

*Poštnina za kraljevino Jugoslavijo
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO XI

ZVEZEK II/III

LJUBLJANA 1931

KAZALO.

(INDEX.)

I. Razprave (Dissertationes):

Grivec, Fjodor M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev . . .	97
Močnik, Indult in toleranca (De conceptu indulti et tolerantiae in iure canonico)	142
Lukman, »Tolle, lege! tolle, lege!« (Aug., Confess. VIII, 12, 29)	170

II. Praktični del (Pars practica):

Spolna vzgoja. — Jos. Demšar	176
O zakoniti sterilizaciji umobolnih in zločincev. — Jos. Ujčič	186
Zadržek zakonske vezi. — A. Odar	192
Ali veljajo sodbe starokatoliškega zakonskega sodišča tudi v državnem področju? — A. Odar	194

III. Slovestvo (Litteratura):

a) Pregled:

Orientalia christiana sn. 52—66 (F. K. Lukman)	197
--	-----

b) Ocene in poročila:

Feldmann, Geschichte der Offenbarung des Alten Testaments. 3. Aufl. (M. Slavič) 205 — Kortleitner, 1. Babyloniorum auctoritas. 2. De Sumeriis (M. Slavič) 206.	
--	--

IV. Razno (Miscellanea):

Dogmatična teologija včeraj in danes (J. F.) 206.	
---	--

FJODOR DOSTOJEVSKIJ IN VLAD. SOLOVJEV.

Dr. Franc Grivec. Ljubljana.

Pregled: Uvod. — Pregled življenja in del Dostojevskega, str. 100. — Vodilne ideje Dostojevskega, str. 104. — F. M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev, str. 107. — Veliki inkvizitor, str. 116. — Govori Vladimira Solovjeva o Dostojevskem, str. 129. — Zaključek, str. 137.

Uvod.

Petdeset let je minulo, odkar je v Petrogradu umiral literat-trpin, bivši sibirski kaznjeneč, epileptik, vedno siromašen in zadolžen; umiral je, ker je obnemogel v borbi za vsakdanji kruh. Poklical je svečenika, se izpovedal in prejel sveto popotnico, potem pa vdano pričakoval smrti. Poleg sebe je imel evangelij, še tisti izvod, ki ga je vzljubil in čital kot kaznjeneč v Sibiriji. Kakor navadno, tako je tudi 9. februarja (1881) popoldne kar na slepo odprl sveto knjigo; svojo ženo je prosil, naj mu prečita mesto, ki se mu je odprlo. Bilo je 3. poglavje Matejevega evangelija o Jezusovem krstu. Sv. Janez Krstnik se je branil Jezusa krstiti. Jezus pa mu je odgovoril: »Ne zadržuj!; zakaj spodobi se, da tako spolniva vso pravico.« — »Ali slišiš,« — je rekel ženi — »ne zadržuj me; umrl bom.« Nekoliko ur nato — ob pol devetih zvečer je umrl.

Ko slavimo petdesetletni spomin smrti Fjodora Mihajloviča Dostojevskega, smo priče dejstva, da je Dostojevskij vprav sedaj najbolj občudovani ruski pisatelj. Zares pesnik-prerok, ki ga moremo dovolj oceniti šele sedaj, ko se pred našimi očmi že spolnjujejo njegove umetniške preroške intuicije, šele sedaj, ko vidimo, da je za desetletja prehitel vso evropsko literaturo in je še po petdesetih letih med najmodernejšimi evropskimi pisatelji.

¹ Ruski tekst ima: ne uderživaj. — Dostojevskij je vse življenje rad čital sv. pismo, posebno evangelije; sv. pismo je vplivalo na njegove ideje in na slog. G. R. Pletnev, Dostojevskij i evangelie. Putj 1930, št. 23, str. 48—68; št. 24, str. 58—86.

Dostojevskij je po sodbi odličnih evropskih mislecev in pisateljev največji Rus, najbolj ruski in najbolj evropski med ruskimi pisatelji. Nietzsche ga je občudoval kot »globokega človeka«, kot edinega psihologa, od katerega se je mogel kaj naučiti. Odlični evropski psihologi in psihiatri na vseučiliških katedrah občudujejo in slave njegovo psihologijo in psihopatologijo. Pri njem so se učili mnogi zapadni literati; tudi naš Ivan Cankar ga je mnogo čital. Herman Bahr ga slavi kot umetnika, ki je najgloblje posegel v brezno človeškega bistva in najgloblje pogledal v tragedijo razdvojenega Evropca; v njem more Evropa najti sama sebe in po njem se še rešiti.² Nemško-poljski slavist A. Brückner trdi, da svetovna literatura nima umetnika, ki bi imel toplejše srce in ki bi tako globoko odkril vse človeško gorje.³

Duhoviti ruski filozof N. Berdjajev pač samo povzema sodbo mnogih zapadnih in ruskih mislecev, ko trdi: »Dostojevskij je značilni in do dna ruski genij, najbolj ruski med velikimi ruskimi pisatelji, obenem pa tudi najbolj vsečloveški po pomenu in po predmetih. Njegova umetnost je ruska beseda o vsečloveških vprašanjih. Zato je najbolj interesanten za zapadne Evropce. Umeti Dostojevskega je umeti nekaj bistvenega v ruski duši, približati se odkritju ruske tajne. Dostojevskij je veliki ruski in svetovni genij, odkrivatelj duhovne globine človeštva. Dostojevskij je največja ruska vrednota, s katero more ruski narod opravičiti svoje bivanje na svetu in na kar more pokazati pri strašni poslednji sodbi narodov.«⁴

Po tragičnih izkustvih zadnje ruske revolucije ga slave kot velikega preroka revolucije. Dimitrij Merežkovskij izjavlja, da je Dostojevskij povsem konkretno napovedal rusko revolucijo in boljševizem. Peter Struve, ruski sociolog in učenjak svetovnega obzorja, je letos pač nekoliko pretirano

² Dostojevski, Drei Essays von H. Bahr, D. Mereschkowski, O. J. Bierbaum (München 1914) 16—20.

³ A. Brückner, Gesch. der russ. Litteratur (Leipzig 1905) 390.

⁴ N. Berdjajev, Mirosozercanie Dostoevskago (Praga 1923) 12 in 238 i. dr. (citiram po smislu). — Sijajno monografijo je napisal D. Merežkovskij, Dostoevskij i Tolstoj. — V Jugoslaviji je najobširnejšo monografijo napisal Dragutin Prohaska: Fjodor M. Dostojevskij, Zagreb 1921.

izjavil, da se je Dostojevskij v »Besih« povzpел do višine starozakonskega preroka ali cerkvenega očeta.⁵

Tako slave Dostojevskega v zapadni Evropi; tako ga slavi ruska inteligenca v izgnanstvu. Med zapadnoevropskimi narodi ga najbolj slave in največ čitajo Nemci. Nemška literatura o Dostojevskem je izredno obširna. Nemški založnik Piper (München) je kupil rokopisno zapuščino Dostojevskega in izdal več zvezkov znanstvenega gradiva za študij njegovih spisov.⁶ Ruska univerza v Pragi ima seminar za proučevanje Dostojevskega. Izdala je ruski zbornik »O Dostoevskom« (Praga 1929) z dragocenimi prispevki za študij Dostojevskega.

Podobno ga slavi ruska inteligenca v sovjetski Rusiji, kolikor je pod boljševiškim jarmom še mogla ohraniti umsko svobodo in nado v prerojenje ruskega naroda. Dostojevskij je kot trpin in s svojo trdno vero v duhovno prerojenje Rusije tej inteligenci najljubši izmed vseh ruskih pisateljev. A tudi sovjetska ruska znanost se z njim mnogo bavi in izdaja mnogo gradiva o njem.⁷

V dobi boljševiške brezbožnosti ga verni Rusi v emigraciji in v sovjetski Rusiji slave kot predstavitelja krščanske pravoslavne Rusije, kot predstavitelja ruskega pravoslavja.

Zato je tudi za katoliško teologijo važno in potrebno, da pozna ideje Dostojevskega. Posebno važno je to tudi zato, ker so Dostojevskega spajale žive idejne in prijateljske vezi z Vladimirom Solovjevom, velikim ruskim filozofom in teologom vesoljnega cerkvenega edinstva.

⁵ Rossija i Slavjanstvo (tednik), Pariz 1931, št. 113 (24. jan.) in št. 117 (21. febr.).

⁶ O važnosti tega gradiva piše S. G e s s e n v »Sovremennyh zapiskih« (Pariz 1929), t. 39, 502—515.

⁷ Tako piše v dnevniku »Vozroždenie« (Pariz 16. febr. 1931) M. A r t e m j e v, ki je pred nekoliko meseci ubežal iz Rusije. — N. B e r d j a j e v je ponovno izjavil: »Mi vsi smo duhovni otroci Dostojevskega; mi vsi smo izšli iz Dostojevskega« (Mirosozercanie Dostoevskago 229; »Vozroždenie« 26. febr. 1931). Iz sovjetske ruske literature navajam: Vospominanija A. G. D o s t o e v s k o j, Moskva 1925. To so važni spomini Ane Grigorjevne, ki je kot vdova živela še dolgo po smrti Dostojevskega; v teh spominih je mnogo podatkov o prijateljstvu s Solovjevom. L. G r o s s m a n, Žižnennyj puš Dostoevskago. M. 1924. Pisatelj skoraj nič ne omenja religioznosti Dostojevskega. Pisma Dostojevskega; v novi obširni sovjetski izdaji pod uredništvom A. S. D o l i n i n a so objavljena mnoga doslej neobjavljena ali neznana pisma.

Pregled življenja in del Dostojevskega.

Fjodor Mihajlovič Dostojevskij je bil rojen l. 1821 kot sin štabnega zdravnika v Moskvi. L. 1837—1843 je študiral v vojaški inženjski šoli v Petrogradu. Dosegel je stopnjo nadporočnika. Kot gojenec inženjske šole je mnogo občeval z uradnikom pesnikom N. N. Šidlovskim. Pri njem je dobil mnogo pobude za literarno delovanje. Šidlovskij mu je bil obenem očetovski pokrovitelj.* To je bilo njegovo prvo literarno prijateljstvo. Še zadnja leta svojega življenja se je rad spominjal tega prijateljstva; vzljubil je Vladimira Solovjeva, ker se mu je zdel po duhu soroden Šidlovskemu. L. 1844 je izstopil iz vojaške inženjske službe.

L. 1845 je zaslovel s svojim prvim romanom »Bedni ljudje«. V njem je že razodel velik umetniški talent. Poslej je živel samo literaturi in si služil kruh z literarnim delom.

V revolucionarnem letu 1848 se je udeleževal sestankov socialističnega krožka Petraševskega. Zato je bil 23. aprila 1849 aretiran. Koncem l. 1849 je bil obsojen na smrt, a tik pred izvršitvijo obsodbe pomiloščen in pregnan v Sibirijo.

Štiri leta (1850—1854) je bil vkovan v verige in zaprt v kaznilnici v Omsku. Potem je bil kot prostak uvrščen v kaznjeniški polk v Semipalatinsku. L. 1859 je bil v činu poročnika odpuščen iz vojaške službe in dobil dovoljenje za svobodno bivanje v evropski Rusiji. Sedaj se je pričela doba njegove najplodovitejše in najzrelejše literarne delavnosti.

L. 1861 je izdal roman »Ponižani in razžaljeni«. L. 1862 je v »Zapiskih iz mrtvega doma« objavil svoje doživljaje v sibirski kaznilnici z globokimi pogledi v dušo zločincev. Mračna knjiga, a v temi sveti luč Kristusova, diha krščanska ljubezen, ki v najbolj zavrnjenem zločincu še najde podobo božjo. — V »Zapiskih iz podzemlja« (Zapiski iz podpolja 1864) je načel problem ateizma, socializma in nihilizma, ki ga je dalje razvijal v »Besih« in »Bratih Karamazovih«. Dve leti pozneje (1866) je v svojem tehnično najdovršenejšemu romanu »Zločin in kazen« razgrnil pretresljivo in globoko psihologijo zločinskega umora. A v mrak zločina posije luč, zločinec se skesa in se očiščuje v spokornem prenašanju kazni. — Naslednji večji roman je »Idiot« (1868), roman slaboumnega epileptika kneza Myškina; psihologija prehaja v patologijo. A Myškin je obenem predstavitelj pravoslavne Rusije; v romanu se nahaja mnogo značilnih misli o religiji, o pravoslavju in o katoličanstvu.

V tej dobi se je podtalno že pripravljala ruska revolucija; ruski nihilisti so že dvigali glavo in Rusijo vznemirjali s političnimi umori in atentati. Dostojevskij je kot bistroiden umetnik videl silno ne-

* O. Miller - N. Strahov, Biografija, pisma i zametki F. M. Dostoevskago (zbornik; Petrograd 1883) 29—34 in (pisma) 4—7. — Biografi jako podčrtavajo blagodejni vpliv šidlovskega; o njem je Aleksejev napisal monografijo: Rannyj drug Dostoevskago-Šidlovskij (Odesa 1921).

varnost ruske revolucije in jo tako rekoč doživljal v svoji notranjosti. Tako je napisal roman »Besi« (objavljen 1871—1872), ki je po dejstvih boljševiške revolucije zaslovel kot preroška knjiga.

Naslednja leta (1873; 1876—1877; 1880) se je zopet vrnil na publicistično časnikarsko polje. Izdajal je mesečnik »Dnevnik pisatelja«, kakor je deset let prej (1861—1864) izdajal »Vremja« in »Epoho«. Izdal je roman »Mladič« (Podrostok 1875). Obenem je pripravljaval svoj največji roman »Bratje Karamazovi«.

Dotlej je Dostojevskij predstavljal le bolj senčne in mračne strani ruskega življenja. V »Bratih Karamazovih« (1878—1880) pa je hotel pokazati vso Rusijo in ves ruski značaj, mrak in gnilobo, socialni in moralni nihilizem, a tudi idealizem in svetlobo. Rusijo predstavljajo trije bratje Karamazovi: materialist, socialist in ateist Ivan Karamazov, nebrzdani, a v srcu še plemeniti Dimitrij Karamazov, in idealni pobožni Aljoša Karamazov, poleg njega pa njegov duhovni voditelj menih »starec« Zosima. V tem romanu treh bratov je umetnost Dostojevskega dosegla svoj višek, tu je tudi višek njegovih idej, višek njegove filozofije in teologije.

Ko je Dostojevskij izvršil »Brate Karamazove«, je bil že izmučen in oslabil. Sredi leta 1880 je s slavnim govorom o Puškinu še doživel svoj največji literarni triumf.

Poglejmo še značilne črte njegove umetnosti. Dostojevskij je rojen umetnik, a rojen je v Rusiji, živel je v svojih razmerah in doživel, česar ni doživel še noben drug umetnik. Njegova umetnost je ruska; neizmerna in neizoblikovana Rusija ji je vtisnila svoj pečat. Dostojevskij je možen samo v Rusiji z njeno širino, z njenimi skrajnimi nasprotji, prepadi in skoki. Skrajnosti in krutosti v naravi, v socialnih razmerah in v zgodovini. V govoru državnega pravdnika v »Bratih Karamazovih« izjavlja Dostojevskij: »Široki smo, široki kakor vsa matuška Rusija. Dve brezdni sta v nas, dve brezdni v istem trenutku, brezdno najvišjih idealov in brezdno najnižjega padca.« Z Dimitrijem Karamazovim izpoveduje, da se v njem ideal Madone bori s »sodonskim idealom«. V pismu A. Majkovu (16. avgusta 1867) se izpoveduje: »Preveč sem podel in strasten. Vedno in povsod prihajam do skrajnih mej, vse življenje sem prehajal za črto.« Njegovo dušo so razjedali mučni dvomi in silne strasti.⁹ Vsi junaki so on sam, njegovi dvomi, njegove muke, njegove strasti, njegove notranje tragedije in borbe, njegova doživljanja, momenti njegove duhovne poti. Samo v Rusiji in samo v Dostojevskem je možna tolika širina in globina.

Umetnost Dostojevskega je dalje povsem svojsvena, individualna, možna samo v umetniku, ki je doživel toliko, ko-

⁹ V mračni luči se nam predstavlja njegova strastnost v razmerju do A. P. Suslove, ki ga ona opisuje v knjigi: Gody leta, blizosti s Dostojevskim. Dnevnik, povest, pisma. Uvod in opazke A. S. Dolinina. Moskva 1928. — P. Struve je dal svojemu slavnostnemu govoru o Dostojevskem naslov: »Veliki grešnik« (Rossija i Slavjanstvo 21. febr. 1931).

likor je doživel Dostojevskij. Osem mesecev je preživel v preiskovalnem zaporu v Petrogradu in pričakoval smrtne obsodbe. Doživel je grozo predsmrtnih trenutkov, ko je stal na morišču in so vojaki že namerili puške, da ga ustrelje. Potem štiri leta v sibirskem mrtvem domu med najnižjimi zločinci. Pozneje mučna epilepsija, ki ga je napadala vsak mesec, včasih celo po dvakrat na teden, napadala ga javno, ga poniževala in strašno mučila, ko je najbolj potreboval moči, da bi se s honorarjem rešil najbolj mučnih dolgov. V vedni bedi in zadolženosti je pisal za denar; sramoval se je, da je moral za vsak spis zahtevati predujme. Vedno poniževanje in prošnje za denar. Tako bogonarjen umetnik, pa nima časa, da bi svoje umotvore pilil in gladil.

Vse to življenje in doživljanje je vtisnilo svoj pečat njegovi umetnosti. V njej ni tehnične dovršenosti, ni harmonične umerjenosti. Očitno se javlja značilni ruski nedostatek forme in discipline. Njegov slog je ognjevit in strasten, da osvaja čitatelja, a njegov jezik ni slikovit. Ne razodeva niti posebnega pripovednega daru.

Nedostatke pripovedništva izravnava z ene strani izredna iznajdljivost in spretnost v napetih zapletljajih. Silna dramatičnost in tragika. Zato so njegovi spisi tako primerni za dramtizacijo. Z druge strani nas osvaja in prevzema globokost, konkretnost, živahnost in ognjevitost njegove psihologije in njegovih idej. Ni mojster v slikanju vnanjosti svojih junakov. Zato pa tem živeje predstavlja najskrivnejše tajne njihovih src, njih duše, mišljenje in ideje.

Na morišču in v ječah, med zločinci in bolniki, v bedi in ponižanju, v epilepsiji in v trpljenju je dozoreval umetnik-psiholog, pred katerim je bleda in medla vsa ostala umetniška psihologija svetovnih umetnikov. Res da opazuje in predstavlja človeka predvsem v mraku in zločinu, v strasti in ekstazi, v noči in v podzavesti. Vse je vznemirjeno, strastno in viharo. A vemo, da se v ekstazi in v podzavesti razodevajo najgloblje tajne človeških src in značajev. Zato reže umetnost Dostojevskega tako globoko.

V spisih Dostojevskega je toliko strastnosti, da po večini niso primerno čtivo za nezrele ljudi. Silne strasti in globoki padci se opisujejo včasih brez zadostne umerjenosti. Dostojevskij sam je večkrat globoko padal, a se je vselej zopet dvignil. Njegovi spisi imajo končno vsi moralno tendenco. N. Berdjajev naglaša, da Dostojevskij mojstrsko slika, kako v mraku zasije luč. A istotako naglaša, da Dostojevskij ni učitelj življenja in da ne smemo hoditi po njegovem potu; »dostojevščina« ima v sebi velike duhovne nevarnosti.¹⁰ Ni vsakemu dano, da bi se po tako globokih padcih in dvomih mogel dvigati k luči Kristusovi.¹¹

¹⁰ Berdjajev o. c. 230 i. dr.

¹¹ Dostojevskij v svojih pismih in zapiskih večkrat toži o svojih dvomih in o svoji strastnosti. V zapiskih izjavlja: »Ne kakor otrok (malčik) verujem v Kristusa, marveč skozi hudo ognjeno peč je moja hozana prešla« (Miller - Strahov, Biografija, pisma, zametki 375). — Zagonetno kompli-

Dostojevskij je torej velik umetnik-psiholog, a istotako velik ideolog, velik filozof, umetnik-mislec, umetnik idej. Ni teoretik in znanstvenik, marveč ustvarjajoči umetnik idej. Ideje dobivajo kri in meso v njegovih junakih; ideje so življenje njegovih junakov in njegovi junaki žive od idej. Kakor Platonove ideje, tako so tudi ideje Dostojevskega dejavne in vzročne; segajo v višji duhovni svet, a obenem ravnajo življenje in posegajo v usodo človeštva. Dostojevskij ne slika in ne pripoveduje, marveč postavlja svoje junake drugega proti drugemu, in junaki se razgovarjajo in razvzemajo, dokazujejo in disputirajo, disputirajo o najvišjih vprašanjih: o Bogu, o nesmrtnosti, o svobodi, o zlu, o sreči človeštva. Disputirajo živahno, ognjevitó, strastno in bistro, da se krešejo iskre. Taki razgovori ne zavzemajo v njegovi umetnosti nič manj prostora kakor psihologija. Jedro njegove umetnosti je ognjevita borba idej, ognjena vihra idej. In te ideje so tako strastne in žive, ognjevite in nalezljive, da nas osvajajo, vžigajo in obžigajo. Naš duh dobiva ognjeni krst. Po čitanju Dostojevskega imamo občutek, da se iz drugih svetov in iz ekstaze polagoma vračamo v naš omejeni svet.¹²

Za Dostojevskega in za Ruse sploh je značilno, kar izreka Ivan Karamazov: »Ruski otročaji (malčiki) so se sešli v smradljivi gostilnici in sedli v kot. Vse življenje niso poznali drug drugega. A o čem modrujejo to kratko minuto snidenja? O ničemer drugem kakor o najvišjih vprašanjih sveta: ali je Bog, ali je nesmrtnost. Ako pa ne verujejo v Boga, pa o socializmu in anarhizmu, o prenovljenju človeštva in sploh o vekovečnih vprašanjih.« Dimitrij Karamazov definira umetnost in lepoto: »Lepota je strašna stvar. Lepota je strašna in skrivnostna. Tu se vróg bori z Bogom in bojišče so človeška srca.«

Tako in podobno slikovito in ognjevito predstavlja Dostojevskij misel, ki jo je v drugi obliki izrekel že Goethe, da je namreč borba med vero in nevero glavno vprašanje življenja in svetovne zgodovine. Boljševiška revolucija in njen strastni boj proti Bogu je dokazal, kako dobro je Dostojevskij poznal svoje Ruse in kako pravilno je gledal v bodočnost.

Berdjajev je ponovno izjavil, da Dostojevskij prav za prav ni psiholog, marveč pneumatolog, duhovidec, prerok.

Dostojevskij je torej umetnik-mislec, umetnik-metafizik, umetnik-prerok, a tudi umetnik-kristjan.

Viranost njegove osebnosti opisujejo Merezkovskij in drugi kritiki. O tem piše A. L. Bem, Tajna ličnosti Dostoevskago (zbornik: Pravoslavlje i kultura, Berlin 1923, str. 181—196). — V sovjetski Rusiji so izdali mnogo še neobjavljenih pisem in zapiskov. V I. zv. nove izdaje njegovih pisem (Gosud. izd. Moskva 1928) piše urednik A. S. Dolinin, da je D. zapustil »velikolepnye obrazcy antireligioznoj propagandy« (str. V). To je pač pretirano.

¹² O tem mnogo piše Berdjajev o. c.

Vodilne ideje Dostojevskega.

Umetnosti Dostojevskega ne moremo umeti, ako ne poznamo njegovih vodilnih idej, njegovega krščanstva, njegove filozofije in teologije.

Dostojevskij je na sebi izkušal in doživljal vso krutost ruske zgodovine in ruske prirode. Pregonstvo v Sibirijo in ječo v družbi zločincev je prenašal v duhu krščanske spokornosti kot kazen za grehe. Bridkosti in poskušnje so ga še bolj utrjevale v krščanski vdanosti in v ljubezni do domovine in vsega človeštva. Strašna bolezen epilepsije mu je budila slutnjo, da ga teži neki tajni zločin in da je epilepsija kazen za greh.

A v mračni ječi med zločinci, v mraku ponižanja in trpljenja mu je tem jasneje zažarela luč Kristusova. Luč Kristusova mu je sijala iz evangelija; luč Kristusova mu je živo zasvetila iz duš preprostega naroda, ko je gledal, da celo v zločincih izmed preprostega ljudstva še žari krščanska vera, jim sveti in jih očiščuje. In poslej mu skozi vse mračne viharje njegove duše in njegove umetnosti, skozi vse muke njegovega življenja sije odrešilna in oživljajoča luč Kristusova. Luč krščanstva ožarja njegovo sicer mračno umetnost.

Ta luč v vsakem, tudi v najbolj zavrženem človeku odkriva podobo božjo in vnema k sočutni dejavni ljubezni do bližnjega. Krščanska ljubezen, toplo krščansko sočutje do vseh ponižanih in teptanih je odlična svetla stran Dostojevskega. Te toplote in svetlobe se je Dostojevskij napil, ko je bil sam ponižan med najnižjimi.

Za umetnost in vero Dostojevskega je značilen neki dogodek iz njegove mladosti, opisan v črtici »Mužik Marej« (v »Dnevniku pisatelja« 1876, februar).

Bilo je nekega poletnega dne na posestvu očeta Dostojevskega pri Moskvi. Naš mali Fedja je bil sam v grmičju ob gozdu. Naenkrat je zaslišal krik: »Volk gre!« Ves preplašen je zbežal na polje naravnost h kmetu Mareju, ki je tam oral. Hlastno se je oprijel z eno roko za plug, z drugo pa za rokav kmeta Mareja. Marej ga je pomirjeval: »Beži no, kaj neki! Kakšen volk naj bi prišel! Tebi se je samo tako zdelo... Jaz že ne bom pustil, da bi te volk vzal. Kristus je s teboj!« In s skoraj materinskim smehljajem je Marej dečka prekrižal s prsteno roko.

To je strah in krik ruskega inteligenta, ki se je odtrgal od rodne grude in začutil, da se mu majejo tla pod nogami. Z grozo sluti grozečo revolucijo, zdi se mu, da že dviga glavo antikrist, ki bo opustošil »sveto Rusijo«. Iz strahu pred grozečo revolucijo in v grozi pred antikristom se ruski inteligent v osebi Dostojevskega oprijemlje za rokav ruskega mužika, daje se tako rekoč krstiti s prstjo ruske grude in se prekrižati od žuljave oračeve roke, da bi v preprosti veri ruskega ljudstva našel mir srca in luč za rešitev človeštva in domovine.

Dostojevskij je živel v dobi, ko se je podtalno duhovno že pripravljala sedanja revolucija, ko je Rusija že ječala v porodnih bolečinah najstrašnejše revolucije, kar jih je kdaj videl svet. V svoji notranjosti je Dostojevskij že doživljal duhovno revolucijo, čutil podtalno bobnenje revolucionarnega potresa in vulkana, slišal je obupne klice: »Volk gre, antikrist prihaja.« Dostojevskij je veliki revolucionar duha, veliki prerok najstrašnejše revolucije in sedanja ruska revolucija se je razvila v znatni meri tako, kakor je on slutil in oznanjal. Posebno bistro je videl, da bo ruska revolucija do skrajnosti ateistična, brezbožna; predvidel je, da bo ruska revolucija gradila babilonski stolp upornosti proti Bogu ter obetala zemski raj in zemski kruh vsem, ki se hočejo odpovedati nebeškemu kruhu krščanstva. Videl je tudi, da bo to revolucija diktature male skupine revolucionarjev. Videl je, da ruski revolucionarji ne bodo hoteli delati kompromisov. Zato bo ruska revolucija toliko strašnejša, revolucija besnih obsedencev, ki so jih besi obsedli.

V groznih slutnjah najstrašnejše in najstrastnejše revolucije se je toliko bolj strastno in krčevito oprijemal preproste vere v Kristusa. Njegova tragika in njegova zmeta je v tem, da se je preveč krčevito oprijemal za rokav ruskega mužika in da je vse zaupanje stavil v en sloj enega naroda. Zato se njegova zanosna ekstatična vera v Kristusa zaradi krčevite strastnosti in vznemirjenosti oddaljuje od moške zrelosti krščanstva.

V strašni vihri boljševiške revolucije se je pokazalo, kako se je zmotil Dostojevskij, ko je vse upanje stavil v ruskega mužika-bogonosca. Mužik je omahnil v brezbožni revoluciji. Namesto ruskega naroda bogonosca je nastopil ruski brezbožni proletariat, ki gradi babilonski stolp upornosti proti Bogu in hoče vse narode osrečiti z brezbožnim rajem na zemlji.

Za nas je posebno zagonetna tragika, da se krščanstvo Dostojevskega in njegovih junakov oddaljuje tudi od ruskega in sploh vzhodnega pravoslavja. Njegovo krščanstvo je demokratična religija svobode in ljubezni; njegova cerkev je bratska zveza vernikov pod vodstvom meništva, a brez hierarhije, brez svečenitva in brez obrednosti. Religija Dostojevskega se bistveno sklada z religijo ruskih slavjanofilov, predvsem z religijo njihovega velikega lajiškega teologa A. S. Homjakova. Kakor Homjakov in mnogi drugi slavjanofili, tako tudi Dostojevskij ne pozna avtoritativnega cerkvenega učiteljstva. Cerkev je organizem svobode in ljubezni. V pravoslavni cerkvi Dostojevskega sploh ni prostora za hierarhično cerkveno avtoriteto. Verno ljudstvo vodi meništvo, a ne kot pravna, marveč samo kot navadna moralna avtoriteta, kot šola in zgled krščanskega življenja. Hierarhije nikjer ne omenja. V duhu teologije Homjakova mu je ruski narod, rusko ljudstvo nositelj in hranitelj pravovernosti. Preprosti ruski narod je izvoljeni božji narod, boğonosec. Kdor veruje v Boga, veruje tudi v božje ljudstvo. Moč žive vere in duhovna sila ruskega ljudstva, ruske zemlje, je zmožna spreobračati krivoverce in odpadnike. Zločinec in brezverec je zašel, ker se je ločil od ruskega ljudstva in od ruske zemlje. Skesani zločinci in brezverci naj se torej vrnejo k ljudstvu. Izpovedujejo se javno pred ljudstvom in poljubljajo zemljo. Rusko ljudstvo, ruska zemlja, je tista cerkev, ki skesanega grešnika spet sprejme v svoje naročje.

Po nauku Dostojevskega se verske resnice (Bog, nesmrtnost i. dr.) ne morejo umsko dokazovati; spoznavamo jih samo po volji, čustvu in po notranjem izkustvu; ljubezen in čustvo je višje nego logika. Tudi v tem se Dostojevskij sklada s slavjanofilskim bogoslovjem, ki ostro napada »racionalizem« katoliškega bogoslovja ter se približuje protestantskemu in modernističnem subjektivizmu.¹³

Dostojevskij se v svojem pojmovanju krščanstva in cerkve zelo oddaljuje od vzhodnega in posebe ruskega pravoslavja.

¹³ Ti nazori se ponavljajo v mnogih spisih Dostojevskega, včasih zaviti v umetniško slikanje, včasih pa bolj teoretično; zbrani so predvsem v »Bratih Karamazovih«. — Gl. mojo razpravo: Dostojevskij o pravoslavju in katoličanstvu (Cas 1918, str. 2—6). — O teologiji Homjakova i. dr. gl. moja Cerkev (Ljubljana 1924) 16; 56; 214—216 i. dr.

To so uvideli mnogi Rusi. To poudarja N. Berdjajev¹⁴, ki Dostojevskega slavi kot reformatorja krščanstva. Menihi Optinske Pustinje, pri katerih se je Dostojevskij učil, ko je pisal »Brate Karamazove«, niso odobraval njegovega krščanstva, kakor ga je predstavil v tem romanu. Po boljševiski revoluciji pa je ugled Dostojevskega med vernimi Rusi tako zrastel, da so celo predstavitelji ruske cerkve premalo kritični nasproti teologiji Dostojevskega, tako n. pr. metropolit Antonij (Hrapovickij), prej kijevski metropolit, sedaj v Sremskih Karlovcih, v svojem »Slovarju k tvorenijam Dostoevskaĝo« (Sofija 1921).

Dostojevskij je tudi v svoji religiji in teologiji zelo zagneten značaj, poln notranjih nasprotij. Slavil je rusko pravoslavlje, vdan je bil ruski cerkvi. A ni se jasno zavedal, da njegova teologija ni skladna s tradicijami vzhodnega in posebe ruskega pravoslavja. V tem je soroden lajški ruski inteligenci, ki se je po svoji izobrazbi in po verskem mišljenju oddaljevala od pravoslavja. Ni čudno, da ga prav ta inteligenca slavi kot predstavitelja pravoslavja, kot svojega pravoslavnega voditelja in učitelja¹⁵; ker je sama po večini še pod vplivom modernega subjektivizma, se premalo zaveda tega nasprotja. To je tem bolj umevno, ker so zatrte vse ruske bogoslovne šole in s tem vsaj deloma pretrgane bogoslovne in cerkvene tradicije.

Dostojevskij je enostransko in nedosledno slavil rusko pravoslavlje. A obenem se je oddaljeval od pravoslavja in od vesoljne krščanske ljubezni, ko je v svoji enostranosti po vzoru slavjanofilov (Hojmakova i. dr.) sedal na sodnji stol in neusmiljeno strogo obsojal zapadno krščanstvo, katoliško cerkev.¹⁶ To je tragika Dostojevskega, to je tragika Rusije.

Tu je vmes posegel Vladimir Solovjev.

F. M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev.

Literarna zgodovina pozna malo tako nenavadnih in idejno tako plodovitih prijateljskih zvez, kakor je prijateljstvo med Dostojevskim in Solovjevom. V družbi mladega in idealnega

¹⁴ Mirosozercanie D., str. 190—193, 237 i. dr.

¹⁵ N. pr. P. Struve (Rossija i Slavjanstvo 21. febr. 1931). — Berdjajev sicer kritizira Dostojevskega, a v glavnem je njegov somišljenik, ker se tudi sam nagiblje k subjektivističnemu novokrščanstvu.

¹⁶ Med drugimi tudi Berdjajev (Mirosozercanie D. 147—149 in 191) priznava, da je Dostojevskij krivičen nasproti katoliški cerkvi in da je

Solovjeva¹⁷ se je starček Dostojevskij pomladil, da je ob koncu življenja dosegel najvišjo idejno višino in slavil največje literarne trijumfe.

Dostojevskij je temu prijateljstvu postavil nesmrten spomenik v osebi Aljoša Karamazova. Na višku »Bratov Karamazovih« in posebe v »Velikem inkvizitorju« so začrtani sledovi tega prijateljstva. Pod vplivom prijateljstva s Solovjevom je s slavnim govorom o Puškinu (1880) dosegel svoj največji literarni uspeh. Vladimir Solovjev pa se je ob spominu na prijateljstvo z Dostojevskim tako razmahnil, da mu je posvetil tri govore, ki obsegajo že ves program in vso globino velikega preroka vesoljne edinosti ter spadajo med najvažnejše spise svetovne književnosti.

To nenavadno prijateljstvo je za površnega opazovalca toliko zagonetnejše, ker je družilo dva na videz skrajno nasprotna duhova, dve nasprotni kulturni smeri, dve protivni smeri ruske verske misli,

njegov odnos do katoličanstva v očitnem nasprotju s krščanstvom. Rusko krščanstvo sme in mora imeti svoje značilne narodne poteze, a obenem mora biti vesoljno. — V enostranskem ruskem mesijanstvu Dostojevskega in slavjanofilov, ki so preveč naglašali idejo ruskega Kristusa, se po mnenju Berdjajeva skriva rusko poganstvo in moderno nacionalistično oboževanje naroda. To je malikovanje pred narodom; zato ga je zadela tako strašna kazen, da je namesto njega nastopila brezbožna internacionala. V krščanstvu ni mogoče govoriti o enem izvoljenem narodu, marveč vsi pravi kristjani so izvoljeni narod božji, kakor uči apostol Peter (I, 2, 9). Tako Berdjajev o. c. 187—192.

¹⁷ Najboljši življenjepis Solovjeva je napisal M. d'Herbigny, Un Newman Russe. Vladimir Soloviev. Pariz 1911. Hrvatski prevod je izšel v Zagrebu 1919. M. d'Herbigny še ni imel na razpolago važnega biografskega gradiva, ki je izšlo v 3. zvezku pisem Solovjeva (Petrograd 1911) in v drugih publikacijah. — Kratak življenjepis sem podal v »Času« 1918, 249 do 263 in v »Domu in Svetu« 1926, 116—123. — Tu ponovim glavne podatke. Rojen je bil leta 1853 kot sin vseučiliškega profesorja v Moskvi, velikega ruskega historika Sergeja Solovjeva. Leta 1874 se je že habilitiral za vseučiliškega docenta filozofije in je bil nameščen v Moskvi. Leta 1877 dobil službo v prosvetnem ministrštvu v Petrogradu. Leta 1882 je bil odslovljen iz državne službe. Leta 1886 se je nekoliko mesecev mudil v Zagrebu kot gost kanonika Račkega in biskupa Strossmayerja. V knjigi »La Russie et l'église universelle« (Paris 1889) je slovesno izpovedal svoje zedinjenje s katoliško cerkvijo. To je povzročilo velik vihar v Rusiji. Ker je želel živeti v domovini, je poslej skrival svoje zedinjenje. Umrli je leta 1900. Lansko leto so Rusi praznovali 30 letnico njegove smrti. Njegov ugled v Rusiji in v emigraciji raste.

Fjodor Dostojevskij je najbolj ruski in najbolj pravoslavlen med velikimi ruskimi pisatelji. Rusko pravoslavje je istovetil z rusko narodnostjo in državo; zapisal je mnogo trdik in krivičnih sodeb o katoličanstvu. Vladimir Solovjev pa je največji ruski boritelj proti cerkvenemu razkolu, največji glasnik sprave s katoliškim zapadom, največji prerok vesoljnega krščanskega edinstva. Zato so ga mnogi smatrali za odpadnika od ruskih narodnih idealov. Umevno je, da ruska literarna zgodovina ni mnogo razpravljala o tem prijateljstvu.¹⁵

A iskreno prijateljstvo Dostojevskega s Solovjevom je historično dejstvo. Istotako je historično in psihologično dejstvo, da sta se ta dva duševna velikana na življenjski poti srečala in si podala roko iskrenega prijateljstva zato, ker sta čutila veliko duhovno sorodnost. Oba sta bila idealista, oba sta bila globoko religiozna, oba sta bila otroško radodarna in dobrotljiva, polna sočutja do vseh ponižanih in teptanih. Oba sta verovala v visoko krščansko poslanstvo Rusije in oba sta čutila v sebi poklic od zgoraj, da pri tem poslanstvu bistveno sodelujeta. Oba sta bila uverjena, da je za to poslanstvo potrebno globoko krščansko prerojenje Rusije. — Vera v visoko krščansko poslanstvo je duhovna dediščina slavjanofilstva. Solovjev in Dostojevskij sta sicer deloma izšla iz slavjanofilstva, a oba sta bila obenem samostojna. Njuna vera v krščansko poslanstvo Rusije je dobila mnogo netiva v ruskem navdušenju za osvoboditev balkanskih Slovanov leta 1877—1878. Rusko vojno proti Turčiji sta oba slavila kot nesebično idealno vojno. Baš v tej dobi se je njuno prijateljstvo poglobilo.

Vladimir Solovjev je v gimnazijskih letih prestal težke verske boje. Kot akademik pa je v sebi začutil poslanstvo, da služi višjim religioznim ciljem življenja za zmago čiste krščanske resnice. Devetnajstletni mladenič Solovjev je pisal, da je

¹⁵ Prijateljstvo Dostojevskega s Solovjevom omenjajo literarni historiki samo kratko in mimogrede. Prvi je o tem obširneje pisal E. Trubeckoj, *Mirosozercanie* Vl. S. Solovjeva I. (Moskva 1913) 73—78; 430—436 i. dr. Nekoliko podatkov navaja Komarovič, *Urgestalt der Brüder Karasoff*. München (Piper) 1928. — Več podatkov je v spominih A. G. Dostojevskije (gl. opazko 7). — Obširnejšo temeljito razpravo o vzajemnih vplivih obeh pisateljev je objavil S. Gessen v »Sovremennyh zapiskih« t. 45. Pariz 1931, str. 271—305. Razprava je izšla med tiskom mojega spisa, a še ni dokončana.

krščanstvo v zgodovini okušalo vpliv laži in zla. Ta laž je tako zatemnila krščanstvo, da je danes težko spoznati čisto krščansko resnico. A kdor se je odrekel laži, ta bo gotovo dospel do resnice.¹⁹ Naslednje leto je že pisal: »Uverjen sem, da bodo resnico, katere sem si svest, spoznali tudi drugi, spoznali vsi, in takrat bo resnica po svoji notranji moči preobrazila svet laži in do korenin uničila vso laž in zlo življenja — to brezno teme, blata in krvi. Vse to bo izginilo kakor nočni privid pred vzhajajočo lučjo Kristusove resnice, in v vsej svoji slavi se bo javilo božje kraljestvo, kraljestvo čiste ljubezni in radosti, novo nebo in nova zemlja.«²⁰ Že takrat je upal, da bo v Dostojevskem dobil zaveznika v tako visokem poslanstvu. Dne 13. junija 1873 je pisal: »Dostojevskij je eden izmed nemnogih pisateljev, ki so še v našem času ohranili obraz in podobo božjo.«²¹ V istem pismu opozarja svojo sestričino K. Selevino, dijakinjo, da bi bilo koristno prečitati vsega Dostojevskega.

Solovjev je z navdušenjem čital Dostojevskega in iskal osebnih stikov z njim. Zena Dostojevskega pripoveduje v svojih spominih, da so se osebni stiki pričeli na koncu leta 1873. Solovjev je nekolikrat obiskal velikega pisatelja in ga že po prvih obiskih očaral; Dostojevskij je »ljubil in cenil njegov um in njegovo solidno izobrazbo«. Potem so osebni stiki več let skoraj popolnoma prenehali. Od konca leta 1877 do jeseni 1878 je bilo osebno občevanje najprisrčneje. V postu tega leta je Dostojevskij redno obiskoval »Predavanja o bogočloveštvu«. Mnogo sta se razgovarjala o filozofskih vprašanjih. Skupno sta čitala spise filozofa N. F. Fjodorova o mističnem edinstvu vseмира in vsega stvarstva. Dostojevskij se je kar istovetil s Solovjevom, ko je 24. marca 1878 pisal N. Petersonu: »Opozarjam vas, da mi tukaj, t. j. jaz in Solovjev, verujemo v realno in osebno vstajenje.«²²

Dokaz velikega prijateljstva je dejstvo, da sta v juniju istega leta skupno potovala k ognjišču ruske mistike, v samostan Optino Pustinj. Tam sta ostala en teden. V žaru religioznosti se prijateljstvo sorodnih duš pogloblja in očiščuje. Tako

¹⁹ Pisma Solovjeva III, 61 (7. marca 1872).

²⁰ Pisma III, 85.

²¹ Pisma III, 80.

