 8°, 150 str. V Ljubljani 1933. Din 24. — Vse je založila prodajalna H. Ničmanova.

Kar je BV 1932, 103 naznanil prva dva zvezka Opekovich pridig o dekalogu, so izšli štirje nadaljnji zvezki njegovih cerkvenih govorov.

Tretji zvezek o **Knjigi postave** obsega šest pridig o 6. in 9. božji zapovedi, pet pridig o 7. in 10. in štiri o 8. Cikel o čistosti in njej nasprotnih grehah daje lep zgled, kako se kočljiva vprašanja na prižnici obdelajo nežno, toda jasno. O preprečevanju spočetij govori O. z besedami nemškega episkopata v pastirskem listu 1913 in pod črto opozarja na okrožnico Pija XI. »Casti conubii« (31. dec. 1930), ki je izšla po njegovem govoru. Morda bi ne bilo napak, ako bi bil v opombah dodal papeževe besede (Okrožnica papeža Pija XI. o kršč. zakonu [Lj. 1931] 17—19, št. 54—62); ustregel bi bil duhovnikom, ki porabljajo te govore, in laikom, ki jih bero.

V 7 pridigah je O. pojasnil bistvo in naloge katoliške akcije in jim dal naslov **Očetov klic**.

V dveh zvezkih z naslovom **Raztreseno klasje** je O. nabral »nekaj necikličnih, različnih govorov«, ki je vse govoril v ljubljanski stolnici. »Da si upajo med svet tudi te poedine stvarce«, opravičuje z željo več duhovnih sobratov. Takšno opravičilo ni potrebno, ker so govori sami vredni, da jih je izdal. To sta 23. in 24. zvezek celotne zbirke.

O. je s 24 zvezki svojih govorov ustvaril bogato slovensko »pridigarsko biblioteko«, srečno v izbiri predmetov, odlično po vsebini, vzorno po obliki. Njegove besede, ki so govorjene užigale, bodo natisnjene še dolgo učile in vzpodbujale. F. K. Lukman.

Marolt Marijan, **Dekanija Celje**. II. zvezek: *Cerkvene umetnine izven celjske župnije*. 8^o, str. 117—270 s slikami št. 60—145. Zgodov. društvo v Mariboru 1932. Din 75, za člane Zg. dr. Din 50.

To je drugi zvezek dela, o katerega prvem zvezku smo poročali v BV XII (1932) 191—194. Opisuje in obdeluje cerkvene umetnine v celjski dekaniji izven celjske župnije. So pa župnije in njih podružnice razvrščene tako: **Župnija Zalec**: župna cerkev sv. Nikolaja (117—136); Sv. Kancijan (137—142); cerkev Matere Božje v Petrovčah (143—165); Kapele in znamenja: Petrovški križi (166—167), znamenja v Drešinji vasi in v Levcu (168—169); Govče — nekdanja luteranska cerkev (170—179). — **Gotovlje**: župna cerkev sv. Jurija (180—185); nekdanja kapela sv. Uršule (185); cerkev sv. Jederti (186—188). — **Teharje**: župna cerkev sv. Martina (189—196); cerkev sv. Štefana (197—200); cerkev sv. Ane (200—209); cerkev sv. Lovrenca pod Prežinom (209—211); cerkev sv. Janeza Krstnika (211—213). — **Župnija Griže**: župna cerkev sv. Pankracija (214—217); kapelica v vasi (217); cerkev Lurške M. B. pri Grižah (217—218); cerkev sv. Neže v Libojah (219—220); nekdanja cerkev sv. Križa (221—222). — **Sv. Peter v Savinjski dolini**: župna cerkev sv. Petra (223—232); kapela sv. Alojzija (232—233). — **Galicija**: župna cerkev sv. Jakoba star. (234—246); cerkev sv. Ožbalta v Pernovem (247—250); cerkev sv. Kuniunde (251—255). — **Polzela**: župna cerkev sv. Marjete (256—261); cerkev sv. Miklavža (261—263); cerkev na Gori Oljki (263—270).

Pri vsaki cerkvi navede pisatelj najprej vire, potem zgodovino stavbe, opiše nje zunanost in notranost z glavnim ozirom na umetnine, katere ima cerkev. Vse te pa nam predstavlja v slikah. Teh je 86, večinoma pisateljevih; 14 jih je vzel iz Stegenškovega zbornika »Ljubitelj krščanske umetnosti« (1914), vendar je samo eno (tloris žalske župne cerkve) kot Stegenškovo označil (sl. 60); sliko 103 je po Stegenšku povečal. — Najprej podaja tloris (razen pri šestih cerkvah: Sv. Kancijanu v Žalcu, Sv. Jederti pri Gotovljah, Sv. Lovrencu pod Prožinom, župni cerkvi v Grižah in tamošnji podružnici sv. Neže in sv. Miklavžu nad Polzelo), potem večkrat zunanjo sliko cerkve, posebno pa notranost. Število slik se ravna po oni važnosti umetnine, ki ji jo pisatelj pripisuje. Tako nam nudi za Petrovče 17 slik, za župno cerkev v Žalcu 11 slik, za Sv. Peter 9, za Galicijo 8, za Sv. Ano 6 in tako dalje do ene slike. Samo z griško župnijo je preveč po očimsko ravnal: za vse štiri opisane cerkve nam ne nudi več kakor tloris Lurške cerkve in še tega iz »Ljubitelja kršč. umetnosti«, ki pa ima še sliko glavnega oltarja župne cerkve in pogled na Lurško cerkev. Sicer pa so slike prav lepo izdelane.

Nekaj drobnih pripomb! Govorimo in pišemo, tudi uradno, *Levc*, ne *Levec* (str. 169) in *Prožin*, ne *Prežin* (str. 209). V 7. vrsti od sp. na strani 251 se mora brati: k ladiji (sv. Kuniunde) je kapela prizidana *desno*, ne *levo*. — Str. 180: Iz naziva »Capella S. Georgii« se ne sme sklepati, da je bila gotoveljska cerkev prvotno enaka kakšni današnji kapeli. Pač pa pravilno razlaga ta izraz I. Orožen, *Das Bistum und die Diözese Lavant III*, 409. — Str. 202: Kdaj so postavili cerkev Sv. Ane na Vrheh, bi se približno

določilo, ako bi se dognalo, kateri plemenitaški rodbini pripada levi grb na podbojih glavnega vhoda v cerkev, oziroma više na steni. Iz te rodbine je bila žena onega celjskega grofa, ki je cerkev zidal. — Str. 135—136: Druga med navedenimi slikami predstavlja res Kristofa Voliča (Wollich), ki je v Žalcu župnikoval 1614—1660. Podatki na sliki se ujemajo z onimi na grobnem spomeniku str. 132. Slika št. 72, opisana pod št. 3, na str. 136, pa je morda kaplana Caharije Jugovica, ki je tukaj kaplanoval 1652—1667, vikar pri Sv. Petru že 1662—1675, v Galiciji 1676—1678.

In zdaj nekaj v osebni zadevi. Na str. 117 navaja g. pisatelj neki razgovor z menoj glede cerkvâ sv. Petra, da so se tekom poznejšega srednjega veka ustanovile izven sedežev prvotnih župnij, a v neposredni bližini le-teh. G. Marolt pripominja k temu: »Opozorilo g. Ljubše, kar pa ne drži splošno, ker je n. pr. na Koroškem Sv. Peter im Holz nadaljevanje starorimske škofijske cerkve.« K temu bi opomnil, da je tudi meni znano, da spada patronat sv. Petra k najstarejšim cerkvenim patronatom. Prvi dve cerkvi, kateri je n. pr. sv. Rupert pozidal na Bavarskem — kolikor je znano — ob Walerskem jezeru in v Solnogradu, je posvetil v čast sv. Petru. To pa moje trditve nikakor ne ovrže. V svoji knjigi: *Die Christianisierung der heutigen Diözese Seckau* (1911) sem na str. 221—223 našel vse štajerske nadžupnije nad Dravo, v nekdanjem solnograškem delu. Teh je 43 ali 44, če še prištejemo prazupnijo za marnberški dekanat, Labud. Le štiri teh prazupnih cerkvâ so posvečene sv. Petru (in sv. Pavlu); je pa še 19 drugih župnih cerkvâ v omenjenem ozemlju temu zaščitniku posvečenih. V lavantinski škofiji pod Dravo, torej v nekdanjem oglejskem delu, našteva F. Kovačič v *Zgodovini Lavantinske škofije* (str. 76—110) 15 prazupnij. Z Rajhenburgom (do l. 1914) je v tem delu 11 župnih cerkvâ, posvečenih sv. Petru, med temi pa je samo ena prazupnijska cerkev, namreč Sv. Peter v Savinjski dolini. Iz tega pa ne sledi, da ni morda ena ali druga cerkev sv. Petra starejša, kakor njena prazupnijska cerkev.

Matija Ljubša.

Stelè Fr., *L'art en Slovénie et le Byzantinisme*. (V zborniku G. Millet, *L'art byzantin chez les Slaves* [Pariz 1933] II, 381—393, z 12 slikami v tekstu in eno tablico.)

St. v tej razpravi vprašuje, ali je bizantinska umetnost vplivala na likovno umetnost pri Slovencih in kako. V kratkem pregledu zgodovine slovenskega teritorija in naroda pokaže, da pogojev za neposreden vpliv nikdar ni bilo. Nato preiskuje bizantinske elemente v umetninah v Sloveniji in pojasni, po kateri poti so prišli sem. Njegova končna sodba je tale: »Pregled umetnostnih spomenikov v Sloveniji, ki za to vprašanje prihajajo v poštev, ... dokazuje, da so bizantinski ikonografski elementi, ki jih pozna slovenska umetnost, prišli vanjo po posredovanju umetnostnih središč zapadne Evrope; in če vidimo, da bizantinska ikonografska snov neposredno pride v slovensko ljudsko umetnost (gre za oljnato sliko zadnje večerje iz Roža na Koroškem v ljubljanskem narodnem muzeju), je to zgolj naključje, ki pa se vsaj deloma da razložiti s slučajno sorodnostjo ljudskih slik zadnje večerje z bizantinsko kompozicijo. Da se označijo odnosi med Slovenci in Bizancem, je treba še pripomniti, da celò tam, kjer žive Slovenci v neposredni sosesčini s pravoslavnimi ali zedinjenimi Jugoslovani, niso prišli pod globlji vpliv njih bizantinske umetnosti, marveč narobe. Naposled moram pripomniti, da sem iz svoje razprave a priori izključil vse strogo etnografsko gradivo, ki bi v ozemlju ob meji utegnilo dati deloma drugačen izsledok.«

F. K. Lukman.

Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

I. Dela:

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

II. Razprave:

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

Naznanilo.

Razprava o »raziskovalcih svetega pisma« je izšla posebej v brošurici z naslovom: Prof. dr. Andrej S n o j, »Raziskovalci svetega pisma«. Kdo so in kaj uče? Nova ameriška sekta na slovenskih tleh. — Nova sekta, ki ima sedež v Mariboru, vrši živahno propagando pri nas na Slovenskem in po Jugoslaviji. Dr. Snojeva razprava natančno in temeljito pouči, kako je nova sekta nastala, kako se razvijala, kako se širi in kaj uči. Dobiva se pri upravi »Bogoslovnega Vestnika« in v knjigarnah. Cena 4.50 Din, po pošti 5.— Din.

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

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

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

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

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

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

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

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur.

Pretium subnotationis extra regnum Jugoslaviae est Din 60.

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

Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.

BOGOSLOVNI VESTNIK

**IZDAJA
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XIII
ZVEZEK IV**

LJUBLJANA 1933

KAZALO.

(INDEX.)

I. Razprave (Dissertationes):

- Od ar, O časti in dobrem imenu v kanonskem pravu (De iniuria et diffamatione secundum ius canonicum. Interpretatio CIC can. 2344 nec non 2355) 217
- Grivec, De ss. Cyrilli et Methodii ad Photium relatione 245
- Zaplotnik, Jurij Gostenčnik, misijonar v Ameriki 252

II. Praktični del (Pars practica):

- Od ar, Nova kodifikacija zakonskega prava v srbski pravoslavni cerkvi 265
- F. U., Odloki sv. stolice: 1. Kaj pomeni pri podeljevanju odpustkov pogoj »visitandi ecclesiam vel oratorium« in »precandi ad mentem Summi Pontificis«? — 2. O fakultetah za blagoslove z odpustki 277

III. Slostvo (Litteratura):

a) Pregledi:

1. Lexikon für Theologie und Kirche (J. Turk) 279
2. »Der Große Herder« (F. K. Lukman) 281
3. Nov prispevek za zgodovino skotizma in tomizma (J. Turk) 282

b) Ocene in poročila:

- Kortleitner, Religio Jahve cohaereatne cum simplicitate vitae nomadum (L. Ehrlich) 285 — Merk, Novum Testamentum graece et latine, apparatu critico instructum (A. Snoj) 287 — Tillmann, Die heil. Schrift des Neuen Testamentes. IX. B.: Die katholischen Briefe v. Meinertz u. Vrede; X. B.: Der Hebräerbrief und d. Geheime Offenbarung des hl. Johannes v. Rohr (A. Snoj) 288 — Mariès, Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes (F. K. Lukman) 289 — Alves Pereira, La doctrine du mariage selon saint Augustin (F. K. Lukman) 290 — Ušeničnik F., Pastoralno bogoslovje. 2. izd. (Jože Pogačnik) 291 — Rücker, Ritus Baptismi et Missae quem descripsit Theodorus, ep. Mopsuestenus; Lietzmann, Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia (F. K. Lukman) 294 — Šimrak, Graecocatholica ecclesia in Jugoslavia; Spomenica Kalendar katolika Križevačke Biskupije (F. K. Lukman) 295 — Viller, Dictionnaire de Spiritualité. Fasc. II (F. K. Lukman) 296

O ČASTI IN DOBREM IMENU V KANONSKEM PRAVU.

(De iniuria et diffamatione secundum ius canonicum.)

(Interpretatio C. I. C. can. 2344 nec non 2355.)

Dr. Alojzij Odar.

(Nadaljevanje in konec.)

Summarium totius dissertationis habes, lector benevole, in pag. 121 s.

19. Preden podrobno razpravljam o žalitvah časti in dobrega imena, bodi poudarjeno, da moralna teologija in z njo cerkveni zakonik drugače zreta na zaščito časti kot moderni državni zakoniki. Osnovna misel moderne zaščite časti sloni na dveh načelih: na pojačeni zaščiti časti in na svobodi dostojne kritike. Čast je ena izmed najobčutljivejših človeških dobrin, radi tega ji mora zakon nuditi čim večjo zaščito; na drugi strani pa se ne sme omejiti pravica, govoriti resnico, ker je strah pred javnostjo često najuspešnejše sredstvo, odvrčati ljudi od nenravnega in nezakonitega dejanja¹²³. Po načelih katoliške morale pa ima vsakdo pravico, da se nihče svojevoljno ne dotakne njegove časti in dobrega imena¹²⁴. Calumnia — širjenje neresničnih trditev — ne more biti nikdar dovoljena. Širjenje resničnih nečastnih dejstev (*detractio*) pa more biti ali contra iustitiam ali le contra caritatem ali pa tudi dovoljeno; prvi primer je podan — in le o tem seveda tukaj govorimo —, če je ostala osebi kljub nečastnim resničnim dejstvom še pravica na dobro ime, in če oseba, ki je ta dejstva razširjala, ni imela zadostnih opravičljivih razlogov. Presojajo se torej ta dejanja po istih načelih kot n. pr. dejanja proti gmotnim dobrinam: vpraša se prvič, ali je bila z dejanjem storjena krivica v polnem pomenu besede, in drugič, ali je imel žalivec zadostne opravičljive razloge. Povedano velja za notranje območje vesti in za

¹²³ Munda, o. c. 46.

¹²⁴ Schilling, o. c. II, 347.

zunanje pravno območje. Čast in dobro ime izgubi kdo z notoričnimi nečastnimi dejanji, bodisi da so dejanja postala notorična s pravnomočno sodbo, ali pa so dejansko notorična (cfr. kan. 2197). Govoriti o deliktih, ki so pravno notorični, ne bo torej nikdar contra iustitiam, četudi je minilo že več let, kar je bila zadeva »aktualna«, in se je delinkvent že docela popravil v družbi. Pač pa je očitanje takih deliktov proti pravičnosti, če se izvrši kot zasramovanje, torej radi načina in ne radi vsebine. Tudi razodevanje dejansko notoričnih deliktov in nečastnih dejstev ni proti pravičnosti, a le tam in le toliko časa, dokler so take stvari dejansko notorične. Če je delikt že pozabljen, je torej proti pravičnosti, če kdo pogreva znova govorico o njem; tako vsaj sodi večina moralistov, ker je pač s tem, da je delikt izginil iz spomina ljudi, dobro ime delinkventa zopet oživel. Iz povedanega sledi, da je detractio v običajnem pomenu besede, torej širjenje sicer resničnih nečastnih dejstev, ki pa niso notorična, proti pravičnosti in zato delikt contra bonam famam v smislu kan. 2355. Da omenjena detractio ni samo greh contra caritatem ampak, da je tudi contra iustitiam v polnem pomenu besede, razlagajo na dva načina. Schindler n. pr. izhaja od tod, ker se dobro ime opira »auf die in die äußere Erscheinung tretenden Vorzüge«¹²⁵, in ima zato človek pravico do dobrega imena, dokler ga z javno storjenim nečastnim dejanjem ne zapravi ali dokler ga ne izgubi s tem, da sam odkrije svoj tajni delikt. Lugo pa razlaga tako, da ostane tajni delinkvent le in possessione bonae famae, to stanje je pač dejansko, četudi neosnovano, nihče pa ni upravičen tajnega delinkventa »izpodriniti« iz tega stanja¹²⁶. Ius in famam falsam, kakor imenujejo omenjeno pravico tajnega delinkventa, pa premine, če zahteva javni ali privatni blagor, da se delikt zve. Za taka razkritja pa se zahtevata dva pogoja: prvič, da bo škoda, ki jo bo razkritje preprečilo, sorazmerna škodi, ki jo bo pri tem povzročilo; in drugič, da se razkritje izvrši na obziren način, le tistim in le toliko osebam, kolikor je potrebno ad avertendum damnum¹²⁷. Ako kateri izmed pogojev pri razkritju ni podan, je tako razkritje delikt v smislu kan. 2355. Načelno je torej oboje, calumnia in detractio, delikt diffamationis, o ka-

¹²⁵ O. c. II, 558.

¹²⁶ De iustitia et iure, disp. 14, n. 36.

¹²⁷ Cfr. sodbo Rimske rote z dne 29. julija 1915, Dec. VII, 349.

terem govori omenjeni kan. 2355¹²⁸, jasno pa je samo po sebi, da je calumnia ceteris paribus težji delikt kot detractio. Po cerkvenem pravu ima vsakdo pravico do dobrega imena v pomenu, kakor je bilo pravkar popisano; po držav. k. z. pa je načelno vsakomur priznana v interesu javne npravnosti pravica govoriti resnico pod pogojem, da to stori na dostojen način¹²⁹. Od pregreškov proti dobremu imenu določa § 301 k. z. kazen le za calumnia, kleveto, torej za tako izrečeno činjenico, ki je objektivno neresnična ali nedokazana; zato redno dopušča pri klevetah dokaz resničnosti¹³⁰. Izjema od omenjenih načel sta določbi o žalitvi z indiskrecijo¹³¹ in o primerih, kjer je dokaz resničnosti nedopusten (§ 312 k. z.). Stališči cerkvenega in državnega kazenskega zakonika sta torej različni. Zato je po naziranju cerkvenega zakonika dokaz resničnosti nedopusten, ker tudi resničnih nečastnih dejstev ni dovoljeno izrekati in širiti brez zadostnih razlogov. Obdolženec ima le pravico dokazati, da je bil delikt notoričen, ali pa da je bil iz sorazmerno zadosti važnega razloga upravičen razodeti nečastno dejanje in da je to storil z zahtevano obzirnostjo. Zato ni popolnoma pravilno, kar piše Eichmann: Der Beweis der Wahrheit der behaupteten Tatsache kann nicht von dem Delikt entschuldigen, wenn die Form, in der die Behauptung geschah, beleidigend oder geeignet war, den guten Ruf mehr zu schädigen, als durch die Tatsache bereits geschehen war.¹³² Iz citiranega stavka bi namreč sledilo, da sicer posrečeni dokaz resnice oprosti obdolženca, če ni ta izrekel očitkov na žaljiv način. Na drug način

¹²⁸ Zato ni točno, kar piše Eichmann pri interpretaciji kan. 2355, ko omejuje laesio bonae famae le na calumnia; pravi namreč: und gegen üble Nachrede, d. h. Behauptung oder Verbreitung von unwarhen Tatsachen, welche geeignet sind, denselben verächtlich zu machen oder in der öffentlichen Meinung herabzuwürdigen (R St G B § 186) (O. c. 187). Zdi se, da ga je zapeljalo moderno naziranje o zaščiti časti, kot je izraženo v drž. kaz. zakonikih. Ker Eichmann indirektno izključuje detractio iz obsega kazenskopravne difamacije, zato logično dopušča, kot bomo videli, dokaz resničnosti v zadevnih pravnih.

¹²⁹ Munda, o. c. 102.

¹³⁰ Cfr. o tem Munda, o. c. 96. Inozemska zakonodaja vobče razlikuje med preprosto kleveto in obrekovanjem, kar se predlaga tudi pri nas in lege ferenda (Munda, o. c. 162).

¹³¹ Zagreši jo, »kdor ruši z izrekanjem ali raznašanjem osebnih ali domačih razmer druge osebe pokoj ali mir te osebe« (§ 299, k. z.).

¹³² O. c. 187.

dokazuje Lega¹³³, da v veljavnem cerkvenem pravu dokaz resnice pri teh pravih ni dopusten. Izhaja namreč iz kan. 1937, § 1, ki določa, da je v kriminalnih pravih upravičeni tožilec le promotor iustitiae, da so torej odpravljene stare accusationes publicae; tudi kazniva dejanja zoper čast in dobro ime se preganjajo le ex offio, četudi je praviloma potrebna predhodna nannanitev žaljenega kot condicio sine qua non. Exinde diffamans hodie numquam in nostro foro admitteretur ad probandum delictum, unde enata est diffamatio; neque hoc competit promotori iustitiae; hoc enim non est obiectum iudicii iniuriarum. O tej zadevi bo še govor pri vprašanju o pregonu kaznivih dejanj zoper čast in dobro ime.

20. Z detractio in calumnia se žali dobro ime; č a s t sama v ožjem pomenu besede pa more biti žaljena na več načinov, ki so nasprotni zunanjim izrazom notranjega spoštovanja, ki jih imenujemo honor. Omenjeno je že bilo, da so te žalitve stari običajno imenovali contemptus. Pozneje se je zanje uvedel v teologiji izraz contumelia, ki jo opisujejo kot iniusta dehonratio personae praesentis sive verbis sive signis. Žaljeni more biti navzoč ali fizično ali moralno. Razžalitev se more izvršiti negativno z opustitvijo dolžnih izrazov spoštovanja in pozitivno z besedami ali dejanji. Pri prvem načinu je treba paziti, če ni morda žaljena le pietas ali observantia. Da so take opustitve contra iustitiam, se zahteva, da so se izvršile namerno in contemptum¹³⁴. Če n. pr. klerik noče izkazati škofu časti, ki mu običajno gre, in je evidentno, da je to opustil in contemptum, je tako ravnanje delikt in se more kaznovati po kan. 2355. Pozitivno se more storiti contumelia na več načinov. Schilling¹³⁵ razlikuje n. pr. med preprosto žalitvijo (Schmähung), ki je v tem, če kdo zatrjuje o kom v njegovi navzočnosti nečastne stvari; očitane (Vorwurf), če mu očita resnične telesne ali duševne nedostatke, in zasramovanje (Verspottung), če ga žali v načinu izražanja. Jasno je, da se zagreši žalitev časti tudi z realno injurijo. Možno je tudi na druge način razlikovati med posameznimi vrstami žalitev. Za označbo je značilno to, da mora biti žaljena čast in ne dobro ime. Ponovno je bilo že omenjeno, da cerkveni zakonik ne podaja kake definicije žalitve. Kan. 2355 se izraža o žalitvah zelo na splošno: Si quis

¹³³ Coram Lega, 367, op. 1.

¹³⁴ Lehmkuhl, o. c. I, 759.

¹³⁵ O. c. II, 349.

non re, sed verbis vel scriptis vel alia quavis ratione iniuriam cuiquam irrogaverit. Način sam, kako je bila žalitev storjena, je za označitev delikta brez pomena. Izključene so po citiranem kanonu le realne injurije, o katerih smo zgoraj govorili. Zapadejo pa pod citirani kanon žalitve, storjene s tiskom. Pred zakonikom so zanje aplicirali določbo de libellis famosis, kakor je bilo zgoraj omenjeno.

Ker omenja kan. 2355 poleg žalitev časti tudi žalitve dobrega imena in določa načelno za vse žalitve isto kazen, zato cerkveni sodnik ne bo imel tolikšnih težkoč pri klasificiranju žalitev, kot jih ima n. pr. naš državni sodnik, ko kaz. zakonik razlikuje med klevetami in razžalitvami in razlike med njimi ni iskati zgolj po obliki, nego predvsem po vsebini¹³⁶. Ker je besedilo kan. 2355 zelo široko formulirano, zapadejo pod njegovo kazensko sankcijo vse žalitve, ki kršijo pravno dobrino časti in dobrega imena, četudi žalitve niso contumelia ali diffamatio v pravem pomenu, n. pr. žalitve z izrekanjem sodbe o vrednosti žaljenega v njegovi nenavzočnosti. Pri vseh teh žalitvah gre le za to, ali je z njimi žaljena naravnopravna pravica časti in dobrega imena.

21. Dosedaj smo govorili o preprostih enostranskih žalitvah; imamo pa tudi žalitve, kjer je vsaj delna krivda na obeh straneh, to so zlasti izz v a n e in p o v r n j e n e razžalitve, o katerih govori § 298 k. z. Določba glede izzvane razžalitve se glasi: Če je dal kdo s svojim nedostojnim nastopanjem ali kaznivim dejanjem neposredno povod drugemu, da ga razžali, se sme razžalivec oprostiti vsake kazni. V kodeksu podobne določbe sicer ni, toda aplicirati se mora kan. 2206, § 4, ki na splošno omenja izzivanje (provocatio)¹³⁷. Pogoji je iniuria illata, kar pomeni na tem mestu kakršnokoli krivično dejanje, katero ni, da bi moralo nujno nasprotovati razžalivčevi osebi ali njegovim pravnim dobrinam; naperjeno more biti tudi proti tretji osebi, zlasti če je ta z razžalivcem v kaki tesnejši zvezi. Morala pa je omenjena krivica razžalivca razburiti, kar je seveda quaestio facti. O povrnjeni razžalitvi določa naš držav. k. z. v 298², torej v poglavju o kaznivih dejanjih zoper čast tole: Če je razžaljenec razžalitev vrnil, sme sodišče obe stranki ali eno izmed njiju kaznovati ali pa oprostiti vsake kazni. Kodeks ima odgovarjajočo določbo de mutua iniuria v kan. 2218, § 3, ki se nahaja

¹³⁶ Munda, o. c. 50.

¹³⁷ Cfr. Roberti, De delictis et poenis I, 1930, 159.

v splošnem delu kazenskega zakonika, v kanonu, ki na splošno govori o odmerjanju kazni. Določba se glasi: *Mutua iniuria compensatur, nisi una pars propter maiorem iniuriae ab eadem illatae gravitatem damnari debeat, deminuta, si casus ferat, poena*. Virov za citirano določbo Gasparrijev aparat ne navaja. Že pri opisu starega prava je bilo omenjeno, da je poznalo klasično kanonsko pravo retorzijo po rimskem zgledu. Razlikovali pa so med vrnjeno razžalitvijo kot obrambo pred novo žalitvijo in pa med razžalitvijo kot maščevanjem. Učili so, da z retorzijo ugasne pravica do tožbe radi žalitve časti, če se je retorzija izvršila in eadem specie et ad sui defensionem¹³⁸. Dostavljali so, da ni dovoljeno odgovarjati na žalitve z obrekovanjem¹³⁹. Pri privatnem značaju verbalne injurije v starem pravu je umevno, da ob retorziji niti retorkvent niti prvotni žalivec nista bila upravičena do tožbe; slednji radi tega ne, »weil er zuerst mit Dolus handelte«, kot pravi München¹⁴⁰, četudi je bila retorzija hujša kot prvotna razžalitev; retorkvent pa radi tega ne, trdi isti pisatelj, »weil auch er ein Unrecht beging und ihm, wenn der andere dieses Unrecht durch eine Einrede geltend macht, ihm keine Replik, daß der Verklagte zuvor unrecht und mit Dolus gehandelt habe, gestattet ist. Beides ist eine Bestrafung der ungerechten Handlung, die keinen gesetzlichen Schutz finden darf«¹⁴¹. Kodeks prinaša splošno in jasno določbo o povrnjeni razžalitvi, ki odgovarja javnopravnemu značaju delikta v cerkvenem področju. Notranji razlog za določbo o retorziji je ta: osebo, ki je vrnila razžalitev, je oprostiti kazni, ker je bila izzvana; osebo, ki je izzvala, pa radi tega, ker si je nasprotnik sam vzel zadoščenje¹⁴². Medsebojna razžalitev se torej po kan. 2218, § 3 kompenzira, ako je bila razžalitev z obeh strani enako ali vsaj približno enako težka. Če pa je ena stran težje razžalila, jo čaka pač za ta presežek kazni, ki pa mora biti milejša, kot bi bila sicer. Ali sta razžalitvi enaki in koliko morda ena razžalitev presega drugo, o tem odloča sodnik. Olajšave pri retorziji veljajo le za žalitve časti, ne pa tudi za žalitve dobrega imena¹⁴³. Jasno je končno,

¹³⁸ Wernz, o. c. 423.

¹³⁹ Reiffenstuel, o. c. I. V, tit. 36, n. 27.

¹⁴⁰ O. c. II, 607.

¹⁴¹ Istotam.

¹⁴² Munda, o. c. 54.

¹⁴³ Isto velja v drž. zakoniku, cfr. Dolenc, o. c. 449.

da se določba o retorziji uporablja le za primere, kjer je prvotni žalivec razžalil retorkventa samega osebno in ne morda njegovega zakonca ali druge osebe, ki so z njim v tesni zvezi, in da je retorkvent žalitev takoj vrnil, ko je za njo zaznal. Ako katerega izmed omenjenih momentov ni, se more pač uporabiti zgoraj navedena določba o provokaciji, ne pa predpis o retorziji.

22. Če preidemo k razpravljanju o formalnem elementu pri deliktih zoper čast in dobro ime, je treba najprej poudariti, da je katoliška moralna teologija pri grehih častikraje izredno obširno razpravljala o tem elementu, kar je s stališča moralne presoje človeških dejanj samo po sebi umevno. Že sv. Tomaž je opozarjal, da glasovi sami na sebi ne morejo škodovati, pač pa in quantum vero sunt signa repraesentantia aliquid in notitia aliorum, sic possunt damna multa inferre¹⁴⁴. Potem pa nadaljuje: et ideo in peccatis verborum maxime considerandum videtur ex quo affectu proferat. Cum ergo convicium seu contumelia de sui ratione importet quamdam dehonorationem, si intentio proferentis ad hoc feratur ut per verba quae profert, honorem alterius auferat, hoc proprium et per se est dicere convicium seu contumeliam.¹⁴⁵ Iz navedenih besed, ki jih zadevne sodbe Rimske rote pogosto navajajo, se razvidi, da zahteva sv. Tomaž pri žalitvah namen (affectus, intentio), ki ga v naslednjem stavku imenuje animus dehonorandi. Nastati pa bi moglo vprašanje, ali pomeni ta animus dehonorandi isto, kar imenujejo juristi animus iniurandi, to je žalilna namera, ali pa pomeni navadni naklep, dolus, ki se od žalilne namere bistveno razlikuje. Tako je n. pr. za razžalitev po § 297 k. z. potreben naklep (vedenje in hotenje), ni pa potrebna žalilna namera¹⁴⁶. Sv. Tomaž postavlja v opozicijo z animus dehonorandi razloge, ki upravičujejo izreči besede, ki so same na sebi žaljive: non tamen animo dehonorandi, sed forte propter correctionem vel propter aliquid huiusmodi, non dicit convicium formaliter et per se.¹⁴⁷ Žalitev torej zagreši, kdor vedoma brez zadostnega razloga govori o kom žaljive stvari, četudi nima direktnega žalilnega namena. Kanonisti so zahtevali pri žalitvah dolus malus¹⁴⁸. Govorili pa so zelo nejasno. Tako piše n. pr. Pichler,

¹⁴⁴ S. Th. II—II, q. 72, a. 1, ad 1.

¹⁴⁵ S. Th. II—II, q. 72, a. 2.

¹⁴⁶ Cfr. Dolenc, o. c. 448.

¹⁴⁷ S. Th. II—II, q. 72, a. 2.

¹⁴⁸ Cfr. Reiffenstuel, o. c. I. V, t. 36. n. 2.

kar zopet ponavljajo zadevne sodbe Rimske rote: *Notanter di si dolose vel dolo malo, hoc est cum intentione ac animo iniurandi seu laedendi existimationem, et quidem sine iure dicendi vel faciendi tale quod, quo laeditur alterius honor aut existimatio; si ergo absit dolus seu animus iniurandi, vel ius adsit aliquid faciendi licet inde sequatur dispendium honoris et existimationis alicuius, iniuria non censetur illata.*¹⁴⁹ V naslednjem odstavku pa omenja pisatelj v tesni zvezi izraze *dolus, animus, intentio directa in intentio indirecta*, ko pravi: *Si verba et facta de se, ex natura sua, sunt contumeliosa, vel probrosa, praesumitur dolus et intentio directa*; sed *sufficit intentio indirecta pro constituenda iniuria.*¹⁵⁰ Reiffenstuel je izrečno istovetil *dolus in animus iniurandi*¹⁵¹. Iz povedanega sledi, da kanonisti za dejanski stan žalitve niso zahtevali žalilne namere (*animus iniurandi* v današnjem pomenu), temveč je zadostoval navadni naklep, čeprav niso jasno govorili. Danes je jasno, da se *animus iniurandi* pri deliktu verbalne injurije ne zahteva. »Beleidigungsabsicht ist nicht notwendige Voraussetzung des strafbaren Tatbestandes; nur das Bewußtsein, daß die Äußerung beleidigend sei (dolus), ist erforderlich, um den Tatbestand herzustellen,« piše Eichmann¹⁵². Naš držav. kaz. zakonik vobče ne zahteva *animus iniurandi* pri razžalitvah (§ 297) in klevetah (§ 301), pač pa se zahteva žalilna namera pri očitaniu kazni (§ 300) in v primerih, ki so taksativno naštetih v §§ 306 in 311, 1 odst. Ti primeri so: čin kritiziranja, dajanje pojasnil ali razlage, opomin in ukoritev, službena ovadba, oddajanje mnenja od strani uradnika. V teh primerih nastopi torej kaznivost le, če je podana namera razžaljenja¹⁵³. Kanonsko pravo teh primerov, ki radi posebnih prilik terjajo posebno presojo, ne omenja. Treba je torej o njih soditi po načelih, ki so bila zgoraj omenjena.

