

*Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.*

# **BOGOSLOVNI VESTNIK**

**IZDAJA  
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XX  
ZVEZEK I-II**

**LJUBLJANA 1940**

# KAZALO.

(INDEX.)

## I. Razprave (Dissertationes):

Remec, De sanctitate et gratia in Summa Theologica Alexandri de Hales . . . . .	1—50
Odar, »Ničesar brez župnika« . . . . .	51—92
Zdešar, Cerkevno službeno skrbstvo za uboge pri nas . . . . .	93—132

## II. Praktični del (Pars practica):

Ambrožič, Desetletna rast slovenske Katoliške akcije . . . . .	133—148
Odar, Ob sodbah Rimske rote v ničnostnih zakonskih pravnih l. 1939. . . . .	149—157
Lenček, Cerkevni odloki proti sterilizaciji . . . . .	157—162
Kraljič, Odpustki za molitve pred mašo in po maši . . . . .	162—164

## III. Slovo (Literatura):

### a) Pregledi.

Codicis iuris canonici fontes (Odar) . . . . .	165—174
--	---------

### b) Ocene in poročila.

Ratio criticae editionis operum omnium I. D. Scoti (Janžekovič) 175. — Slavič, Sveto pismo stare zaveze (Snoj) 175. — Merkelbach, Mariologia (Hohnjec) 177. — Bren, Friderik Baraga v žaru svoje svetosti (J.) 179. — Sopoćko, Nikolaj Lezczycki 179. — Batiffol, Cathedra Petri (Lukman) 181. — Gratieux, A. S. Khomiakov e le mouvement slavophile. Les hommes. Les doctrines. Samarine, Préface aux Oeuvres théologiques de A. S. Khomiakov (p. Kurent) 181. — Herman, Izmjene u crkvenem bračnom pravu (Odar) 183. — Ušeničnik, Okrožnica Pija XI. Quadragesimo anno (Lenček) 183.

# De sanctitate et gratia in Summa Theologica Alexandri de Hales.

(Dissertatio ex historia dogmatum.)

Auctore

P. Bogumil Remec S. J., Ljubljana, Zrinjskega 9.

Inter theologos catholicos hodiernos valde aestimantur valores ontologici humanae naturae Jesu Christi Salvatoris ac Domini nostri. Liceat memorare aliquos tantummodo auctores, qui in suis expositionibus christologicis excoluerunt considerationem imprimis ontologicam personae Christi. Abbas Ansgarius Vonier O. S. B. († 1938) scripsit libellum extensione parvum argumento gravem de personalitate Christi.<sup>1</sup> Daniel Feuling O. S. B. edidit pro catholicis doctis Introductionem in doctrinam de fide catholica,<sup>2</sup> Augustus Ferland P. S. S. vero pro sacrae Theologiae studentibus Commentarium in Summam D. Thomae.<sup>3</sup> Speciali mentione dignum est opus dogmaticum Doctoris praeclarissimi Scheeben, qui saeculo iam praeterito nisus Patribus imprimis Graecis expinxit imaginem Christi ontologicam cum pondere impari.

Cum ontologica humanae naturae Christi consideratione simul necessario connexa quaestio de ratione formali ipsius sanctitatis ontologicae affertur. Non agitur de sanctitate Christi, qua ipsius natura humana ratione communicationis idiomaticum gaudet, neque de eius sanctitate subiectiva seu morali, uti haec concipi solet ut vita virtutum plena absque peccato, quae omnia extra dubium et controversiam sunt. Sed acriter controvertitur iam inde ab initio inter scotistas ex una et thomistas ex altera parte, quibus assentiunt communitur theologi extra scholam Scoti, quae sit ratio formalis sanctitatis obiectivae humanae naturae Christi, utrum iam ipsa unio hypostatica, ita ut Christus secundum naturam humanam ex ipsa unione et per ipsam unionem obiective sanctus dicendus sit, licet in casu hypothetico gratiam habitualement non haberet (thomistae),<sup>4</sup> vel demum gratia sanctificans, ita ut Christus absque ea,

<sup>1</sup> A. Vonier O. S. B., *Die Persönlichkeit Christi*. Aus dem Englischen übertragen von W. Ellerhorst O. S. B. Freiburg i. B., 1935.

<sup>2</sup> D. Feuling O. S. B., *Katholische Glaubenslehre*. Einführung in das theologische Leben für weitere Kreise. Salzburg, 1937.

<sup>3</sup> A. Ferland P. S. S., *Commentarius in Summam D. Thomae — De Verbo Incarnato et Redemptore*. Montréal (Canada), 1936.

<sup>4</sup> Cfr. v. g. Chr. Pesch S. J., *Praelectiones dogmaticae*, tom. IV<sup>3</sup>, Friburgi Brisg. 1909, 160 ss.

ratione unionis hypostaticae fundamentaliter seu radicaliter tantum sanctus esset (scotistae).<sup>5</sup> Ratio diversitatis sententiarum ex diverso conceptu sanctitatis oritur, prouti scilicet ad sanctitatem postulatur praeter rectam relationem ad Deum speciale adhuc aliquod principium actionum supernaturaliter elevatum.

Auctor huius dissertationis scopum sibi proposuit, investigare quomodo doctrinam catholicam de sanctitate Christi ontologica scholastici maiores saeculi XIII. tractent; tum quia tunc primae hac de re ortae sunt controversiae, tum quia sic theologicus ipsius doctrinae ortus clare ostendi potest. Cum ob condiciones temporum nondum attigerit auctor opus indicatum, pro quo tota iam perscrutata et praeparata est materia, etiam conscribere, praemittit in sequentibus per modum dissertationis maioris operis praeparatoriae doctrinam de sanctitate et gratia in Summa Theologica Alexandri Halensis. Quae doctrina maximi et fundamentalis est momenti, ut, quid scholastici saeculi XIII. senserint de sanctitate Christi ontologica, recte intelligi et explicari possit. Nam ex illa praecipua, quae in Summa Alexandri exposita invenitur doctrina, posteriores de formali sanctitatis Christi ontologicae ratione controversiae initia sumpserunt. Quo vero doctrina ipsius Summae Alexandri hac de re exponi posset, oportebat iterum determinare eius de gratia doctrinam. Exinde tria sunt capita dissertationis:

Cap. I. De variis significationibus verbi »sanctus«.

Cap. II. Expositio doctrinae de gratia.

Cap. III. Dicta de gratia applicantur ad conceptum sanctitatis.

Summam Alexandri quod attinet, hic notare juvabit hoc nomine Summam Theologicam per multa saecula Alexandro Halensi attributam intelligi, sed hodie meritis eorum, qui codices manuscriptos investigaverunt, imprimis F. Pelster S. J.,<sup>6</sup> historice et scientifice tamquam certum admitti potest, eam non esse opus Doctoris Irrefragabilis authenticum, sed potius manifestare doctrinam totius illius temporis scholae franciscanae. Probatur vero hoc assertum exinde, quod huic Summae non una eademque sententia subsit, quod singulae eius partes inter se et materia et forma differant, quod ad verbum fere similes sententiae apud auctores inveniantur, quos Summa Alexandri usos esse minime dici potest, a quibus vero ipsam Summam dependere verisimillimum est, item apud S. Bonaventuram. Quae Summa revera est »Summa«, scilicet sententiarum diversissimarum

<sup>5</sup> Cfr. P. Minges O. F. M., *Compendium theol. dogm. spec.* Pars I<sup>2</sup>. Ratisbonae 1921, 287 ss.