²² Trubeckoj, Mirosozercanie Solovjeva I, 73. — Komarovič, Urgestalt der Brüder Karamasoff 26—37.

se je tudi prijateljstvo Dostojevskega in Solovjeva na poti v Optino Pustinj poglobilo. To potovanje (romanje) omenja Solovjev v svojem prvem govoru o Dostojevskem in pripominja,²³ da mu je Dostojevskij takrat razodel glavno misel in načrt cele vrste romanov, izmed katerih je napisal samo prvega, namreč »Brate Karamazove«. Takrat je Dostojevskij že pisal prva poglavja »Bratov Karamazovih«.

Prijateljstvo se je nadaljevalo do smrti Dostojevskega. V nekem pismu 11. aprila 1880 omenja Dostojevskij, da je poslušal javno doktorsko disputacijo »mladega filozofa« Solovjeva in slišal globoki stavek: »Trdno sem uverjen, da človeštvo ve veliko več, nego je moglo doslej izreči v svoji znanosti in umetnosti.« To misel obrača Dostojevskij tudi na svojo umetnost.²⁴

Na grobu Dostojevskega je (14. febr. 1881) govoril tudi Solovjev. Med drugim je rekel: »Vsi mi smo se sešli tukaj zaradi naše skupne ljubezni k Dostojevskemu. Ako pa je Dostojevskij nam vsem tako drag, torej mi vsi ljubimo to, kar je sam nad vse ljubil, kar je bilo njemu najdražje; torej verujemo v to, kar je on veroval in oznanjal. A Dostojevskij je predvsem ljubil živo človeško dušo v vsem in povsod, veroval je, da smo mi vsi božji rod, veroval je v brezkončno božansko silo človeške duše, zmagooslavno nad vsakim vnanjim nasiljem in nad vsakim notranjim padcem. V svojo dušo je sprejel vso življenjsko zlobo, vso težo in bedo življenja in je vse to premagal z brezkončno silo ljubezni in vseodpuščenja; to zmago je oznanjal v vseh svojih delih. Ker je odkril in preskusil božansko silo duše, ki se prebija skozi vsako človeško nemoč, je veroval v Boga in v Bogačloveka. Istinitost Boga in Kristusa se mu je razodela v notranji sili ljubezni in vseodpuščenja in isto vsespravlljivo in vseodpuščajočo silo ljubezni je propovedoval kot osnovo, da se na zemlji ostvari ono kraljestvo pravice in resnice, po katerem je koprnel in težil vse svoje življenje. — In mi, zbrani na grobu, kako bi mogli globlje izraziti svojo ljubezen in mu ohraniti spomin, kakor ako soglasno proglašimo, da je ljubezen Dostojevskega naša ljubezen in vera Dostojev-

²³ Solovjev, *Sobranie sočinienij* III, 181.

²⁴ O. Miller in N. Strahov, *Biografija, pisma, zamétki Dostoevskago* (Petrograd 1883) 341. — Doktorska disertacija Solovjeva je bila »Kritika otvlečennyh (abstraktnih) načal«, ki je po svojih vodilnih idejah zelo sorodna vodilnim idejam »Bratov Karamazovih«.

skega naša vera. Zedinjeni po ljubezni do njega se potrudimo, da bi nas ta ljubezen zedinila tudi med seboj. Šele potem bomo vzdali dostojno čast duhovnemu voditelju ruskega naroda za njegove velike trude in za njegovo veliko trpljenje.«²⁵

Tako more govoriti samo iskren prijatelj in globok poznavalec Dostojevskega.

Posebno dragocene dokaze iskrenega prijateljstva obeh velikanih je ohranila vdova Dostojevskega. V opazkah k »Bratom Karamazovim« pripoveduje, da je njen mož zato tako vzljubil Solovjeva, ker ga je njegova duša spominjala na Šidlovskega, ki je tako blagodejno vplival na mladega Dostojevskega. Nekoč je Dostojevskij v njeni navzočnosti šaljivo rekel Solovjevu: »Vedno se mi zdi, da je duša Šidlovskega prešla v vas.« Solovjev je vprašal, kdaj je umrl. Ko je Dostojevskij povedal, kdaj, je Solovjev šaljivo odvrnil: »Takrat sem bil že dvajset let star. Torej mislite, da sem bil prvih dvajset let svojega življenja brez duše.« In vsi so se zasmeli.²⁶

Vdova Dostojevskega na istem mestu izjavlja, da na Solovjeva merijo zanosne besede starca (t. j. meniha, duhovnega voditelja) Zosima: »Ob zori svojih dni sem imel starejšega brata... In potlej, na moji poti skozi življenje se je pri slehernem koraku utrjevalo prepričanje, da je bil ta moj brat [t. j. prijatelj in pokrovitelj Šidlovskij] v moji usodi nekakšen od zgoraj poslan migljaj in vodilo za bodočnost... Čudno je to, da se mi je videl Aleksej duhovno tolikanj podoben onemu, da sem ga imel velikokrat prav za onega mladeniča, brata svojega [t. j. Šidlovskega], ki je na koncu moje poti skrivnostno prišel k meni v opomin in v razsvetljenje.«

S tem je potrjeno, da je bil Solovjev res model za Aljoša (Alekseja) Karamazova. V tej luči se morejo pojasniti nekatera težka mesta v »Bratih Karamazovih«. Premalo je n. pr. utemeljeno, zakaj Aljoša ne ostane v samostanu.²⁷ Tu se pozna

²⁵ O. c. priloga, str. 93—94.

²⁶ Komarovič, Urgestalt 617.

²⁷ Literarni historiki vidijo v tem neko psihološko nedoslednost. Razume se, da niti Dostojevskega niti Solovjeva ne smemo istovetiti z enim samim junakom. V vseh glavnih junakih Dostojevskega odseva on sam od raznih strani. Podobno tudi Solovjev ni ves izražen v Aljošu. Aljoša se predstavlja kot preprost brez posebnih zmožnosti; v Solovjevu pa je Dostojevskij občudoval njegovo veliko bistroumnost. Solovjev je deloma izražen tudi v Ivanu Karamazovu, a ne v njegovem ateizmu,

vpliv Solovjeva, ki je l. 1873 pisal: »Meništvo je nekdanj imelo visoko poslanstvo, sedaj pa je prišel čas, ne bežati iz sveta, marveč iti v svet, da ga preobrazimo.«²⁸ (Razume se, da so te misli subjektivne.) Dostojevskij je dobro zadel namene in bodočnost Solovjeva, ko je po starcu Zosimu govoril Aljošu: »Med svetom boš živel kakor menih. Mnogo nasprotnikov boš imel, a tudi tvoji sovražniki te bodo ljubili. Veliko nesreč ti bo prineslo življenje, a prav zaradi njih boš srečen in boš blagoslavljal življenje in pripravljaj tudi druge do tega, da ga bodo blagoslavljali.«

Besede starca Zosima o mladeniču Alekseju Karamazovu, da je na koncu njegovega življenja skrivnostno prišel k njemu »v opomin in v razsvetljenje« se morejo primerneje obračati na Solovjeva nego na Alekseja, kakor je predstavljen v »Bratih Karamazovih«. Te besede so izliv ljubezni in spoštovanja do idealnega in globokega Solovjeva, kakor to indirektno potrjujejo pisma Dostojevskega in izjava njegove žene. Solovjev je res prinesel novo luč v premračno krščanstvo Dostojevskega; dvigal ga je, da se je njegov ognjeviti duh v zadnjih treh letih njegovega zemskega življenja (v »Bratih Karamazovih« in v govoru o Puškinu) tako razjasnil in razmahnil. Dotlej so bili njegovi krščanski junaki po večini skesani zločinci, bolni in slaboumni, epileptiki in idioti. V Solovjevu pa je imel model moralno zdravega in genialnega idealista.

Ker je Dostojevskij tako ljubil in cenil Solovjeva, je bil gotovo dovteten za njegove ideje. Solovjev je bil v teologiji in življenjski filozofiji takrat še zelo blizu slavjanofilstvu in Dostojevskemu. Vprav v dobi ožjih osebnih stikov z Dostojevskim je svojo teologijo poglobljal in samostojneje usmerjal. Zato so bili tem bolj možni vzajemni vplivi.

Solovjev se je toliko bavil s teologijo, da je bilo njegovo sodelovanje Dostojevskemu zelo dobro došlo. V »Bratih Karamazovih« je namreč hotel predstaviti, da mora Kristus zavladati v vseh odnosih človeškega zasebnega in javnega življenja; pri tem je hotel predstaviti tudi važno poslanstvo Kristusove cerkve. To so bila zanj deloma nova vprašanja.

marveč v njegovi filozofski bistroumnosti. V tem smislu je treba umevati nekoliko čudno opazko žene Dostojevskega, da je Solovjev služil kot model za Ivana Karamazova.

²⁸ Pisma Solovjeva III, 89.

Baviti se je moral tudi s teologijo. Kakor ga je Solovjev spremljal na poti v Optino Pustinj in mu pomagal proučevati življenje ruskih menihov, tako mu je pomagal tudi v teoloških vprašanjih.

V roman »Bratje Karamazovi« so vpletena teološka razmišljanja, skoraj cele teološke razprave. Tako n. pr. razprava o razmerju med cerkvijo in državo pod naslovom: »Bodi, bodi!« (1. del, 2. knjiga, 5. poglavje). Na podlagi slavjanofilske teologije trdi, da se je na zapadu cerkev spremenila v svetno državo: »V Rimu je že tisoč let namesto cerkve proglašena država.« A pravilno je nasprotno, da se namreč mora krščanska družba preobraziti po krščanskih idejah in se naposled pretvoriti v cerkev, v edino vesoljno in vladajočo cerkev. Pozitivno stran te misli je že prej (1877) in globlje razvijal Solovjev v prvem in drugem »Predavanju o bogočloveštvu«. Poudarjal je centralno važnost krščanske religije, ki mora uravnati vse zasebno in javno življenje, prešinjati vso človeško družbo in jo dvigati na višino kraljestva božjega, cerkve.²⁹ Pri poglavju »Bodi, bodi« je Solovjev brez dvoma bistveno sodeloval. V tem slučaju je Solovjev deloma celo istoveten z Ivanom Karamazovom, ki se predstavlja kot pisatelj razprave o cerkvi in državi.

Ako to poglavje primerjamo s »Predavanji o bogočloveštvu«, pa opazimo važno bistveno razliko. Dostojevskij je bil še tako enostransko slavjanofilski, da je brezpogojno obsojal katoliško cerkev in slavil vzhod: »Z vzhoda bo ta zvezda zasijala.« Solovjev pa je že v akademskih letih naglašal, da je vse krščanstvo (na zapadu in vzhodu) v zgodovini okušalo vpliv zla (gl. str. 110). V »Predavanjih o bogočloveštvu« je izrečno opozarjal, da morajo biti Rusi nasproti katoličanstvu pravični in da je v katoličanstvu izražena pravilna ideja, da morajo biti vse svetne sile, vsi družabni in zasebni odnosi pòdrejeni religioznemu načelu, kraljestvu božjemu, cerkvi; zapadna vera v človeka in vzhodna vera v Boga se vzajemno dopolnjujeta v edini polni in celotni řesnici Bogočloveka.³⁰ Tu je že izražena vodilna ideja Solovjeva, ki ga je končno privedla do pravičnejšega ocenjevanja katoličanstva in do ideje, da se vzhod in zapad vzajemno dopolnjujeta in potrebujeta, da je torej potrebno zedinjenje v eni vesoljni bogočloveški cerkvi.

²⁹ Solovjev, *Sobranie sočinienij* III, 10—16 i. dr.

³⁰ O. c. 14 in 24.

Solovjev je že takrat uvidel enostranost in nekrščansko krivičnost slavjanofilstva nasproti katoličanstvu; že takrat je naglašal veseljnost Kristusove ljubezni in cerkve. A Dostojevskij je bil tako globok duh in tako utrjen v svojem krčevito enostranskem proslavljanju ruskega krščanstva in ruskega Kristusa, da se je le počasi usmerjal v duhu doslednejšega veseljnega krščanstva. Pod vplivom Solovjeva (in deloma Fjodorova) je že v »Bratih Karamazovih« (6. knjiga: Ruski menih; 7. knjiga: Kana Galilejska i. dr.) zapel slavospeve veseljni krščanski ljubezni. Še bolj se pozna vpliv Solovjeva v govoru o Puškinu (v Moskvi, 8. junija 1880), v katerem je Dostojevskij dosegel svoj največji literarni uspeh.

V tem govoru je Dostojevskij slavil Puškina kot značilnega predstavitelja ruskega duha in ruskega univerzalizma. Rusi z ljubeznijo sprejemajo vse, kar je dobrega in lepega pri tujih narodih. S tem so dokazali pripravljenost in zmožnost za občečloveško zedinjenje vseh plemen velikega arijskega rodu. Kulturno poslanstvo Rusije je v tem, da končno prinese spravo v evropska nasprotja, da v svoji ruski duši, vsečloveški in vse združujoči, z bratsko ljubeznijo objame vse brate in morebiti naposled izreče končno besedo vélike splošne harmonije, bratske sprave vseh plemen po Kristusovih evangeljskih načelih. V tem vsečloveškem bratstvu in edinstvu ni prostora za spor med ruskimi tradicijami in zapadno Evropo, med slavjanofili (predstavitelji in pristaši ruskih tradicij) in zapadniki (ruskimi pristaši zapadne kulturne orientacije); spor med slavjanofilstvom in zapadnjaštvom je bil samo historično nesporazumljenje.

Govoril je skoraj v ekstazi, tako navdušeno, da je vse prevzel in očaral. Ko je končal, so resni možje v globoki ginjenosti objemali Dostojevskega. Objel ga je tudi njegov stari nasprotnik Ivan Turgenjev, značilni predstavitelj ruskega zapadništva in liberalizma, katerega je Dostojevskij z neko pretirano mržnjo pobijal in smešil.³¹ To je bila labodja pesem Dostojevskega.

Govor o Puškinu pomeni brez dvoma prelom v mišljenju Dostojevskega, končno očiščenje njegovega krščanstva, končna

³¹ Važne podrobnosti navajata N. Strahov (v že citiranem zborniku: Biografija, pisma str. 304—312) in D. Ljubimov (v dnevniku »Vozroždenie« Pariz, dne 7. in 9. februarja 1931).

odpoved od njegove nekrščanske enostranosti. Ta prelom se je izvršil pod vplivom Solovjeva. Govoru o Puškinu je vtisnjen pečat vodilnih idej Vladimira Solovjeva. Dostojevskij sam je to čutil in je izrečno naglasil, da je bila vodilna misel njegovega govora že »večkrat izrečena«. Izrekel pa jo je Solovjev v razpravi »Tri sile« (1877), v »Predavanjih o bogočloveštvu« (začel l. 1877) in v razgovorih z Dostojevskim. Nesamostojnost Dostojevskega dokazuje E. Trubeckoj tudi z dejstvom, da se v govoru o Puškinu še opažajo sledovi njegovega ostrega antisemitizma, ki vsaj v tej zvezi ni skladen z vodilno idejo slavnega govora.³² V polemiki z Gradovskim je še po tem govoru obnavljal napade proti katoličanstvu, a v prvi vrsti kot polemično sredstvo, da bi mogel tem bolj obsoditi liberalizem Gradovskega.³³

Še več sledov prejšnje enostranosti Dostojevskega je ohranjenih v »Bratih Karamazovih«, predvsem v strašnem poglavju: Veliki inkvizitor.

Veliki inkvizitor.

»Bratje Karamazovi« so višek umetnosti Dostojevskega, višek »Bratov Karamazovih« pa je poglavje: Veliki inkvizitor (1. del, 5. knjiga, 5. poglavje). Ruski filozof N. Berdjajev z mnogimi drugimi misleci in kritiki izjavlja,³⁴ da je »Veliki inkvizitor« višek umetniškega ustvarjanja Dostojevskega in krona njegove idejne dialektike. Vsebina je ta-le.

Ateista Ivana Karamazova vznemirjajo težki dvomi, vsiljujejo se mu misli o Bogu, Kristusu in cerkvi. Svoje mračne in mučne dvome si preganja s kopičenjem ugovorov proti Bogu in proti božjemu stvarstvu ter z drugimi izrodki svoje domišljije. Najdrznejša in umetniško najsilovitejša tvorba njegove domišljije je pesnitev »Veliki inkvizitor«.

V najgroznejši dobi inkvizicije, — tako sanjari Ivan Karamazov — ko je bilo v Sevilli en dan sežganih okoli sto krivovercev, se je vpricho kralja, kardinalov in velikega inkvizitorja prikazal Kristus. Molče je stopal skozi množice in jih blagoslavljal. Ljudstvo ga je ginjeno pozdravljalo in slavilo. Ozdravil je slepega starčka, obudil mrtvo deklico. Pred stolno cerkvijo ga ustavi veliki inkvizitor, ga ukaže prijeti in zapreti v svojo ječo. Ponoči ga v ječi obiše. Spozna ga. V dolgem nagovoru mu očita približno takole:

³² E. Trubeckoj, Mirosozercanie I, 74—76.

³³ Dnevnik pisatelja, avgust 1880.

³⁴ Berdjajev, Mirosozercanie Dostoevskago 195.

»Vse si izročil nam (papežu in hierarhiji), nič več ne smeš dodevati; čemu torej prihajaš nas motit! Nekdaj si oznanjal svobodo in ljubezen. A mi vemo, da uporno in slabotno človeštvo ni sposobno za tako svobodo; zato smo zgradili cerkev ne na podlagi svobode in ljubezni, marveč na podlagi avtoritete in podložništva. Zakaj nisi poslušal velikega strašnega duha, ki ti je v onih treh duhovitih skušnjavah prav svetoval? Zakaj nisi spremenil kamenov v kruh in ga dal ljudstvu? Vsi bi šli za teboj. Množica ni zmožna, da bi svobodno služila Bogu in se tolažila samo z nebeškim kruhom. Zemskega kruha hoče in kliče: „Usužnjite nas, samo nasitite nas!“ To smo dali množici v katoliški cerkvi. — Zavrnil si strašnega in premodrega duha, ko ti je predlagal, da se vržeš v prepad in se čudežno rešiš. Zavrgel si čudež. Nisi stopil s križa, ker nisi hotel s čudežem zaslužiti človeka, hotel si svobodno vero, a ne čudežne. Toda množica bolj ljubi čudeže nego svobodno odločitev, bolj išče čuda nego Boga. Zato smo mi popravili tvoje delo ter svojo vladu zgradili na podlagi čudeža, skrivnosti (slepe pokorščine) in avtoritete. — Naposled ti je strašni duh ponudil zemsko svetovno gospodarstvo. Ti si ga odklonil. Mi pa smo sprejeli ponudbo modrega duha in na ta način uresničili vesoljno edinstvo človeštva. Mi smo torej popravili tvoje delo, ki bi bilo umevno in sprejemljivo samo za malo število izvoljenih. Namesto deset tisoč izvoljenih smo pridobili milijone slabotnih. Namesto svobode in nebeškega kruha smo jim dali zemskega kruha. Olajšali smo jim breme, odpuščamo jim grehe, dovoljujemo jim grešiti in nase sprejemamo kazni za grehe [odpustki]. Osrečili smo jih; saj ne vedo, da smo tvoje delo pokvarili. To vemo samo mi (hierarhija) in smo nesrečni, ker moramo skrivati svojo skrivnost, skrivati nevero v Tebe. Mi nismo s Teboj, marveč z njim, s strašnim duhom. Mi smo z apokaliptično babilonsko nečistnico, ki sedi na zveri in v roki drži skrivnost. Vendar se te ne bojimo. Čemu nas torej motiš? Jutri te sežgem na grmadi.«²⁵

Kristus ves čas molči in gleda inkvizitorju naravnost v oči. In ta molk daje silen umetniški efekt. Starec inkvizitor bi rad, da bi mu Kristus ugovarjal. Toda On molči. Tiho se približa starcu in ga poljubi na brezkrvna devetdeseletna usta. Starec se zdrzne. Stopi k vratom, jih odpre in zakliče: »Pojdi in ne pridi več... nikoli več!« in ga spusti v temne mestne ulice. Jetnik odide. Starcu gori poljub na srcu, toda on ostane pri svoji ideji.

To je vsebina grozne pesnitve »Veliki inkvizitor«.

Ta siloviti umotvor, napisan s silnim umetniškim ognjem in patosom, je po obliki in vsebini usmerjen proti katoliški cerkvi. Dostojevskij je tudi tukaj dokazal resničnost svoje izjave: »Preveč sem strasten. Povsod in v vsem prihajam do skrajnih mej; vse življenje sem prehajal za črto.« Najstrašnejše napade proti

²⁵ Opozarjam, da navajam samo medel kratek posnetek.

katoliški cerkvi je tukaj pritiral do skrajnosti in jih dvignil na silovito umetniško višino. In tu je sodeloval tudi Vladimir Solovjev.

Predsodki in napadi proti katoliški cerkvi in proti njenemu duhu so iz Fotijeve bizantinske tradicije in iz protestantske teologije prehajali tudi v Rusijo. Ruski slavjanofili 19. stoletja, veliki oboževalci ruskih tradicij in ruskega ljudstva, so te predsodke samostojno prestilizirali in jih kot integralen del spojili s slavjanofilsko teologijo. Odtod jih je povzel Dostojevskij. V njegovih romanih in v njegovih člankih se večkrat ponavljajo. V romanu »Idiot« (1868) izjavlja epileptik Myškin, da katoličanstvo oznanja izmaličeni nauk Kristusov in je hujše nego ateizem; oznanja antikrista in sploh ni več krščanstvo, ni religija, marveč samo nadaljevanje rimske državne misli. V »Besih« se ponavljaja misel, da je katoliška cerkev samo zemsko svetno kraljestvo. V »Besih« in v »Dnevniku pisatelja« (maj 1877) in drugod je Dostojevskij izrekel misel, da se je ideja svetovnega gospostva katoliške cerkve rodila v hudičevi glavi, ko je skušal Kristusa in da je katoliška cerkev Kristusa prodala za zemsko posest.

N. Berdjajev pravilno piše, da je »Veliki inkvizitor« višek idejne dialektike velikega ruskega umetnika-misleca, višek njegove teološke polemike, višek njegove filozofije in teologije. V umetniški obliki so tukaj zgoščeni poglavitni slavjanofilski in novejši pravoslavni ugovori proti katoliški cerkvi.

Ti ugovori se obračajo predvsem proti monarhičnemu hierarhičnemu ustrojstvu katoliške cerkve, proti papeštvu, proti čvrsti hierarhični organizaciji katoliške cerkve pod papeževim poglavarstvom. Katoliški cerkvi se očita pretiravanje juridične (pravne) cerkvene oblasti in organizacije, »juridizem«, juridični mehanizem in materializem. Iz tega bi sledilo zanemarjanje notranjega krščanskega življenja, predvsem pa omejevanje krščanske svobode, zatiranje svobode božjega sinovstva, negacija svobode v Kristusu. Papeževa vrhovna pravna oblast (vrhovna oblast jurisdikcije) in njegova nezmotna učiteljska oblast, čvrsto organizirano izvrševanje hierarhične pravne in učiteljske oblasti pod papeževim poglavarstvom zastira in ovira vero v Kristusa kot glavo in poglavarja cerkve, papež (in hierarhija) kot trdna pregraja ovira vero v Kristusa, trga in prekinja zvezo s Kristusom. Torej papeštvo izključuje Kristusa iz cerkve; namesto Kristusa se postavlja papež, antikrist. Namesto Kristusove svo-

bode vlada nasilje. S pomočjo nasilja papeževe pravne avtoritete dosega rimska cerkev čvrsto vnanje veseljno edinstvo;³⁶ a to je rimski despotizem, nadaljevanje poganskega rimskega cesarstva.

V teh predsodkih proti katoličanstvu je sodeloval celo Solovjev. Takrat je Solovjev še trdil, da je katoliška cerkev v srednjem veku vladala z nasiljem in pritiskom; da je podlegla tretji hudičevi skušnjavi, ko si je hotela z nasiljem priboriti svetovno gospostvo. Tako je trdil l. 1877 in 1878 v »Predavanjih o bogočloveštvu«.³⁷ Misli, ki jih v »Velikem inkvizitorju« omenja Aljoša Karamazov, skoraj doslovno izražajo mnenje Solovjeva in zbujaajo vtis, da jih je Dostojevskij zapisal pod vplivom razgovorov s Solovjevom. Aljoša ne soglaša z groznimi napadi proti katoliški cerkvi. Tako kakor Veliki inkvizitor mislijo samo »najslabši katoličani, inkvizitorji in jezuiti«, ki hrepene po svetnem blagu in se bore za zemeljsko svetovno kraljestvo pod papeževim poglavarstvom. — V »Predavanjih o bogočloveštvu« in drugod je Solovjev zašel v trditev, da »jezuitstvo, skrajni in najčistejši izraz katoličanstva zahteva samo pokorščino papežu in hierarhiji, a ne krščanske veroizpovedi«.³⁸ V članku »O duhovni oblasti v Rusiji« (1881) pa celo trdi, da je rimska cerkev Kristusa zamenila s papežem, da jezuiti zahtevajo: »Živite in verujte, kakor hočete, samo priznajte papeža«, in da se papeštvo trdno drži svoje anti-kristove tradicije.³⁹ A v tem članku iz polemičnih razlogov proti ruski hierarhiji namenoma uporablja ostrejše ruske izraze; to je tendenčna polemična akomodacija k slavjanofilskemu izražanju.

Ruski slavjanofilski teologi so te teorije toliko drznejše razvijali, ker so imeli zanje celo neko službeno izjavo vzhodne cerkve, namreč okrožnico vzhodnih patriarhov leta 1848. Proti pozivu papeža Pija IX. k zedinjenju (bulla »In suprema«, 6. jan. 1848) in v tej zvezi proti katoliški cerkvi izjavlja ta okrožnica, da je hranitelj pravovernosti vse telo cerkve, t. j. vsi verniki,

³⁶ V pravoslavni teologiji se pogosto ponavlja trditev, da je veseljno katoliško edinstvo nasilno, doseženo s pretirano, despotično pravno organizacijo. — Cerkev 239—241 i. dr.

³⁷ Solovjev, *Sobranie sočinienij* III, 14—16 in 161.

³⁸ O. c. III, 161.

³⁹ O. c. III, 207; 213 in 217.

ki ohranjajo nepremeljivo versko resnico včasih celo proti škofom in patriarhom. Dostojevskij v svojih zapiskih izrečno omenja to okrožnico.⁴⁰ Homjakov jo slavi kot najvažnejši dogodek v cerkveni zgodovini mnogih vekov.⁴¹ Iz tega stališča ni daleč do trditve, da je ruski narod — bogonosec nezmotni hranitelj pravovernosti⁴² za Rusijo in za vesoljni svet.

Ako so celo vzhodni patriarhi (pač v prevroči polemiki proti papeštvu) tako daleč zašli v negaciji božjepravnega hierarhičnega cerkvenega ustrojstva, potem se ne smemo preveč čuditi ruskim slavjanofilom; bolj nedosledni so predstavitelji šolske in uradne teologije, ki se v polemiki nagibljejo k tem nazorom. Med rusko lajiško inteligenco so te ideje dozorevale v ozračju modernega subjektivizma, pod vplivom protestantske zapadno-evropske miselnosti in subjektivistične evropske filozofije. Saj so se podobne ideje močno pojavile celo med katoliškimi teologi-modernisti.

Te ideje imajo nekoliko podlage tudi v vzhodnem mističnem pojmovanju cerkve in v dejstvu, da se v vzhodni cerkvi po 9. stoletju cerkveno učiteljstvo in hierarhična pravna oblast manj javlja in manj uveljavlja nego v katoliški cerkvi. Mnogi novejši ruski teologi izrečno učé, da ima cerkev po 9. stoletju samo nalogo ohranjati verski nauk, in ne priznajo cerkvenega učiteljstva.⁴³ K temu se še pridružuje moderni subjektivizem in odpor proti vsaki človeški avtoriteti.

Dostojevskij ni vedel, da so najstrašnejše protikatoliške ideje njegovega Velikega inkvizitorja protestantskega izvora in da vedejo k protestantskim konsekvencam, namreč k negaciji božjepravne hierarhije in zakramentalnega svečeništva, k negaciji vsake cerkvene učiteljske in pravne avtoritete. Slavjanofili in Dostojevskij se niso zavedali, da s svojimi napadi proti papeštvu in katoličanstvu napadajo sploh vso hierarhično cerkveno ustrojstvo. Ako je papež antikrist, ako je papeštvo pregraja med verniki in Kristusom, ako papeštvo usužnjuje vernike in trga svobodno zvezo s Kristusom, potem velja isto tudi o pravoslavni hierarhiji in o vsakem svečeništvu. Posledica je

⁴⁰ Biografija, pisma, zametki 372.

⁴¹ Homjakov, Sočinenija (Moskva 1900) 61.

⁴² V nekih mejah tudi katoliška teologija priznava dogmatično važnost soglasne vere vernikov.

⁴³ Cerkev 75—76 in 294—295.

protestantsko krščanstvo brez cerkve, brez zakramentov in končno tudi brez Kristusa-Boga.⁴⁴ Dostojevskij in slavjanofili so se protestantskih posledic hoteli rešiti s tem, da so se oprijemali za rokav konservativnega ruskega mušika, ruskega preprostega naivno vernega naroda-bogonosca; poljubljali so tla »svete Rusije« in idealizirali starčemenihe kot predstavitelje vernega naroda in »svete Rusije«. A neizprosna historična tragika je dokazala, da tako nedosledno krščanstvo ni moglo rešiti Rusije. Vprav nedosledno sprejemanje zapadne kulture, prežete s protestantskim brezbožnim svobodomiselstvom, je pomnoževalo neskladnosti v ruski državi, cerkveni in kulturni zgradbi ter vsaj deloma pospeševalo rusko katastrofo.

Glavna vsebina »Velikega inkvizitorja« je silna primera o treh skušnjavah, s katerimi je zli duh skušal Kristusa. Trubeckoj trdi, da je Dostojevskij to idejo dobil od Solovjeva.⁴⁵ To ni točno. Videli smo že, da je Dostojevskij že več let prej ponovno izrekel misel, da je papeštvo podleglo tretji hudičevi skušnjavi. Resnično pa je, da je bila ideja treh hudičevih skušnjav Solovjevu zelo priljubljena. Gotovo sta v prijateljskih razgovorih razpravljala tudi o teh idejah. A izključna originalnost Solovjeva in odvisnost Dostojevskega se v tej točki ne more dokazati. Dostojevskij uporablja primeri bolj umetniško, Solovjev pa gre globlje in razglablja filozofsko in teološko jasneje in pravilneje.

Sočasno z Dostojevskim je Solovjev primeri treh skušnjav globoko in bistroumno razvijal v »Predavanjih o božočloveštvu«. Z zmago nad prvo hudičevo skušnjavo — tako piše Solovjev — je Kristus dobil oblast nad vsako materijo. V drugi skušnjavi je premagal greh umske oholosti in dobil oblast nad umi. V zmagi nad tretjo skušnjavo se je odrekel svetni oblasti in zavrgel uporabo sile in nasilja v duhovne namene; s tem si je pridobil službo nebeških sil (angeli so pristopili in mu stregli

⁴⁴ Protestantki subjektivizem se javlja tudi v tem, da Dostojevskij v »Velikem inkvizitorju« zameta čudež kot dokaz za resničnost razodetja in za verodostojnost cerkvene avtoritete. Zdi se mu, da čudež nasprotuje svobodni veri. A je nedosleden. Njegov idealni Kristus je v inkvizitorski Sevilli izvršil kar dva čudeža: dal je vid slepemu starčku in obudil mrtvo dekljico. Torej njegov Kristus ne zameta čudežev, kakor zahteva moderni racionalizem in subjektivizem.

⁴⁵ Trubeckoj, Mirosozercanie I, 77.

Mt 4, 11). — Kakor je Bogčlovek v svojem zemskem telesnem življenju preстал tri skušnjave, tako jih mora prestatiti tudi cerkev, telo Kristusovo. V cerkveni zgodovini se ponavlja boj z onimi tremi skušnjavami, a v nasprotnem redu, nego so zapisane pri Mateju. Najprej je pred cerkev stopila skušnjava, da bi svet pokorila krščanstvu z nasiljem. Tej skušnjavi je podlegla rimska cerkev. V rimskem mišljenju, da Kristusova resnica, resnica večne ljubezni in dobrote, potrebuje nasilja, se skriva nevera v dobroto in torej nevera v Boga. Kot reakcija proti temu nasilju je nastopil protestantizem v obrambo duhovne svobode, a je podlegel drugi hudičevi skušnjavi umski oholosti, racionalizmu. Oholi razum pa je padel v materializem in podlegel prvi hudičevi skušnjavi; materializem in empirizem skuša uresničiti laž, da človek živi samo od zemskega kruha. — Vzhodna cerkev ni podlegla tem skušnjavam, ker je bil v njej človeški element preslab in zato tudi nesposoben za svobodno in razumno izvajanje krščanskih načel v vnanji dejanski resničnosti. Iz tega je razvidno, da se vzhod in zapad ne izključujeta, marveč nujno potrebujeta drug drugega za polnost rasti Kristusove v vsem človeštvu.⁴⁶

V tem razglabljanju o treh skušnjavah so pač nekatere skupne misli z Dostojevskim in slavjanofilstvom, a glavna ideja je bistveno različna in, kljub slavjanofilskim predsodkom, usmerjena k spravljalivosti z zapadno cerkvijo.

Sploh je bila ideja treh skušnjav znana že davno pred Dostojevskim in Solovjevom. Uporabljal jo je že Luther, zlasti v neki propovedi (l. 1537) o Mateju 4, 1—11, kjer se opisuje, kako je zli duh skušal Kristusa. Tam trdi Luther, da je papeštvo podleglo tretji hudičevi skušnjavi.⁴⁷ Iz zapadne protikatoliške literature je ta ideja mogla preiti tudi v novejšo vzhodno in rusko bogoslovno literaturo. A možno je tudi samostojno pojavljanje te primere na podlagi starejših in novejših vzhodnih napadov, da je papeštvo zavrglo Kristusa in sprejelo antikristova načela.⁴⁸

⁴⁶ Solovjev III, 156—165. — V knjigi »Duhovne osnove življenja« pa boj proti tem trem skušnjavam globoko tolmači kot pot k utrditvi in napredku v duhovnem življenju (III, 294—301).

⁴⁷ A. Preuss, *Vorstellungen vom Antichrist* (Leipzig 1906) 158—160.

⁴⁸ I. Lapsin v zborniku: *O Dostojevskom* (red. Bem; Praga 1929) 125 do 140 navaja mnogo zapadnih paralel, a iz tega ne izvaja odvisnosti Dostojevskega od zapadnih vzorcev.

Drzna slavjanofilska trditev, da papeštvo izključuje Kristusa in sprejema antikristova načela in da je torej papež nekak antikrist, ima še starejšo zgodovino. Sistematično se je pričela pojavljati že na koncu 14. stoletja (Wiclef, Hus), še bolj pa v 16. stoletju (Luther, Kalvin, Zvingli i. dr.).⁴⁹ Dostojevskij večkrat ponavlja ta napad proti papeštvu, v »Idiotu« (1868), v »Dnevniku pisatelja« in v »Bratih Karamazovih«. Celo pri Solovjevu smo srečali sledove tega mišljenja in izražanja.

V »Velikem inkvizitorju« se na izviren način indirektno obnavlja ta napad proti katoličanstvu. Zastrt je s sijajno umetniško obliko in spojen z globoko psihologijo nevere in brezbožnosti. Brezbožnost se tolaži in zastira s človekoljubnostjo. V imenu človekoljubnosti se tepta človeška svoboda in dostojanstvo človeške osebnosti. Antikrist nastopa kot človekoljubni socialist. A nastopa v imenu katoliške hierarhije.

Zato ni čudno, da se Veliki inkvizitor navadno tolmači kot napad proti katoličanstvu. Dostojevskij sam je čutil strašno grozo pretirane karikature. Zato jo je zavil v zagonetno temo in jo položil v usta ateistu Ivanu Karamazovu. Niti ateist Ivan Karamazov, niti pisatelj ne razodene jasno, kam prav za prav meri ta karikatura. Jasneje pa je to povedano v pismu Dostojevskega profesorju Nikolaju Ljubimovu (uredniku »Ruskega Vestnika«) dne 11. junija 1879, takoj potem, ko je rokopis poslal v tiskarno.⁵⁰ Tu odločno izjavlja, da je Veliki inkvizitor napisan proti socialistom: »Eden izmed najbolj fanatičnih s o d b n i h brezbožnikov se odkrito izjavlja za hudičeve svete in jih smatra za človeško srečo, za pravilnejše nego Kristusove svete. Našemu ruskemu, neumnemu in strašnemu socializmu (strašnemu, ker za njim drvi mladina) naj bo v opozorilo, da so kruh in babilonski stolp bodoče socialistične države in popolno podjarmljenje svobode vesti vprav oni cilj, h kateremu dospe obupani brezverec in ateist. Razlika je samo v tem, da so naši socialisti svestni lažniki, ki nočejo priznati, da je njihov ideal nasilje nad človeško vestjo in ponizanje človeštva na stopnjo živalstva, dočim je moj socialist (Ivan Karamazov) iskren človek in izrečno priznava, da soglaša z mnenjem velikega inkvizitorja o človeštvu. Vprašanje je ostro zastav-

⁴⁹ Preuss o. c. 49—207. — Pojasnila v knjigi »Cerkev« 106 in 203 i. dr.

⁵⁰ Komarovič, Urgestalt 562.

ljeno: Ali zaničujete človeštvo, ali pa ga spoštujete, vi bodoči rešitelji človeštva!« Zadnji stavek podčrtava priljubljeno misel Dostojevskega in Solovjeva: Vera v Boga in posebe v Boga-človeka je podlaga za priznanje človeškega dostojanstva; kdor ne veruje v Boga, ta tudi ne veruje v človeka in v njegovo dostojanstvo. — Protisocialistična usmerjenost »Velikega inkvizitorja« se potrjuje tudi v drugih pismih in zapiskih.

Med papirji Dostojevskega so našli list pismenega papirja s kratkim uvodom k predavanju o Velikem inkvizitorju; predavanje bi se moralo vršiti neki večer decembra 1879 v korist akademskim dijakom. V tem načrtu ni tako odločno omenjena ost proti socializmu. Kot osnovna misel Velikega inkvizitorja se navaja: »Oni duh, ki maliči krščanstvo, da bi ga spravil v skladnost s cilji tega sveta, ruši ves smisel krščanstva in mora nujno tirati v nevero. Namesto visokega Kristusovega ideala nastaja drugi babilonski stolp. Vzvišeno pojmovanje krščanstva o človeštvu se poniža v pojmovanje živalske črede in pod praporom socialne ljubezni (tu se namigava na socializem) se popolnoma neprikrito pojavlja zaničevanje človeštva.«⁵¹

Dragocena pojasnila je letos objavil Dimitrij Ljubimov, sin omenjenega moskovskega vseučiliškega profesorja N. Ljubimova, urednika »Ruskega Vestnika«, v katerem je Dostojevskij objavil »Brate Karamazove«. Dobro se še spominja moskovskih slavnosti v spomin Puškina 1880 ter razgovorov Dostojevskega z N. Ljubimovom, Katkovom i. dr. Govorili so o velikanskem vtisu Velikega inkvizitorja na državne in cerkvene vladne kroge. Iz razgovorov se je dalo razbrati, da je bil Veliki inkvizitor v rokopisu Dostojevskega tako formuliran, da so se izjave o zlorabi čudeža, skrivnosti in avktoritete mogle obračati na vsako krščansko cerkev. Katkov (urednik »Ruskega Vestnika«) pa je Dostojevskega pregovoril (pač z ozirom na rusko cenzuro), da je predelal nekoliko stavkov in vstavil stavek: »Sprejeli smo Rim in cesarjev meč«, potem se je moglo to obrniti samo na katoličanstvo. — V teh razgovorih je Dostojevskij vztrajno branil pravilnost osnovne misli Velikega inkvizitorja, da je namreč potrebno visoke krščanske resnice prilagoditi razumevanju preprostih ljudi. Drugi so šli med raz-

⁵¹ O. c. 540.

govorom še dalje in so v tej prilagoditvi videli zasluge in požrtvovalnost cerkvenih očetov.⁵²

Pravilno in pravično bi bilo, da bi se pismo N. Ljubimovu dodevalo vsem izdajam in prevodom »Bratov Karamazovih«. Po izrečno nameravani protisocialistični tendenci so protikatoliške ostrine bistveno ublažene. »Veliki inkvizitor« dobiva resničnejšo vsebino, polno preroškega simbolizma.

A v sedanji formulaciji (posebno zaradi sprememb in dodatkov, ki jih je z ozirom na cenzuro zahteval Katkov) še ostane neprijeten vtis, da je Dostojevskemu socializem proizvod katoliškega zapada ter da sta mu socializem in katoličanstvo logično in historično sorodna.

Dostojevskij je večkrat ponavljal slavjanofilsko misel, da je socializem posledica in proizvod katoličanstva. To misel je tem bolj naglašal, ker je bil globoko uverjen, da je boj med vero in nevero, vprašanje Boga in nesmrtnosti jedro vseh človeških vprašanj. Tudi socializem mu je pred vsem versko vprašanje. Socializem dosledno istoveti z ateizmom. Ateizem pa mu je po mržnji proti cerkvi in krščanstvu reakcija proti katoličanstvu, proizvod katoličanstva, posledica njegove laži in duševne nemoči. Tako modruje »Idiot«. (Ne smemo misliti, da se Dostojevskij istoveti z vso pretirano ostrostjo tega napada; istoveti se, samo z idejo.) V »Besih« se predstavlja in ponavlja ideja o živi zvezi med ateizmom in socializmom ter o sorodnosti med katoličanstvom in socializmom.

Druga vez med socializmom in katoličanstvom mu je skupna ideja in metoda vnanje organizacije, ideja nasilnega zedinjevanja vesoljnega človeštva. Dostojevskij je pojmoval cerkev kot organizem svobode in ljubezni. V tem je videl bistvo krščanstva. Strogega hierarhičnega ustrojstva, kakor se opaža zlasti v katoliški cerkvi pod papeževim poglavarstvom, ni mogel spraviti v skladnost s svobodo in ljubeznijo Kristusovo. Podobno ni mogel razumeti socialne ali politične organizacije v zaščito človeške svobode; kakor je obsojal organizacijo socialistov, tako je obsojal tudi ustavo (konstitucijo) in parlamentarizem. Mednarodno edinstvo katoliške cerkve pod vodstvom hierarhije in papeštva se mu je zdelo podobno socialistični internacionali. V »Besih« napoveduje možnost, da bi papež prevzel vodstvo internacionale, ako bi se ta zanj izrekla.

⁵² Vozroždenie 9. febr. 1931.

»Veliki inkvizitor« v silni umetniški obliki predstavlja vprav to sorodstvo in zvezo.

Podobne misli, a v blažji obliki, srečujemo pri Vladimiru Solovjevu, ki je v »Treh silah« (1877), še bolj pa v uvodu »Filozofije celotnega znanja« (1877) dokazoval, da je razvoj zapadnega humanizma in individualizma končno obtičal v ekonomskem družabnem mehanizmu in atomizmu. Na eni strani je kapital kot edina veličina, na drugi strani pa proletariat in odtod socializem, ki hoče priboriti gospostvo proletariatu. To je prav tako nujna stopnja zapadnega razvoja, kakor je bilo nujno gospostvo katoliške cerkve, potem pa gospostvo absolutistične države.⁵³ Ni dvoma, da je Solovjev sodeloval z Dostojevskim v tem tolmačenju socializma.