Kar zadeva kritiziranje, bodi omenjeno, da je imela Rimska rota večkrat opravka s pravedami radi žaljive kritike. Poudarjajo pa zadevne sodbe, da je treba pri teh pravedah dobro razlikovati med žalitvami ljubezni in žalitvami pravičnosti; le

¹⁴⁹ *Ius canonicum practice explicatum*, 1728—1735, t. 36, n. 2.

¹⁵⁰ O. c. n. 3.

¹⁵¹ O. c. t. 36, n. 5.

¹⁵² O. c. 168.

¹⁵³ Cfr. Dolenc, o. c. 461 s.

s slednjimi se seveda bavijo sodišča. Omenjeno načelo je tem bolj upoštevanja vredno, ker v kanonskem pravu ne poznamo posebnega tiskovnega zakona in je zato treba tudi žalitve, storjene s tiskom, presojati po splošnih določilih o žalitvah časti in dobrega imena. Žalitve pa zavise primarno od namena; če je torej kdo zapisal o kom besede, ki bi bile materialiter žaljive, pa je to storil iz razlogov, ki mu jih je narekoval *maius bonum*, ni zagrešil formalne žalitve, dasi je v teh stvareh kar najbolj na mestu *discretio*, kot se izraža sv. Tomaž. Nadalje je pomniti, da se vrše znanstvene disputacije večkrat »vivaciorie stilo a doctoribus hinc inde dimicantibus in disciplinis etiam theologicis«, kot pravi sodba Rimske rote z dne 30. decembra 1912¹⁵⁴, ki prav tam nadaljuje: »ipsos Ss. Patres in reprobandis doctrinis ab Ecclesia condemnatis vel non approbatis, usos esse acerrimis insectationibus... sed numquam ex hac loquendi ratione habitae sunt querelae iniuriarum.« Tako je razsodila rota, da stavek: redovnik, ki celo poučuje teologijo, se je upal zagovarjati mnenje, ki je »piarum aurium offensivum«, ki ga je obtoženec zapisal v znanstveni reviji o znanem profesorju dogmatike, ni žaljiv¹⁵⁵. Velja torej tudi v kanonskem foru načelo, ki je v veljavi po našem kaz. zakoniku, da je žaljiva kritika kazniva, če se nanaša na osebo, ne pa, če se nanaša na delo. Ker pa je često težko ločiti delo od osebe, velja načelo, da je kritika osebe dovoljena le v tem obsegu, da kritik ne napada človeškega dostojanstva dotične osebe (n. pr. kritika o talentu, o sposobnostih)¹⁵⁶.

Pri ostalih primerih § 306 k. z., kjer se zahteva žalilna namera, je v cerkvenem območju formalni element izključen, če je imel storilec zadosten razlog za dejanje (n. pr. za službeno ovadbo, opomin in ukoritev in podobno) in je dejanje previdno izvršil; če pa zadostnega razloga ni imel ali pa če ni postopal previdno, je kriv, četudi ni imel žalilne namere. Zadevo nam dobro pojasni rotina sodba z dne 29. julija 1915¹⁵⁷. Duhovnik Jožef je kompetiral za izpraznjen kanonikat. Da ga ne bi dobil, sta brata kanonika Karel in Francišek pokazala nekaterim kapiteljskim članom fotografijo, ki je predstavljala duhovnika Jožefa v laiški obleki, v družbi ženske osebe pod

¹⁵⁴ Coram Lega, 372.

¹⁵⁵ Coram Lega, 363.

¹⁵⁶ Munda, o. c. 97.

¹⁵⁷ Dec. VII. 347—356.

samotnim drevesom. O materialnem elementu diffamationis ni bilo dvoma. Slika ni sicer predstavljala ničesar, kar bi bilo in se slabo, vendar »bonae tamen aestimationi Sac. Ioseph detrahit, ad minus levitatis nota illum injurit«, kot se izraža sodba. Šlo je torej za formalni element. Tožilec je namreč trdil, da sta ga toženca neopravičeno in neprevidno difamirala. Rota je razsodila, da je formalni element in casu izključen, ker sta obdolženca ravnala *ex causa iusta* in previdno, ko sta sliko pokazala le toliko članom v kapitlju, da kompetent pri glasovanju ni mogel dobiti večine glasov, in ker sta še tem pokazala fotografijo strogo zaupno.

23. Potem ko smo govorili o materialnem in formalnem elementu pri žalitvah časti in dobrega imena, nam je govoriti še o žaljenem subjektu. Po kan. 2355 je zaščiten čast in dobro ime kogarkoli, bodisi laika ali klerika. Pri realnih injurijah je pač razlika med laiki in kleriki radi privilegija canonis¹⁵⁸, ni pa take razlike pri verbalnih injurijah. Ker pa sestavlja čast več sestavin, ni kljub splošnemu izrazu v kan. 2355 brez pomena, kdo je žaljen. Nekaj sestavin v pojmu časti pripada v Cerkvi le klerikom, nekaj jih je takih, ki jih je deležen le odrasli človek, nekaj pa je takih, ki pripadajo človeški osebi kot taki, in morajo biti zato tudi otroci in blazneži deležni zaščite časti¹⁵⁹. Navadno je kazensko zaščiten tudi čast umrlih oseb. Ker smatrajo juristi, da je nosilec časti le živi človek, zato so presojali zakonodavci žalitev mrtvih oseb iz drugih vidikov, n. pr. kot žalitev preostalih svojcev, ker čast umrle osebe preživi v interesu rodbine, ali kot žalitev religioznega čuta svojcev¹⁶⁰. Katoliški moralisti pa uče, da imajo mrtvi sami pravico ohraniti dobro ime, »cum adhuc consistat subiectum iuris, anima eorum immortalis, et famam, qua inter homines vivunt, magni faciant et retinere cupiant«¹⁶¹. To naziranje je lepo v soglasju z ostalimi pravnimi postopani, ki zadevajo mrtve, n. pr. prepovedjo krščanskega pogreba, odvezo izobčenca, ki je

¹⁵⁸ Realne injurije laikov, ki nimajo težje kvalifikacije, niso kazensko zaščitene. Kan. 2354 navaja le homicidium, raptus impuberum, venditio hominis in servitutum vel alium malum finem, gravis mutilatio vel vulneratio vel violentia. Za realno injurijo v ožjem pomenu zakonik ne določa kazni. — Sicer je pa vobče za te vrste deliktov pristojna svetna oblast in je cerkveni zakonik le nekatere kazensko sankcioniral.

¹⁵⁹ Cfr. Dolenc, o. c. 445.

¹⁶⁰ Dolenc, o. c. 446; Munda, o. c. 48.

¹⁶¹ Noldin, o. c. 659.

že umrl¹⁶², in podobnimi, dasi je treba priznati, da ni brez teoretičnih težkoč, s katerimi pa se tu ne moremo baviti. Žaliti čast umrlih oseb je torej contra iustitiam in zapade pod kan. 2355. Ker pa mrtvi dobro ime manj potrebujejo kot živi, sodijo moralisti, da je žalitev mrtvih manjši greh, kot pa difamacija živih, dasi more biti peccatum grave¹⁶³. Kanonist se bo pač ravnal po načelu »lege non distinguente«, presoditi pa bo seveda moral in concreto, če je žalitev mrtvih objektivno težka, ker se sicer v cerkvenem območju kazensko ne preganja. Upoštevati pa je pri tem tudi ozir na svojce umrlega¹⁶⁴. V dvomu bo veljalo načelo in dubio favendum est reo. O svoboščinah zgodovinarjev pa razpravlja papež Leon XIII v pismu z dne 18. avg. 1883¹⁶⁵.

Juristi imajo težave z vprašanjem o zaščiti časti pravnih oseb. Prevladuje smer, naj se pravnim osebam ne prizna zaščita časti, ker je pravna dobrina časti osebnega značaja ter jo more imeti le fizična oseba¹⁶⁶. Naš drž. k. z. §§ 297 in 301 ne navaja posebej pravnih oseb, kot so jih navajali še njegovi predhodni osnutki. Pač pa so po čl. 52 in 56 zak. o tisku pravne osebe sposoben objekt žalitev¹⁶⁷. Sodijo, da imajo po našem drž. k. z. samo tiste kolektivne osebnosti svojo zunanjo čast, ki so zakonito priznane in po statutih organizirane družbe več živih ljudi, ki imajo vsak zase svojo čast, katerih vsota pa ni čast kolektivne osebnosti, ampak je posebej eksistentna čast svoje vrste¹⁶⁸. Ni pa mogoče žaliti ustanov, ki jim je imovina edina podlaga (n. pr. dijaške ustanove)¹⁶⁹. Po kanonskem pravu je mogoče žaliti pravne osebe; kodeks jasno govori tudi o moralnih osebah, ko v kan. 2344, ki določa za nekatere hierarhe večjo zaščito časti, našteva tudi izvestne urade centralne cerkvene vlade: kongregacije in sodišča. Pozna pa cerkveni zakonik dve vrsti pravnih oseb, ki jih imenuje personae morales collegiales in personae morales non collegiales; za slednje navaja kan. 99 zgleda, kot so cerkve, semenišča, beneficiji. Persona moralis collegialis pa obstoji iz več fizičnih oseb, n. pr.

¹⁶² Cfr. Rimski obrednik, naslov III, poglavje IV: Obred za odvezo izobčenca, ki je že umrl.

¹⁶³ Noldin, o. c. 659. Navedena argumentacija vsaj prepričevalna ni.

¹⁶⁴ Schilling, o. c. 347.

¹⁶⁵ Cfr. tudi Schilling, o. c. 347, op. 61.

¹⁶⁶ Munda, o. c. 48.

¹⁶⁷ Dolenc, o. c. 446.

¹⁶⁸ Dolenc, o. c. 449.

¹⁶⁹ Munda, o. c. 49.

kapitelj. Poleg teh pravnih oseb pa imamo v Cerkvi še združenja, ki niso pravne osebe, ker nimajo pravic, ki ne bi bile identične z vsoto pravic njih članov, pač pa se upravljajo pravice, ki jih posamezni člani odstopijo, *nomine singulorum in communi*, kot pravi Maroto¹⁷⁰. Taka združenja imenujejo *personae collectivae*. Primere za nje nam nudi cerkveno društveno pravo, to so n. pr. *piae uniones*, dokler niso dobile formalnega ustanovitvenega odloka (kan. 708, 687). Omenjeno je že bilo, da so pravne osebe po cerkvenem pravu sposoben objekt žalitve; to velja za *personae morales collegiales*, pa tudi za *personae collectivae*, če so bile potrjene od cerkvene oblasti (cfr. kan. 687, § 1, 708). Noldinova argumentacija, da so pravne osebe sposoben objekt časti, kakor so sposoben subjekt imovine¹⁷¹, ni točna, ker ima pač čast osebnosten značaj, ki more direktno pristojati le fizičnim osebam, in ker imamo v Cerkvi združenja, ki so sposoben subjekt časti, nimajo pa imovinske sposobnosti (cfr. kan. 691, § 1). Institutov torej ni mogoče žaliti, če ni razvidno, da zadene žalitev določene fizične osebe. Tako ne morem žaliti beneficij, razen tako, da je žaljen beneficiat. Drugače pa je n. pr. s semeniščem. Kot pravna oseba spada sicer tudi semenišče med institute v ožjem pomenu besede, je torej *persona moralis non collegialis*, vendar si predstavljamo pod pojmom semenišča v določenih zvezah fizične osebe. Trditev n. pr. da v ljubljanskem semenišču ni pravega cerkvenega duha, bo nedvomno vsakdo tako razumel, da hoče reči, da osebe v njem (vodstvo in gojenci skupaj, ali eni ali drugi) niso prežeti s cerkvenim duhom. Morda bo kdo trdil, da gre v zadnjem primeru za žalitev fizične osebe s kolektivno označbo, ki jih ne smemo zamenjavati z žalitvami kolektivnih oseb. Taka označba zadostuje za žalitev, če so posamezniki tako označeni, da jih je mogoče spoznati (n. pr. ljubljanski duhovniki)¹⁷², ¹⁷³. Naj bo kakorkoli, brez dvoma imajo v tem primeru prizadeti pravico, da v smislu kan. 1938 naznanijo omenjeni delikt cerkveni oblasti.

¹⁷⁰ O. c. I, 556.

¹⁷¹ O. c. 659.

¹⁷² Cfr. Munda, o. c. 49.

¹⁷³ Čl. 55, 1. odst. zak. o t. gre dalje; glasi se namreč: Če je oklevetanih z enim besedilom več oseb na ta način, da je oseba, na katero meri kleveta, nedovoljno označena, se smatra, da je oklevetana vsaka izmed njih, na katero se popolnoma nanaša označba, kolikor je pač je, in vsaka izmed njih ima pravico, vložiti tožbo zoper klevetnika.

Kar zadeva kolektivni značaj uredništva takega lista, je zanimiv passus v sodbi Rimske rote z dne 7. februarja 1913¹⁷⁴, ki je proglasila sodbo sodišča v T. za nično radi neveljavnega povabila k sodišču. V tiskovni pravdi je bilo namreč povabljenno uredništvo lista, ne pa urednik oziroma pisec inkriminiranega članka. Omenjeni passus ugotavlja, da za moralne osebe zadošča *citatio generalis*, če pa je povabljen »privatna« (izraz pač meni fizično osebo v nasprotju s pravno) oseba, mora biti označena z lastnim imenom. Uredništvo lista pa kot tako ni ne *persona moralis* ne *persona collectiva*. Med člani uredništva je sicer neka vez, »unio, sicut unio habetur inter opifices diversarum artium fabrilium in domo aedificanda; sed unio ista non sufficit ad constituendos illos tamquam unum corpus morale, subiectum iurium et onerum respectu aliarum personarum, quarum interesse potest«. Iz povedanega pa tudi sledi, da mora biti posamezni urednik oziroma listov dopisnik tako označen, da ga je mogoče spoznati, sicer ni nihče upravičen do tožbe.

24. Nekatero žalitev izvestnih visokih cerkvenih funkcionarjev so v kodeksu posebej kazensko sankcionirane. O njih razpravlja kan. 2344, ki pa ni ustavljen v isti titul kot poprej obravnavani splošni kan. 2355, temveč se nahaja pod naslovom: *de delictis contra auctoritates, personas, res ecclesiasticas*¹⁷⁵. Pomniti pa je, da omenjeni kan. 2344 ne obsega realnih injurij, ki spadajo v neposredno pred njim stoječi kanon. Ima pa kan. 2344 dva na videz različna dela; v prvem je govor o omenjenih verbalnih injurijah, v drugem pa o vzbujanju sovražnosti in nerazpoloženja proti odlokom istih funkcionarjev. Že iz zveze teh dveh delov kakor tudi iz titula, v katerem se kanon nahaja, je razvidno pod kakšnim vidikom so sankcionirane žalitve v kan. 2344.

Da je podan stvarni stan pri omenjenih žalitvah, se zahteva, da so te v polnem pomenu besede javne, bodisi da so storjene v javnem časopisju, v govorih ali knjigah. Naštevaje je taksoativno. Ako širi kdo žalitev ustmeno ali tudi s pisano besedo, ki ni za javnost namenjena (n. pr. v privatnih pismih ali s tiskovnimi, ki niso za splošnost namenjene), ni zagrešil delikta. Izraz

¹⁷⁴ Dec. V, 122 s.

¹⁷⁵ Drž. kaz. zakonik se v zadevni razvrstitvi ne krije s cerkvenim zakonikom. Dejanske napade na kralja in na člane kraljev. doma obravnava v poglavju kazniva dejanja zoper obstoj države in njeno ureditev, verbalne injurije pa v poglavju kazniva dejanja zoper čast.

iniuriis affecerit v cit. kan. je umeti po tem, kar je bilo zgoraj povedano, tako o žalitvah časti kakor o kršitvah dobrega imena, torej de calumnia, detractio in contumelia, izključene pa so, kakor že omenjeno, kakršnekoli realne injurije. Nekoliko nejasen je dostavek sive directe sive indirecte iniuriis affecerit. Po Eichmannu pomeni dvoje: ali je oseba direktno oziroma indirektno prizadeta, ali pa so žalitve jasne ali prikrite, tako da ni takoj jasno, da je oseba res žaljena¹⁷⁶. Zdi se, da se nanaša izraz directe vel indirecte predvsem na način žalitve. Zaščitena pa je proti orisanim žalitvam čast in dobro ime nekaterih cerkvenih organov, ki so v kan. 2344 taksativno naštetih. Ti organi so: papež, kardinali, papeževi legati (legatus a latere, nuncij in apostolski delegat); dalje naslednje pravne osebe: kardinalske kongregacije in sodišča sv. stolice. Pri omenjenih pravnih osebah pa je tako zaščitena tudi čast in dobro ime višjih uradnikov (officiales maiores), ki so naštetih v pravilniku rimske kurije¹⁷⁷. Zunaj rimske kurije je enako zaščitena čast in dobro ime lastnega ordinarija. Pojem ordinarius proprius je umeti v smislu kan. 198, zato ni zaščitena le čast krajevnega ordinarija temveč ordinarija sploh, ki pa mora biti žalivcu proprius. Zaščitena je torej po kan. 2344 v škofiji čast škofa in njegovega generalnega vikarja; po raznih eksemptnih kleriških redovniških združenjih pa čast višjih predstojnikov, ako so jo žalili njim podložni religiozi. Pomniti pa je, da ščiti kan. 2344 le čast lastnega ordinarija kot fizične osebe, ni pa zaščitena čast ordinariata v celoti ali kakega njegovega dela ali pa čast članov škofijske kurije¹⁷⁸. S tem je naštevanje oseb zaključeno. Zanimivo je, da so naštetih le nekateri papeški uradi, tako n. pr. ni omenjen kardinalski kolegij kot tak, enako ne konzistorij, ne officia in razne komisije. Zakonik je hotel pač zaščititi uradni značaj nekaterih cerkvenih funkcionarjev in organov, ki so žalitvam bolj izpostavljeni, zato so n. pr. navedeni višji uradniki pri kongregacijah in pri sodiščih rimske kurije, niso pa naštetih patrijarhi, metropoliti

¹⁷⁶ O. c. 168.

¹⁷⁷ Ordo servandus z dne 29. septembra 1908, I, 1, n. 3; II, 2, n. 2. So to člani kardinali, dalje pri kongregacijah secretarius in subsecretarius ali substitutus; pri Rimski roti vsi sodniki avditorji, ne pa promotor iustitiae in defensor vinculi, kot našteva Eichmann, o. c. 162, cfr. Maroto, o. c. II, 240; pri apostolski signaturi poleg kardinalov še obojni prelatje: votantes in referendarii; pri sv. penitenciariji pa theologus, datarius, corrector, sigillator in canonista.

¹⁷⁸ Cfr. Haring, Grundzüge des Kirchenrechts³ 1924, 983.

in škofje sploh. Obratno pa je v kan. 2343, ki govori o kazenski zaščiti privilegija canonis, zavarovana osebna varnost cerkvenih oseb in so zato naštetí vsi škofje, ki niso kardinali, v isti vrsti, niso pa omenjeni višji uradniki rimske kurije; če imajo torej omenjeni uradniki škofovsko posvečenje, je njih osebna varnost zaščitena po kan. 2344, § 3 kot škofov sploh, če pa niso posvečeni škofje, je zaščitena po § 4 istega kanona kot navadnih klerikov.

25. V drugem delu kan. 2344 je kazensko sankcionirano vzbujanje mržnje ali sovraštva proti uradnim odlokom v prvem delu omenjenih fizičnih in pravnih oseb. Tekst se glasi: *aut simulates vel odia contra eorumdem acta, decreta, decisiones, sententias excitaverit*. Izraza *simultas* in *odium* pomenita skoro eno in isto. V zakoniku se nahaja izraz *simultas* še v kan. 1613, § 1, kjer se navaja med osebnimi okoliščinami, v katerih sodnik ne sme sprejeti pravde, *magna simultas*. *Odium* je torej nekam potencirana *simultas*. Köstler¹⁷⁹ prevaja *odium* z *Haß, Abneigung, Widerwille, simultas* pa z *Groll, Feindschaft*. Za stvarni stan se torej zahteva vzbujanje mržnje ali sovraštva. Eichmann prevaja to mesto z *Erregung von Unruhe und Gegnerschaft*¹⁸⁰. To vzbujanje se mora vršiti po javnih listih, knjigah ali govorih; kdor le zasebno z govorjenjem ali s pisano besedo vzbuja mržnjo, ni zagrešil delikta v smislu kan. 2344. Pomniti je dalje, da ne gre tu za nepokorščino papežu ali ordinariju (kan. 2331, § 1) ali za zaroto ali poziv k nepokorščini (kan. 2331, § 2) ali za oviranje promulgacije odnosno izvršbe omenjenih odlokov (kan. 2333), dalje ni tu mišljen odpor proti odlokom z apelacijo na obči koncil (kan. 2332) ali z rekurzom ab abusu na civilno oblast (kan. 2333), zakaj vse to so *delicta sui generis*, omenjena v navedenih kanonih. V kan. 2344 gre le za javno vzbujanje mržnje ali sovraštva proti službenim odlokom nekatereh cerkvenih funkcionarjev. Odloki so naštetí zelo natančno: *acta, decreta, decisiones in sententiae*. Zadnji izraz pomeni sodbe, to je definitivne sodne odločbe; prvi običajno papeževe izjave; pri ostalih pa gre za akte zakonodajne in upravne oblasti. Jasno je, da se ne zahteva vzbujanje mržnje proti osebi, ki je za odlok odgovorna, ali proti oblasti, ki ga je izdalo. Za dejanski stan zadostuje vzbujanje mržnje proti odloku kot takemu, seveda bo s tem vsaj indirektno vzbujena mržnja tudi

¹⁷⁹ Wörterbuch zum C. I. C. 1928.

¹⁸⁰ O. c. 169.

proti oblastvu. Če torej časopisje hujskajoče piše proti kakšnemu odloku sv. stolice, ga ne opravičijo dodane izjave lojalnosti napram sv. stolici kot taki. Če poroča časopis o dejstvu, da je poslala sv. stolica v izvestno državo nuncijskega ali apostolskega vizitatorja tuje ali konkretno italijanske narodnosti, na tak način, da vzbuja mržnjo proti navedenemu dekretu sv. stolice, je podan delikt v smislu kan. 2344, četudi je v poročilu izražena vera v papeževo nepristranost. Dejanski stan je torej podan s hujskajočo kritiko oblastvenega odloka, ne pa oblastva, ki ga je izdalo. Če gre za privatna dela, je zabranjena le taka kritika, kot smo videli, ki direktno žali avtorjevo osebo; pri oblastvenih odlokih pa je prepovedana iz javnopravnih razlogov tudi taka kritika, ki vzbuja mržnjo in nerazpoloženje proti tem dekretom. Strogo stvarna kritika tako v vsebinskem kot v formalnem oziru pa po kan. 2344 ni zabranjena.

26. Kar zadeva kritiko cerkvenih odlokov kot tako, je treba dobro razlikovati, ali so omenjeni odloki doktrinalnega ali disciplinarnega značaja; prvi so cerkvena posebnost in se bistveno razlikujejo od disciplinarnih. Pri disciplinarnih odlokih je oziraje se na njih obveznost brez pomena, kateri zakonodavec ozir. oblastvo jih je izdalo; doktrinalni odloki v Cerkvi pa se nasprotno razlikujejo med seboj glede na notranjo obveznost prav po avtorju, od katerega izhajajo¹⁸¹. Doktrinalne dekrete izdaja po eni strani papež in na drugi strani sv. oficij in biblična komisija; med obojnimi pa je treba dobro razlikovati. Ostali centralni cerkveni uradi navadno ne izdajajo doktrinalnih odlokov, še manj nižji cerkveni organi. Med papeževimi odloki so na prvem mestu definicije *ex cathedra*, kjer izreče papež kot vrhovni učitelj doktrinalno obvezno normo in to absolutno, definitivno in nepopravljivo. Poleg teh pa imamo še odloke, kjer papež govori kot vrhovni učitelj in podaja obvezno normo, toda *sans vouloir prononcer définitivement*¹⁸². Četudi slednje izjave niso formalno nezmotne, jih je treba sprejeti *assensu interno*. Pri doktrinalnih odlokih omenjenih dveh papeških uradov pa je zopet treba razlikovati med takimi, ki jih je papež potrdil in forma *communi*, in med takimi, ki so potrjeni in forma *specifica*. O dekretu, ki je potrjen in forma *communi*, velja pravilo: *confirmat (papa) in eo statu, in quo*

¹⁸¹ Cfr. o tem Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*³ 1928.

¹⁸² Choupin, o. c. 52.

antea fuit. Podeli pa mu seveda tako potrjenje večjo zunanjo avtoriteto. Če pa je dekret potrjen in forma specifica, postane s tem akt papeža, ki je zanj pravno odgovoren. Vse našteje dekrete, četudi torej niso nezmotne definicije, so verniki dolžni sprejeti cum assensu interno et externo¹⁸³; iz tega sledi za naše vprašanje, da kritika omenjenih doktrinalnih odlokov ni nikdar dovoljena. Assensus externus (ki je pravno pomemben) exigit religiosam quoque subiectionem et abstensionem ab impugnandis verbo aut scripto doctrinis praescriptis vel defendendis doctrinis damnatis sive prohibitis.¹⁸⁴ Pij X. je v motupropriju Prae-stantia z dne 18. novembra 1907 odločno izjavil, da so verniki dolžni sprejeti odloke Biblične komisije, in je dostavil: nec posse notam tum detrectatae obedientiae tum temeritatis devitare aut culpa propterea vacare gravi quotquot verbis scriptisve sententias has impugnant¹⁸⁵. Če bi pa v kakem izrednem primeru učen katoličan imel kak utemeljen pomislek, ga more privatno in spoštljivo predložiti sv. stolici, biti pa mora pripravljen podvreči se končni odločbi sv. stolice¹⁸⁶. Kritika v običajnem pomenu besede torej pri odlokih doktrinalnega značaja sploh ni samo nedovoljena, temveč je načelno izključena; obratno pa je dovoljena stvarna kritika disciplinarnih dekretov, toda secluso scandalo, in če ne vzbuja mržnje in sovraštva proti njim.

27. Dosedaj smo se bavili z elementi, ki sestavljajo delikt verbalne injurije, tako preproste kot kvalificirane. Očrtati pa je treba še p r e g o n i n k a z n o v a n j e omenjenih deliktov v cerkvenem foru. Tudi v tem poglavju naletimo na nekatere posebnosti in težkoče.

Po kan. 2210 nudi delikt na splošno osnovo za kazensko tožbo ad poenam declarandam vel infligendam et ad satisfactionem petendam in za civilno tožbo na povračilo škode, ki jo je delikt povzročil. Izraz ad satisfactionem petendam pri kazenski tožbi ni popolnoma jasen. Beseda satisfactio se rabi namreč v zakoniku v več pomenih¹⁸⁷; pomeni pa najprej izpolnitev ali

¹⁸³ Cfr. Maroto, o. c. I, 418.

¹⁸⁴ Maroto, o. c. I, 418.

¹⁸⁵ D. B., Enchiridion¹², n. 2113.

¹⁸⁶ Cfr. Grivec, Cerkev 1924, 285.

¹⁸⁷ Cfr. kan. 821, § 3; 887; 932; 2242, § 3; 2254, § 3; 2355. Gasparrijev analitično-abecedni indeks in Köstlerjev Wörterbuch sta pri tem izrazu pomanjkljiva.

izvršitev (n. pr. zapovedi v kan. 821, § 3, spovedne pokore v kan. 887 in 932), dalje spovedno pokoro samo (kan. 887) in zadoščenje za javno pohujšanje (kan. 2254, § 3), torej nekako zadoščenje komuniteti, končno pa tudi zadoščenje privatni osebi, ki je bila z deliktom oškodovana, in to zadoščenje more biti ali materialnega značaja (torej restitutio) ali moralnega; kan. 2242, § 3 se namreč glasi: *delicti commissi poenituerit et simul ipse congruam satisfactionem pro damnis et scandalo dederit*. Glede izraza *ad satisfactionem petendam* v cit. kan. 2210, § 1, n. 1 sodi Roberti¹⁸⁸, da morda aludira z njim kodeks na kan. 2242, § 3 in kan. 2254, § 3, da meni torej zadostitev za tako zvani *damnum mediatum*, kar pomeni škodo, ki jo ima radi delikta družba kot taka¹⁸⁹. Na strani 185 pa sodi isti pisatelj, da pomeni izraz *satisfactio* v kan. 2210 zadostitev za škodo, ki jo je privatnik utrpel radi delikta. Toda na drugem mestu omenjeno naziranje ne more biti pravilno, zakaj tožbo *ad palinodiam* so v cerkvenem foru vedno tolmačili striktno in zato te tožbe tudi v cerkvenem foru ni mogoče vložiti le za povrnitev privatne škode; izraz *satisfactio* v kan. 2210 ne more pomeniti *reparatio damni privati*, sed *scandali*¹⁹⁰. Čisto drug pomen pa ima izraz *ad satisfactionem petendam* v kan. 1935, § 1, kjer se naštevajo razlogi, iz katerih more vernik naznaniti cerkveni oblasti delikt, da ta uvede kazensko tožbo. Na prvem mestu se navaja zasebni razlog *ad satisfactionem petendam vel damnum sibi resarciendum* in nato slede javni razlogi: *studio iustitiae ad alicuius scandali vel mali reparationem*. Vernik namreč ne more v veljavnem cerkvenem pravu vložiti kazenske tožbe, more pa delikt naznaniti radi povzročene mu škode in to naznanitev more cerkveni predstojnik porabiti, da začne s kazenskim pregonom delikta¹⁹¹. Izraz *ad satisfactionem petendam* na tem mestu torej pomeni, da naznani vernik delikt iz tega namena, da bi dobil zadoščenje za krivico, ki jo je trpel radi delikta; če pa bo hotel to zadoščenje v idealnem redu in povrnitev materialne škode dejansko doseči, se bo moral s civilno tožbo pridružiti uradno na podlagi njegove zahteve odnosno ovadbe uvedeni kazenski tožbi ali pa zahtevati zadoščenje odnosno povrnitev s samostojno civ. tožbo (cfr. kan. 2210).

¹⁸⁸ O. c. 238.

¹⁸⁹ Cfr. Roberti, o. c. 184.

¹⁹⁰ Sipos, *Enchiridion iuris canonici*³, Pècs 1931, 427.

¹⁹¹ Wernz-Vidal, *De processibus* 1928, 673.

Ker se preganjajo po veljavnem pravu delikti samo na javno tožbo, je s tem prenehala stara oblika kriminalno sodnega postopanja, ko je mogel vsak vernik naperiti proti delinkventu tožbo seveda cum onere probandi, in je šlo pri difamacijah primarno za tem, ali je imel oni, ki je o kom govoril žaljive stvari, *animus accusandi* ali *animus infamandi*, kot pravi Rimska rota¹⁰², ali je šlo torej za *denuntiatio* ali za *diffamatio*¹⁰³. Vernikom je ostala pač pravica naznaniti delikt, kot smo videli, vendar se taka naznanitev ne more izvršiti na kakršnikoli način, n. pr. po časopisju, temveč se sme javiti delikt le točno naštetim cerkvenim funkcionarjem (kan. 1934). Za pregon verbalne injurijs se omenjena *denuntiatio*, ki jo imenuje zakonik tudi *querela*, redno zahteva kot *conditio sine qua non* (kan. 1938, § 1). Le če je bila žaljena oseba klerik ali redovnik, zlasti še, če je bil dostojanstvenik, se more uvesti kazenska tožba *ex officio* brez predhodne naznanitve. Isto velja za žalitve, ki jih je izvršil klerik ali redovnik (kan. 1938). Ker rabi zakonik izraz *institutui potest*, ni v teh primerih žaljenim osebam zabranjena naznanitev. Prav tako se seveda more obrniti žaljeni klerik oziroma redovnik s civilno tožbo na sodišče, ki more *ad instantiam partis* civilno tožbo združiti s kriminalno in o obeh zahtevkih odločiti v isti sodbi (kan. 2210, § 2). V cerkvenem sodstvu ne razlikujemo civilnih in kazenskih sodišč, pač pa so tožbe civilne ali kazenske; sodnik more po svobodnem preudarku civilno tožbo v omenjenih primerih pridružiti kriminalni tožbi. Ker je postopek pri kazenskih pravnih z nekaj izjemami, ki se itak tičejo le uveditve procesa, prav isti kot pri civilnih pravnih, je taka združitev tem lažje umljiva.

Omenjena načela, ki veljajo za delikte na splošno, aplicirata za verbalne injurijs še posebej kan. 2355 in 2344. O žalivcu pravi v tem oziru kan. 2355 tole: *non solum potest ad normam can. 1618, 1938 cogi ad debitam satisfactionem praestandam damnaque reparanda, sed praeterea congruis poenis ac poenitentiis puniri*. Citirani kan. 1618 podaja določbo, da se mora ravnati cerkveni sodnik pri povsem privatnih zadevah po razpravni maksimi, če pa je kakorkoli tangirana javna blaginja, pa po oficialni. Kan. 1938, ki je poleg njega naveden, pa določa, kakor je bilo že omenjeno, da je v kriminalnih pravnih

¹⁰² Coram Lega, 367.

¹⁰³ Cfr. sodba z dne 20. okt. 1917, Dec. IX, 269—271.

radi žalitve časti potrebna predhodna naznanitev, če ni bil žaljeni subjekt ali žalivec klerik oziroma redovnik. Izraz debita satisfactio v citiranem besedilu kan. 2355 pomeni osebno zadoščenje, kar sledi iz zveze damnaque reparanda. Žaljenec ima torej pravico zahtevati, da mu da žalivec zadoščenje za krivico v moralnem pogledu in da mu popravi materialno škodo. Vrh tega mora žalivec popraviti pohujšanje, ki ga je povzročil z deliktom in ga more zadeti še kazen v svojskem pomenu besede. Zahtevo o zadoščenju in o povrnitvi škode mora žaljenec uveljaviti s civilno tožbo, oziroma se more pridružiti s tem zahtevkom kriminalni tožbi, ako sodnik na to pristane. Slednje seveda v kan. 2355 ni izrečno omenjeno, ker je pač njegovo besedilo precej strnjeno in zato nejasno, sledi pa iz zgoraj razloženega kan. 2210. Zahteva, da mora žalivec zadoščiti za javno pohujšanje in da mora biti kaznovan, je javno-pravna in jo bo uveljavil promotor iustitiae s kriminalno tožbo. Kateri so predpogoji za tako kriminalno tožbo in kakšna je zveza s poprej omenjeno civilno tožbo, je bilo zgoraj povedano.

Satisfactio pomeni torej v obravnavani materiji zadoščenje (ne materialno restitucijo) tako privatni osebi kot javnosti; oboje se seveda večkrat krije, zakaj običajno je seglo pohujšanje tako daleč, kolikor na daleč je bilo žaljeno dobro ime. Kako v praksi presoja te zadeve cerkvena judikatura zlasti Rimska rota, naj pokaže odlomek rotine sodbe z dne 20. oktobra 1917¹⁰³. Zadeva je bila tale: župnik Alojzij je vložil proti kuratu Janezu kazensko tožbo (pred kodeksom) in zahteval obenem odškodnino, ker je sodeloval toženec pri difamaciji, češ, da je župnik v homoseksualnem razmerju s svojim nečakom. V rotinih sodbah običajno stavljeni dubium se je glasil: an constet de diffamatione, ita ut sit locus poenis et damnorum refectioni. Ko sodba navede dejanski stan, nadaljuje: Cum in casu et iniuria per curatum I. fuerit irrogata praeposito, et damnum illatum, ad satisfactionem et ad restitutionem seu damnorum refectionem ille tenetur, praeter poenam debitam delicto. V sodbi se torej ločno razlikuje troje: zadoščenje, povrnitev škode (župnik Alojzij je bil namreč radi difamacije odstranjen iz župnije in tudi župna cerkev je radi nje trpela na dohodkih) in kazen. Nato sodba vse troje pojasni, utemelji in odmeri, ko nadaljuje:

¹⁰³ Dec. IX, 257—274.