<sup>6</sup> F. Pelster S. J. hac de re scripsit: *Literargeschichtliches zur Pariser theologischen Schule aus den Jahren 1230—1256.* Scholastik 5 (1930) 46—78. — *Alexandri de Hales Summa Theologica... t. II. (recensio).* Scholastik 5 (1930) 276—280. — *Intorno all'origine e all'autenticità della »Summa« di Alessandro di Hales,* Civiltà Cattolica 82 (1931) 37—49, 414—431. — *Forschungen zur Quästionenliteratur in der Zeit des Alexander von Hales.* Scholastik 6 (1931) 321—353. — *Die Quästionen des Alexander von Hales.* Gregorianum 14 (1933) 401—422, 501—520. — *Zwei ehemalige Turiner Handschriften aus dem Kreise um Alexander von Hales.* Scholastik 12 (1937) 519—546, imprimis pag. 546, nota 45.

summarium ad modum — ne plus dicam — hodiernorum Compendiorum seu potius Lexicorum theologiae doctrinae. Illae partium ipsius Summae differentiae ratio sunt, cur theologi in proponenda et diiudicanda Alexandri Halensis doctrina inter se convenire nequeant. Quod etiam inquisitionem in Summam valde arduam atque fere inutilem reddit. Ipsa nobis videtur quasi silva quaedam vastissima, ex qua ingresso nulla fere patet via, quia quam putas certam te invenisse viam, haec mox emergente altera sententia contraria vel saltem dissimili improbabitur. Id quod suis locis notabimus. Tot tantisque argumentis in nisi hanc Summam Theologicam non iam considerare posse videmur tamquam opus authenticum ipsius Alexandri Halensis, licet doctrina, quae in ea continetur, quoad substantiam Doctori Irrefragabili sit attribuenda. Cum autem appellatio *Summa Alexandrina* a P. Pelster inventa minus feliciter constructa ac ambigua videatur, significat nempe Summam ex Alexandria ortam, retinere volumus titulum traditione consecratum, scilicet *Summa Alexandri Halensis*, eiusmodi appellatione nullo modo faventes authenticitati ipsius Alexandri, nisi ad summum quoad substantiam doctrinae.<sup>7</sup>

Summae Alexandri editionem in nostra inquisitione prae manibus habuimus Venetianam, anno 1575. in lucem editam, distributam in quattuor partes. Praeterea in parte prima et secunda usi sumus tribus tomis prioribus editionis factae studio et cura Patrum optime meritum Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas. Tomus primus editus est anno 1924., secundus anno 1928., tertius anno 1930. In tomo primo invenitur Summae Theologiae Alexandri de Hales pars prima, in duobus sequentibus vero pars secunda. Ideo in scripto indicabimus utramque editionem, pro editione Venetiana: partem, quaestionem, membrum, articulum, paragraphum, folium; pro editione facta ad Claras Aquas vero: Quaracchi, tomum, numerum, folium. In disiungendis propositionibus libertate quadam usi sumus.

Litteratura, qua usi sumus, sive ex ipso textu sive ex notis satis patebit.

## CAP. I. DE VARIIS SIGNIFICATIONIBUS VERBI »SANCTUS«.

Theologi saeculi XIII. bene memores erant multiplicis significationis verbi »sanctus« de eoque per longum et latum tractabant. Occasionem opportunam immo provocantem ad disputandum eis offerebant textus Sacrae Scripturae. Inde patet, ratione simul habita eorum aestimationis pro revelatione divina, eorum conceptum sanctitatis esse necessario biblicum. Inde similiter accidit, quod invenimus hac de re eo plures sententias quo plures Commentarii in libros

<sup>7</sup> Totam de authenticitate Summae Alexandri controversiam simul cum litteratura maioris momenti proponit in sua dissertatione doctorali E. J. Primeau, *Doctrina Summae Theologiae Alexandri Halensis de Spiritu Sancti apud iustos inhabitatione*, Mundelein, Illinois, U. S. A., 1936, 1—18. — Litteraturam novissimam invenies indicatam apud J. Auer, *Textkritische Studien zur Gnadentlehre des Alexander von Hales*. Scholastik 15 (1940) 63—75.

Sacrae Scripturae ab ipsis conscripti nobis exstant. Sic eminent inter ceteros S. Bonaventura et S. Thomas, omnes vero excellit S. Albertus Magnus, cuius iam solius scripta speciali in conceptum sanctitatis inquisitione digna sunt.<sup>1</sup> Etsi maior copia scriptorum per se nondum sit indicium maioris veritatis, attamen copia scriptorum praebet occasionem illustrandi melius plures adspectus rei, ideoque eius conceptum accuratius efformandi. Praeterquam in expositionibus in textus Sacrae Scripturae scholastici agebant de conceptu et natura sanctitatis in Commentariis in libros Sententiarum Petri Lombardi, in Summis Theologicis, in Quaestionibus disputatis, in Quodlibetis, necnon in Sermonibus, tractantes e. g. de sanctificatione Beatae Virginis, de natura et effectibus gratiae, de natura et munere Spiritus Sancti, de sanctificatione per sacramenta et similibus. Omnibus vero viam sternit doctrina ab Alexandro de Hales tradita. Quare etiam ex hoc titulo commendatur inquisitio, quid Summa Alexandri de sanctitate doceat. Ante Summam Alexandri vero saltem in scriptis typis mandatis et evulgatis de conceptu sanctitatis haud aliud quid nisi paraphrasis biblica invenitur.

Summa Alexandri tractat de significatione verbi sanctitatis ex professo in tertiae partis quaestione nona, ubi quaeritur *De sanctitate conceptionis Christi*. Ibi enumerantur quattuor modi quibus aliquid sanctum dici possit.<sup>2</sup>

Secundum ipsam sanctitas dicitur primo modo et communissime **dedicatio ad cultum Dei**. Haec sanctitas potest convenire et rei rationali et irrationali, dummodo sit dedicata ad cultum Dei. Hac sanctificatione sancti dicebantur Nazarei, quia dedicati erant cultui divino (Num 6). Hoc etiam modo sancti dicebantur sacerdotes, secundum Lev 8, ubi agitur de consecratione sacerdotum, quia sunt cultui divino mancipati. Hoc modo sancti dicuntur christiani, quia dedicati sunt cultui divino in baptisate. Hoc etiam modo sanctificatae dicuntur res irrationales, tabernaculum sanctum et vasa sancta, Num 7, 1: »Complevit Moyses tabernaculum... unxit et sanctificavit cum omnibus vasis suis.«

Eadem sententia adhuc magis explicata invenitur in parte quarta in quaestione quinta, ubi agitur de natura sacramenti: »Huiusmodi nempe ornatu [charactere sacramentali] proprie et distincte separatur homo in partem Dei et tamquam de suis cognoscitur: et hoc est esse sanctum. Unde in Glossa super illud ‚Sancti estote, quia etc.‘ (Lev 19, 2) habetur: quod esse sanctum est Deo dedicari et a communi segregari. Unde dicit: nulli, quod sanctum est, servire decet, nisi soli Deo; ad usus communes communibus debemus uti. Unde vult ibi Glossa, quod sanctum dicitur, quod in partem Dei est segregatum.«<sup>3</sup> Isto loco indicatur origo talis conceptus sanctitatis: oritur enim praeterquam ex Bibliis etiam e Glossa.

<sup>1</sup> Talis dissertatio praeparari dicitur in schola Martini Grammann.