Solovjev in Dostojevskij nista prezrla, da ima socializem tudi v Rusiji mnogo netiva in samostojne življenjske moči. Dostojevskij je sicer često poudarjal, da je socializem zapadni Evropi bolj nevaren nego »sveti Rusiji«, kjer nevera takrat še ni zašla med ljudske množice. A istotako je dobro vedel, da bo ruski ateizem in socializem bolj strasten nego zapadni. Rus se namreč ateizma oprijemlje z mladostno gorečnostjo in z verskim ognjem, veruje vanj. Ruski ateizem in socializem ima verski značaj; to je Rusom nova vera. Tako vzklika »Idiot«.

Zato je Dostojevskij tako strastno napadal ruske liberalce, pristaše brezverske zapadne kulture. Ta strast je prehajala v slepo mržnjo, toliko bolj, ker se je zaradi svoje konservativnosti zapletal tudi v osebne polemike z njimi. Napadal jih je še strastneje nego katoliško cerkev in mnogi (ako ne vsi) njegovi protikatoliški napadi so usmerjeni proti ruskim liberalcem. Nje je dolžil, da so očetje ruskih revolucionarnih socialistov; oni so mu odgovorni za socializem, oni pripravljajo tla za revolucijo. »Besi« bičajo ruske liberalce prav tako kakor socialiste. Ruski liberalci se v njih predstavljajo kot nevarni bolniki, kot od besov obsedeni. Stepan Trofimovič Verhovenskij, do karikaturnosti pretirani tip ruskega liberalca iz srede 19. stoletja, pred smrtjo sam izjavlja, da je on in njegova generacija odgovorna za socializem, on in njegovi somišljeniki so očetje ruskega socializma. Na se in na svoje somišljenike obrača evangeljsko zgodbo o nečistih du-

⁵³ Solovjev I, 220 in 249—251.

hovich (besih), ki jih je Kristus izgnal iz bojnika in ki so potem šli v svinje, in svinje so planile v jezero in potonile (Lk 8, 27 do 37). »To smo mi, mi in oni (socialisti), in jaz nemara prvi med vsemi — vzdihuje Stepan Trofimovič —; brezumni in zbesneli se vržemo s skale v morje in vsi potonemo, zakaj taka je naša pot in drugega nismo vredni.« V isto smer merijo »Bratje Karamazovi«. V svojih pismih in zapiskih večkrat podčrtava, da je ves ta roman posvečen obrambi vere v Boga, vprašanju o Bogu, vprašanju, ki ga je najbolj mučilo vse življenje. Večkrat podčrtava, da se obrača proti ruskemu brezverstvu in socializmu. Mnogi kritiki trdijo, da sta glavna junaka teh dveh romanov vprav predstavitelja ruskega liberalizma iz srede 19. stoletja, namreč razbrzdani cinik Fjodor Pavlovič Karamazov in (v »Besih«) plitvi Stepan Trofimovič Verhovenskij.

Ne zapadni, marveč ruski socializem je tak, kakor ga predstavlja Dostojevskij. Ruski socializem je sicer nastajal pod zapadnim vplivom, a končno je vendar bistveno ruski proizvod. To dokazuje Dostojevskij s svojimi napadi proti liberalnemu ruskemu brezverstvu, proti njegovi plitvosti in nedoslednosti. Tudi v ruski emigrantski literaturi zmaguje misel, da je boljše vizez pristno ruski proizvod.

V tem okviru se napadi proti katoličanstvu in papeštvu pretvarjajo v taktično sredstvo, v taktiko, ki naj krepkeje zaostri dokazovanje in ki naj bolj učinkovito pokaže, kako tuje so Rusiji ideje ruskega liberalizma, kako nasprotno so ruskim tradicijam, ruskemu narodu in pravoslavju. To je podobno, kakor ako mi nevarnost in težo kakšne zmote katoličanom predstavljamo s tem, da opozarjamo na njen krivo-verski značaj in izvor. Napadi proti katoličanstvu so Dostojevskemu vnanja forma in posoda, da bi vernim pravoslavnim Rusom očitvidneje predstavil pogubnost ruskega brezverskega svobodomiselstva, brezverskega zapadništva in socializma.

Vse to še posebno velja o »Velikem inkvizitorju«, ki je po vnANJI formi namenoma obrnjen proti katoličanstvu, da ne bi razburil ruskih cerkvenih krogov. Protikatoliška barva te silovite pesnitve je vnanja forma in posoda, ki naj krščanski ideji daje večjo očitvidnost in učinkovitost proti ruskemu brezverstvu in socializmu.

Iz zgoraj navedenega pisma N. Ljubimovu je razvidno, da je vodilna ideja »Velikega inkvizitorja«: Spoštovanje človeškega dostojanstva in svobode je nujno spojeno z vero v Boga in v Bogačloveka, Kristusa, čigar resnica nas je osvobodila. Samo kdor veruje v Boga, veruje tudi v človeka in njegovo dostojanstvo. Ta misel je bila izrečena že v »Besih«; tukaj je izrečena še bolj jasno in ognjevit.

»Veliki inkvizitor« je v svojem jedru slavospev svobodi in ljubezni v Kristusu, slavospev Kristusu na mračnem ozadju brezbožne zlobe in zvijačnosti antikristove.

Krščanstvo je religija svobode in ljubezni. Toda svoboda in ljubezen ni možna brez žrtve in križa. A človeštvo je tako slabotno, da množice niso sposobne za žrtve in za svobodo v Kristusu. Množice tako rekoč kličejo: »Zasužnjite nas, če hočete, a dajte nam kruha.« S tem je Dostojevskij dobro zadel značaj brezbožnega ruskega socializma, napovedal je, da bo socialistična država diktatura proletariata, prav za prav diktatura malega števila revolucionarjev. Pod pritiskom diktature grade množice babilonski stolp materialistične kulture in upornosti proti Bogu; človeštvo se spreminja v mravljišče (ta izraz Dostojevskij često ponavlja). Krščanstvo pa se proglašja za aristokratsko buržujsko religijo izvoljenih desetisočev. Kristus je buržuj, Bog je buržuj. Torej proč z Bogom, proč s krščanstvom! Množice se ne morejo nasititi z nebeškim kruhom aristokratskega krščanstva; torej nasitimo jih s pozemeljskim kruhom in dajmo jim raj na zemlji.

V tej luči je »Veliki inkvizitor« umetniško nadaljevanje in stopnjevanje »Besov«.

Po tragični katastrofi Rusije in ruske inteligence sploh ni več treba dokazovati, kako se je Dostojevskij motil, ko je napovedoval zmago brezbožnega socializma najprej na zapadu in ko je z groznim pretiranjem predstavljal zvezo brezbožnega socializma in papeštva. Povrh tega nas še komplicirana zagnanost osebnosti Dostojevskega in končno tudi neka »licentia poetica« opozarjata, naj ne mečemo kamnov v velikega Dostojevskega. Mnogo bolj bi se motili oni, ki bi hoteli strastne in pretirane protikatoliške izlive Dostojevskega še danes obnavljati,⁵⁴ se nanje sklicevati in opirati. To bi bil nedopusten in

⁵⁴ Metropolit Antonij (Slovar k tvorenijam Dostoevskago. Sofija 1921) skuša protikatoliške izjave Dostojevskega ublažiti s trditvijo, da Do-

neodpusten anahronizem. Zgodovina zadnjih let je namreč že prekrizala to taktiko.

Papeštvo in socializem, papeštvo in boljševizem! Pogledjmo sovjetsko rusko literaturo in časnikarstvo. Razgrnimo ruski tedenski »Bezbožnik« (460.000 izvodov vsakih pet dni), polmesečni ilustrirani »Bezbožnik« (200.000), mesečnik »Anti-religioznik« (33.000 izvodov mesečno po 128 strani vel. 8^o), mesečnik »Ateist« i. dr. Že nad eno leto se vsak teden ponavljajo gnusni strastni napadi proti papeštvu. V člankih in slikah se papež predstavlja in sramoti kot zaveznik protirevolucionarne ruske in zapadne inteligence, kot steber buržujstva in najnevarnejši nasprotnik brezbožnega ruskega boljševizma. Po 2. februarju 1930 (papežev poziv k molitvi za Rusijo) in zlasti po 19. marcu 1930 (papeževa zadostilna maša in njegove molitve za Rusijo) so v ruski emigrantski literaturi utihnili napadi proti papeštvu. Boljševiki kot strašno providencialno orodje končno vernim Rusom razjasnjujejo pravi pomen papeštva. Ona točka, ki je bila nekdanj glavni kamen spotike, postaja zvezda, v katero verni Rusi s spoštovanjem in zaupanjem upirajo svoj pogled. Antikrist ne prihaja iz »inkvizitorskega Rima«.

V slavnem govoru o Puškinu je Dostojevskij v imenu vesoljnosti in krščanske ljubezni ruske duše izjavil, da je bil spor med zapadništvom in slavjanofilstvom samo nesporazumljenje. Ta spor je končan in razrešen v bratski ljubezni vseh krščanskih narodov.

Po strašnih dogodkih zadnjih let moremo izjaviti: »Veliki inkvizitor« je bil veliko nesporazumljenje! Spor je razrešen.

Govori Vladimira Solovjeva o Dostojevskem.

Solovjev je duhovno rasel ob Dostojevskem in z Dostojevskim. V verskih dvomih in bojih mladeniških let mu je bil

stojevskij ne napada katoliške cerkve, marveč obsoja samo papeško politiko, vsled katere se Evropa ne more iztrgati iz krempljev ateizma in socializma (str. 155—158). A z ozirom na dogodke zadnjih let bi sedaj gotovo drugače govoril. Znano je, da je Antonij poslal sv. očetu zahvalo za njegove molitve za Rusijo.

Justin Popović, Filozofija i religija Dostojevskoga (Hriščanski život 1922—1923) obširno navaja in podčrtava protikatoliške izjave Dostojevskega (Hr. Život 1923, str. 167—200 i. dr.); sedaj bi bilo treba to revidirati.

Dostojevskij v oporo in bodrilo kot eden izmed redkih tedanjih ruskih pisateljev, ki je še ohranil podobo božjo. Ko je duhovno dozoreval in se bližal največjemu razmahu svojega duha, takrat se je objel z Dostojevskim v najiskrenejšem prijateljstvu; spremljal ga je pri ustvarjanju njegovega največjega umotvora in pri največjem poletu v »Bratih Karamazovih«. In na grobu »duhovnega voditelja ruskega naroda« se je od njega poslavljaj z obljubo vere, vdanosti in ljubezni.

A ni mu bilo dovolj, da je govoril na grobu. Govoril, oziroma napisal je še tri govore, v katerih se je stopnjema vzpenjal do viška svoje duhovne poti. V njih po svoje predstavlja umetniško delo Dostojevskega, podaja vodilne ideje in filozofijo njegovega umetniškega ustvarjanja. Še bolj pa razkriva svoje ideje, ki so se mu budile ob Dostojevskem in v njegovi družbi. Ti govori torej odpirajo pogled obenem v globine obbeh; v njih se zrcali duhovna slika v zaje m njih idejnih vplivov.

Prvi govor,⁵⁵ napisan leta 1881, a ne govorjen, predstavlja Dostojevskega kot preroka in prehodnika nove religiozne umetnosti in odpira pogled v njegovo idejno globino.

Človek poedinec, individualist, hoče človeštvo preustrojiti po svojih teorijah, nastopa kot reformator človeške družbe, pri tem prehaja v nasilje in se zapleta v konflikt z bližnjim in s sedanjo družabno organizacijo, z državo. Tudi Dostojevskij je poskusil stopati po tej poti. A se je zapletel v konflikt z državo in je moral zaradi tega strašno trpeti. A trpljenje med najnižjimi ga je očistilo. V trpljenju in ponižanju je našel vero v bližnjega, vero v človeka in sočutje do bližnjega, obenem pa tudi vero v Boga in v Kristusa. Vrnil se je k narodu in k Bogu. V zvezi s ponižnim in religioznim narodom je našel zvezo z Bogom in človeštvom. V vrnitvi k religioznemu ljudstvu, ki se klanja Kristusu, se egoistični individualist odpove svoji oholi osamljenosti in se vrača h Kristusu. V Kristusu, v krščanstvu pa je obsežen ideal, po katerem se osamljeni spoji s človeštvom in postane solidaren s človeško družbo v imenu npravstvenega religioznega bratstva.

Socialni ideal Dostojevskega ni narodnjaški socializem, marveč nekaj krščanski solidarizem. Socialni ideal Dostojevskega ni narod, marveč cerkev; v »Bratih Karamazovih« je izrečno proglasil: cerkev je ruski socializem. Njegov socialni ideal je v tem, da bi se vsi ljudje duhovno prerodili in dvignili na npravstveno višino cerkve, k duhovnemu bratstvu v cerkvi, mističnem telesu Kristusovem. V tem duhovnem bratstvu se še ohranja neenakost socialnega položaja, v nasprotju z materialističnim socializmom, ki hoče vse

⁵⁵ Sobranie sočinienij III, 172—182.

človeštvo ponižati na materialni nivo sitih zadovoljnih delavcev in družbo premeniti v ekonomsko asociacijo.

Človek individualist se mora odpovedati svojevoljni oholosti in se ponižati pred narodovo vero in resnico. Vera, resnica in pravica pa ne more biti privilegij niti enega individua, niti enega naroda. Resnica more biti samo vesoljna, in narod mora služiti vesoljni resnici. Vesoljna resnica in pravica pa je utelešena v cerkvi. Končni ideal torej ni v narodu, marveč v cerkvi. Njej mora služiti narod in poedinec; zato se mora nravstveno dvigniti in preroditi.

Cerkev — socialni ideal, osnova in cilj vseh naših misli in del; cerkev kot ravna pot k socialnemu idealu, to je vodilna ideja zadnjega romana Dostojevskega, vodilna ideja vseh njegovih romanov, ki jih je še snoval (in se o njih razgovarjal s Solovjevom), to je poslednja beseda njegove umetnosti; ta ideja cerkve je vse njegovo delovanje ožarila s preroškim sijem.

Drugi govor⁵⁶ je Solovjev govoril pred tisočglavim občinstvom ob obletnici smrti, oziroma pogreba Dostojevskega, dne 13. februarja 1882.

Dostojevskij je služil eni centralni ideji, ideji bratstva v Kristusu, krščanski ideji svobodnega vsečloveškega zedinjenja.

Vera, krščanstvo mora preiti iz bogoslužnih hramov v življenje, v življenje posameznika, v domače družinsko krščanstvo in pronikniti še dalje, v vse človeštvo in v vse človeško delovanje; biti mora vesoljno, vsečloveško in vsestransko. Ako je Kristus utelešena resnica, ne sme ostati samo v slikah bogoslužnega hrama in v osebnem idealu; priznati ga moramo kot vsemirni historični princip, kot živo osnovo in vogelni kamen vsečloveške cerkve. Isto moralno načelo, ki se mu klanjamo v božjih hramih in v domačem življenju, načelo ljubezni, svobodnega bratstva in bratskega edinstva, mora ravnati vsa dela in vse odnose vesoljnega človeštva. — Vse človeške zadeve: politika, znanost, umetnost in gospodarstvo — zato razkrajajo človeštvo, ker niso prešinjene s krščanskim načelom. To je dejstvo.

Dostojevskij se ni klanjal pred tem grobim faktorjem, pred to grobo silo. Imel je v sebi heroično vero, ki se ni odrekla nevidni dobroti zaradi vidnega zla. Kdor ni zmožen za tak podvig, ta ne bo nič izvršil in nič povedal človeštvu. Ljudje fakta žive tuje življenje, a ne tvorijo življenja. Življenje tvorijo ljudje vere, ljudje, ki jih nazivljajo sanjarje, utopiste, abnormalne — to so preroki, to so cvet človeštva, voditelji človeštva. Tak je bil Dostojevskij.

Dostojevskij se ni dal zbegati od protikrščanskega značaja vsega našega življenja in delovanja, ni se dal zbegati od mrtvila in nedelavnosti našega krščanstva, marveč veroval in propovedoval je živo dejavno krščanstvo, vesoljno cerkev kot nalogo vsečloveškega zedinjenja v Kristusovem imenu in duhu, v duhu ljubezni in usmiljenja, podviga in samožrtvovanja. Oznanjal je vsečloveško cerkev, v

⁵⁶ O. c. III, 183—188.

kateri mora izginiti delitev človeštva v sovražne narode in plemena. Vsi narodi se morajo zediniti v vsesvetovnem prerobenju, odreči se morajo nacionalnemu egoizmu, ne da bi pri tem izgubili svoj narodni značaj. Zato je poslanstvo ruskega naroda pojmoval kot službo resničnemu krščanstvu, v katerem ni prepadov med narodi. Rusijo je smatral za izvoljeno božje ljudstvo, a ne za boj in gospostvo, marveč za ostvaritev bratske zveze vsega človeštva — vesoljne cerkve.

Dostojevskij ni idealiziral ruskega naroda in ni se mu klanjal kot maliku. Rusiji je napovedoval veliko bodočnost, ker po svojem duhu ne odklanja tujih narodov in njih idej, še bolj pa zato, ker je ruski preprosti narod ponižen v zavesti svoje grešnosti in zato žejen in željan boljšega življenja, očiščenja in podviga; svoje slabo dejansko stanje obsoja kot greh in s tem dokazuje, da je v njem še ideja boljšega življenja. Zato je Dostojevskij trdil, da ruski narod, kljub svojemu vnanjemu živalskemu licu, v globini duše nosi drugi lik, lik Kristusov, in ko pride čas, ga bo objavil vsem narodom in vse pritegnil h Kristusu; skupno z drugimi narodi bo spolnil svoje vsečloveško poslanstvo, t. j. resnično vsečloveško krščanstvo, ki mora vse narode zediniti v eni veri in vse človeške zadeve v eno vesoljno skupno zadevo, brez katere bi bila vesoljna vera samo abstraktna forma in mrtva dogma. To zedinjenje vsečloveških zadev je on oznanjal in do neke stopnje celo predstavljal v svoji dejavnosti. Bil je namreč samostojen mislec, religiozen človek in silen umetnik. Te tri zadeve, resnica, dobrota in lepota, so se nerazdeljeno spajale v njegovi dejavnosti. In zares morejo vse tri živeti samo v vzajemni zvezi. Abstraktna resnica je prazna beseda, dobrota brez resnice in lepote je samo megljeno čuvstvo, a lepota brez dobrote in resnice je malik. Dostojevskemu so bile to trije nerazdeljeni izrazi ene absolutne ideje, v Kristusu razodete brezkončnosti človeške duše, sposobne obseči vso brezkončnost božanstva. Ta ideja je najvišja resnica, največja dobrota in najdovršenejša lepota. Resnica je dobrota, mišljena s človeškim umom, lepota pa je ista dobrota in resnica, utelešena v živi konkretni formi. Popolno njeno utelešenje je končni cilj in končna popolnost, zato trdi Dostojevskij (v »Idiotu«), da bo lepota rešila svet.

To rešenje, to zedinjenje vsečloveštva se more doseči samo po svobodnem soglasju in prostovoljnem priznanju skupne naloge, a ne nasilno, kakor v starih despotijah in v modernem komunizmu. Pogoj za resnično vsečloveštvo je svoboda, a garancija za svobodno vsečloveštvo je brezkončnost človeške duše, ki se ne more utešiti v nepopolnih drobcih, marveč teži po vsečloveškem življenju. Vero v brezkončnost duše pa daje krščanstvo, ki v Kristusu predstavlja dovršenega človeka, v katerem polnost božanstva prebiva telesno. V Kristusu je ostvarjena resničnost brezkončne človeške duše, a možnost, iskra te neskončnosti in dovršenosti biva v vsaki človeški duši, celo v najnižjem padcu, — to je bil najljubši predmet Dostojevskega.

Vse njegovo življenje je goreč pogon k vsečloveštvu, k polnosti krščanstva. Ne morem si misliti, da je to življenje šlo brez sledu mimo nas in da je bilo zaman. Naša javnost ni zastonj tako složno objokovala smrt Dostojevskega. On je visoko dvignil našo narodno nalogo, kateri moramo podrediti vse malenkostno. Ni v naši moči odločiti, kdaj in kako se bo izvršilo vsečloveštvo zedinjenje. Je pa v naši moči, da to postavimo kot najvišjo nalogo in ji služimo, in da torej rečemo: To je naš prapor in naš najvišji cilj!

Tretji govor²⁷ je Solovjev govoril v začetku marca 1883.

Judje so pričakovali svetnega Mesija, ki naj bi jim priboril svetno gospostvo in iztrebil sovražnike. V imenu tega ideala so se s fizično silo upirali Rimljanom, a bili so premagani in razkropljeni. Le maloštevilni so bili Izraelci, ki so po notranjem prerojenju vstopili v božje kraljestvo, a premagali so Rimljane in osvojili svet. — Tudi v Rusiji hočejo revolucionarji s fizičnim nasiljem doseči socialni ideal. Le redki so možje, ki čutijo potrebo globokega nravstvenega prevrata in prerojenja Rusije in človeštva. Tak je bil Dostojevskij. Predobro je poznal človeški padec in dobro je vedel, da obsedeni, bolni in izkvarjeni ne morejo preustrojiti človeške družbe. Kdor gradi socialno reformatorstvo na svoji moralni bolezni, zlobi in brezumnosti, je ubijalec. Samo tak človek, ki z zavestjo svojega zla obenem priznava bistveno Dobroto nad seboj, more koristiti človeštvu in sebe rešiti samomora.

Z vero v nadčloveško Dobro, Boga, se vrača vera v človeka, a tudi vera v učlovečenega Boga, Bogačloveka, priznanje božjega zedinjenja ne samo z duhom, marveč tudi z mesom; iz tega sledi odrešenje in preobražanje materije. Tako se vera v Boga spaja z vero v človeka, Bogačloveka, in končno z vero v prirodo. Ves svet se preobraža v božje kraljestvo. Vse umske zablode in praktične enostranosti sledo iz delitve te trojne vere. Človek brez Boga, brezbožni človek (enostranski humanizem) se prevrača v ubijalca in samomorilca; priroda, ločena od Duha božjega, se predstavlja kot brezmiseln in mrtev mehanizem (naturalizem, materializem); Bog, ločen od človeka in prirode (enostranski misticizem), brez pozitivnega razodetja, se predstavlja ali kot pusta abstrakcija, ali kot vsezataplajoča meglena nedoločenost.

Duhovna bodočnost Rusije in človeštva je v spojitvi teh treh načel, v polnosti krščanske ideje.

Bolj kakor kdorkoli iz sodobnikov je Dostojevskij sprejel krščansko idejo v njeni harmonični troedinosti in popolnosti, bil je i mistik i humanist i naturalist, obdarjen z živim čuvstvom notranje zveze z nadčloveškim, poln ljubezni do človeka in ljubitelj prirode. Pravi humanizem je vera v Bogačloveka, to je ena vodilnih idej Dostojevskega.

Ako je krščanstvo verstvo odrešenja; ako je krščanska ideja v zdravi ohranitvi in v notranjem združenju onih treh načel, katerih

²⁷ O. c. III, 189—200.

ločitev je pogubna: potem je bistvo krščanstva to, kar v jeziku logike nazivljemo sintezo, v jeziku npravstvenosti pa sprava, p o m i r j e n j e.

S to splošno potezo je Dostojevskij v govoru o Puškinu označil poklic (poslanstvo) Rusije. To je bila njegova poslednja beseda, njegova oporoka. In to ni bilo samo poziv k miroljubnim čuvstvom. Ni se brez razloga takrat začutilo in se izrekló, da je končan spor med slavjanofilstvom in zapadništvom, — a konec tega spora pomeni v ideji konec najdalgotrajnejšega zgodovinskega razdora med vzhodom in zapadom, — to pomeni Rusijo rešiti protikrščanskega boja med vzhodom in zapadom ter jej naložiti veliko dolžnost npravstvene službe vzhodu in zapadu z vzajemno spravo obeh.

In ni izmišljeno za Rusijo to poslanstvo, marveč dano jej je po krščanski veri in zgodovini.

Razkol in mržnja med vzhodom in zapadom je proti duhu krščanstva, je velik greh in veliko gorjé. Ako je Rusija od Bizanca sprejela krščanstvo, ali je dolžna obenem z božjo svetinjo prisvojiti si za vedno tudi zgodovinske grehe Bizanca, ki se je s tem sam pogubil? Njegova usoda nam ne sme biti vzor, marveč v opomin.

Rusija je zadosti pokazala svoje fizične sile i vzhodu i zapadu. Sedaj je prišel čas, da jima pokaže svojo duhovno silo v spravi. Ne govorim o vnanjem zblizanju in mehaničnem prenašanju nam tujih oblik, kakor je bila reforma Petra Velikega, potrebna samo kot priprava. Sedanja naloga ni v tem, da bi prenesli, marveč v tem, da bi u m e l i tuje oblike, spoznali in prisvojili pozitivno bistvo tujega duha in se npravstveno združili z njim v imenu višje vesoljne resnice. Neobhodna je sprava p o b i s t v u; bistvo sprave pa je B o g, in resnična sprava je v tem, da bi ne p o človeško, marveč p o b o ž j e uravnali razmerje do nasprotnika. Ne samo krščanska vest, marveč tudi človeška modrost govori za spravo. A za resnično spravo je potrebno globoko razumevanje posebnega značaja nasprotnikov. Treba se jé obrniti k samemu njihovemu duhovnemu bistvu in razmerje do njih urediti p o b o ž j e. Potrebna je d u h o v n a sprava na čisto verski podlagi.

Videč, da je rimska cerkev že v najstarejših časih stala kot trdna skala, ob kateri so se razbijali vsi temni valovi protikrščanskega gibanja (herezij in islama); videč, da i v naših časih edino Rim ostaja nedotaknjen in neomajan sredi valov protikrščanske civilizacije in se edino iz njega razlega mogočna, dasi tudi trda beseda obsodbe brezbožnemu svetu, tega ne moremo pripisati samo neki nepojmljivi trdovratnosti, marveč priznajmo tukaj tudi skrivnostno božjo moč; in ako je Rim neomajan v svojih svetinjah, obenem pa prizadevajoč se vse človeštvo privedi k tem svetinjam, se gibal in se menjal, šel naprej, se spotikal, padal in iznova vstajal, potem ga ne moremo soditi za to spotikanje in padanje, ker ga nismo podpirali in dvigali, marveč samozadovoljno gledali težavno in opolzlo pot zapadnega sobrata, sami pa nepremično sedeli na mestu in samo zato nismo padali. Ako smo tako pozorni na vse človeške slabosti, na vse malenkostno

in blatno, ako tako jasno in razločno vidimo ves ta prah zemlje, a nam je vse božansko in sveto neopazno, temno in neverjetno, potem pomeni to samo toliko, da je v nas samih malo Boga. Dajmo Bogu več mesta v sebi in videli ga bomo jasneje v drugem ...

In zares, ako nam je božja beseda resničnejša nego vse človeško ugibanje in kraljestvo božje dražje nego vse zemske koristi, potem nam je odprta pot sprave z našimi zgodovinskimi nasprotniki. In ne bomo govorili: ali bodo naši nasprotniki sami pripravljeni za mir, kakšno stališče bodo zavzeli in kaj nam odgovorili? Tuja vest nam je neznana in tuje zadeve niso v naši oblasti. Ni v naši oblasti, da bi oni bili v dobrem razmerju k nam, pač pa je v naši oblasti to, da se izkažemo v redne takega razmerja. Ni nam treba misliti o tem, kaj nam poreko drugi, pač pa o tem, kaj mi povemo svetu.

To je najvišja naloga in dolžnost Rusije in tak je »socialni ideal« Dostojevskega. Njega podlaga je nrvstveno prerojenje in duhovni podvig ne več posamezne osamljene osebe, marveč cele družbe in naroda. Kakor nekdanj, tako i sedaj tak ideal ni jasen za Izraelove učeničke, toda v njem je resnica, in resnica bo premagala — svet.

V teh govorih srečujemo mnogo misli in izjav, ki spominjajo na vodilne ideje katoliške akcije in na najmodernejšee ideje krščanske verske obnove. V njih se razodeva preroška veličina obeh ruskih velikanov. Ni čuda, da resni moderni možje v obeh velikanih iščejo opore za duhovno prerojenje sveta.⁵⁸

Tako je Vladimir Solovjev duhovno rastel ob Dostojevskem in iz Dostojevskega. V vseh treh govorih se opaža, da idealizira svojega prijatelja. A to ni samo idealizacija, marveč tudi njegovo značilno svojstvo, da je v vseh pojavih in tudi v nasprotnikih znal odkrivati pozitivne vrednote.

V vseh treh govorih zakriva enostranost Dostojevskega, njegovo krivičnost nasproti tujim narodom, nasproti katoličanstvu in proti nasprotnikom. V drugem govoru še posebe naglašaa, da Dostojevskij ni enostransko idealiziral ruskega naroda in se mu ni klanjal kot maliku. A deset let pozneje (1893) je bolj ostro pisal, da je Dostojevskij v govoru o Puškinu sicer naglašal univerzalni značaj ruske ideje, a da je bil v vsakem konkretnem slučaju nacionalnega vprašanja predstavitelj najelemenarnejšega šovinizma.⁵⁹

⁵⁸ V uvodu sem navedel izjavo H. Bahra o Dostojevskem. Tukaj navajam še izjavo F. Muckermanna o Solovjevu: »Kdor čita Solovjeva, ga mora vzljubiti z ono ljubeznijo, ki je rojena iz bolesti za Evropo, svet, človeštvo, kateremu je v njem dana moč za duhovno prerojenje« (Christi Reich im Osten. Mainz, Grunewald-Verlag 1926, str. 6—7).

⁵⁹ o. c. V, 451.

Solovjev je bil bolj uravnovešen in strokovno izobražen za metodično raziskavanje resnice, predvsem pa po svojem značaju tako usmerjen, da je znal tudi v nasprotnih sistemih odkrivati duhovne vrednote, sledove in drobce resnice. Vprav to ga je že s početka nagibalo k pravičnosti nasproti zapadu in katoličanstvu. V prvih spisih je bolj teoretično opozarjal, da ne smemo biti krivični nasproti katoliški cerkvi; bolj negativno se je ogibal preostre sodbe. V drugem govoru o Dostojevskem se že pripravlja preobrat. Za dobo na razpotju je značilna njegova pesem iz te dobe (1882):

V zemlji zimskih viher, sredi sivih meglá / zagledala si luč svetá, / o bedno dete, sredi dveh sovražnih vojskâ tebi zavetja ni. / A niso te zbegali bojni vzkliki, / zvenk mečev in oklepov, / zamišljeno stojiš in prisluškuješ veliki / obljubi davnih dni, ko prerok ni našel Boga v viharju, marveč v tihem dihanju hladilne sapice.

Tako poje o svoji Muzi, o svoji osebnosti. Bog ni v viharju in prepiru, marveč v miru, spravi in ljubezni. Bistvo krščanstva je ljubezen in sprava. Ta ideja ga je navdajala s spravlјivostjo nasproti katoliškemu zapadu.

Istočasno s tretjim govorom o Dostojevskem je v razpravah »Veliki spor in krščanska politika«⁹⁰ še jasneje dokazoval, da ideja Bogačloveka veže vzhod in zapad. Cerkvena edinost se bo dosegla tem prej, čim bolj bosta vzhod in zapad prerojena v Kristusu in čim živeje bosta združena s Kristusom. V »Duhovnih osnovah življenja« pa je predstavil podobo Kristusovo kot ogledalo vesti, da v vsem življenju in delovanju upodobimo Kristusa.

V globokih bogoslovnih razpravah in v ostrih polemikah se je dvigal vedno višje k popolni jasnosti v vprašanju cerkvenega edinstva. Na koncu borbe je Rusijo v pesmi »Ex Oriente lux« (1890) postavil pred dilemo: Ali hoče biti vzhod Kristusov, Luč z vzhoda, ki je z bogočloveško vero in ljubeznijo spojila božanstveni vzhod in človeški zapad, — ali pa azijski razdiralni vzhod Kserksov, čigar robske množice so omagale pred peščico zapadnih junakov. V pesmi »Panmongolizem« (1894) napoveduje, da bo Rusija, tretji Rim, strta v prah za iste grehe, zaradi katerih je bil strt Carigrad, drugi Rim.

⁹⁰ IV, 1—105.

V privatnem razgovoru (z Dejbnerjem in drugimi) je izjavil, da se Rusiji bliža grozna katastrofa: »Slišim odjeke groma. Rusijo čaka strašno gorje!«

V svojem zadnjem spisu »Trije razgovori«⁶¹ je napovedoval skorajšnji prihod antikrista z mnogimi značilnimi potezami, ki spominjajo na Dostojevskega. Antikrist se med drugim predstavlja kot človekoljubni socialni reformator.

Kakor Dostojevskij, tako je tudi Solovjev vedno ostal pristen Rus. Zato je toliko bridkeje čutil svojo osamljenost v vprašanju cerkvenega edinstva. Globoko ga je bolelo, da ni dovoljena svoboda v razpravljanju najvažnejših verskih vprašanj in da mora zaradi tega o svojih najljubših vprašanih molčati. Nekoliko mesecev pred svojo smrtjo je v uvodu k svojemu zadnjemu spisu tožil: »Omejevanje verske svobode pri nas je za mene (pisatelja treh del, zabranjenih od duhovne cenzure) ena izmed največjih srčnih boli, ker vidim in čutim, kako škodljivo je to za krščansko stvar v Rusiji, torej tudi za ruski narod in rusko državo.«⁶² Razumljivo je, da je v njegovem duhovnem razvoju mnogo zagonetnega, ker je moral svoje misli skrivati.

Zaključek.

Dostojevskij in Solovjev sta v vzajemnem prijateljstvu dospela na vrhunec svoje duhovne poti. Drug ob drugem sta napredovala in rastla. V luči vzajemnega prijateljstva tudi pred nami še raste njun spomin in njuna veličina. Dostojevskij je v tem prijateljstvu dokazal svojo plemenitost in globokost. S svoje strani je to prijateljstvo sam najbolje označil in odlikoval z izjavo, da mu je bil Solovjev na koncu življenjske poti poslan »v opomin in razsvetljenje«. Z druge strani pa to prijateljstvo dokazuje, da je Solovjev izrastle iz korenin ruskega naroda in duhovno rastle z najbolj ruskim pisateljem. Vprav v odločilni dobi svoje duhovne poti je mogel gledati v notranje globine najbolj pravoslavne pisatelja. Dostojevskij je svojim nasprotnikom, ki so v njegovi religioznosti videli pojav omejenosti in nazadnjaštva, zaklical: »Skozi ognjeno peč dvomov je moja hozana prešla.« Podobno bi mogel tudi Solovjev vzklikniti

⁶¹ VIII, 453—582.

⁶² VIII, 455.

o oni točki svoje duhovne poti, ki je bila mnogim Rusom v spotiko.

V pristrčnem prijateljstvu so se vzajemni idejni vplivi tako prepletali, da jih težko popolnoma razločimo in razčlenimo. Gotovo je, da sta si oba pisatelja v mnogem sorodna in skupna, a prav tako gotovo so tudi mnoge razlike.

Z Dostojevskim je tudi Solovjev veroval v visoko poslanstvo ruskega naroda. A to ni več ponosno mesijanstvo edinega resnično krščanskega naroda-bogonosca, marveč dolžnost ponižnega delovanja za spravo s katoliškim zapadom, ponižno priznanje svoje omejenosti in svojih napak. Mrznja proti katoliškemu zapadu je protikrščanska in greh proti bistvu krščanstva. Ze v mladostnih pismih in prvih spisih je Solovjev naglašal, da napake človeškega elementa niso samo v katoličanstvu, marveč tudi v ruskem pravoslavju.

Oba sta se zapletla v konflikt z rusko državo. Po svojem posvetnem političnem konfliktu se je Dostojevskij tem bolj utrdil v ljubezni do domovine in pravoslavja. V ječi in v verigah je iskal svobode v Kristusu, pozneje pa v enostransko mističnem pojmovanju cerkve. Enostransko je pretiraval slabosti človeškega elementa v katoliški cerkvi; njena trdna hierarhična organizacija se mu je zdela nasprotna Kristusovi svobodi in ljubezni. Solovjev pa se je na duhovnem polju zapletal v konflikte z rusko cerkvijo in državo. Zato je tem jasneje videl, da ruska cerkev ni idealni organizem Kristusove svobode in ljubezni. Nikoli ni zašel v enostransko idealizacijo ruskega pravoslavja. Čutil in izkušal je, da vprav v ruski cerkvi ni one svobode, ki so jo tako slavili slavjanofili in Dostojevskij.

V družbi Dostojevskega se je poglobil v pojmovanje krščanske svobode. Pojem cerkve je spajal s pojmom *s v o b o d n e t e o k r a t i j e*. Tako je predstavljal cerkev že v »Predavanjih o bogočloveštvu«, še bolj pa v svoji doktorski disertaciji,⁶³ ki jo je pisal v dobi najživejših stikov z Dostojevskim. Zato nekateri (zlasti *G e s s e n*) mislijo, da je to pojmovanje spočel pod vplivom vodilne ideje »Bratov Karamazovih«.

Po razgovorih z Dostojevskim je brez dvoma še bistreje videl one ostrine, ki modernega človeka odbijajo od vsake hierarhične cerkve in ki Ruse odbijajo od katoliške cerkve.

⁶³ »Kritika otvlečennyh (abstraktnih) načal«, ki obsega II. del zbranih spisov; o teokratiji zlasti II, 155—159.

Že v prvih spisih je rešitve iskal v pojmu mističnega telesa Kristusovega. V tem starokrščanskem in tradicionalnem pojmu cerkve je končno našel rešitev. Od leta 1883 dalje se ni več toliko spotikal nad hierarhičnim ustrojstvom katoliške cerkve, marveč bolj nad enostranostjo katoliških teologov, ki svetopisemski Pavlov pojem cerkve preveč zane-marjajo.⁶⁴ V luči tega pojma je globoko dokazoval, kako je hierarhično cerkveno ustrojstvo v soglasju z duhom krščanstva.⁶⁵

Mistično telo Kristusovo je logično in mistično nadaljevanje ideje in dejstva Bogačloveka. Idejo Bogačloveka pa je Solovjev povzel iz Dostojevskega; kot globok teolog in filozof jo je samostojno dalje razvijal. V tej ideji je odkril višek ljubezni in sprave. Bogačlovek je premostil prepad med Bogom in človekom, a s tem tudi prepad med enostransko božanskim vzhodom in med enostransko človeškim zapadom. Ideji Bogačloveka in mističnega telesa Kristusovega pa sta vodilni ideji krščanskega duhovnega življenja in prenovitve v Kristusu. Zato je Solovjev globoko in toplo dokazoval resnico: Čim bliže Kristusu, tem bliže edinstvu.

Okvir te razprave mi ne dovoljuje, da bi še podrobneje razpravljajal o vzajemnih vplivih obeh velikih ruskih pisateljev.

Treba bi bilo še podrobneje razpravljati o idejah in o duhovni poti Vladimira Solovjeva. A to je predmet za novo obširno razpravo, ki jo že pripravljam; v njej se bom z druge strani povrnil k vprašanju o vzajemnih odnosih in vplivih med Solovjevom in Dostojevskim.

V prijateljstvu Solovjeva in Dostojevskega je nekaj simboličnega in preroškega. Dva nasprotna predstavitelja ruskega naroda sta si podala roko v ognjeviti veri v Kristusa. Združevala ju je zavest, da je prenovitev v Kristusu po posredovanju njegove cerkve, mističnega telesa Kristusovega, edina pot k spravi med stanovi in narodi ter edina rešitev pred grozečo brezbožno revolucijo. Po prerojenju v Kristusu naj si podasta roko krščanski vzhod in zapad, da bi po edinstvu v Kristusu vse človeštvo rastle v polnost Kristusovo.

⁶⁴ IV, 223. — Zanimivo je, da so že teologi vaticanskega koncila opozarjali, da je v sedanji dobi treba cerkev predstavljati predvsem kot mistično telo Kristusovo. Gl. BV 1928, 196.

⁶⁵ III, 361—358; IV, 524 in 555—561. — Gl. moja Cerkev 22 in 77—79.

Résumé.

Introduction. — Dostojevskij (1821—1881) est encore aujourd'hui, 50 ans après sa mort, l'écrivain russe le plus moderne. Les Russes orthodoxes le célèbrent comme le plus orthodoxe et le plus russe des grands romanciers russes, comme prophète de la révolution russe, et comme représentant de l'orthodoxie russe. La théologie catholique doit donc connaître les idées de Dostojevskij, d'autant plus, parce que Dostojevskij est lié et par l'amitié et par les idées avec Vladimir Solovjev, le grand philosophe et le grand théologien de l'unité universelle de l'église.

La vie et l'oeuvre de Dostojevskij. — Dostojevskij est le plus grand penseur et le plus grand métaphysicien parmi les écrivains russes. Ses romans se distinguent tant par la dialectique fine que par la psychologie profonde. Il s'intéresse avant tout aux questions concernant Dieu, l'immortalité de l'âme, le Christ et le christianisme.

Les idées directrices de Dostojevskij. — Dans la souffrance et dans l'humiliation, parmi les criminels les plus ignobles issus des paysans, il a trouvé la consolation dans la foi chrétienne du peuple russe, il s'est raffermi dans la charité chrétienne et dans la pitié du prochain, il a connu et éprouvé le sens chrétien de la souffrance. Dans la religion et dans la théologie, il ressemble aux «slavofili», et aux «narodniki» russes. Sous l'influence de l'idéologie et de la théologie des «slavofili», il a vivement attaqué l'église catholique, n'apercevant pas que sa théologie s'éloignait de la théologie orthodoxe traditionnelle. Il conçoit l'église surtout comme organisme de liberté et d'amour, sous la direction des moines, mais sans organisation hiérarchique déterminée — en quoi il ressemble à Homjakov.

Dostojevskij et Solovjev. — L'amitié de ces deux coryphées russes est intéressante et extraordinaire, parce qu'elle unit deux représentants fort différents de l'esprit et de la civilisation russe. De 1873 à 1881, surtout de 1877 à 1878, ils étaient liés de l'amitié la plus cordiale. A cette amitié, Dostojevskij a élevé un monument immortel dans quelques traits d'Aleksij Karamasov et dans les fines disputations d'Ivan Karamasov. Ana Grigorjevna, la seconde femme de Dostojevskij, a déclaré que les paroles du starets Zosim (Sossim): que Aleksij lui est envoyé par Dieu comme direction, comme avertissement et comme illumination de la dernière partie de sa vie, se rapportent à Solovjev. En même temps, Ana Grigorjevna a déclaré que Dostojevskij prenait Solovjev particulièrement en affection, parce que son esprit lui parut être parent à celui de son ami Sidlovskij, qui, dans la jeunesse de Dostojevskij, avait exercé sur lui une influence bienfaisante. Sous l'influence de Solovjev, Dostojevskij a adouci son opposition contre l'occident catholique, et s'est approché d'une idée plus juste de l'universalité chrétienne; Dostojevskij a exprimé cette idée dans son discours sur Puškin (1880) où l'influence de Solovjev se montre sans aucun doute.