Satisfacere est tantum facere, quantum laeso satis est ad reparationem iniuriae (S. Th. 3, 12, 3), at sic facienda est, ut ad notitiam eorum, quibus praesentibus iniuria irrogata fuit, pervenire possit... Agitur in casu de iniuria irrogata cum scandalo universae Archidioeceseos, aliorumque finitimorum oppidorum. Satisfactio ergo a I. debita, ita publica esse debet, ut hi omnes, ad iniuriae reparationem, eam possint agnoscere.

Restitutio est in pristinum repositio, quae sic est facienda, ut damnum passus id omne recipiat quod sine eo damno habiturus fuisset, sive damnum quis dederit directe et per se sive indirecte¹⁰⁵. Dispozitivni del navedene sodbe se je glasil: Pro satisfactione Sac. I. teneatur publicare, seu curare publicationem partis dispositivae huius sententiae in Ephemeride Catholica Archidioecesis et in ephemeride peculiari, vulgo Bulletino quo acta Archidioecesis publici iuris fiunt; pro refectione solvere teneatur lib. 7000 parochi A. intra annum a data huius sententiae computandum. Ad criminis vero vindictam, sac. I. teneatur spiritualibus exercitiis vacare per integrum mensem, in aliqua religioso domo, suspensus a divinis... Insuper teneatur solvere libellas 200 pro cultus expensis in favorem fabricae parochialis ecclesiae¹⁰⁶.

Zadoščenje in povrnitev škode, ki jo je odredilo cerkveno sodišče, se moreta izsiliti tudi s prisilnimi sredstvi, ki jih ima Cerkev na razpolago, in v tem pomenu je umeti Chelodija, ki piše: in causa iniuriarum sub duplici ratione poenis locus est: a) ad cogendum reum ut palinodiam cantet et damna reparet, si id tantum actione civili postuletur, et ipse renuat; b) ad eum delicti admissi nihilominus puniendum, actione criminali¹⁰⁷. Kan. 2344 izrečno določa, da je mogoče prisiliti onega, ki žali visoke cerkvene dostojanstvenike, tudi s cenzurami, da da zadoščenje, vrh tega pa naj bo za delikt še kaznovan pro gravitate culpaе et scandali reparatione.

28. O zastaranju pravice sodno preganjati delikte razpravlja cerkveni zakonik v procesualnem delu (kan. 1702 do 1705). Do najnovejših časov (do l. 1898) cerkvenopravni viri niso poznali zastaranja kazenskih tožba. Po kan. 1703, n. 1 zastara actio iniuriarum v enem letu. Izraz actio iniuriarum bo pač treba vzeti v ožjem pomenu, ker zakonik v procesualnem delu vedno

¹⁰⁵ Dec. IX, 272.

¹⁰⁶ Dec. IX, 274.

¹⁰⁷ Ius poenale, 1925, 112.

razlikuje med *actio iniuriarum* in *actio diffamationis* (cfr. kan. 1938); tudi avtorji izrečno dostavljajo, da zastarajo v enem letu le kazenske tožbe radi žalitve časti v ožjem pomenu^{197a}. Kazenske tožbe radi žalitve dobrega imena zastarajo v treh letih, kakor sploh vse kazenske tožbe, za katere ne velja posebna zastaralna doba (kan. 1703, prvi odst.). V tem imamo zopet nov razlog, da moramo razlikovati med žalitvami časti in dobrega imena. Že zgoraj je bilo omenjeno, da je v starem pravu po aplikaciji rimskopravnih določil zastarala pri verbalnih injurijah na splošno tožbena pravica v enem letu. Žalitive časti in dobrega imena, ki so bile storjene s tiskom ali s pismom, takozvana *iniuria scripta* po Reiffenstuelovi terminologiji, pa v starem pravu niso nikoli zastarele, ker so jih smatrali za *delictum continuum*, kot je izrečno naglasila zgoraj v točki 10 citirana sodba Rimske rote z dne 30. decembra 1912. Po veljavnem pravu je zastaranje možno pri vseh deliktih, če izvzamemo one, ki spadajo v pristojnost sv. oficija in za katere veljajo posebna določila. Kan. 1705, § 2 omenja *delictum, quod habet tractum successivum*, n. pr. herezija, konkubinat; tudi tak delikt more zastarati, toda zastaralna doba začne teči šele z dnem, ko je delikt prenehal. Prav tako je po kan. 1705, § 3 možno zastaranje pri habitualnem deliktu (*delictum habituale vel continuatum*), a zastaralna doba se šteje šele od zadnjega storjenega kaznivega dejanja dalje. Jasno je, da žalitev, ki je storjena s tiskom, ne moremo že propter hoc smatrati za *delictum continuum*. Pri zastaranju v tiskovnih pravdah bo treba torej v cerkvenem območju paziti na to, ali gre za žalitev časti, ali za žalitev dobrega imena. Kakor je bilo že zgoraj omenjeno, nudi delikt osnovo za kazensko in civilno tožbo; zastaranje civilnih tožba je povsem nezavisno od zastaranja kazenskih tožba in se ravna po občih določilih o zastaranju, ki jih podajajo kan. 1508—1512 (kan. 1701).

29. Kakor sicer v kriminalnih pravdah je tudi v pravdah glede verbalnih injurij tožitelj promotor *iustitiae*; razžaljeni pa je moral delikt naznaniti, kakor smo videli, vrh tega pa ima še dolžnost, da je javnemu tožilcu v pomoč pri zbiranju dokazov (kan. 1937). Če ni bil delikt notoričen ali popolnoma izvesten, se bo uvedlo predhodno inkvizicijsko postopanje in tudi

^{197a} Wernz-Vidal, *De processibus* 1928, 316; Roberti, *De processibus* I, 364; Vermeersch-Creusen, o. c. III³, 52.

sodniku inkvizitorju v tem postopanju bo moral oni, ki je delikt prijavil, pomagati zbirati dokaze (kan. 1938). Pri tem dokazovanju gre za to, ali je bila storjena krivica v zgoraj opisanem pomenu. Dokaz resničnosti se absolutno ne pripusti, ako se dožene, da toženec ni bil upravičen izreči inkriminirane trditve, zakaj tudi *detractio* je protipravna, ako ni upravičujočih razlogov, četudi se ni izvršila na žaljiv način. Če pa je bila *detractio* sama na sebi upravičena radi zadostnih razlogov, a je toženec prestopil meje upravičenosti, ker je n. pr. razodel delikt več ljudem, kot je bilo potrebno, ali pa je bil način razkrivanja žaljiv, je delikt podan. Če gre za *detractio*, torej za razodetje dejanskega delikta, ne more sodnik raztegniti postopanja tudi proti temu deliktu, enako ne more v isti pravdi zahtevati pregon omenjenega delikta *promotor iustitiae*. More pa seveda *promotor iustitiae* tako zaznati delikt naznati ordinariju, da morda odredi proti njemu novo sodno postopanje, ki pa ne bo imelo nič skupnega s prejšnjim. Če se novo postopanje prej dovrši kot prvo, eventualna obsodba v njem nima za prvo postopanje pomena, zakaj pri *detractio* bo kljub obsodbi njega, ki je bil z *detractio* difamiram, šlo le za to, ali je bil *detractor* takrat, ko je širil inkriminirane vesti, upravičen to storiti, ker je bil ali delikt že notoričen ali pa so ga nagibali k temu upravičujoči razlogi.

30. Če preidemo k določbam o kaznih, ki so določene za verbalne injurije, je treba najprej omeniti, da so omenjene kazni v veljavnem pravu arbitrarne. Prav tako je bilo, kakor sem zgoraj omenil, tudi pred zakonikom vsaj v praksi, čeprav je klasično kanonsko pravo poznalo za to vrsto deliktov določene kazni. Kan. 2344 določa, naj se delikt verbalne injurije kaznuje s primernimi kaznimi in pokorili. Katere pa so te primerne kazni in v koliki meri naj se odmerijo, ni v zakoniku podrobno določeno. Prepuščeno je torej to sodnikovi uvidevnosti; kanon samo še dostavlja pro *gravitate culpae et scandali reparatione*, kar pa je samo po sebi umevno. Prav podobno določa kan. 2355 (*congruis poenis ac poenitentiis puniri*) in dostavlja: *non exclusa, si de clericis agatur et casus ferat, suspensione aut remotione ab officio et beneficio*. Cerkveni sodnik more torej ob tem deliktu kot tudi pri mnogih drugih izbirati med kaznimi, ki so našteje v kan. 2291, in če je delinkvent klerik, more aplicirati tudi nekatere izmed kazni, ki jih našteva kan. 2298. V kan. 2291 je na zadnjem mestu ome-

njena tudi denarna kazen. Zato more sodnik odrediti tudi denarno kazen, če bi se izkazala kot primerna, zlasti če je delinkvent klerik¹⁰⁸. Pri klerikih more odrediti sodnik v težjih primerih tudi suspenzijo in odstranitev iz službe. Iz tega sledi, da smatra cerkveno pravo verbalne injurije za težje delikte, čeprav določa zanje le arbitrarne kazni. Poleg vindikativnih kazni omenjata oba kanona za te primere še pokorila, s katerimi more cerkveni sodnik okrepiti kazen. Od pokoril, ki so naštet v kan. 2313, § 1, prihajajo v poštev zlasti miloščina in duhovne vaje.

Naložena miloščina se po svoji naravi razlikuje od globe, o kateri je bil pravkar govor. Oboje, miloščina in denarna kazen, se sicer mora uporabiti za dobre namene, toda denarno kazen odda obsojenec ordinariju, ki jo obrne v dobre namene, miloščino pa odda obsojenec sam v dobre namene sploh ali pa v namen, ki ga določi sodnik. Pokorila nimajo značaja prave kazni, temveč so sredstva, s katerimi se reši obsojenec kazni, oziroma doseže nje odvezo in oproščenje (kan. 2312, § 1). Zato je umljiva določba § 3 istega kanona, ki se glasi: *Poenitentiae non tamen secundum quantitatem delicti, quam secundum poenitentis contritionem moderandae sunt, pensatis qualitatibus personarum et delictorum adiunctis*. Vendar pa niso pokorila povsem brez kazenskega značaja, zakaj nalagajo se delinkventu in foro externo in uporablja se izraz *poenitentiis puniri* (cfr. kan. 2355).

Drugo še bolj praktično pokorilo so duhovne vaje. Pred zakonikom je smatrala Rimska rota naložitev daljših duhovnih vaj za kazen. Tako je v zgoraj že omenjeni sodbi z dne 20. oktobra 1917 naložila duhovniku, ki je zagrešil težek delikt infamije, za kazen tridesetdnevne duhovne vaje s tole motivacijo: *Exercitia spiritualia ordinario decem dierum spatio comprehenduntur, ne longius protracta taedium et corporis defatigationem secumferant...; verum si hoc observatur, cum agitur de praeparatione Sacris Ordinibus praemittenda vel de privata spiritali alicuius utilitate, aliter est retinendum cum agitur de criminis alicuius punitione; tunc etiam exercitia poenae rationem habent, et cum crimine puniendo debitam servare proportionem*¹⁰⁹. V drugem primeru pa je rota skraj-

¹⁰⁸ Cfr. zgled sodbe pri Haring, *Der kirchliche Strafprozeß* 1931, 46.

¹⁰⁹ Dec. IX, 273.

šala pri nižji instanci naložene tridesetdnevne duhovne vaje na deset dni s tole značilno motivacijo: Nam utique sunt in poenam, sed tamen in effectum salutare reformandi mores. Iamvero in hunc scopum plures editae sunt pontificiae constitutiones; nato slede imena teh konstitucij, in potem se nadaljuje: haec omnia, inquam, documenta cursum exercitiorum limitant ad decem dies. Longiorem autem praescribere exercitiorum spiritualium cursum non opportunum esse videtur quia haec longius protracta, facile taedium et corpori defagationem secumferunt²⁰⁰. V drugem primeru je zopet delinkventa, ki je bil redovnik, obsodila radi verbalne injuriije na desetdnevne duhovne vaje z dostavkom praevia admonitione ei facienda a supremo Moderatore Ordinis, cuius erit determinare locum pro iisdem exercitiis peragendis²⁰¹.

Objavo sodbe kot samostojno kazen ali kot postritev kazni cerkveni sodnik ne more odrediti, ker prvič take kazni zakonik ne predvideva, in ker drugič nasprotuje dolžnosti, da je treba varovati dobro ime vsakogar. Čisto drug primer pa je seveda, kadar zahteva tako objavo satisfactio oziroma reparatio scandali²⁰².

²⁰⁰ Sodba z dne 13. julija 1909, Dec. I, 100.

²⁰¹ Cfr. sodbo z dne 30. dec. 1912, Coram Lega, 375 in sodbo z dne 21. febr. 1914, Dec. VI, 74.

²⁰² Da se pokaže razlika med zgoraj navedenim cerkvenim pojmovanjem in med zadevnimi določbami državnih zakonov, naj navedem, kako je z zadevno objavo sodb pri nas. Naš kazenski zakonik ima o tem dve določbi v § 305 in v § 139, tretji odstavek. Prva se glasi: »Klevetniku, ki izjavi pred sodiščem, da ni resnica, kar je izrekel, in kleveto prekliče, sme sodišče omiliti kazen po svobodni oceni. V tem primeru sme sodišče odrediti, da se sodba ob klevetnikovih stroških objavi.« Zdi se, da hoče zakonodajec v takšnih primerih favorizirati sprave pred sodiščem (D o l e n c, o. c. 460 s.). Druga citirana določba se glasi: »Na zahtevo obsodi sodišče v vseh primerih obsodbe lažnega ovadnika, da se ob njegovih stroških objavi sodna sodba.« Čl. 63 zak. o tisku pa se glasi: »Na tožiteljevo zahtevo določi sodišče, da se mora natisniti sodba v celoti ali v izpisku ob obsojenčevih stroških v listu, v katerem je bilo inkriminirano besedilo objavljeno. Če gre za kleveto, se objavi obsodba na čelu lista, če gre za uvredo, v onem delu, v katerem je bilo besedilo v listu objavljeno.« Po razsodbi stola sedmorice B z 22. sept. 1926, Kl. 345/26 odloči sodišče po svobodni uvidevnosti, ali naj se razsodba natisne v celoti ali v izvlečku (cfr. M l a d i č, Zakon o tisku z dne 6. avgusta 1929, 1930, 38.). Težnja moderne kazenske zakonodaje pa gre za tem, naj se objavijo tudi oprostilne razsodbe (M u n d a, o. c. 162).

31. Odgovoriti nam je še na vprašanje, kako je z materialno reparacijo ideelne škode v cerkvenem območju. Po našem zakonu o tisku z dne 6. avgusta 1929 ima n. pr. oklevetanec pravico do materialne odškodnine (čl. 62). Namen tej določbi je reparacija ideelne škode²⁰³ in je treba pomniti, da odškodnina po cit. čl. 62 zak. o tisku ni identična z odškodnino po § 1330 o. d. z., ki določa: Komur je z žaljenjem na časti povzročena dejanska škoda ali izguba dobička, je ta upravičen zahtevati povračilo, torej to, kar imenujemo v moralni teologiji damna reparanda. Splošni kazenski zakon nima pri nas nobene materialno-pravne določbe o odškodnini za razžaljeno čast²⁰⁴. Nastane vprašanje, kako je s to zadevo v cerkvenem pravu. Znana je zadevna kontroverza pri moralistih. Vprašanje je seveda pri njih zastavljeno takole: ali je kdo dolžan restituirati ex bonis diversi ordinis, kadar restitucija ex bonis eiusdem generis ni možna²⁰⁵. Mnogi sodijo in sicer po pravici, da prava restitucija v takem primeru ni mogoča²⁰⁶. Na konkretno vprašanje pa, ali je pri verbalni injuriji materialna reparacija ideelne škode, torej to, kar imenujejo teologi navadno recompensatio, možna, odgovarja sv. Alfonz pozitivno, ko se sklicuje na Akvinca, ki je učil: Vel si non possit famam restituere, debet ei aliter recompensare, sicut et in aliis dictum est²⁰⁷, namreč v denarju²⁰⁸. Drugi pa pravijo, da pravičnost sama po sebi ne zahteva take rekompenzacije, more pa jo sodnik naložiti, cum perfectior reparatio saepe sit impossibilis: quare haec sententia, nisi naturalis aequitatis et consuetudinis limites excedat, in conscientia obligat, pravi Genicot²⁰⁹. Vprašanja se je dotaknila tudi rutina sodba z dne 30. decembra 1912²¹⁰. Navaja oboje mnenj: na eni strani Alfonzovo in Tomaževo, na drugi strani pa citirano Genicotovo. Zdi se, da se sodba nagiblje na Genicotovo stran, vendar pa se pozitivno ne odloči, ker govori le bolj de damnis reparandis. Nastane pa vprašanje, ali more cerkveni sodnik s svojo sodbo ustanoviti tako obligacijo

²⁰³ Cfr. Mladič, o. c. 38.

²⁰⁴ Munda o. c. 161.

²⁰⁵ Cfr. Noldin, o. c. 459.

²⁰⁶ Cfr. Schilling, o. c. II, 523; Noldin, o. c. 459.

²⁰⁷ S. Th. II—II, q. 62, a. 2, ad 11.

²⁰⁸ Sodbe Rimske rote navajajo, da so tako učili Adrianus, Sotus, Valentia, Binsfeldus, Molina, Covarruvias.

²⁰⁹ Theologia moralis I, n. 561.

²¹⁰ Coram Lega, 374.

in tako odrediti materialno reparacijo ideelne škode. Pred novim zakonikom je to nedvomno vsaj ponekod mogel, bodisi, da je tožilec uporabil *actio aestimatoria*, ki jo je kanonsko pravo povzelo iz rimskega, ali pa se je sodnik ravnal po modernih drž. kaz. zakonikih, ki so večkrat dovoljevali tako rekompensacijo. Tako navaja citirana sodba, da se rekompensacija dovoljuje v Belgiji, ne pa v Holandiji. Po veljavnem cerkvenem pravu cerkveni sodnik omenjene rekompensacije ne more odrediti, zakaj kodeks sam o njej molči, naravno pravo pa je vsaj evidentno ne zahteva, državno kazensko pravo pa ni za cerkveno zakonodajo več dopolnilni vir, kakor je bilo že ponovno poudarjeno.

32. O d š k o d n i n o za dejansko škodo, ki jo je trpel razžaljeni radi verbalne injurije, določi na njegovo zahtevo sodnik. Pred zakonikom so se kanonisti pri vprašanju o odškodnini ravnali po določbah rimskega prava; opirali so se pri tem na pogosto cit. *caput Si culpa tua*, ki ga je izdal Gregor IX²¹¹. O tem zelo na široko razpravlja sodba Rimske rote z dne 5. avg. 1913²¹². Novi zakonik ne odreja ničesar direktno o odškodnini, namreč o nje naravi, o pogojih, kdaj se more zahtevati in podobno. Kan. 2210, § 1, n. 2 določa samo, da izvira iz delikta osnova za civilno tožbo *ad reparanda damna*, si cui *delictum damnum intulerit*; in po kan. 2355 se more žalivec prisiliti, da popravi škodo. Ravnati se je torej glede pogojev za restitucijo po naravnem pravu, kakor se to n. pr. obravnava v moralni teologiji pri nauku o restituciji. Tožilec bo torej moral dokazati, da je res trpel škodo, in da je bila toženčeva verbalna injurija *actio injusta*, *causa efficax damni* in *culpabilis*. Glede prvega in drugega pogoja ne more biti nikakega dvoma, čeprav je v praksi morda težko presoditi, ali gre za pravo menjalno pravičnost ali pa je žaljena le zapoved ljubezni, pieteta in podobno. Dvom pa je bil v starem pravu glede tretjega pogoja, ki zahteva, da mora biti *actio culpabilis*. Po rimskem zgledu so namreč tudi teologi in kanonisti razlikovali *culpam latam*, *levem* in *levissimam*. *Culpa levis* juristov je odgovarjala težki

²¹¹ C. 9, X 5, 36: *Si culpa tua datum est damnum, vel injuria irrogata, aut aliis irrogantibus opem forte tulisti, aut haec imperitia tua, sive negligentia evenerunt, iure super his satisfacere te oportet; nec ignorantia te excusat, si scire debuisti ex facto tuo iniuriam posse verosimiliter contingere vel iacturam.*

²¹² Dec. V, 520—547.

krivdi v teološkem smislu. Po cit. cap. Si culpa tua pa je bilo kontroveržno, ali nalaga tudi culpa levissima dolžnost popraviti škodo ali ne²¹³. Po veljavnem cerkvenem pravu je zadeva urejena drugače, ker se vedno zahteva, da mora biti kaznivo dejanje v teološkem smislu težko vračunljivo (cfr. kan. 2218, § 2). Zaviselo bo torej vprašanje o odškodnini, v kolikor se tiče omenjenega tretjega elementa, in concreto od tega, ali je podan delikt verbalne injurije z vsemi objektivnimi in subjektivnimi znaki, o katerih je bil govor zgoraj.

33. Če se končno ozremo na cerkvenopravne določbe o zaščiti časti in dobrega imena v celoti, moramo priznati, da je zadevna zakonodaja v veljavnem pravu precej bolj jasna in določna kot v starem pravu, da pa se zdi kljub temu v primeri z modernimi državnimi zakonodajami površna in nekako primitivna, zlasti še, ako ne upoštevamo duha cerkvenega prava. Razumeti se dajo omenjene določbe in pravilno oceniti le pod vidikom celotnega sistema v cerkvenem kazenskem zakoniku, ki pušča sodniku izredno veliko svobode pri presojanju tako stvarnega stana kot krivde in ki sploh temelji na popolnem zaupanju tako v sodnika kot v delinkventa. Upoštevati pa je treba nadalje vsekakor tudi dejstvo, da so bili kodifikatorji novega zakonika teologi, ki so kot taki suponirali, da se vprašanja o časti in dobrem imenu na široko obravnavajo v moralni teologiji²¹⁴.

²¹³ Sodba z dne 5. avgusta 1913 pravi o tem: Cum ergo Gregorius, tamquam radices restitutionis, non tantum culpam assignet, sed et negligentiam, et imperitiam et ignorantiam, interpretes communiter docent etiam in iure Canonico, in casu assignato, damnificatorem teneri etiam de culpa levissima. Nato navaja sodba razne avtorje (Reiffenstuela, Pichlerja in druge) ter moderne zakonodaje (francosko in italijansko) (Dec. V, 527 s). Sodba z dne 11. avgusta 1917 pa pravi: Utrum, ad normam cit. cap. Si culpa tua, sufficiat, ad incurrendam obligationem damni reparandi, culpa levissima, controverti potest (Dec. IX, 196).

²¹⁴ Naš drž. kaz. zak. razpravlja o kaznivih dejanjih zoper čast razmeroma zelo na široko (§§ 297—313). Munda se izraža o tej zakonodaji takole: Na splošno bodi omenjeno, da je poglavje o kaznivih dejanjih zoper čast preobširno, dā dela praksi težkoče radi vezane ocene dokazov (§ 311, drugi odst. in § 312 k. z.) in da je čast glede na določbo § 304 k. z. premalo zaščitenā. (o. c. 162). § 304 k. z. se namreč glasi: Klevetnika ni kaznovati, če je bil v opravičljivi zmoti, zbog katere je mislil, da je resnica, kar izreka ali raznaša. Munda predlaga in lege ferenda, da naj se storilec kaznuje kljub opravičevalni zmoti, ako je imel namen žaliti. V tem primeru naj izreče sodišče v sodbi, da očitek ali obdolžitev nista dokazana ali da nista resnična in da plača obdolženec stroške kazenskega postopka (o. c. 164).

DE SS. CYRILLI ET METHODII AD PHOTIUM RELATIONE.

Dr. Fr. Grivoc.

1. Ss. fratrum Thessalonicensium ad Romam et Byzantium relatio magnas parat difficultates theologis et historicis. Qui in tres fere partes dividi possunt:

I. Plurimi historici orientales orthodoxi putant, ss. Cyrillum et Methodium Photii sequaces atque Romae plus minusve adversarios fuisse.

II. Nonnulli historici catholici contendunt, ss. fratres Romae fideliter adhaesisse atque Photii adversarios fuisse; ad hanc thesim sustentandam contendunt, Vitas veteroslavicas ss. Cyrilli et Methodii (legendas pannonicas) tendentiis photianis corruptas esse. Ita praesertim Fr. Snopek¹, praeceuntibus Ginzl, Martinov e. a.

III. Duces philologiae Slavicae Miklošič et Jagić, iuvenibus multis discipulis et historicis (Dümmeler, Rački, Pastrnek e. a.), firmiter tenent, ss. fratres primatum Romanum agnovisse, sed simul pugnam contra Photium evitasse quandamque erga ipsum amicitiam servasse.

Difficultates obscuritatesque, quibus opiniones II. et III. laborant, A. Brückner ita exaggeravit, ut sanctitatem honestatemque ss. Cyrilli et Methodii aggredi ausus sit; attamen paucos tantum sequaces habuit.

De ss. fratrum ad Romam et Byzantium relatione in hisce commentariis et in aliis publicationibus quaedam scripsi² eo consilio, ut quaestionibus theologicis denuo explanatis, quaestiones historicas difficiliore, quae philologis et historicis Slavicis non parvas parant difficultates (opinio III), illustrarem atque illos extremos historicos catholicos (Snopek e. a.), qui »legendas pannonicas« photianas esse censent (opinio II), refutarem.

Philologos historicosque Slavicos secutus historicam auctoritatem Vitarum veteroslavicarum ss. Cyrilli et Methodii novis argumentis comprobavi, additis argumentis pro theologica auctoritate Vitarum, doctrinam theologicam mentemque ss. fratrum fideliter exprimentium. Quae studia, certe imperfecta, multi historici catholici et acatholici benevolentissime approbaverunt. Multi historici

¹ Konstantinus-Cyrillus und Methodius. Kroměříž 1911.

² De orthodoxia ss. Cyrilli et Methodii. BV I (1920/21), 1—43. — Doctrina Byzantina de primatu et unitate ecclesiae. Editio Latino-slovenica, Ljubljana 1921. — Ed. Latino-bohemica, Kroměříž 1922.

De fontibus theologiae ss. Cyrilli et Methodii. »Slavia« II (Praga) 1923, 44—60.

Orientalische und römische Einflüsse in den Scholien der Slavenapostel Kyrillos und Methodios. Byzant. Zeitschrift 1929, pg. 287—294.

Cerkev. Ljubljana 1924.

Sv. Ciril in Metod. Ljubljana 1927.

gravis auctoritatis ultro concedebant, nunc demum scientificè probatum esse, ss. fratres revera candide primatum Romanum agnovisse.

In meis conatibus multa imperfecta et nondum absoluta sunt, quae ad ulteriores indagaciones provocant eisque viam parant. At quinque demum post annos primus apparuit liber, qui uberius de hisce rebus tractat, nempe opus *Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e siècle* (Paris 1926) auctore Dr. F. Dvornik. Opus hoc in hisce commentariis breviter iam recensui (BV 1927, 263—266). Nondum vero respondi ad ea, quibus meas dissertationes meaque argumenta minus iuste reprehendit. Tot annos expectabam, ut quaestiones illae tranquillius tractari possent. Clarissimus vero auctor, silentium meum forsitan perperam interpretans, multas reprehensiones renovavit auxitque in recentissimo docto opere: *Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Praga 1933. pp. 443.

Post tot annos silentii coactus sum quaedam respondere.

Utrumque clarissimi auctoris opus magnam collegit molem materiae historicae theologicaeque; litteratura fontesque citati studia de ss. Cyrillo et Methodio magnopere iuvare poterunt. Congesta est quasi encyclopaedia de hisce quaestionibus. Revera magnum opus. Ast haec moles materiae, quaestionum hypothesiumque scientificarum saepe argumentum argumentationesque non parum coarctat, immo quasi suffocat. Propterea opus utrumque plus valet pro illis, qui conspectum scientificum harum quaestionum desiderant quam pro ipso progressu scientiae.

Cum his duplex imperfectio methodica cohaeret. Auctor opiniones hypothesisque aliorum saepius reprobat non sufficientibus adductis rationibus iisque proprias hypotheses, nullis vel non aequalibus rationibus suffultas, opponit. Qua methodo solutio quaestionum potius perturbatur quam promovetur. Pugnandi alacritate aliorum opiniones minus accurate, immo subiective exponuntur. Ita fit, ut non raro construantur discrepationes, ubi potius solum variationes eiusdem opinionis existunt. Auctor interdum aliorum fructibus scientificis utitur, ast hunc usum oppugnatione obtegit. Inde loco progressus quaedam perturbatio sequitur.

2. Anno 1920 contra Snopce et Brückner probandum erat, Vitas pannonicas fide dignas, immo magna auctoritate historica praeditas esse, atque earum scriptores (vel scriptorem) non subdolos mendacesque (Brückner: Legenden = Lügen) Photianos fuisse. Quia hae legendae doctrinam vitamque ss. fratrum fideliter describunt, idem de ss. fratribus probandum est. Hoc sensu ss. fratres Photii adversarii erant, i. e. non consentiebant cum eius pugna contra Romam nec cum violentiis contra Ignatium, i. e. non erant antiromani nec Ignatii eiusque iustae causae adversarii. Sed minime contra Photium pugnabant neque ipsi proprie inimici erant, sed potius rixas pugnasque Byzantinas fugiebant atque in solitudinem se recipiebant; agendo docendoque unitatem ecclesiae ante schisma repraesentabant. Quaestionem de relatione s. Cyrilli (Constantini) ad Photium aequè ponderando, non possumus ponere, illum

contra Photium, magistrum et collegam, pugnasce. Cyrillus vero in rebus ecclesiasticis etiam Methodium fratrem ducebat. Haec est mea opinio, fere communiter iam approbata.

D. Dvorník argumenta mea, in quibusdam capitibus imperfecta atque infirma vel praecipitata, corrigere potest; multa mitigare potest, quia nec Brückner nec Snopce iam habent sequaces. Ast a mea opinione non multum abire poterit, ne in opinionem Brückner incidat, i. e. ne cogatur dicere, ss. fratres Romae adversarios (eo nempe sensu et eo tempore, quo Photius) atque subdolos fuisse. Nescio, cur meam opinionem tam nigre et minus accurate depingat tantaque alacritate oppugnet.

D. affirmat, ss. fratres in pugna inter patriarchas Ignatium et Photium non Ignatii, sed Photii partes secutos esse³. Ast eius argumenta infirmissima sunt. Fundamentum eius hypothesis est: Photius et Bardas, quomodo res se haberent, celabant; ideo quae esset Ignatii causa non satis clarum erat; »perfacile erat opinionem omnium ad tempus falli«⁴. Ast haec suppositio nulla ratione fulcitur, immo p'ane incredibilis est. Quomodo ss. fratres, viros prudentissimos, latere potuit causa, quae tot perturbationes, clamores rumoresque excitavit. Huic suppositioni impossibili addit quasdam rationes tenuissimas. E. gr. ss. fratres amore litterarum ad partes Photii attraxisse. Ast probandum erit, ss. fratres plus amasse litteras quam vitae sanctitatem. Nec factum, Methodium acceptasse munus hegumeni in monasterio Polychron labefactare potest argumentum ex facto, Methodium non acceptasse episcopatum sibi oblatum. Opinio, Methodium Romae honorem episcopalem acceptasse, fratris demum obsecrationibus permotum⁵, cum narratione Vitae Meth. 7 minime concordat; non enim de episcopatu, sed de missione Moravica continuanda agitur, Methodio destituto auxilio fratris, qui hucusque in omnibus missionibus primas habuit partes.

Argumento communi ex monachorum traditionali agendi ratione in causis schismatum haeresumque byzantinorum clarissimus auctor multa opponit. Attentione digna sunt, quae de variis monachorum factionibus et rationibus (smer) collegit. Ast negare non poterit, monachos byzantinos strenuos fuisse verae fidei, iustitiae unitatisque ecclesiasticae defensores, cum econtra hierarchia nimis labilis fuisset. Neminem latet, in utraque parte etiam exceptiones fuisse. Certum est, in Olympo quosdam monachos Photio adhaesisse. Ast quaestio non est de quibusdam monachis, sed praecise de ss. fratribus. Ss. fratres non erant factiosi, sed propterea se in Olympum receperunt, ut turbas Byzantinas vitarent et procul a turbis »transmutarent tenebras terrenas cogitationibus coelestibus« (Vita Meth. 3).

³ Les Slaves... pg. 175—185; quae in altero opere (Les Légendes) repetit et auget.

⁴ Ita Dvorník in praelectione a. 1927 Velehradii habita, qua expositionem suae theses brevi compendio perstrinxit. — Acta V. Conventus Velehradensis (Olomucii 1927), pg. 151; 144—155.

⁵ Acta V. Conventus Velehradensis, pg. 150.

Satis constat, eos primatum Romanum candide agnovisse. Concludi potest, ipsos nec pugnam contra Ignatium nec contra Romam approbasse.

Huic argumentationi traditionali ac generali quaedam specialia adieci de propria ss. Cyrilli et Methodii theologia atque de propria Byzantina de ecclesiae unitate et de primatu cogitandi ratione. D. haec omnia oppugnat vel negat. Quaedam minus exacta et praecipitata in meis argumentis historicis correxit; attamen argumentationem meam non labefactavit.

Nunc iam ad singula procedamus.

3. Olympus Bithyniae erat magnum centrum monachorum orientalium; supponi potest, ibi etiam monachos extrabyzantinos non paucos habitasse. Quod ex historia orientis christiani concludi potest. Hanc opinionem etiam ex nominibus monachorum obiter confirmare tentabam. Nemo non videt, hoc argumentum non esse urgendum. Ast D. putat, hac adnotatione ignorantiam rerum Byzantarum manifestari. Late demonstrat, talia nomina etiam in ceteris provinciis Byzantinis occurrere⁶, quod nemo negat. Argumentum non est in nominibus, sed in multitudine nominum. Ad horum nominum momentum (certe non urgendum) attentionem meam convertit P. Vailhé, qui studiis Byzantinis non parum vacabat.

D. firmiter tenet, professorem Dr. Vajs iam definitive probasse, versionem evangeliorum a ss. fratribus exaratam esse iuxta textum Byzantinum⁷. Ast contraria argumenta non perpendit. Nec opinionem professoris Vajs nec statum quaestionis exacte exposuit.