<sup>2</sup> Ven. p. III. q. 9. m. 1. a. 1. fol. 29 a.

<sup>3</sup> Ven. p. IV. q. 5. m. 1. a. 1. in fine, fol. 47 a.

Idem modus subest, quando dicitur de sanctificatione sabbati: »Sanctificatio quae est in vacatione ad Deum... hinc est, quod mandatum de sabbato... connumeratur inter praecepta moralia.«<sup>4</sup>

Primo intuitu auctor videtur hoc modo loquendi non plus voluisse dicere quam meram relationem, fundatam in habitudine externa unius ad aliud, eo magis, quod potest praedicari etiam de creaturis irrationalibus. Sed si respiciuntur actus, quibus perficitur entis rationalis dedicatio ad Deum, qui sunt actus morales et gratia sacramentalis, constat huiusmodi sanctitatem participare ipsum ordinem moralem et ontologicum. Immo implicite indicatur, sanctitatem derivari ab ipso Deo, cum praecise propter dedicationem ipsi factam res dicuntur sanctae. Sed hac de re plura in capite tertio.

Secundo modo dicitur sanctitas **emundatio a peccato**. Et confirmatur duplici loco ex S. Paulo: »Nunc vero liberati a peccato, servi autem facti Deo habetis fructum vestrum in sanctificationem« (Rom 6, 22) et »Non enim vocavit nos Deus in immunditiam, sed in sanctificationem« (I Thess 4, 7). Hic secundus modus, omnino biblicus, praevallet inter omnes conceptiones sanctitatis, praesertim si unica tantum significatio consideratur, ita ut sanctificatio et purificatio respective sanctitas et munditia paene nomina synonyma evadant.<sup>5</sup> Eiusmodi sanctificatio intelligenda est non solum purgatio et immunitas a peccato, sed ab omni re, quae aliquam coniunctionem vel similitudinem cum peccato habet, ut culpa,<sup>6</sup> macula, poena peccati,<sup>7</sup> fomes, difficultas faciendi bonum,<sup>8</sup> ignorantia<sup>9</sup> etc. Sanctitas natura sua opponitur peccato,<sup>10</sup> admittit tamen gradus huius oppositionis et purificationis.<sup>11</sup> In rationem internam huius secundi generis sanctitatis inquiremus in capite sequente, ubi investigabimus naturam intimiorem sanctificationis, quae fit per gratiam. Nostram admirationem hic solum movet, quod pro hoc secundo modo concipiendi in Summa Alexandri nullibi — in quantum equidem scio — affertur tamquam auctoritas definitio celebris P. s. - Dionysii (*sanctitas est ab omni immunditia libera et perfecta et omnino immaculata munditia*),<sup>12</sup> quae communis haereditas ceterorum theologorum illius temporis facta est atque etiam auctori Summae Alexandri innotescere debuit, ut probant aliae citationes sumptae ex libro *De divinis nominibus*.<sup>13</sup> Forte ex hoc novum argumentum depromi potest in

<sup>4</sup> Ven. p. III. q. 32. m. 2. fol. 127 d.

<sup>5</sup> Cfr. Ven. p. IV. q. 8. m. 8. a. 3. § 1. fol. 100 b (>gratia sanctificationis sive purgationis a peccato originali<). — Item: Ven. p. III. q. 9. per totum, fol. 28 ss.

<sup>6</sup> Ven. p. III. q. 9. m. 3. a. 2. per totum, fol. 32 ss.

<sup>7</sup> Ven. p. III. q. 56. m. 6. a. 2. § 1. fol. 224 d.

<sup>8</sup> Ven. p. III. q. 9. m. 2. a. 5. sol. fol. 31 c et: m. 3. a. 1. fol. 32 b.

<sup>9</sup> Ven. p. III. q. 9. m. 3. a. 3. sol. fol. 33 b.

<sup>10</sup> Cfr. Ven. p. III. q. 9. m. 3. a. 2. § 1. fol. 32 b.

<sup>11</sup> E. g. prima et secunda sanctificatio in B. Virgine: Ven. p. III. q. 9. m. 2. et m. 3. per totum, fol. 29 ss.

<sup>12</sup> P. s. - Dionysius, *De divinis nominibus*, cap. 12. Hic locus est desumptus ex editione *Parmensi Operum S. Thomae*, t. 15. fol. 395 a.

<sup>13</sup> Cfr. Quar. t. I. *Prolegomena* XXIX 3 et XXX 16\* 18\*.

favorem theseos P. Pelster, qui asserit Summam Alexandri non esse opus genuinum ipsius Alexandri Halensis, sed esse conflata[m] ex operibus multorum auctorum diversae eruditionis concurrente quoad substantiam doctrinae utique Doctore Irrefragabili. Relationem duorum conceptuum sanctitatis quod attinet, emundationis scilicet a peccato ad dedicationem cultui divino, dicendum est, secundum comparari ad primum sicut aspectus positivus comparatur ad aspectum negativum unius eiusdem realitatis.

Tertio sanctitas dicitur pro **abstinentia a carnali actu**. Etiam hic tertius modus suas radices habet in Sacra Scriptura, cuius verba in Ex 19, 10 de sanctificatione populi Glossa quaedam interpretatur de abstinentia a mulieribus; quod confirmatur duobus versibus ex I Reg 21, 4. 5. Hic conceptus sanctitatis valde familiaris fuit toti medio aevo. Ansam vero sumpsit ex theoria veterum, qui dicta S. Augustini perperam intelligentes idem dixerunt esse peccatum originale et ipsam concupiscentiam. Quia actus coniugalis fit incitante et comitante concupiscentia, necessario putaverunt eum esse peccaminosum. Sed non solus actus est peccaminosus, immo infectus est etiam ipse infans, primo caro et per carnem anima. Solummodo ubi habeatur amplexus virginalis, ibi deesse transmissionem peccati, sicuti factum est in conceptione singulari Salvatoris nostri in utero Beatae Virginis.<sup>14</sup> Haec doctrina et notio sanctitatis inde resultans sunt ratio, cur theologi usque ad Scotum tam unanimiter tamque emphatice negaverint sive possibilitatem sive factum Immaculatae Conceptionis. — »Quomodo peccatum non fuit, ubi libido non defuit?« Ad ista verba S. Bernardi provocans Summa Alexandri quaestionem: *Utrum B. Virgo potuerit sanctificari in conceptione sua*, ita resolvit: »Licet ergo coitus ex una parte posset esse meritorius, nunquam tamen conceptio poterit esse meritoria, et ita nec sanctificatio in conceptione. Et ideo Beata Virgo in sua conceptione sanctificari non potuit.«<sup>15</sup>

Quarto sanctitas vel sanctificatio dicitur pro **confirmatione in bono**. Ut hunc modum recte intellegamus, advertere oportet non profundum vel ignotum quid illo conceptu significari, sed sumendum esse sensu simplici vel vulgari. Hinc significat sanctitatem moralem sensu communissimo, prout sermone vulgari dicimus aliquem sanctum, qui constanter abhorret a malo et bona opera patrat atque propter hunc habitum eminet inter alios homines malo deditos. Hunc modum sanctitatis vidit auctor Summae Alexandri significatum in verbis Psalmi XIV: »Domine quis habitabit in tabernaculo tuo aut quis requiescet in monte sancto tuo? Innocens manibus etc.« Revera sancti elevantur sicut montes graves et alti, in prosperis pariter atque in adversis immobiles. Sanctitas dicitur confirmatio in bono propter relationem, quam opera vitaeque alicuius sancti habere debent

<sup>14</sup> Cfr. A. Gaudel, *Péché originel*. Dictionnaire de Théologie Catholique XII/1, 275, praesertim 432—462. — P. Browe S. J., *Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters*. Breslauer Studien zur historischen Theologie. Band XXIII. Breslau 1932, 69—79.