Le Grand inquisiteur. — Le sommet de l'art et des idées de Dostojevskij est le roman les «Frères Karamasov», et le point culminant de ce roman est le chapitre: le «Grand inquisiteur». Par sa forme extérieure, le «Grand inquisiteur» est une caricature affreuse du catholicisme et une attaque terrible contre la papauté; le pape est représenté sous les traits

d'un antichrist. Cependant, par les mémoires de D. Ljubimov, nous savons que Dostojevskij a donné à ce chapitre une forme si anticatholique par égard à la censure russe et par égard au désir de Katkov, rédacteur du »Ruskij Vestnik« où Dostojevskij publia les »Frères Karamasov«; car, par son sujet, ce chapitre (le »Grand inquisiteur«) est contraire à toute église hiérarchique et ainsi la censure russe lui aurait pu faire des difficultés. Par la lettre de Dostojevskij, adressée à Nikolaj Ljubimov, corédacteur du »Ruskij Vestnik«, il devient évident que le »Grand inquisiteur« n'est pas tourné contre l'église catholique, mais contre le socialisme russe athée. Il est vrai que Dostojevskij pensait que socialisme et athéisme sont produits du catholicisme occidental, une certaine réaction contre l'église catholique; et ceci était, en général, aussi l'idée de Solovjev. Mais, Dostojevskij a souligné cet élément anticatholique si fortement, pour pouvoir avec encore plus d'effet fouetter et combattre les libéraux russes athées qu'il a fréquemment avec passion attaqués et ridiculisés dans ses articles et dans ses romans; ils les accusait d'être les auteurs du dangereux socialisme russe athée, et les appelait les pères du socialisme russe révolutionnaire. Ses attaques anticatholiques sont pour lui la forme extérieure et le moyen pour renforcer ses attaques contre les libéraux et les socialistes russes. Vues dans cette lumière, les pointes anticatholiques du »Grand inquisiteur« perdent beaucoup de leur mordant; vu dans cette lumière, ce chapitre terrible reçoit un sujet plus vrai, plein de symbolisme prophétique. Vu dans cette lumière, le »Grand inquisiteur« est la continuation et la gradation artistiques du roman les »Démon«s. Dostojevskij a incroyablement bien prévu et dépeint le bolchévisme athée actuel; mais il s'est trompé en liant si fortement le socialisme athée avec le catholicisme et avec la papauté. Après les déclarations et les prières du pape contre le bolchévisme (du 2 février et du 19 mars 1930), les Russes croyants se sont finalement convaincus que la papauté n'est pas en liaison avec le socialisme athée (le bolchévisme). Par leurs affreuses attaques contre le pape, les journaux bolchévistes démontrent au peuple russe que l'antichrist ne vient pas de la »Rome inquisitrice«. Inconsciemment, les bolchéviques combattent les préjugés et les attaques traditionnels contre la papauté. Le point, qui représentait pour les Russes la difficulté la plus grave, est devenu une étoile d'espérance. Par ceci, la lutte autour du »Grand inquisiteur« est terminée.

Les discours de Vladimir Solovjev sur Dostojevskij. Solovjev a parlé au tombeau de Dostojevskij, et, plus tard, il a écrit encore trois discours sur Dostojevskij (en 1881, 1882, 1883). Ces discours prouvent que l'esprit de Solovjev a progressé pendant son amitié avec Dostojevskij; dans son troisième discours (en 1883), Solovjev a déjà atteint le sommet de sa voie spirituelle vers l'idée de la réconciliation entre Orient et Occident. Ces discours donnent un tableau intéressant des influences réciproques sur les idées de Dostojevskij et de Solovjev.

Conclusion. — Il y a de l'affinité entre l'esprit de Dostojevskij et celui de Solovjev, par leur commune foi profonde dans le Christ, et par leur conviction que le salut de la Russie et de l'humanité est possible uniquement par la régénération spirituelle dans le Christ. Tous les deux croyaient à la mission sublime, pour ainsi dire »messianiste«, du peuple russe pour le salut

de l'humanité. Solovjev concevait cette mission comme travail dévoué à l'unité de l'église entre l'Orient chrétien et l'Occident catholique. Dostojevskij, cependant, ne pouvait pas concorder ses idées directrices — d'amour et de liberté chrétiens — avec l'organisation hiérarchique ecclésiastique, spécialement avec l'organisation hiérarchique et monarchique de l'église catholique. Il attaquait l'église catholique et idéalisait l'orthodoxie, tandis que, dès ses premiers articles, Solovjev a demandé d'être équitable envers l'église catholique et fait remarquer que les fautes de l'élément humain se trouvent et dans l'église catholique et dans l'église orthodoxe. Pour le salut de l'église russe, il demanda de pouvoir librement discuter la question du schisme entre Orient et Occident, et celle de l'union des églises. De 1883 à 1900, il eut des conflits avec la censure russe; il remarqua et souligna donc encore plus fortement que l'église russe s'est éloignée de l'idéal de l'église du Christ; il déclara que la restriction de la liberté de la foi est nuisible et dangereux à l'église russe, au peuple et à l'état. De Dostojevskij, il avait pris l'idée du Théandrisme (*Bogočelovečestvo*), et de cette idée, il a déduit la nécessité de l'unité de l'église. De la même idée, il a déduit l'idée de l'église comme corps mystique du Christ. Avec l'aide de cette idée de l'église, il a admirablement démontré que l'organisation hiérarchique ecclésiastique est en harmonie avec l'esprit du christianisme; et de cette même idée, il a déduit la nécessité de la régénération dans le Christ comme voie à l'unité de l'église. Cependant, tout comme Dostojevskij, Solovjev est également un caractère russe très compliqué; parce que, sous la pression de la censure, il a dû cacher ses pensées, il est resté en lui beaucoup d'énigmes. — L'amitié de Dostojevskij et de Solovjev prouve que Solovjev est vraiment issu des racines du peuple russe; avec Dostojevskij, dans les crises décisives de son esprit, Solovjev est resté tout à fait Russe. Mais cette amitié a également une signification symbolique prophétique: par la foi commune dans le Christ, et par la régénération dans le Christ, les caractères différents des individus, des classes et des nations peuvent se lier et s'unir.

INDULT IN TOLERANCA.

(De conceptu indulti et tolerantiae in iure canonico. — Disquisitio in can. 4 CIC.)

Dr. Vinko Močnik, Maribor.

Summarium. Occasione capta ob controversiam, utrum Constitutio »Provida« de die 18. jan. 1906 et Breve Gregorii XVI. »Quas Vestro« de die 30. apr. 1841 respective duae Instructiones Card. Lambruschini, altera de die 30. apr. 1841 ad Primatem, Archiepiscopos et Episcopos in Hungariae Regno, altera vero de die 22. maii 1841 ad Archiepiscopos et Episcopos Austriae Ditionis, CIC promulgato adhuc in suo vigore manserint nec ne, proponitur quaestio solvenda, quid proprie nomine indulti in can. 4, quid nomine tolerantiae veniat. Initium disquisitionis a determinando conceptu indulti ducitur. Hinc 1. stabilitur conceptus indulti in iure antiquiore, in quo indultum saepe convertebatur cum privilegio, saepius etiam

latiorem habuit significationem, ita ut aequivaleret gratiae, favori, dispensationi, beneficio, immunitati etc. Duo tamen indulti conceptus ex iure antiquo erui possunt: formalis seu effectivus, quo sensu indultum significabat ipsam concessionem qua talem seu actum, et obiectivus, qua in acceptione indultum appellabatur etiam favor, gratia, immunitas, beneficium etc. Praeterea antiquum ius noverat sic dicta »indulta tolerantiae«. 2. Expenduntur variae notiones indulti recentissimorum canonistarum caeque ostenduntur insufficientes; speciatim demonstratur indultum can. 4 esse formale seu effectivum illudque contra poni iuri seu legi. 3. Traditur notio tolerantiae, quae in actu negativo sonante in pati consistit quaeque circa mala tantum versatur. 4. Posita divisione tolerantiae stabilitur relatio privilegium inter et tolerantiam ex una parte, ex altera vero inter indultum et tolerantiam, quae, si vox indulti sumatur formaliter et effective, in conceptu indulti comprehenditur. 5. Demonstratur Instructiones Card. Lambruschini continuisse proprie dictam tolerantiam eamque habuisse naturam edicti seu legis, non indulti; proinde per ipsum CIC eam fuisse abrogatam. Quod confirmat responsum Pontificiae Commissionis ad canones CIC authentice interpretandos in AAS XX (1928) pag. 120. Idem valet de duabus aliis Instructionibus, scil. de Instructione Card. Albani et Card. Bernetti.

Novi cerkveni zakonik nikjer ne opredeljuje ne indulta in ne tolerance, dasi govori o obeh¹; in vendar bi bilo za prakso skoraj neobhodno potrebno vedeti, kaj si treba predstavljati pod indultom, kaj pod toleranco. Kako zelo potrebno bi to bilo, dokazuje prav dobro določba novega cerkvenega zakonika, da ostanejo pridobljene pravice, privilegiji in indulti, podeljeni od apostolske stolice fizičnim ali moralnim osebam, nedotaknjeni, ako so še v rabi in niso bili odpravljeni; ne ohranijo pa svoje veljave, če jih kanoni novega zakonika izrečno preklicujejo². V zakonskem pravu se je takoj pojavilo dvoje vprašanj: 1. ali je konstitucija Provida z dne 18. jan. 1906 še v veljavi, ali pa je morebiti z novim zakonikom odpravljena, in 2. kaj je z Lambruschinijevima instrukcijama oziroma z Albanijevo in Bernettijevo, ki vse dovoljujejo tako zvano čisto pasivno asistenco cerkvenega funkcionarja pri mešanih zakonih brez poroštev? Mnenja so bila deljena; eni so zagovarjali veljavnost Provide in instrukcij, češ da pomenjajo privilegije ali vsaj indulte, ki ostanejo po novem pravu neokrnjeni in nedotaknjeni, drugi so zanimali njih veljavnost in so odrekli navedenim odlokom apo-

¹ Večkrat o indultu nego o toleranci, ki se je samo dotakne tu in tam. Indult se omenja v preko 60 kanonih, toleranca samo v 4.

² Can. 4.

stolske stolice značaj privilegijev ali tudi samo indultov³. Ti so dosledno poudarjali, da velja za vse zakone, tudi za vse mešane zakone, občno pravo.

Dočim so se kanonisti kmalu zedinili glede veljavnosti oziroma neveljavnosti konstitucije Provida⁴, so glede instrukcij, predvsem Lambruschinijevih dveh, ostali razdvojeni. Ta razdvojenost je privedla do kontroverze celo pri nas⁵, kjer se je na eni strani Lambruschinijevima instrukcijama pripisoval značaj privilegija in indulta obenem; značaj privilegija s stališča škofov, značaj indulta pa s stališča vernikov⁶. Privilegiji in indulti pa ostanejo po can. 4. v veljavi, torej tudi Lambruschinijevi instrukciji; vendar ne tako, da bi bila dovoljena in za veljavnost zakona zadostna čisto pasivna asistenca cerkvenega funkcionarja, ampak tako, da mora prisostvujoči župnik po can. 1102 § 1 vprašati zaročenca za privolitev v zakon⁷.

Dvom je že avtoritativno rešen, in sicer v tem smislu, da navedeni instrukciji nista ne privilegij in ne indult v smislu can. 4⁸. Vsekakor pa je zanimivo vprašanje, odkod razlika v naziranju in mišljenju kanonistov. Mislimo, da od treh okoliščin: 1. od pomanjkanja dovolj jasnega pojma o indultu in toleranci⁹,

³ Primerjaj Linneborn, Grundriss des Eherechts, 2. izd. (Paderborn 1922) str. 336 in 342.

⁴ Vsled odgovora kardinala Gasparrija, predsednika odbora za razlaganje kanonov, z dne 30. marca 1918. — Glej Arch. f. k. KR 1919, str. 61.

⁵ Prim. BV 1928, str. 97—116 in 256—65; BV 1929, str. 92—96.

⁶ Zbornik znanstvenih razprav, V. letnik (1926), str. 295—332.

⁷ Nekaj zaslug za to pojmovanje imata kanonista Koeniger in Eichmann s svojo opredelbo indulta.

⁸ An canone 1102 § 1 revocata sit facultas alicubi a S. S. concessa, passive assistendi matrimonii mixtis illicitis. — R. Affirmative. Razlagavni odbor z dne 10. marca 1928. Zagrebški nadškofijski ordinariat se je 22. dec. 1927 obrnil do svete stolice z vprašanjem: Utrum in territorio, quod respicit Breve Gregorii XVI. Quas Vestro dd. 30. april. 1841., parochi post CIC in celebratione huiusmodi matrimonii mixti licitum sit, omisso omni ritu ecclesiastico seu sacro, requirere et recipere contrahentium consensum; an vero eidem quaelibet assistentia prohibita sit? — R. Negative ad primam partem; affirmative ad secundam partem seu standum decisioni a SSCO ff datae 26. nov. 1919. SCSOff z dne 6. jul. 1928. Ljubljanski ordinariat na tozadevno vprašanje še ni dobil odgovora, a njegova vsebina ne more biti več dvomna.

⁹ O pojmu privilegija tukaj ne govorimo posebej, ker se o njem dovolj razpravlja v raznih učbenikih, dočim se o indultu in toleranci le malo ali

2. od nepazljivosti na razliko med osebnimi in stvarnimi privilegiji in indulti in 3. od potežkoče spoznati, da li ima ta ali oni akt apostolske stolice značaj (privilegija) indulta ali zakona. In vendar treba vprašanje rešiti; kajti ako je akt apostolske stolice indult (privilegij), velja can. 4., ako pa je zakon, občen ali krajeven, velja can. 6 n. 1. Potemtakem ne bo odveč, ako si v pričujoči razpravi natančneje ogledamo indult in toleranco; in sicer hočemo razpravljati: 1. o indultu po starem pravu, 2. o indultu po novem pravu, 3. o pojmu tolerance, 4. o razmerju med indultom in toleranco in 5. o značaju Lambruschinijevih instrukcij.

1. Indult po starem pravu.

Beseda indult je substantiviran particip perfekta od glagola indulgeo, ki pomenja: dovoliti, dopustiti, dati, podeliti, milostno s kom ravnati, milosten, naklonjen, dobrotljiv biti. Od istega glagola se izvaja tudi indulgentia, ki pomenja: milost, naklonjenost, uslužnost, dobroto, ljubav¹⁰, v bogoslovnem jeziku pa odpustek. Indult je torej toliko kot dovolitev, dopustitev, podelitev, milost, pri čemer ni misliti v prvi vrsti le na akt sam kot tak, ampak predvsem na to, kar se z aktom podeli.

Indult v smislu milosti, podelitve, dovolitve se nahaja že v starem rimskem pravu¹¹; indulti so bili milosti, dobrote, ki so jih podeljevali rimski cesarji kot vrhovni zakonodavci. Pozneje je beseda pomenjala v svetnem jeziku toliko kot spregled, odlog, rok za izpolnitev kake obveznosti¹²; osobito je pomenjal indult v srednjem veku za časa fevdalnega gospostva odlog fevdnega prevzema, ako je bil važal mladoleten¹³. V tem slučaju si je moral njegov skrbnik izprositi indult in obenem obljubiti, da bo upravljal fevd pravilno tako, kakor je bilo dogovorjeno.

Iz rimskega prava je prešla beseda v cerkveno pravo in v cerkvenopravnih virih pomenja indult v skladu z rimskim

nič ne najde. O pojmu privilegija dobro razpravlja Van Hove, De la notion du privilège v reviji Nouv. Rev. théol. (1922) str. 5—18, 74—85, 126—41.

¹⁰ Prim. can. 68: ex indulgentia concedentis.

¹¹ Cod. Theod. 3, 10, 1: principis indulto; 3, 15, 1: iuxta legis indultum. — Glej Scheller, Lat.-deutsches Lexikon, s. v. indulgeo.

¹² Meyer, Handlexikon, s. v. Indult; Adelung, Grammat.-krit. Wörterbuch, s. v. Indult; Herder, Konversationslexikon, s. v. Indult.

¹³ Binder, Allgemeine Realenzyklopaedie, s. v. Indult.

pravom milosti in dobrote, ki jih je podeljeval papež v ne-soglasju z občnim ali splošnim pravom. Večkrat je bil indult istoveten s privilegijem in celo z dispenzo¹⁴, ali pa jima je bil vsaj zelo soroden¹⁵; a v smislu privilegija se je rabil tudi izraz *indulgentia*. Po drugi strani pa je tudi indult večkrat pomenjal isto kar danes *indulgentia*, namreč odpustek; in kjer so verniki trumoma obiskovali z odpustki obdarovane cerkve, tja so kmalu prišli za njimi razni trgovci, ki so vprav na takih krajih pričakovali živahne kupčije. Tako so se ponekod razvili letni sejmi, ki so jih istotako imenovali *indulte* ali tudi kratko *dulte*¹⁶.

V teku časa se je izrazoslovje vendarle toliko ustalilo, da se je rabila beseda *indulgentia* v bogoslovnem jeziku izključno za današnji odpustek, kar se je zgodilo pred reformacijo¹⁷; kajti tridentinski cerkveni zbor že razumeva pod izrazom *indulgentia* izključno odpustek¹⁸. V istem pomenu ga je stalno rabila apostolska stolica¹⁹, dočim je v cerkvenopravnem jeziku pomenjal posebno lastnost vrhovnega zakonodavca, oziroma privilegij²⁰. Tako je potem indult značil le še tu in tam spregled ali dispenzo²¹, osobito pa privilegij, s katerim je bil istoveten vsaj takrat, kadar je bil trajen, kakor dokazuje tridentinski cerkveni zbor²².

Po stopinjah tridentinskega cerkvenega zbora so hodili razni kanonisti tja do 19. stoletja in so istovetili indult s privilegijem. Tako R o c c a, ki izrečno pravi: *indultum seu privi-*

¹⁴ Prim. Benedikt XIV, De synodo dioeclesana, l. 13, cap. 10, n. 5 sl.: ...hinc sequitur, necessarium nunc esse his omnibus apostolicum Indultum, ut medicam artem exerceant... Itaque pro sacerdotibus saecularibus hanc dispensationem impetraturis... Prim. tudi SCR, Decr. auth. 4363.

¹⁵ Glej Scherer, Handbuch d. KR, I, str. 166; Wetzler-Weltes Kirchenlexikon 2, s. v. Indult.

¹⁶ Predvsem na Bavarskem; glej Meyer, l. c.; Binder, l. c.; Adlung, l. c.

¹⁷ Beringer-Steinen, Die Ablässe I (1921) str. 1 sl.

¹⁸ Sessio 21, De ref. cap. 9; Sessio 25, Decretum de indulgentiis.

¹⁹ Prim. Index generalis rerum occurrentium in Decretis SCR, Romae (1901), s. v. *indulgentia*.

²⁰ Glej Schulte, Die Lehre v. d. Quellen d. k. KR, Giessen (1860), str. 142; Phillips, KR, Regensburg (1854), zv. 5, str. 104.

²¹ Predvsem pri Benediktu XIV, Prim. zgoraj opombo 14.

²² Sessio 6, De ref. cap. 2: privilegia seu indulta perpetua (de non residendo). Prim. tudi Sessio 24, De ref. cap. 18: vigore indulti seu privilegii.

legium²³, kardinal De Luca²⁴, ki mu pa indultum ni samo privilegium, ampak tudi gratia, licentia, beneficium in posebej še facultas²⁵. Prav tako istoveti privilegij z indultom Pichler²⁶, osobito pa Prosper Lambertini²⁷, poznejši papež Benedikt XIV., in Pittoni²⁸. Zadnji ne istoveti samo indulta s privilegijem²⁹ in naopak³⁰, ampak tudi milost (gratia) s privilegijem, indultom in dispenzo³¹. Reiffenstuel³² navaja sicer razna imena za privilegij, med njimi tudi izraz indult, in izmed novejših še opredeljuje Santi-Leitner privilegij kot ius vel indultum singulare³³, vendar nobeden njiju ne rabi mešano nazivov, ampak oba se drugače stalno poslužujeta izraza privilegium. V tem oziru hodijo isto pot Schulte³⁴, ki pozna samo tridentinska indulta seu privilegia de non residendo aut de fructibus in absentia percipiendis, Laemmer³⁵, ki pa vsaj enkrat mesto privilegija rabi indult³⁶, Scherer³⁷, Friedberg³⁸, Heiner³⁹, Sägmüller⁴⁰, Haring⁴¹. Ti avtorji ne samo da ne rabijo mešano izrazov privilegij in indult,

²³ Disputationes iuris selectae, Neapoli (1688), zv. II, str. 197.

²⁴ Theatrum veritatis, Lugduni (1697), Index generalis, s. v. indultum, privilegium.

²⁵ Index generalis: *facultas* transferendi pensiones, *indultum* transferendi pensiones.

²⁶ Ius canonicum, Augustae Vind. (1741).

²⁷ Institutiones eccles., Parmae (1762), tom. 2, str. 247; De synodo dioecesana, l. 13, cap. 10, n. 5 sl. Prim. zgoraj opombo 14.

²⁸ Disputationes eccles., Venetiis (1763), zv. I.

²⁹ Disceptatio 25, n. 33; Disceptatio 18, n. 7: indultum *sive* privilegium.

³⁰ Disceptatio 71, n. 6: privilegium *seu* indultum.

³¹ Disceptatio 1, n. 9, 12, 13, 18; Disceptatio 22, n. 11; Disceptatio 97, n. 1.

³² Ius canonicum universum, Parisiis (1869), vol. 6, str. 493.

³³ Praelectiones iuris canonici, Ratisbonae etc. (1899), zv. 5, str. 172.

³⁴ O. c. str. 140.

³⁵ Institutionen d. k. KR, Freiburg im Br. (1886) str. 13 sl.

³⁶ O. c. str. 231: indultum für das ganze Kollegium, »cui privatorum pactio derogare non potest«. Ta indultum je očitno privilegium (v širšem smislu) fori.

³⁷ Handbuch d. KR, Graz (1886), zv. I, str. 165 sl.

³⁸ Kirchenrecht (kath. u. evang.), Leipzig (1889), str. 236 sl.

³⁹ Kath. Kirchenrecht, Paderborn (1912), str. 52—54.

⁴⁰ Lehrbuch d. kath. KR, Freiburg im Br. (1914), str. 135 sl.

⁴¹ Grundzüge d. kath. KR, Graz (1916), str. 78.

ampak ju tudi meni nič tebi nič ne istovetijo; to velja predvsem za novejše.

Razlika med starejšimi pred 19. stoletjem in novejšimi kanonisti je očitna; dočim starejši skoraj brez izjeme popolnoma istovetijo indult s privilegijem, pri novejših takega istovetenja ali sploh ni najti ali vsaj ne v toliki meri. Stvar je razumljiva; pojem privilegija in indulta se je začel polagoma izčiščevati in je postajal jasnejši. Ne malo zasluge imajo pri tem Suarez, Pichler in Benedikt XIV. Prva dva sta poudarjala, da so favor, gratia, indultum, facultas in slični izrazi širši pojem in da se ločijo od privilegija kakor razpol od vrste⁴²; prednjačil jima je v tem oziru že tridentinski cerkveni zbor sam, ki sicer po eni strani nekako istoveti privilegije in indulte, a po drugi strani vendarle nedvoumno loči ene od drugih⁴³. Benedikt XIV. pa je podelil apostolskim vikarjem na Angleškem dispenze in privilegije potom fakultet⁴⁴; s tem je dal mimgrede vedeti, da obsega pojem fakultete i dispenzo i privilegij, da torej morejo fakultete vsebovati tudi take pravice, ki sodijo v pojem privilegija.

Reiffenstuel imenuje te pravice facultates speciales ali tudi privilegia⁴⁵, vendar pa obenem izrečno poudarja, da to niso resnični privilegiji, ampak da so te pravice samo podobne privilegijem, radi česar jih imenuje kratko quasiprivilegia. Po svojem bistvu niso nič drugega kot pooblastitve za cerkvene predstojnike, svetne in verstvene; zanje se je stvoril izraz facultates, kakor se nazivajo stalno danes, dasi ne popolnoma izključno. Te fakultete so nekateri kanonisti še pred

⁴² Suarez, De legibus, Lugduni (1613), l. 8, n. 1; Pichler, o. c. str. 353: indultum, favor, gratia, facultas; quamvis stricte loquendo differat (privilegium) a gratia, beneficio principis etc. tamquam species a genere vel tamquam inferius a superiore.

⁴³ Sessio 25, De ref. cap. 8: privilegiis aut indultis quibuscumque; cap. 10: non obstante quocumque indulto aut privilegio. Prim. tudi Sessio 23, De ref. cap. 13: privilegiis ac indultis non obstantibus; Sessio 24, De ref. cap. 20: non obstantibus quoad omnia supra scripta privilegiis, indultis, concordiiis, quae suos tantum teneant auctores, et aliis quibuscumque consuetudinibus...

⁴⁴ Epistola encycl. Apostolicum ministerium z dne 30. maja 1753, § 11. — Gasparri, Fontes, II, n. 425.

⁴⁵ Appendix ad librum IV, n. 20.

novim zakonikom označevali za indulte in drugih indultov sploh niso poznali⁴⁶; zato tudi o indultih ne govorijo posebej in podrobneje ali pa tega izraza niti ne omenjajo.

Do popolnega izčiščenja pa le ni prišlo, izraza indult in privilegij sta se rabila mešano; včasih sta se istovetila, včasih razločevala. To velja predvsem za apostolsko stolico, torej za vir cerkvenega prava. Zelo je istovetila oba pojma obredna kongregacija do najnovejšega časa⁴⁷, a tudi druge kongregacije niso izvzete. Tako je SCPF dne 1. marca 1902 izdala odlok glede maš na morju, kjer se pravi: ... *missionariis speciali indulto* fruentibus celebrandi in mari ... *praecipendum esse* ... *ut quoties eo privilegio* utuntur ... *servent regulas in ipso apostolicae concessionis rescripto apponi solitas*⁴⁸. Isto velja za SCSOff odlok z dne 21. oktobra 1909: *Indultum personale altaris privilegiati, dummodo simile privilegium pro alia die obtentum non fuerit* ...⁴⁹. Še poprej je sv. penitenciarija reševala razne dvome glede jubilejnega odpustka; eden takih dvomov se je glasil: *Utrum privilegium concessum in Bulla Iubilaei in favorem navigantium et iter facientium respiciat etc.* — *Responsum: Indultum pro navigantibus et iter facientibus* ...⁵⁰. A v istih odlokih se indult istoveti tudi s fakulteto in reskriptom; so pa tudi odloki, v katerih se indult bolj ali manj očitno loči od privilegija. SCCons je n. pr. dne 14. septembra 1904 dovolila ordinarijem razne privilegije, »*quibus aliae archiepiscopales ecclesiae ... quomodolibet, non tamen titulo oneroso seu ex indulto aut privilegio particulari fruuntur* ...⁵¹. SCSOff z dne 7. septembra 1906 našteva: *localia indulta, concessiones, privilegia, consuetudines etiam immemorabiles* ...⁵²; ali Leon XIII. v apostolskem pismu *Illud est proprium* z dne 29. januarja 1894: ... *non obstantibus ... quibusvis specialibus vel generalibus apostolicis Constitutionibus ac privilegiis, gratiis et indultis*⁵³; ali Pij X. v *Motu proprio Inter multiplices* z dne

⁴⁶ N. pr. Wernz, *Ius Decretalium* (Prati 1913), zv. I, str. 212.

⁴⁷ *Prim. Index generalis*, s. v. *facultas, indultum, privilegium*.

⁴⁸ Arch. f. k. KR (1902), str. 361.

⁴⁹ *Ibidem* (1910), str. 137.

⁵⁰ *Resolutiones mense Iunii 1875.* — Arch. f. k. KR (1881) I, str. 359.

⁵¹ Arch. f. k. KR (1905), str. 325.

⁵² *Ibidem* (1907), str. 119.

⁵³ Gasparri, *Fontes*, III, n. 622.

21. februarja 1905: ... sublati ... necnon amplioribus *privilegiis*, *praerogativis*, *exemptionibus*, *indultis*, *concessionibus* ...⁵⁴. Po teh zadnjih virih se indult vsekakor loči od privilegija.

Kar se tiče predmeta indulta, more biti isti kot predmet privilegija; saj sta oba izraza, če ne vedno istovetna, vsaj zelo sorodna. Predmet je contra, praeter ali ultra ius, pozitiven ali negativen. Pozitiven je, ako se indultarju dovoljuje nekaj, česar prej po občnem ali krajevnem pravu ni smel ali ni mogel storiti, negativen pa, ako se razreši kake dolžnosti. Tako je na primer tridentinski indult de non residendo negativen, indult de fructibus in absentia percipiendis pa pozitiven. In pri tem je tudi ostalo do novega zakonika.

Po vsem tem se more ugotoviti, da staro pravo nima stalnega in izčiščenega pojma o indultu; večkrat ga istoveti s privilegijem in večkrat ga tudi bolj ali manj ostro loči od njega. Včasih je pojem indulta tako širok, da obsega vse mogoče dovolitve, kot so gratiae, favores, exemptiones, licentiae, privilegia, concessiones itd., včasih je zopet ožji od privilegija; v tem slučaju je razlika med obema ta, da ustvarja privilegij objektivno pravo, dočim daje indult samo subjektivno. Indult je potemtakem milostna podelitev, ki ne dosega značaja privilegija. A v dvojnem smislu se osobito rabi izraz indult: a) v smislu reskripta ali sploh akta ali instrumenta, s katerim se kaj kakorkoli podeljuje in b) v smislu milosti, podelitve, pozitivne ali negativne, to je pravice⁵⁵. Vselej pa je to, kar se podeljuje, nravno in pravno dopustno in sicer pozitivno dopustno; indultar dobi namreč z indultom nravno in pravno sposobnost storiti oziroma opustiti to, kar se storiti oziroma opustiti dovoljuje. Dopustnost pa je ali dopustnost odobritve

⁵⁴ Ibidem, n. 655.

⁵⁵ O indultu velja isto, kar učita Pichler in Suarez izrečno o privilegiju. Prvi pravi: (privilegium) sumptum formaliter vel effective dicitur concessionem iuris singularis et specialis, in qua acceptione vocatur subinde rescriptum gratiae; obiective autem acceptum est ipsum ius singulare, in qua acceptione etiam appellatur indultum, favor, gratia, immunitas, beneficium. L. c. — Suarez pa, De legibus lib. 8, cap. 1, podarja: ... privilegium duo includere et significare, scilicet: ius ipsum seu gratiam concessam privilegiario et mandatum ipsum seu instrumentum, quo princeps concedit alicui specialem gratiam, quod interdum vocatur rescriptum, indultum vel bulla ... Indult je torej (kakor privilegij) signum et significatum, continens et contentum.

(*licentia approbationis*), kadar gre za *indulte praeter in ultra ius*, ali dopustnost spregleda (*licentia dispensationis*), kadar gre za *indulte contra ius*. Razen tega pa še pozna staro pravo tako zване *indulte tolerantiae*; a z njimi vrhovni zakonodavec ničesar pozitivno ne dovoljuje, ampak samo izjavlja, da hoče na podlagi primerjalne dopustitve (*comparativa permissio*) strpljivo prenašati stvari, ki se ne bi smele dogajati.

2. Indult po novem pravu.

Can. 4 novega cerkvenega zakonika, ki ohranja pridobljene pravice, privilegije in *indulte neokrnjene*, kakršni so bili prej, ima veliko praktično vrednost; zato tudi razpravljajo kanonisti, razlagavci novega prava, o vprašanju, kaj so pridobljene pravice, kaj privilegiji, kaj *indulti*. Dočim se vsi obširneje in podrobneje bavijo s privilegiji in še s pridobljenimi pravicami, govore o *indultih* zelo kratko ter jih omenjajo bolj mimogrede ali pri razlagi can. 4 samega ali pa v poglavju o privilegijih. Njih nazore o *indultu* si hočemo najprej ogledati.

Kanonisti nikakor niso popolnoma edini glede pojma o *indultu*; iz tega dejstva izvaja van Hove, da beseda *indult* nima določene pravnega smisla⁵⁶. Sam navaja dve vrsti kanonistov, ki imata več ali manj oprečen pojem o *indultu*; a dodati se moreta še najmanj dve, ako izvzamemo tisto skupino, ki po našem mnenju najbolj in edino pravilno pojmuje *indult*.

Prvo skupino tvorijo kanonisti, ki jim je *indult* začasna, dočim jim je nasprotno privilegij stalna ali trajna milost. Sem sodijo Cicognani⁵⁷, Chelodi⁵⁸, Claeys Bouuaert et Simonon⁵⁹, Michiels⁶⁰, Toso⁶¹ in drugi. Nekateri teh, kakor Toso in Michiels, se v poglavju o privilegijih tudi drugače izražajo o *indultu*, kakor se bo pozneje videlo; a v gornji najsplošnejši opredelbi *indulta* soglašajo vsi.

⁵⁶ *Ius Pontificium* (1929) zv. 4, str. 290; *De legibus ecclesiasticis* (Mechliniae-Romae 1930) str. 52.

⁵⁷ *Commentarium in lib. I. Cod.* (Romae 1925) str. 26.

⁵⁸ *Ius de personis* (Tridenti 1927) str. 102.

⁵⁹ *Manuale iur. can.* (Gandae et Leodii 1926) str. 78.

⁶⁰ *Normae generales* (Lublin 1929) vol. I, str. 71, op. 2.

⁶¹ *Commentaria minora* (Romae 1921) I, str. 16.

Da ta opredelba ne more biti pravilna, dokazuje sam novi cerkveni zakonik, ki pravi, da se morajo privilegiji smatrati za trajne, ako ni razvidno kaj drugega⁶², in ki določa, da prenehajo privilegiji tudi po preteku časa⁶³. Iz teh dveh določb novega zakonika sledi nedvoumno, da dopušča novo pravo privilegije, ki so omejeni na določen čas, in na drugih mestih kodeks potrjuje to⁶⁴. S kodeksom se ujema kanonistična znanost, ki deli privilegije v trajne in začasne⁶⁵. Po drugi strani pa pozna novo pravo ne samo začasne, ampak tudi trajne indulte; tako je n. pr. *indultum exclaurationis* začasen, *indultum saecularisationis* pa trajen indult⁶⁶. Mislimo pa, da sekularizacijskega indulta, dasi je trajen, ne bo nihče proglasil za privilegij; kajti s tem indultom se ne ustvarja za sekulariziranca nikako posebno objektivno pravo, ki tvori bistvo privilegija, ampak se mu samo dovoljuje, da se sme vrniti k predpisom splošnega prava, veljavnega za vse vernike. Sama časovnost po tem ne more biti bistvena razlika med indultom in privilegijem.

V drugo skupino sodijo kanonisti, ki jim je indult *privilegium negativum*, to se pravi: bolj spregled zakonite dolžnosti nego pozitivna ugodnost, ki bi se z indultom nudila indultarju. Tega naziranja so n. pr. Koeniger⁶⁷, Eichmann⁶⁸, Sipos⁶⁹. Za razumevanje negativnega privilegija treba imeti na umu neposredno stvarino privilegija; ako se daje neposredno pravica storiti kaj, kar bi sicer bilo neveljavno ali vsaj nedovoljeno, je privilegij trdiven (*affirmativum*), ako pa se daje neposredno pravica opustiti kaj, kar bi se za veljavnost

⁶² Can. 70: *Privilegium, nisi aliud constet, censendum est perpetuum.*

⁶³ Can. 77: *Cessat quoque privilegium... elapso tempore.*

⁶⁴ Can. 308; 315 § 2 n. 2; 370 § 2; 439; 918 § 1.

⁶⁵ Michiels, o. c., vol. II, str. 337; Maroto, *Institutiones iur. can.* (Romae 1921) vol. I, str. 347. — Za staro pravo glej Suarez, *De legibus*, lib. 8, cap. 5. Prim. tudi Conc. Trid. Sessio 6, De ref. cap. 6.

⁶⁶ Can. 638: *Indultum manendi extra claustra, sive temporarium, idest indultum exclaurationis, sive perpetuum, idest indultum saecularisationis...*

⁶⁷ Kath. KR (Freiburg i. Br. 1926) str. 107.

⁶⁸ Lehrbuch d. KR, 3. izdaja, str. 71.

⁶⁹ *Enchiridion iur. can.* (Pécs 1926) str. 43, op. 6: *magis remissio quam positivus favor.*

ali vsaj za dovoljenost moralo storiti, je privilegij nikaven (negativum). Ta bi bil indult. Iz naziranja te skupine bi dalje sledilo, da je indult istoveten s spregledom.

Kakor prvo se tudi drugo naziranje ne da vzdržati; indulti so bili že po starem pravu trdivni in nikavni in so taki ostali tudi v novem pravu. Tako je n. pr. potreben za klerika apostolski indult, da more izvrševati zdravniško ali kirurški prakso⁷⁰, da se morejo ustanoviti narodnostne ali osebne župnije⁷¹, da se morejo župnije vteloviti moralnim osebam⁷², da morejo moške redovne družine (religiones virorum) imeti sebi podložne ženske redovne družine⁷³ itd. Odveč bi bilo naštevati nadaljnje kanone; takih, ki govore o apostolskih indultih s pozitivno vsebino, je še cela kopica.

Pristaši tretje skupine smatrajo indulte za habitualne fakultete, ki usposablajo indultarja, da more storiti to ali ono, za kar je — po naravi stvari same ali po pozitivnem zakonu — pristojen le višji. Tako opredeljuje indulte *Oietti*⁷⁴; v bistvu mu sledita pri razlagi habitualnih fakultet *can. 66 Maroto*⁷⁵ in *Michiels*⁷⁶, pa tudi *Chelodi*⁷⁷. Vendar prva dva le bolj mimogrede omenjata, da se fakultete imenujejo ali da so se nekdaj imenovale tudi indulti, dočim *Oietti* istoveti fakultete z indulti. Habitualne fakultete imenuje *Michiels* posebej indulte in se sklicuje za to na *Konings-Putzerjev Commentarium in facultates apostolicas*; gre za fakultete vodstvene oblasti.

⁷⁰ Can. 139 § 2: sine apostolico indulto medicinam vel chirurgiam ne exercent.

⁷¹ Can. 216 § 1.

⁷² Can. 452 § 1.

⁷³ Can. 500 § 3.

⁷⁴ *Commentarium in Cod. (Romae 1927) lib. I, str. 59: indulta sunt facultates habituales hunc vel illum actum ponendi, qui vel natura ipsa sua vel reservatione positiva pertinet ad superiorem. Isto na strani 287.*

⁷⁵ O. c. str. 437 sl.: Privilegiis praeter ius accensentur sic dictae facultates, appellatae quandoque indulta. Facultas hoc sensu definitur in genere potestas, quam alicui superior eccles. concedit agendi aliquid, quod per se ad ipsum superiorem pertineret vel esset lege ipsius superioris prohibitum.

⁷⁶ O. c. vol. II, str. 433: Aliquando vero facultas generalis est ... et tunc dicitur facultas habitualis aut indultum. Opredeljuje pa fakultete kakor *Maroto* ali *Oietti*.

⁷⁷ O. c. str. 147: Facultates (etiam indulta dicta) apostolicae.

Vendar tudi ta opredelba ne zadovoljuje popolnoma; prvič meri facultas vedno na pozitivno dejanje, aktivno ali pasivno⁷⁸, dočim so indulti — kakor privilegiji — ne samo pozitivni ali trdivni, ampak tudi nikavni. Če se torej opredeljujejo indulti za facultates hunc vel illum actum ponendi, se izključujejo s tem nikavni indulti in opredelba ni več popolna, razen če se med storitve (actiones) štejejo tudi opustitve (omissiones). A to je logično nesmiselno ali vsaj dvoumno. Drugič pa facultas in indultum nikakor nista istovetna pojma, kar se vidi že iz tega, da facultas poteka iz indulta⁷⁹ in ne samo iz indulta, marveč tudi iz zakona (ex iure seu lege), običaja, zastare (praescriptio), spregleda, privilegija. Torej je facultas mnogo širši pojem. Tretjič treba ločiti fakultete vodstvene in nevodstvene oblasti; prve vrste fakultete, namreč fakultete vodstvene oblasti, imenujemo danes splošno fakultete kat' exochén, dočim se fakultete nevodstvene oblasti imenujejo danes kar največkrat indulti⁸⁰. In končno indult vedno vključuje pojem milosti, dočim ga fakulteta ne vključuje; za pojem fakultete je vseeno, da li je milost ali ni.

Četrta skupina se ne izraža več tako točno, ampak meni, da je indult splošen izraz za milost ali da sodijo privilegiji v razpol indultov in da ti poslednji pomenjajo kakršnokoli milostno podelitev. Sem sodijo Poeschl⁸¹, Badii⁸², Vermeersch - Creusen⁸³. Zadnjima dvema pomenjajo indulti neko podelitev, quandam largitionem, dočim ustvarjajo privilegiji bolj posebno pravo (sunt magis iuris specialis constitutiva); po mnenju istih značijo indulti tudi akt, s katerim

⁷⁸ Tako razumeva fakulteto zakonik v vseh 69 kanonih, v katerih rabi izraz facultas. N. pr. can. 131 § 3: facultas audiendi confessiones; can. 181 § 1: facultas ab impedimento dispensandi; can. 913: facultas concedendi indulgentias.

⁷⁹ N. pr. can. 1283 § 1: ... cui facultas authenticandi indulto apostolico sit concessa.

⁸⁰ Toso, o. c. str. 160: hoc facultatis genus iure nostro saepe saepius indulti ... nomine vocatur.

⁸¹ Kurzgef. Lehrbuch d. k. KR (Graz u. Leipzig 1921), st. 28: Der allgemeine Ausdruck für eine Vergünstigung ist Indult.

⁸² Institutiones iur. can. (Florentiae 1921) vol. I, str. 42.

⁸³ Epitome iur. can. (Mechliniae-Romae 1927) vol. I, str. 47.

se kaj podeljuje, a privilegiji imajo bolj objektivni značaj, ker so namreč predmeti ali dobrine, ki se uživajo**.

Po vsem tem ima prav van Hove, ko trdi, da izraz indult nima določenega pravnega smisla; in ne samo po opredelbah kanonistov, ampak tudi po novem zakoniku samem nima indult samo enega določenega pomena.

Novi zakonik ohranja v can. 4 neokrnjene v veljavi razen pridobljenih pravic tudi privilegia *atque* indulta. Kakor je razvidno iz veznika *atque*, se oba pojma tukaj ne istovetita, pač pa tvorita neko celoto, neko enoto. Da nista istovetna, dokazuje tudi dejstvo, da morejo po kodeksu samem privilegiji potekati iz indultov; tako se n. pr. privilegij premakljivega ali prenosnega oltarja podeljuje z zakonom ali indultom⁸⁵. A sam kodeks v tem oziru ni dosleden, ker po drugi strani vendarle istoveti privilegij z indultom; tako govori n. pr. o indultu *praesentandi*, ki ga v isti sapi nazivlje *privilegium praesentationis*⁸⁶. Že iz tega se vidi, da sta si oba pojma zelo zelo sorodna, oziroma da se indult marsikdaj ne da ločiti od privilegija. Meja med obema ni dovolj jasna in točna in eden pojem se preliva neopaženo v drugega.