Status huius quaestionis hodie hic est. Vajs supponit, extitisse codices recensionis biblicae Byzantinae cum multis lectionibus variantibus extrabyzantinis; hoc argumento sententiam oppositam evertere conatur. Sed haec eius opinio plane probabilis est. Non enim existunt codices recensionis Byzantinae cum tot lectionibus extrabyzantinis, sed potius codices extrabyzantini multis lectionibus variantibus Byzantinis infecti. Vajs opinionem suam incertis theoriis professoris Soden superstruxit, quae in hac potissimum quaestione a peritis acriter oppugnantur. Quod V. multas lectiones extrabyzantinas recensionem »occidentali« dictae tribuit, nihil facit. Recensio enim, quae olim »occidentalis« appellabatur, est recensio Graeca (ergo orientalis) extrabyzantina; hodie constat, hanc recensionem Palestinensem esse. Sententia, ss. fratres evangelia ex textu Graeco extrabyzantino vertisse, a Vajs minime concussa est. De relatione variarum textus biblici recensionum vide peritissimum A. Vaccari, *Institutiones Biblicae* (Roma 1929), pg. 223—232, qui etiam in recentissima huius operis editione (Roma 1933, pg. 270) tenet, nondum ad liquidum deductum esse, cuinam recensionem Graecae versio veteroslavica innitatur.

Meam argumentationem de titulo substantivo *apostolicus* ex parte historica optime correxit, demonstrando hunc titulum saec. IX. in occidente non rarum fuisse⁸. In enumeratione vero exemplorum non distinxit usum substantivum ab adiectivo, in qua distinctione insistebam. Deductiones cl. auctoris exaggeratae et minus accuratae

⁶ *Légendes* 130.

⁷ O. c. 131—132.

⁸ O. c. 295—299.

sunt. Manet factum, hunc titulum in monasteriis Graecis Romae tritum fuisse. Ex meis dissertationibus patet, hunc titulum in occidente ex titulo *apostolica sedes* ortum esse atque ab illis monachis Graecis adhibitum esse, quibus crebrum erat cum Roma commercium. Post s. Theodorum Studitam nulla scripta monachorum, hunc titulum adhibentia, inventa sunt. Quod mirum non est. Tempore enim Photii monachorum Byzantinorum acies perturbatae sunt; post Photium monachi iam a Roma abalienati sunt multaque scripta Romae faventia perierunt⁹. — Ponere licet, ss. fratres eorumque biographos veteroslavicos etiam usu huius tituli traditiones orientales servasse. Hunc enim titulum, origine et notione antibyzzantinum (i. e. theologiae Byzantinae aulicae contrarium) non adhibuissent, si orientalibus ignotus fuisset. Ergo sententia de propria et ingeniosa orientali cogitandi ratione ss. fratrum hoc titulo potius confirmatur quam infirmatur.

Conciliorum elenchus, qui in Vita Meth. 1 occurrit, multa plane propria habet, ad quae D. non satis advertit animum; ideo vim huius argumenti parum aestimat¹⁰.

Quaestionem de scholiis veteroslavici de primatu D. levius tractat¹¹. A. 1921 proposui hypothesim scholia quoad substantiam saec. VIII. in monasteriis Graecis exarata esse et a s. Methodio in hodiernam formam redacta. Non enim supponi potest s. Methodium solum, nullo iuvante, hoc scholium exarasse. D. non advertit, quae de Methodio eiusque styli vestigiis dixi. Postea (a. 1929),

⁹ Errat tamen cl. auctor, putans (pg. 296¹), me hic a Voronov »inspiratum« esse nec substantiam quaestionis sat intellexisse. D. scribit, hic me solum fructus argumentorum Voronov »correxisse«, ut illos theoriae meae adaptarem, substantiam (fond) quaestionis autem non examinasse. Certe non levis criminatio! Sed D. multa gravia negligendo praeteriit. Voronov contra auctores Russos contendit, terminum apostolicus orientalibus non fuisse alienum, sed in litteris Byzantinis saeculo IX. frequentem. (Ergo D. immerito me »auctorem theoriae orientalis« increpat.) Igitur Voronov non tam a me, sed potius a D., qui sententiam contrariam (»occidentalem«) defendit, »corrigendus« est. Praeterea Voronov pauca et generalia tantum de hoc titulo profert. Econtra D. nimio corrigendi et meum »profundum(!) errorem« (pg. 297) reprehendendi ardore substantiam quaestionis neglexisse ac confudisse videtur. Ex dissertationibus meis luculenter patet, titulum apostolica sedes inde a saeculo V. officialem esse titulum sedis Romanae, oppositum stylo curiae Byzantinae patriarchalis et imperialis. Ideo in occidente frequentissimae erant appellationes: apostolica sedes, apostolicus dominus, apostolica potestas e. a. Ex ipsis litanis liturgicis (Ut domnum apostolicum... conservare digneris) magna huius usus frequentia patet. D. vero omnia permiscendo confundit. Ex documentis trium saeculorum (VIII—X) quaedam adducit exempla, quorum maior pars usum adiectivum testatur, ergo nihil pro opinione D. demonstrat; sub finem (pg. 299) vero monet, titulum »apostolica sedes« in documentis occidentalibus frequentissime occurrere. Ergo ipse fatetur, usum substantivum illius tituli relative rarum fuisse. Expresse monui, hunc titulum ex parte orientalium tempore ss. C. et M. archaisticum esse videri. Ex Du Cange huius tituli significationem, non vero eius raritatem deduxi.

¹⁰ O. c. 301. — Laudando Voronov non debuisset tacere, ipsum expresse scribere, papam probabiliter propter primatum honoris primo loco poni.

¹¹ O. c. 301—305.

studiis vitae ss. fratrum motus, scholia s. Cyrillo tribuenda esse praetuli. Constat enim, ante ordinationes presbyterorum et episcoporum professionem fidei emittendam esse. In causa ss. fratrum eorumque discipulorum non solum consuetudo ecclesiae, sed etiam prudentia postulabat, ut ante ordinationem discipulorum et ante dioecesis Pannonicae (Moravicae) institutionem ss. fratres eorumque discipuli doctrinam suam theologicam proponerent, eo magis cum tunc Roma turbata est rumoribus de Photio. Non dixi, Romae suspensiones esse motas contra orthodoxiam ss. fratrum, nec huic fundamento hypothesim meam superstruxi (quod D. minus accurate mihi tribuit). Sed monui teste Vita Constantini (Cyrilli) 17, Cyrillum (integro a. 868) multum quaestionibus theologicis occupatum esse. Iam propria sponte gravitatem quaestionum, quae in scholiis exponuntur, praevidere potuit. Addendum est, teste Vita Meth. 6, Romae multos adversarios fuisse liturgiae Slavicae; hi probabiliter dubia de fide presbyterorum Slavorum movebant. Praeterea etiam forma rhetorica originem (vel redactionem) Cyrillo-Methodianam innuit. Quae omnia D. neglexit. — Illos »sanctos patres«, qui Hierosolymae metropolis honorem contulerunt, patres concilii Chalcedonensis esse affirmat (pg. 302 et 304). Sed haec quaestio non tam liquida est. D. in tota quaestione de his scholiis nec fructus argumentationis aliorum satis perpendit nec statum quaestionis sufficienter exposuit. Multa gravia neglexit.

In adnotatione de quaestione papae Honorii (pg. 306^a) D. vituperat, quod hanc quaestionem in elencho conciliorum tacuerim; supponit, me id probabiliter »excessu prudentiae« fecisse (ut nempe difficultatem celarem vel vitarem?). De papa Honorio I. tacui, quia nulla adest difficultas, nec quidquam ss. fratribus proprium; character vero orientalis huius elenchi iam aliunde satis patet. Nomen Honorii in elencho conciliorum Vitae Methodii nec historicam nec dogmaticam parat difficultatem. Ex modo, quo D. in hac adnotatione loquitur, concludere licet, ipsum hanc quaestionem non satis perpendisse. Difficultas dogmatica non est tantum in quaestione, an Honorii epistolae in causa monothelismi »definitionem ex cathedra« contineant, sed potius in damnatione Honorii I. a concilio et in approbatione huius damnationis a papa Leone II. Quam quaestionem alibi sufficienter exposui.¹²

De opinione occidentis catholici et Sedis apostolicae de causa Honorii papae atque de relatione auctoris Vitae Methodii ad opinionem Romanam D. parum exacte scribit (pg. 306). In ipsis libris liturgicis occidentalibus saeculo IX. exeunte (usque ad saec. XVI.) nomen Honorii papae inter damnatos a concilio VI. occurrit. Neque e scriptis Anastasii Bibliothecarii neque ex verbis Hadriani II. papae, quae D. citat, quidquam grave in hac quaestione (de relatione Vitae Methodii ad opinionem Romanam) deduci potest.

Quae de mea sententia de omissione VII. concilii in Vita Methodii D. scribit (pg. 308) cum veritate non satis concordant.

¹² Cerkev (Ljubljana 1924), pg. 221.

Integram argumentationem, facta, citationesque documentorum ex mea dissertatione deprompsit; pauca recentiora, quae addidit, argumentum minime mutare possunt. Attamen meam sententiam, caute a me propositam, vituperat nullis apposis rationibus. Ex omissione huius concilii deducebam contra S n o p e k et B r ü c k n e r, auctorem Vitae Methodii non fuisse Romae adversarium (vel hoc sensu Photianum). Traditiones monachorum Byzantinorum suppono, traditiones extrabyzantinas hypothetice cauteque admitto, in dissertatione originali vero expresse excludo.¹³ Archaismus huius omissionis hodie adhuc defendo, non obstante negatione D., nulla ratione suffulta,

Quaestionem de traditionibus extrabyzantinis (Alexandrinis et Antiochenis) D. non aequè ponderat. Constat, traditionem orientalem de unitate et primatu ecclesiae theoriis Byzantinis obnubilatam esse; ideo in patriarchatibus Alexandrino, Antiocheno (et Hierosolymitano) atque in monasteriis Byzantinis et orientalibus purius servatam esse quam Constantinopoli. Inde nexus inter theologiam Byzantinam monasticam et inter traditiones extrabyzantinas apparet. Hisce traditionibus extrabyzantinis magnam difficultatem de patriarchatu Hierosolymitano solvere tentabam¹⁴. D. ad hanc difficultatem de patriarchatu Hierosolymitano et de »sanctis patribus« in scholiis veteroslavici animum non advertit. Quaestio de traditionibus extrabyzantinis aperta manet, non obstantibus negationibus D. Mea vero argumentatio a hac quaestione non dependet.

Elenchum conciliorum in 1. capite Vitae Methodii fragmentum e catechesi (praedicatione) ss. Cyrilli et Methodii esse puto. Ast D. contra hoc contendit, communem fere fuisse usum hagiographorum Byzantinorum, ut in vitis sanctorum varias fidei professiones allegarent¹⁵. Hic quoque meam opinionem pervertit. Non enim hunc usum nego, sed ex ideis formaque huius fragmenti concludo, illud esse fragmentum praedicationis ss. fratrum¹⁶. Similiter in scholiis veteroslavici probabiliter vestigia styli rethorici missionariorum (ss. Cyrilli et Methodii) occurrunt. Hanc sententiam rationibus non spernendis probabilem feci.

In quaestione de Filioque D. sententiam a me propositam suam fecit¹⁷, quia necessaria est ad eius thesim sustentandam.

4. In historia Photii tempus primi eius patriarchatus (858—867), vivo adhuc Ignatio, distinguendum est ab altero eius patriarchatu (878—886) post obitum Ignatii. Tempore II. sui patriarchatus Photius

¹³ BV I (Ljubljana 1920/21), pg. 14—16. — Haec dissertatio tamquam supplementum adiecta est latino-bohemicae editioni libri: *Doctrina Byzantina de primatu* (Kroměříž 1922). Textus bohemicae editionis hoc loco paululum mutatus est.

¹⁴ Aliam huius difficultatis solutionem in Byzant. Zt. 1929 (pg. 291—293) proposui. Ideo mea argumentatio in nulla iam parte ex illa hypothesi pendet.

¹⁵ Légendes 308—310.

¹⁶ BV I, pg. 12—14.

¹⁷ Légendes 311. — Multa minus gravia omisi. E. gr. silentium fontium Byzantinorum de ss. fratribus minus cum sententia D. concordat, sed potius cum sententia contraria. Difficultas chronologica, de qua pg. 269² loquitur, non est spernenda.

cum Roma se reconciliavit. Lapôte et Amann¹⁸ demonstraverunt, probabile esse, Photium a. 881 non esse excommunicatum, sed in communione cum Roma perseverasse. Hanc sententiam Dvorník¹⁹ pretiosis novis testimoniis roboravit. Attamen his solum iter Constantinopolitanum s. Methodii (circa a. 882) facilius explicatur. Reliquae vero quaestiones de relatione ss. fratrum ad Photium non mutantur.

Cl. auctor nec unam ex quaestionibus et difficultatibus theologicis supra memoratis tam profunde investigavit, ut proprium de iis iudicium ferre aliorumque opiniones tam severe damnare posset. Quapropter eius de aliorum opinionibus censuras praecipitatas et imputationes audaces (vide e. gr. supra notam 9 atque observationem de causa Honorii papae) satis mirari non possumus. Talia negativa iudicia ipsi auctori in difficultum quaestionum pervestigatione magnopere obsunt.

Hisce sat probatum est cl. auctoris tractatus de ss. Cyrilli et Methodii ad Romam, Ignatium atque Photium relatione sobriae retractationi (revisioni) subiiciendos esse.

Argumentis professoris Dvorník attente perpensis, firmiter teneo, standum esse in sententia, quam supra (nr. 2) exposui. Haec sententia a Vitis ss. Cyrilli et Methodii suadet. D. non pauca recentiora contulit, quae illam sententiam roborare possunt, nihil vero grave attulit, quod illam labefactare possit. In vita ss. Cyrilli et Methodii quaedam obscura et dubia manent, quae vix cum certitudine solvi poterunt. Quapropter quaedam moderatio in illis quaestionibus solvendis suadet.

Ex argumentationibus professoris D. illa solum exhibui, de quibus proprium iudicium ferre possum; minus gravia omisi. Certe utrumque eius opus de ss. Cyrillo et Methodio magnam materiae scientificae molem continet ideoque magni pretii est. Ex dictis vero patet, cl. auctorem in aestimandis documentis et in iudiciis ferendis modum excessisse.

JURIJ GOSTENČNIK

misijonar v Ameriki.

Dr. J. L. Zaplotnik, Lindsay, Nebraska.

Summarium. — Notae biographicae quae ab auctore colligi poterant de missionario Georgio Gostenčnik, qui natus 5. apr. 1818 ad Sti Rochi in Sele prope Slovenji Gradec in dioec. Lavantina, sacerdos ordinatus 1. aug. 1846, a. 1850 Americam Septentrionalem petiit et decem annis in apostolico labore fideliter peractis obiit 18. maii 1860.

1. Kdo je bil prvi Slovenec, ki se je posvetil inozemskim misijonom, ni znano. Pač pa vemo, da je bil eden prvih, če ne sploh prvi slovenski misijonar, ki ga je kdaj usoda odvedla v Ameriko, naš jezuit o. Marko Anton Kappus (prim. Slov. biogr. leksikon I, 426).

¹⁸ Dict. théol. cathol. VIII, 607—609.

¹⁹ Légendes 314—321.

Prišel je tja l. 1687 in postal naš prvi indijanski misijonar. V 18. stoletju mu je sledilo še več naših jezuitov v transatlantske dežele, kjer so Indijancem in Špancem oznanjali sv. vero. Po izgonu jezuitov iz španskih kolonij l. 1767 je misel na ameriške misijone med Slovenci zopet zaspala. Vzbudil jo je šele knez naših misijonarjev, Friderik Baraga, ko je l. 1830 odšel v Ameriko in postal apostol Indijancev. Njegov zgled je zvalil čez morje lepo število slovenskih misijonarjev, ki so delovali večinoma v Združenih državah, nekateri med Indijanci, drugi pa med evropskimi naseljenci. A tudi naši indijanski misijonarji so vsi, če ne zmeraj, pa vsaj semtertja, skrbeli tudi za bele priseljence. Da bomo to bolje razumeli, moramo poseči nekoliko v zgodovino ameriških Združenih držav.

Prve naselbine, ki so jih Angleži ustanovili na ozemlju današnjih Zedinjenih držav, so ležale ob Atlantskem morju. Trinajst jih je bilo, a so ječale pod britanskim jarmom, dokler se niso uprle in se l. 1783 osvobodile ter si ustanovile tako zvane ameriške Združene države. Ker so se njih prebivalci iz leta v leto množili, so kraje ob morju kmalu napolnili, nakar so prodirali dalje proti zapadu in si končno osvojili vse dežele do Tihega morja. To so izvršili v 70 letih, kajti z letom 1853 so Združene države na celini dobile meje, ki jih imajo še sedaj.

To velikansko ozemlje bi bilo pa Američanom le prav malo koristilo, če bi bilo ostalo neobljudeno. Res da je na njem bivalo nekoliko razkropljenih Indijancev, ki so se bavili največ z lovom, toda Američani so jih smatrali za prelene in nezmožne, da bi bili od njih pričakovali kakega dobička; zato so jih neprestano porivali proti zapadu in jih naposled omejili na tako imenovane indijanske rezervacije. Želeli so si boljših naseljencev, ki bi jim obdelovali plodno zemljo in dvigali naravna bogastva. Obrnili so torej oči proti vzhodu in odprli na stežaj vrata evropskemu priseljevanju, ki je poslej pri razvoju Amerike imelo zelo važno vlogo in deželo povzdignilo do onega viška, ki ga zavzema dandanes v političnem in ekonomskem svetu.

Priseljevanje v Ameriko so pospeševali ugodni pogoji na obeh straneh Atlantskega morja. Evropa je bila precbljudena, razjedale so jo vojne, politične revolucije, verska preganjanja, težki davki in žalostne delavske razmere. Amerika pa je bila še nova dežela, polna rodovitnega polja, bogatih gozdov in drugih prirodnih zakladov, obenem sta pa vladala v njej mir in svoboda. Tudi zaslužek, ki ga je dajala delavcu, je bil mnogo boljši nego drugod po svetu. Vrhutega je tistemu, ki se je hotel poprijeti poljedelstva, ameriška vlada nudila velike ugodnosti. Ti in podobni razlogi so povzročali, da je tok priseljencev v Ameriko stalno naraščal in okrog leta 1835 dosegel že velikanski razmah¹.

¹ Po uradni statistiki je prišlo l. 1820 8.000 tujcev v Združene države, l. 1830 23.000, l. 1840 84.000, l. 1850 310.000, l. 1860 133.000, l. 1870 387.000, l. 1880 457.000, l. 1890 455.000, l. 1900 448.000, l. 1910 1.041.000 in l. 1914 1.218.000. Izza svetovne vojne je vlada vseljevanje znatno omejila zaradi večje možnosti »asimilacije« tujcev. V stoletju od 1820 do 1920

Razume se, da je bilo med temi priseljenci, ki so se v trumah vsipali v Ameriko iz vseh krajev Evrope, tudi mnogo katoličanov. Naseljevali so se po mestih in vaseh, po poljih in gozdih, po dolinah in hribih, včasih v skupinah, mnogokrat pa posamič in daleč narazen. Ker so navadno želeli ostati katoličani, je bilo treba poskrbeti za njih verske potrebe. A to ni bilo lahko, ker je vladalo kričeče pomanjkanje duhovnikov. Ameriška duhovščina niti za angleško in irsko prebivalstvo ni zadostovala, kaj šele za katoličane drugih narodnosti, posebno če so živeli daleč od cerkva. In ker vrhutega najčešče razen angleščine ni znala nobenega jezika, so morali škofje iskati svečenikov, ki so se lahko še v kakem drugem jeziku oglašali. Semtertja je bilo v kakem kraju treba znati tri ali štiri jezike. Zato se ne čudimo škofu Baragi, da se mu je od vseh težav zdela najtežja, dobiti duhovnikov, ki bi bili znali dovolj jezikov. Tudi drugi ameriški škofje so pisarili in pošiljali zastopnike v Evropo ter trkali na krščanska srca prelatov in duhovnikov, da bi jim v nezasišani stiski priskočili na pomoč. Nekemu takemu pozivu se je odzval tudi Jurij Gostenčnik.

Kolikor nam je znano, je bil Gostenčnik prvi slovenski duhovnik iz nekdanje Stajerske, ki ga je usoda privedla v Združene države. Minulo je že nad 80 let, odkar je stopil na ameriška tla. Res je samo deset let deloval v ameriških misijonih, vendar si je v tem kratkem času stekel dovolj zaslug, da bi se mu v spomin smel sestaviti primeren življenjepiš².

Pričujoče vrstice podajajo le glavni oris Gostenčnikovega življenja; objavljam jih, da bi se ohranila vsaj tista zrna, ki sem jih po dolgem raziskovanju mogel najti.

2. Jurij Gostenčnik se je rodil pri Sv. Roku na Selah nad Slovenjgradcem 5. aprila 1818, kakor je razvidno iz krstne knjige, kjer je vpisan kot Gostinschegg, dočim imajo razni letopisi dosledno »Gostentschnigg, rojen leta 1819«. Njegovi rojstni hiši se še sedaj pravi pri Gostenčniku in nosi številko 15. Očetu je bilo ime Franc, materi pa Apolonija, rojena Wutschinegg. Krstil ga je ondotni kurat Jurij Werdinegg, ki ni bil nikak German, temveč Slovenec in še celo slovenski pisatelj in rodoljub³. Botra sta mu bila Jurij in Uršula Wiesounigg. Tako krstna knjiga.

Prvi šolski pouk je prejel od domačega duhovnika Jurija Verdineka, ki je bil na Selah kurat od začetka leta 1818 pa do 4. novembra 1831, ko je stopil v pokoj; umrl je leta 1836 v Starem trgu. Potem so starši nadarjenega sinčka poslali v Maribor, da bi se izšolal za duhovnika. Med svojimi sošolci na ondotni gimnaziji kakor tudi pozneje v semenišču je bil Gostenčnik izredno priljubljen ne le radi svoje bistre glave in sijajne postave, ampak tudi radi svoje priljud-

se je priselilo v Združene države celotno 33,654.800 ljudi. Ne pretiravimo, če trdimo, da so te množice daleč presegle vsa tako zvana preseljevanja narodov.

² Nekaj podatkov o njem ima Trunkova knjiga *Amerika in Amerikanci* str. 559, a ker jih ni bilo časa overoviti, se je vrnilo precej napak, ki so vse zašle v Slov. biografski leksikon I, 235, ne da bi se bil vir označil.

³ Prim. K. Glaser, *Zgodov. slov. slovstva*, II, 193.

nosti, šegavosti in dobrega srca. Njegov sošolec in prijatelj Urban Dietrich, iz Slovenjgradca doma, ga je takole opisal: »Gostenčnik je bil čudovito krasen alpski sin, zelo velik, vitek in mišičasto vzrastel. Njegovi tovariši so se zbirali okoli njega kakor Izraelci okrog Savla.«¹ O mladem kralju Savlu namreč pravi sv. pismo, da ni bilo lepšega moža med Izraelci, in ko je stal med njimi, da mu nihče ni segal prek ramen.²

Po odlično dovršenih gimnazijskih studijah je Gostenčnik l. 1842 vstopil v celovško bogoslovno semenišče, ki je bilo takrat še skupno za krško in lavantinsko škofijo. Tukaj je dokončal bogoslovne nauke, nakar ga je škof Anton Martin Slomšek 1. avgusta 1846 v Št. Andražu na Koroškem posvetil v mašnika. (Bili so to njegovi prvi posvečenci.) Novo mašo je pel pri sv. Roku na Selah. Potem je nekaj let z velikim uspehom služboval kot kaplan v lavantinski škofiji, in sicer je 15. oktobra 1846 prišel v Vuzenico, 1. decembra 1847 v Rogatec, 17. avgusta 1848 pa v Vitanje. Tu je ostal do 25. marca 1850.

Zgoraj omenjeni Urban Dietrich, 1860—1872 župnik v Vitanju, je v ondotno župnijsko kroniko zapisal, da je bil nekdanji vitanjski kaplan Gostenčnik »velik prijatelj otrok, oboževan od svojih učencev, najpristrčneje ljubljen od svojih župljanov radi svoje impozantne postave, dobrosrčnosti, dobrotljivosti in šaljivosti«.

3. V začetku 1850 je prišel generalni vikar pittsburške škofije Janez Ev. Mozetič, nekdanj profesor bogoslovja v Gorici, iz Amerike v Avstrijo, da bi nabral nekaj duhovnikov za pennsylvanske misijone³. Ko je Gostenčnik slišal o hudem pomanjkanju duhovnikov in o veliki zapuščenosti katoličanov onstran morja, se je tudi v njem vzbudila velikodušna želja, iti jim na pomoč. Škof Slomšek, ki je sam ves gorel za zveličanje duš, mu ni stavil nikakih ovir na pot, čeprav je samemu manjkalo dobrih duhovnikov, temveč je rekel: »Njegova vnema naj oživi tudi našo gorečnost, saj je tudi med nami dovolj vernikov, ki potrebujejo spreobrnjenja!«

Kako je Slomšek cenil Gostenčnika, je razvidno tudi iz lista, ki ga je pisal veliko sredo leta 1850 svojemu prijatelju celjskemu opatu Matiji Vodušku. V njem pravi med drugim tole: »Blagi naš misijonar Gostenčnik bo pri Vas od naše škofije slovo vzel; — tudi Vi se poslovite od njega v mojem imenu. Bil je zvest in trden delavec na tem svetu, zaupam, da tudi na onem bo. Nja spomin nam bodi v slavo in blagoslov božji! — Poljubite lepe noge, ki gredo oznanovat mir — oznanovat blagor ljudem, ki v smrtni senci sede.«⁴

Gostenčnik je 4. aprila 1850 res zapustil domovino in se napotil v Ameriko. Kako in kod je potoval, nam ni znano. Ko se je izkrcal v novem svetu, se je odpeljal menda po pennsylvanskem prekopu na zapad v mesto Allegheny, ki danes tvori severno stran Pittsburgha.

¹ Vitanjska kronika. Podatke mi je izpisal ondotni sedaj že rajni župnik Jožef Musi.

² I Kralj 19, 2; 10, 23, 24.

³ Prim. The Catholic Historical Review, vol. III (1917), 208.

⁴ Arhiv za zgodovino in narodopisje, I, 137. Za zadnji stavek prim. Rim 10, 15 in Lk 1, 79.

Oglasil se je pri Mozetiču, ki je poleg službe generalnega vikarja vodil tudi ondotno župnijo brezmadežnega spočetja Device Marije. Z njim se je šel predstaviti v bližnji Pittsburgh škofu O'Connoru, ki ga je z veseljem sprejel ter ga imenoval za Mozetičevega kaplana. To službo je opravljal od junija do oktobra 1850⁸. Župnijo Device Marije je dve leti poprej ustanovil Mozetič alleghenskim Nemcem, ki so delali večinoma v pittsburških tovarnah. Toda v začetku oktobra 1850, ko je tja prispel njegov rojak Ivan Stibiel, se ji je odpovedal in odšel zopet učiti v pittsburško bogoslovno semenišče. Ob istem času je tudi Gostenčnik zapustil Allegheny. Naslednik jima je bil pravkar omenjeni Stibiel⁹.

Prav takrat so vzhodno od Pittsburgha gradili pennsylvansko železnico, ki se še sedaj prišteva med večje železnice v Združenih državah. Ta del proge, ki so ga tedaj delali ob bistri Juniati in čez alleghenski gorski greben, se je mestoma zelo strmo vzpenjal¹⁰; razen tega je bilo orodje, s katerim so progo kopali in ravnali, še jako preprosto; zato so potrebovali prav mnogo delavcev. Med temi je bilo zelo veliko katoličanov, zlasti Ircev in Nemcev. Ker pa niso imeli nobenega duhovnika, ki bi bil znal nemški, da bi se bili v potrebah in nesrečah, ki so se jim često dogajale, k njemu zatekali, zato jim je škof O'Connor poslal za nekaj časa Gostenčnika v Hollidaysburg. Ta kraj leži ob reki Juniati na vzhodnem podnožju alleghenskih planin in je bil tedaj precej važno prometno in trgovsko središče; v njem so namreč postajale ladje, ki so vozile ljudi in blago po nekdanjem pennsylvanskem prekopu med Harrisburgom in Pittsburghom.

Od tod je Gostenčnik blizu pet mesecev obiskoval razna delavska šotorišča, raztresena ob novi železnici, ter jim več ali manj redno opravljal službo božjo. Potoval je peš, na odprtem železniškem vozu ali na konju, kakor je pač nanese. Potrpežljivo je prenašal vse nadloge in skušal pomagati starim in mladim, revnim in bogatim, katoličanom in drugovercem. Ako je slišal, da je bil kdo bolan ali v kaki drugi stiski, ga je šel tudi mnogo milj daleč obiskat. O njegovi dobrotljivosti in ljubeznivosti se je mnogo pripovedovalo. Naj tu navedemo le en primer. Nekoč je posetil ubogo družino, ki je živela v pragozdu ob novi železnici. Našel je gospodinjo vso obupano. Otroci so ji oboleli in tudi sama ni bila zdrava; delo ji je v hiši zastalo, a ni imela moči, da bi ga bila izvršila. Misijonar jo je tolažil in bodril, a brez uspeha. Naposled se je nečesa domislil in ji rekel: »Vzemite tegale bolnega malčka in se z njim vsedite v onile naslanjač, Vam bom malo zapel, da bo otrok zaspal.« In res jima je zakrožil nekaj lepih slovenskih. »To je pomagalo: otrok se zadremal in tudi ženi se je razvedril obraz. Ta dogodek se ji je tako vtisnil v spomin, da ga svoje žive dni ni pozabila.

⁸ Die St. Marien-Gemeinde in der Stadt Allegheny, Pa. Pittsburg 1898, str. 27.

⁹ Ibidem. Prim. Ave Maria koledar za 1915, str. 84.

¹⁰ N. pr. na divnem Podkovnem ovinku (Horseshoe Bend) nad Altoono se v kratki razdalji 17 km dvigne celih 300 m.

Gostenčnik pa ni skrbel samo za železniške delavce, ampak je pomagal tudi nekemu irskemu duhovniku misijonariti med naseljenci, ki so živeli po okrožjih (counties) Blair in Huntingdon, ter je opravljal cerkve Device Marije v Hollidaysburgu, sv. Trojice v Huntingdonu, Matere božje v Shade Valley-ju in več manjših postaj.

4. Škof je kmalu spoznal, da je bil Gostenčnik zmožen in vesten duhovnik. Zato ga je nekako v začetku marca 1851 poslal za župnika cerkve Device Marije v Herman. Prvi krst je tu podelil 8. marca 1851, zadnjega pa 26. junija 1853. Ta farmerska ali kmečka naselbina leži približno 70 km severno od Pittsburgha v občini Summit (prej Clearfield) v okrožju Butler. Župljani so bili Nemci, ki so si šest let poprej sezidali na lepem griču malo cerkev iz opeke, dolgo 70 in široko 36 čevljev¹¹. Steli so kakih 70 družin s povprečno 30 krsti, 6 porokami in 3 pogrebi na leto. Cerkveni dohodki so l. 1853 znašali samo 189 dolarjev, stroški pa 234 dolarjev, v katere je všteta tudi župnikova plača, ki je to leto znašala celotno menda le 150 dolarjev¹². Časnega bogastva torej ni bilo, a ga misijonar tudi ni iskal. Ondotna kapucinska kronika opisuje Gostenčnika »kot moža sijajne postave, visokega in lepo vzraslega. Bil je vesele narave in je ves dan hodil okrog, žvižgajoč razne znane popevke. Zaradi njegove pobožnosti in ljubeznivosti so ga ljudje zelo radi imeli in njegov spomin je še sedaj svet vsem, ki so ga poznali«¹³.

Izprva je bival v župnišču, ki so ga par let poprej zgradili iz lesa in ilovice ter ga imenovali »lavretansko hišico«; bilo je namreč prav tako veliko kakor hišica sv. Družine v Nazaretu¹⁴. Imelo pa je tako nizka vrata, da Gostenčnik, ki je bil visok mož, še vstopiti ni mogel, ako se ni pošteno pripognil. Zato se je kmalu po svojem prihodu v Herman lotil dela in še tisto leto postavil novo, trdno župnišče iz opeke in kamenja s prostorno dvorano v pritličju. Ta hiša še sedaj stoji in je kapucinski samostan. Prikupil je tudi tik cerkvenega posestva štiri orale zemlje¹⁵. Tukaj imajo dandanes oo. kapucini župnijsko šolo, redovno gimnazijo in noviciat.

Ko je bilo novo župnišče dovršeno, se je Gostenčnik vanj preselil, »lavretansko hišico« pa je prepustil vedoželjni farni mladini v šolske namene. Tu mu je neki učitelj vežbal kopico otrok v branju, pisanju, računstvu in, kadar župnika ni bilo doma, tudi v krščanskem nauku. Obenem mu je opravljal tudi službo cerkovnika, orglarja in pogrebnika. Pozneje se je pritličje v novem župnišču rabilo za šolo.

Gostenčnik je živel kot puščavnik ter si je sam kuhal in gospodinjl. Dasi je znal baje dobro kuhati, se je vendarle prav skromno hranil, kajti zadovoljeval se je večinoma le z zelenjavo, ki jo je prideloval na vrtu ob hiši. Glede na malo plačo mu drugače menda ni

¹¹ Čevelj znaša 30,48 cm.

¹² Prim. History of St. Mary's Church, Herman, Pa. By Rev. Sigismund Cratz, O. M. Cap., 1916, str. 36.

¹³ Op. cit. 31.

¹⁴ T. j. okrog 25 čevljev dolgo, 8 čevljev široko in 7 čevljev visoko. Op. cit. 29.

¹⁵ Op. cit. 31. — Štirje orali so blizu 1.62 ha.

kazalo. Spoznal se je nekoliko tudi v zdravilstvu ter je nekega župljana ozdravil božjasti ali padavice¹⁶.

Poleg Hermana je še več drugih misijonskih postaj spadalo v njegovo področje; zato je moral seveda mnogo potovati. Kadar je bil v Hermanu, je skrbel za njegovega konja neki mladenič, kateremu je Gostenčnik za te usluge daroval lepo harmoniko, ki jo je l. 1852 prinesel s seboj iz Avstrije. To glasbilo so posihmal Hermanci rabili tudi pri procesijah sv. Rešnjega Telesa¹⁷.

V jeseni l. 1851 je namreč Gostenčnik šel v domovino na obisk. Svoje nekdanje tovariše in znance je iskreno ljubil ter jih je hotel vse videti; zato je v malo dneh prepotoval vso lavantinsko škofijo od konca do kraja in to s tako hitrostjo, da je vzbudil pozornost avstrijskih orožnikov; ker je bil k temu še civilno oblečen, ga je orožništvo imelo za političnega poslanca ali ogleduha in ga je naslednjo pomlad pri njegovem povratku v Ameriko zasledovalo prav do Hamburga¹⁸. Tekom njegove šestmesečne odsotnosti ga je v Hermanu namestoval kapucinski pater Janez N. Tamchina, rojen v Pardubicah na Češkem.

Ko se je Gostenčnik mudil v domovini, je obiskal tudi St. Andraž na Koroškem in se oglašil pri škofu Slomšek. Ta poset je škof omenil svojemu prijatelju opatu Vodušku v listu z dne 17. decembra 1851 s temile hudomušnimi vrsticami: »Missionär G. hat uns am verflossenen Samstage im Fluge besucht. An ihm sieht man keine Spuren einer Missionsstrapatze; er dürfte von manchem unserer Kapläne beneidet werden; die Wenigsten hätten das Vermögen eine so weite und so kostspielige Reise zu machen.«¹⁹ Kmalu nato so sledili Gostenčnikovemu zgledu in odšli v Ameriko štirje lavantinski duhovniki, namreč Ivan Tanzer²⁰, brata Jožef in Jurij Reš²¹ in Jožef Bevc²².