<sup>15</sup> Ven. p. III. q. 9. m. 2. a. 2. fol. 30 b.

ad normam et exemplar omnis verae moralitatis scilicet ad summam bonitatem divinam. Simulque nos ducit eo, ut cognoscamus intimam naturam sanctitatis sitam esse in relatione ad divinam bonitatem. Conceptu hoc sanctitatis etiam optime explicatur, cur sanctificatio fiat praecise per infusionem gratiae gratum facientis, cuius munus et effectus sunt item confirmare in bono et participare summam bonitatem. Sed de his aliis locis agetur.

Iste quartus modus concipiendi confirmatur illa celebri etymologica explicatione verbi graeci *ἄγιος*, quae invenitur apud omnes fere scholasticos quaeque manifestat illorum crassam ignorantiam sermonis graeci, secundum quam *ἀ* significat *sine*, *γίος* vero *γη* i. e. *terram*, unde concludunt sanctum esse *sine terra*. Et quia per terram significatur peccatum vel culpa, utuntur conceptu sancti pro »mundo a peccato«. Licet haec derivatio vocabuli perperam facta sit, tamen id, quod invenerunt, omnino correspondet verae eius significationi recteque hoc loco applicatur. Editores praeclarissimi operum S. Bonaventurae ad Claras Aquas eandem explicationem iam apud *Origenem* invenerunt.<sup>16</sup> Numquid inde recepta est in Summa Alexandri? Modus ipse cogitandi est neoplatonicus. Et auctor Summae, saltem ubi scribebat de gratia, videtur usum esse Origene.<sup>17</sup> Sed quidquid dicendum est de etymologica explicatione origineque vocis *ἄγιος* ipsa verba ostendunt sanctitatem hic quoque concipi quarto illo modo supra exposito.

Hic quartus modus tres praecedentes in se quasi resumit, ita ut omnibus quattuor modis simul consideratis habeatur revera unus tantum conceptus sanctitatis, qui respectu negativo dicit immunitatem a peccato et terrenis rebus, respectu vero positivo coniunctionem cum Deo per actus cultus et vitae moralis. Agitur ergo de conceptu sanctitatis subiectivae, quae autem nititur sanctitate obiectiva, quatenus purificatio a peccatis et confirmatio in bono ac coniunctio cum Deo non acquiruntur nisi per gratiam divinam.

Propter rectam habitudinem ad Deum, finem suum ultimum, qua gaudet sanctus, a peccato mundatus et in bono confirmatus, ab auctore nostro merito dicuntur promiscue sanctificatio et iustificatio,<sup>18</sup> quae definitur in praesenti ut rectitudo a curvitate culpae ad rectitudinem gratiae, futura vero ut rectitudo a curvitate miseriae

<sup>16</sup> Editio Operum S. Bonaventurae facta ad Claras Aquas, t. VI. fol. 473 a, nota 3. — Ibi refertur explicatio *Origenis* supra illud Lev 19, 2: Sancti estote quia et ego sanctus sum: »Sicut ego excedo omnem creaturam atque ab universis, quae facta sunt, segregor, ita et vos segregati estote ab omnibus, qui non sunt sancti nec Deo dicati. Segregari autem dicimus non locis, sed actibus, nec regionibus, sed conversationibus. Denique et ipse sermo in Graeca lingua, quod dicitur *ἄγιος*, quasi *extra terram* esse significat. Quicumque enim se consecraverit Deo, merito extra terram, extra mundum videbitur; potest enim et ipse dicere: super terram ambulantes conversationem in coelis habemus etc.«

<sup>17</sup> Cfr. K. Heim, *Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius*. Leipzig 1907, 72. 130.

<sup>18</sup> E. g. Ven. p. IV. q. 5. m. 3. a. 5. § 8. fol. 54 d.

ad omnimodam rectitudinem,<sup>19</sup> vel iustitia cum S. Anselmo ut rectitudo voluntatis.<sup>20</sup>

Similis sensus habetur, cum declaratur, cur vox sancti addatur ad nomen Spiritus Sancti: »Unde additur ‚Sanctus‘ ad significationem spiritus mitigandam: spiritus enim nomen terroris est; dicitur ergo Sanctus ut intelligatur proprietas procedentis amoris ordinati a pluribus, scilicet duobus.«<sup>21</sup>

Item, cum dicitur sanum esse idem quod sanctum, ut v. g. in sequenti exemplo desumpto ex quaestione: *Utrum aliquis possit scire se habere gratiam per experimentum.*<sup>22</sup> »In anima vero fideli sana i. e. sancta et perfecta non est sensus doloris nec materia doloris, in anima vero fideli aegra scilicet per peccatum est materia doloris et sensus doloris, sicut dicit Augustinus.«

Cum aliae notiones sanctitatis, quae forte occurrunt in Summa Alexandri, ut dilectio pietatis, detestatio impietatis,<sup>23</sup> vel eleemosyna, jejunium, oratio,<sup>24</sup> facile subsumi possint sub significationibus supra propositis, non iam oportet nos diu morari in determinando conceptu sanctitatis, sed intremus in eius intimam naturam, inquirendo in relationem inter sanctitatem et gratiam. Ut autem istam mutuam connexionem sine errore ex omni parte cognoscamus, debemus scire, quid Summa Alexandri doceat de ipsa gratia, saltem in quantum pertinet ad nostrum finem.

## CAP. II. EXPOSITIO DOCTRINAE DE GRATIA.

### Art. 1. Opiniones quaedam de natura gratiae et loci quibus de ea agitur.

Quod attinet doctrinam Summae Alexandri de gratia exstant duae dissertationes, quae in explicanda mente Alexandri Halensis directe cum invicem pugnant. Theologus protestanticus Carolus Heim in suo libello »*De gratia et libero arbitrio apud Alexandrum Halesium*«<sup>1</sup> exponit Doctorem Irrefragabilem introduxisse in theologicam scientiam conceptus aristotelicos quattuor causarum ac praecipue conceptum causae formalis huncque conceptum ingenuose applicavisse in doctrina de gratia. Idem auctor putat Alexandrum docuisse gratificationem animae perfici inhabitatione Dei, qui ipse animam per gratiam proxime dispositam ingrederetur tamquam forma materiam. Animam igitur esse materiam transformandam, gratiam esse dispositionem, et quidem gratiam gratis datam esse dispositionem imperfectam, gratiam gratam facientem vero dispositionem per-

<sup>19</sup> Ven. p. III. q. 20. m. 2. a. 2. sol. fol. 63 a.

<sup>20</sup> Ven. p. III. q. 12. m. 2. a. 3. § 3. sol. fol. 41 c.

<sup>21</sup> Ven. p. I. q. 63. m. 2. fol. 155 b = Quar. t. I. n. 428. fol. 621 a.

<sup>22</sup> Ven. p. III. q. 61. m. 7. a. 1. § 2. sol. fol. 268 a.

<sup>23</sup> Ven. p. I. q. 63. m. 2. fol. 155 ab = Quar. t. I. n. 428. fol. 620 b.