Namesto *indulta* rabi kodeks še druge sinonimne ali vsaj sorodne izraze. Največkrat se naleti na izraz *facultas*, katere razmerje do *indulta* je gori ugotovljeno. Dokaj pogosto se rabi tudi izraz *licentia*, ki se loči od fakultete po tem, da sama ne zadostuje vedno za dovoljenost, ampak si jo je treba še posebej izprositi⁸⁷, od *indulta* pa po tem, da iz njega poteka. Manj pogosto se rabi izraz *potestas*, ki tudi poteka iz *indulta*⁸⁸, še redkeje izrazi *concessio*, *beneplicitum*, *venia*. Da se more rabiti poslovna sposobnost ali da se sploh ima poslovna sposobnost, je včasih potreben *assensus* oziroma *consensus*.

⁸⁴ L. c. *Praeterea indulta actum quo quidpiam conceditur designant, dum iura quaesita et privilegia sumuntur potius obiective, idest sunt obiecta seu bona quibus quis fruitur.*

⁸⁵ Can. 822 § 2: *Privilegium altaris portatilis vel iure vel indulto S. tantum A. conceditur.* Prim. tudi can. 721 § 1 v zvezi s can. 722 § 1.

⁸⁶ Can. 1471: *Si cui SA ... indultum concesserit praesentandi ad ecclesiam vacantem ... non inde ius patronatus oritur et privilegium praesentationis strictam interpretationem pati oportet ex tenore indulti.*

⁸⁷ Can. 1338 § 2; 1339 § 2; 1340.

⁸⁸ Can. 951.

Novi zakonik omenja indult v 68 kanonih, iz katerih moramo razbrati naslednje vrste; razločujemo namreč 1. apostolske indulte, ki se največkrat omenjajo, in ordinarijeve⁸⁰; 2. splošne ali generalne (can. 1049, 1051, 1551 § 3) in krajevne ali partikularne (can. 1253), oziroma tvorijo nasprotje rescripta in casibus particularibus (can. 1051). Včasih ne zadostuje navaden indult, ampak se zahteva 3. peculiare, speciale indultum (can. 500, 581, 951, 1040). Z ozirom na subjekt so indulti 4. predstojnikov ali tudi vernikov neposredno (can. 1195, 1403 § 1, 1471) ter fizičnih ali moralnih oseb (can. 4), a z ozirom na čas so indulti 5. začasni in trajni; po vsebini pa so 6. pozitivne koncesije ali oprostitve od kake dolžnosti. Po predmetu ali materiji se nanašajo indulti 7. na akte vodstvene (can. 1040, 1051) ali nevodstvene oblasti (can. 781, 951). Učinek indulta je potestas (can. 1057, 1403 § 1), facultas (can. 1050, 1283 §1); to se pravi, da je to, kar se z indultom podeljuje, pozitivno dovoljeno, naj bo vsebina indulta trdivna ali nikavna, in ne samo tolerirano. Zakonodavec odobrava stvar, dasi nikogar ne obvezuje. Posledica indulta pa more biti tudi privilegij (can. 1471).

Toda s tem še ni popolnoma določen pojem indulta v can. 4. Vsak indult — izvzemši indultum tolerantiae, o katerem pa se tukaj ne razpravlja — je pozitivna koncesija, to je taka, ki daje indultarju ali sploh poslovno sposobnost ali pa mu dovoljuje rabo poslovne sposobnosti, katera bi brez indulta bila nedopustna. Toda taka koncesija more imeti dve obliki; poslovna sposobnost oziroma dovoljena raba poslovne sposobnosti more namreč potekati ali iz prava (zakona) ali iz milosti, naklonjenosti zakonodavca, to je iz indulta. Tako ima pravico podeliti svetstvo sv. birme navaden duhovnik le ex iure vel apostolico indulto (can. 781 § 1). Izreden delivec svetih redov je, »qui, licet caractere episcopali careat, a iure vel a S. A. per peculiare indultum potestatem acceperit aliquos ordines conferendi« (can. 951). Zakonskih zadržkov ne more spregledati, komur ni ta oblast podeljena iure communi vel speciali indulto (can. 1040). Privilegij prenosnega oltarja se more dobiti vel iure vel indulto Sedis tantum Apostolicae (can. 822 § 2). Maše ad instar manualium... quae de iure aut S. S. indulto

⁸⁰ Can. 620: Per indultum ab Ordinario loci legitime concessum.

aliis sacerdotibus tradendae sunt . . . (can. 826 § 2). Posvečevati ne more nihče, nisi vel iure vel apostolico indulto id ei permittatur (can. 1147 § 1). Koncesija sama kot taka more torej, kakor sledi nedvoumno iz navedenih kanonov, imeti značaj zakona (*iuris seu legis*) ali indulta (privilegija v ožjem smislu). Ako ima značaj zakona in datira iz časa pred novim kodeksom, velja zanjo can. 6 n. 1; ako pa takega značaja nima, potem šele can. 4. Pod indultom can. 4 treba torej razumeti vse koncesije apostolske stolice, ki nimajo značaja zakona ali privilegija, in indulti can. 4 so »*gratiose concessiones ad privilegii naturam non pertingentes*«⁹⁰ kot so *beneficium, favor, gratia, dispensatio, rescriptum, venia, licentia* itd., a tudi toleranca; kajti tudi ta je neka, dasi svojevrstna koncesija. Izvzete so le koncesije, ki imajo značaj zakona, občnega ali krajevnega, pa naj so milostne ali ne.

Radi tega, da sodi v pojem indulta v smislu can. 4 tudi toleranca, — dasi ne vsaka, kakor se bo pozneje videlo, — je še Blatova razlaga can. 4 preozka. Toleranca ni namreč nikaka milostna podelitev, to je taka, ki bi potekala iz same naklonjenosti, iz same blagohotnosti zakonodavca brez vsakega in sicer odločujočega zunanje vzroka; toleranca je sicer neka koncesija, neka dopustitev, a taka, ki so jo izzvale izključno zunanje prilike in okoliščine časa, kraja ali oseb. Zato je vsaka toleranca sama v sebi že neugodnost zakon (*lex odiosa*), ki ga treba vedno ozko razlagati po starem pravilu: *odia sunt restringenda, favores vero ampliandi*.

Pri tem je vseeno, ali gre za osebne (privilegije in) indulte ali ne, to se pravi, da poudarjanje osebnih ali neosebni indultov za razlago can. 4 ne pride v poštev, kakor so hoteli nekateri⁹¹. Kodeks namreč ohranja v veljavi *privilegia atque indulta personis sive physicis sive moralibus concessa*, ne pa *privilegia atque indulta personalia*. Med osebami podeljenimi privilegiji in indulti ter med osebnimi privilegiji in indulti je velika razlika; ni namreč vsak osebami podeljeni indult tudi že osebni radi tega, ampak marsikateri njih je stvaren (pri-

⁹⁰ Blat, *Commentarium textus* (Romae 1921) lib. I, str. 63.

⁹¹ Linneborn, *Grundriss d. Ehechtes* (Paderborn 1922) str. 342; Rožman, *Mešani zakoni v cerkvenem pravu v BV 1922* str. 137 in 152.

vilegium, indultum reale), kakor dobro uči D'Angelo⁹². Župnije, škofije, cerkvene province ali nadškofije so personae morales in sicer non collegiales, a privilegiji in indulti takim osebam podeljeni, niso osebni, ampak stvarni. Pa tudi privilegiji in indulti, podeljeni moralnim kolegialnim osebam, niso vsi osebni, marveč so nekateri med njimi stvarni; to je odvisno od bližnjega vzroka, iz katerega poteka privilegij oziroma indult.

3. Pojem tolerance.

Toleranca, od glagola tolero, je istega korena kot grški glagol *τλαω* in latinski *tollo*, to je: prenašati, pretrpeti, prestat; v zvezi pa je z sanskritskim korenem *tal, tol, tul*, od katerega se izvaja perfekt *sus-tuli* od *tollo* in *tuli* od *fero* ter participa *sub-latus* oziroma *latus*, iz *tlatus*, ki je enak grškemu *τλητός*⁹³. Slovenski jo moremo imenovati strpljivost, katera beseda se izvaja iz korena *terp*⁹⁴. V najširšem smislu je toleranca potrpežljivo prenašanje kakršnegakoli zla, ki ga preprečiti ali ne moremo ali ne smemo, dasi zanje vemo in ga dobro poznamo in bi — absolutno rečeno — imeli tako pravico kakor moč, da ga preprečimo. Iz tega opisa sledi, da ima toleranca tri bistvene znake, ki so: 1. zlo, ki se prenaša, 2. fizična svoboda zla, in sicer 3. namerno ali premišljeno dopuščena. Oglejmo si po vrsti posamezne znake!

1. Predmet tolerance je in more biti samo zlo, kakor je že dobro povedal sv. Avguštin: strpljivost, kakor se imenuje, je mogoča samo napram zlu⁹⁵. Dobro namreč odobravamo, pospešujemo in hvalimo, le zlo prenašamo, trpimo in obžalujemo; drugače misliti in govoriti je nesmisel, ki bije vsaki logiki in vsaki zdravi pameti v obraz⁹⁶.

⁹² De fundamento divisionis inter privilegium reale et privilegium personale in CIC, v reviji Apollinaris 1928 str. 36 sll.

⁹³ Dokler, Grško-slovenski slovar, s. v. τλητός; Prim. naš tlačiti.

⁹⁴ Miklošič, Etymol. Wörterbuch, Wien (1886). Isti koren je v glagolu *trpiti*.

⁹⁵ Tolerantia quae dicitur, non est nisi in malis. — Enarratio in psalmum 31 (Migne, P. L. 36, 271).

⁹⁶ Tolérer le bien, tolérer la vertu, seraient des expressions monstrueuses, pravi Balmes. — Citirano po Vermeersch, La tolérance, Louvain-Paris (1922) str. 1.

Zlo samo je vse, kar nam je nasprotno, neugodno in neprijetno, mrzko in nadležno, pa naj bo tako resnično ali samo navidezno; kajti tudi navidezno zlo nam povzroča nasprotje in neugodje, neprijetnost in nadležnost. Biti pa more zlo fizično (kot so bolezni, toča, potresi, ujme sploh), intelektualno (kot je vsilaka zmeta) in moralno (kakršno je vsako gaženje zakona, ki tvori zločine in zlorabe). Vseeno je pri tem, katere vrste je zlo; povsod se more uveljaviti toleranca. Iz tega pa je tudi že razvidno, katerega zla ne moremo preprečiti; namreč dobršnega dela fizičnega zla (nevihte, ujme itd.), a tudi moralnega in intelektualnega ne, ako nas obvezuje kaka norma, da ga prenašamo. Ne smemo pa ga preprečiti, ako zahteva to skupna korist ali odvrnitev težjega zla, z drugimi besedami: kadar zlo odtehtajo ali celo prekašajo iz strpljivosti izvirajoče koristi⁹⁷.

Toleranca je sorodna potrpežljivosti (*patientia*), a ni isto-vetna z njo; pojem potrpežljivosti je sam po sebi širši od pojma tolerance, ker se more nanašati tudi na take predmete, ki jih dopuščamo ne brez vsakega odobravanja. Splošno pa govorimo o potrpežljivosti tedaj, ako gre za zadržanje napram fizičnemu zlu, a o toleranci, ako gre za zadržanje napram intelektualnemu in moralnemu zlu, ki ga moramo prenašati, da se izognemo hujšemu. Pa tudi ta razlika je med obema, da govorimo o potrpežljivosti — nasplošno —, ako je njen subjekt privatna oseba, o toleranci pa, ako je njen subjekt javna oseba.

Intelektualno zlo, smo rekli, je zmeta; in koliko je specifično različnih resnic, toliko je tudi specifično različnih zmot. Tako tvorijo posebno vrsto zmot verska mišljenja, verstva (*religiones*), ki so v bolj ali manj ostrem nasprotju z resnično vero, s katoliško. Iz tega sledi, da se more toleranca udejestovati tudi napram verstvom; in zgodovina nas uči, da se zares udejestuje ali da se je vsaj nekdanj udejestovala. Osebito tolerirajo moderne države razna verstva⁹⁸, ako jim že ne dovoljujejo popolne svobode, dočim cerkev ne pozna dogmatične tolerance, pač pa krščansko ali praktično.

⁹⁷ Prim. Tomaž Akv., *Summa theol.* 2 II, qu. 10, a. 11.

⁹⁸ To je tako zvana politična ali civilna toleranca. — Aichner, *Compendium iur. eccles.* (Brixinae 1915) str. 161 sl. O tej predvsem govorita *Kirchenlexikon* XI⁹, s. v. Toleranz; *Staatslexikon* V⁹, s. v. Toleranz.

Moralno zlo je vse, kar nasprotuje zakonu ali normi; pa kakor je norma dvojna, namreč naravnega in pozitivnega prava, je tudi moralno zlo dvojno. Vse, kar se ne sklada z naravnim pravom, nasprotuje normam spodobnosti in dostojnosti, in to je že samo po sebi zlo. Kar pa nasprotuje pozitivnemu pravu, je zoprno (odiosum) in zlo, ne sicer samo po sebi, ampak zato, ker ovira skupno dobro, ki je smoter družbe. Obojno zlo treba včasih potrpežljivo prenašati ali tolerirati vsled okoliščin, da se izognemo hujšemu zlu ali dosežemo večje skupno dobro⁹⁹.

2. Drugi bitni znak tolerance je fizična svoboda zla, da se more udeleževati in širiti; vsako omejevanje in prikrajševanje te svobode bi pomenjalo intoleranco, nestrpljivost. Svoboda pa je samo fizična, ne npravna ali tudi pravna; tolerirati, potrpežljivo prenašati se pravi namreč dopuščati kaj brez upiranja, brez reakcije, brez odpora, tako da se nič ne stori, kar bi zlo iztrebilo ali omejilo. Potemtakem je toleranca bistveno čisto nikaven dej, ki pomenja trpeti, prenašati¹⁰⁰. Da je tako, priča osnovni pomen izraza toleranca in potrjuje pravna raba te besede. Pri tem pa je pomniti, da je nikaven dej mnogo širši pojem od pojma tolerance; kajti čisto negativno se lahko imamo tudi napram dobremu, tolerantni ali intolerantni moremo biti samo napram zlu¹⁰¹.

Ker je toleranca po svojem bistvu nikaven dej, zato popolnoma izključuje vsako pozitivnost in ne vsebuje torej nikakega soglašanja, odobravanja, spregleda. Kakor hitro bi dej vse to vseboval, ne bi bil več nikaven, ampak pozitiven, in dosledno se ne bi več moglo govoriti o toleranci. V dvojnem oziru je dej nikaven; prvič z ozirom na normo, koje gaženje

⁹⁹ Magni alicuius aut adipiscendi boni aut prohibendi mali causa, naglašala Leo XIII. v okrožnici Immortale Dei. — Leonis XIII. Allocutiones etc. (Brugis et Insulis 1887) vol. I, pag. 162.

¹⁰⁰ Actus negativus, sonans in pati aut in patiendo. Nasprotje so pozitivni deji, ki pomenjajo delati, storiti — actus positivi, sonantes in agere.

¹⁰¹ N. pr. prisostvovanje vernikov maši je s stališča duhovnika, ki mašuje in pušča vernikom biti pri svoji maši, tak nikaven dej, a ni tolerance. Sklepanje mešanih zakonov brez danih poroštev vpricho cerkve s pomočjo čisto pasivnega prisotstva je s stališča cerkve tudi nikaven dej, a obenem tolerance, ker tako prisotstvo po odloku tridentinskega zbora ni bilo dovoljeno. Kar pa je proti odlokom ali normam, je zlo.

zakonodavec potrpežljivo prenaša in dopušča, ne da bi s toleranco normo odpravil, pa četudi samo za en sam slučaj, ki ga tolerira. Norma ostane vsled tolerance še vedno ekstenzivno in intenzivno v vsej svoji veljavi. Drugič je dej nikaven z ozirom na slučaj ali stvar, ki se tolerira, ker ne vsebuje ne odobritve ne odklonitve, ampak zakonodavec radi javne blaginje dejanski, brez vsakega odobravanja, dopušča kršitev zakonov.

Ali ima po vsem tem toleranca še kak pomen? Saj se zdi, da je brez pomena in brez koristi. A ni tako. Dasi je toleranca bistveno nikaven dej, vendar vsebuje dvojno korist; prva je zakonita nekaznivost napram vsem, tudi napram zakonodavcu, druga pa je pozitivna pravica, da ne more nihče braniti rabe tolerirane stvari. Učinek tolerance je torej dopustnost, in sicer primerjalna dopustnost (comparativa permissio), katere bistvo je: dopustiti kaj nedovoljenega, da se zabrani hujše zlo ali doseže večje dobro, a tako, da dopustitev ne pomenja odobritve.

Na trojen način se namreč more kaj dopustiti: 1. tako, da se po nikakem pravu ne prepoveduje, kot skleniti zakon ali skleniti drugi, tretji, četrti zakon, 2. tako, da se milostno dovoli kaj proti človeškim zakonom, kot skleniti zakon v prepovedanih členih. To je prava, absolutna, podelitvena ali spregledna dopustitev¹⁰². 3. Dopušča se nedovoljeno, zlo, da se zabrani hujše zlo, kot požrešnost ob nedeljah¹⁰³, prešuštvo, da se zabrani umor, subdiakonu se dopušča imeti eno, da ne greši z več ženami¹⁰⁴. Ta dopustitev je primerjalna ali bolj toleranca nego dopustitev. Primerjalna zato, ker se neposredno primerja med seboj dvojno zlo, namreč manjše, ki se dopusti, se primerja večjemu zlu, ki se s toleranco manjšega

¹⁰² Permissio concessiva in permissio dispensationis.

¹⁰³ Ob času Gregorija Vel. so se vršile pojedine s popivanjem na nedeljo, s katero se je začel štiridesetdanski post. Tozadevni tolerančni odlok se nahaja v Gratianovem dekretu c. 6 D. 4.

¹⁰⁴ Glossa ad c. 4 D. 3 s. v. permittit. Besedilo se glasi: Omnis autem lex aut permittit aliquid... aut vetat... aut punit... aut praecipit. — Glej Nilles, Tolerari potest, v Zeitschrift f. k. Theologie 1893, str. 258; Di Pauli, Dissimulare poteris v Arch. f. k. KR 92 (1912), str. 263, op. 3.

zabrani. Večje zlo pa more biti ne samo pozitivno, ampak tudi negativno, to je zguba večje dobrine¹⁰⁵.

Trojni dopustitvi odgovarja trojna dopustnost (*licentia*); prvi odgovarja odobritvena, drugi spregledna in tretji primerjalno dopustitvena¹⁰⁶. Na podlagi prve smemo vse, kar pravo dovoljuje; spregledna dopustnost je usluga, ki jo podeljuje previdna in milostna ukinitelj zakona v poedinem slučaju. Ti dve vrsti dopustnosti dajeta nravno in pravno svobodo; to, kar se sme, je pozitivno dovoljeno. Po tem se loči tretja dopustnost od prvih dveh; dopustnost primerjalne dopustitve daje namreč samo fizično svobodo nekaznovano storiti ali opustiti to, kar nasprotuje pravu, včasih tudi dostojnosti in spodobnosti¹⁰⁷. Taka je dopustnost tolerance; primerjalna dopustitev nima nobenega vpliva na nravno ali naravnopravno nedovoljenost oziroma neveljavnost tolerirane stvari. Kar je bilo prej nedovoljeno in neveljavno, na podlagi tolerance ne postane dovoljeno in veljavno. Svoboda, ki jo nudi toleranca, je samo fizična.

3. Fizična svoboda zla je namerna ali premišljeno dopuščena; to je tretji bistven znak tolerance, ki podstavlja dvoje: znanje in hotenje. Toleranca je namreč prizanesljivo duševno stanje in iz njega izvirajoča izjava uma, da hočemo kaj potrpežljivo prenašati¹⁰⁸. Izjava uma razodeva tisto prizanesljivo duševno stanje, a nanj vpliva znanje ali poznanje zla, ki tvori predmet tolerance, in sicer na ta način, da pripravi voljo do dejanske tolerance. Včasih zakonodavec celo izrečno izjavi, da zna za zlo, ali če tega ne stori, vsaj da vedeti in hoče tudi, da bi drugi vedeli, da pozna zlo. Baš v tem se loči toleranca

¹⁰⁵ Isto uči Tomaž Akv., *Summa theol.* 2 II, qu. 10, a. 11: *In regimine humano illi, qui praesunt, recte aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediuntur vel etiam ne peiora incurrantur.*

¹⁰⁶ To so v latinščini: *licentia approbationis, licentia dispensationis, licentia comparativae permissionis.*

¹⁰⁷ V tem smislu treba razumeti rimskega pravnika Paula: *Non omne quod licet, honestum est* (fr. 144 D. L. 50, 17). Prim. temu Pavla apostola: *Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt* (1 Kor 6, 12; 10, 22).

¹⁰⁸ *Indulgens animi affectio indeque fluens declaratio mentis qua ex iustis rationibus patienter ea ferimus, quae nobis adversa seu molesta sunt nobisque non probantur.* Tako Nilles, *Tolerari potest*, str. 247.

od disimulacije ali konivence¹⁰⁰, s katero se večkrat zamejnjava, dasi je vsaka zase čisto svojevrstna pravna ustanova. Kar disimuliramo, za to nočemo vedeti in se tudi tako delamo, kakor da ne bi nič videli in nič vedeli; kar pa toleriramo, za to vemo in damo tudi drugim vedeti, da vemo in vidimo, in včasih še to javno naglasimo. Pa še ena pomembnejša razlika je med toleranco in disimulacijo; toleranca, priznana z odlokom Tolerari potest, ureja vprašanje v materialno-pravnem oziru na neki način definitivno, dočim pomenja disimulacija vedno neki provizorij¹¹⁰.

Toleranca more biti krepost in dolžnost, more pa tudi biti kršitev dolžnosti in kršitev prava, torej dobro in zlo¹¹¹. Samo po sebi se zlo ne sme in ne more tolerirati, ker nima nikake pravice do obstanka. Da je toleranca zla moralno upravičena, treba tehtnih vzrokov. Ti vzroki se dajo razvrstiti v tri skupine; v prvo sodi pravna ovira, radi katere ne smemo, v drugo naravna ovira, radi katere ne moremo, v tretjo pa koristnostna ovira, radi katere ne kaže preprečiti zla¹¹². Naj bo pa vzrok kakršenkoli, vselej je toleranca čisto nikaven dej, »sonans in pati seu in patiendo«, katerega vsebina je primerjalna dopustitev. Njena učinka sta dva: nekaznivost tistih, ki kršijo norme, in zabrana, da bi kdo mogel po svoji volji kršitelje ovirati v kršitvi norm.

¹⁰⁰ Od dis-simulo; dočim je simulacija pozitiven, je disimulacija čisto nikaven dej, sonans in pati in vsebuje torej ravno tako kakor toleranca primerjalno dopustitev. Konivenca je od coniveo: oči zapreti, eno oko zatisniti, skozi prste gledati, prizanašati. — Glej Bra da č, Latinsko-slovenski slovar (Ljubljana 1926) s. v. dissimulo, coniveo.

¹¹⁰ Prim. Di Pauli, Dissimulare poteris, § 6: Dissimulation und Toleranz, str. 403 sl.; Chelodi, lus de personis, (Tridenti 1927) str. 153, op. 3.

¹¹¹ Rottek, Staatslexikon (Altona 1846) s. v. Duldung.

¹¹² Prima ratio est impedimentum iuris sive legis, altera impedimentum naturae, tertia impedimentum utilitatis. Ex impedimento legis civilis tolerantia variarum religionum iam fere ubique est ex iure positivo debita; impedimentum naturae cogit nos patienter ferre calamitates subito emergentes, maxime naturales, v. g. grandinem, imbres; impedimentum utilitatis tandem efficit ut, communis boni causa, et hac tantum causa, possit vel etiam debeat lex hominum ferre toleranter malum. — Nilles, Tolerari potest, str. 248.

4. Razmerje med indultom in toleranco.

Preden razpravljamo o razmerju med indultom in toleranco, si hočemo na kratko ogledati delitev tolerance; vsaj ena bo namreč važna za določitev razmerja med obema.

Z ozirom na subjekt, ki tolerira, je toleranca zasebna ali javna; javna je zopet cerkvena ali državna, kakor je pač ali cerkev tista, ki tolerira kaj, ali država, oziroma njuni predstavniki. Zasebna toleranca je prav za prav potrpežljivost; ako govorimo o toleranci, razumevamo prenašanje zla s strani javne oblasti. Napram tistim, ki se tolerirajo, pomenja državna toleranca — kakor tudi cerkvena — nekaznivost, a cerkvena more še pomenjati nezavisnost, namreč za tiste, ki niso člani cerkve¹¹³.

Cerkvena toleranca se deli v dogmatično in praktično ali krščansko. O državni toleranci pa govorimo predvsem toliko, kolikor se nanaša na razna verstva, dasi se more udejestvovati tudi na drugih poljih. Isto velja za cerkveno toleranco; koliko je specifično različnih polj, na katerih se more uveljavljati, toliko je tudi specifično različnih toleranc.

Za nas je važnejša delitev po obliki, v kateri se podeljuje; po obliki pa se deli v izrečno in neizrečno. Neizrečna je tista, ki se molče dovoljuje in se torej skoraj popolnoma ujema s tako zvanim ekonomskim molkom¹¹⁴; zakonodavec vidi, da se krši pravo, in tudi na zunaj pokaže, da vidi, a molči, ker čaka ugodnejšega in primernejšega časa za nastop proti kršitvam.

Izrečna pa je toleranca tedaj, ako zakonodavec izjavi, da hoče to ali ono zlo potrpežljivo prenašati. Deli se v nared-

¹¹³ Vermeersch, o. c. str. 5: En somme, considérée dans le sujet qui tolère, la tolérance privée est une patience; considérée dans ceux qu'on tolère, la tolérance civile est une impunité, la tolérance ecclésiastique est encore une impunité, parfois aussi une indépendance.

¹¹⁴ Silentium mere oeconomicum ali conticentia mere oeconomica. Mere: ker treba razločevati dvojen molk: silentium nempe annuens seu consentiens et silentium mere oeconomicum, idest ex prudentia servatum, quod nullum includit assensum nullamque approbationem consuetudinis, a cuius tamen damnatione pro tempore abstinetur. — Bouix, Institutiones iur. can. (Parisiis 1852) str. 347.

beno in odlokovno; naredbena je, ako se dovoljuje z naredbo, odlokovna pa, ako se dovoljuje z odlokom¹¹⁵.

Dvoje stvari označuje naredbeno ali ediktalno toleranco: predmet, ki ni nikaka zasebna zadeva ali kak individualno določen spor, ki bi ga hotel zakonodavec s svojim odgovorom končati, ampak je taka zadeva, ki se tiče vseh članov cele cerkve ali vsaj gotovega dela cerkve. Zato ima akt, s katerim se podeljuje v tem slučaju toleranca, značaj naredbe, to je občnega ali krajevnega zakona. In to je drugi znak naredbene tolerance. Taka bi bila — vsaj po mnenju nekaterih — v starem pravu toleranca Judov s strani cerkve¹¹⁶. A tudi novo pravo pozna te vrste toleranco; na podlagi primerjalne dopustitve se more pasivno ali čisto materialno prisostvovati nekатоličkim pogrebom, porokam in sličnim slovesnostim¹¹⁷.

Odlokovna toleranca pa se ne tiče, vsaj neposredno ne, vseh, ampak samo posamezne konkretne osebe in se nanaša na zasebno zadevo ali kak določen spor, ki ga hoče zakonodavec z odlokom rešiti. More se nanašati na več zasebnih zadev iste vrste, to je na več slučajev, toda oseba je ena ter ista; toleranca se ne dovoljuje s splošnim aktom, ki bi se tikal vseh v poštevh prihajajočih oseb in slučajev. Dovolitev take odlokovne tolerance se včasih imenuje tudi »indultum tolerantiae«. Kakšen pomen ima tukaj izraz indultum, ne more biti več dvomno; iz konteksta je razvidno, da ima indult tukaj formalni ali efektivni pomen. Znači torej akt, s katerim se je dovolila toleranca, kot so tudi decretum, rescriptum, responsum itd.

Po vsem tem, kar smo do sedaj dognali o indultu in toleranci, moremo že tudi ugotoviti razmerje med obema, a tudi razmerje med toleranco in privilegijem. Najprej med toleranco in privilegijem!

¹¹⁵ Naredbena toleranca: *tolerantia edictalis, quae edicto*; odlokovna pa je *tolerantia decretalis, quae decreto permittitur*. — Prim. Nilles, *Tolerari potest*, str. 256.

¹¹⁶ C. 7, X, V, 6: ... *Verum si antiquae (synagogae) corruerint vel ruinam minantur, ut eas reaedificent, potest aequanimiter tolerari... qui (Iudaei) utique hoc pro magno debent habere, quod in veteribus synagogis et suis observantiis tolerantur*.

¹¹⁷ Can. 1258 § 2: *Tolerari potest praesentia passiva seu mere materialis, civilis officii vel honoris causa... in acatholicorum funeribus, nuptiis similibusque sollempniis*. Prim. tudi can. 2259.

Ako se vzame privilegij v objektivnem smislu, torej za ipsum ius singulare ali za milost, tedaj toleranca nikoli ne sodi v pojem privilegija, marveč se toleranca in privilegij drug drugega vzajemno izključujeta. Toda privilegij se more vzeti tudi formalno in efektivno, v smislu akta, s katerim se kaj podeljuje, kakor ga rabi celo novi zakonik¹¹⁸; če se daje privilegiju v tem smislu najširši pomen, tako da znači vsak akt podelitve ali koncesije, more privilegij vsebovati tudi toleranco. Toda že Suarez in Pichler sta opozorila na to, da privilegij prav za prav ni istoveten z gratia, favor, facultas, indultum, rescriptum, bulla, ampak da se loči od teh kakor vrsta od razpola¹¹⁹; če torej obsega privilegij le neko vrsto koncesij, kakor dandanes, izključuje toleranco. A naj se vzame v širšem ali ožjem pomenu, za can. 4 še vedno obstoji vprašanje, da li ima privilegij značaj zakona ali ne.

Med indultom in toleranco je približno isto razmerje. Indult v objektivnem smislu izključuje toleranco, ker ta ni nobena milost in se nič pozitivnega ne dovoljuje, temveč se to ali ono zlo samo tolerira »propter gravissima rerum, temporum ac locorum adiuncta«, ut casui particulari pro eius circumstantiis et exigentiis provideatur¹²⁰. Indult v formalnem in efektivnem smislu pa vključuje tudi toleranco, namreč izrečno toleranco; takšen indultum tolerantiae po can. 4 — ako so izpolnjeni ostali pogoji — ostane zares v veljavi.

5. Značaj Lambruschinijevih instrukcij.

Dvoje vprašanj hočemo zastaviti glede značaja Lambruschinijevih instrukcij: 1. da li je predmet instrukcij toleranca, in 2. ako da, da li je toleranca naredbena ali odlokovna, to je, da li ima značaj zakona ali ne. Ako ima značaj zakona, velja za njo can. 6 n. 1; ako pa so Lambruschinijeve instrukcije »indultum tolerantiae«, potem velja za nje can. 4. S tem je obenem povedano, da treba privilegije in indulte can. 4 razumeti ne v objektivnem, marveč v formalnem in efektivnem smislu, kar so mnogi prezrli.

¹¹⁸ Falco, Introduzione allo studio del CIC (Torino 1925) str. 43.

¹¹⁹ Prim. zgoraj opombi 42 in 45.

¹²⁰ SC Rom. et Univ. Inqu. dd. 26. iul. 1887; S. Poen. dd. 24. sept. 1887 in dd. 25. apr. 1890 v Arch. f. k. KR, zv. 68 (1892) str. 178—81 in zv. 67 (1892) str. 178.

Odgovor na prvo vprašanje ne more biti niti najmanj težaven; treba samo pogledati besedilo instrukcij v zvezi z brevejem Gregorija XVI. in primerjati odloka apostolske stolice. Gregorij XVI. opozarja v uvodu svojega pisma na stališče, ki ga je od nekdanj zavzemala cerkev napram mešanim zakonom in ki ne more biti drugačno kot odklonilno; a če se kje radi krajevnih ali časovnih potežkoč tolerirajo, je to pripisovati prizanesljivosti, ki se nikakor ne sme smatrati za odobritev ali privolitev, ampak za čisto strpnost¹²¹. To velja splošno za mešane zakone; koliko bolj velja potem za take, ki se sklepajo proti cerkvenim predpisom, to je brez običajnih varščin in zato tudi brez spregleda. Zato imenuje sv. oče zadržanje ogrskega episkopata napram sklepanju takih zakonov vpričo cerkve toleranco¹²², ki je ne odklanja, ampak pristaja na njo v soglasju s tem, kar je dovolil drugim krajem¹²³. Bolj jasno, da gre res za toleranco, ne more biti izraženo, kakor je v zadnjem odstavku breveja, ki sledi neposredno odredbi, kdaj in kako more župnik prisostvovati oziroma sodelovati pri sklepanju mešanih zakonov brez običajnih varščin. Ceterum intime dolentes, quod haec *tolerantiae* ratio... fuerit ineunda, sincerissime coram Deo profiteamur Nos ad ipsam unica de causa adduci seu verius *pertrahi, ne graviora ecclesiae catholicae incommoda obveniant*. V tem zadnjem delu stavka je jasno poudarjena primerjalna dopustitev, ki ji gre mesto edino le v toleranci. V istem smislu se izražata obe Lambruschinijevi instrukciji, ki obe poudarjata primerjalno dopustitev, a tudi izrečno govorita o toleranci¹²⁴. In če je še kak dvom, ga morata

¹²¹ Quas vestro, dd. 30. apr. 1841: Quodsi alicubi propter locorum ac temporum difficultatem talia connubia *tolerentur*, id profecto ad eam referendum est aequanimitatem, quae nulla ratione adprobationis vel consensus cuiuspiam loco habenda sit, sed mere patientiae, quam *ad maiora mala vitanda affert necessitas, non voluntas*.

¹²² ... exponentes gravissimas circumstantiarum difficultates, unde permoti ac *propemodum coacti tolerandum censuistis*...

¹²³ Idque facimus (idest indulgemus petitioni Vestrae) congruenter ad ea, quae et Nos ipsi Praedecessorum Nostrorum exemplo circa aliarum ditionum loca haud ita pridem *tolerantes admisimus*.

¹²⁴ Instructio ad Primatem, Archiepiscopos et Episcopos in Hung. Regno: ... *tolerari posse* declaravit (namreč Gregorius XVI.). Alia nonnulla pari benignitate decrevit *indulgenda seu toleranda*... Si recensitae superius circumstantiae in re, de qua agitur, intercesserint, *pali ipsos ulterius*

razpršiti znana odloka kongregacije sv. oficija¹²⁵, ki upostavlja z dekretom *Ne temere* odpravljeno čisto pasivno asistenco v nekdanjem obsegu in pod nekdanjimi pogoji¹²⁶. V prvem odloku se imenuje čisto pasivna prisotnost cerkvenega funkcionarja pri sklepanju mešanih zakonov brez poroštva *izjema in skrajna meja tolerance*¹²⁷, v drugem pa se izjavlja, da se imenovana čisto pasivna prisotnost *tolerira* samo v gotovih krajih¹²⁸. Torej gre res le za toleranco in *facultas passive adsistendi* ni bila ne pravica ne privilegij, temveč kakor skrajna meja tolerance¹²⁹.

Preostane še rešitev drugega vprašanja, da li je predmetna toleranca naredbena ali odlokovna. Tudi na to vpra-

posse ... nullo prorsus addito verbo, unde consensus aut adprobationis vel levis suspicio sit oritura. — Instructio ad Archiepiscopos et Episcopos Austriae Ditionis: Cupiens hinc... subvenire difficilibus istarum Dioecesium circumstantiis ortasque inde Antistitum angustias minuere, eam ibidem statuit adhibendam et praesenti Instructione significandam tolerantiam prudentiaeque rationem, qua AS mala illa patienter solet dissimulare, quae vel impediri omnino nequeunt vel, si impediuntur, funestioribus etiam incommodis facilius aditum possunt patefacere. Ceterum Ssmus D intime dolens, quod haec tolerantiae ratio... fuerit ineunda... Atque illud una simul satagant, ne tali tolerantiae ratione... contingat, ut in catholico populo extenuetur memoria canonum ea matrimonia detestantium.

¹²⁵ Prvi z dne 21. jun. 1912 v AAS 1912 str. 443 sl., drugi z dne 5. avg. 1916 v AAS 1916 str. 316.

¹²⁶ Odpravljeno, pravimo: glej SCC z dne 1. febr. 1908 v Arch. f. k. KR 1908 str. 370; SCSOff z dne 27. jun. 1908 v ASS, XLI, 510; SCSOff z dne 21. jun. 1912: Praescriptum decreti *Ne temere* n. IV, § 3 de requirendo per parochum excipiendoque... nupturientium consensu in matrimoniis mixtis... locum *posthac* non habere. — *Posthac* pomenja: odslej. Prim. tudi Rožman, *Mešani zakoni v cerkvenem pravu*, v BV 1922 str. 151, op. 64; Močnik, *Nedopustnost sodelovanja itd.* v BV 1928 str. 114 sl. — Ni točno, kar je F. Ušeničnik v BV 1928 str. 301 zapisal: CSOfficii je dne 21. jun. 1912 odgovorila, da indult o pasivni navzočnosti še velja itd. Tega kongregacija ni izjavila, ampak je čisto pasivno prisostvovanje ponovno dovolila.

¹²⁷ ...materielem tantum parochi praesentiam per modum exceptionis ac *veluti ultimum tolerantiae* limitem antea aliquando permiserat.

¹²⁸ ...praefatam adsistentiam passivam *tolerari* solummodo in illis regionibus, quibus ante decretum *Ne temere* concessionem specialem factam ac instructiones datae fuerant...

¹²⁹ *Ius Pontificium* 1928 str. 7: ...*facultas passive adsistendi*, de qua supra (quaeque nec ius erat nec privilegium, sed *veluti ultimus tolerantiae* limes), implicite revocata est.

šanje odgovor ni težak, ako premotrimo breve Gregorija XVI., obe instrukciji in gori navedena odloka kongregacije sv. oficija.

Čisto pasivna navzočnost sloni na breveju Gregorija XVI., ki je naslovljen na primasa in nadškofe ogrskega kraljestva; Schulte imenuje to apostolsko pismo v abecednem kazalu naravnost okrožnico, kakor ono naslovljeno na bavarske škofe¹³⁰. Že iz tega je jasno, da ne gre za konkretno zadevo in konkreten slučaj. Dalje: prva instrukcija je naslovljena na primasa, nadškofe in škofe ogrskega kraljestva, druga pa na nadškofe in škofe avstrijskega gospostva (*austriacae Ditionis*). V breveju in v obeh instrukcijah se dovoljuje na podlagi primerjalne dopustitve čisto pasivna prisotnost župniku sploh ali njegovemu namestniku. Ne gre torej za posamezne, individualno določene, konkretne osebe, marveč za nadškofe, škofe, župnike in njihove namestnike v znatnem delu katoliške cerkve, ki je zmožen zakonske ureditve (*legis recipiendae capax*). Tudi se ne dovoljuje ne v breveju ne v instrukcijah ne v odlokih sv. oficija čisto pasivna prisotnost za posamezen konkreten slučaj, ampak splošno za vse slučaje iste vrste. Vrste ta bila odloka sv. oficija uradno razglašena. Iz vsega tega nujno sledi sklep, da ima toleranca čisto pasivne prisotnosti značaj naredbe, to je zakona, in ne odloka; zato je tudi razlagavni odbor na vprašanje, da li je s can. 1102 § 1 preklicana fakulteta čisto pasivne prisotnosti pri nedovoljenih mešanih zakonih, odgovorila afirmativno¹³¹. Ta odgovor razlagavnega odbora potrjuje nedvoumno, da Lambruschinijevi instrukciji nista bili ne privilegij in ne indult v smislu can. 4; kajti sicer bi se moral glasiti odgovor: negativ¹³².

Kar velja za Lambruschinijevi instrukciji, velja enako za Albanijevo¹³³ in Bernettijevo¹³⁴; obe sta odpravljeni s trenutkom, ko je stopil v veljavo novi zakonik.

¹³⁰ Handbuch d. k. Ehrechts, Giessen (1855): Gregor's XVI. Enzyklika an die bayrischen Bischöfe... Enzyklika an die ungarischen Bischöfe...

¹³¹ AAS (1928) str. 120: An canone 1102 § 1 revocata sit facultas, a S. S. concessa passive adsistendi matrimoniis mixtis illicitis. — R. Affirmative. — Prim. tudi BV 1928 str. 301 sl.

¹³² Prim. v a n H o v e, De legibus ecclesiasticis, str. 55.

¹³³ Z dne 27. marca 1830. Naslovljena je na nadškofa v Kölnu ter na škofe v Trierju, Paderbornu in Münstru.

¹³⁴ Z dne 12. sept. 1834. Naslovljena je na nadškofe in škofe bavarskega kraljestva.

»TOLLE, LEGE! TOLLE, LEGE!«

(August., Confess. VIII, 12, 29.)

Dr. F. K. Lukmon

Summarium. In praesente dissertatiuncula ostenditur, quomodo Augustinus puerilem vocem: »Tolle, lege!« interpretatus sit, et in fine quaeritur, quid verba in ore pueri significaverint, Augustinus verba audiens complures eis subesse posse sensus noverat. Primo cogitare coepit, utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare tale aliquid. Ludo huiuscemodi in memoriae thesauro non invento ad aliam recurrit interpretationem, quam illud suasit, quod de Antonii anachoretiae conversione audierat. Itaque verbis: »Tolle, lege!« ex se indeterminatis determinatum tribuit sensum: »Arripe (librum), lege!« et obiectum, ad quod referrentur, invenit, sc. librum apostoli Pauli, quem eo loco posuerat, ubi sedebat Alypius. Interpretatio ergo hac via acquisita haec erat: nihil aliud sibi divinitus iuberi, nisi ut aperiret codicem et legeret, quod primum caput invenisset. — Qui verba: »Tolle, lege!« in versionibus alloglossis statim de sumendo et legendo libro interpretantur, praemature eis tribuunt sensum, quem Augustinus non nisi interpretatione ex Antonii historia facta invenit. — Quo denique sensu puer vel puella verba illa protulit? Augustinus frustra de ludo puerili cogitabat, in quo verba illa repeterentur. Harnack ignotum suspicatur ludum, in quo voces illae hoc sensu invenirentur: »Tolle (ancoram), lege (funem)!« Ast pueros Mediolanenses navales ludos instituisse aegre crederem. Obvia explicatio haec est: Verba a puero ludente forte prolata sunt nec ad ludum ipsum pertinebant. Socium ludi admonuit, ut rem (v. gr. lapillum), quae suo non erat loco vel ludum turbabat, manu colligeret et auferret vel abiceret. Verbis a puero forte prolati divina gratia usa est, ut Augustinum ad se converteret.