Ko se je Gostenčnik vrnil v Herman, je z veliko vnemo nadaljeval delo doma in v misijonih. Iskal je po šumah in poljih raztresene katoličane ter jih učil, bodril in krepčal s sv. zakramenti. Skušal je med nje vpeljati tudi lepe krščanske navade, ki so se bile udomačile v starih katoliških deželah, n. pr. procesije. Hermanski kronist, kateremu so se procesije za lepo vreme bržčas nenavadne zdele, nam stvar takole popisuje: »Gospod Gostenčnik je nekoč priredil romanje iz Hermana h kapelici sv. Vendelina, ki je stala kakih 5 milj (8 km) daleč v selu Carbon Center, kjer je neki učitelj vodil katoliško šolo. Bilo je v jeseni; dan je bil deževen in pota blatna. A dobrega župnika to ni strašilo; v talarju in koretlju se je s svojimi župljani pogumno podal na pot. Ves čas so bredli po globoki brozgi, moleč in pojoč. Bili so res klaverna romarska truma, ko so se tistega večera vsi pre-

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Vitanjska kronika. — Tedaj je bila namreč v Ameriki še splošna navada, da so duhovniki zunaj cerkve nosili povsem civilno obleko.

¹⁹ Arhiv za zgodovino in narodopisje I, 150.

²⁰ Arhiv I 78.

²¹ Arhiv I 153, 157 in večkrat; BV 1932, 274—280.

²² Arhiv I 176. Bevc je bil 1848-49 Gostenčnikov naslednik v Rogatcu.

močeni in blatni vrnilo domov. Tega pobožnega opravila niso nikdar več ponovili.«²³

5. Gostenčnik je kmalu nato zapustil Herman in zapadno Pennsylvanijo ter odšel na iztok v filadelfsko škofijo, kateri je od pomladi leta 1852 načeloval Čeh blaženi Janez N. Neumann kot škof. Ta ga je najprej poslal pastirovat v Easton, ki leži 105 km severno od Philadelphije tik ob državni meji v northamptonskem okrožju. O Eastonu je pisal znani štajerski jezuit o. Franc Ks. Weninger, da v Ameriki še ni videl mesta, ki bi imelo tako slikovito lego med rekami in gorami, kakor jo ima prav to. Leži namreč ob sovodju rek Delaware in Lehigh v vznožju velikega Modrega pogorja. Cerkev sv. Jožefa, ki jo je Gostenčnik prevzel, stoji v južnem delu mesta na ljubkem griču s presenetljivim razgledom na mesto in skalno globel, po kateri se gnete mogočna reka Delaware. Župljani so bili Nemci, ki so gradili železnice po okolici, delali v raznih tovarnah in trgovinah ter se bavili s poljedelstvom in vsakovrstnimi obrtmi. Prebivalo je tam tudi mnogo tako zvanih pennsylvanskih Nemcev, od katerih pa je bilo le malo katoličanov.²⁴

Da bi kaj bolj natančnega zvedel o Gostenčnikovem delovanju v Eastonu, sem se obrnil na ondotežnega župnika, ki mi je sporočil sledeče: »Podrobnosti, ki vam jih morem dati o gosp. Gostenčniku, nekdanjem župniku naše cerkve sv. Jožefa, je zelo malo. Dne 21. avgusta 1853 je imel tu prvi krst, 20. septembra 1854 pa zadnji pogreb. Vseh skupaj je krstil 85 otrok, iz česar se da sklepati, da je bila župnija precej velika. Bil je drugi župnik in kakih 14 mesecev tukaj; njegov prednik je bil Rudolf Etthofer, naslednik pa Ivan Tanzer. Pionirji župnije so že vsi pomrli in torej ni mogoče dobiti kaj več podatkov, razen kar se najde po knjigah.«

Lotil sem se torej raznih knjig in časopisov ter sem najprvo našel dopis, v katerem neki župljan pravi, da jim je škof Neumann 12. junija 1853 cerkev blagoslovil. Potem dopisnik nadaljuje: »Cerkev in župnišče sta sezidani iz opeke in sta delo 60 nemških družin, ki so se po vnemi našega gosp. župnika Etthoferja lotile posla ter ga Bogu in sv. Jožefu na čast tudi izvršile. Bog, ki vidi našo dobro voljo, nas ne bo zapustil, da najdemo tudi dobrih ljudi — bratov, ki nam bodo pomagali, da poravnamo tudi te dolgove, ki nas še težijo.«²⁵

Gostenčnik je hitro spoznal dejanski položaj. Izprevidel je, da bo vsa teža cerkvenih dolgov obvisela na njegovih plečih; v Ameriki ima namreč župnija samo to, kar si ne le sama postavi, temveč tudi sama plača in vzdržuje, ker ne dobiva nobene podpore ne od države ne od škofije. Iz tega razloga in pa morda tudi iz domotožja je torej 6. septembra 1853 pisal v domovino in prosil, da bi ga sprejeli nazaj

²³ History of St. Mary's Church, Herman, Pa., str. 31.

²⁴ Annalen der Verbreitung des Glaubens za 1859, str. 293; Wahrheitsfreund 15. julija 1858. — Ti Nemci v iztočni Pennsylvaniji govorijo čudno mešanico angleškega in nemškega jezika, znano pod imenom »Pennsylvania Dutch« — pennsylvanska nemščina.

²⁵ Wahrheitsfreund 30. junija 1853.

v lavantinsko škofijo. To so mu 8. oktobra 1853 tudi dovolili. Toda ni se vrnil. Kajti medtem, ko je čakal odgovora iz domovine, je imel dovolj časa stvar trezno premisliti. Preveril se je, da so bili preprosti, neuki župljani sicer nekoliko domišljavi, a vendar dobrega srca. Če bi jih zapustil, bi ostali kakor ovce brez pastirja in volkovi bi jih utegnili napasti, razdvojiti in razgnati²⁶. Pa če bi se to tudi ne zgodilo, je vedel, da si mlada župnija ne bo opomogla, dokler se kak duhovnik ne bo zanjo zavzel in jo obvaroval finančnega razpada. Hkrati je tudi izprevidel, da je sedaj za to čas najbolj ugoden, ko so župljani še vneti.

Iz teh in podobnih vzrokov je sklenil v božjem imenu se žrtvovati za mlado eastonsko župnijo ter ji pomagati na noge. Otresel se je torej bojazni, ki se ga je bila polastila, in se z novim pogumom krepko lotil dela. Po ameriški navadi je najprvo prijel za beraško palico in šel nabirat milodarov po župniji in misijonih. S tem težavnim opravkom se je ukvarjal, vprav ko so v Cincinnati²⁷ posvetili prvega slovenskega škofa v Ameriki, Friderika Barago, in se torej ni utegnil svečanosti udeležiti. Toda zbiranje denarja mu ni posebno hitro uspevalo. Zato je prosil dunajsko Leopoldinsko družbo za podporo. O tem je družba sama objavila sledeče izvestje: »Pred nami leži poročilo z dne 9. novembra 1853, v katerem nam misijonar Jurij Gostenčnik iz Eastona v filadelfski škofiji popisuje nujno potrebo denarne pomoči. Tam je bila sezidana cerkev svetega Jožefa in 12. julija blagoslovljena²⁸. Za nakup stavbišča in za zidavo cerkve in župnišča se je moralo potrošiti 4200 dolarjev. Od te vsote je Gostenčnikov prednik Rudolf Etthofer zbral 1200 dolarjev in tako poravnal del dolga, ki ga je treba v določenih rokih plačevati. Toda z raznovrstnimi napor, katerim se morajo misijonarji pri zidavi cerkve navadno podvreči, si je gosp. Etthofer nakopal po izreku zdravnikov neozdravljivo bolezen; sedaj leži v bolnišnici sv. Jožefa v Philadelphiji brez upa, da bi kdaj okreval. Njegov naslednik v dušnem pastirstvu nemške katoliške župnije v Eastonu mora torej poravnati še 2800 dolarjev dolgov, kar pa je samo z nabiranjem mogoče skupaj spraviti. Gostenčnik slika v pismu z dne 9. novembra 1853 svoj položaj takole:

»Dne 1. aprila 1854 bo treba zopet tisoč dolarjev plačati. Prehodil sem že mnogo krajev, kjer so katoličani deloma naseljeni, deloma se pa mudijo kot dninarji; često sem se z ožuljenimi nogami vrnil domov, a sem med tujci nabral šele 150 dolarjev, domači pa

²⁶ Prav takrat se je namreč po Ameriki razpasel zloglasni »trusteism«, o katerem glej Ave Maria koledar za 1917, str. 121.

²⁷ Naj bo tu pripomnjeno, da se mesto Cincinnati imenuje po slavnem društvu ameriških častnikov, ki so zapustili plug kakor rimski patricij Lucius Q. Cincinnati in šli v boj za domovino zoper Britance, a so se vrnili k plugu, ko je nevarnost minula in so se Združene države osvobodile. Preden so se razšli, so se leta 1783 organizirali v »društvo Cincinnati«. Neki član tega društva je utemeljil mesto ob reki Ohio in ga leta 1790 tovarišem na čast imenoval »Cincinnati«. Torej je to krajevno ime pravilno le v množini.

²⁸ Glasiti bi se moralo: 12. junija.

so mi podpisali 250 dolarjev. Upadati mi začenja pogum ob misli, da bi lepo cerkev na griču pri Eastonu upniki utegnili katoličanom ugrabiti. Med 400 katoličani, ki prebivajo okrog Eastona, jih je mnogo postalo zelo mlačnih, ker so bili dalj časa skoraj brez duhovnega varstva, in zato tudi nočejo o prispevkih za cerkev ničesar slišati. Vneti katoličani so pa večidel ubogi težaki; ti so storili in še sedaj store vse, kar morejo.²⁹ Ali je na to prošnjo dobil kaj podpore ali ne, ni znano. Vsekako pa se mu je posrečilo upnike zadovoljiti in tako preprečiti, da mu niso cerkve ugrabili.

O drugem njegovem misijonskem delu v Eastonu nimamo zanesljivih poročil. Le to vemo, da je moral poleg domače fare skrbeti tudi za nemške katoličane po okrožjih Northampton, Lehigh in Monroe, kjer je danes 50 katoliških župnij; seveda ti kraji tedaj niso bili še tako gosto obljude, ampak je bilo prebivalstvo še redko in razkropljeno. Radi tega Gostenčnik ni bil mnogo doma, temveč je skoraj neprestano potoval po misijonih. Pri tem je zadeval ob vsakovrstne težave, kajti pokrajina je bila še divja, pota prav slaba, če jih je sploh kaj bilo, ljudje daleč vsaksebi, ubogi in duhovno zanemarjeni. A ker je kljub temu vestno in vztrajno vršil svoje dolžnosti, je storil mnogo dobrega in si pridobil velikih zaslug pri vzdrževanju in razširjanju krščanstva v ondotni pokrajini. Največjo zahvalo pa mu dolguje župnija sv. Jožefa v Eastonu, ker jo je ne le rešil finančnega poloma, temveč ji tudi zagotovil trdno bodočnost.

6. V zgodnji jeseni 1854 je prišel Ivan Tanzer iz newyorške škofije v Pennsylvanijo. Gostenčnik, njegov rojak, ga je z veseljem sprejel, mu velikodušno prepustil eastonsko župnijo in odšel na zapad v Milton, kjer je prevzel župnijo sv. Jožefa. To mesto leži v slikoviti dolini reke Susquehanna okrog 105 km severno od Harrisburga, glavnega mesta Pennsylvanije. Župljani so bili večinoma irske in nemške narodnosti ter so se bavili s poljedelstvom, obrtjo in trgovino. Deset let poprej so si postavili cerkev iz opeke, dolgo 60 in široko 40 čevljev. Kakor povsod drugod, tako se je tudi v Miltonu hitro »priljubil župljanom s svojo priljudnostjo, ljubeznivostjo in dobrotljivostjo ter si pridobil velik vpliv na vse, ki so prišli z njim v dotiko. Kljub slabim letinam in hudim časom, ki so tedaj vladali v Ameriki, je storil mnogo tudi za gmotni podvig župnije. Okrog leta 1855 je za cerkvijo postavil župnišče ter pozneje kupil cerkvi nove klopi in lične orgle.«³⁰ Posebno mu je bila pri srcu krščanska vzgoja mladine. Nameraval ji je postaviti katoliško šolo, pa mu je smrt prekrizala načrte, preden jih je mogel izvršiti.

Posvečal je mnogo pozornosti tudi misijonom, katerih je imel dolgo vrsto. Pod njegovo oblast so namreč spadali vsi nemški in mnogi drugi katoličani po okrožjih Northumberland, Union, Snyder, Columbia in Montour. Znamenitejše katoliške naselbine, ki jih je oskrboval, so bile v postajah Trevorton, Shamokin, Chillisquaque, Lewisburg, Dry Valley, Selinsgrove, Bloomburg, Light-Street in Dan-

²⁹ Berichte der Leopoldinen-Stiftung, XXVI. Heft (1854), str. 3.

³⁰ History of St. Joseph's Church, Milton, Pa. By Rev. George J. Breckel. Milton 1905, str. 51.

ville³¹. Kako obširno polje je imel, razvidimo iz tega, da se dandanes tod nahaja 29 katoliških župnij. Da bi živel bolj v sredi svoje velikanse župnije in mogel točneje skrbeti za vernike, bivajoče v njenem južnem delu, se je že leta 1856 preselil v hišo na »cerkveni farmi« v Chillisquaue, kakih sedem milj južno od Milтона. Blizu te hiše je postavil leseno kapelico, v kateri je posebno ob delavnikih pogosto maševal³².

Izmed misijonov, ki so zahtevali največ njegove pozornosti, je treba omeniti Trevorton, ki mu je bil leta 1857 izročen kot podružnica. Vas leži med hribi v južnem delu northumberlandskega okrožja. V njej so živeli Irci in Nemci. Škof Neumann jim je 14. marca 1857 dovolil sezidati cerkev pod pogojem, da se bodo ravnali po kano-ničnih predpisih o cerkveni upravi; obenem je tudi določil, naj se hiša božja posveti sv. Patriciju, apostolu irskega naroda, pri bogoslužju pa naj se rabi tudi nemščina³³. Takoj nato jih je Gostenčnik začel organizirati ter s tako vnemo zbirati denar za novo cerkev, da je že proti koncu maja delo oddal, četudi je prav tisto leto huda finančna kriza stiskala Ameriko. Zidava je brzo napredovala in 16. oktobra 1857 je škof Neumann blagoslovil in položil temeljni kamen; hkrati je birmal 61 oseb. Pri tej dvojni slavnosti je župnik poskrbel za posebni pridigi v angleškem in nemškem jeziku, kar je župljane ne samo razveselilo, ampak jih je tudi vnelo za nove žrtve. Poslopje je bilo v začetku maja 1858 dovršeno, nakar ga je filadelfski pomožni škof Jakob Wood še istega meseca posvetil na čast sv. Patriciju. Bila je lična stavba iz belega peščenca ter je merila 65 čevljev v dolžini in 35 čevljev v širini³⁴. Podobno si je tudi po drugih svojih misijonih prizadeval, da bi jih uredil in povzdignil v gmotnem in duhovnem oziru, dasi mu je napore obteževala že ome-njena denarna kriza, ki je trajala od 1854 do 1860, torej ves čas, ko je bival v Miltonu.

V tem času je Ameriko razburjalo tudi pereče vprašanje za-morskega suženjstva. Južne države so namreč hotele sužnje ne le obdržati, temveč jih še razširiti po novih pokrajinah. Severne države pa so se temu trdovratno protivile. Nasprotja so se stalno ostrila, dokler niso v jeseni leta 1860 republikanci izvolili hudega sovražnika suženjstva, slavnega Abrahama Lincolna za predsednika Združenih držav. Ker ga pa južne države niso hotele priznati, temveč so se proglasile za neodvisne, se je vnela krvava državljanska vojna, ki je cela štiri leta pustošila Ameriko. Gostenčnik je bil seveda za osvoboditev sužnjev, a se političnih borb osebno ni udeleževal. Ni pa dočakal ne Lincolnove izvolitve in ne žalostne državljanske vojne, kajti umrl je prav tisti dan, ko so republikanci imenovali Lincolna za predsedniškega kandidata.

³¹ Prim. The Metropolitan Catholic Almanac and Laity Directory za 1855 in 1857.

³² Prim. History of St. Joseph's Church, Milton, Pa., str. 52.

³³ Records of the American Catholic Historical Society of Phila-delphia, vol. XLI (1930), str. 185.

³⁴ Prim. loc. cit.; History of St. Joseph's Church, Milton, Pa., str 51 do 52; Wahrheitsfreund 1. oktobra 1857.

7. Gostenčnik je bil orjak po postavi, kakor smo že slišali, in mnogo anekdot se pripoveduje o njegovi čudoviti telesni moči. Naj navedemo le nekaj primerov.

V njegovi rojstni vasi še danes vedo povedati,³⁵ da je mogel dvigniti voz s polovnjakom vina na njem. Polovnjak je sod, ki drži 300 litrov.

Ko je bil še bogoslovec, je nekega dne naletel na svojega očeta, ki se je zaman trudil, da bi s parom volov speljal težko naložen voz navkreber proti domu. Poprijel je torej Jurij in srečno potegnul voz pred hišo.³⁶

V Pennsylvaniji so некоč krivoverski metodisti najeli razbojniškega hrusta, da bi Gostenčnika nabil na njegovi samotni misijonski postaji. Razbojnik ga najde na prostem ter ga začne v nekoliki daljavi obkrožati. Ko Gostenčnik to opazi in tudi od njega samega zve, za kaj gre, si zaviha rokave in reče: »No pa se poskusiva!« Ko razbojnik ugleda njegove orjaške lakti, ostrmi in jo pohlevno odkuri.³⁷

Nekdaj je bil Gostenčnik na potovanju po svojem misijonskem ozemlju. Pride v neki kraj in reče lastniku ondotnega hotela: »Dve noči že nisem spal in dolga pot me je hudo utrudila; dajte mi dobro sobo.« »Mi je žal, da ne morem,« odvrne hotelir, »a mislim, da v vsem mestu ni prazne sobe. Imamo pravkar politični shod in konjske dirke, in vsaka hiša je nabito polna.« Ko pa opazi Gostenčnikov utrujeni obraz, pravi mileje: »Gospod, najboljšo sobo sem dal v najem nekemu znanemu kvartopircu, ki ga pa navadno vso noč ni domov in se le redkokdaj pred zajutrkom vrne. Ako si upate stvar tvegati, vam dam njegovo sobo. Toda če prej pride nazaj, vam pa povem, da bo ravs.« Gostenčnik, ki je bil počitka zelo potreben, se odloči stvar riskirati. Imel pa je smolo, kajti okrog štirih zjutraj se kvartač vrne. Ko najde tujca v svoji sobi, ga jezno strese, rekoč: »Poberi se iz moje sobe, če ne te ven vržem!« Dobrosrčni misijonar se pa malo dvigne in se nasloni na komolec, tako da so se mu mišice nadlakti napele, ter mirno reče: »Priatelj, preden me ven vržeš, potipaj te-le mišice.« Možakar uboga in ko se dotakne Gostenčnikove roke, pravi vljudno: »Gospod, lahko kar tu ostanete.«

Nekoč je Gostenčnik stopal po miltonskih ulicah in naletel na več mož, ki so se trudili, da bi vzdignili velik kamen. Videč, kako se zastonj napenjajo, pristopi in vpraša, kam bi ga radi položili. Ko mu povedo, se široko razkorači, prime težko skalo in jo igraje dvigne na zaželeno mesto.³⁸

Pripoveduje se tudi, da je kupil zvon za novo cerkev sv. Patricija in iskal voznika, da bi mu ga peljal iz Sunburyja v Trevorton. Ko pa ni nikogar našel, je dejal: »Pojdite se solit!« pograbil težki

³⁵ Sporočil rajnki č. g. Ivan Jurko, župnik v Starem trgu pri Slovenjgradu.

³⁶ Zabeležil č. g. pisatelj Ksaver Meško. Glej Ave Maria koledar za 1929, str. 97.

³⁷ Vitanjska kronika.

³⁸ History of St. Joseph's Church, Milton, Pa., str. 52—53.

zvon, si ga zadel na pleča in ga sam nesel čez goro kakih 18 km daleč v Trevorton.³⁹

8. Dasi se je Gostenčnik ves zaveroval v svoje misijone, pa ni pozabil svoje rodne zemlje, zelene Štajerske. Čuli smo že, da jo je šel leta 1851 obiskat. Naslednje leto se je zopet napotil nazaj v Ameriko, a s trdnim sklepom, kot piše že omenjeni Dietrich, da se bo čez osem let, torej po enem v Ameriki preživetem desetletju, za vedno vrnil v domovino. »Ko se je to desetletje nagibalo k svojemu koncu, je prosil mene, Urbana Dietricha, župnika v Vitanju, svojega bližnjega rojaka in sošolca, naj poskrbim, da bo zopet sprejet v škofijsko zvezo. To se je tudi zgodilo. Toda medtem je Gostenčnik v Ameriki umrl, najbrž za rumeno mrzlico. Zanesljivih poročil o koncu njegovega življenja nismo dobili; le toliko je gotovo, da je preminul naravne smrti. Mi tovariši smo po njem globoko žalovali.«⁴⁰

V njegovem samotnem stanovanju na »cerkveni farmi« v Chillisquaue ga je dohitela smrt v najboljši moški dobi — starega komaj 42 let. V petek 18. maja 1860 je čisto nenadoma podlegel vročnici. Pokopan je bil v Miltonu 21. maja. Časopis Miltonian je 25. maja 1860 pisal o tem takole:

»Č. g. Jurij Gostenčnik, župnik tukajšnje katoliške cerkve, je v svojem stanovanju v občini Chillisquaue po bolezni, ki je trajala samo nekaj dni, umrl. Njegov pokop se je vršil tukaj (v Miltonu) zadnji ponedeljek ob desetih. Dolg izprevod kočij je spremljal mrtvaški voz do cerkve, kjer je vladika te škofije ob asistenci dveh duhovnikov vodil veličastne pogrebne obrede⁴¹. Darovala se je maša zadušnica, nakar je eden izmed duhovnikov imel kratko propoved v angleškem jeziku. Govoril je zelo vzvišeno o njegovih lastnostih kot prijatelju, sosedu in kristjanu. Pridigoval je kratko tudi neki drugi duhovnik nemški, nakar se je vršil pogreb. Pokopan je bil na grobišču ob cerkvi, a bo, kakor čujemo, prenesen v grobnico pod oltarjem.«⁴²

To se pa ni zgodilo, kajti njegov grob je še vedno na starem mestu, kakor sem se leta 1927 sam prepričal, ko sem v družbi čč. gg. Luke Gladka in pokojnega Antona Bratine obiskal Milton. Starega pokopališča poleg cerkve nismo našli več. Na njegovem mestu je lep vrt. A na kraju vrta ob živi meji nad cesto smo presenečeni našli naleteli na — Gostenčnikov grob, samevajoč pod košatim brestom. Zaznamovan je s preprostim nagrobnim spomenikom, veliko marmorno pločo s temle napisom: »In memory and in the hope of the glorious resurrection of Rev. George Gostenshnigg, born in Siele, Styria, a province of Austria, A. D. 1819, ordained 1846, a missionary

³⁹ Prim. istotam, str. 53.

⁴⁰ Vitanjska kronika.

⁴¹ Tako Miltonian. The Catholic Herald and Visitor z 2. in Wahrheitsfreund s 7. junija 1860 pa poročata, da je č. g. Karel J. Maugin iz Troya imel mašo zadušnico in da sta mu pri tem stregla čč. gg. Odilo Vandergrun O. S. B. iz Bellefontea in John B. Bach iz Williamsporta; škofa pa lista nič ne omenjata.

⁴² History of St. Joseph's Church, Milton, Pa., str. 54.

to America for 10 years, died May 21. 1860. R. I. P.«⁴³ Napis je sicer izklesan, a je že precej izpran, tako da se mestoma težko čita. Križ vrhu plošče je odlomljen in ga manjka. Ni treba pripomniti, da rojstno leto in dan smrti nista pravilno zabeležena.

Kdaj je bil spomenik postavljen, nismo mogli zvedeti, iz napačnega datuma smrti pa bi sklepali, da šele po velikem požaru, ki je leta 1880 uničil cerkev in župnišče s cerkvenimi maticami vred.

Župnik nam je z navdušenjem pripovedoval, kar je vedel iz ljudskega izročila o našem misijonarju. Pripomnil je, da namerava njegove ostanke prenesti na cerkveno pokopališče med njegove nekdanje župljane, ki so ga vsekako zelo radi imeli, ker so mu postavili ta lepi nagrobni spomenik in ker se pozneje, ko so izkopali vsa druga trupla in jih prepeljali na novo pokopališče zunaj mesta, njegovega groba niso doteknili.

9. Ako ob zaključku kratko premotrmo Gostenčnikovo življenje, moramo pred vsem občudovati njegovo izredno in vsestransko delavnost. Neprestano je imel roke polne opravkov. Počitka ni poznal. Kakor sv. Pavel je hotel vsem vse postati, da bi vse zveličal. Energično se je lotil vsakega posla in ni odnehal, dokler ga ni izvršil. Res da je tudi on imel trenutke, ko se ga je lotevala malodušnost, — kateri zemljan jih pa nima? — toda kmalu je zmagala njegova optimistična narava in s podvojeno silo se je poprijel dela, premagal vse zapreke ter naposled dosegel svoj namen. Potrdilo se je prepričanje, ki ga je škof Slomšek izrazil ob njegovem odhodu v Ameriko, češ, da bo tudi na novem svetu ostal zvest in krepak delavec.

S svojimi duševnimi in telesnimi vrlinami si je hitro osvajal srca mladih in starih. Njegovega dolgega imena Američani sicer niso mogli izgovarjati, toda »očeta Jurija«, kakor so ga nazivali, so dobro poznali. Bil je rojen voditelj in je imel povsod velik vpliv med ljudmi, kjerkoli je delal. Njegova beseda je veljala katoličanom za zapoved, a tudi drugoverci so ga radi povpraševali za svet. Še dolgo po njegovi smrti so s spoštovanjem govorili o njem in njegovih delih. Tako se je izpolnila Slomškova preroška želja, naj bi nam bil v slavo Gostenčnikov spomin.

PRAKTIČNI DEL.

NOVA KODIFIKACIJA ZAKONSKEGA PRAVA V SRBSKI PRAVOSLAVNI CERKVI.

1. Srbska pravoslavna cerkev vrši zadnja leta bogato zakonodajo; izdelala si je ustavo in izdala vrsto izvršilnih zakonov in naredb; letos je presenetila zlasti z novo ureditvijo zakonskega

⁴³ Slovenski bi se napis glasil: »V spomin in v nadi na slavno vstajenje č. g. Jurija Gostenčnika, rojenega leta 1819 na Selah v Štajerski, deželi Avstrije, posvečenega leta 1846, deset let misijonarja v Ameriki, umrlega 21. maja 1860. Naj počiva v miru!«

prava. Zakon o srbski pravoslavni cerkvi z dne 8. novembra 1929¹ namreč določa v čl. 1, da ureja srbska pravoslavna cerkev cerkveno-verske posle samostojno. In za cerkveno-verski posel smatra srbska pravoslavna cerkev tudi matrimonialno zakonodajo. Čl. 63, t. 13 ustave srbske pravoslavne cerkve z dne 16. novembra 1931² pa odreja, da spada izdajanje predpisov o zakonskih zadevah v pristojnost svetega arhierejskega zbora³. Na osnovi navedenih členov zakona in ustave je sveti arhierejski zbor dne 9. junija 1933 sprejel nova »bračna pravila srbske pravoslavne cerkve«⁴, ki so stopila v veljavo z objavo v »Glasniku«, službenem listu srbske pravoslavne patrijarhije, z dne 7. septembra 1933, str. 514—529; obvezno moč pa dobe s 1. januarjem 1934. S tem dnevom prenehajo veljati vsi zadevni dosedanj predpisi (čl. 128 br. pr.). Na zakone, ki so bili sklenjeni pred 1. januarjem 1934, se bodo aplicirali stari predpisi; izjema je pri zakonu, ki ni veljaven po starih, a je veljaven po novih bračnih pravilih (§§ 129, 130 br. pr.). Bračna pravila vežejo tudi inozemce, ki se mude na našem teritoriju; dokazati pa morajo inozemci, da so pravno in poselno sposobni po svojem domačem državnem pravu (§ 133 br. pr.).

Bračna pravila štejejo 135 paragrafov, ki so združeni v naslednjih osmih oddelkih: I. Cerkvni zakon, njega bistvo in pomembnost (§§ 1—10); II. Nastanek zakona (§§ 11—68); ta oddelek ima pet delov: zakonski pogoji (bračni uslovi); razdiralni zakonski zadržki (smetnje); oviralni zadržki (zabrane); posledice razdiralnih in oviralnih zadržkov; sklepanje zakona; III. Pravice in dolžnosti zakoncev (§§ 69—78), in sicer: vzajemne pravice in dolžnosti; pravice in dolžnosti z ozirom na otroke; IV. Prestanek zakonske vezi (§§ 79—114), namreč: prestanek zakona brez sodbe in prestanek zakona s sodbo (razvod); V. Mešani zakon (§§ 115—123); VI. Razrešitev zakona, sklenjenega zunaj pravoslavne cerkve (§§ 124—125), kjer se razpravlja v § 124 o zakonu kristjanov druge veroizpovedi in v § 125 o nekrščanskem zakonu; VII. Izvenzakonski odnos (konkubinat) (§§ 126—127) in VIII. Prehodne naredbe (§§ 128—135).

2. Že površen pogled na našete naslove opozori na dvojje. Prvo je samostojna ureditev. Dosedaj je namreč srbska pravoslavna cerkev,

¹ Službene Novine kraljevine Jugoslavije z dne 16. novembra 1929, št. 269/CIX; Uradni list z dne 18. januarja 1930, kos. 21, str. 233—236. Čl. 24 nav. zakona omenja »cerkveno ustavo o celokupni ureditvi srbske pravoslavne cerkve in vseh cerkvenih samoupravnih oblastev, ki jo sklene sveti arhierejski zbor ter jo predloži ministru pravde, ta pa jo predloži, ko jo je usvojil, kralju v zakonitev«.

² Službene Novine z dne 24. novembra 1931, št. 275/LXXXVI/603; Uradni list z dne 20. januarja, kos 5, str. 121—146.

³ Sveti arhierejski zbor sestavljajo po čl. 50 ustave srb. prav. cerkve vsi eparhijski arhiereji pod predsedstvom patrijarha. Eparhijski arhierej odgovarja (čl. 95 ustave) zapadnemu rezidencialnemu škofu. Sveti arhierejski zbor je kot najvišje »jerarhijsko predstavništvo« (v nasprotju s cerkveno-samoupravnim) cerkveno-zakonodavno oblastvo v zadevah vere, božje službe, cerkvenega reda (discipline) in notranje ureditve kakor tudi vrhovno sodno oblastvo (čl. 51, 63 ustave).

⁴ Citiram br. pr.

kot avtokefalne pravoslavne cerkve vobče, priznavala v nekaterih poglavjih zakonskega prava pristojnost državne oblasti, tako zlasti v poglavju o zadržkih⁵. Po Milašu, znanem srbskem kanonistu, je razmerje med cerkvijo in državo z ozirom na zakon tako, da presoja cerkev o zakonu kot sveti tajni, država pa »kao o javnom ugovoru. U pitanjima o bračnim smetnjama i o dispencaciji od tih smetnja i o konvalidaciji braka, djeluju sporazumno i crkva i država, i odredbe jedne smatra za sebe obveznima druga«⁶. V novih bračnih pravilih pa je srbska pravoslavna cerkev uredila zakonske zadeve samostojno in ekskluzivno, čeprav sprejema nekatere državne zakone kot ne-kakšne ležes canonizatae ali kot dopolnila. Nastane vprašanje, ali so mogla nova bračna pravila odpraviti zadevne državne zakone. Dr. Simeonović - Čokić je v belgrajski Politiki dokazoval, da so državni predpisi odpravljeni, ker po zgoraj nav. čl. 63, t. 13 ustave srb. prav. cerkve spada matrimonialna zakonodaja v pristojnost arhierjskega zbora; prav isto trdi prof. Sergij Troicki v »Glasniku« srbske pravoslavne patrijarhije z dne 12. oktobra 1933, št. 38 in 39, str. 612—618 in dokazuje, da pristoji srbski pravoslavni cerkvi matrimonialna zakonodaja tudi za civilno področje na vsem teritoriju naše države; prof. dr. Čed. Mitrović pa nasprotno dokazuje⁷, da more cerkev urejati le notranje verske posle, kot določa čl. 11, odst. 3 ustave kralj. Jugoslavije z dne 3. septembra 1931; zakon pa ni izključno tak posel, ker je po čl. 21 iste ustave postavljen izrečno pod zaščito države. Odgovor bo formalno pač zavisel od pojma notranji verski posel. S stališča katoliškega zakonskega prava bi bilo na podlagi kan. 1016 lahko odgovoriti; s stališča pravoslavne cerkve, ki je vedno poudarjala sodelovanje z državno oblastjo v matrimonialnih zadevah, pa se zdi stvar bolj zapletena.

S stališča državnih oblasti, in le za to gre pri zgoraj označeni debati, se mi zdi nesporna trditev, da bračna pravila ne morejo abrogirati državnih zakonov. Kakršno je danes vobče stališče državne avtoritete do zakona, more slediti iz zgoraj navedenih členov obeh ustav in zakona o srbski prav. cerkvi le to, da je država priznala cerkvi pravico, da v svojem področju zakon samostojno uredi. Prof. Sergij Troicki pa je prišel v zgoraj navedenem članku, opirajoč se na trditev, da je bila z ustavo srbske pravoslavne cerkve izročena ureditev matrimonialne zakonodaje tudi za državno področje srbski prav. cerkvi, do zelo zanimivega, a prav tako neverjetnega zaključka, da so različne državne matrimonialne zakonodaje v naši državi, n. pr. v Sloveniji, z dnem, ko je stopila v veljavo ustava srbske prav. cerkve, izgubile značaj državnih zakonov; v veljavi so ostale le radi tega, ker jih je cerkev recipirala, a prav ta cerkev jih je sedaj zamenjala z novimi bračnimi pravili (str. 617—618). »Zbog toga, od momenta stupanja na snagu Cerkvenog Ustava, državna vlast čak

⁵ Cfr. §§ 69 in 93 srbj. gđj. zak.; prim. Kušej, Cerkveno pravo², Ljubljana 1927, 671.

⁶ Cerkveno pravo, izd. Kazimirović-Kisić, Beograd 1926, 617.

⁷ Prim. n. pr. Politika z dne 16. oktobra 1933, str. 4; z dne 28. oktobra 1933, str. 2 (dr. Radoje Vukčević).

nije mogla po svojoj inicijativi da ukine ove zakone, jer su oni postali crkvenim propisima i takovo ukidanje sa strane državne vlasti bilo bi narušavanje načela crkvene autonomije. Država sada mora to ukidanje da recipira, razumeva se, ukoliko Bračna pravila ne stoje u suprotnosti sa kakvim drugim državnim zakonima, koji se ne tiču crkvenog braka.« Iz tega bi tudi sledilo, kot pripominja Ruspini v članku Zakonodavna nadležnost u bračnom pravu, Katolički list z dne 26. oktobra 1933, str. 517, da je imel predpis madžarskega zakona (v Vojvodini) o obvezni civilni poroki značaj pravoslavnega cerkvenega zakona.