<sup>24</sup> Ven. p. II. q. 166. m. 5. fol. 404 d = Quar. t. III. n. 811. fol. 784 a.

<sup>1</sup> Cfr. supra Cap. I. notam 17.

fectam, Deum vero esse formam perficientem, quae necessario sequeretur dispositionem perfectam.<sup>2</sup>

Adversus huiusmodi explicationem Doctoris Irrefragabilis vehementer invehitur Herbertus Doms in suo opere »*De gratia apud B. Albertum Magnum*«. <sup>3</sup> Secundum hunc auctorem Heim Halensem omnino falso intellexit. Alexandrum non docuisse verum systema peripateticum neque informationem animae gratificatae per Deum tamquam formam transformantem, sed totum processum gratificationis sola gratia perfici. Secus Alexander a posterioribus necessario accusandus fuisset erroris pantheismi, quia forma in systemate aristotelico cum materia constituat unum ens. Totam conceptionem theologicam Doctoris Irrefragabilis non tam aristotelicam esse quam neoplatonicam.

Uter autem verum dixit? Uterque scripsit modo subtili et gravi. Attamen nobis videtur uterque errasse, Heim per excessum, nimis extollendo rationem et momentum causae formalis, Doms per defectum, parvificando auctoritatem systematis peripatetici in schola Alexandri Halensis. Nam princeps franciscanorum revera utebatur categoriis aristotelicis, eas tamen libere modificabat, quod nobis probatur ex omni fere pagina Summae Alexandri.<sup>4</sup> Elementa neoplatonica commiscuntur sine scrupulo cum elementis aristotelicis. Quantum haec commixtio imputanda sit ipsi Alexandro vel eius discipulis, decidere non est nostrum. Albertus Magnus demum applicavit plus minusve purum aristotelismum ad doctrinam theologicam. Ratio praecipua, cur viri illustrissimi Heim et Doms non potuerint invenire plenam veritatem, in eo est, quod ex una parte Summam putabant opus genuinum ipsius Alexandri eique non subesse nisi unam sententiam, ex altera vero parte non satis comparabant omnes et singulas ipsius partes.

In Summa Alexandri disseritur de gratia ex professo in parte tertia in quaestionibus (secundum editionem Venetianam 1575) 61. de gratia in communi; 62. de gratia in comparatione; 63. de gratia gratis data; 64.—69. de fide et spe. Per accidens ubivis, praesertim in parte prima in quaestionibus 11. de praesentia Dei in rebus per inhabitantem gratiam (Quar. t. I. n. 50—55); 71.—74. de missionibus divinarum personarum (Quar. t. I. n. 495—518); — in parte secunda in quaestionis 91. membro altero; de gratia primi

<sup>2</sup> Cfr. Heim, o. c. 38, 40, 41, et per totum librum.

<sup>3</sup> H. Doms, *Die Gnadentehre des sel. Albertus Magnus*. Breslauer Studien zur historischen Theologie. Band XIII. Breslau 1929; contra Heim pp. 130—142.

<sup>4</sup> Id quod concedunt etiam Editores Claraquenses: Quar. t. I. Prolegomena, fol. XXVIII b: »In hoc praecise huius operis momentum doctrinale consistit quod ex una parte thesaurum antiquae sapientiae authenticae servans fideliterque transmittens, totam scholam Franciscanam Medii Aevi cum philosophia, theologia ac mystica priorum saeculorum arctissime nectit et ex altera parte ei propriam et characteristicam imprimit directionem, ita ut per saecula in via sanctorum Augustini et Anselmi magistrorumque S. Victoris potius incedat schola Franciscana, quin tamen ab illa prudens doctrinae aristotelicae usus excludatur.« — Cfr. ibidem fol. XXXIX b.

hominis (Quar. t. II. n. 511—515); — in parte quarta, ubi agitur de sacramentis.

Tractatus, quo agitur de gratia ex professo, excellit inter ceteros materia ac forma perfecta, stiloque fere iuridico. In legenda parte tertia Summae, cum post fusissimas quaestiones christologicas incideris in tractatum de gratia, similiter afficeris atque cum legens exempli gratia Opera S. Alberti Magni (edita Lugduni, reimpressa Parisiis a Vivès) et, ignorans problema de auctore *Compendii Theologicae Veritatis*, in illam editionem inserti, ex inopinato in volumine XXXIV. ad hoc opusculum perveneris. Statim enim senties et perspicies illud opus non posse attribui Doctori Communi, cum tanta sit differentia et formalis et materialis inter tractatum praedictum atque opera certo genuina Episcopi Ratisbonensis. Nonne ergo tot tantisque argumentis innisi, plures esse auctores Summae Alexandri diversae eruditionis iure postulamus?

Quaestionem 61. partis tertiae de gratia F. Pelster attribuit Joanni de Rupella O. F. M., comparatione instituta inter Summam Alexandri et *Summam de articulis quam fecit Fr. Joannes de Rupella de O. F. M.*<sup>5</sup> Etiam secundum J. Auer eadem quaestio non est nisi retractatio *Quaestionis de gratia in Cod. Vat. lat. 782 fol. 159 r—147 v*, quam Questionem ipse simul cum F. Pelster vocat »*Gnadenlehre Rupellas*«. Praesertim quod attinet quattuor membra qu. 61. (sive Cod. Vat. lat. 782) scilicet 1, 2, 4, 5, Auer putat illa originem ducere ex aliqua disputatione ab Alexandro habita, cui interfuisset simul cum Odone Rigaldi etiam Rupella, qui audita sedulo notavisset posteaque modo systematico conscripsisset.<sup>7</sup> Similiter supra nominatas quaestiones 71.—74. partis primae de missionibus divinarum personarum Pelster adscribit Episcopo Odoni Rigaldi O. F. M. († 1275), sive quod ipse Rigaldi illas pro Summa Alexandri manu propria exaravit sive quod Rigaldi suis scriptis compilatori Summae materiam praebuit.<sup>8</sup> Ex scriptis Rigaldi solummodo *Commentarium in Sententias* tamquam fundamentum inservire potuisse, non vero *Quaestiones eius de gratia*, statuerunt P. Pergamo O. F. M. et J. Auer.<sup>9</sup> Dissensio in conceptione gratiae et praecipue de modo divinae per gratiam praesentiae, sicut in Summa Alexandri habetur, quae nobis occurret in decursu nostrae inquisitionis, reduci potest ad doctrinas proprias

<sup>5</sup> Cfr. F. Pelster S. J., *Zwei ehemalige Turiner Handschriften aus dem Kreise um Alexander von Hales*. Scholastik 12 (1937), 546, nota 45.

<sup>6</sup> Cfr. J. Auer, *Hat Odo Rigaldi in seinen Quaestiones de gratia die gleichnamigen Quästionen des Johannes von Rupella benützt?* (Ein Beitrag zur Alexanderfrage.) Franzisk. Studien 26 (1939) 313, 330. Ibi fit mentio etiam P. Pergamo O. F. M. — Cfr. etiam: J. Auer, *Textkritische Studien zur Gnadenlehre des Alexander von Hales*. Scholastik 15 (1940) 63—75. Ibi dicitur: »Mehr als  $\frac{9}{10}$  des Textes der Hs ist in die Summe eingegangen«, pag. 68.

<sup>7</sup> Cfr. J. Auer, *Hat Odo Rigaldi...* 329. 330.