Tisti poletni dan l. 386, ki je Avguštinu prinesel zmagó v bridki borbi s seboj', mu je otroški klic: »Tolle, lege! tolle, lege!« kakor klic z neba pokazal rešilno pot.

1. Bil je z Alypijem na vrtu. Razmišljanje o sebi, o neodločnem nihanju med vabečimi »ničevimi ničevnostmi in ničemurnimi ničemurnostmi, starimi prijateljicami«², in »čistim dostojanstvom vzdržnosti«³ je iz tajne globine potegnilo in mu pred duševnim očesom nagrmadilo vso njegovo siročino; v njegovem srcu je vstala silna vihra in ulila se mu je ploha solza⁴. Vstal je in šel od Alypija, ker mu je bila prijateljjeva navzočnost mučna.

¹ »Ista controversia in corde meo non nisi de me ipso adversus me ipsum.« Conf. VIII, 11, 27.

² Conf. VIII, 11, 26.

³ Conf. VIII, 11, 27.

⁴ Conf. VIII, 12, 28.

»Pod nekim smokvinim drevesom sem se vrgel na tla — ne vem kako — in solzam pustil vajeti, in izbruhnil je potok iz mojih oči, tebi prijetna daritev. Ne s temi besedami, toda v tej misli sem ti mnogo govoril: ‚In ti, Gospod, dokle? Dokle, Gospod, se boš srdil do konca? Ne spominjaj se naših starih pregreh! Čutil sem namreč, da me še drže. Milo sem klical: ‚Kako dolgo, kako dolgo: jutri in jutri? Zakaj ne zdaj? Zakaj ne to uro konca moje sramote?‘«

»To sem rekel in plakal v najbridkejši skrušenosti svojega srca. In čuj, zaslišim iz sosedne³ hiše glas, kakor bi bil deški ali dekliški, a ne vem, ki je pel in pogosto ponavljal: ‚Tolle, lege! tolle, lege!‘ Takoj se mi je spremenilo obličje in začel sem z vsó pozornostjo preiščevati, ali otroci pri kakšni igri kaj takega pojo; in ni mi prišlo v spomin, da bi bil kdaj slišal. In ustavil sem potok solza in vstal z mislijo, da mi Bog nič drugega ne velevala, nego odpreti knjigo ter čitati prvo poglavje, ki bi ga našel. Slišal sem namreč o Antoniju, da ga je čitanje evangelija, h kateremu je po naključbi prišel, opomnilo, kot da je njemu veljalo, kar se je čitalo: ‚Pojdi, prodaj vse, kar imaš, daj ubogim in imel boš zaklad v nebesih, in pridi in hodi za menoj!‘ in da ga je ta beseda takoj k tebi spreobrnila. In tako spodbujen sem se vrnil na mesto, kjer je sedel Alypius; tam sem namreč položil knjigo apostola, ko sem bil od tam vstal. Zagrabil sem, odprl in molče čital poglavje, ki je nanje najprej padel moj pogled: ...ne v požrešnosti in pijanosti, ne v nečistosti

³ P. Knöll je v svojo izdajo (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* vol. XXXIII p. 194) proti vsem drugim rokopisom sprejel lekcijo »de divina domo«, ki jo ima cod. Sessorianus (saec. VII/VIII; sedaj v nacionalni biblioteki Vittorio Emmanuele v Rimu n. 2099). Čeprav je ta rokopis »omnium codicum mss. antiquissimus et optimus... quippe qui minime (corruptelis atque interpolationibus temptatus sit« (p. XXXII), ni dvoma, da je ta njegova lekcija napačna in da imajo drugi rokopisi pravilno besedo »de vicina domo«. »Divina« je konjektura iz naslednjega stavka: »...interpretans divinitus mihi iuberi...« Vsa situacija dokazuje, da »de divina domo« ni na mestu. Ob klicu: »Tolle, lege!« misli Avguštin najprej na otroško igro; šele potem, ko se ne domisli nobene igre, ki bi otroci klicali takšne besede, jih interpretira in pride do spoznanja, da ga Bog opominja. Nenavadne besede, ki jim ni vedel pomena, so pač prišle od bližnje hiše, zato tudi prva misel na otroško igro. Če bi šlo za svetišče, bi po pravici pričakovali kakšnega pojasnila. Dvomim tudi, da bi se v Avguštinovih spisih nahajal za cerkev, svetišče izraz »divina domus«; on piše »domus Dei«.

in nesramnosti, ne v prepiru in nevoščljivosti, ampak nadenite si Gospoda Jezusa Kristusa in mesu ne strezite v poželjivostih. Naprej niti nisem hotel čitati, tudi ni bilo treba. Kajti takoj ob koncu tega stavka se je luč gotovosti razlila v moje srce in je zbežala sleherna tema dvoma.«

2. Situacija je jasna. Avguštin se bori v svojem srcu »za sebe sam s seboj«; »silen vihar« (ingens procella) besni v njegovi duši. Pod nekim smokvinim drevesom se vrže na tla, zdihuje k svojemu Bogu in joče »v najbridkejši skrušenosti svojega srca«; čuti trde vezi »starih pregreh«, ki bi jih rad raztrgal še to uro. Tedaj zasliši otroški glas: »Tolle, lege! tolle, lege!«⁷ Ta klic vzdrami Avguština, ki je bil zatopljen v vso svojo siročino (totam miseriam meam). V glavo mu šine: »Kaj to? — Otroška igra!« Začne »z vso pozornostjo premišljevati, ali otroci pri kakšni igri kaj takega pojo«. Nobene igre ne najde v svojem spominu, ki bi se v njej izgovarjale in ponavljale te besede. Kaj torej? Tu mora biti nekaj skrivnostnega! Avguštinova pozornost se še bolj napne, potok solza se ustavi. Vstane in začne skrivnostne besede interpretirati (nihil aliud interpretans divinitus mihi iuberi). Kar samo od sebe mu vstane v spominu, kar je slišal iz življenja puščavnika Antonija in kar ga je v duši močno pretreslo⁸. Zdi se mu, da mu more doživljaj mladega Antonija biti opora za interpretacijo zagonetnih otroških besed.

Antonij je 1. po naključbi naletel (forte supervernerat) na čitanje Gospodovih besed v evangeliju, je 2. spoznal, da besede veljajo njemu (quod evangelica lectione... admonitus fuerit, tamquam sibi diceretur quod legebatur) in se je 3. vsled teh božjih besed takoj obrnil k Bogu (tali oraculo confestim ad te esse conversum). Spomin na ta dogodek kaže Avguštinu pot (audieram enim de Antonio), po kateri naj pride do pravilne interpretacije otroškega klica, ki slutiti, da ima globlji zmisel, ker ga ni mogel naravno razložiti za besedo v otroški igri.

⁶ Conf. VIII, 12, 28, 29.

⁷ Avguštin govori o pojocem glasu (cum cantu dicentis, cantitare). Ni treba misliti na melodijo v pravem pomenu, marveč otrok je besede ponavljal s povzdignjenim glasom, morda s kadenčo, kar je pri otroških igrah običajno.

⁸ Conf. VIII, 6, 14—8, 19.

V smeri, ki mu jo kaže Antonijev doživljaj, spozna Avguštin dvoje: 1. da so otroške besede božji opomin (divinitus mihi iuberi) in da 2. velja opomin njemu (divinitus mihi iuberi). Dotod mu Antonijev doživljaj naravnost pomaga; pot naprej si mora ob njem šele poiskati.

Antonij je slišal čitati jasno in določeno Gospodovo besedo; ko je v njej spoznal božji opomin sebi, je tudi točno vedel, kaj mu je storiti. Ne tako Avguštin. Tudi on se zaveda, da mu Bog po otroškem glasu nekaj velevala, ni pa mu jasno, kaj. Glagola »tollere« in »legere« imata več pomenov; kaj pomenita tukaj, je treba šele določiti. In če se jima določi pomen, na kakšen objekt se nanašata? Pri iskanju določenega zmisla mu je zopet Antonijev doživljaj za oporo. Kakor je Antonij ponaključju prišel k čitaju božje besede, ki mu je razodela božjo voljo, tako naj se tudi on, Avguštin, prepusti srečnemu naključju, da bo po božji besedi spoznal, kaj Bog od njega hoče.

Kako pa naj po naključju naleti na sebi primerno božjo besedo? Ko je prišel z Alypijem na vrt, je imel pri sebi liste sv. Pavla; te je bil položil poleg svojega prijatelja, ko je šel iskat samote, da bi dobojeval svoj notranji boj. Božja beseda, tako sklepa, je v Pavlovih listih; prav kje in katera je, ki je njemu namenjena, naj pokaže naključje: tam je, kjer se bo knjiga sama odprla, tista je, ki jo bo pogled najprej zadel. Tako dobila v Avguštinovi misli besedi: »Tolle, lege!« ki lahko pomenita mnogokaj, določeni pomen: tolle = arripe, vzemi in lege = čitaj. S tem pa jima je tudi že določen objekt: vzemi liste sv. Pavla in čitaj mesto, ki ga boš po naključju našel! Avguštin se vrne k Alypiju, zagradi knjigo, jo na slepo odpre in začne čitati kar sredi stavka, pri besedi, ki jo ujame oko⁹: »...ne v požrešnosti in pijanosti...«

Kakor se je Antonij, zaslišavši Gospodovo besedo, takoj obrnil k Bogu (confestim ad te esse conversum), tako je takoj ob koncu stavka posijala luč gotovosti Avguštinu v srce in pregnala temne dvome (statim... cum fine huiusce senten-

⁹ »Arripui, aperui et legi in silentio capitulum, quo primo coniecti sunt oculi mei: non in comisationibus et ebrietatibus...« Conf. VIII, 12, 29. — Cf. Conf. VII, 21, 27: »Itaque avidissime arripui venerabilem stilum spiritus tui et prae ceteris apostolum Paulum...«

tiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt): Bog ga je k sebi obrnil (convertisti enim me ad te)¹⁰:

3. Iz Avguštinovega pripovedovanja je jasno: 1. da besedi: »Tolle, lege!« šele po njegovi refleksiji in interpretaciji pomenita: »Vzemi, čitaj!« 2. da jima je šele po njegovi interpretaciji objekt knjiga Pavlovih listov. Imperativa: »Tolle, lege!« sta sama po sebi mnogoznačna. Ko Avguštin otroški klic zasliši, se te mnogoznačnosti tudi zaveda. Vpraša se, kaj ta klic pomeni, in ga poskusi naravno razložiti: misli na otroško igro. Ko se ne spomne nobene, ki bi se v njej tak poziv nahajal, mu vstane v spominu doživljaj mladega Antonija. V luči tega dogodka konkretizira pomen besed in določi glagoloma objekt. Tako mu postane jasno, da velja otroški klic n j e m u in da mu veleva to in to. Odtle mu več ni mar, ali je otrok besede zaklical pri igri ali ne, zakaj jih je zaklical, komu jih je zaklical, kaj je morda hotel reči svojim tovarišem ali komurkoli jih je zaklical.

Ni prav, da prevajalci Avguštinovih »Confessiones« otroški klic: »Tolle, lege! tolle, lege!« prevajajo: »Vzemi, čitaj! vzemi, čitaj!«¹¹ S takim prevodom dajejo še spočetka besedam pomen, ki jim ga je Avguštin dognal in določil šele s premišljevanjem ob spominu na doživljaj mladega Antonija; anticipirajo torej Avguštinovo interpretacijo, zabrišejo, kaj se je v tistih trenutkih godilo v Avguštinovi duši, odpravijo napetost, ki je v njegovem pripovedovanju.

4. Vprašati se naposled smemo, kaj so pomenile besede: »Tolle, lege! tolle, lege!« v ustih otroka, ki jih je zaklical.

Avguštin je najprej mislil na otroško igro, pa je misel takoj opustil, ko se ni mogel spomniti nobene igre, ki bi se te besede v njej klicale in ponavljale. Na določeno, sicer neznano otroško igro s stalnim klicem: »Tolle, lege! tolle, lege!« misli tudi Harnack¹² in meni, da je v igri klic pomenil: »Lichte

¹⁰ Conf. VIII, 12, 30.

¹¹ N. pr. A. Živković, Ispovijesti svetog Augustina (Zagreb 1930) 205; G. v. Hertling, Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus, 23. und 24. Aufl. (Freiburg i. Br.) 360; H. Hefele, Des heiligen Augustin Bekenntnisse, 6. und 7. Tausend (Jena 1928) 156. Hefelejev lepi prevod je prevzel J. Bernhart, Augustinus, Bekenntnisse und Gottesstaat (Leipzig) 143.

¹² A. v. Harnack, Augustin, Reflexionen und Maximen (Tübingen 1922) 13 op.

(den Anker), wickle (das Tau)!« Tollere ancoram v mornarskem jeziku res pomeni vzdigniti sidro, ne morem pa ugotoviti, da bi legere funem pomenilo navijati ali zvijati vrv. Potem pa se zdi, da broderska otroška igra v Milan prav nič ne sodi.

Naravna in najbolj verjetna je naslednja razlaga. Otroci so se igrali karkoli in s čimerkoli (n. pr. s kamenčki), pa nekaj ni bilo na pravem mestu ali je bilo v napatje ter je igro motilo in oviralo. Tu je otrok zaklical: »Tolle, lege! tolle, lege!« t. j.: »Deni proč, poberi! proč, poberi!« Besede, ki jih je otrok zaklical s svojim namenom in v svojih okolnostih, je Avgustin interpretiral s pomočjo Antonijevega doživljaja ter so zanj postale klic božje milosti in mu pomogle do zmagovite odločitve v hudem notranjem boju.

PRAKTIČNI DEL.

Spolna vzgoja.

Podati hočemo nekaj misli o ciljih in sredstvih spolne vzgoje, ki sicer niso nove, pa so se v pedagoškem stremljenju zadnjega časa jasneje in določneje izobličile.

Veliko jasnosti so v vprašanju spolne vzgoje prinesle razprave, za katere je dal povod od pruskega prosvetnega ministrstva objavljeno mnenje dveh priznanih pedagogov V. Hoffmanna in V. Sterna o konferenčnih zapisnikih, ki obravnavajo spolne pogoške na pruskih srednjih šolah od l. 1921 do 1925. (Sittlichkeitsvergehen an höheren Schulen und ihre disciplinäre Behandlung. Gutachten auf Grund amtlichen Materials erstattet von W. Hoffmann und W. Stern. Leipzig, Quelle und Meyer.) Na katoliški strani se je med drugimi oglasil tudi kardinal Adolf Bertram, knezoškof v Breslavi, s spomenico, naslovljeno na prusko ministrstvo. (Reverentia puero! Kathol. Erwägungen in Fragen der Sexualethik und Pädagogik. Freiburg i. B. 1929, Herder.)

Meseca decembra 1928 pa je »Zavod za znanstveno pedagogiko« v Düsseldorfu v svezi s »Katoliško šolsko organizacijo« priredil zborovanje, ki si je nadelo nalogo, da pregleda dosedanje delo seksualne pedagogike in poišče spolni vzgoji tudi novih potov, ki bi bila primerna potrebam sodobne mladine. Predavanja tega zborovanja, večinoma razširjena in poglobljena, so izšla v knjigi: Die geschlechtliche Erziehung. Beiträge zur Grundlegung einer gesunden Sexualpädagogik. Herausgegeben von Jos. Schröteler S. J., Düsseldorf 1929. Pädagogischer Verlag.

Psihoanalizo z njenim panseksualizmom sicer resni pedagogi po večini odklanjajo; na marsikaj je pa vendarle tudi psihoanaliza opozorila, kar je dosedanja vzgoja večkrat premalo upoštevala.

Z načelnega stališča, dasi večinoma ne naravnost, posegata v vprašanja spolne vzgoje okrožnici »O krščanski vzgoji mladine« in »Casti connubii« (z dne 31. dec. 1929 oz. 1930). — Naj iz velike množice pedagoških misli o spolnem vprašanju navedemo le to in ono, kar bi moglo vzgoji pomagati, da obvaruje mladino nesreče neurejenega spolnega življenja.

1. Otrokova spolnost.

Psihoanaliza, ki ji je vse človekovo teženje le teženje po spolnih užitkih, vidi spolnost že v prvih pojavih otrokovega življenja in ima torej že otroka za zmožnega pravega, dasi nepopolnega spolnega uživanja, kateremu se otrok pogostokrat tudi vdaja. Tudi prvi utripi otrokove ljubezni do matere so psihoanalizi spolnost, ki napravlja iz otroka očetu nevarnega tekmeča. (»Oedipov kompleks!«)

Izmed pedagogov izven psihoanalitičnih vrst govore nekateri vsaj o možnosti spolnega uživanja v otroških letih tudi ob popolnoma rednem otrokovem razvoju (n. pr. Mat. Lechner v Die Religiosität und Sexualität des Kindes. Donauwörth 1929. — Knjižica ima »imprimatur« avgsburškega ordinariata). Čas od 7. do 9. leta imajo za latentno dobo otrokove spolnosti, ki se v tem času skoraj ne udeležuje; znamenja probujajoče se spolnosti in teženja po spolnem uživanju pa hočejo videti zlasti okoli 4. in 9. leta otrokovega življenja. Dobo okrog 4. leta imenujejo celo prvo pubertetno dobo, toliko sorodnosti nahajajo med njo in med pravo pubertetno dobo okoli 14. leta. (Primeri Ch. Bühler, Seelenleben des Jugendlichen. Jena 1927.) Otrok okoli 4. leta kaže veliko radovednost glede telesnih organov, si da opraviti s telesom, vprašuje po izvoru življenja; v 3. in 4. šolskem letu se pokažejo po šolah listki z erotično vsebino in risarijami, ki dokazujejo, da je spolnost zajela otrokovo dušo.

Je pa tudi veliko pedagogov, ki jim je možnost spolnega uživanja v otroški dobi le izjema. Pojavi otrokovega življenja okoli 4. in 9. leta, pravijo, niso izraz spolnosti, vsaj redno ne. Da otrok okoli 4. leta povprašuje po izvoru življenja, da se zanima za telo, to je le dokaz, da se je z večjo silo prebudila duševnost sploh. Otrok v tej dobi neprestano povprašuje po tem in onem; veliko se igra, zato ni čudno, ako mu je ob premajhni pozornosti vzgojitelj predmet igranja tudi telo. Prav tako tudi po 9. letu krepko rastoča telesna moč lahko tako močno obrača pozornost na telo, da se marsikaj vidi spolnost, kar je le vedoželjnost. Neprisiljeno obnašanje otrok pri šolskih preiskavah glede listkov z erotično vsebino bi dalo sklepati, da ti listki nimajo nobene zveze z otrokovo spolnostjo, ampak obnavljajo otroci na takih listkih le to, kar so kdaj preje opazili na starejših.

Kakor je vprašanje o otrokovi spolnosti videti važno, vendar odgovor na to vprašanje za etično presojanje otrokovega življenja in za vzgojo ne more prinesiti kaj odločilnega. V vsakem slučaju bo veljalo, kar je že l. 1911 pisal Gatterer (Gatterer-Krus, Erziehung zur Keuschheit. Innsbruck 1911, str. 53, 61): «Tudi če bi se pokazala kje večja pokvarjenost otrok, bi pri splošnem pouku v šoli mogli navadno govoriti le o srámežljivosti, oz. nesrámežljivosti; greh nečistosti bi smeli le toliko označiti, da nas razumejo otroci, ki bi bili s tem grehom že obremenjeni. Od 4. šolskega leta dalje bi postopali podobno, le še bolj bi poudarili, da je smrten greh vse, kar se zgodi popolnoma iz radovoljne grešne slasti. Kar je nesrámežljivega res le iz površnosti, zvedavosti, čutnosti ali brez pravega pomisleka, ni smrten greh, pridruži se pa lahko radovoljna grešna slast.»

Dejanja, ki bi mogla meriti na spolno doživljanje, bo skrbna vzgoja skušala previdno preprečiti, ali potem taka dejanja spremljajo spolni užitki ali ne. Ni bilo treba šele psihoanalize za ugotovitev, da se v otroški dobi vzbujena spolnost zajé v podzavest, kjer ostane prikrita, dokler po mnogih letih ne udari na dan. Alban Stolz primerja vtise, ki jih otrok podzavestno doživlja, z jajčeci, ki jih žuželka zleže v telo; ne čutimo jih, toda jajčeca rastejo s telesom in razvita ogrožajo zdravje (Schröteler str. 39). Marsikaj tudi, kar je bilo sprva brez vsake spolne primesi, prevzame v pubertetni dobi spolno obilježje in kot navada napravlja mladostniku lahko največje težave. Vzgoja bo budno pazila na vse, kar bi moglo v otroku prebuditi spolnost; duševni razvoj zlasti okoli 4. in 9. leta bo usmerjala tako, da se bo otrok obvaroval vsega, kar bi moglo na njegovo нравno življenje neugodno vplivati. Delala bo pa vzgoja kar moč naravno, neprisiljeno, da se ne bo otroku zazdelo nesramno to, kar je božji dar, in da ne bo prišlo v otroku do «vtisnjenih afektov», ki bi mogli motiti pravilni razvoj otrokove duševnosti.

2. Spolna stiska mladine.

Dokazujejo spolno stisko mladine največ s statistiko. Toda že velika razlika med številkami, ki jih navajajo, dela vrednost tovrstne statistike dvomljivo. Tako računajo število onanistov (ipsacija) v Nemčiji nekateri na 20%, drugi na 100%; nekateri trdijo, da dekleta v tem oziru niso nič boljša od mladih moških, drugi temu odločno ugovarjajo. Iz konferenčnih zapisnikov, ki jih je prejel od ene šestine pruskih srednjih šol, je Stern dognal, da je bilo od l. 1921 do 1925 na teh šolah zaradi spolnih pogrškov kaznovanih 425 dijakov (največ v starosti od 14. do 16. leta) in 80 dijakinj (Sittlichkeitsvergehen 48); pristavlja pa, da je iz umljivih vzrokov treba s temi številkami računati zelo previdno.

Na vedno večjo spolno pokvarjenost mladine, sklepajo tudi iz naraščanja spolnih bolezni med mladino. Dunajska otroška bolnica je l. 1929 zdravila 139 spolno bolnih otrok; mestni skrbstveni urad

v berlinskem predmestju Neuköllnu je v l. 1925 oskrboval 97 takih otrok pod 14. letom. Toda sklepanje iz podobnih podatkov na naraščanje ozir. padanje nraavnosti mladine bi ne bilo povsem zanesljivo. Razširjanje boleznj potom prenosa se menjava s stanovanjskimi razmerami, z načinom medsebojnega občevanja i. t. d.; poleg tega strožje higiensko nadzorstvo odkrije marsikateri slučaj, ki bi sicer ostal prikrit (Schröteler str. 3).

Po splošnem mnenju se padanje spolne morale kaže posebno v odpravljanju še ne rojenih otrok. Vendar se to ne tiče neposredno spolne morale mladine; potem se pa tudi tukaj navajajo tako različne številke, da se vsaj številčno ta stran ljudske morale ne da ugotoviti. Za l. 1924 so zdravniki računali prostovoljno povzročeni splavov v Nemčiji na 875.700 (rojnih je bilo to leto v Nemčiji 1.313.625 otrok); predsednik higienskega urada za Nemčijo je šteto takih slučajev za isto leto cenil na približno 4000.

Ne smemo pregledati, da veljajo navedene številke za Nemčijo, ki za posledicami vojne trpi kot malokatera pokrajina, in da je zlasti glede spolne morale med velemesti in podeželskimi kraji, med industrijskim in kmetskim prebivalstvom velika razlika.

Kot dokaz, kako raste seksualizem med našimi ljudmi, navaja dr. Škerlj v Naši dobi (1930, str. 337) med drugim izjavo nekoga, ki dobro pozna enega izmed naših industrijskih krajev, da v tistem okraju ni nobenega nad 16 let starega pravega dekleta več. Škerlj pristavlja, da se mu zdi ta izjava pretirana. Gotovo je; pa pretirano je še marsikaj, iz česar se navadno sklepa na porast nenravnosti v spolnem življenju. Prav tako je sklepanje iz posameznih izredno žalostnih slučajev na celotnost pogostokrat za večino krivično in ustvarja neredkokrat v vzgojitelju psihozo, ki odbija in ubija.

Pač pa je vzgoji treba jasnega pogleda v resnično življenje: spolnost je bila in je eno izmed najmočnejših gibal človeškega življenja. Urejeno spolno življenje je pogoj nraavnosti in sreče posameznika in družbe.

3. Naloge katoliške seksualne pedagogike.

Tu in tam so se zamajala etična načela in z njimi osnova vsake resne spolne vzgoje. Sicer ugledni pedagog Stern n. pr. je mnenja, naj nastopa vzgoja (zlasti šolska) le proti čezmernim seksualnim zablodam in naj se mladim ljudem spolno uživanje, ki ga blaži ljubezen, dovoljuje, da se s tem prepreči padanje v globljo nenravnost. (Sittlichkeitsvergehen str. 72.) Mnogi ne upoštevajo nereda, ki ga je v človeku povzročil greh. Njim je vsa narava dobra, zato za spolno življenje ni treba nikake previdnosti; kakršnakoli odpoved je nepotrebna; zahtevam narave je treba ustreči.

Na drugi strani pa dela napake vsaj v izražanju sem in tja tudi pedagogika, ki sicer prav misli, ki pa govori o spolnosti kot da bi v njej bilo samo golo zlo in nič takega ne, kar bi Bog hotel; kot da bi bila dvospolnost človeštva sama na sebi zla ali vsaj le

potrebno zlo, kot da bi bil na svetu le en »greh«, pred katerim vse drugo, kar je napačnega, kar nekako izgine. (Primeri Bogosl. Vestnik 1924, str. 73: Nekaj o popolnosti.) Večkrat se seksualno vprašanje motri le s stališča devištva tudi za tiste, ki na devištvo ne morejo ali vsaj nočejo misliti, nekako tako, kot se je pred známim odlokom Pija X. motrilo pogostno sv. obhajilo navadno le s stališča tistih, ki so se mogli svetu kolikor toliko odtegniti in živeti sami zase.

Na marsikaj, kar bi bilo potrebno spremembe, more pedagogika le opozarjati; n. pr. na stanovanjske razmere v industrijskih krajih, na nezdravo ozračje, v katerem morajo večkrat živeti služkinje, na težko usodo žensk, ki čutijo veselje do družinskega življenja, pa vsled vladajočih razmer ne pridejo do svojega naravnega namena. (Za Nemčijo so izračunali, da se bo številčno razmerje med moškimi in ženskami kolikor toliko izravnalo šele okoli l. 1975.) Spolno vprašanje je del socialnega vprašanja, ki ga vzgoja sama ne more rešiti.

Pedagogika se zaveda težavne naloge, ki jo ima na tem z lepoto in umazanostjo, vzvišenostjo in nizkótnostjo tako prepletenem področju. Pogled na zapletenost spolnega življenja lahko vzame vzgojitelju del tiste odločnosti, s katero je nastopal, ko se mu je zdelo vse preprosto in jasno. Toda srčnost je le ena izmed štirih glavnih kreposti, ki naj urejajo človekova dela, torej tudi vsako vzgojno delo, če naj bo dobro; pred srčnostjo je modrost, za srčnostjo pa še pravičnost in zmernost.

4. Osnova spolne pedagogike.

Spolna etika, ki na njej gradi zdrava vzgoja, ne visi v zraku. Pravec nravnosti je umna človeška narava v svoji celoti. (Pečjak, Življenje po kat. veri, str. 20.) V naravi se razodeva božja zamisel in človekova naloga je, da to božjo zamisel, osvetljeno po luči razodete vere, kolikor se da, v svojem življenju ostvarja. «Bog je videl vse, kar je bil storil, in videl je, da je bilo dobro» (Gen. 1, 21). Tudi v človeku naj bi bilo vse na svojem mestu in naj bi vršilo službo, primerno svoji naravi. Tudi spolnost naj bi bila včlenjena v človečnost kot del v celoti.

Med dušo in telesom je kot med dvema različnima realnostima že po naravi napetost, ki jo je pa v prvem človeku Bog po posebnih darovih izravnal. Greh je te darove uničil; oslabilni volji so se goni uprli. Toda še vedno je volja toliko močna, da more po Odrešeniku odrešeni človek harmonijo med čutnim in nadčutnim teženjem v bistvu vzpostaviti. Težka je sicer ta naloga, ki jo mora človek nekako vsak dan na novo zagrabiti in skušati rešiti; toda Bog daje milost vsakomur, ki jo hoče sprejeti, in z milostjo premremo vse.

Bog je človeka ustvaril kot spolno bitje; tudi spolnost je dar božji, ki naj ga človek gleda z božjimi očmi (Sch. 134). Dar božji

je tudi čuvstvo ugodja, ki je pridejano spolnosti; toda npravnosti spolnega življenja ne določa ugodje, oziroma neugodje, ampak usmerjenost na smoter, za katerega je ta del življenju dan. Na teh resnicah gradi spolna pedagogika; misel na te resnice je tudi osnova one spoštljive, razumevajoče vzgojiteljeve ljubezni, ki tudi v razvoju pubertetne in popubertetne dobe vidi delo božje modrosti in ki hoče pomagati, da ostane skladen z božjo zamisljivo tudi ta del življenjskega razvoja.

Tudi po spolnem delu svojega življenja je človek stvar božja, vendar odpoved spolnemu življenju ni proti naravi in zato tudi ne proti božji uredbi. Taka odpoved ne vključuje misli, da je spolnost sama na sebi zla, in ne izključuje možnosti, da se namen spolnosti doseže v zadostnem obsegu. Človeška narava po svojem umnem delu hrepeni po odpovedi zaradi višjih ciljev, vsaj v tistih, ki jim je dano (Mat. 19, 11). Prav ta prostovoljna odpoved posameznikov je dobrota za celoto; po vplivih te odpovedi se mora spolno življenje tem lepše uvrstiti v človeško celotnost.

5. Odvrčevalna vzgoja.

Gojencu sploh ni treba vselej vedeti, kam meri vzgojiteljevo delo, največkrat bi mu bil cilj vzgojnega dela tudi neumljiv. Pravilno celotna vzgoja je ob enem najboljša spolna vzgoja. Kar stori mati že v prvih mesecih otrokovega življenja, da privadi otroka na red pri uživanju hrane, vse to že krepi otrokovo voljo za nadvlado nad čutnim teženjem sploh, vse to že otroka spolno vzgaja. Navajanje na veselo prostovoljno odpoved temu, kar ugaja, je največjega pomena. Le neprimerne strogosti, ki bi hotele otroku potrebno veselje jemati, ne sme očitovati tako navajanje. Otroku je treba veselja; veselje ustvarja ozračje, v katerem se more otrok razvijati tako, da je kos svojim gonom. (Primeri članke Mil. Grafenauerjeve: «Iz duh. življenja družine» v Mladiki 1930.)

Vzgoja ni nergajoče opominjevanje, pa tudi ne vsiljivo nadzorovanje, ki ne pusti gojencu nobene svobodne kretnje. Zlasti za spolno vzgojo naj bi veljalo staro jezuitsko pravilo: Omnia videre, pauca paucissima monere, plurima dissimulare. Videti in vedeti bo hotel vzgojitelj vse; uganiti bo skušal, kaj se godi v globini gojenčeve duše, neprevidno drezati v te globine pa ne bo hotel. Mladina ne potrebuje toliko opominjevanja kot krepkega vodstva, ki neslutno odvrča od preteče nevarnosti. Veliko je pojavov mladostnikovega duševnega življenja, ki so le prehod k lepšim življenjskim oblikam, do katerih pride mladostnik ob primernem vodstvu nekako náravno brez posebnih težav. Le tak prehod je n. pr. navadno ono sanjarenje, v katerem se ženska mladina tako pogostokrat ogreva za svojega vzgojitelja in še večkrat za vzgojiteljico in »nori« za njo (Ozvald, Duševna rast otroka in mladostnika). Tudi ob takih pojavih mladostnega življenja vzgojitelj sicer ne bo šel brezskrbno mimo, toda pripisoval jim ne bo več pomena kot ga zaslužijo; neopazno, brez

žalitev bo skušal tako sanjarenje speljati na pot do idealov, ki so vredni mladostnega stremjenja; sanjarenje za vzgojitelja preide potem nekako samo po sebi v zavestno izpolnjevanje dolžnosti in izpopolnjevanje samega sebe.

Psihofizične sile, ki se pojavijo s prebujenjem spolnosti, bi v duši vtesnjene, kot se izraža psihoanaliza, mogle motiti razvoj duševnega življenja in bi se skušale oprostiti v smeri, ki bi mogle voditi v nesrečo. Pravilno usmerjene so te sile urejen deroč potok, ki prinaša blagoslov. Speljati se dajo zlasti v delo in sport. Vendar nista delo in sport vzgojna le, v kolikor utrujata. Prevelika utrujenost, telesna kot duševna, spolnost, kakor trdijo psihologi, celo rajši izziva kot blaži. Prav tako vzgojno ni veliko vredno delo brez vsebine, ki bi mogla zgrabiti dušo. Ob samih »šolskih dolžnostih« posebnost nadarjen dijak ne more duhovno živeti; v preenostransko umskem delu je premalo življenja, ki bi moglo zadovoljiti po življenju hrepenečo mlado dušo. Zdravnica-predavateljica na düsseldorfskem zborovanju je opozarjala na to, kako žalostno brezsmotno življenje žive dekleta, ki morajo dan za dnem opravljati isto brezdušno tvorniško delo in ki se udajajo »ljubezni« ne toliko iz spolnih nagibov kot iz upravičene želje po vsebinsko bogatejšem življenju. (Sch. str. 168.) Delo in sport sta vzgojna, ako gre mladina pri delu in sportu za cilji, ki jo vso prevzamejo.

Dober vzgojitelj zaveznik je mladostni humor. Psihologija vidi neredkokrat v mladostniku le nezadovoljnega sanjača. Res se mladostnik rad udaja nezadovoljnosti; pa to je vendar le ena poteza njegovega značaja. V fantovskem kot v dekliskem življenju je tudi veliko zdravega humorja, ki ga bo vzgojitelj vedno lahko vesel.

6. Ali ločenost ali sožitje.

Okrožnica »O kršč. vzgoji mladine« obsoja vzgojo, ki hoče vzgajati s »pomešanostjo« spolov. »Bog Stvarnik je odredil in ustanovil popolno sožitje obeh spolov edino le v mejah zakona, potem pa v družini in človeški družbi od stopnje do stopnje različno.« Vzgoja naj se vrši z ločitvijo spolov, »ki naj bo primerna različni starosti in različnim okoliščinam«.

Popolna pomešanost spolov vodi prav do nasprotnih učinkov, kot jih včasih v dobri veri hočejo njeni zagovorniki. Vzrok tako pogostne ločitve zakonov v Ameriki vidijo nekateri v tem, da je tam življenje duševne razlike med obema spoloma tako zabrisalo kot nikjer drugje ne, in govore o psihični kastraciji, ki da je zajela cele pokrajine, v katerih neprimerno goje pomešanje spolov. (Sch. str. 101.) Spola se sicer privadita drug drugemu, miki izgube na svoji moči, toda večinoma le višji miki; čutnost se ne oblaži, zabrišejo se duševne razlike med spoloma, zato se tudi zmanjša hrepenenje po tem, kar lastni duševnosti manjka; s tem se pa tudi izmakne osnova za trajno ljubezen v zakonu.

Posebno v predpubertetni in pubertetni dobi hoče narava razviti razlike, po katerih sta oba spola po čudovitih Stvarnikovih

načrtih določena, da drug drugega dopolnjujeta. (Okr. str. 33.) Kjer ni družba kvarno vplivala, tam mladi ljudje sami to ločenost hočejo. Oglašja se sicer tudi v tej dobi že zanimanje za drugi spol, toda navadno le na večjo ali manjšo razdaljo. (Ozvald str. 110.) Pametna vzgoja bo glas narave poslušala.

Preozkosrčna ločitev pa bi vsekakor tudi ne imela vselej zaželenega uspeha. Okrožnica govori o ločitvi, ki naj bo primerna različni starosti in različnim okoliščinam. Spola dopolnjujeta drug drugega ne samo v družini, ampak tudi v družbi; teženje enega po drugem se ne izčrpava v teženju po spolnih užitkih, podzavestno vsaj je v tem teženju tudi hrepenenje po duševni dopolnitvi. Kako naj to hrepenenje vodi, to je za vzgojo eno najtežjih vprašanj, ki se da največkrat rešiti le popolnoma individualno. Tukaj še prav posebno pedagogika ne more pomagati z gotovimi recepti. Med splošno veljavnimi pravili in poedinimi slučaji mora posredovati takt, ki ga vzgojitelju narekuje iskrena želja, ne gospodarovati, ampak vzgajati.

Schrötelerju se zdi, da bi ljubezen do čistega dekleta mogla kdaj dobro vplivati, da bi mogla fanta usposobiti za največje žrtve in za vztrajnost v najhujših bojih (str. 124), seveda le ljubezen, ki dobro hoče in se prav zaradi tega drži v spoštljivi distanci. Na očitke mladinskega sodnika, da govori z nekim dekletom, je 18-leten fant odgovoril: »Imel sem prijatelje in jih še imam. Toda v njih družbi nisem nikdar slišal lepe besede; iz dekletovih ust pa nisem še nikdar slišal nič grdega.« (Sch. str. 157.) Vsekakor zahteva vsaka taka ljubezen ve ico previdnosti; tudi najplemenitejše čuvstvo lahko pritegne čuvstva, ki niso več plemenita; poleg tega se po ljubezni, ki ne vodi do družinskega življenja, vsaj dekle navadno vedno čuti prevarano.

7. Pouk.

Glede pouka o biologiji spolnega življenja prihajajo resni pedagogi raznih struj polagoma do stališča, ki ga zavzema okrožnica Pija XI., ko zavrača tiste, ki mislijo, da je mlade ljudi mogoče obvarovati spolnih zablod z neprevidnim vpeljevanjem v skrivnosti življenja, in ki zahtevajo, da bi mogli tak pouk dobiti vsi brez razlike in popolnoma javno.

Da podajo otroku potrebna pojasnila o spolnosti, o materinstvu in očetovstvu, v to so poklicani predvsem starši, ki naj bi otroka postopoma, primerno njegovim notranjim potrebam, uvedli v razumevanje spolnega življenja. (Primeri tudi Mladiko 1930.) »Kako sem postal tih in zamišljen v spoštljivi slutnji,« pravi kardinal Bertram, »ko mi je mati takrat trinajstletniku v skrbi za moje mehko zdravje rekla: Saj sem te vendar pod svojim srcem nosila!« (Reverentia puero!) Še nežneje se dajo odnošaji med materjo in otrokom pojasniti dobro vzgojeni deklici v družinah, v katerih se otroci sicer neprisiljeno razvijajo, pa vendar pod tako skrbnim nadzorstvom, da morejo starši že v otrokovem glasu in njegovih očeh brati, kaj je

nemirnega v otrokovi duši. Žal, da prav na tej točki pedagogika večkrat obtiči, ne da bi si mogla pomagati. Spolno vprašanje je tudi tukaj del socialnega vprašanja, čigar rešitev naj šele da družine, ki bi res mogle vzgajati.

Veliko bolj kot fiziološko znanje je potrebno mlademu človeku pravilno vrednotenje spolnih pojavov in zavest odgovornosti, ki mu jo nalaga prebuditelj spolnosti. Kaj naj v tem pogledu vzgojitelj poda mlademu človeku, s čim naj skuša nanj vplivati, o tem zopet najbolj odloča individualnost, s katero ima vzgojitelj opraviti; zlasti mora tukaj upoštevati vzgoja razliko med moško in žensko mladino. Pri mladostnikih je psihologija ugotovila idealne misli o dekletu, obenem pa velike težave s spolnim gonom, ki pa na ljubljene predmet redno ni usmerjen. Skoraj vedno bi vzgoja grešila, ako bi hotela mladostniku slikati žensko kot zapeljivko; vsaj za nezkušenega mladega človeka so to prazne besede, ki bi pa vendar lahko ubile v njem lepe predstave in zamorile plemenita čustva. Visoke predstave o dekletu kot o človeku, ki je obdarjen od Stvarnika s toliko dušno lepoto, bi mogle v mladem človeku le poživiti zavest odgovornosti, ki jo ima za pravilni odnošaj do pravilnega spolnega življenja. (Primeri v Bogoljubu 1931, št. 2, Jaklič, Pravo viteštvo fantov.) Še bolj živo se bo zavedal moški, da »ženska ni cigareta, ki jo prižgeš in zavržeš« (Škerlj v »Naši dobi« 1930, str. 343), če primerno zgodaj zve za nežnost dekliskega teženja, ki mu skoro ni do spolnih užitkov, pač pa tem več do ljubezni, ki bolj želi žrtvovati kot sprejemati. Ničvrednej je moški, ki hoče nežnost dekliskega čustvovanja izrabiti, da pride do nizkotnega uživanja. (Sch. str. 114.) Iz posebnosti dekliskega čustvovanja pa je razumljivo, da je prav nepokvarjenemu dekletu tako težko umeti svarila pred ljubavnim razmerjem in da taka svarila zahtevajo od vzgojitelja še prav posebne previdnosti in dobrohotnosti.

Kar govori vzgojitelj o spolnosti, naj bo posvečeno po odnosu do Boga, vira in cilja vsega življenja. Po takem plemenito podanem pojasnilu o spolnem življenju na neki dekliski srednji šoli v Berlinu, je rekla ena od dijakinj katehetu: »Kako je to lepo in plemenito, kar ste povedali; kar smo o tem sicer v šoli slišale, je bilo naravnost grdo.« (Bertram 21.) Plemenito naziranje o tem, kar kot vir moškosti, oz. ženskosti, dovaja v telesnem in duševnem življenju dragocene sile, bo pomirjevalno vplivalo na mladostnika, mu bo vir samospoštovanja, ki mu je v dobi notranje razrvanosti tako nujno potrebno, pokazalo mu bo pa tudi čistost kot eno najidealnejših, pa vendar dosegljivih dobrin.

Ves spolni pouk se mora dati naravno včleniti v celokupno versko-nravno naziranje tako, da se zazde npravne dolžnosti glede obvladovanja spolnega življenja nekako same po sebi umljive. Izreden uvod, neobičajen nastop katehetov pri katezezi o 6. božji zapovedi bi težko ugodno vplival. Potrebna pa je za vsak spolni pouk kar najvestnejša priprava, ki skrbno pretehta vsako besedo.

8. Pomoč padlim.

Nasproti psihologizmu, ki se v svojih nravnih zahtevah tako skuša prilagoditi posamezni duševnosti, da trdne objektivne norme za presojanje nravne vrednosti posameznih dejanj izginejo, je katoliška pedagogika načelno nepopustljiva. Pri vsej nepopustljivosti v načelih pa vendar polna ljubezni vpoštevata težave mladega človeka, ki ga tako želi dvigniti in ozdraviti, da tlečega stenja ne ugasi in nalomljenega trsta ne zlomi. Vsaka vzgojiteljeva beseda sicer hoče resnobo, razodeva pa obenem razumevajočo, pomirjajočo očetovsko ljubezen.