S cerkvenopravnega stališča pa je trditev, da spada matrimonialna zakonodaja v cerkveno kompetenco, povsem pravilna; kolizije med poedinimi matrimonialnimi zakonodajami pa bi morala urediti za civilno področje država s svojim zakonom.

Če primerjamo našete naslove iz bračnih pravil z napisi v 7. titulu tretje knjige *Codicis iuris canonici*, ki podaja zakonsko pravo, se nam pokaže, da je že apriorni pogled na zakon, kakor tudi cel sistem, v prvi kodifikaciji dokaj drugačen kot v drugi. Še bolj pa bo nemara razlika postala očita, če na kratko orišem vsebino novih bračnih pravil in poudarim karakteristične difference v zakonskem pravu obeh cerkva.

3. Pojem zakona. Načelno drugačno gledanje pravoslavne cerkve na zakon se nam razodeva že v prvih dveh paragrafih bračnih pravil. »Pravoslavni brak je sveta tajna po kojoj se dva lica raznoga pola, na način propisan Crkvom, vezuju doživotnom duhovnom i telesnom vezom, radi potpune životne zajednice i radjanja i vaspitanja dece,« definira zakon § 1 br. pr. V uvodnem kan. 1012 kat. zak. prava pa je nasprotno naglašeno, da je zakon pogodba, povzdignjena k časti zakramenta in sicer je zakramentalnost tako nujna, da med kristjani sploh ni zakona, ki ne bi bil zakrament. Bračna pravila razlikujejo pravoslavni zakon, zakon kristjanov druge veroizpovedi in nekrščanski zakon; katol. zak. pravo pozna le krščanski zakon (*matrimonium ratum*) in nekrščanski zakon (*matrimonium legitimum*). Nakazana razlika se še bolj pokaže v § 2 br. pr., ki se glasi: »Lica koja stupaju u brak moraju u pravoslavnom hramu, pred nadležnim sveštenikom i pred najmanje dva svedoka, izjaviti svoju slobodnu volju da stupe jedno s drugim u brak, a sveštenik utvrđuje ovu vezu crkvenim obredom.« Po katoliškim naziranjem je duhovnikov blagoslov pri poroki le zakramental, ki ne spada k bistvu; bistvena poročiteljeva naloga je, da zakonca vpraša za zakonsko privolitev in jo sprejme. Katoličani morejo sklepati pod določenimi pogoji zakon tudi v izredni obliki brez sodelovanja duhovnika; nekatoliških kristjanov pa določbe o obliki sklepanja sploh ne vežejo, čeprav je tudi njihov zakon zakrament. Jasno je, da nakazano različno pojmovanje o zakonu pride do izraza v raznih poglavjih zakonskega prava.

4. Pristojnost. O veljavnosti zakona, o obstoju zadržka ali razvodnega razloga, o poveljavljenju in anuliranju zakona sodi izključno pravoslavna cerkvena oblast na podlagi svojih in državnih zakonov (čl. 129, t. 3 ustave srb. prav. cerkve in § 9 br. pr.). V me-

šanih zakonih, ki so bili pravoslavno sklenjeni, vežejo njene odločbe tudi nepravoslavne zakonce (§ 122 br. pr.), drugače ne (cfr. §§ 124 in 125 br. pr.). Materija, ki jo urejata cit. §§ 122 in 124, more biti v modernih, versko mešanih državah le snov interkonfesionalnega zakona. O grajanskopravnih posledicah zakona odločajo državne oblasti (§ 10 br. pr.). V glavnem je kompetenca cerkve in države nad zakonom v kat. zak. pravu enako razmejena, če izpustimo dostavek »na podlagi državnih zakonov«, ki nedvomno ni jasen; prav tako je z izrazom grajanskopravne posledice zakona (prim. Ruspini, Bračna nadležnost pravoslavne Crkve, Kat. list z dne 2. novembra 1933, 529).

Po § 7 br. pr. je zakonska pogodba (bistvo in oblika) izvzeta iz svobodne sfere kontrahentov. Po § 8 br. pr. govori domneva v dvomu za zakon. Obe določbi veljata tudi v katol. zak. pravu; izjema je tam le privilegium fidei.

5. **Zakonski pogoji** (bračni uslovi). Pogoji so trije (§ 11 br. pr.): različni spol kontrahentov, izjava zakonske privolitve in cerkvena oblika poroke. Ako kateri izmed pogojev ni izpolnjen, je zakon ničen. Kat. zak. pravo formalno sicer ne pozna zakonskih pogojev; v materialnem oziru pa se glede prvih dveh pogojev ujema s cit. določbo kan. 1081, § 1; kako pa je z zahtevo glede cerkvene oblike poroke, je bilo že zgoraj nakazano.

6. **O zakonskih zadržkih v obče.** Bračna pravila poznajo dve vrsti zadržkov, ki jih imenujejo bračne smetnje in bračne zabrane; prve odgovarjajo pojmovno razdiralnim zakonskim zadržkom, ker je njih posledica neveljaven zakon (§ 38, t. 2 br. pr.), druge pa oviralnim zadržkom, ker imajo za posledico veljaven, a nedovoljen zakon in so udeleženci kaznivi (§ 53 br. pr.). Veljavno kat. zak. pravo je pojem zadržka omejilo in zato v svojem materialnem delu hibi v privolitvi in glede oblike več ne šteje med zadržke, kot jih je vobče štelo staro kanonsko pravo in kot jih navaja še naš obči državljanski zakonik. Bračna pravila so ohranila pojem bračna smetnja v starem širšem pomenu; razlikujejo med osebnimi zadržki (lične smetnje), med zadržki radi hibe v izjavi privolitve (smetnje zbog nedostatka punovažne izjave volje) in med zadržki glede oblike (smetnje zbog nedostatka oblika). Veljavnim razdiralnim zadržkom iz katol. zak. prava odgovarjajo osebni zadržki ter otmica (impedimentum raptus) in spolna nesposobnost, ki sta naštetii med zadržki radi hibe v izjavi privolitve.

Razdiralne zadržke dele bračna pravila v odpravljljive (uklonjljive) in neodpravljljive (neuklonjljive); med prve spadajo nekateri osebni zadržki in vsi zadržki radi hibe v izjavi privolitve; med druge vsi zadržki radi oblike in nekateri osebni zadržki. Oblast more spregledati le odpravljljive osebne zadržke (§ 51 br. pr.).

Oviralnim zadržkom ne odgovarja noben oviralni zadržek iz kat. zakon. prava, pač pa so nekateri od njih taki, ki jih pozna o. d. z., n. pr. vdovski rok, izvestne službe; pri ostalih pa gre za določbe, ki jih pri nas ne štejemo med zadržke, n. pr. prepoved poroke brez predpisanega števila prič, brez predporočnega izpraševanja itd.

7. Neodpravljlivi (neuklonjlivi) osebni zadržki. Našteva jih § 12 br. pr.:

a) Nezadostna starost. Moški pod šestnajstim letom in ženska pod štirinajstim letom ne moreta skleniti zakona. Zadržek se krije s katoliškim impedimentum aetatis. Neizpolnjeno 18 leto pri moškem in neizpolnjeno 16 leto pri ženski pa je odpravljliv zadržek; slednjega katol. zak. pravo ne pozna, pač pa določa kan. 1067, § 2, da naj župniki skrbe, da ne bodo premladi nupturienti sklepali zakonov.

b) Krvno sorodstvo. V ravni črti je krvno sorodstvo neodpravljliv zadržek v vseh kolenih, naj bo zakonsko ali nezakonsko. V stranski črti je zakonsko krvno sorodstvo neodpravljliv zadržek do vštetelega četrtega kolena po rimskem štetju, odpravljliv pa od petega do vštetelega sedmega kolena. Nezakonsko krvno sorodstvo pa tvori v stranski črti neodpravljliv zadržek le do vštetelega tretjega kolena po rimskem štetju. V kat. zak. pravu se v tem pogledu ne razlikuje med zakonskim in nezakonskim sorodstvom. V stranski črti je zadržek do vštetelega šestega kolena po rimskem štetju; nespregljen pa je le v drugem kolenu (med bratom in sestro).

c) Dvorodno sorodstvo. Kot določa § 16 br. pr. nastane dvorodno sorodstvo med zakoncem in krvnimi sorodniki njegovega soproga; to je naše svaštvo, srbska tazbina; dalje pa tudi med krvnimi sorodniki prvega zakonca in krvnimi sorodniki drugega zakonca, takozvano prijateljstvo. Dvorodno sorodstvo je v obeh oblikah neodpravljliv zadržek do vštetelega tretjega kolena; odpravljliv pa do vštetelega šestega kolena. Izrečno je prepovedan tudi zakon dveh bratov z dvema sestrama. V kat. zak. pravu imamo le zadržek svaštva do vštetelega četrtega kolena po rimskem štetju.

č) Duhovno sorodstvo. Po določbi § 20 br. pr. obstoji zadržek duhovnega sorodstva med botrom (kumom) in krščencem (kumčetom) in njunimi krvnimi sorodniki v ravni črti navzdol, dalje tudi med botrom in krščencevo materjo. Boter in njegov soprog se računata za eno osebo. Duhovno sorodstvo je neodpravljliv zadržek do vštetelega drugega kolena in odpravljliv do vštetelega sedmega kolena. Po kat. zak. pravu obstoji ta zadržek le med botrom in krščencem ter med krstiteljem in krščencem. Zadržek je lahko spregljen.

d) Sorodstvo radi posinovljenja (po osvojenju). Če je »osvojenje« izvršeno ob izpolnjenih državnih pogojih po predpisanem cerkvenem obredu, tvori zakonski zadržek v istih mejah kot duhovno sorodstvo. Pri navadnem državljanskem legalnem sorodstvu se je ravnati po državnih določbah. V kat. zak. pravu je zadevna krajevna civilna določba sprejeta kot lex canonizata.

e) Obstoječa zakonska vez. Glede nje velja isto kot v kat. zak. pravu.

f) Štirje prejšnji zakoni iste osebe. Če so bili le trije zakoni, je zadržek odpravljliv. Tega zadržka kat. zak. pravo ne pozna.

g) Različna vera. Odgovarja katoliški impedimentum disparitatis cultus.

h) Končno izključenje iz cerkvenega občestva. V kat. zak. pravu bi odgovarjala preprosta prepoved skleniti zakon s cenzurirano osebo.

i) Svečeniški čin. Zadržek obstoji, dokler ni svečenik z odlokom cerkvene oblasti laiziran (čl. 24 br. pr.)⁸. V kat. zak. pravu je zadržek trajen.

j) Meniška zaobljuba. Zadržek traja, dokler ni redovna oseba zakonito laizirana. V kat. zak. pravu je treba razlikovati med slovesnimi in ostalimi zaobljubami.

k) Prepoved stopiti v zakon. Izvirati more ali iz zakonske določbe ali iz pravnomočne sodbe. Kat. zak. pravo tega zadržka ne pozna.

8. Odpravljeni (uklonjeni) osebni zakonski zadržki. Poleg onih, ki so bili omenjeni med neodpravljenimi, našteva § 13 br. pr. še naslednje odpravljljive osebne zadržke:

a) Trorodno sorodstvo. Po § 18 br. pr. obstoji to sorodstvo med zakoncem in dvorodnimi sorodniki njegovega soproga, dalje med krvnimi sorodniki enega soproga in dvorodnimi sorodniki drugega zakonca. Zadržek sega do vstetega tretjega kolena. V veljavnem kat. zak. pravu tega zadržka ni.

b) Nični zakon. Zadržek traja, dokler nični zakon ne prestane ali ni sodno proglašen ničnim. Formalno tega zadržka v katol. zak. pravu ni.

c) Razlika v veroizpovedanju. Odgovarja mixta religio, ki pa je le oviralen zadržek.

č) Prešestvo. Zagrešiti sta ga morala nupturienta v času, ko eden od njiju še ni živel ločeno od svojega zakonca.

d) Smrtnonevarne sovražnosti napram zakoncu (zajedničko razdjenje o glavi bračnom drugu). Delicta sub c) in d) morata biti dokazana s sodbo cerkvenega ali državnega sodišča. Oba zadržka nekoliko sličita katoliškemu zadržku zločina.

9. Zadržki radi hibe v izjavi privolitve. Naštevajo jih § 27 br. pr.:

a) Nenormalno duševno stanje. Lucida intervalla se ne upoštevajo.

b) Prisiljenje, namreč: otmica, strah in nasilje.

c) Prevara ali zmota o identiteti fizične osebe.

č) Prevara ali zmota glede nevestine nosečnosti.

d) Prevara ali zmota o zakončevi sposobnosti vršiti zakonsko dolžnost. Kot pojasnjuje § 32 br. pr., gre za dvojno nesposobnost:

⁸ Določba, da svečeniški čin ni trajen zadržek, je novost za pravo srbske pravoslavne cerkve. Ruska cerkev je dovolila zakon razčinjenim diakonom in prezbiterijem že na zboru v Moskvi leta 1667 in ponovno z ukazom z dne 30. aprila 1724. Milaš dokazuje v komentarju k 6. pravilu trulskega cerkvenega zbora, da je omenjeno dovoljenje nekanonično. Sklicuje se na zakon cesarja Justinijana z dne 18. oktobra 530, ki je bil sprejet v nomokanon s XIV naslovi (IX, 29). Pri interpretaciji navedenega nomokanona Balsamon izrečno dostavlja, da je zakon prepovedan tudi razčinjenemu svečeniku; isto trdita Zonaras in Balsamon pri razlagi zadevnega pravila sv. Bazilija (Milaš, Pravila pravoslavne cerkve s tumačenjima I, Novi Sad 1895, 449; Zhisman, Das Eherecht der orientalischen Kirche, Wien 1863, 481—2).

prvič spolno, kot taka se smatra impotentia, ne pa sterilitas; in drugič nesposobnost radi nalezljive in neozdravljive bolezni opravljati zakonsko dolžnost brez nevarnosti za drugega zakonca. Ako je mož že izpolnil 70 let ali žena 60 let, preneha biti spolna nesposobnost zakonski zadržek. Nesposobnost mora obstojati že ob sklenitvi zakona in mora biti tajna. Ako traja vzdržema vsaj leto dni, se smatra, da je obstojala že ob poroki in da je bila tajna.

e) Prevara ali zmota o obstoju zločina ali o ne še prestani kazni na svobodi. Zločinstvo je moralo biti storjeno pred zakonom; zaporna kazen mora znašati vsaj tri leta.

Če primerjamo našete zadržke z odgovarjajočimi določbami iz kat. zak. prava, najdemo: otmica in impotentia sta v kat. zak. pravu zadržka; o zadržkih sub a), b), c) se razpravlja v poglavju o zakonski privolitvi; ostali zadržki so kat. zak. pravu tuji.

10. Zadržki glede oblike. V §§ 33—36 br. pr. so našeti in razloženi takole:

a) Ako se zakon sklene brez sodelovanja cerkve, torej pred civilno oblastjo; ali ako cerkvene obrede izvrši oseba, ki nima duhovniškega ali škofovskega posvečenja (§ 34 br. pr.).

b) Ako nupturienta pri poroki nista podala svobodne, določne in brezpogojne izjave, da stopata v zakon (§ 35 br. pr.).

c) Ako se ni izvršil vsaj bistveni poročni obred. Venčanje se izvrši, ko svečenik blagoslovi izjavljeno voljo poročencev z obrednimi besedami: Gospodi Bože naš, slavju i čestiju včnčaj je (§ 36 br. pr.).

V katol. zak. pravu je privolitev pod pogojem dovoljena. Določbe glede oblike so bile že zgoraj omenjene.

11. Spreglede (razrešnje). Spregledni so le odpravljeni osebni zadržki. Spreglede podeljuje cerkvena oblast, in sicer spregleduje sveti sinod (najvišje izvršno in nadzorstveno kakor tudi sodno oblastvo v svojem delokrogu, kot določa čl. 53 ustave srb. prav. cerkve; nekoliko bi mu odgovarjal stalni odbor konferenc katoliškega episkopata; sestavljajo ga patrijarh in štirje za dve leti izvoljeni eparhijski arhieri, kot določa čl. 52 omenjene ustave); zadržek krvnega sorodstva v četrtem kolenu, zadržek trorodnega sorodstva v prvem kolenu, zadržek duhovnega sorodstva in sorodstva po posinovljenju v tretjem kolenu. Od ostalih zadržkov daje spreglede eparhijski arhier. Za dispenze prosijo stranke same ali po zakonitem zastopniku potom pristojnega župnika. Proti rešitvam ni pritožbe (§§ 51—52 br. pr.).

Glede dispenz v katol. pravu omenim le to, da je tam to poglavje neprimerno bolj široko obdelano, zlasti kar zadeva spreglede pro foro interno in v primerih sile.

12. Oviralni zadržki (bračne zabrane). V § 37 br. pr. še našteva 9 bračnih zabran, ki so po učinkih slične našim oviralnim zadržkom, čeprav se stvarno niti ena od njih ne krije s katoliškimi oviralnimi zadržki. Kot bračne zabrane se namreč navajajo:

a) Vdovski rok. Ženi je prepovedano skleniti zakon pred pretekem 10 mesecev, odkar je prejšnji zakon prenehal. Če žena rodi

ali se po 6 mesecih zdravniško ugotovi, da ni noseča, zadržek preneha.

b) Pomanjkanje svojepravnosti.

c) Izvestna javna nameščenja.

č) Kazen na svobodi, ki še ni prestana.

d) Prepoved poroke brez predporočnega (predbračnega) izpraševanja.

e) Predporočno izpraševanje ni anulirano.

f) Poroka proti določbam Trebnika (obrednika).

g) Prepoved poroke v prepovedanem času ali na kraju, ki ni za poroke določen, ali pred nepristojnim duhovnikom.

h) Poroka brez določenega števila prič ali naknadnega pravnega vpisa v poročne matice.

Če primerjamo navedene zabrane z določbami v katol. zak. pravu, je opaziti takoj bistveno razliko glede pristojnega duhovnika poročitelja. O zadržkih sub a), c), č) in e) ni sledu v kat. zak. pravu.

Našteti oviralni zadržki razen vdovskega roka so spregledni. Ob pomanjkanju svojepravnosti in ob javnem nameščenju, ki zabranjuje zakon, daje spregled pristojna civilna ali vojaška oblast; ostale zadržke spregleduje eparhijski arhierej (§ 54 br. pr.).

13. Nični zakon (§§ 38—48 br. pr.). Ako niso bili podani vsi pogoji, ali ako je obstojal kateri izmed razdiralnih zadržkov, je zakon ničen. Nični zakon se more anulirati ali po službeni dolžnosti ali na zahtevo nedolžnega zakonca ali na zahtevo tretje interesirane osebe (§§ 38—39 br. pr.). Pravila pa dalje določajo nekaj omejitev; tako se more n. pr. po § 43 br. pr. ob odpravljivih osebnih zadržkih zakon le tedaj anulirati, ako še niso minula tri leta od poroke; ob zadržkih radi hibe v izjavi privolitve more zahtevati anulacijo le nekrivi soprog (§ 44 br. pr.). Za nekatere druge zadržke so postavljeni določeni roki v § 46 br. pr.

Ko je zakon anuliran, se smatra, da ni obstojal; zakonca moreta skleniti nov zakon, ako tega komu sodba ne prepoveduje; če je bil anulirani zakon putativen, se smatrajo otroci za zakonske (§ 48 br. pr.).

Anulacijo zakona pozna tudi katol. zakonsko pravo; naziva se proglasitev ničnosti zakona (*declaratio nullitatis matrimonii*); zadevne pravde imenuje kanonistična jurisprudenca običajno vinkularne pravde.

14. Poveljavljenje zakona (osnaženje) (§§ 49—50 br. pr.). Če imamo na umu, da po pravoslavnem nauku duhovnik, ki poroča, bistveno drugače sodeluje pri zakramentu zakona kot po katoliškem učenju, vzbujajo primeri poveljavljenja, ki jih našteva § 49 br. pr. posebno pozornost. Pri njih gre namreč za nekako z zakonom podeljeno občo *sanatio in radice*. Nični zakon se poveljavi:

a) Če zadržek zakonske vezi odpade in sta oba zakonca nedolžna.

b) Če preneha razlika vere, ker postane nekrščeni zakonec pravoslavne vere.

c) Če je iz cerkve izključeni zakonec zopet sprejet vanjo.

č) Če postane svečenik ali meniška oseba zakonito laizirana.

d) Če ob poroki duševno nenormalna oseba pozneje ozdravi in nato poda izjavo, naj se zakon poveljavi.

e) Ako prisiljen, zaveden, prevaran zakonec postane svoboden oziroma poučen in potem izjavi, naj se zakon poveljavi.

f) Ako se zakoncu, obsojenemu na kazen treh let, kazen zniža ali odpusti.

Ce ob zadržkih radi hibe v izjavi privolitve, izvzemši nesposobnost vršiti zakonsko dolžnost, nedolžni zakonec nadaljuje z zakonskim življenjem, potem ko je zaznal za zadržek.

Izjava, ki se zahteva v primerih sub d) in e), se mora dati pred župnikom in dvema pričama na zapisnik (§ 50 br. pr.). V ostalih primerih se izvrši poveljavanje zakona eo ipso.

15. Sklepanje zakona (§§ 55—68 br. pr.). V glavnem se vrši enako kot v kat. zak. pravu, a z nekaterimi posebnostmi. Zaročenca morata najprej predložiti pristojnemu župniku različne listine (§ 60 br. pr.); nato sledi izpraševanje in oklici. Za izpraševanje, oklice in poroko je pristojen župnik, čigar župniji pripadata zaročenca (po naše *parochus proprius*). Po čl. 23 ustave srb. prav. cerkve pripada pravoslavni kristjan oni župniji (parohiji), v kateri je naseljen najmanj šest tednov. Če sta zaročenca iz različnih župnij, se okličeta v obeh, ostalo pa izvrši ženinov župnik (§ 55 br. pr.).

Izpraševanju (predbračni ispit) je namen, da se ugotovi, ali ni zadržka in ali stopata nupturienta svobodno v zakon (§ 61 br. pr.). Opravljeno izpraševanje moralno obvezuje zaročenca, da se poročita vsaj v šestih mesecih; sporazumno ali iz zadostnih taksativno naštetih razlogov se more zahtevati razveljavljenje tega izpraševanja, za kar je pristojen arhierejski namestnik (naš dekan) (§ 62 br. pr.).

Zakon se okliče na tri zaporedne nedelje ali praznike (§ 63 br. pr.).

Poroka (venčanje) se mora izvršiti v cerkvi, v dopoldanskih urah, na dan, ko ni prepovedana, po določbah Trebnika, v prisotnosti dveh prič (§§ 64—67 br. pr.). Izvestne osebe, n. pr. nepravoslavni, redovniki, ne morejo biti za priče. Po poroki se mora zakon vpisati v matice (§ 68 br. pr.).

16. Pravice in dolžnosti zakoncev (§§ 69—78 br. pr.). Pod tem naslovom razpravljajo bračna pravila najprej (§§ 69 do 73) v tradicionalnem smislu o vzajemnih pravicah in dolžnostih zakoncev podobno kot §§ 44, 90—92 o. d. z. in bolj natančno kot odgovarjajoči kan. 1110—1112 v kat. zak. pravu. Omenim le, da § 69, t. 3 br. pr., izrečno zahteva od žene, da rodi, neguje in vzgaja otroke. Zanimiv je tudi § 70 br. pr., ki se glasi: Zakonca ne moreta drug drugega dolžiti krivde radi neplodovitosti, v kolikor oba izvršujeta zakonsko dolžnost, niti ne more eden od drugega zahtevati, da se ne zarajajo otroci. — Zakonca sta dolžna živeti v nerazdružni skupnosti. Sporazumno se smeta ločiti radi bolezni, radi višje sile kakor tudi v preizkusni dobi pred meniško zaobljubo (§ 71 br. pr.). Če je mož poklican v vojaško službo ali če zahteva odsotnost poklic, se zakonca ne smatrata za ločena (§ 72 br. pr.); v nulitetnih in raz-

vodnih pravadah more ločeno življenje odrediti tudi sodišče (§ 73 br. pr.).

Glede pravic in dolžnosti zakoncev do otrok odločajo bračna pravila, da veljajo tudi v cerkvi določbe državnega rodbinskega prava; dalje so starši dolžni skrbeti, da se otrok vsaj tekom meseca krsti in da se versko vzgaja (§ 74 br. pr.). Cerkevno posinovljenje se izvrši ob izpolnjenih pogojih, ki jih zahtevajo državni predpisi, s posebnim obredom (§ 75 br. pr.); pristojni arhierej more to posinovljenje razveljaviti (§ 76 br. pr.). Za varuhe in skrbnike pravoslavnih otrok se postavljajo pravoslavne osebe (§ 78 br. pr.).

17. Prestanek zakona brez sodbe (§§ 79—84 br. pr.). Zakon praviloma preneha s smrtjo enega zakonca. S smrtjo se v tem pogledu zenačujejo: proglasitev zakonca mrtvim, meniška zaobljuba in škofovsko posvečenje (§ 79 br. pr.). Proglasitev mrtvim izvrši državna oblast (§ 81 br. pr.). Meniška zaobljuba mora biti napravljena prostovoljno in s pristankom drugega zakonca. V prvih treh primerih (smrt, proglasitev mrtvim, meniška zaobljuba) more drugi zakonec skleniti nov zakon. S posvečenjem za škofa tudi preneha zakon, a posvečenje se ne izvrši, ako žena ne da pismenega pristanka in ne vstopi kot redovnica v samostan v drugi škofiji (§ 84 br. pr.). — V kat. zak. pravu preneha zakon samo s smrtjo; nedovršeni zakon pa tudi s slovesno zaobljubo in papeževo dispenzo. Proglasitev mrtvim v kat. zak. pravu nikdar ne postane pravnomočna (kan. 1903), temveč ostane vedno le domneva, ki jo more porušiti nasprotni dokaz.

18. Razvod (prestanek zakona s sodbo) (§§ 85—114 br. pr.). Za življenja obeh zakoncev more razvezati veljaven zakon le pristojno cerkveno sodišče s pravnomočno sodbo na osnovi v bračnih pravilih taksativno naštetih razvodnih razlogov (§ 85 br. pr.). Razvod more zahtevati le zakonec, in ta samo, ako ni po njegovi krivdi nastal razvodni razlog (§ 86 br. pr.). Razvodni razlogi so:

a) Prešestvo in po zakonu domnevano prešestvo (§§ 88—91 br. pr.).

b) Smrtnonevarne sovražnosti enega zakonca napram drugemu (radjenje o glavi bračnom drugu) (§§ 92—93 br. pr.).

c) Namerna odprava plodu oziroma preprečevanje spočetja (§ 94 br. pr.).

č) Zlobna zapustitev zakonca (§§ 95—96 br. pr.).

d) Neizvestna odsotnost zakonca (§§ 97—100 br. pr.).

e) Neozdravljiva telesna ali duševna bolezen (§§ 102—104 br. pr.).

f) Moralna pokvarjenost (§§ 105—106 br. pr.).

g) Odpad od pravoslavne vere (§ 107 br. pr.). Razlogi so v navedenih paragrafi točneje opredeljeni. Iz njih se razbere, da narekuje razvod vobče načelo krivde (Verschuldensprinzip); v razlogu sub e) pa je primer načela objektivne omajanosti zakona (Zerrüttungsprinzip).

Tožbena pravica zastara ob razvodnih razlogih prešestva, smrtnonevarne sovražnosti in namerne odprave plodu v šestih mesecih, potem ko je tožilec zvedel za razlog; ob razlogih neozdravljive

bolezni in moralne pokvarjenosti v treh letih; pri ostalih treh razvodnih razlogih (zlobna zapustitev, neizvestna odsotnost in odpad od pravoslavne vere) pa tožbena pravica ne zastara (§ 108 br. pr.). Z razvodno sodbo zakon preneha; sorodniški odnosi pa prestanejo le med zakoncema (§§ 110—111 br. pr.). Ob krivdnih razlogih se obsodi krivec tudi na cerkveno kazen (§ 112 br. pr.).

Kat. zak. pravo razvoda ne pozna; ob krivdnih razlogih se dovoljuje le ločitev od mize in postelje.

19. Mešan zakon (§§ 115—123 br. pr.). Mešana veroizpoved je odpravljaliv razdiralni zadržek, od katerega more podeliti pristojni arhierej spregled (§§ 117 br. pr.); zahtevajo pa se naslednji pogoji: Nepravoslavni nupturient mora podati pred pravoslavnim župnikom, ki je pristojen za njegovega pravoslavnega druga, in pred dvema pričama pismo izjavo, s katero se zaveže: da pravoslavnega druga ne bo odvrčal od izpovedanja njegove vere; da ne bo poskušal navesti ga k prestopu v drugo vero; da ga ne bo oviral pri izvrševanju verskih dolžnosti in izpolnjevanju pravoslavnih verskih obredov; da bodo vsi otroci pravoslavno krščeni in vzgojeni. Pravoslavni nupturient pa mora pred župnikom in dvema pričama svečano obljubiti, da bo skušal stalno in na lep način pridobiti svojega druga za pravoslavno vero. Mešani zakon se mora skleniti v pravoslavnem svetišču, pred pravoslavnim svečenikom in po pravoslavnem obredu (§ 116 br. pr.).

Pristojni župnik se mora uveriti o zadostnem jamstvu glede pogojev; nato obvesti arhiereja (§ 117 br. pr.); po poroki mora župnik voditi evidenco, kako se pogoji izpolnjujejo (§ 118 br. pr.).

Za vprašanja o veljavnosti, anuliranju in razvodu mešanega zakona so izključno pristojna pravoslavna cerkvena sodišča; njih odločbe vežejo oba zakonca (§ 122 br. pr.).

Četudi bi bil mešan zakon sklenjen pred nepravoslavnim duhovnikom, morajo biti vsi otroci pravoslavno krščeni in vzgojeni; nasprotni dogovori ne veljajo pred pravoslavno cerkvijo (§ 121 br. pr.). Mešan zakon, sklenjen pred nepravoslavnim duhovnikom, se mora na zahtevo pravoslavnega zakonca ali njegovega zakonitega zastopnika ali po službeni dolžnosti anulirati, ako nepravoslavni zakonec noče prestopiti v pravoslavno vero (§ 123 br. pr.).

Določbe o mešanem zakonu o kat. zak. pravu se glede pogojev za spregled v glavnem ujemajo z o omenjenimi.

Za civilno področje bo moral urediti snov cit. § 122 br. pr. interkonfesionalni zakon.

20. Razrešitev nepravoslavnega zakona (§§ 124 do 125 br. pr.). Zakonodavec razlikuje pri tem med zakonom nepravoslavnih kristjanov in nekrščanskim zakonom. Ako nepravoslavna cerkvena oblast (n. pr. katoliška) odloči, da naj zakonca za trajno živita ločeno od mize in postelje, more zahtevati razločeni zakonec, ki prestopi v pravoslavje, ako je bil razlog za ločitev od mize in postelje kateri izmed zgoraj navedenih razvodnih razlogov, da eparhijsko sodišče proglasi zakon za razvezan. Ta odločba velja le za pravoslavnega zakonca (§ 124 br. pr.).

Naslednji § 125 br. pr. razpravlja o pavlinskem privilegiju. Ako namreč od dveh nekrščenih zakoncev eden prestopi v pravoslavje, ostane zakon veljaven, toda biti mora v naprej monogamičen. Ako pa nekrščanski soproj noče nadaljevati zakona ali je pravoslavnemu zakoncu v oviro pri izpolnjevanju krščanskih dolžnosti, more pristojno eparhijsko sodišče zakon razvezati. Enako ga more razvezati, če obstoji kateri izmed razvodnih razlogov. Odločba sodišča ne veže nekrščanskega zakonca (§ 125 br. pr.).

21. Konkubinat (§§ 126—127 br. pr.). Konkubinat je cerkveno kazniv, otroci, rojeni iz takega razmerja, so nezakonski, ako se ne pozakonijo po državnih določbah. Cerkevna oblast mora skrbeti, da se konkubinati premene v veljavne zakone (§ 126 br. pr.). Pristojni župnik mora skrbeti, da bodo nezakonski otroci pravoslavnih staršev v pravoslavni veri krščeni in vzgojeni (§ 127 br. pr.).

Al. Odar.

ODLOKI SV. STOLICE.

1. Kaj pomeni pri dovoljevanju odpustkov pogoj »visitandi ecclesiam vel oratorium« in »precandi ad mentem Summi Pontificis«? V tej stvari razlagavci niso bili edini in so ta dva pogoja različno tolmačili. Da bi prenehal vsak dvom, je sv. oče Pij XI odločil: per visitationem ecclesiae vel oratorii publici vel (pro legitime utentibus) semi-publici, intelligi »accessum ad hoc vel ad illam saltem cum intentione quadam generali seu implicita honorandi Deum in se vel in Sanctis suis, aliqua adhibita prece, et quidem prece praescripta, si aliqua imposita fuit ab indulgentiae largitore, vel aliqua qualibet sive orali sive etiam mentali pro cuiusque pietate ac devotione«; clausulae vero »precandi ad mentem Summi Pontificis« plane satisfieri adiaciendo ceteris operibus praescriptis recitationem ad eam mentem unius, ut aiunt, *Pater, Ave et Gloria*, relicta tamen libertate singulis fidelibus, ad normam can. 934 § 1, quamlibet aliam orationem recitandi iuxta uniuscuiusque pietatem aut devotionem erga Romanum Pontificem (S. Poenit., declaratio, 20. sept. 1933: AAS 1933, 446).

Če je za odpustek poleg molitve v namen sv. očeta določen tudi obisk cerkve, je po tej izjavi sv. penitenciarije treba ločiti molitev po namenu sv. očeta in molitev pri obisku cerkve. Pogoju, da treba moliti v namen sv. očeta, zadosti, kdor moli en *Oče naš, Zdrava Marija, Čast bodi*; vendar je vsakemu dano na voljo, da, po navodilu kan. 934 § 1, moli katerokoli drugo molitev, kakor mu vелеva ljubezen in vdanost do sv. očeta.

Cerkev obiščemo, da bi častili Boga naravnost ali v njegovih svetnikih. Če je cerkveni poglavar, ki je odpustek dovolil, molitev določil, moramo moliti tisto določeno molitev; če molitev ni določena, opravi lahko vsak katerokoli molitev, ustno ali tudi samo notranjo, kakor mu vелеva pobožnost.

Tako govori novi odlok sv. penitenciarije. Prej te reči niso tako natančno ločili in zato nismo prav vedeli, koliko naj molimo, da bomo deležni odpustkov. Sv. penitenciarija, ki je v nekaterih primerih določila, kaj in koliko je treba molitev, omenja redno samo molitev v namen sv. očeta. Za porcijunkulske odpustke je n. pr. l. 1924 določila, da moramo pri vsakem obisku v cerkvi moliti vsaj šest očenašev, zdravamarij in častbodi v namen sv. očeta (decr. 10. jul. 1924, n. 9). Kake druge molitve, ki naj bi se molila pri obisku v cerkvi, dekret posebe ne spominja. V teh šestih očenaših je pač oboje združeno: molitev v papežev namen in molitev za obisk v cerkvi.