<sup>8</sup> Cfr. F. Pelster S. J., *Beiträge zur Erforschung des schriftlichen Nachlasses Odo Rigaldis*. Scholastik 11 (1936) 539—541.

<sup>9</sup> Cfr. J. Auer, *Hat Odo Rigaldi...* 313<sup>a</sup>, 329.

vel Odonis vel Joannis. — Pariter constat quaestiones 75.—92. partis secundae (Quar. t. II. n. 427—523) de conditione, corpore, dotibus primi hominis insertas esse Summae demum post mortem Alexandri.<sup>10</sup> Pelster se invenisse putat in illis vestigia maxime S. Bonaventurae.<sup>11</sup>

M o m e n t u m doctrinae Alexandri Halensi de gratia est praecise in eo, quod ipse corroboravit fundamenta doctrinae de gratia tum sui discipuli S. Bonaventurae tum omnium posterum sive ex schola franciscana sive dominicana. Rationem causae formalis vero ad gratiam applicavit iam Philippus Cancellarius.<sup>12</sup>

Transeamus ad ipsam doctrinam de gratia. In hoc nobis liceat uti dicto ab ipso auctore Summae Alexandri adhibito, quo melius verus sensus servetur, etiamsi forte a consuetudine latini sermonis abhorreat.

## Art. 2. De nomine et definitione gratiae.

Dicemus primo aliquid de nomine, dein de definitione gratiae.

Nomen gratiae dicitur in Summa Alexandri improprie et proprie. Gratia improprie dicta significat eum qui dat gratiam, ut Deum vel divinam voluntatem. Gratia proprie dicta vero significat vel communiter: donum a Deo gratis id est sine meritis datum, ita omne donum creatum vel concreatum (imago Dei in nobis), donum superadditum (scientia de Deo), donum gratum faciens, primam virtutem in qua donum gratiae manifestatur (fides, remissio peccatorum), gratias praerogativas (sacer ordo), gratiae signa (prophetia, operatio miraculorum), donum consequens gratiam

<sup>10</sup> Cfr. P. Minges O. F. M., *Abhängigkeitsverhältnis zwischen Alexander von Hales und Albert dem Grossen*, Franzisk. Studien 2 (1915) 211.

<sup>11</sup> Cfr. F. Pelster S. J., *Alexandri de Hales Summa Theologica edita a Collegio S. Bonaventurae ad Claras Aquas, t. II. (recensio)*, Scholastik 5 (1930) 276—280.

<sup>12</sup> Non constat Philippum Cancellarium uti ipsa expressione »causa formalis«, nihilominus habentur in ejus *Summa de bono (Cod. Vat. lat. 2669)* dicta, quae ideam causae formalis sensu aristotelico manifestant. Ita v. g. quaeritur inde a *fol. 73 ra* de gratia et dicitur: »Subiectum autem dicitur bonum denominative, eo quod virtus quae est bonitas ipsius, informat ipsum.« *Ibidem*: »Est ductio discretiva quae pertinet ad bonitatem morale, cuius est informare opus liberi arbitrii ut sit meritum.« *Fol. 73 vb*: »Et hoc est, in quantum virtus unaquaeque virtus ad caritatem refertur tamquam ad formam. Unde secundum relationem omnis virtutis ad huiusmodi formam datur haec definitio: Virtus est ordo amoris.« — *Fol. 74 va*: »Ad quod respondeo, quod cognitio habitus est pro materia et amor pro forma.« — *Fol. 75 va*: »Ergo gratia [habit.] prima perfectio animae, virtus vero ut virtus secunda perfectio.« — Expositionem omnem circa Philippum Cancellarium deo benevolentiae et curae amicissimae R. P. Pelster S. J., quare liceat mihi hoc loco ei gratias maximas exprimere. — Ceterum quod attinet usum aristotelismi a parte Philippi Cancellarii ejusque influxum in scholasticos posteriores praesertim ex schola franciscana, cfr. M. Grabmann, *Die Geschichte der kath. Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg i. B., 1933, 59.

(vita aeterna); — vel specialiter: donum a Deo sine meritis datum gratum faciens habentem.<sup>1</sup>

Talis conceptio nominis gratiae in memoriam revocat aliam omnino similem a Rupella traditam, quae invenitur in *Cod. Vat. lat. 728 fol. 159 ra* et quam J. Auer typis edidit in *Franzisk. Studien* 26 (1939) 320—322.

Ex variis definitionibus gratiae auctor Summae Alexandri p. III. q. 61. suam fecit illam a Petro Lombardo traditam: »*Gratia est habitus mentis universaliter vitae totius ordinativus.*« — Dicitur *habitus*, ergo non est substantia, sed accidens, et quidem in genere qualitatis. Aristoteles distinguit quattuor classes qualitatum: habitum et dispositionem, potentiam et impotentiam, passionem, figuram. Gratia pertinet ad primam classem qualitatum: est habitus vel dispositio »*et non fiat vis de differentia inter habitum et dispositionem.*«. His verbis indicatur distinctio inter gratiam habitualem et disponentem, quae ultima non est nisi ipsa gratia nostra actualis, uti ex sequentibus satis patebit. — Quatenus dicitur *vitae totius ordinativus*, exprimitur indoles activa gratiae et simul differentia a virtute, quae per se unum solum actum ordinat. Illis verbis etiam subindicatur gratiam inesse ipsi essentiae animae, inde dein in omnes actus influere, cum virtus unum solum actum ordinans non possit inesse nisi illi animae potentiae, cuius est proxime exercere unum actum sibi proprium. — Dicitur *universaliter*, quia agit ubique et semper.<sup>2</sup>

### Art. 3. De praecipuis gratiae divisionibus.

Inter varias divisiones gratiae, quae habentur in Summa Alexandri, nostra interest divisio in gratiam increatam et creatam atque in gratiam gratis datam et gratum facientem.

In oppositione ad Magistrum, qui unum idemque esse docebat Spiritum Sanctum et caritatem, qua nos diligimus Deum et proximum,<sup>1</sup> auctor quaestionis de gratia in tertia parte Summae Alexandri intulit separationem inter Deum et donum gratiae, distinguendo inter gratiam increatam et gratiam creatam.

Gratia increata est ipse Deus vel Spiritus Sanctus, qui reddit nos gratos, efficiendo in nostra anima gratiam creatam seu deiformitatem. Spiritus Sanctus dicitur gratia, quia est donum. Donum vero est, quia est amor. Nam omne donum praecise ex amore datur. Ideo etiam nostra gratificatio, quia ex amore Spiritus Sancti procedit, ipsa quoque necessario est donum.<sup>2</sup>

Gratia creata vero est similitudo Dei in anima rationali actu expressa, ex qua habet, ut sit Deo accepta et assimilata.<sup>3</sup> Est

<sup>1</sup> Ven. p. III. q. 61. m. 2. a. 5. fol. 254 b.

<sup>2</sup> Ven. p. III. q. 61. m. 2. a. 6. fol. 254 c.

<sup>1</sup> Cfr. Petri Lombardi *Sententiarum* liber primus, d. 17.— Cfr. insuper H. Lange, *De gratia*, Freiburg i. B. 1929, n. 371.

<sup>2</sup> Cfr. e. g. Ven. p. III. q. 12. m. 1. a. 1. sol. fol. 38 b. — *Pariter*: Ven. p. III. q. 61. m. 2. a. 2. per totum, fol. 252.