Vzgojitelj se bo varoval prenapetosti in sodbe o gojencu. Iz zunanjih znamenj sklepati na tajne spolne pogrške je nevarno. Bledota, proge pod očmi, vegasta hoja, razmišljenost so včasih res znamenja tajnega nenravnega življenja; zanesljiva pa ta znamenja niso. Kriivična sodba bi mogla mlado dušo streti.

Pa tudi ugotovljena nenravna dejanja je treba previdno presojati: največkrat je kriva spolnih pogrškov slabost volje, včasih prava pokvarjenost, neredkokrat je prišlo do spolnih pogrškov tudi iz neizkušenosti, zvedavosti, surovosti mladega grešnika. Ni izključeno, da se mladostnik nravnosti svojega dejanja ni zavedal. Dobro je treba ločiti zgolj telesne pojave od greha, za katerega je treba premišljene volje.

Brez strahu vzgoja ne more shajati, zlasti ne spolna vzgoja; vendar strah ni edini in ne vselej najboljši vzgojitelj. Res pravi sv. pismo, da je začetek modrosti strah božji, toda strah je le začetek modrosti, ne vsa modrost. Neprimerno vzbujanje strahu bi moglo povzročiti beg pred Bogom in plahost, ki bi le še pridržavala neugodno vplivajoče predstave.

Kar se govori o fizičnih posledicah izrabljanja samega sebe, ni vse gotovo; zato je treba na vse te posledice le previdno opozarjati. Kar se zdi, da je posledica greha (n. pr. močna oslabeledost živčevja), je prav tako lahko vzrok padca. Bolj očitne kot fizične so etične posledice skrivnih grehov: eden najmočnejših gonov prodre v celotno človečnost in hoče neomejeno vladati; polagoma popolnoma zasušnji voljo in peha človeka od padca do padca; človek izgubi spoštovanje do sebe; nesposoben je za globlje misli o življenju; brez duhovnosti uporabljata za življenje tako važne uredbe; duša izgubi zmisel za vrednote, brez katerih človek ni več človek.

Včasih se po znatnem napredku, do katerega se je povzpeli mladi grešnik, hipoma zopet pojavi padelec. Nesreča je tu; toda zaupajoča vztrajnost vzgojiteljeva se ne sme dati streti. Po ugotovitvah psihologije vsak resnični razvoj zahteva »ustvarjajoče odmore«, v katerih naj se ustali to, kar so si duševne sile po trdem naporu pridobile. Takemu odmoru sledi nov znaten napredek, ki ga bomo omahujoči mladi človek napravil ob krepkem, pa potrpežljivem vzgojitejevem vodstvu.

9. Nadnaravno življenje.

O vzgojnem pomenu nadnaravnega življenja niti ni treba govoriti. Ne bilo bi sicer v duhu vere, ako bi hoteli tistim, ki versko ne žive, odrekati vsò lepoto misli in vsò moč volje; velike so včasih naravne vrline posameznikov; nikdo pa ne more brez milosti doseči večnega namena, ki je tudi končni cilj vse vzgoje, nikdo ne more brez posebne milosti vztrajati do konca. Brez nadnaravnega življenja se zlasti družba ne more vzdržati na tisti potrebni nravni višini, ki bi bila opora posamezniku.

Brez trdne verske etike, si spolna pedagogika niti osnovnih načel ne more rešiti. Brez usmerjenosti k nadnaravnemu življenjskemu cilju bledé ideali, odpoved izgublja svoj zmisel, človek se bori za oporami v boju z nižjimi željami, če se čutnemu uživanju sploh ne preda popolnoma. Nadnaravno življenje daje cilje, ki dušo res zajamejo. Tudi vsakdanje delo dobi v luči nadnaravne vere svojo bogato vsebino, ki priteguje nase mlade sile, da se primerno izživljajo.

Kardinal Bertram je imel priliko, da je nekemu akademiku večkrat prigovarjal, naj ne pušči sv. zakramentov, četudi bi ga lastna nestalnost še tako plašila. Po vsakem padcu o prvi priliki k spovedi! Po enem letu trdega boja je dijak vesel povedal, da ga je pogostna spoved od težke dušne bolezni popolnoma ozdravila. Evharistična vzgoja v zmyslu navodil Pija X. bo marsikomu dala moč za prostovoljno zdržnost, vsem drugim pa naj bi pomagala, da bi jim spolnost ne bila nesreča, ampak blagoslov.

Govoriti se da sicer ločeno o naravni in nadnaravni vzgoji; v resnici je prava vzgoja nadnaravna. Milost gradi na naravi in jo hkrati dviga k nadnaravnemu življenju. Vzgoja pripravlja gradivo, odpravlja ovire, da more milost čim primernejše gradivo do čm višje popolnosti izoblikovati. Milost dovaja vzgoji moči, ki bi jih brez nje nikdar ne imela. Verska pedagogika kaže na ideale, pa jih napravlja tudi dosegljive. »Moram, morem, hočem!« je geslo versko živečega človeka.

10. Vzgojiteljev optimizem.

Spolno-vzgojno delo ima opraviti z močnimi silami, ki so poleg tega večkrat še nepreračunljive. Zato je vzgoja težka in vzgojitelj pogostokrat razočaran; padec pride včasih tam, kjer ga je vzgojitelj najmanj pričakoval. Vendar obupna černost, ki ne vidi nikjer nič lepega, nič odrešilnega, ni koristna in tudi ne popolnoma osnovana. Veliko je mladih ljudi, mladostnikov in mladostnic, ki jim čistost ni prazna beseda; veliko jih je, ki po čistosti vsaj resno hrepene, čeprav včasih v boju zanjo omahnejo; skoro nikogar ni, ki bi bil tako pozabil na svojo naravno bogupodobnost in bi bil v njem klic k nadnaravni bogupodobnosti tako zamrl, da bi se v grehu ne čutil nezadovoljnega in da bi si ne želel otresti se bremena, ki si ga je z grehom naložil.

Čas je resen, vendar marsikaj, kar se vidi obupno, polagoma življenje samo izravna, ako se je le vzgoji posrečilo, da je ljudstvo ohranila v jedru zdravo. Vsega človeštva in vsakega poedinca vzgoja nikdar ne bo mogla zajeti, to je res, res pa je tudi, da pre-mišljeno, ljubezni polno vzgojno delo ne bo nikdar zastoj. Vsak mladi človek, ki ga bo vzgoja pridobila za čistost, bo kamen v zgradbi npravnega ljudskega zdravja.

Preden je šla razprava v tisk, je izšla Žgečeva knjižica: »Ati spolna vzgoja res ni potrebna?« Založba in tisk Ljudske tiskarne d. d. v Mariboru. Cena Din 8.—. Viri, iz katerih zajema ta knjižica, so docela različni od virov za našo razpravo, pa je vendar med vprašanji, ki jih obravnava knjižica, in med vprašanji, ki smo jih načeli mi, presenetljiva sličnost. Pač znamenje vsesplošnega zanimanja pedagoškega sveta za obravnava vprašanja! Knjižica je pa tudi dokaz, kako potrebno je, da skuša katoliška pedagogika dojeti glas narave, pa obenem ob trdnih etičnih načelih preizkusiti, ali je ta glas tudi prav dojela. Jos. Demšar.

O zakoniti sterilizaciji umobolnih in zločincev.

1. Če smo doslej slišali besedo »sterilizacija«, smo mislili znabiti na nedolžne kemične procedure, ne da bi imeli pri tem pomislek pod etičnimi vidiki. — Odkar pa so začeli govoriti o sterilizaciji sui generis, namreč o »sterilizaciji« človeka, so se pojavili tudi pomisleki na moralnem polju. Treba najprej pojasniti statum quaestionis.

2. Dejstvo je, pa pada nataliteta normalnih ljudi, dočim precej naglo raste število abnormalnih ali defektnih ljudi.

3. Pri normalnih ljudeh opazamo žalostni pojav, da (mnogokrat) zmanjšujejo nataliteto na umeten način, ki nasprotuje etičnim zakonom. Nasprotno pa vidimo, da dovoljujejo abnormalni individui svojim nagonom neomejen razmah in vrše akt naravno, ne da bi uporabljali one zloglasne pripomočke, ki jih je moderna hiperkultura v svoji nespametni borbi proti naturi iznašla.

4. Kot posledico tega počenjanja ugotavljajo sociologi in zdravniki progresivno degeneracijo ljudstva. Seveda nastane o benem vprašanje, kako odpomoči temu zlu?

5. Načini, kako se družba stavi degeneraciji v bran, so različni. Nekdaj so defektne otroke izpostavljali: stari Spartanci so šibke otroke nosili na hrib Taigetos; v Rimu je paterfamilias določil, naj li tak črviček ostane živ ali ne; v Kini pa jih še danes mečejo na ulice. Take krute načine moramo mi kristjani seveda a limine odkloniti.

Nekoliko bolj blaga je metoda deportacije. Vsaka država pa nima kolonij v daljnih krajih, kamor bi pošiljala abnormalne individue; sploh pa je vprašanje, je li in praksi deportacija res humana metoda.

Bolj človeka dostojna je izolacija: družba ohrani defektne ljudi v svoji sredi, vendar jim nakaže ločena bivališča in jih stavi pod nadzorstvo. Ta metoda sicer omeji propagacijo, toda je ne onemogoči, ker vkljub vsej disciplini izoliranci najdejo priložnost, da zadovolje svoje seksualne nagone in postavijo nove nesrečneže na svet.

6. Upoštevajoč vse te težave so včasih zakonodajalci segli po nekem povsem radikalnem sredstvu, in to je kastracija.

Da je kastracija bila večkrat v rabi, vemo iz svetega pisma in tudi sicer iz zgodovine. Origen se je prostovoljno podvrjel temu posegu v naravo. Cerkveni pisatelji pa obsojajo kastracijo, ker vidijo v njej arbitraren poseg v normalni, torej bogohoteni organizem.

Problem samobrambe družbe ostane tedaj nerešen: kako preprečiti prokreacijo defektnih členov?

7. Jasno je: če imajo abnormalni ljudje zdravo generacijsko silo, jim to zgolj fiziologično dejstvo ne more dajati že pravice, da jo tudi meni nič tebi nič rabijo.

Kakor pri udeleževanju vsake človeške sile, tako moramo tudi tukaj motriti ne samo čisto telesni pojav in užitek, temveč v ospredje mora stopiti razum (pamet), ki naj vodi slepe nagone. Razum pa vелеva, da namen copulae ni samo »generatio«, temveč tudi »educatio« prolis (cf. Thomas, De malo q. 15, a. 1). Isto trdi (o ženitbi) Codex iur. can. (can. 1013) ter civilno pravo, ki uči da zakonska izrekata svojo voljo, da »zarajata« otroke in jih »vzrajata« (cf. § 44 c. d. z.).

8. In prav tu se bo vsak človek vprašal: Je li abnormalen subjekt zmožen spoznati veliko odgovornost, ki jo prevzema, ko vrši seksualni čin? — Na to vprašanje bo odgovoril pameten človek: negative.

Še zdravi ljudje, ko zarajajo otroka, često premalo uvažujejo, kako dalekosežen je njih čin; le prečesto je za akt gonilna sila gola slast; na smoter, ki ga vsebuje copula naturâ suâ, radi pozabijo.

Kaj bomo smeli še le pričakovati o tem oziru od defektnih individuov?

9. Ti bodo postavljali na svet degenerirana bitja, in iz teh rastejo rekruti za armado umobolnih in pesimistov; v najboljšem slučaju bo to rod z mračnim umom, ki bo vedno nihal med blaznico in zaporom.

Skrb je torej res velika!

10. Kristjani je jasno, da je tudi abnormalen individuum — »človek«. Kot človek je podoba božja, čeprav je okvir te podobe (somični element) pokvarjen. Še v grešniku moramo ljubiti človeka (in quolibet etiam peccatore debemus amare naturam, quam Deus fecit 2 II, q. 64, a. 6); koliko bolj moramo ljubiti to naravo

v bolniku! Treba mu torej pomagati. V resnici je *caritas* vedno mnogo storila za te ljudi. Spravlja jih v zavetišča, kjer nudi abnormnim ljudem take življenjske pogoje, da bi jih bili mnogi reveži veseli. Caritas jim privošči te udobnosti, ker individuum je svet, tudi če je degeneriran; in posameznika moramo ohraniti.

11. Toda, — ali naj ohranimo tudi tak **rod**? Ali naj damo degeneriranim pravico, ne samo da žive precej udobno, marveč da se tudi m n o ž e? Kaže ali ne kaže z ozirom na bonum sociale izključiti gotove kategorije bolnikov od ženitbe? Ali če bi ne zado-stovalo, da jih juridično izključimo, je li dovoljeno z zdravniško poseganje v seksualni aparat degeneriranca, poseganje, ki bi ga napravilo impotentnega?

12. To je problem, ki je začel zanimati zakonodajalce in teo-loge. Literatura o tem vprašanju je že naravnost bogata. Če se kdo za njo zanima, naj prečita razpravo našega uglednega domačega pravnika prof. dr. Metoda Dolenca: »Kazensko-pravna presoja umetne sterilizacije« (Slovenski pravnik 1928, 1—24).

13. Iz te razprave posnemamo, da je kastracija v pravni zgo-dovini kot **kazen** prav dobro znana. Preskočivši stare čase ome-nimo le novejšo dobo. »Okoli l. 1800 so imeli na Škotskem še zakon, ki je dovoljeval kastracijo tatov; pa tudi božjastniki, umobolni in protiničarji so se smeli na temelju nekega še starejšega zakona kastrirati« (Dolenc, l. c. 8). — Sredi 19. stol. pa je iz evge-ničnih razlogov začela propaganda za sterilizacijo — seveda predvsem v Ameriki. Država Indiana je 9. marca 1907 sklenila zakon, naj se preiščejo zločinci in idioti, ki so po zavodih, in naj z ozirom na evgenetiko dva kirurga opravita »v svrhu preprečitve potomstva tisto operacijo, ki jo smatrata za najvarnejšo in najučinkovitejšo« (Dolenc, l. c. 9). Slične zakone so sklenili tudi v drugih državah Severne Amerike.

14. Spričo te amerikanske legislature so se tudi v Evropi za-čeli zanimati za evgenetično sterilizacijo in v mnogih državah so se slišali glasovi, naj bi se sterilizacija uzakonila.

Problem pa ni zgolj juridičen, je gotovo tudi eminentno etičen.

15. Radi tega smo morali pričakovati, da bodo zavzeli svoje stališče o tem vprašanju tudi teologi. In v resnici: specialna lite-ratura raste od dne do dne. Kdor se zanjo zanima, jo najde v za-nimivi knjigi Mayer: »Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geistes-kranker« (Freiburg i. Br. 1927, Herder).

Prej ko referiram o stanju vprašanja v teološki literaturi, moram omeniti nekaj na splošno.

16. Sterilizacija, katera vzame človeku rodilnost, se da do-seči ali z operacijo ali pa z obsevanjem z žarki¹. Da li se porabi primitivna oblika kastracije ali milejša forma moderne vasek-tomije, je pač odvisno od spretnosti kirurgov in od sočutja, ki ga imajo s pacientom. Brezdvomno je kastracija po svoji naravi nekaj

¹ Prim.: »Sterilitas viri artificialis« BV II (1924) 271.

krutega, dočim pravi o vasektomiji Antonelli: »Operatio facile perficitur, brevissimo temporis spatio et absque ullo (?) periculo« (Medicina pastoralis II, 453 [Romae 1920]).

Prim. tudi Noldin, Theologia Moralis. II: De praeceptis n. 328, 5 (ed. 20, Oeniponte 1930).

17. Neposredna posledica te operacije ni atrophía testicularum, temveč le ta, da je semenu zaprt naravni iztok, »et copula in his adiunctis evadit non apta ad generationem« (Antonelli l. c.).

18. Analogna operacija se lahko izvrši tudi na ženski, tako da postane nezmožna za koncepcijo; so pa operacije na ženskem telesu navadno bolj nevarne kakor na moškem. Posebno huda je operatio Porrensis, pri kateri vzamejo ženski maternico (conf. Noldin, o. c., De praeceptis n. 328, 4), nekoliko manjša operacija pa je oophorectomia (ibidem). Po eni in drugi postane ženska nezmožna, da bi spočela.

19. Če bi smeli verjeti nekaterim medicincem, ne bi te operacije pomenile za telesnost nobene nevarnosti. O tem pa bo dovoljeno tudi dvomiti, kajti običajno narava maščuje vse protinaturne posege v človeški organizem. — Sicer pa nas pri vsem tem zanima predvsem etična plat vprašanja: so li te operacije dovoljene?

Teolog mora biti na tem delikatnem polju silno previden: ne gre, da bi se z vs o silo oprijel argumentov ene struje in ignoriral argumente druge struje. Se manj pa kaže, da bi se kar a priori postavil na stališče, da so vse te operacije »intrinsicus malae«.

20. Vsaka operacija, ako je okrnitev telesne integritete, je namreč etično dovoljena, ako ima objektivno za smoter ohranitev celokupnega organizma in ako ne zasledujeta kirurg ali pacient pri tem subjektivno slabih namenov: »Videmus, quod si saluti totius corporis expediat praecisio alicuius membri, puta cum est putridum vel corruptivum aliorum membrorum, laudabiliter et salubriter abscinditur« (2 II, q. 64 a. 2).

Ko bi torej zbolel kak organ seksualnega aparata v taki meri, da postane nevaren celemu telesu, ga sme kirurg amputirati, čeprav sledi iz te operacije per accidens tudi incapacitas generandi, resp. concipiendi. Je torej jasno, da ta operacija ne more biti »intrinsicus mala. Bo torej dovoljena ex causa proportionate gravi. V praksi bomo kajpada zadeli ob težavo, da različni ljudje sodijo o »zadostnosti« razloga pač različno.

21. Včasih so mislili, da smemo uničiti plodno zmožnost, da odvrnemo silo nagonске sle. To stališče obsoja že Hrizostom, ki omenja tudi zanimivo fiziološko vprašanje, kje ima neki bodica strasti svoj sedež: »alii enim ex cerebro, alii ex lumbis oestrum oriri dicunt«. Hrizostom pa daje na to klasičen odgovor: At ego non aliunde dixerim quam ab animo lascivo et cogitationum neglectu« (in Mt hom. 62 [al 63] n. 3, PG 58, 600). Strast je treba kajpada zavračati, toda predvsem z moralnimi sredstvi in s pomočjo milosti: »non gladio ferreo, sed ratiocinio et philosophiâ, et . . . Dei auxilio« (Chrys. hom. in »Filius ex se« n. 2; PG 56, 250). Amputi-

rati ude pa je hudičeva iznajdba: »membra enim amputare diabolicae est operationis, et satanicarum insidiarum opus fuit ab initio« (Chrys. in Mt hom 62, n. 3; PG 58, 599).

Slično uči Avguštin, da je potrebna okrnitev »non in corpore, sed in ipsa concupiscentiae radice« (De virginitate c. 24; PL 40, 409).

Skratka: človeka ne moremo napraviti moralno dobrega s pomočjo kirurgovega noža ne Röntgenovimi žarki. Za teologa je to povsem jasno.

23. Ali pa smemo sterilizirati človeka in poenam, ker je zlorabil svojo seksualno silo? Auctoritate privata gotovo ne! Če je kanonik Fulbert dal evirirati znanega Abaelarda, ker se je le-ta tajno poročil z njegovo nečakinjo Heloiso, je bilo pač to svojevrstno »linčanje«, nikakor pa ne exercitium iustitiae. Prestopke zakona mora kaznovati zakonodajalec in ne privatnik. O tem ni diskusije.

24. Toda sme li sterilizirati človeka državni zakon, in sicer zato, da ga kaznuje radi kakega spolnega zločina, n. pr. propter stuprum. Predstavimo si brezvestnega pohotneža, ki posili nedolžno dekle! Ali ne zasluži tak človek radikalno kazen!?

25. Res je, da ga sodnik obsodi na ječo, toda ko se vrne iz ječe, ni li nevarnost, da bo zopet skušal zadovoljiti svoje nagone? Upoštevaajoč to nevarnost so zakoni kaznovali takega delinkventa s kastracijo, kakor so n. pr. kaznovali tatu s tem, da so mu odsekali roko. Za naše pojme so te kazni krute, vendar teolog kot teolog ne bo mogel trditi, da so a priori nepravilne.

26. Da mora slediti deliktu kazen, je jasno vsem; glede oblike kazni je treba pač upoštevati časovne razmere in kulturno stanje naroda. Teolog bi mogel obsoditi način kazni le tedaj, če je po svojem bistvu nemoralen. Gotovo velewa krščanska ljubezen, naj bodo načini kazni človeški, toda ne pozabimo, da zločinci niso prav nič »človeški« nasproti svojim žrtvam, in da je smoter kazni tudi ta, da učinkovito prestraši zločince!

Naj bo tedaj kastracija še tako groteskna kazen, če je enkrat formalno kodificirana, bi si pisec teh vrstic ne upal izreči proti njej teološke obsodbe². Takšen zakon bo pač trd: dura lex, sed lex.

27. Toda današnje pravo ne uporablja kastracije v primitivni obliki, temveč druge oblike sterilizacije (»Entkeimung«), ki niso tako krute in ki faktično ne odvzamejo delinkventu potentiam coeundi, sed tantummodo potentiam generandi. Taka kazen pa je praktično iluzorična: vasektomija ali obsevanje ne povzročata velikih bolečin, ter ju pacient-delinkvent lahko prenese; svoje nagone

² Te vrstice so bile že napisane, ko je izšla enciklika »Casti connubii«. Mislim, da se za svoje mnenje lahko sklicujem na besedilo enciklike; (cfr. Ljublj. škof. list 1931, str. 33 na koncu in str. 34 na začetku). Zadevno mesto je bilo prvotno izšlo v nekoliko nejasni dikciji v AAS, 1930, n. 13, pag. 565; toda v AAS 1930, n. 14, pag. 604 je bila objavljena korektura, ki jo je Ljublj. škof. list že upošteval. Pisec teh vrstic meni, da sme zastopati prav z ozirom na to korekturo svoje gori pojasnjeno stališče. Sicer pa: salva meliore interpretatione!

lahko zadovolji tudi kot sterilizatus, napadena ženska bo morala prenesti vso fizično in psihično bol stupracije, zločincu pa se ne bo zgodilo nič: v drugič ga ne morejo »sterilizirati«, alimentacije pa mu ne bo treba plačevati torej ima svobodnico za bodoče delikte!

28. Če nočemo, da se delinkvent zakonodajalcu naravnost v obraz smeje, ga moramo obsoditi na strogo kazen, kakor je ječa, katero je tudi pošteno zaslužil. Sterilizacija je torej kot poena vindictiva povsem nerabna stvar!

29. Ali pa bi smel državni zakon določiti sterilizacijo degenerancev iz profilaktičnih razlovov v »evgenične svrhe«, radi »rasne higijene«, da ne pridejo novi slabotni in zlasti dedno obremenjeni otroci na svet?

Tu smo že na zelo opolzkem polju!

30. Kje se prav za prav začne degeneriranec? Ali so samo oni individui defektni, katere je družba internirala v kakem zavodu? Mar ni tudi zunaj polno zakonskih parov, oziroma kandidatov zakona, ki bi že nezdravnik lahko izjavil da bi bilo »evgenično« bolje, ko bi izbrali radovoljni celibat? Ali res rodijo defektni roditelji vedno tudi defektne otroke? In še bolj: ali imajo zdravi in inteligentni starši vedno sebi enake otroke? Mar ne opažamo baš pri njihovem rodu tolikokrat duševno in telesno dekadenco!?

Kolikor vprašan, toliko ležav!

31. Ne pozabimo nikar, da je tudi defekten človek »persona« in »subiectum iuris«, da moramo torej spoštovati tudi v njem vse zmožnosti, ki mu jih je dala natura. Družba mu lahko prepreči udeleževanje te zmožnosti, nikar pa naj mu ne vzame zmožnosti kot take. Praktično zadostuje, ako družba internira abnormalnega človeka, ne da bi okrnila njegove organe.

32. Mogel bi pa kdo ugovarjati: družba se nahaja radi mnogih degenerancev v stanju silobrana; ima torej pravico, da se proti njim zavaruje s sterilizacijo. Na to bi odgovoril distinguendo: v silobranu je marsikaj dovoljeno, toda seveda »in actu aggressionis«, drugače pa ne! Sicer bi lahko zahtevali, naj se tatovom že v naprej odseka roka, da ne bi mogli več krasti. Kam pridemo?

33. Vendarle bi kdo lahko insistiral, češ, bolje je že v naprej preprečiti gotova zla, ki so tako kvarna za socialno življenje. Mar ne bi mogel državni zakon vsaj v izjemnih socialnih razmerah odrediti sterilizacijo umobolnih? Ali bi bilo to postopanje res tako intrinsecus malum, da ga ne bi mogli pod nobenim pogojem dovoliti?

34. Teologi v veliki večini odgovarjajo, da zakon nlikakor ne more odrediti preventivne sterilizacije. Grosam piše izrečno: »Jede Sterilisation Geisteskranker, angeordnet auf Grund staatlicher Gesetze nur zu dem Zwecke, um degenerierte Nachkommenschaft zu vermeiden, verstößt gegen das Naturrecht« (Linzer Quartalschrift 1930, 306). Iz teh razlogov je tudi nemški Centrum l. 1928 odklonil zadevni zakonski predlog (»Antrag Nr. 60«; prim. »Stimmen der Zeit«

116 [1919] 364). Le prav malo število pisateljev priznava in theoria, predpostavivši mnogo kvatel, možnost, da bi zakonita sterilizacija umobolnih mogla biti tudi etično dovoljena. Tako piše Mayer: »Est ist an sich denkbar, daß eine gesetzliche Maßnahme zur direkten Unfruchtbarmachung geisteskranker und moralisch irr-sinniger Personen vom sittlichen Standpunkte aus nicht unter allen Umständen zu verwerfen wäre« (Die Unfruchtbarmachung Geistes-kranker« v Bonner Zeitschr. f. Theol. u. Seelsorge 3 [1926] 48).

Kakor vidimo, se izraža Mayer silno previdno: Pro praxi si torej tudi on ne upa zagovarjati zakonite sterilizacije.

Dodatek. — Ko je bil ta kratki prispevek že zaključen, je izšla enciklika »Casti connubii«, ki obravnava tudi problem evgenične sterilizacije. Sv. oče jo explicitis verbis odklanja: država nima in ne more imeti oblasti oropati ljudi one narurne zmožnosti, ki jih usposoblja za rodnjo; civilni oblastniki take pravice sploh ne morejo imeti: »nunquam habuerunt nec legitime habere possunt«. — S temi izvajanji je enciklika vzela probailnost mnenju, da bi država vendarle mogla do neke gotove mere iz evgeničnih razlogov nastopiti tudi z zakoni, ki bi odredili sterilizacijo. Josip Ujčić.

Zadržek zakonske vezi.

Vašna je odločba stola sedmorice v Zagrebu z dne 7. januarja 1928, Rv 412/27/1 (prim. Slovenski Pravniki XLIII [1929] 326—328). Ivan H. in Ana H. sta bila veljavno poročena po katoliškem obredu, a pozneje sodnijsko ločena od mize in postelje. Ivan H. je prestopil v pravoslavno vero in izposloval, da je pravoslavno duhovsko sodišče razvezalo njeov zakon z Ano. Nato se je Ivan H. poročil po pravoslavnem obredu s Pavlo S. Prva žena Ana H. je tožila na neveljavnost drugega zakona.

S stališča katoliškega cerkvenega prava je zadeva zelo enostavna. Ivanov zakon z Ano je bil veljavno sklenjen; Ana še živi; kljub ločitvi od postelje in mize zakonska vez še obstoji; če je bil zakon konsumiran, ga nobena človeška oblast ne more razvezati (kan. 1118). Ivanov zakon s Pavlo je neveljaven, ker prva zakonska vez še obstoji (kan. 1069 § 1). Mimogrede naj tudi pripomnim, da bi bil drugi zakon neveljaven tudi ex defectu formae (kan. 1099 § 1, 10). Ivanov prestop v pravoslavlje nima na zakonovo moč nobenega vpliva. Zadelá ga je pač kazen izobčenja (kan. 2314 § 1, 1°), a subditus ecclesiae je še vedno ostal (kan. 87). Vsak matrimonium validum, ratum et consummatum je nerazdružljiv.

Pravoslavno cerkveno pravo dopušča razvezo zakonov iz nekaterih razlogov, ki jih po Krmčiji našteva § 94 srbskega državl. zak. Med njimi je na prvem mestu prešuštvo. Iz katerega razloga je razvezalo pravoslavno duhovno sodišče zakon med Ivanom H. in Ano H., ni razvidno. Glede prešuštva naj omenim, da »je preljuba

osnov razvoda samo na zahtjev uvređenog supružnika, i to ako je on u stanju da dokaže postojanje dela. Priznanje optuženog i zakletva tužioca nisu dokazna sredstva za utvrđivanje preljube«. (Mitrović, »Crkveno pravo«, Beograd 1921, 159). Ana H. se najbrž ob eventualnem prešuštvu Ivana H. ni obrnila na pravoslavno duhovsko sodišče.

Duhovska sodišča srbske cerkve poslujejo z veljavnostjo tudi za državno območje, zato nastane vprašanje, kako je soditi s civilno-pravnega stališča o omenjeni razsodbi pravoslavnega duhovnega sodišča ter o poroki Ivana H. s Pavlo S. Po § 111 o. d. z., ki velja v Sloveniji in Dalmaciji, se more vez veljavnega zakona med katoličani raztrgati le s smrtjo; § 62 o. d. z. pa določa, »da kdor je že bil v zakonu in hoče zopet stopiti v zakon, mora po pravu dokazati izvršeno razdružitev, to je popolno razvezo zakonske vezi«. Ko je v opisanem primeru Ana H. tožila na neveljavnost zakona Ivana H. s Pavlo S., je bil v prvi stopnji (pri deželnem sodišču v Ljubljani Cg I 3/26) njen tožbeni zahtevek zavržen. Pozvano sodišče se namreč ni smatralo za opravičeno, da bi presojal o činih omejenih cerkvenih pravoslavnih oblastev, ker so slednja s sodiščem enakopravna. Sodišče je bilo tudi mnenja, da za predloženi slučaj določbe §§ 62 in 111 o. d. z. niso več v veljavi, ker iz enakosti vseh državljanov pred zakonom, kakor je ustanovljena s čl. 4. vidovdanske ustave, nujno sledi, da nekateri predpisi občega državljankega zakonika niso mogli ostati v veljavi, ker so se pač preživeli in se ne dajo spraviti v sklad z zakonskimi določbami, veljavnimi v enaki meri za vse državljane naše države.

Druga stopnja (deželno sodišče v Ljubljani Bc I 207/26) je ugodila tožbenemu zahtevku in razveljavila po pravoslavnem obredu sklenjeni drugi zakon. Stol sedmorice u Zagrebu je to odločbo pot. dil (7. januarja 1928, Rv 412/27/1) K pomislekom, kako spraviti v sklad §§ 62 in 111 o. d. z. s predpisi čl. 4. in 12. vidovdanske ustave, je stol sedmorice odgovoril načelno: »Ustava naše kraljevine z dne 28. junija 1921 res priznava enakost državljanov pred zakoni, in z njo je zajamčena osebna svoboda kakor tudi svoboda vere in vesti vsakega državljanca. S tem pa ni odpravljena v §§ 62 in 111 o. d. z. utemeljena zabrana, da oseba, ki se je kot pripadnica katoliške veroizpovedi v zakonu zvezala z drugo osebo, ne more stopiti v zakon z drugo osebo za življenja prve. Dokler je v veljavi gornja zakonita določba, se mora izvajati. Revizija je v zmoti s svojim mnenjem, da je omenjena zakonita določba v opreki z duhom ustave, češ da pomenja po eni strani obremenitev naših katoliških državljanov nasproti pravoslavnim, po drugi strani pa nekakšen privilegij katoliške veroizpovedi. Domnevati pa se mora prav nasprotno, ko jamči ustava za versko svobodo, jamči zaeno tudi za izvedbo njenih verskih načel in predpisov; eden teh načelnih predpisov se odraža v določbi gornjih zakonitih predpisov in ustava se drži načela, da veljaj vsaki veroizpovedi svoje. S tem, da prestopi katolik v pravoslavje, niso prišla ob moč njegova pravna dejanja, učinjena

za časa nj-govega katoličanstva, ustava tega niti ni hotela določiti, ne po svojem besedilu, ne po svojem duhu. Taka pravna dejanja je moči razveljaviti pač le po zakoniti, posebej predpisani poti, kolikor je izrečno po zakonu dopustno. Zakone med osebami katoliške vere z rednim bivališčem v območju, kjer velja občni državljanski zakonik od 1. junija 1811, je glede njih sklenitve in razveze soditi po predpisih navedenega zakonika in po sodiščih, poklicanih v to s sodnim pravilnikom z dne 1. avgusta 1895, št. 110 drž. zak., ker se morajo ti predpisi v območju, kjer so ostali v veljavi, še vedno uporabljati. To velja tudi za zakon med Ivanom H. in Ano H. Zato se tudi ni moči ozirati na sodbe drugih sodišč, ki so morda razvezale prvi zakon in ki na našem območju ne morejo dobiti pravne moči.

Ako bi vsa zakonska sodišča upoštevala razloge citirane odločbe stola sedmorice, bi bilo pri nas kolikor toliko konec pogubnim zmedam, ki jih povzročajo pestri sistemi našega zakonskega prava, ko bi bila strankam odvzeta možnost znebiti se neljubih zakonskih vezi s prestopom v drugo krščansko ali nekrščansko vero.

Načelo, da veljaj vsaki veroizpovedi svoje, pa bo važno in mislim, da za katoličane v danih razmerah edino možno pri osnutkih ženinčvenega prava de lege ferenda.

Članom 12, 28, 109 bivše vidovdanske ustave, ki so prihajali za to vprašanje v poštev, so dali povsem nasprotujoče si interpretacije. Iz določil čl. 12: »Zajamčena je svoboda vere in vesti. Uživanje državljskih in političnih pravic je nezavisno od veroizpovedi. Nikdo ni dolžan svojo vero javno izpovedati«, kakor tudi čl. 28: »Zakon stoji pod zaščito države« in čl. 109, ki zagotavlja muslimanom: »U porodičnim i naslednim poslovima sude državni šerijatski sudovi«, so sklepali nekateri, da ustava ne le pripušča versko zakonsko pravo, ampak da je samo to v skladu z duhom ustave (n. pr. predstavnik konferencij na verski anketi v Belgradu od 15.—22. novembra 1921; Ruspini); drugi so zopet versko zakonsko pravo a limine odklanjali in niti niso pripuščali vprašanja: cerkveni ali civilni zakon (Kušej, Tomac, Troicki). Slednji zagovarjajo ali fakultativni ali obligatorni civilni zakon. Za fakultativni civilni zakon je n. pr. g. prof. Kúšej iz taktičnih razlogov, Troicki pa iz načelnih in taktičnih. Zadnji zavrača tako obligatorni cerkveni zakon kot obligatorni civilni zakon, in sicer oboje kot uzurpacijo — države. Večina juristov, kakor se zdi, se je odločila za obligatorni civilni zakon; tako zlasti znana resolucija na drugem pravniškem kongresu v Ljubljani v septembru 1926.

A. Odar.

Ali veljajo sodbe starokatoliškega zakonskega sodišča tudi v državnem področju?

Kakor je znano, spadajo na hrvatsko-slavonskem pravnem območju zakonske zadeve katoličanov in pravoslavnih tudi za državno področje pred cerkvena sodišča. Za zakone protestantov in judov

pa velja kot v Sloveniji za vse veroizpovedi drugo poglavje avstrijskega občega državljskega zakonika; njihove zakonske zadeve presojajo torej za civilno področje državna sodišča. L. 1923 pa se je organizirala na Hrvatskem še starokatoliška cerkev¹; zboroval je njen „Hrvatski katoliški cerkveni zbor“; izvolila si je škofa. Od državne strani je bila starokatoliška cerkev priznana na podlagi čl. 12 vidovdanske ustave z odlokom ministrstva ver z dne 18. decembra 1923 št. 3389. Komaj je bila starokatoliška cerkev organizirana in od države priznana, že si je začelo njeno duhovsko sodišče prilaščati zgoraj omenjeno pravico katoliške in pravoslavne cerkve; razvezovalo je tudi z veljavnostjo za državno področje zakone bivših katoličanov², ki so se nato znova poročali po starokatoliškem obredu; ni pa mogla navesti starokatoliška cerkev zakonite utemeljitve za svojo domnevno pravico. Umljivo je, da so zato nastala prerekanja in spori, ki jih je končno rešilo ministrstvo ver z odlokom z dne 13. januarja 1926 št. 181, ki se glasi „Za starokatoličane velja na Hrvatskem in v Slavoniji zakonsko pravo iz drugega poglavja Občega avstrijskega državljskega zakonika in za postopanje in presojanje v njihovih sporih so za državno področje pristojna samo redna državna sodišča. Duhovno sodišče Hrvatske starokatoliške cerkve v Zagrebu nima torej za državno področje nikakega zakonitega temelja za svoj obstoj in njegove razsodbe so za državno področje brez vsakega pravnega dejstva.“ Radi citiranega odloka se je obrnil starokatoliški škof na ministra ver z vlogo z dne 15. marca 1926 št. 78, v kateri je izrazil željo, da bi ministrstvo izjavilo, da zakonsko sodišče starokatoliške cerkve v Zagrebu zakonito obstoja za področje vere in vesti, v kolikor je zakon po nauku cerkve (rimskokatoliške in starokatoliške) sv. tajna (zakrament). Omenjena vloga — mimogrede rečeno — zveni pravej čudno. Na njo je minister za vere odgovoril z rešitvijo z dne 10. aprila 1926 št. 1604: „Reševaje to vlogo ponavljam, da se moje omenjeno pojasnilo tiče obstoja in delovanja duhovskega sodišča Hrv. starokatoliške cerkve v Zagrebu izključno samo glede zunanjega državnega področja; med tem ko ni nikake zapreke njegovemu obstoju za notranje cerkveno področje vere in vesti, in to tem manj, ker po čl. 12 državne ustave priznane vere samostojno urejajo svoje notranje verske posle.

Dasi so citirane določbe jasne, se je vendar moral stol sedmorice baviti s prizivom zoper razsodbo banskega sodišča v Zagrebu ki je 23. februarja 1927 potrdilo sodbo prvostopnega kr. sodišča v Zagrebu z dne 11. novembra 1926 št. 98416/gr., s katero je bil

¹ Petrić O valjanosti starokatoliških brakova. „Nova Zora“ 1931, št. 1; Ruspini, Sudovanje starokatoličkog duhovnog suda u ženidbenim stvarima za građansko (državno) područje, „Katolički List“ 1927, 609-611; Ruspini, Nenadležnost starokatoličkog duhovnog suda u ženidbenim parnicama za građansko područje, „Katolički List“ 1928, 86-87; Ruspini, O valjanosti starokatoličkih brakova, „Katolički List“ 1931, 109-111.

² Vzroke za razporoko našteva „Starokatolik“, Službeni list Hrv. starokatoličke crkve 1925, št. 5.

proglašen zakon, ki ga je sklenila po starokatoliškem sodišču razporočena bivša katoličanka, ki je bila katoliško poročena in je njen zakonski drug še živel za neveljaven. Med razlogi, ki jih navaja omenjena sodba stola sedmorice z dne 13. maja 1927 št. 1425, je važen naslednji: „Hrv. starokatoliška cerkev, ki je priznana na osnovi čl. 12 ustave in z ministrsko deklaracijo z dne 18. decembra 1923 št. 3389, je samo načelno enakopravna z ostalimi osvojenimi veroizpovedmi, ker za njo ni izdala država še nobenega zakona, po katerem bi mogla tudi ta cerkev izvrševati jurisdikcijo pro foro externo. Zato ni mogoče v tem pogledu vzporejati to cerkev z drugimi cerkvami, katerim je bila ta pravica že prej dana. S samo ustavo, ki normira le temeljna načela državnega življenja, pa to ni bilo storjeno; zato velja zanjo na področju zakonskega prava drugo poglavje o. d. z. Tako tolmačenje je prevzelo tudi ministrstvo ver v svoji rešitvi z dne 13. januarja 1926 št. 181. Zato starokatoliška cerkev ne more izvrševati sodstva za državno področje.“

Bivši katoličan, ki razporočen po starokatoliškem sodišču sklene nov zakon, zapade pod § 299 k. z., ki določa kazen strogega zapore za onega, ki stopi v nov zakon, dasi je že v zakonitem zakonu. Ista kazen zadene osebo, ki je z njim sklenila zakon, ko je vedela za že obstoječi zakon. § 399 pa določa kazen za verskega predstavnika, ki bi take zakonce poročil.

Niko Petrić dokazuje v „Novi Zori“ 1931, št. 1, da so zakoni, ki so sklenjeni v starokatoliški cerkvi, veljavni, dokler se s pravnomočno sodbo civilnega sodišča ne dokaže, da so neveljavni. Stavek je najprej dvoumen. Vendar pa ni dvoma, da želi avtor obvarovati tiste bivše katoličane, ki jim je starokatoliško sodišče zakon razvezalo in ki so na to sklenili nov zakon, očitka bigamije. Sklicuje se na že omenjeno rešitev ministra za vere z dne 10. aprila 1926 št. 1604, ki pa seveda prav nasprotno dokazuje, kakor je lahko razbrati iz zgoraj citiranega njenega besedila. Nadalje navaja § 23 k. z., ki se glasi: „Kaznivega dejanja ni, če izključujejo predpisi javnega ali zasebnega prava protipravnost,“ in mu hoče dati naslednji pomen: ker omenjene razveze in njim sledeče nove zakonske zveze nišo po verskem pravu starokatoliške cerkve protipravne, zato niso kazniva dejanja po državnem kazenskem zakoniku. Da tako dokazovanje ni logično, je lahko sprevideti. Končno omenja še razsodbo Državnega sveta z dne 30. aprila 1930 št. 2391/28, v kateri pa je rečeno samo to, da je poročni list, ki ga izda starokatoliški verski predstavnik, zadostno dokazno sredstvo, da je kdo poročen. Da je s tem priznано tudi sodstvo starokatoliškega sodišča za državno področje, iz omenjene razsodbe nikakor ne sledi.

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

Orientalia Christiana.

Mesečne publikacije papeškega Vzhodnega instituta (Pontificium Institutum Orientalium Studiorum), izhajajoče pod naslovom »Orientalia christiana«¹, lepo napredujejo. Tukaj bom podal poročilo o snopičih 52—66, ki so izšli od maja 1929 do konca 1930. V poročilu bom združil zvezke s sorodno vsebino.

1. Profesor zgodovine na Vzhodnem institutu Jurij Hofmann S. J. raziskuje v treh snopičih (52., 63., 64.) odnose cari-grajskih patriarhov Kyrilla Lukarisa, Athanasija Patellara, Kyrilla Kontarisa in Parthenija do rimske stolice. Zgodovina teh štirih mož se usodepolno križa in prepleta.