Ko je sv. penitencijarija določila pogoje za odpustke v sv. letu 1925, pravi, da pri obisku v cerkvah verniki molijo v papežev namen, kakor sami hočejo z »oratione non quidem mentali, sed vocali, pro fidelium arbitrio deligenda, ut can. 934 § 1 edicatur«. Vendar pa je vprav ob tej priliki sv. penitencijarija izjavila, kako naj bi se po splošnem mnenju umevale tiste besede v kan. 934: oratio pro fidelium arbitrio deligenda; sv. penitencijarija namreč dostavlja: »ex communi sententia officio huic satisfacit, quicumque orationem dominicam, salutationem angelicam et doxologiam quinque recitaverit« (S. Poenit., monita [ad ann. s. 1925] 31. jul. 1924, n. 16).

Drugače pa govori pismo, s katerim je Pij XI napovedal izredno sv. leto 1933. V tem pismu sv. oče loči molitve, ki naj se opravijo pri obisku v cerkvah in molitev v papežev namen. Sv. oče pravi: Pri obisku v cerkvah naj bi se verniki spominjali zlasti odrešenja in Gospodovega trpljenja. Zato naj pri vsakem obisku molijo pri oltarju sv. Rešnjega Telesa *Oče naš, Zdrava Marija, Čast bodi* petkrat, in enkrat v papežev namen; potem naj pred sv. razpelom molijo trikrat apostolsko vero in dodajo enkrat *Molimo te, o Kriste, in te hvalimo* itd. ali podobno molitvico; gredo naj tudi pred podobo prebl. Device, božje Matere, in v spomin njenih žalosti molijo sedemkrat *Zdrava Marija* idr.

Kar določa to pismo, se ujema s tem, kar veli novi odlok Pija XI in razlaga sv. penitencijarija: v papežev namen se moli za odpustke enkrat *Oče naš, Zdrava Marija, Čast bodi*; če je za odpustek ukazana tudi obisk v cerkvi in so za ta obisk določene tudi molitve (kakor n. pr. za sv. leto 1933), opravimo te molitve; če molitve za obisk v cerkvi niso določene, moli vsak, kakor mu velela pobožnost, katerokoli molitev, ustno ali tudi samo notranjo. Iz napovedi sv. leta 1933 je tudi razvidno, da pri obisku v cerkvi lahko molimo v čast sv. Rešnjemu Telesu, v čast trpljenju Jezusovemu, v čast Materi božji itd. Kaj naj kdo moli in koliko, to je prepuščeno naši dobri volji, če ni cerkveni poglavar določil molitve.

Za pocijunkulske odpustke, za odpustke vernih duš dan in vobče za vse odpustke *toties quoties* bomo tudi zanaprej molili v cerkvi, kakor je določeno, šest očenašev, zdravamarij in častbodi. Za druge odpustke, za katere molitev pri obisku v cerkvi ni določena, bomo molili, kakor komu velevala srce, ali v čast sv. Rešnjemu Telesu ali v čast trpljenju Jezusovemu ali v čast Materi božji, ali kaj drugega; ob koncu bomo dodali en očenaš, zdravamarijo, častbodi v namen sv. očeta. Za molitev *En ego, o bone et dulcissime Jesu* pred podobo križanega Jezusa je dovoljen popolni odpustek, če prejmemo sv. obhajilo in molimo v papežev namen (Raccolta di orazioni e pie opere, 1898, n. 97); po novem odloku Pija XI je dosti, če molimo v papežev namen en očenaš, zdravamarijo, častbodi.

2. O fakultetah za blagoslove z odpustki. V 3. zvezku letošnjega BV na str. 198 je priobčen odlok sv. penitencijarija z dne 20. marca 1933 o fakultetah za blagoslove, združene z odpustki. Po tem odloku je s 1. aprilom t. l., ko je bil odlok objavljen v AAS (1933, 170), prenehal oni privileg, ki so ga imele razne cerkvene družbe, da so mašniki, člani teh družb, mogli blagoslavlјati rožne vence, križe idr. ter z blagoslovom dajati odpustke, navezane na pobožno rabo teh stvari.

Kako daleč sega odlok, to se pravi, ali velja samo za mašnike, ki se bodo vprihodnje vpisavali v te družbe, ali pa tudi za mašnike, ki so že pred 1. aprilom t. l. bili člani zadevnih družb, k temu vprašanju ne odgovarjajo vsi enako. Katholische Kirchenzeitung, št. 27, 1933, str. 212, poroča: Uradni list apostolske administrature v Innsbrucku tolmači odlok sv. penitencijarije tako, da tudi mašniki, ki so že doslej bili člani zadevnih družb, odslej ne bodo več mogli z blagoslovom rožnih vencev in drugih stvari naklanjati odpustkov; ta

pravica da je s 1. aprilom zanje ugasnila. Tudi drugi razlagavci sodijo tako. Ta misel je izražena tudi v BV. Drugi zopet pa ugovarjajo tej razlagi in trdijo, da je z odlokom sv. penitenciarije zadevnim družbam odtegnjena pravica, da bi v prihodnje še mogle dajati mašnikom fakulteto za blagoslove združene z odpustki; za one mašnike pa, ki so že doslej kot člani teh družb imeli tako fakulteto, ta fakulteta po odloku sv. penitenciarije ni prenehala. Poročevalec v *Kirchenzeitung*, p. Virgilij Graml O. F. M., se je privatno obrnil do kanonista svojega reda v Rimu in ta mu je odgovoril, da v Rimu skoraj splošno prevladuje drugo tolmačenje, t. j., da dosedanji članom zadevnih cerkvenih družb pravica za blagoslove združene z odpustki ni ugasnila.

Da bi bila stvar čisto jasna, bi bilo treba avtentične razlage sv. penitenciarije. In sv. penitenciarija je stvar že razložila. Tržaški škofijski ordinariat je vprašal v Rimu: Ali so z odlokom sv. penitenciarije z dne 20. marca 1933 ugasnile fakultete za blagoslove z odpustki mašnikom, ki so kot člani raznih cerkvenih družb že imeli te fakultete? Sv. penitenciarija je 24. maja 1933, št. 1975/33 odgovorila: negative. Torej za mašnike, ki so že doslej imeli fakultete za blagoslove združene z odpustki, te fakultete niso prenehale; drugi pa, ki se bodo po 1. aprilu t. l. vpisali v take družbe, ne bodo deležni teh pravic, in se bodo morali zanje po škofijskem ordinariatu obrniti do sv. penitenciarije (Ljublj. šk. l. 1933, str. 61). F. U.

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

1. Lexikon für Theologie und Kirche.

Od leta 1930 dalje izdaja Herderjevo založništvo krasno urejani Lexikon für Theologie und Kirche,¹ ki je prava moderna Summa theologiae.

Ta leksikon je zamišljen kot 2. predelana izdaja znanega Buchbergerjevega »Kirchliches Handlexikon«, toda v tako razširjeni in izpopolnjeni obliki, da more skoraj veljati tudi za novo izdajo Welzer-Weltejevega Kirchenlexikona. Izdajo prireja zopet M. Buchberger, ki se leksikografsko udeležuje že 25 let. Za pomoč mu je založništvo dodelilo dr. Konrada Hofmanna, ki je prevzel tehnično redakcijo, dopisovanje s sotrudniki, skrb za točni in popolni seznam literature, za tisk in za reprodukcije slik in geografskih kart. Zbiranje gradiva

¹ Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, neubearbeitete Auflage des Kirchlichen Handlexikons. In Verbindung mit Dr. Konrad Hofmann als Schriftleiter herausgegeben von Dr. Michael Buchberger, Bischof von Regensburg. Zvezki v veliki leksikalni osmerki po okroglo 500 strani (1000 stolpcev) stanejo broš. po 24 RM, v platno vez. po 28 RM, vez. z usnjenim hrbtom po 32 RM.

je organizirano tako, da je vsa snov razdeljena na 33 specialnih skupin; vsako izmed teh vodi priznan specialist, ki razdeljuje članke izbranim strokovnjakom, da jih predelajo, oziroma na novo obdelajo.

Celotni leksikon je proračunan na 10 zvezkov priročne četvorke z nad 30.000 članki. Program obsega vse panoge bogoslovne znanosti in cerkvenega življenja ter vse one stroke in področja, ki so z njimi v zvezi. Biti hoče znanstveno zanesljiv, na višku časa stoječ in s čistim katoliškim duhom prežet kašipot v vseh vprašanih bogoslovne vede in cerkvenega življenja, zato neobhodno potreben pripomoček pri studiju teologije, pri bogoslovnem znanstvenem in cerkvenem delu ne le za poklicne teologe, temveč tudi za laike, katoličane kakor tudi nekatoličane. Tako v pogledu na prej imenovana nemška, kakor tudi v pogledu na inozemske leksikone (glej njih seznam na početku I. in II. zvezka), ki so deloma nedovršeni, deloma spričo velikega napredka bogoslovne znanosti in časovnih sprememb v zadnjih 30 letih pa zastareli, je Lexikon f. Th. u. K. vsekakor izredno dobrodošlo darilo Herderjevega založništva in vseh njegovih sotrudnikov.

Od leta 1930 do 1933 je izšlo že 5 zvezkov, ki vsi jasno pričajo, kako je bil novi leksikon potreben in kako vestno in dosledno hoče uredništvo izvršiti svoj začrtani program. Zunanja oblika zvezkov (tisk, papir, format in vezava) je v vsakem pogledu vzorna. Pri poedinem zvezku sodeluje povprečno 380 znanstvenikov, ki so po svojem poklicu večinoma univ. profesorji, po narodnosti pa Nemci. Zastopane pa so tudi druge narodnosti; tako so dosedaj svoje članke prispevali od Slovencev profesorji Lukman, Mantuani in Turk, od Hrvatov pa msgr. Bulić in prof. dr. Rogić.

Vsi članki, ki so v veliki večini na novo obdelani, se odlikujejo po svoji jedrnatosti, globini in prijetni preglednosti. Cerkevno geografijo ponazorjuje geografske karte posameznih dežel in škofij; dragocena je karta, ki kaže teritorialno gibanje arijanizma. Reprodukije nam predstavljajo zanimive arheološke predmete, spomenike cerkvene umetnosti, razne rokopise in portrete zgodovinskih osebnosti, od katerih je treba posebej opozoriti na zgodovinski in od običajnih bistveno različni portret Janeza Husa. Velika zasluga gre leksikonu v tem, da kritično točno in pregledno navaja in pretehta vsa stara in najmodernejša nekatoliška naziranja o krščanstvu. V njem se nahajajo članki in podatki o najodobnejših vprašanih, pokretih in tvorbah, n. pr. o nemško-verskem gibanju, o boljševizmu, o action française, o katoliški akciji (zelo lep članek), o Jugoslaviji itd. Biografske skice so dobile v zadnjih časih umrle znane osebnosti n. pr. Batiffol, Ehses, Grisar, Fonck, Greving, Gisler, Baeumker, Hauck, Harnack, papež Benedikt XV. i. dr.

Ce je že Buchbergerjev Kirchl. Handlexikon tako zelo slovel, kako velikega priznanja bo deležen šele Lexikon für Theologie und Kirche, ki se od prvega razlikuje in odlikuje po vsestranskem napredku! V pogledu na leksikografsko vzornost mu bo pripadlo prvenstvo pred vsemi drugimi bogoslovnimi slovarji.

Nekaj pogreškov, ki sem jih zasledil pri čitanju: I, 4* Viantijskij Vremzenik nam. Vizantijskij Vremennik (popr. II, 6*); I, 11: Sciaparelli nam. Schiaparelli; I, 66: Ochrida kot današnje ime nam. Ohrid; I, 200: Leon Izavrijec ni podredil Albanije carigr. patriarhatu leta 840, ampak 732; I, 526: Ascholijs nam. Acholius; I, 699: MG Libri de lite nam. libelli; II, 322: Reschetau nam. Rešetar. — Obžalujemo, da je IV, 753 salzburski stolni kustos prelat Kr. Greinz v članku »Gurk« zapisal neresnični in krivični stavek o prebivalcih krške škofije: »Die Bevölkerung ist fast ganz deutsch außer wenigen Slowenen.«

Jos. Turk.

2. »Der Große Herder.«¹

Ko je Herderjevo založništvo pred tremi leti naznanilo, da bo začelo izdajati nov konverzijski leksikon, ga je napovedalo kot »nov tip leksikona«, ki bo segal preko doslej navadnega poučnega slovarja. Danes, ko je pred nami skoraj polovica dela, 5 zvezkov² in poseben »svetovni in gospodarski atlant«, se mora z veseljem priznati, da napoved ni bila bobneča reklama. Da nudi »veliki Herder« ogromno gradivo z vseh polj človeškega znanja in udejevanja, v tem se ne loči od drugih del te vrste; da je gradivo skrbno obdelano, podatki natančni, mu tudi ni šteti v posebno zaslugu, saj to se od takšnega dela po pravici terja. Ima pa novi Herder nekaj, po čemer se razlikuje od drugih obsežnih konverzijskih slovarjev: v vseh vprašanih duhovnega in duševnega življenja se opira na trdno, pozitivno svetovno naziranje in pove sodbo o njih, včasih z eno besedo, dvema ali tremi, pa jasno dovolj, da postane čitatelj pozoren; v stvareh, ki zadevajo naše sedanje življenje, ne poroča samo abstraktno, marveč pove, čemu so, kakšno vrednost imajo, kako je z njimi ravnati. Jasnost in trdnost svetovnega naziranja in usmerjenost na praktično življenje sta tisti dve lastnosti, radi katerih je »veliki Herder« res »nov tip leksikona«.

Leksikon ima nekaj tiskarskih posebnosti, ki kaj lepo ustrezajo njegovemu namenu. Najprej »članki v okviru« (Rahmenartikel), t. j. s črto obrobljeni po eno stran in več obsegajoči članki o posebno važnih tvarinah. Vsak zvezek jih ima okoli 30. Mnogi izmed njih govore o važnih vprašanih sodobnega duhovnega, socialnega in gospodarskega življenja, kot n. pr. članki: Abstammungslehre, Alkoholismus, Anthroposophie, Arbeit, Arbeitsschule, Aszese, Aufklärung, Auswanderung, Autorität, Bekenntnisschule, Beruf, Bevölkerung, Bildung, Bolschewismus, Börse, Caritas, Christentum, Christliche Wiedervereinigung, Christusbild, Demokratie, Dogma, Ehe, Eigentum, Eltern, Erbsünde, Erlebnis, Erlösung, Erziehung, Exerzitien, Familie, Faschismus, Feste u. Feiern, Föderalismus, Frau — Frauenbewegung, Freidenker u. Gottlosenbewegung, Freimaurerei, Friedens-

¹ Der Große Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. Vierte, völlig neubearbeitete Auflage von Herders Konversationslexikon, 12 zvezkov in posebej Svetovni in gospodarski atlant. Zvezki v leksikalni osmerki obsegajo po okroglo 850 str. (1700 stolpcev). Cena vez. zvezku in atlantu (usnjen hrbet) po 34, 50 RM in (boljša vezava) 38 RM.

² Ko se je to poročilo stavilo, je izšel že tudi 6. zvezek, ki sem ga pa šele med zanjo korekturo prejel.

bewegung, Frömmigkeit, Fürsorge — Fürsorgewesen, Gebet, Geburtenstatistik, Geist, Geld, Gemeinde, Gemeinschaft, Gemeinwohl, Gemüt, Genossenschaftswesen, Gerechtigkeit, Geschichtsphilosophie, Geschlechtsleben, Gesellschaft, Glaube, Gotik, Gott.

Članki o stvarih, ki so praktičnega pomena za življenje, imajo posebne odstavke z migljaji za praktično uporabo; na te odstavke opozarjajo punktirane črte ob levem robu.

Posebno dragoceno je v leksikonu bogato ilustrativno gradivo. Vsak zvezek ima 30—40 prilog v različnih tiskovnih tehnikah (navadnem črnem tisku, bakrotisku, večbarvnem ofsettisku); slike so skrbno izbrane in tehniški izborni izvedene. Poleg tega so malo da ne na vsaki strani ilustracije: portreti, pogledi na mesta in kraje, slike večjih mest iz zraka, stavbe, živali in rastline, tehniške naprave in orodja, posnetki, posnetki slik in plastik, diagrami itd. itd.). Tudi v tem pogledu je »veliki Herder« na višku.

Bistveno dopolnilo leksikonu je »Svetovni in gospodarski atlant«³, sestojč iz dveh delov. Prvi del ima na 183 listih 106 glavnih geografskih kart, 65 kart o gospodarstvu, pomožne karte o podnebju, vegetaciji, narodih, jezikih in verstvih. Seznam krajevnih imen polni 140 str. s 4 stolpci. Drugi del je atlantu tako dodejan, da se da iz platnic iztakniti in se bo nadomestil z novim, izpopolnjenim, kadar bo treba. Nova izdaja se že lahko naroči. Naslov temu delu je »Svet v meri in številki«. Dve, po obeh straneh natisnjeni tablici kažeta v barvah zastave in grbe vseh držav. Na 198 str. slede geografski, gospodarski, državoznanski in veroznanski podatki o vseh državah na svetu. Za primer postavim podatke o Jugoslaviji in njih razporedbo: I. Narava: čas, ploskovina, podnebje, gorovja in najvišji vrhovi, reke (v km), jezera (v qkm), otoki (v qkm); II. Prebivalstvo (po štetju 1931), večja mesta, porast prebivalstva (1921—31), izseljevanje (1929); III. Narodno gospodarstvo: izkoriščanje zemlje, poljedelstvo, gozdarstvo, ribarstvo, rudarstvo, industrija, trgovina, promet na suhem in na vodi; IV. Država: ime, vlada, ustava, uprava, državne finance, šolstvo, vojska; V. Cerkvene razmere: rim.-kat. cerkev, srbska pravoslavna cerkev, protestantske cerkve, mohamedani, judje; stanje veroizpovedi v številkah.

Kdor si hoče nabaviti večji poučni slovar, naj mirno seže po »velikem Herderju«⁴. F. K. Lukman.

3. Nov prispevek za zgodovino skotizma in tomizma.

Temeljiti poznavalec sholastične filozofije in teologije kardinal Fr. Ehrle je nedavno s svojim delom *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia* (Münster i. W. 1925) ustvaril trdno podlago za zgodo-

³ *Herders Welt- und Wirtschafts atlas*. — Atlant kupljen kot del »velikega Herderja«, ima isto ceno kot posamezni zvezki leksikona. Posebej kupljen stane vezan RM 42.50.

⁴ Brez težave bi se bilo uredništvo izognilo nekaterih netočnosti v naših stvareh, n. pr. da je bil Ivan Cankar »prepričan marksist«, da je umrl na Dunaju, da sta njegovi poglavitni deli Hiša Marije Pomočnice in Hlapec Jernej.

vinsko raziskovanje sholastike 14. stoletja; razgrnil je celo vrsto zgodovinsko-kritičnih problemov, ki še čakajo vsestranskega pojasnila; z vso zanesljivostjo izkušenega voditelja je nakazal smeri, v katerih naj bi se raziskavanja vršila smotrno in sistematično.

Tako je v tem delu prvi opozoril na zgodovinski pomen frančiškanskega teologa Janeza de Ripa, ki je učil na pariški univerzi sredi 14. stoletja.

V pogledu na naziranja raznih sholastičnih šol pa je Ehrlejev učenec Fr. Pelster opozoril na zanimivo zgodovinsko dejstvo o skotističnem izvoru poznejšega »tomističnega« nauka o božjem spoznavanju prihodnjih pridogodnih učinkov v *Zeitschrift für kath. Theologie* 46 (1922) 386.

Na Ehrlejevo in Pelsterjevo pobudo je Hermann Schwamm¹ preiskal tozadevni nauk Janeza de Ripa na osnovi 38. in 39. distinkcije I. knjige njegovega še neizdanega sentenčnega komentarja. S tekstno in zgodovinsko interpretacijo je pojasnil, kaj je učil Janez de Ripa in kako so se v pogledu na navedeni nauk delile šolske struje sredi 14. stoletja.

Prva struja je učila, da Bog spoznava prihodnja prigodna bitja, tudi deje človeške svobodne volje, po predeterminaciji svoje volje. Struja Tomaža Bradwardina, ki je izpodkopavala človeško svobodno voljo, je učila determinizem prav vseh ustvarjenih učinkov, tudi dejev človeške volje. Ockhamova struja pa je božje spoznanje prihodnjih prigodnih učinkov razlagala iz neizmernosti božjega uma in iz prihodnosti učinkov.

Nauk prve struje je v bistvenih točkah učil najprej Jan. Duns Scotus. Njegova šola ga je potem vsestransko obdelala že pred Jan. de Ripa. Nanj je pristal tudi Ripa, ki ga je obširno utemeljeval v zvezi s svojim osebnim naziranjem ter ga branil v pogledu na kontroverze svoje dobe; to je, na eni strani proti Tomažu Bradwardinu, ki je človeško svobodno voljo podcenjeval, na drugi strani pa proti vedno bolj prodirajočemu ockhamizmu, ki je svobodno voljo precenjeval. Ta opozicija je Janezu de Ripa pridobila neprezirljiv pomen.

Da je Janezov nauk v svojem jedru istoveten s Skotovim naukom, izpričuje izrečno Peter de Candia, ki pravi, da je »nil aliud, quam positio Doctoris Subtilis diffusius declarata« (cod. Vatic. lat. 1081 f. 128 r β). Da so isti nauk učili Skot in njegovi pristaši, priča tudi avg. eremit Janez iz Bazla (cod. lat. Mon. 26.711 f. 135 r β). Resničnost tega zunanjega pričevanja more potrditi študij skotističnih del od Skota do Janeza de Ripa. Iz primerjanja Janeza de Ripa, Petra de Candia in Ockhama je Schwamm dognal, da uči Skot ta nauk v svojem komentarju k 39. distinkciji I. knjige *Sentenc* (Skotov tekst pri Schwammu str. 148 sl.). Skotov učenec Franc de Mayronis († 1325) pravi v svojem komentarju k I. knjigi *Sentenc*, da je »sententia doctoris nostri« »quod voluntas prius determinat se quam intellectus intelligat, ita quod respectu talium scil. contingentium voluntas

¹ Hermann Schwamm, *Magistri Joannis de Ripa O. F. M. doctrina de praescientia divina*. (Analecta Gregoriana fasc. I.) Romae 1930.

divina precedit intellectum» (Schw. str. 155). Ko so pozneje Skotovi nasprotniki opozarjali na posledice njegovega nauka, so bili skotisti prisiljeni bolj točno pojasniti in opredeliti Skotov nauk, predvsem, kako se z naukom o predeterminaciji božje volje sklada nauk o svobodi človeške volje in kako more Bog že naprej vedeti za prigodne grehe. Janezu de Ripa je svojsko to, da na tako izrazit in obširen način razlaga prigodnost v božji volji, s katero istoveti njeno predeterminacijo, kakor nihče drugi, izvzemši njegovega zvestega učenca svetnega duhovnika Riharda Barba. O tem poslednjem nam priča rokopis sentenčnega komentarja karmeličana Frančiška Bachona, ki zavrača Riharda Barba.

S svojim naukom o božjem spoznanju prigodnih bitij je Janez de Ripa vplival neposredno na Riharda Barba, Petra de Candia in Frančiška iz Perugie v taki meri kakor nihče drugi. To vsekakor naglaša njegov pomen. Zato so se proti njegovim dokazom morali boriti tudi njegovi nasprotniki, kot je bil Janez Bazelski. Iz primerjanja Janeza Bazelskega in Janeza de Ripa sledi, da je Janez de Ripa zagovarjal svoj nauk proti Adamu Wodhamu, Gregorju Riminskemu in najbrž tudi proti Rihardu Fitzralphu, ki so bili pristaši, ozir. prijatelji ockhamizma (str. 208). Ockhamizem je imel v sredi 14. stol. že tako velik vpliv, da ni čudno, če Ripa naziranje teh teologov smatra za skupno (splošno) naziranje »modernih«. Ta način njegovega izražanja nam nasprotno le še bolj potrjuje že sicer ugotovljeno prodiranje ockhamizma, katerega ognjišče sta bila v sredi 14. stol. Pariz in pariška univerza.

Pisatelj posebej razpravlja o Frančišku iz Perugie in navaja iz njegovega rokopisnega sentenčnega komentarja več tekstov. Stvarno in večkrat tudi po načinu izražanja se Franc iz Perugie v vprašanju o božjem spoznavanju prihodnjih prigodnih bitij sklada z Janezom de Ripa, zavrača le njegove »rationes contingentes Deo intrinsecas«, drugače pa mu v tem vprašanju ne pripada noben poseben pomen. Edino vprašanje o grehih razlaga Franc iz Perugie bolj jasno in bolj obširno kot Janez de Ripa in skuša nekatere Ripove trdote omiliti.

Končno se pisatelj dotakne vprašanja, ali je bil Janez de Ripa zaradi svojih naukov res obsojen, kot trdi Janez Bazelski. Pisatelj pride do zaključka, da še ni jasno, radi katerih naukov naj bi bil Janez de Ripa obsojen; vsekako ni mogel biti obsojen zaradi determinizma, ki sta ga učila Bradward in Janez de Mirecourt, on pa ne.

Dodatno naj pripomnim, da je Schwamm isti skotistični nauk kot pri Janezu de Ripa in Skotu dočkal pri Skotovem sodobniku, frančiškanku Robertu Cowtonu in pri Skotovem učencu Jakobu d'Aesculo; prim. Schwamm, Robert Cowton O. F. M. Über das göttliche Vorherwissen (Philosophie und Grenzwissenschaften III. Band, 5. Heft) Innsbruck 1931.

Schwammovo delo je torej za zgodovino skolastike zelo pomembno. K tekstom iz monakovskega sentenčnega komentarja Franca iz Perugie naj pripomnim le to, da sem jaz, ko sem imel rokopis pri roki, sičér brez bistvenega razločka čital na nekaterih mestih drugače kakor Schwamm.

Jos. Turk.

b) Poročila in ocene.

Kortleitner Franc Xav., O. Praem., **Religio Jahve cohaereatne cum simplicitate vitae nomadum.** (Commentationes biblicae VII.) 8^o, 64 pp. Oeniponte 1933, Fel. Rauch.

Razprava hoče predvsem dokazati, da Judje od prvega početka svoje zgodovine niso bili zgolj nomadi, ampak obenem poljedelci, ki so poznali tudi pridobitve višje civilizacije Babiloncev, pozneje Egipčanov in Kananejcev (pisavo, stavbeno umetnost, rokodelstvo, razne ročne umetnosti). S tem hoče ovreči evolucijsko teorijo mnogih novejših veroslovcev, posebno Wellhausena in njegovih pripadnikov, ki izvajajo monoteizem stare zaveze tako-le: Judje, izvirajoči prvotno iz Arabije (plemena severne Arabije so se združila v izraelsko ljudstvo), so imeli kot čisti nomadi »religijo puščave«, ki je mešanica animizma, totemizma, fetišizma, magije, iz katerih se je razvil polagoma kult raznih lokalnih božanstev. Mozes jim je oktroiral lokalnega boga sinajske gore, Jahveja, ki so ga Judje importirali kot svojega nacionalnega boga v deželo Kanaan. Šele preroki Amos, Oseja, Izaija so proglasili Jahveja tudi za etično božanstvo in tolmačili nesreče in bojne pohode sovražnikov v Palestino kot kazen Jahveja za grehe Judov. Tako so dvignili Jahveja nad druge bogove in polagoma ustvarili etični monoteizem. Pri tem so preroki svoj enostavni monoteizem navezali na prejšnjo preprosto »vero Judov-nomadov v puščavi« in pripisovali vse malikovalne zablode sodobnih Judov kvarnim vplivom rafinirane poljedelske kulture, prevzete od Kananejcev.

Pisatelj dokazuje, da je vsa ta teorija že zato pogrešena, ker Judje sploh nikdar niso bili pravi nomadi, ampak le poljedelci, ki so obenem kot pastirji pasli velike črede. Tako izhaja praoče judovskega ljudstva, Abraham, iz žarišča visoke sumerske kulture, Ura v Kaldeji ali iz babilonskega Ura, in se seznanjajo že tudi s kulturo Egipta, tako da niti on niti njegovi potomci Izak, Jakob in Jakobovi sinovi niso tipični nomadi. »De rore caeli et de pinguedine terrae« se glasi Izakov blagoslov. Tem manj so Judje v deželi »Rames« v Gozenu bili nomadi, ker so gradili hiše, obdelovali zemljo, se učili ročnih umetnosti, čeprav so seveda redili tudi živino. Celó v času štiridesetletnega bivanja v puščavi so se ukvarjali po možnosti s poljedelstvom; za bodočnost pa jim je lebdela pred očmi rodovitna zemlja, ki je bila obljubljena očakom (Gen 12, 16). Preroki niti najmanj niso odvrčali Judov od poljedelstva in višje civilizacije, kot bi imeli prejšnje nomadsko življenje v šotorih za pogoj za čisti kult Jahveja, pač pa so grajali Jude, da niso pripisovali plodov zemlje Jahveju (Oseas 2, 10).

Pisatelju se je vsekako posrečilo dokazati, da so Judje poznali poleg nomadske kulture tudi višjo civilizacijo stalno naseljenih, poljedelskih narodov. Vprašanje pa je, če je s tem dokazano, da Judje niso bili nomadi. Ali ni ves znanstveni napor in aparat pisatelja obrnjen v napačno smer? Ona preprosta »religija puščave«, katero pripisujejo Wellhausen, Stade, Guthe in mnogi drugi protestantski

teologi n o m a d o m in ki je baje mešanica animizma, totemizma, fetišizma in še drugih zablod, je gola izmišljotina teh biblicistov in orientalistov, ki bi najoriginalnejši verski pojav stare predkrščanske dobe, **etični monoteizem pentatevha**, hoteli za vsako ceno razbliniti v meglen sinkretizem najrazličnejših verskih ali veri analognih komponent sosednih narodov. V luči nove kulturno-historične metode in njenih izsledkov, ki jih pa oni prezirajo, se izkazuje njihove teorije kot diletantske igrače apriornega evolucionizma.

C. Brockelmann, eden prvih sodobnih semitologov, je s svojo razpravo »Allah und die Götzen, der Ursprung des vorislamitischen Monotheismus«, Archiv f. Religionswissenschaft XXI (1922), 99—121 osvetlil problem judovskega monoteizma s popolnoma nove strani. Tu izvemo, da je p r e d i s l a m s k i Bog Arabcev, Allah, stvarnik nebes, zemlje in človeka, delivec življenja in vseh dobrot, etični zakonodajec, večni, vsemočen, nespremenljiv, torej pravo Najvišje bitje. Odločno odklanja Brockelmann mnenje Wellhausenovo, da bi ta Allah mogel nastati iz animističnih božanstev, ki so plod ljudske naturalistične domišljije, pač pa je lahko vera v Allaha nastala iz primitivne potrebe človeka, da išče povzročitelja vsega svetovnega dogajanja.

Prav tu najdemo vez z bogom Jahvejem, ki se javlja Mozesu kot bog očakov Abrahama, Izaka itd. Abraham (ali njegovi predniki), ki je živel za Hamurabija (okrog 1950) v pokrajini Sumercev, se je kot Semit pač lahko priselil iz sosedne Arabije ali vsaj puščave kot pravi nomad v južno Mezopotamijo, kjer je živel precej Semitov, in tam ohranil sredi propadajoče sumerske kulture, ki je rezultanta raznih primarnih kultur (bržkone totemske, matriarhalne in nomadske), še ono vzvišeno pojmovanje o enem Najvišjem nebesnem bitju, kakor so ga ohranile velike nomadske kulture uralo-altajskih plemen Sibirije, praarijskih rodov in starih Semitov v Arabiji (cfr. W. Schmidt, Anthropos 1921-22, str. 1040 in Anthropos 1914, str. 343). Vprav nomadski kulturni krog je najlažje rešil one velike, monumentalne verske osebine o enem samem Najvišjem bitju iz pradavnine, ki jih najdemo še tudi ohranjene pri današnjih ostankih prakulturnih narodov, pri arktičnih Samojedih in Eskimih, pri Pigmejcih in pigmoidih, pri nekaterih avstralskih plemenih. Ni treba torej razlagati idejo o Jahveju kot iznajdbo niti Mozesu, niti očakov; pač pa je posebno razodetje, ki so ga očaki in Mozes sprejeli, poglobilo in utrdilo njih vero v starega, nespremenljivega Boga pradavnine.

Monoteističen »gon« (instinkt) Semitov ali »monoteistični na-stroj puščave«, kakor je hotel Renan, je neresen poizkus razlage judovskega monoteizma. Saj drugi Semiti (Babilonci, Feničani, Kana-nejci) ne vedo nič o monoteizmu. Puščava drugod tudi ni ustvarila monoteizma.

Iz sosednih kultur Egipta, Babilonije in Sumerije Judje niso mogli dobiti monoteizma, ker ga tam ni bilo. Vsaj tak monoteizem, kakor ga najdemo v pentatevhu (Jahve, edini Bog, ki izključuje vse druge bogove kot ničeve tvorbe, ki nima s p o l n e diferenciacije,

ki je strog varuh нравnega reda, ki kaznuje praznoverstvo, čarovnije itd., ki mogočno posega v usodo narodov) je popolnoma edinstven, daleko vzvišen nad vsem, kar nam javlja verska zgodovina drugih narodov. Razvil se je iz praklic, ohranjenih pri nomadih in prakulturnih narodih; mogočni verski geniji, navdihnjeni od Boga samega, so ga izoblikovali v veličastni monoteizem pentatevha, dekaloga, starega zakona sploh (cfr. A. Sanda, Moses u. der Pentateuch, [Alttestamentliche Abhandlungen] Münster 1924 in J. Nikel, Ursprung des alttestam. Gottesglaubens, Biblische Zeitfragen I, 2, Münster 1913. L. Ehrlich.

Merk, P. Aug., S. J., *Novum Testamentum graece et latine, apparatu critico instructum*. Str. 35*, 2 × 854, 4 geograf. karte. Roma 1933, Pont. Institutum Biblicum. V celo platno vez. L. it. 18.—

Biblični zavod v Rimu je izdal zadnja leta mnogo znanstvenih del. Z nobenim ni bogoslovni znanosti tako ustregel, kakor z ročno izdajo grško-latinskega Novega zakona, ki jo je priredil znani tekstni kritik A. Merk. Hetzenauerjeva in Brandscheidova izdaja, ki sta se svoj čas mnogo rabili, sta že zastareli ter ne podajata kritičnega teksta; Vogelsov NZ je sicer boljši, a zelo drag. Zato so zadnje čase celo na mnogih katoliških bogoslovnih učiliščih največ rabili protestantskega Nestleja. Z Merkovo izdajo smo dobili v roke tekst, ki po znanstveni vrednosti prekaša vse dosedanje izdaje, obenem se pa tudi glede cene lahko meri celo z najcenejšo, Nestlejevo.

Izdajatelj v kratkem uvodu (Prolegomena) pojasnjuje tekstno-kritična načela, po katerih je priredil grški in latinski tekst (2*—17*), nato podaja pregleden seznam grških rokopisov (18*—27*) in njih vrstni red v kritičnem aparatu (28*—30*), rokopise vulgate in staro-latinskega prevoda (30*—33*), seznam pisateljev, ki se omenjajo v aparatu, ter najvažnejše kratice (33*—35*). Za tem sledi na 852 straneh grški in na prav toliko straneh latinski tekst s seznamom inacic pod črto. Na koncu so 4 geografske karte: Palestina v Kristu-sovem času, jugovzhodni del rimskega cesarstva (Pavlova apost. pota), Jeruzalem in Genezareško jezero z okolico.