<sup>3</sup> Ven. P. III. q. 61. m. 2. a. 2. sol. fol. 252 b. — Cfr. insuper: Ven. p. I. q. 11. m. 1. fol. 19 a b = Quar. t. I. n. 50. fol. 77.

donum a Deo sine meritis datum, gratum faciens habentem.<sup>4</sup> Ponit aliquid secundum rem in gratificato, ab ipsa gratia increata effectum, aliquod bonum, quo est Deo gratus, scilicet illud quo est deiformis vel similis factus Deo.<sup>5</sup>

Gratia creata ulterius determinatur gratia gratis data et gratum faciens.

Gratia gratis data dicitur improprie omne donum a Deo sine meritis datum, sive naturale sive supernaturale,<sup>6</sup> proprie vero »donum infusum rationali naturae sine meritis, quantum in se est, disponens ad salutem propriam vel aedificationem alterius«, ut fides informis, spes, gratia sermonis, gratia operationis miraculorum et huiusmodi.<sup>7</sup> Ipsa hominem non facit gratum, sed ad hoc disponit.<sup>8</sup> Est donum a Spiritu Sancto, sed non cum Spiritu Sancto datum, ideoque subiectum suum nondum reddit proxime Deo dignum.<sup>9</sup> — Patet Summam Alexandri subsumere sub uno conceptu gratiae gratis datae nostram gratiam actualem et gratiam gratis datam.

Gratia gratum faciens e contra est donum item a Deo animae nullis praecedentibus meritis datum, cum duplici effectu: ex altera parte animam reddit gratam, ex altera parte animam disponit, ut Deus naturali necessitate inductus habitet in ea. Ideo gratia gratum faciens dicitur etiam donum a Spiritu Sancto et cum Spiritu Sancto datum.<sup>10</sup> Gratia gratum faciens est gratia simpliciter et proprie dicta.<sup>11</sup>

Gratia gratum faciens igitur se habet ad gratiam gratis datam tamquam forma perficiens ad formam disponentem vel sicut perfectum ad imperfectum, quod clare exprimitur verbis sequentibus et multis similibus: »Nam gratia gratis data, quantum in se est, disponit ad gratum fieri vel se vel alium. Gratia vero gratum faciens gratum facit proprium subiectum et Deo dignum et acceptum. Differunt ergo sicut forma disponentis et forma perficiens, et sicut donum quod datur homini propter se semper et donum quod datur propter alium frequenter.«<sup>12</sup>

Tamquam textus classicus potest afferri solutio quaestionis: *Utrum Deus dicatur inhabitare in habentibus gratiam gratis datam.* Quia hac solutione non solum agitur de relationibus, quae sunt inter gratiam gratis datam et gratiam gratum facientem et Deum, in forma brevi, sed evincenti, verum etiam proponitur integrum schema informationis materiae ope formae, illud applicando ad informationem animae per gratiam, digna est, quae hic afferatur:

<sup>4</sup> Ven. p. III. q. 61. m. 2. a. 5. sol. fol. 254 c.

<sup>5</sup> Cfr. Ven. p. III. q. 61. m. 2. a. 1. per totum, fol. 251 bc.

<sup>6</sup> Cfr. Ven. p. III. q. 61. m. 2. a. 5. fol. 254 b.

<sup>7</sup> Ven. p. III. q. 63. m. 2. sol. fol. 271 a.

<sup>8</sup> Ven. p. III. q. 63. m. 2. sol. fol. 271 c.

<sup>9</sup> Ven. p. III. q. 63. m. 1. sol. fol. 270 c.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Ven. p. III. q. 61. m. 2. a. 5. fol. 254 b.

<sup>12</sup> Ven. p. III. q. 61. m. 2. in fine, fol. 271 b.

»Dicendum quod Deus non dicitur inhabitare nisi per gratiam gratum facientem et non per gratiam gratis datam. — Quid ergo valet gratia gratis data in homine? Dicendum quod sicut videmus in natura, quod primo est possibilitas in materia ad suscipiendum formam, postea sunt dispositiones, quae disponunt materiam ad susceptionem illius formae, sed ultimo advenit dispositio, quae est necessitas, ad quam necessario sequitur positio illius formae in materia: sic dico quod in natura rationali est possibilitas ad hoc, ut sit templum; gratia vero gratis data sive dona gratis data sunt sicut dispositiones, quae animam ad hoc disponunt, sicut est prophetia, scientia et huiusmodi, nec tamen anima adhuc est templum Dei; sed ultimo sequitur dispositio, quae est necessitas, ad quam necessario sequitur, quod anima sit templum in quo habitat Deus: et haec dispositio est gratia gratum faciens, quae perficit templum. Unde ipsa est sicut necessitas uniendi animam Veritati Summae et Bonitati. Quia ergo haec gratia unit et coniungit Deo, alia non, propter hoc inhabitare dicitur Deus secundum gratiam gratum facientem, sed non secundum gratiam gratis datam.«<sup>13</sup>

C. Heim putat opus gratificationis ad finem perducere demum a Deo tamquam forma ultimam perficienti in sensu aristotelico. Attamen ex verbis allatis aliisque indubie sequitur secundum Summam Alexandri solam gratiam gratum facientem perficere animae iustificationem. Nam gratia gratum faciens non tantum modo aliquo generali dicitur forma perficiens, sed omnino determinate *dispositio salutis*, immo *ipsa salus*:

»Gratia gratum faciens non est sicut dispositio ad salutem, quasi distans, sed est dispositio salutis, quia habens illam dignus est salute aeterna; immo gratia gratum faciens est ipsa salus, ad quam disponit gratia gratis data.«<sup>14</sup>

Solius gratiae gratum facientis est vivificare, iustificare, motus meritorios elicere.<sup>15</sup> Ipsi soli adscribitur consecratio animae, ut sit templum; assimilatio ad Deum, ut sit filia; unio per conformitatem voluntatis, ut sit sponsa.<sup>16</sup> Licet hic ultimus textus videtur Summae insertus esse demum posterioribus temporibus,<sup>17</sup> omnino tamen concordat conceptioni ipsius de indole perfectiva ac iustificativa gratiae gratum facientis. Praecipue perficientia templi Dei in anima iusti adscribitur soli gratiae gratum facienti.<sup>18</sup>

Praeter haec multaque alia contra Heim tamquam argumentum decisivum afferri potest, quod dicitur in solvenda quaestione:

<sup>13</sup> Ven. p. I. q. 11. m. 6. fol. 10 d = Quar. t. I. n. 55. fol. 83 a.

<sup>14</sup> Ven. p. III. q. 61. m. 2. sol. fol. 271 a.

<sup>15</sup> Cfr. Ven. p. III. q. 61. m. 6. per totum, fol. 262 b...

<sup>16</sup> Ven. p. II. q. 91. m. 1. a. 3. § 1. sol. fol. 197 a (locatio desideratur) = Quar. t. II. n. 509. fol. 743 a.

<sup>17</sup> Cfr. P. Minges, *Abhängigkeitsverhältnis zwischen Alexander von Hales und Albert dem Grossen* 211.

<sup>18</sup> Ven. p. I. q. 73. m. 4. a. 1. ad tertium, fol. 181 a = Quar. t. I. n. 511. fol. 729. — *Pariter*: Ven. p. I. q. 11. m. 6. sol. fol. 10 d = Quar. t. I. n. 55. fol. 89 a.