V 52. snopiču razpravlja H. o Kyrillu Lukarisu (r. 1572, u. 1638)², ki je l. 1602 postal aleksandrijski patriarh in bil od 1620 s presledki do 1633 cari-grajski patriarh, ko je bil že l. 1612 za en mesec zasedel ta prestol. (H. ima na str. 9 za začetek drugega cari-grajskega patriarhata Lukarisovega pravilno letnico 1620, na str. 31 pa po pomoti trdi, da je njegov prednik Timotheos umrl v marcu 1621; umrl pa je v začetku novembra 1620, če ne že kak mesec prej.) Za razpravo, ki obsega 37 strani, sledi na 68 straneh 28 dokumentov iz Vatikanskega arhiva, Vatikanske knjižnice, arhiva Propagande in arhiva Družbe Jezusove. V IV. poglavju poroča pisatelj o treh Rimu prijaznih Kyrillovih izjavah. Pismo iz l. 1601, ki ga je Lukaris ob odhodu iz Poljske pisal lvovskemu latinskemu nadškofu Demetriju Solikowskemu, je bilo znano. Novo pa je pismo, ki ga je dne 28. okt. (7. nov.) 1608 Lukaris pisal s svojo roko v latinskem jeziku papežu Pavlu V., izjavljajoč mu svojo vdanost in pokorščino (faksimile na 3. tabl., transkripcija na str. 44—46). Lukaris je bil takrat aleksandrijski patriarh. Čitatelj bi želel bližje spoznati okolnosti, v katerih je patriarh ta list napisal, da bi si mogel ustvariti sodbo o njegovi iskrenosti v tem času. Osemnajst let kesneje je gotovo neiskreno ravnal, ko je izjavil, da je pripravljen vpričo francoskega poslanika zavreči kalvinske in luteranske nauke in priznati florentinski koncil. V V. poglavju pojasnjuje H. Lukarisove odnošaje do jezuitov, da bi ovrigel krivične obdolžitve protestantskih (Kattenbusch, Ph. Meyer) in pravoslavnih (Diomedes Kyriakos, Michalcescu, Chrysost. Papadopoulos, Philaretos Bapheides) zgodovinarjev, da so jezuiti patriarha na smrt sovražili in preganjali. Res je, da je v letih 1627/28 patriarh

¹ Prim. BV IV, 298—302; V, 179; VII, 75; VIII, 328; IX, 173—175. 300—306.

² G. Hofmann S. J., *Griechische Patriarchen und römische Päpste. Untersuchungen und Texte*, II, 1: Patriarch Kyrillos Lukaris und die römische Kirche. (Or. chr. XV, 1.) 8^o, 114 str. in 7 tablic. 15 lir.

s pomočjo angleškega, holandskega in benečanskega poslanika iz ozadja vodil nasilno postopanje turških oblasti proti jezuitom. Zadeva grške tiskarne, ki se je 1627 pod zaščito angleškega poslanika v Carigradu ustanovila in jo je vodil menih Nikodemos Metaxas, je v tej zvezi zadosti osvetljena. V VI. poglavju opisuje H. odnose Lukarisove do Rusinov, zlasti do nadškofa Meletija Smotrickega. Ta je bil protivnik in protiškof sv. Jozafatu Kunceviczu, je 1623 obiskal patriarha Lukarisa, da bi našel oporo v dvomih, pa je spoznal, da se nagiblje k protestantizmu. To ga je napotilo, da se je sam začel bližati rimski cerkvi in da je v juliju 1627 poslal papežu Urbanu VIII. izjavo vdanosti in pokorščine. Nekaj tednov kasneje je pisal Lukarisu pismo, želeč pojasniti o njegovem ljubimkanju s kalvinizmom. Odgovora ni bilo. Dobra dva meseca kasneje je Meletios sestavil obširno pismo, ki ga je podpisalo več pravoslavnih Rusinov in ga poslalo ekumenskemu patriarhu; vnema za cerkveno edinstvo, skrb za pravovernost in strah pred kalvinskimi zmotami govore iz njega (str. 75—87). Tudi na to pismo ni bilo odgovora. Lukaris se je v pismu, ki ga je šest let kasneje poslal ločenim Rusinom, z jedkimi besedami spomnil Smotrickega (str. 93—96). Zadnji dve poglavji (VII. in VIII.) slikata odpor Grkov proti kalvinističnim tendencam ekumenskega patriarha ter prizadevanja rimske stolice, da se kalvinizem na vzhodu ne bi vkoreninilo.

V 63. snopiču podaja H. ogrodje biografije Athanazija Patellara³ z bogato dokumentacijo. Patellaros je bil že l. 1620 metropolit v Solunu in se je v novembru tega leta udeležil carigrajske sinode, ki je aleksandrijskega patriarha Kyrilla Lukarisa posadila na carigrajski prestol. Ko je bil Lukaris l. 1634 tretji- oziroma četrtičkrat odstavljen, je Patellaros za kakih šest tednov zasedel njegovo mesto. L. 1635 je potoval v Italijo, da bi se s pomočjo rimske stolice mogel vrniti v Carigrad. V Ankoni se je pogajal z rimskim odposlancem Horacijem Giustinianijem, rojenim Grkom, in se je 21. oktobra pred ankonskim škofom formalno združil z Rimom. Potem je preko Benetk, Dubrovnika in Krfa potoval v Carigrad, kamor je prišel sredi l. 1638. V septembru tega leta se je pobotal s Kyrillom Kontarisom, ki je bil četrto leto prej postal patriarh, se vrnil v Solun, pa se sredi 1639 zopet oglasil, ko je moral Kontaris s patriarhalnega prestola v ječo. V naslednjem letu ga je patriarh Parthenios izrinil iz Soluna, najbrž da bi se znebil neljubega tekmeca. Od l. 1643 je Patellaros bival v nekem samostanu blizu Jassyja, v deželi moldavskega kneza Bazilija, katerega je proslavil v dolgi pesnitvi. V tem času so se vezi z Rimom čisto zrahljale in naposled pretrgale. L. 1652 je z denarno pomočjo moldavskega kneza prišel za nekaj dni na patriarhalni prestol v Carigradu. Ko se mu je od-

³ G. Hofmann S. J., *Griechische Patriarchen und römische Päpste. Untersuchungen und Texte*, II, 2: Patriarch Athanasios Patellaros. Seine Stellung zur römischen Kirche. (Or. chr. XIX, 2.) 8^o, 80 str. in 18 tablic, 22 lir.

povedal, je ostal še nekaj nad dva meseca v Carigradu, potem se vrnil v Jassy in 1653 potoval v Moskvo k carju Alekseju. V naslednjem letu se je hotel vrniti na Moldavsko, pa je v lubnijskem samostanu v Ukrajini umrl. Življenjepis je pridejanih 41 dokumentov iz arhiva Propagande, iz Vatikanske in Vallicellianske biblioteke.

V 64. snopiču razpravlja H. o Kyrillu Kontarisu in v dodatku o patriarhu Partheniju I. Kontaris, doma iz Makedonije, r. ok. 1593, je bil ok. 1618 nekaj mesecev pri jezuitih v Carigradu in študiral filozofijo. Svojemu učitelju Dioniziju Guillierju je ostal zmeraj iskreno vdan in hvaležen. Patriarh Timotheos II. (umrl 1620) ga je postavil za metropolita v Beroiji v Makedoniji. V oktobru 1633 je bil za teden dni patriarh na Lukarisovem mestu, potem zopet od marca 1635 do junija 1636, ko je bil Lukaris v pregnanstvu na otoku Rodu, in tretjič, po Lukarisovem padcu, od junija 1638 do junija 1639. Uniji z Rimom je bil zmeraj prijazen, formalno pa jo je sklenil 15. dec. 1638. Sredi junija 1639 je podlegel spletkam nasprotnikov. Turške oblasti so ga vrgle v ječo in njegovi protivniki so z denarjem dosegli, da je bil preganjan v Tunis. Po trpljenja polnem potovanju od novembra 1639 je prišel o veliki noči 1640 na kraj svojega izgnanstva, kjer ga je čakalo novo trpljenje in poniževanje. V prvih jutranjih urah 24. junija 1640 ga je dal tuniški paša Abduraman z vrvo zadaviti. Začelo se je informativno postopanje o patriarhovem mučeništvu, zadeva pa je pri obredni kongregaciji zastala. Težišče razprave je v III. in IV. poglavju, kjer avtor poroča, kako je prišlo do formalnega združenja Kontarisovega z rimsko cerkvijo in kako se je odstavljeni patriarh heroično vedel v trpljenju in smrti. Na str. 18—72 je natisnjenih 28 dokumentov iz Vallicellianske knjižnice, iz Vatikanskega arhiva in arhiva Propagande. — V dodatku pojasnjuje H. na dveh straneh odnose Kontarisovega naslednika Parthenija I. (1639—1644) do Rima. Za njegove vlade je sinoda v Jassyju (1642) zopet zavrгла Lukarisovo kalvinstvo, kakor ga je bila obsodila carigrajska sinoda (1638) za Kontarisa. »Enotno pobijanje te krive vere po dveh sicer si nasprotnih patriarhah (t. j. Partheniju in Kontarisu) je bilo odločilna zmagá grške cerkve nad protestantizmom« (str. 73). Avtor je dodejal troje pisem, eno Parthenijevo kardinalu Antoniju Barberiniju, dve propagandinega tajnika Partheniju.

2. V dveh debelih snopičih (53., 62.) je Gertrude Robinson izdala listine iz arhiva grškega samostana sv. Elija in Anastazija v Carboni⁵ v Kalabriji. Samostan, sedaj samo še kup

⁴ G. Hofmann S. J., *Griechische Patriarchen und römische Päpste. Untersuchungen und Texte.* II, 3: Patriarch Kyrillos Kontaris von Berröa. Sein Anschluß an die katholische Kirche und sein heldenhafter Tod. Anhang: Patriarch Parthenios I. und Rom. (Or. chr. XX, 1.) 8^o, 80 str. in 12 tablic.

⁵ Gertrude Robinson M. A., *History and Cartulary of the greek monastery of St. Elias and St. Anastasius of Carboni.* II, 1. 2: Cartulary. (Or. chr. 52., 62.) 8^o, 160 in 199 str., 30 in 37 lir.

razvalin, je pripadal grškim monastičnim naselbinam v okolišu Monte Rapara med rekama Aciri in Sinni, ki se izlivata v Otrantski morski zaliv. Za ustanovitelja eremitaže, iz katere se je pozneje razvil samostan sv. Elija, velja sv. Luka Armentski (u. 993), prijatelj sv. Saba Mlajšega (u. 990 ali 991). Samostan je kmalu postal središče grškega meništvja v najbolj južnem delu Italije, je rasel pod Normani in dosegel višek od srede 12. do srede 13. stoletja. Potem je začel propadati in v resnici zatonil 1476, ko je bil odstavljen zadnji pravi opat. Nadaljnje življenje pod komendatarnimi opati je bilo le borno životvarjenje in bolešno umiranje, dokler ni prišla L. 1809 supresija po Francozih. Samostansko zgodovino je pisateljica podala že v 44. snopiču te zbirke⁶. Listine iz samostanskega arhiva shranjuje danes Archivio Doria v Rimu. Vseh je 110; od teh je v zgoraj navedenih dveh snopičih G. Robinson publicirala 68 (ali točneje 71) iz dobe od 1007 do 1198 (zadnja dva dokumenta nista datirana). Med listinami iz tega časa je 12 latinskih, ostale so grške. Izdajateljica obeta še en snopič latinskih listin do konca 17. stol. (II, 1, str. 6). Regeste doslej objavljenih listin je pridejala zgodovini (snop. 44, str. 61—80). Listine so natisnjene v kronološkem redu. Najprej je listina točno opisana, potem sledi grški tekst in pod njim angleški prevod. Latinske in dvojezične (grško-latinske) listine niso prevedene. Tu in tam so pod črto stvarne opombe. Drugemu snopiču listin (62) so pridejane jezikovne pripombe k nekaterim listinam (str. 155—161), seznam bizantinskih dostojanstev pod Normani (str. 162—164), glosar nenavadnih besed (str. 165—184) in abecedni seznam lastnih imen, osebnih in krajevnih (str. 185—197). — Že v oceni Spáčilove komparativne studije o evharistiji (Or. chr. XIII, 3 in XIV, 1) sem pripomnil (BV IX, 301), kako neprikladno je trgati enotno snov na snopiče, ki pripadajo različnim zvezkom (volumina). Ta nedostatek se pri publikaciji teh listin posebno živo čuti: gradivo bo raztepeno na štiri zvezke daleč vsaksebi in 62. snopič ima pripombe, sezname in kazala, ki se nanašajo tudi na 53. snopič.

3. Profesor na Vzhodnem inštitutu Jos. Schweigl S. J. je v 45. snopiču poročal o medsebojnih odnošajih hierarhij ločenega pravoslavlja v sovjetski Rusiji (prim. BV VIII, 328). V novem (54.) snopiču⁷ preiskuje njih pravno podlago: katera izmed hierarhij veljaj po vzhodnem pojmovanju za kanonično? »Ni treba posebno globoko se spuščati v proučevanje cerkvenega prava ločenih orientalcev in presojanje dokumentov o cerkvenem položaju v sovjetski Rusiji, da se pride do prepričanja, da vprašanje za končno odločitev še ni dozorelo. Cerkevno-zgodovinske podrobnosti zadnjih let so še premalo preiskane, manjka še točnega gradiva« (str. 6). Tako je ta kanoni-

⁶ G. Robinson M. A., *History and Cartulary of the greek monastery ... of Carbone*. I. History. (Or. chr. XI, 5.) 8°, 80 str. 25 lir.

⁷ Jos. Schweigl S. J., *Die Hierarchien der getrennten Orthodoxie in Sowjetrußland*. II. Ihre kanonischen Grundlagen. (Or. chr. XV, 3.) 8°, 82 str. 15 lir.

stični del bolj deskriptiven, priprava in kažipot za globlje proučavanje (na str. 7—14 bogata literatura). V 1. poglavju podaja pisatelj obris cerkveno-pravnega stanja pred revolucijo 1917 in razvoja do 1922; v 2. poglavju pojasnjuje, kako poedine hierarhije (patriarhalna pod metropolitom Sergijem, sinodalna, hierarhija »začasnega vrhovnega cerkvenega sveta«, opozicija proti Sergiju) svojo existenco kanonično utemeljujejo; v 3. poglavju opozarja na nepojasnjene probleme, ki onemogočajo točno razsodbo: vprašanje o kanonični veljavi cerkvene reforme carja Petra Velikega, spor o »sobornosti« (vesoljnosti), mešanje pojmov potestas ordinis in potestas iurisdictionis, pomanjkanje kodificiranega kanonskega prava. Na koncu svojih izvajanj je pisatelj dostavil refleksijo, v kateri pravi: »Ta zgodovinsko-kanonska izvajanja so strogo v mejah ločene, zlasti ruske ortodoksije. Podana razmatranja niso rešitev vprašanj, tudi niso popolna niti ne vsa enako vredna. Šele strokovno proučevanje jih bo boljše predelalo, stvarno ocenilo in jim dalo pristojno mesto. Katoliško dogmatično pojmovanje o jurisdikciji v ločeni pravoslavni cerkvi sploh ni prišlo v okvir razmotrivanj. — Četudi je raziskava ostala bolj na površini, ne da bi segla dalje v globino, so se kar same po sebi pokazale upoštevanja vredne resnice: 1. Dejstvo, da se v ločeni pravoslavni (ruski) cerkvi razvrvanost, pravna nesigurnost in nje žalostne posledice bridko obžalujejo, tem bolj, ker pač ni nobene avtoritete, ki bi mogla izpregovoriti odločilno, obvezno besedo... 2. Čestokrat se je grajala nazadnjaška zapetost poedinih hierarhičnih skupin (patriarhalne hierarhije). Res, mnoge odbija in se ne morejo z njo sporazumeti; toda ko ni resnične avtoritete, je to konservativno mišljenje varstvo za vero, kajti za prenovitev ni avtoritete, ki bi določila mejo med božjim in človeškim elementom, med dogmatičnim in zgolj cerkvenim. — 3. Četudi ločene pravoslavne cerkve visoko cenijo kanone sedmih zborov, so ti vendar izgubili mnogo svoje časti in častitljivosti, ker se pač ne smejo jemati v vsej svoji zgodovinski resničnosti; kajti na teh zborih je rimska cerkev, je rimski škof nastopal s svojo avtoriteto, ne ker je bil Rim glavno mesto države, marveč ker je v rimskem škofu živel Petrov naslednik in je zedinjujoč in ojačujoč in često naravnost odločujoč dvigal avtoriteto koncilskih sklepov... 4. Kakor je Adolfa Harnacka studij starih cerkvenih virov privedel, da je prvenstvo Rima pomikal vedno više v prve krščanske čase, in kakor je prof. Bolotov, ki mu je bilo naročeno pripraviti zedinjenje starokatoličanov z rusko cerkvijo, po studiju cerkvenih zborov prišel do zaključka, ki je prav njemu nasprotnega iskal, tako vodi proučevanje kanonskega prava ločene orientalske cerkve k bogopostavljeni avtoriteti rimske cerkve«

4. Snopič 56. je liturgične vsebine: menih Nil Borgia iz grškega samostana Grottaferrata v Albanskem pogorju je v njem objavil lepe kritične prispevke o »Horologiju« bizantinskega obreda⁸.

⁸ Nilo Borgia, ὉΡΟΛΟΓΙΟΝ. »Diurno« delle Chiese di rito Bizantino. (Or. chr. XV. 2.) 8^o, 106 str. 13 lir.

Ἡρολογίον obsega vse nespremenjive dele cerkvenega oficija od polnočnice (μεσονύκτικον) do večerne molitve (ἀπόδειπνον). To je njega glavni del. Pisatelj izhaja z ugotovitve, da Horologij v sedanjih oblikah ni več stari, od očetov izobličeni način molitve, marveč da so ga v teku časa spreminjale in »popravljal«⁹ nevesče roke. Zato terja, naj se vestno pripravi kritična izdaja, t. j. izdaja, ki bi podala čisti prvotni tekst, kolikor ga je mogoče doseči. S svojimi pripombami namerava to delo pospešiti, ko skuša s pomočjo virov in liturgičnih spisov Simeona Solunskega rekonstruirati staro obliko Horologija. V dodatku (str. 87-103) je natisnjena rekonstrukcija večernic (ὁ ἀσμακτικὸς ἑσπερινός), na sredi rekonstruirani tekst, na levi podatki romarice Etherije (Peregrinatio ad loca sancta; ime Eucheria je gotovo nepravilno!), na desni pa podatki iz t. zv. Apostolskih konstitucij. Rekonstrukcija je delo umrlega grottaferratskega meniha Sofronija Gassisija. Njegova je tudi na str. 104-5 natisnjena, ne preveč pregledna primerjalna tabela večernic in prvega dela liturgije prae-sanctificationum (ἡ λειτουργία τῶν προηγιασμένων).

5. Med otvoritvijo in prvo slovesno sejo koncila v Ferrari, t. j. med 9. aprilom in 8. oktobrom 1438, so se med zastopniki Latincev in Grkov vršili razgovori o prepornih vprašanjih in o sredstvih za unijo. Na tretjem takem sestanku je kardinal Julijan (ne Julij!) Cesarini označil za poglavitne točke nesoglasja med vzhodom in zapadom nauk o izhajanju svetega Duha, rabo opresnega kruha, nauk o vicah in papežev primat. Ker je v Ferrari navzočni cesar Ivan VIII. Palaiologos Grkom prepovedal razpravljati o prvih dveh točkah, se je razgovor začel o vicah. Na petem sestanku 4. junija 1438 je Cesarini razložil katoliški nauk o vicah in je nekoliko kasneje izročil Grkom svoj govor kot uradno izjavo latinskih zastopnikov. Deset dni kasneje so Grki izročili za odgovor svojo spomenico, sestavljeno iz odgovorov, ki sta ju Bessarion in Markos Evgenikos napisala na latinsko izjavo. Na grško enunciacijo so Latinci 27. junija odgovorili ustno in pismeno in zopet od grške strani dobili pismen odgovor. Profesor J. Hofmann S. J. je v knjižnici sv. Marka v Benetkah (zborni kodik Lat. III, 96) srečno odkril prvotni, originalni tekst obeh latinskih izjav in ga v snopičih 57. in 59. izdal⁹. Prva izjava je kratka teološka razprava o kaznih v vicah, o pomoči, ki jo moremo trpečim dušam nuditi, in o stanju pravičnih in grešnikov med smrtjo in vesoljno sodbo. Nauk zapadne cerkve se utemeljuje s tremi mesti iz svetega pisma (2 Mak 12, 46; Mat 12, 32; 1 Kor 3, 11-15), s splošnim običajem molitve za rajne, s stalnim naukom rimske cerkve, z naukom zapadnih in vzhodnih očetov in s teološkim razlogom iz božje pravičnosti. Avtor te izjave ni znan. Bil je verziran teolog, ki je znal jasno in lepo pisati. Opiral se je na sv. Tomaža

⁹ G. Hofmann S. J., *Concilium Florentinum. I. Erstes Gutachten der Lateiner über das Fegfeuer. Text mit Einführung.* (Or. chr. XVI, 3.) 8^o, 48. — *II. Zweites Gutachten der Lateiner über das Fegfeuer. Text mit Einführung.* (Or. chr. XVII, 2.) 8^o, 64.

Akvinca, In IV Sententiarum in Tractatus contra errores Graecorum ter na anonimni Tractatus contra Graecos, ki ga je l. 1252 napisal najbrž neki dominikan v Carigradu. V drugi latinski izjavi se najprej zahteva od Grkov točen odgovor na štiri vprašanja iz eshatologije o stanju duš med smrtjo in poslednjo sodbo; potem se posamič zavračajo grški ugovori (obsežno ugovor proti dokazu iz 1 Kor 3, 11—15). Prva izjava se opira na pozitivne dokaze, druga pa sega spekulativno v globino. Njen avtor je bil spekulativno dobro izšolan teolog in doma v spisih sv. Tomaža Akvinca. Bržkone je bil to dominikan Janez Torquemada. Publikacija originalnega teksta obeh latinskih izjav o vicah je važen prispevek za zgodovino ferrarsko-florentinskega cerkvenega zbora. Snopiču 57. je dodejan posnetek grških podpisov na dveh izvodih unijske bule z dne 6. jul. 1439, ki ju hrani Biblioteca Laurenziana v Firenci.

6. Za najstarejšo rusko cerkveno zgodovino je važno delo, ki ga je kot 58. zvezek zbirke *Orientalia Christiana* objavil pravoslavni ruski plemič Nikolaj Baumgarten. Je to kronologija cerkvenih dogodkov v dobi od l. 987, t. j. od krsta sv. Vladimirja, do l. 1240, t. j. do mongolske invazije. Kronologija je sestavljena po ruskih kronikah, ki pa so ohranjene deloma v poznih prepisih in nosijo znake predelav, pa tudi cerkveno-uradnega cenzuriranja. O porabljenih kronikah poroča pisatelj v uvodu (str. 17—25); tukaj čitatelj tudi izve, kako je avtor porabil često med seboj neskladne podatke v kronikah. Edina kronika, ki je ni zadela usoda drugih, marveč je ohranjena v prvotni obliki iz začetka oz. prve polovice 13. stoletja, je prva novgorodska kronika (novgorodska letopis po sinodalnemu haratejnom spisku). Poleg kronik je avtor porabil delo marljivega, čeprav malo kritičnega zbiratelja V. N. Tatiščeva, *Istorija rossijskaja s samyh drevnejših vremen* (Moskva 1768—1773) in za starejšo dobo bizantinske kroniste. Dobo, za katero je sestavil kronologijo, je pisatelj razmejil z l. 1039, ko zanesljivo nastopi prvi ruski metropolit Teopemt (Theopemtos). Na koncu je dodejan seznam ruskih škofov in škofij, ki se v kronikah navajajo (str. 161 do 166), in kazalo oseb, ki se imenujejo (str. 167—176).

7. Vsebina 60. snopiča je na naslovni strani dovolj jasno povedana¹⁰. Večji del knjige (str. 52—149) so pisma, ki sta jih izmenila pravoslavni grški nadškof in atenski metropolit Chrysostomos Papadopoulos in škof katoličanov grškega obreda v Grčiji Georgios Calavassy. Škof Georgios je 22. maja 1927 pisal nadškofu Chrysostomu prijazno pismo in mu izrazil sočutje zaradi napada, ki se je bil

¹⁰ N. de Baumgarten, *Chronologie ecclésiastique des terres russes du X^e au XIII^e siècle*. (Or. chr. XVII, 1.) 8^o, 180 str. 33 lir.

¹¹ Hieromonie Pierre du Prieuré d'Amay-sur-Meuse, *L'union de l'Orient avec Rome*. Une controverse recente. Correspondence échangée entre S. B. Monseigneur Chrysostome Papadopoulos, Archevêque Orthodoxe d'Athènes et de la Grèce, et Monseigneur Georges Calavassy, Evêque Catholique des Grecs de rite byzantin, à Constantinople et en Grèce. Introduction et traduction. (Or. chr. XVIII, 1.) 8^o, 160 str. 26 lir.

dan prej v Pireju na njega izvršil. Nadškof mu je 5. julija zelo pikro in žaljivo odgovoril in mu naravnost povedal, da za njega, z Rimom zedinjenega škofa grškega obreda, v Grčiji ni mesta. Za zedinjenje z Rimom z ohranitvijo lastnega obreda rabi izraz *obviza*, ki se je zadnji čas udomačil v grški polemiki. »Verujte mi,« piše nadškof, »*obviza* vzbuja med pravoslavniimi vedno grozo, ker pomeni zvičajnost in varanje v verskih vprašanjih. *Obviza* je umetna tvorba, ki skuša po nepravi poti potegniti pravoslavne v latinsko cerkev; ni iskren poskus zedinjenja. Mi iskreno spoštujemo pridigo latinskega duhovnika, toda dovolite, da Vam povem, zgražamo se nad pridigo zastopnika unije.« Na koncu ga pozivlja, naj ne nosijo ne on ne njegovi duhovniki obleke pravoslavnih in naj se ne izdajajo za take, ko so v resnici svečeniki latinske cerkve. Ti dve pismi sta otvorili korespondenco. Skof Georgios je pisal nadškofu še 7. julija in zelo obširno 25. septembra 1927 o papeževi jurisdikciji v stari cerkvi, o cerkveni veseljnosti, o grškem obredu v katoliški cerkvi ter o očitkih, da so zedinjeni Grki slabi patrioti in da uganjajo proslitstvo (str. 69—122). Skoraj leto dni je preteklo, da je nadškof Chrysostomos na to pismo odgovoril. Njegovemu tudi obsežnemu pismu z dne 15. septembra 1928 (str. 122—149) je predmet — *obviza*, nje načela, bistvo, pojem, značaj in namen. O papeževi jurisdikciji, pravi, da noče govoriti, ter izjavlja, da konča dopisovanje. Pisma obeh prelatov so se 1928 v grškem jeziku objavila. Benediktinec Peter, član Amay-sur-Meuseske redovne družine, je korespondenco prevedel na francoski jezik, da bi širši krog čitateljev mogel spoznati »duševno razpoloženje ugledne osebnosti, ki stoji na čelu ene izmed poglavitnih pravoslavnih avtokefalij bizantinskega obreda«. Korespondenca ima primerno ozadje in okvir v polemiki proti zedinjenim Grkom, ki je bila od jeseni 1923 naprej v grškem cerkvenem in političnem časopisju na dnevnem redu. O tej nečedni borbi pregledno, stvarno in dovolj natančno poroča uvod (zlasti str. 10 do 50). Kar izpričuje ta knjiga o mišljenju merodajnih grških cerkvenih osebnosti, nadškofa, profesorjev atenske teološke fakultete i. dr., je zelo poučno, pa malo razveseljivo, četudi se čitatelj potruди ustreči izdajateljevi želji in si na podlagi podanega materiala ne ustvari »un jugement global sur la mentalité grecque contemporaine« (str. 51).

7. Na ljubljanskem shodu za vzhodne studije l. 1925 se je sklenilo, da bodo v zbirki *Orientalia christiana* v primernih presledkih izhajali zvezki z bibliografijo o vzhodnem krščanstvu (gl. poročilo o shodu BV VI, 10). Od maja 1929 do konca 1930 so izšli štiri take snopiči. Trije (55., 61. in 66.) prinašajo poleg ocen in knjižnih naznanil tudi znanstvene razprave. V 55. snopiču¹² poroča P. M. de Bello y S. J. o delu papeža Pija XI za krščanski vzhod (str. 5—28, francosko), Th. Spáčil S. J. presoja angelologijo Sergija Bulgakova (str. 29—46, latinsko), prelat P. Mulla razpravlja o Námíq

¹² **De Oriente** documenta et libri. (Or. chr. XVI, 1.) 8^o, 148 str. 16 lir.

Kemalovi apologiji islama proti E. Renanu (str. 47—53, francosko) in A. Deubner dokazuje, da je v slovanskem prevodu nicejsko-carigradske veroizpovedi prvotno stal izraz »katholičenskuju cerkov« in je šele po 14. stoletju na njegovo mesto stopila dvoumna beseda »sobornuju« (str. 54—66, francosko). — V 61. snopiču¹³ je objavil N. de Baumgarten razpravo o poslednjem zakonu sv. Vladimirja z vnukinjo cesarja Otona I. (str. 5—8, francosko) in Th. Spáčil je v latinskem članku (str. 9—41) ocenil več dogmatičnih del, med drugimi 3. zvezek Jugiejeve dogmatike ločenih vzhodnih kristjanov in Rivièrejevo monografijo o modernizmu. — V 66. snopiču¹⁴ priobčuje G. Hofmann S. J. iz rimskih arhivov kratke prispevke o odnosih grških samostanov do Rima v 16., 17. in 18. stoletju (str. 5—15). N. de Baumgarten objavlja dve genealoški studiji (str. 16—21 in 22—28, francosko), ki v prvi dokazuje, da je bila Pribislava, žena pomeranskega kneza Ratibora (u. 1155 ali 1156), vnukinja kievskega velikega kneza Mstislava I. Dom Anzelm Strittmatter O. S. B. natančno opisuje rokopis C 143 b centralne knjižnice v Zürichu iz 11. stol., ki obsega zbirko grških eksorcizmov (str. 29—38, nemško). V kratki francoski razpravi (str. 39 do 42) podaja Irenej Hausherr S. J. iz rokopisov pozitivni dokaz za resničnost svoje pred štirimi leti izrečene hipoteze, da je hagi-ritski menih Nikephoros početak hesihastične molitvene metode in da je spis o tej metodi, ki so ga prillašali Simeonu Novemu teologu, v resnici konec Nikephorovega dela, od prepisovalcev po pomoti oddeljen od celote. V daljšem latinskem članku (str. 43—75) poroča Th. Spáčil S. J. o novih dogmatičnih delih. Na str. 76—109 slede krajša knjižna poročila. — V 65. snopiču¹⁵ poroča G. de Jerphanion S. J. o literaturi o krščanski arheologiji in zgodovini bizantinske in slovanske umetnosti. Na str. 42—51 je poročilo o mednarodnem bizantološkem kongresu, ki se je od 12. do 18. oktobra 1930 vršil v Atenah.

F. K. Lukman.

b) Ocene in poročila.

Feldmann, Dr. Franz, Prof. d. Theol. in Bonn, *Geschichte der Offenbarung des Alten Testaments bis zum Babylonischen Exil*. 3. Aufl. 8^o (XI u. 230 S.). Bonn 1930, P. Hanstein. M 7-60; 9-50.

To je učbenik vsebine sv. pisma SZ. V sistematični obliki je nanizana na kratko prazgodovina človeštva in zgodovina izraelskega naroda do babilonske sužnosti po sv. pismu in izvenbibličnih virih, ki se dotikajo vsebne svetega pisma. Delo je bilo prvokrat natis-

¹³ *De Oriente studia et libri*. (Or. chr. XVIII, 2.) 8^o, 116 str. 16 lir.

¹⁴ *De Oriente documenta, studia et libri*. (Or. chr. XX, 3.) 8^o, 110 str. 16 lir.

¹⁵ G. de Jerphanion S. J., *Bulletin d'Archéologie chrétienne byzantine et slave*. (Or. chr. XX, 2.) 8^o, 55 str. 9 lir.

njeno l. 1910, lani je izšlo v 3. izdaji. Posebna prednost te knjige je, da v kratkih pregledih pove vse, kar se more s katoliškega stališča izvestnega reči, in da ima pod črto najnovejše slovstvo in kratke opombe, ki obravnavajo aktualna kritična biblična vprašanja.

Posebej omenim nekatere F. trditve in ugotovitve.

Setitski in semitski rodovnik z očaki in letnicami je »citatio explicita«, ki biblični avtor ne prevzame odgovornosti za celotnost rodovnika in resničnost števil. Veda zahteva za nastop prvega človeka najmanj 10.000 let. — Pravilno bo izročilo, da so praočaki nenavadno dolgo živeli, o čemer govori že praočak Jakob. — Poročilo o potopu ima asjbrž dva vira. Da bi moral biti potop antropološko univerzalen, mu ni sententia certa. — O zmešanju jezikov v Babelu se ne odloča za kako določeno mnenje, predstavlja pa, da je primera z jezikovnim čudežem prvega binkoštnega praznika v Jeruzalemu »jako blizu«. — Solnati steber Lotove žene razlaga tako, da je naglo umrla in je truplo obdala solnata skorja, ljudsko mnenje pa je to navezalo na kak poseben solnat steber v tem kraju. — Prehod skozi Rdeče morje se je izvršil pri Grenkih jezerih. — Biblična mana je več ko naravna mana, pač pa se je Bog lahko poslužil zemeljskih snovi in naravnih sil. »Manhu« ne pomeni »Kaj je to?« ampak »To je man,« ali »Je to man?« — Višina Sinaja je 2223 m, kakor je določila in zapisala angleška ekspedicija na licu mesta (ne 2244 m). — Žal da govori avtor na več mestih o dvojnih virih (tudi pri Savlu) in paralelnih mestih, ne da bi se izjavil, kako to razumeva.

M. Slavič.

1. Kortleitner F. X., O. Praem., **Babyloniorum auctoritas quantum apud antiquos Israelitas valuerit.** (Commentationes biblicae IV.) 8^o (XII et 116 pp.) Oeniponte 1930, F. Rauch.

2. Kortleitner F. X., O. Praem., **De Sumeriis eorumque cum vetere testamento rationibus.** (Commentationes biblicae V.) 8^o (VIII et 92 pp.) Oeniponte 1930, F. Rauch.

Marljivi biblicist Kortleitner je spisal že celo vrsto knjig, v katerih razpravlja o starožitnostih Izraelcev in sosednih narodov, ki so bili z njimi v kaki vezi, tako da bi lahko vplivali na Izraelce. Taki njegovi spisi imajo v skrajšani obliki tele naslove: De polytheismo universo; De Hebraeorum ante exilium Babylonium monotheismo; De polytheismi origine; De diis gentilium; De vetere testamento et comparativa religionum historia; Formae cultus Mosaici; De religione populari Israelitarum; De Judaeorum in Elephantine-Syene colonia; De antiquis Arabiae incolis; Israelitarum in Aegypto commoratio.

1. Zgoraj navedeni knjižici služita istemu namenu. Prva se obrača zlasti proti panbabilonizmu. Vendar pa spis ni polemičen. Avtor z mirno preudarnostjo nabira in zbira, kar se je v tem oziru, zlasti v novejšem času, dognalo, ter podaja to v sistematični obliki. Radi tega načrta pogrešamo včasih dokazov za njegove podatke, n. pr. da so Habiru isto ko Hebrejci, ali da je Hammurapi biblični Amrafel, sodobnik Abrahamov, kar še zopet orientalist Böhl v zadnjem času odklanja itd. V dobro pa je šteti tej metodi, da imamo tu izčrpno podano tvarino, ob kateri se dotikata izraelska in babilonska religija in kultura, dasi pri navajanju posameznosti trpi preglednost.

2. Še z večjo radovednostjo seže človek po drugi knjižici, o Sumerih. Avtor se še ni mogel poslužiti najnovejših odkritij o tem

predsemitskem narodu v Mezopotamiji, ki je iznašel klinopis in imel že v 4. tisočletju pred Kr. razvito kulturo, ki jo je premagan od semitskih Akkadcev zmagovalcem izročil, da so jo do sredine drugega tisočletja posredovali sosednim narodom. Hvaležni pa smemo biti avtorju, da je zbral vse to gradivo in nakazal za vse izsledke obširno literaturo. Ako bi bil avktor opustil nekatera ponavljanja, bi bila sistematika še bolj jasna. M. Slavič.

RAZNO

Dogmatična teologija včeraj in danes.

Jezuit P. Charles razmotriva v razpravi *La théologie dogmatique hier et aujourd'hui* (Nouvelle Revue Théologique t. 56 [1929] str. 800—817) o vzrokih, zakaj dogmatična teologija v 19. stoletju ne stoji na posebni višini in znatno zaostaja za stanjem v 4., 13. ali tudi 16. stoletju. Najprej ugotavlja, da se v splošnem religioznem življenju 19. in 20. stoletje zelo odlikujeta nad 18. stoletjem (definicija dogme o Brezmadežni, o papeževi nezmotljivosti, delo vatikanskega cerkvenega zbora; oksfordsko gibanje, konverzija Newmana, obnova skolastične filozofije, neoskolastika, zlom janzenizma, pogostno prejemanje zakramentov, liturgična obnova, misijonska misel, izločitev modernizma). Če pa ocenjujemo samo razvoj dogmatične teologije, pa moramo priznati, da ni bogatega razmaha. Razlogi za to dejstvo so najprej razmere, v katere so potisnila revolucija, preganjanja in stiske cerkev v Franciji, Belgiji, Holandiji, Nemčiji, Spaniji in Italiji (pomanjkanje knjižnic, razkropitev redov, nujnost pastoracije). So pa tudi v teologiji sami bile slabosti, ki so ovirale razcvit dogmatike. Precej točno je, da je apologetično delo zastiralo mnogim katoličanom v 19. stol. jasno motrenje dogme. Vrhtega je imela apologetika 19. stol. bistveno težje stališče kakor pa v 16. stol. Proti protestantizmu se je vršila obramba katoliškega nauka na skupni osnovi sv. pisma in tradicije. V 18. stol. pa je naturalistični deizem in celo ateizem tajil osnove in apologetika je bolj in bolj prehajala v filozofijo in zgodovino. V 19. stol. pa je tudi filozofija zašla v krizo po Kantovem subjektivizmu in agnostičnem pozitivizmu. Apologetika je sledila na bojno polje za osnovna filozofska načela in se tako vedno bolj oddaljevala od teologije in od dogmatičnega razglabljanja. Dalje so katoliški apologeti radi raznih ugovorov sledili vedno bolj tudi na polje naravoslovnih znanosti in tam skušali dobiti orožje za obrambo krščanstva. Ker so se tako intelektualne sile trošile, ni bilo časa, da bi se katoliški nauk pojasnjeval. In še tretji razlog omenja Charles. V 19. stoletju se je vršil boj za mesto Cerkve v modernih državah. In tu so teologi preveč časa in truda posvetili raznim vprašanjem sekundarnega pomena.

Ta apologetični tok pa je začel pojemati v zadnjih desetletjih in delovanje teologov se vrača zopet nazaj iz daljave, kamor je

zašlo, v prave struge. Tri razloge navaja pisatelj. Nemški protestantski teolog A. Ritschl je krščanstvo prestavil v zgodovino, tam ga je treba iskati. Kristusa je treba iskati v kritično premotrenih zgodovinskih dokumentih. Osebna vrednotnostna sodba (ločena od eksistencialnih sodbe), ki izvira iz vtisa, kakršnega napravi na vsakega ta predmet zgodovine, je vera. Začel se je čas »dogemskih zgodovin«, obenem študij raznih dogmatičnih teorij v zgodovini. Po tem zunanjem povodu se je tudi katoliška teologija obrnila v študij zgodovine in tako že bližje svojemu pravemu predmetu, dogmi. A tudi modernizem se je rodil iz te dobe in metode. Pij X. je odprl z encikliko Pascendi oči mnogim katoliškim teologom, ki niso opazili porajajočih se zmot subjektivizma, historizma, relativizma. Opozoril je mnoge katoliške teologe, da jim manjka filozofije. Pozitivistična doba je mnogim vcepila preziranje metafizike. Pij X. je z dekretom Lamentabili opomnil teologe, da so razlagali pojem vere, razodetja, dogme, zakramentov itd. Skolastična filozofija je služila sedaj organizmu teologije pri pozitivni graditvi, ne samo za zunanjo obrambo.

Razmah religioznega življenja, ki se začenja z evharističnimi dekreti Pija X., pa je v širokih masah vernikov rodil potrebo po spoznavanju dogem. In tako je teologija prišla do svoje prave naloge, da daje in razlaga osnove duhovnega življenja, dogme same. In to nalogo bo morala teologija še vedno bolj vršiti. »Zanimivo je ugotoviti,« pravi Charles, »da je krščansko občinstvo utrujeno od vsega dokazovanja in odgovorov, naveličano hrupa apologetičnega boja in zahteva več, nego da se mu dokazuje, in nekaj boljšega nego odgovore, hoče, da se mu mirno in v celoti pokaže božja resnica« (813). In prav ima. Ko dokazujemo in odgovarjamo, smo še vedno »zunaj vere«, v preddvorju.

Bolj kakor razne apologetične knjige so vplivali na katoliško dušo 19. in 20. stoletja Bougaud, Newman, Jørgensen, Hugh Benson, P. Claudel. Zakaj? Predvsem zato, sodi Charles, ker je katoličanstvo naveličano dokazov, vsi dokazi so tudi nezadostni za vero, ki je milost in se opira na avtoriteto božjo. Ko dokaz obstane, potem šele se začne vpliv resnice. — Od teologije pričakuje katoliški svet, da bo pripovedovala in razlagala razodetje, ona naj vodi njega, ki ne veruje, v skušnjavo, da bi veroval« (J. Riviere).

Dogmatična teologija ne gre v zaton, ampak v jutro in dan. Resnice pa, okrog katerih se bo osredotočevala dogmatična teologija v 20. stol., so po pisateljevem prepričanju resnice o realnosti mističnega telesa: kristologija in nauk o Cerkvi. K temu bo pripomogla mnogo tudi misijonska misel in misijonsko delovanje. Cerkev raste in se širi. Dogmatična teologija spoznava potrebo stikov z misijonskimi nalogami in delom. Primerjalno veroslovje odkriva v raznih religijah klice, ki morejo pripravljati duše paganov, da bodo lažje spoznali v Kristusovem nauku — edini evangelij, veselo oznanilo. J. F.

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 orientalis 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, *Fiodor 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«

izhaja štirikrat na leto in stane v kraljevini Jugoslaviji 50 Din, za inozemstvo 60 Din.

Vsi dopisi, ki so namenjeni upravi (n. pr. reklamacije, naznanila, preselitve i. sl.), naj se pošiljajo upravi B. V., Ljubljana, Prodalna K. T. D. (H. Ničman).

Bogoslovna Akademija ima pri ljubljanski podružnici poštne hranilnice račun št. 11.903.

Nota.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur. Pretium subnotationis extra regnum Jugoslaviae est Din 60 Directio et administratio commentarii »Bogoslovni Vestnik« Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).