Grški tekst se v splošnem zelo približuje Sodenovemu in Vogelsovemu; vendar je pisatelj postopal povsem samostojno in pri določitvi teksta še bolj kot Soden in Vogels upošteval pomen starih prevodov. Mnogo nezanesljivih mest, ki so jih imele še starejše katoliške izdaje, je izločil iz teksta in jim odkazal mesto pod črto.

Seznam inacic pod črto je bogatejši kot pri Vogelsu in Nestleju. Ker so tu zbrane vse važnejše inacije in ker se navajajo najznačilnejše priče za posamezne variante (rokopisi, prevodi, cerkveni pisatelji), je za tistega, ki zna brati variantni aparat, podana pod črto kratka zgodovina eksegeze vseh važnejših mest NZ. Izmed prevodov se navajajo najčešče latinski, sirski, armenski, georgijski, koptski; izmed cerkvenih pisateljev pa Irenej, Origen, Hipolit, Tertulijan, Efreem.

Poleg grškega teksta je latinski prevod, siksto-klementinska vulgata. Da je kritično bolj uporabljiva, ji je avtor dodal pod črto

seznam važnejših variant, ki jih je deloma sam zbral po starih rokopisih, deloma povzel po večji Wordsworth-Whitovi izdaji Hieronimove vulgate. Paralelna mesta so pri grškem tekstu označena na robu, pri latinskem pod črto.

Tisk je zelo jasen in pregleden, črke nekoliko večje kot pri drugih izdajah, papir tenek in neprozoren. Hvalevredno je, da je grški tekst razdeljen na mnogo odstavkov in da so med latinsko besedilo vpleteni naslovi perikop z navedbo vzporednih mest. To zelo zvišuje uporabnost knjige.

Kar je katoliška znanost svoj čas na polju tekstne kritike NZ zanemarila, to je sedaj A. Merk v obilni meri popravil. Noben teolog, ki bo potreboval izvirni tekst NZ, ne bo mogel iti mimo te knjige. Radi nizke cene, zanesljivega grškega teksta, preglednega tiska in skrbno sestavljenega kritičnega aparata si bo Merkov NZ z lahkoto priboril dostop na vse zavode in bogoslovna učilišča. Za cerkvene zavode in bogoslovna semenišča, ki po svojih predstojnikih naroče vsaj 6 izvodov skupaj, je cena za izvod znižana na L. it. 15.50.

A. Snoj.

Tillmann, Dr. Fritz, *Die heilige Schrift des Neuen Testaments*. IX. Band: Die katholischen Briefe, übersetzt und erklärt von Dr. M. Meinertz u. Dr. W. Vrede. 4. neubearb. Aufl. 8°, 200. Bonn 1932, P. Hanstein. M. 6.60; vez. 8.60. — X. Band: Der Hebräerbrief und die Geheime Offenbarung des hl. Johannes, übersetzt und erklärt von Dr. Ign. Rohr. 4. neubearb. Aufl., 8°, 142. Bonn 1932, P. Hanstein. M. 4.60; vez. 6.40.

»Bonnsko sv. pismo« v 4. predelani izdaji hitro napreduje. Dosedaj je izšlo 7 zvezkov (prim. BV 1932, str. 316-7; 1933, str. 95-6). Manjka še prevod in komentar k Apostolskim delom ter k Pavlovim listom Galačanom in Tesaloničanom.

Katoliške liste sta si razdelila Meinertz in Vrede; prvi je prevzel Jakobov list, drugi vse ostale. Nova izdaja je za 34 str. narasla, deloma radi jasnejšega tiska in preglednejše razdelitve, deloma radi mnogih novih bibliografičnih podatkov. Pri vsakem listu je kratek uvod, ki obsega podatke o pisatelju lista, o vsebini, naslovljencih in o okoliščinah, v katerih je list nastal. Nato sledi prevod po grškem izvirniku, pod črto je razlaga v obliki razsežne parafraze. Pisatelja sta prejšnjo izdajo le neznatno spremenila; tudi število ekskurzov ni naraslo. Zelo dobro so spopolnjeni sezname literature z novjšimi deli.

Glede Jakobovega lista brani Meinertz z nekaterimi novjšimi eksegeti mnenje, da je bil pisan pred apostolskim zborom, najbrž l. 48. — V ekskurzu o »Comma Joanneum« (str. 174-5) pravi Vrede, da je izjava kongregacije S. Inquisitionis iz l. 1897 »po mnenju nekaterih teologov« razveljavljena. Pisatelj je prezrl, da je omenjena kongregacija sama sporno vprašanje v tem zmislu pojasnila z deklaracijo 2. jun. 1927; prim. Enchiridion biblicum (Romae 1927) str. 47. — Pokojnemu P. Hetzenauerju dela krivico, ker ga navaja kot zagovornika pristnosti tega spornega mesta. Prvotno je Hetzenauer res odločno dokazoval, da je »Comma Joanneum« pristen, pozneje pa je pod težo nasprotnih dokazov svoje trditve revidiral in jih v knjigi »De revisione principiorum criticae textus N. T. secundum Ad. de Harnack« (»Lateranum« 2. Romae 1920) tacite preklical.

Zelo temeljito je predelan 10. zvezek (list Hebrejcem in Razodetje). Tübinški ekseget Rohr je takoj v uvodu k listu Hebrejcem zavzel jasno stališče k verstveno-zgodovinskemu gradivu, ki je bilo v novejšem času odkrito. Posebe je obdelal vprašanje »pavlinizma« in »aleksandrinizma« v listu Hebrejcem. List izraža po njegovi sodbi vseskozi Pavlovo miselnost; vsebina je nedvomno Pavlova, zunanjo obliko je dal Aleksandrijec Apolo. Pisatelj je na novo dodal 18 ekskurzov. Navedene je tudi mnogo nove literature. Razdelitev je ostala stara, le naslovi so včasih spremenjeni. Četrta izdaja naredi vtis popolnoma nove knjige. — Isto velja o Razodetju. Pisatelj je uvod znatno spopolnil (jezik Razodetja; Razodetje in mandeizem). Proti negativni kritiki brani enotnost Razodetja (str. 61—63) še bolj kot v prejšnji izdaji. Komentarja ni dosti spremenil. Poglavlji 13 in 17 tolmači o rimski državi in Neronu. Dodanih je 9 ekskurzov.

Zelimo, da bi izšli čimprej še ostali zvezki. Na novo predelano »Bonnsko sv. pismo«, pri katerem sodelujejo odlični nemški eksegetje, bo najboljši in najmodernejši katoliški komentar k Novemu zakonu.

A. Snoj.

Mariès L., *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes*. 8^o, 184 pp. Paris 1933, Société d'édition «Les Belles Lettres».

Kakor znano, se je literarna zapuščina Diodora, očeta antiohijske šole, od 378 do smrti pred l. 394 škofa v Tarsu, rojstnem mestu sv. Pavla, porazgubila. Večina njegovih mnogoštevilnih eksegetičnih, apologetičnih, dogmatičnih in polemičnih spisov je znana komaj po naslovih. Zato je za naše znanje o antiohijski šoli, zlasti njeni eksegezi, velike važnosti, da se je našel Diodorov komentar k celemu psalteriju.

Leta 1905 je J. Lebreton, profesor na kat. institutu v Parizu, v rokopisu pariške nacionalne biblioteke, cod. Paris. gr. 168, našel anonimen komentar k Ps 1—68. Kmalu nato je v drugem rokopisu iste knjižice, cod. Paris. Coisl. gr. 275 našel komentar k celemu psalteriju in ugotovil, da je prej najdena anonimna razlaga 68 psalmov del tega komentarja, ki je v rokopisu označen kot *ὑπὸ Θεοῦ καὶ ἐκκλησίας τοῦ ψαλτηρίου* in nosi ime Anastazija, nikajskega metropolita. Menil je, da je našel razlago psalmov, ki ji je avtor kakšen epigon antiohijske šole. Leta 1910 je pa L. Mariès dognal, da je ta komentar delo Diodora iz Tarza (Aurions-nous le commentaire sur les Psaumes de Diodore de Tarse? *Revue de Philologie* 35, 1911, 56 ss.). Leta 1924 je v *Revue de l'Orient Chrétien* in posebej pod naslovom *Le commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes* objavil pregledno presojo in začasno razreditev dotlej znanega rokopisnega izročila (poleg navedenih dveh rokopisov še Athos Laura 670 in katene). Poslej so prišli na dan novi rokopisi: Mess. 38 v univerzitetni knjižnici v Messini in njega kopije Vatic. gr. 627 in 718 ter Ottobon. gr. 74, potem pa za recenzijo teksta posebno važni Vindob. 8.

V prvem delu pričujoče publikacije (str. 11—57) opisuje in ocenjuje M. najprej rokopise (11—23). Potem v subtilni preiskavi,

primerjajoč pet poglavitnih rokopisov, dokazuje, da je po zunanjih kriterijih edino prilastitev Diodoru utemeljena (24—57). V drugem delu (str. 59—160) pa s skrbno iz komentarja zbranim in bistro porabljenim gradivom, torej z notranjimi razlogi, dokazuje Diodorovo avtorstvo. Svoja izvajanja sklepa: »Ko bo komentar izdan, bodo drugi morali povzeti te uvodne študije in jih dopolniti. Z namenom sem pustil ob strani teologijo, inspiracijo, prerokbe, celo eksegezo... In vse važne stvari, ki sem se jih dotaknil: naslovi psalmov, tekst psalterija, *ᾠδὴ* in mesijanski psalmi, besedni zaklad itd. bodo morali postati predmet posebnih in obsežnih monografij. Jaz sem ostal samo pri zasnovi tega dela. Zasledil sem v njem samo eno misel, samo enega avtorja, Antiohijca: Diodora. Med vsemi prilastitvami, pod katerimi se v katenah nahajajo njega fragmenti, se more obdržati edina: *Διοδώρου*, ker je avtentična. Jaz bom preskrbel izdajo. Na drugih je skrb, da bodo po prednikih in naslednikih uvrstili ta komentar v zgodovino razlaganja psalmov« (str. 161).

M. je v pričujoči knjigi z veliko bistrostjo dokazal, da se mu je posrečilo izslediti večje pristno delo početnika antiohijske šole 4. stol. Po teh kritičnih študijah smo upravičeni, da pričakujemo od njega prav tako vzorno recenzijo teksta. Kakor ugotovitev avtorstva ni bila lahka, tako bo tudi prireditvev teksta naporna. Pa M. ima lahko prijetno zavest, da bo podal teološki znanosti važno delo, ki odkriva pogled v delavnico moža, ki je v drugi polovici 4. stol. stal v prvi vrsti borcev za pravovernost, čeprav je bil početnik smeri, iz katere se je v naslednjem stoletju razvil nestorianizem.

F. K. Lukman.

Alves Pereira Bernard, O. F. M., *La doctrine du mariage selon saint Augustin*. 8°, XII in 247. str. Paris 1930, G. Beauchesne.

Ta monografija je nastala v Friburgu v Švici pod vodstvom prof. J. P. Kirscha. Avtor jo je dovršil leta 1917 in je 9. novembra 1918 umrl. Njegov redovni sobrat Léonard de Carvalho e Castro jo je priredil za tisk, ne da bi kaj večjega spremenil. Izšla je 1930 ob 1500 letnici Avguštinove smrti.

Pisatelj je svoje delo tako omejil, da je hotel podati samo Avguštinov nauk o zakonu zase. Ne razpravlja o zvezi nauka o zakonu z drugimi teološkimi vprašanji pri Avguštinu, niti ga ne primerja z mislimi drugih, prejšnjih pisateljev.

Avguštinove misli je avtor dobro in zvesto povzel in jih razporedil na osem poglavij: 1. Potreba razmnoževanja človeškega rodu, podlaga nauka o zakonu. 2. Ustanovitev, bistvo in moralnost zakona. 3. Namen in dobrine zakona. 4. Zakonsko življenje. 5. Enotnost zakona. 6. Stalnost zakonske zveze. 7. Sklepanje, veljavnost in ovire zakona. 8. Zakon kot zakrament. Vsako poglavje ima po več oddelkov.

Na koncu monografije izraža pisatelj upanje, da bo mogel preiskati še vpliv Avguštinovega nauka na zakramentalno teologijo poznejših stoletij. To upanje se mu ni izpolnilo. Priznati pa se mora, da njegov opus posthumum zanesljivo uvaža v Avguštinove misli.

F. K. Lukman.

Ušeničnik dr. Fr., **Pastoralno bogoslovje**. Druga, popravljena izdaja. 8°, XVI in 592 str. Ljubljana 1932, Jugoslovanska knjigarna. Broš. 140 Din; vez. 160 in 180 Din.

Leta 1885 je prvič izšlo Zupančičevo Duhovno pastirstvo, ki je vodilo dušne pastirje kot učbenik in praktični priročnik tja do povojnih let. Dopolnilo te knjige pa je bil Počev Duhovski poslovnik (1892). Pastoralna teologija pa je od tedaj mnogo napredovala: znanstvena dognanja so sprožila katehetično in liturgično gibanje in bogatila dušnopastirsko prakso. Papeške okrožnice in dekreti rimskih kongregacij, zlasti pa velike liturgične reforme Pija X. in slednjič novi zakonik Benedikta XV. so podobno prav živo posegali v duhovno vodstvo vernikov. Za te nove razmere je univ. prof. dr. Fr. Ušeničnik izdal leta 1919 prvi zvezek svojega Pastoralnega bogoslovja (katehetiko in homiletiko), leta 1920 pa drugi zvezek (liturgiko, moralno - pastoralni nauk o sveti daritvi in zakramentih ter hodegetiko, nauk o vodstvu krščanske občine). Knjiga je šla kot učbenik skoraj v vsa jugoslovanska semenišča, tudi v Zagrebu so jo do Kniewaldove izdaje pastoralnega bogoslovja rabili. Tudi za aktivne dušne pastirje je bila najboljši vodnik.

Hitre socialne spremembe pa so stavile pastirstvu vedno nove in težke naloge in zahtevale še vedno novih navodil sv. Cerkve. Velike okrožnice Pija XI., zlasti o krščanski vzgoji mladine (Representanti, 1929), o duhovnih vajah (Mens nostra, 1929), o katoliški akciji (razne okrožnice in pisma cerkvenim dostojanstvenikom), o krščanskem zakonu (Casti connubii, 1930) in o obnovi socialnega reda po evangelijskih načelih (Quadragesimo anno, 15. maja 1931) in uvedba novih oziroma posplošenih praznikov, zlasti Kristusa Kralja (Quas primas, 1925), preureditev in dvig praznika presv. Srca Jezusovega (Misericordissimus Redemptor, 1928), dalje praznika sv. Terezije Deteta Jezusa, zavetnice misijonov, sv. Janeza Vianneya, patrona dušnih pastirjev, dalje učenikov sv. Petra Kanizija, Roberta Bellarmina in Alberta Velikega, ter častivcev presv. Srca sv. Janeza Eudesa in sv. Margarete Alacoque — vse to je zadnje desetletje globoko posegalo v milostno življenje Cerkve ter bogatilo tudi pastoralno znanost. Pisatelj je ves ta napredek in razvoj vestno spremljal in tako letos izdal svoje Pastoralno bogoslovje v drugi, popravljeni izdaji.

Troje predvsem odlikuje to knjigo.

1. Takoj spoznaš, da je to »solida doctrina catholica«, sestavljena prav po navodilu kan. 129: »doctrina a maioribus tradita et communiter ab ecclesia recepta, devitans profanas vocum novitates et falsi nominis scientiam.« Viri pastoralne znanosti in tudi prakse niso novotarije in poskusi gorečnikov, ki bi siloma radi pridobili svet za Kristusa, tudi ne invencije verskih eseistov, temveč pod vodstvom sv. Duha izdane določbe in navodila hierarhičnega učiteljstva in vladstva. Vprav cerkveni zakonik, ta bogata zakladnica pastoralnega nauka, obrednik in dekreti so glavni stebri in ogrodje vse Ušeničnikove knjige. Pri cerkvenopravnih zadevah mu je, kakor pravi sam v uvodu, stal ob strani docent dr. Odar. Kdor le površno

prelista knjigo, bo spoznal, kako Cerkev ravno v naši dobi svojo pastirsko službo ne le vestno, ampak izredno goreče izvršuje.

2. Dalje se odlikuje knjiga po svoji *sodobnosti*. Pisatelj je upošteval pri sestavi vse, celo najnovejše dekrete (prim. n. pr. o subdelegaciji za poroko str. 383, o molitvi za porciunkulske odpustke str. 320, o instrukciji glede sensualno-mističnega leposlovja str. 285), pa tudi najnovejše državne zakone in odredbe, ki prihajajo v poštev (prim. zakon o osebnih imenih str. 541, naredbe fin. min. o seznamu kolkovanih listin str. 560, zakon o taksah z avtoritativnimi pojasnili str. 559, uredbo notr. min. o periodičnih poročilih za javne urade str. 559 itd.). Sodobnost te knjige se dalje kaže v obravnavanju vseh novih dušnopastirskih vprašanj in v rabi najnovejše znanstvene in tudi praktične pastoralne literature. Tako so v tej izdaji nastala cela nova poglavja: dušnopastirska skrb za delavce, ki je pisano izredno stvarno in toplo, in o katoliški akciji; mnogo prejšnjih poglavij se je bistveno dopolnilo, često kar s celimi novimi in važnimi odstavki, tako poglavje o duhovnem vodstvu mladine, o pastoralnih obiskih po družinah, o liturgičnem življenju, o prosvetnem in vzgojnem delu po društvih; spremenilo in najnovejšim intencijam sv. stolice prilagodilo se je n. pr. poglavje o političnem delu duhovnikov; poglavje o delu za misijone med pogani pa se je spopolnilo še s poukom o delu za cerkveno edinost. Kar tiče pa novejše strokovne in sorodne literature, opaziš, da je pisatelj porabil n. pr. Lippertove spise, omenil celo pariškega misijonarja Lhanda, Sušnikove Akademске poklice in Jakličev življenjepis škofa Barage, da je predelal najnovejšo literaturo o fakultativni sterilnosti (str. 298), zlasti pa izrabil Trochujev življenjepis arškega župnika, sploh v vsej knjigi predvsem poleg sv. Alfonza upošteval pastirske skušnje tega razsvetljenega patrona dušnih pastirjev.

3. Tretja odlika Ušeničnikove knjige pa je njena izredna *praktičnost*. Knjiga je namenjena slušateljem teologije, pa tudi duhovnikom v praksi. Zato pisatelju ni bilo toliko za znanstveno opredelitev pojmov in razdelitev poglavij, temveč predvsem za praktična navodila in pouk; tako n. pr. niti definicije ne najdeš pri vseh zakramentih, čeprav bi si jo le želel. Iz istega razloga obdeluje moralno doktrino o sv. daritvi in zakramentih razmeroma na kratko, dogmatična podlaga, ki bi bila pri razpravi o daritvi nujna podlaga, je opuščena in prepuščena drugim strokam. Obširno pa pisatelj obravnava praktične dušnopastirske probleme. Tako so nastala nad vse važna, tehtna in trdna poglavja o pogostnem in vsakdanjem sv. obhajilu, o dolgi spovedi, o spovedniku kot dušnem zdravniku, o najbolj navadnih grešnih prilikah (slabem čitivu, plesu, znanju itd.), o individualnem duhovnem vodstvu vobče, ali n. pr. o sportu (str. 458), ki očitujejo ne le soliden cerkveni nauk in psihološko znanje, temveč tudi veliko pastoralno razumnost brez pretiravaajoče ozkosrčnosti in tolikokrat sojene »ostarelosti«. — Slednjič moramo omeniti, da je knjiga tudi izredno praktično tiskana in opremljena. Vrste tiska ločijo važno od pojasnil, polkrepki in razprti tisk pa olajšuje učenje in prihranjuje zamudno podčrtavanje. Prva izdaja je

bila vprav v tem pogledu tiskarsko pomanjkljiva, kar je bila pač krivda povojnih težav. Sicer bi si človek vsaj tu in tam želel še preglednih vsebinskih tabel, ki bi olajševale memoriranje in ponavljanje, pa bistveni pregled je že s tiskom podan. Tudi oblika je zdaj mnogo bolj praktična in s papirjem vred mnogo prikupnejša, kar je za akademski učbenik tudi važna zadeva. Prav je zadel dalje pisatelj, da je intimne, zlasti spolne zadeve obravnaval v strogo logičnem, mrtvem latinskem jeziku ter se tako ognil nejasnemu izražanju, ki bi ga živi domači jezik iz obzirnosti do stvarine lahko povzročil, obenem pa je knjigo tudi zavaroval pred nepoklicanimi.

Pisatelj je sicer iz druge izdaje izločil katehetiko in homiletiko pa tudi liturgiko — slednjo je izdal med tem v posebni knjigi, prvi dve pa prepustil v smislu teološkega učnega načrta drugim —; a kljub temu je ostala knjiga dokaj obsežna, saj je pridržal iz istih praktičnih razlogov še vedno moralni nauk o zakramentih, ki pa jih obdeluje, kakor rečeno, s pastoralnega vidika. V knjigo je sprejel le splošne norme, partikularne, zlasti domače škofijske odloke omenja le redko in bolj zaradi ilustracije. S temi sicer prav tako važnimi odloki bo moral, kot pravi pisatelj sam v uvodu, vsak predavatelj sam knjigo dopolniti. Tudi ne škoduje, da je vprav s takim splošnim obravnavanjem stvarine dušni pastir prisiljen, spoznavati še druge vire pastoralne znanosti: domače sinode in uradni list svojega škofijstva. Če naj spregovorim še o posebnih delih te knjige, moram reči, da je prvi del (O osebi dušnega pastirja) pisan izredno skrbno, stvarno in globoko. Ta »prva knjiga« bo služila ne le studiju, temveč lahko tudi duhovnemu branju. (Mimogrede pa sem opazil, da med knjigami o ascetiki, žal, ni omenjena ena najboljših sodobnih knjig: Tanqueray, Précis de Théologie Ascétique et Mystique; Hertlingova Priesterliche Umgangsformen pa bi zaradi svojega obupno reakcionarnega tona res ne zaslužila priporočila.) — Najbolj važna in tudi najbolj skrbno predelana je pa »tretja knjiga«: Dušni pastir duhovni voditelj krščanske občine. O njenih velikih vrlinah smo že zgoraj govorili. Knjiga je sad najnovejše znanosti in izredne skrbnosti. Za ta del bodo dušni pastirji v praksi pisatelju najbolj hvaležni. Cudovito lepo, toplo, z ljubeznijo in obenem z znanstveno natančnostjo je orisan razvoj mladega človeka — v tej izdaji nanovo! Vsak voditelj mladine bo za to fino analizo mladih duš pisatelju prav iz srca hvaležen, enako pa tudi za pisanje o notranji poglobitvi društvene vzgoje in za poglavje o skrbi za delavce, ki je res vzorno in toplo obdelano.

Razdelek o župni pisarni skuša biti kar mogoče popoln. Seveda je res, da tak pouk pri najboljši volji ne bo mogel zadostiti prav vsem potrebam pisarne, ki nudi danes neizmerno kazuistiko moralnih in pravnih vprašanj. Za marsikaj pa bo župnik našel tod vsaj sumaričen svet, pri čemer mu bo za iskanje dobro služilo stvarno kazalo na koncu knjige; v marsičem pa bo ostal še vedno navezan na lastni studij in posvet z ordinariatom. Za kaplane je pa to navodilo več kot zadostno, da se bodo brž lahko živeli v pisarniške posle. Vprav ta razdelek Ušeničnikovega bogoslovja pa me znova

prepričuje, kako potrebno bi bilo, da bi pri nas kmalu izšel nov Duhovski poslovnik po Počevem zgledu; bil bi nujno dopolnilo Ušeničnikovega Pastoralnega bogoslovja in v veliko pomoč duhovnikom v praksi, ki jim zaposlnost ne dovoljuje natančnega studija teh vprašanj.

Za morebitno novo izdajo pa bi slednjič rad izrazil nekatere želje. Ker knjiga je in tudi hoče biti predvsem praktična, naj bi vsebovala še najvažnejše stvari iz pastoralne medicine, ki jo je v praksi prav tako treba upoštevati kakor moderno psihologijo in pedagogiko. Tako bi bilo umestno spregovoriti o skrbi za zdravje in higijeno v spovednici, ker naš čas zahteva mnogo, mnogo potrpljivega spovedovanja. Morda ne bi bilo napak sistematično spregovoriti o dušnopastirskem ravnanju z ljudmi drugega svetovnega nazora. Dalje bi si praktični dušni pastir spričo današnjega duševnega razpoloženja želel več o hysteriji. Trenutno za naše čase je poglavje o karitativnem delu razmeroma kratko; hvalevredno sicer poudarja potrebo dušne in ne zgolj telesne pomoči; naj pa bi še podčrtalo potrebo osebne in nadnaravne karitas in njeno bistveno razliko od humanitarne dobrodelnosti. Prav tako bi si želel daljši pouk o sv. zakonu, zlasti za mlade ljudi. Poglavje o katoliški akciji se mi zdi pisano bolj defenzivno in nekoliko nejasno; menim tudi, da po svoji vsebini in važnosti spada bolj h kolektivnemu duhovnemu vodstvu, takoj za cerkvenimi družbami, saj je katoliška akcija vsaj toliko dolžnost dušnih pastirjev kakor karitas. Tudi liturgično življenje je obdelano zelo stvarno, pa nekoliko kratko. Poglavje o socialnem delu duhovnika bi bilo najbolje združiti z onim o karitativnem, ker se mi pri nas vpeljana razlika teh v dvoje panog s stališča katoliške teologije ne zdi umestna. Slednjič bi si spričo modernega življenja, ki razbija in uničuje farno življenje, posebno še po mestih, želel posebnega poglavja o fari in farnem občestvu. Podobno bo marsikdo želel več o Marijinih družbah in vrsticah, ki so za marsikoga danes praktičen problem. — Res je sicer, da tak učbenik ne more nuditi prav vsega, vendar bi gornje želje bile zaradi praktičnega pastirstva pri nas menda le uvaževanja vredne.

Ušeničnikova knjiga je pisana mirno, strogo stvarno. Pisatelj jezik ni sicer inventiven, je pa izredno jasen, kakor v malokateri znanstveni knjigi. Ušeničnikova znanost sicer ni stvariteljska, ni toliko plod znanstvenega raziskavanja, temveč pridnega zbiranja v sintezo. Težko bi bilo danes najti v svetovni strokovni literaturi tako poraben in vsestranski sodoben učbenik. Zato druge izdaje Pastoralnega bogoslovja ne bo mogel pogrešati noben dušni pastir. Pisatelj je s svojo knjigo mnogo doprinesel za razcvit verskega življenja pri nas, dovršil veliko, skoraj življenjsko delo. Jože Pogačnik.

R ü c k e r Ad., *Ritus Baptismi et Missae quem descripsit Theodoros Ep. Mopsuestenus in sermonibus catecheticis e versione syriaca ab A. Mingana nuper reperta in linguam latinam translatus.* (Opuscula et textus hist. eccl. eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series liturgica edita curantibus R. Stapper et A. Rücker, fasc. II.) 44 pp. Münster i. W. 1933, Aschendorff. RM 1.—.

L i e t z m a n n Hans, *Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia.* Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 1933, XXIII. 8^o, 24 S. Berlin, 1933. RM 2.—.

Da je Theodoros, Krizostomov tovariš v Diodorovi samostanski šoli in 392—428 škof v kilikijskem mestecu Mopsvestia, napisal razlago simbola in misterijev, izpričujejo latinski (Marius Mercator,

Facundus Hermianski, papež Pelagius I), grški (Hesychios Jeruzalemski) in nestorijanski sirski pisatelji (n. pr. katholikos Theodosios v 9. stol., Abdišô, metropolit v Sôbi [Nisibis] in Armeniji, v 13.-14. stol.). V ostri borbi proti trem poglavjem je z mnogimi drugimi Theodorovimi deli izginilo tudi to. Bardenhewer in Baumstark sta domnevala, da gre za vrsto katehez o veroizpovedi in zakramentih, podobno katehezam Kyrilla Jeruzalemskega, in sedaj se je pokazalo, da je bila ta domneva pravilna. A. Mingana je namreč našel sirski prevod Theodorovega dela in ga z angleškim prevodom izdal (*Commentary of Theod. of Mopsuest. on the Nicene Creed; Comment. of Theod. of Mopsuest. on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*. Woodbrooke Studies, vol. V—VI, Cambridge 1932, 1933). Theodorovih katehez je 16: 10 jih razlaga veroizpoved, od 6 mistagoških pa tolmači 1. Gospodovo molitev, 2. do 4. krst, 5. in 6. evhar. liturgijo. Rücker je iz zadnjih petih katehez vzel in polatinil razlago krstnih obredov in evharistične liturgije, le na koncu 6. mistag. kateheze in prevedel tudi parenezo o duhovni pripravi na sv. obhajilo in o pokori. V dodatku je iz prvih 10 katehez zbral besedilo razložene veroizpovedi in ga iz sirščine prevedel nazaj v grščino.

V razpravi predloženi pruski akademiji znanosti je H. Lietzmann najprej pod 41 številkami zbral iz zadnjih dveh Theodorovih katehez vsa mesta, ki kažejo potek evharistične liturgije, in podal sirski tekst z nemškim prevodom. Na str. 15—16 je sestavil načrt te liturgije. V izvajanjih na str. 16—23 primerja to liturgijo z drugimi liturgijami sirske skupine, ki jih poznamo iz katehez jeruzalemskega Kyrilla, iz 8. knjige Apostolskih konstitucij, iz pripomb sv. Janeza Krizostoma v antiohijskih homilijah v dobi 387—397, z Jakobovo liturgijo, grško in sirsko, dalje z najstarejšo obliko bizantinske liturgije, Basilijeve in Krizostomove, in s sirsko liturgijo nestorijancev. Pomen nove najdbe ocenjuje L. takole: »Novo najdena Theodorova liturgija je torej za nas tako važna, ker se jasno pridružuje sirsko-antiohijskemu tipu. Posebej je jasno, da je v prvem sorodstvu z liturgijo Apostolskih konstitucij. V premnogih podrobnostih se opaža, kako mnogolično se ob prehodu 4. stoletja v 5. razvijajo liturgične oblike, in tako moremo zasledovati odnose Theodora ne le do njegovih sodobnikov Janeza Krizostoma, Antiohijca in Carigraječana, marveč tudi nazaj do jeruzalemskega Kyrilla in naprej do Dionysija Areopagita. Slednjič pa vidimo tudi mnogoštevilne niti, ki gredo do bizantinskih liturgij Basilija in Krizostoma na eni, do Jakobove liturgije in sirskih formulacij na drugi strani.«

F. K. Lukman.

Šimrak dr. J., *Graeco-catholica Ecclesia in Jugoslavia*. Dioecesis Crisiensis, olim Marčensis. Historiae et hodiernus status. — Grčkokatolička Crkva u Jugoslaviji. Marčansko-Križevačka Biskupija. Povijest i današnje stanje. 8°, 144 strani. Zagreb 1931.

Šimrak dr. J., *Spomenica Kalendar Grkokatolika Križevačke Biskupije* za god. 1933. 8°, XL in 264 str.

Prva knjiga je šematizem grškokatoliške škofije v Križevcih. Šematizem z bogatimi zgodovinskimi podatki o župnijah, kakršnih v drugih šematizmi nismo vajeni, in z mnogimi slikami obsega str. 70—128. Na str. 5—30 podaja Š. v latinskem jeziku kratko zgodovino z Rimom zedinjenih marčanskih škofov in zedinjenih škofov po drugih jugoslovanskih pokrajinah, na str. 33—69 pa v hrvaščini zgodovino grškokatoliških škofov od Simeona Vratanje (1611—30) do Julija Drohobeczkega (1891—1920). Med njimi se posebno odlikujeta Pavel Zorčić (1671—85) in Bazilij Božičković (1759—85), pod katerim se je osnovala križevska grško-katoliška škofija (1777) in so se s tem končali mnogoteri spori za jurisdikcijo, ki so jih prejšnji grškokatoliški škofje imeli z zagrebškimi. Pavel Zorčić je ustanovil grškokatoliško semenišče v Zagrebu in pridobil posestvo Pribić (blizu Žumberka), kjer so po l. 1739, ko je zgorel samostan v Marči (pri Ivaniću, južnovzhodno od Zagreba), bivali škofje do ustanovitve križevske škofije. Božičković pa je pozidal Zorčićevi ustanovi v Zagrebu nov dom.

V Spomenici str. 1—138 objavlja Š. življenjepis vladike Pavla Zorčića. Razprava je plod vestnega arhivalnega študija v arhivih zagrebške škofije, Jugoslov. Akademije, kongregacije de propaganda fide in v vatikanskem arhivu. Vse te Š.-ove razprave so tehtni prinosi za domačo cerkveno zgodovino.

F. K. Lukman.

Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Publié sous la direction de Marcel Viller, S. J. assisté de F. Cavaillera et J. de Guibert, S. J. Fasc. II. 4^e, col. 321—640. Paris 1933, Gabr. Beauchesne. Cena snopiču 20 fr.

Na splošno sem ta »slovar duhovnega življenja« označil na str. 118—119 tega letnika. V juliju je izšel 2. snopič s 112 članki na 160 straneh v 320 stolpcih.

Ozrimo se na daljše sestavke, ki jih radi pregleda delim v zgodovinske in doktrinalne. Med zgodovinskimi članki objemata najširšo stvarino prvi in zadnji. Prvi, ki je njega začetek izšel že v 1. snopiču, podaja zgodovino nemške ascetike in mistike od 14. stol. do danes (st. 321—351); posebno dobro je obdelana mistika »nemške šole« 14. stol. (Eckehart, Jan. Tauler in Henr. Seuse). Zadnji (st. 625—640), ki pa v tem snopiču še ni končan, opisuje angleško, škotsko in irsko ascetiko in mistiko do 14. stol. Vazre duhovne pokrete in duh. smeri slikata tudi članka Américanisme (st. 475 do 480) in Amis de Dieu (st. 493—499), zlasti prvi je lepo napisan. Veliko število člankov poroča o življenju odličnih ascetov, mistikov in učiteljev duhovnega življenja. Izmed 19 navedenih Alfonzov je najširje in najbolj obdelan sv. Alfonz de Liguori (st. 357—389). Omenim še članke o treh gojiteljih in učiteljih duhovnega življenja iz Družbe Jezusove, o sv. bratu-laiku Alfonzu Rodriguezu (st. 395—402), Baltazarju Alvarezu (405—406) in Jakobu Alvarezu de Paz (st. 407—409). Večje članke so dobili tudi Em. Jož. d'Alzon, ustanovitelj avguštincev - asumpcionistov (st. 411—421), sv. Ambrož Milanski (st. 425—427) in sv. Andrej Avellini (st. 551—554). Izmed večjih doktrinalnih člankov, v katerih pa je seve obdelano tudi zgodovinsko gradivo, imenujem radi vzorne obdelave te-le: Ame (st. 433—469), Amitié (st. 500—529), Amour propre (st. 531—544), Anéantissement (st. 560—565), potem članek o mističnih pojavih »angelskega reda«, t. j. intelektualnem gledanju (st. 573—578) in dolgo razpravo o angelih (st. 581—625).

Bogati in solidni slovar je vreden toplega priporočila.

F. K. Lukman.

Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

I. Dela:

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

II. Razprave:

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

»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 2/1. Njemu naj se pošiljajo vsi dopisi, ki so namenjeni uredništvu.

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

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

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

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

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

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur.

Pretium subnotationis extra regnum Jugoslaviae est Din 60.

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