*Utrum gratia creata sit substantia vel accidens.*<sup>19</sup> Ibi auctor distinguit varias perfectiones animae: primi et secundi esse, a forma substantiali et a fine, disponentem et complementem, internam et externam. Perfectio primi esse est a forma substantiali, perfectio secundi esse est a fine. Gratia increata, quae est idem ac Finis vel Summa Bonitas, dicitur revera perfectio secundi esse animae ultimatim complens, gratia vero creata perfectio disponens eiusdem secundi esse animae. Sed hoc dici non potest, nisi gratia increata intellegitur perfectio *extra rem* seu *externa*, cum perfectio secundi esse animae ultimatim complens *intra rem* seu *interna* nil sit nisi ipsa gratia creata. Ut opinio Heim ut vera admittatur, Deus deberet dici perfectio ultima complens *interna*. Finis gratiae creatae, quae inest animae tamquam accidens et tamquam perfectio eam intrinsecus ultimatim complens, est in eo, ut sit praeparatio necessaria ipsi Deo inhabitanti, qui semper manet perfectio *extra rem* et ita ultimatim complens. Ideo gratia creata dicitur perfectio disponens, licet in se considerata sit forma animam intrinsece omnino perficiens.<sup>20</sup>

Hic quaeri potest, sintne duae res realiter distinctae gratia gratis data et gratia gratum faciens, an sint solummodo duo diversi aspectus unius eiusdem rei? Auctor Summae Alexandri non dat responsum certum et univocum. Ratione muneris debent dici diversae: gratia gratis data subiectum sive proprium sive alienum nondum reddit gratum, sed tantum disponit, econtra gratia gratum faciens — sicut diximus — subiectum reddit gratum, dignum salute, templum Dei, filium, sponsam, capacem divinae inhabitationis. Paulo supra etiam subindicatur gratiam gratum facientem *addi* ad gratiam gratis datam. In membro vero de effectibus gratiae et perficientia materiae (animae) et dispositio ipsius adscribitur unicae formae, scilicet gratiae gratum facienti.<sup>21</sup> Solutio videtur dependere a responsione ad quaestionem, quomodo distinguantur Deus animam inhabitans et

<sup>19</sup> Ven. p. III. q. 61. m. 2. a. 3. fol. 253: »Est perfectio, quae est a forma, et est perfectio quae est a fine. Item est perfectio primi esse et secundi esse. Perfectio primi esse est a forma substantiali; perfectio secundi esse est a fine, quia esse ordinis a fine perficitur, ad quem est. Item est perfectio disponens et est perfectio complens. Perfectio complens est dignior perfectibili et non disponens. Dicendum ergo, quod gratia creata est perfectio esse animae secundi tamquam disponens; sed perfectio sicut complens est finis ipsius scilicet divina Bonitas. Unde illud quod disponit animam, ut ordinetur ad finem, est gratia creata. Illud quod complet est finis scilicet Summa Bonitas. Et sic perfectio secundi esse est substantia, sicut perfectio primi esse, sed non perfectio disponens, sed perfectio complens... Ad aliud dicendum, quod est quaedam perfectio rei, quae est de ipsa re et intrinseca ad rem. Et est perfectio rei, quae non est de ipsa re, sed extra rem, ad quam scilicet est res et haec est finis: Hoc modo divina voluntas seu gratia increata est perfectio. Item perfectio, quae est de re vel intra rem, duplex est: scilicet quantum ad primum esse et haec est forma substantialis, vel quantum ad secundum esse et hoc modo gratia creata est ultima perfectio rationalis creaturae. Sed non est ultima nisi quantum ad dispositionem vel tamquam disponens. Finis autem seu gratia increata est ultima et complens et haec est substantia.«

<sup>20</sup> Cfr. hac de re etiam H. Doms, o. c. 134.

<sup>21</sup> Cfr. Ven. p. III. q. 61. m. 6. per totum, fol. 262 b...

gratia gratum faciens, quae se habet ad illum sicut dispositio quaedam in anima praerequisita. — Tamquam certum potest admitti, quod gratia gratis data differt ab ipsa natura animae et ab ipso naturali concursu divino.<sup>22</sup> Pariter gratia gratum faciens asseritur essentialiter distincta ab ipsa anima.<sup>23</sup> Eo quod gratia habetur ab anima essentialiter distincta et tamquam accidens, insinuat distinctio inter ordinem naturalem et supernaturalem, quam primo aspectu videtur tollere conceptio gratiae ut causae formalis sensu aristotelico.

Quaenam distinctio sit inter gratiam increatam et gratiam creatam, utrum realis, cuius inventionem gloriatur Heim,<sup>24</sup> an solum rationis, clarum erit demum ex sequentibus.

Per se patet gratiam creatam secundum essentiam, praecise quia creata, esse simpliciter aliquid finitum. Infinita dici potest tantum secundum quid seu per comparisonem, quantum ad illum a quo est et quantum ad illum cui unit, scilicet gratiae increatae seu Bono Infinito.<sup>25</sup>

#### Art. 4. De necessitate gratiae.

Licet necessitas gratiae satis ostenditur ex eius effectibus in anima supra indicatis, tamen ratio principalis, cur gratia homini absolute necessaria dicenda sit, in eo est, quod anima potest uniri Deo modo magis familiari et propinquo vel quod Deus ipsam inhabitat. Effectus gratiae praedicti possunt considerari vel ut resultantes ex divina inhabitatione in anima vel ut conditio sive dispositio ad Deum in animam adducendum. Locutio non sibi constat pendetque praecise ab eo, quid singulis locis intelligatur esse Deus inhabitans.

Necessitas gratiae ad uniendam animam cum Deo non provenit ex parte Dei, qui in sua operatione, qua unitur animae, nullo indiget medio, saltem medio »quod sit differens ab ipso per essentiam«, sed tota necessitas est a parte animae, quae propter naturae suae imperfectionem et indignitatem requirit medium, »differens ab ipsa per essentiam«, quo fiat digna et consequenter uniri possit Deo.<sup>1</sup>

<sup>22</sup> Cfr. K. Heim, o. c. 72 ss., ubi auctor oppugnat thesim oppositam a F. Loofs propositam.

<sup>23</sup> Ven. p. I. q. 73. m. 4. a. 1. responsa, bis, fol. 181 ab = Quar. t. I. n. 511. fol. 729 b et 730 b.

<sup>24</sup> Cfr. K. Heim, o. c. 44.

<sup>25</sup> Cfr. Ven. p. III. q. 61. m. 2. a. 2. ad obiecta, fol. 252 c.

<sup>1</sup> Ven. p. I. q. 73. m. 4. a. 1. ad tertium, fol. 181 a = Quar. t. I. n. 511. fol. 729 b:

»Ad tertium dicendum, quod licet Spiritus Sanctus posset efficere in anima quidquid potest gratia et multo amplius, ad hoc tamen ut inhabitet Spiritus Sanctus ipsam animam sicut templum et quod ipse Spiritus Sanctus detur ei, exigitur ex parte animae aliqua dispositio media, per quam ipsa efficiatur sicut templum, quae prius non erat templum vel de se non erat sicut templum. — Et licet Pater mittendo sive Filium sive Spiritum Sanctum sive dando, non requirat in sua operatione medium quod sit differens ab ipso per essentiam, anima tamen, propter naturae suae imperfectionem, in recipiendo Spiritum Sanctum ei datum requirit medium differens ab ipsa

Nam: »Non est possibile ipsi creaturae humanae per donum conditionis naturae, quod eleuetur et disponatur ad divinam unionem. Et ideo necessaria est ei gratia, quae eleuet et disponat ipsam ad unionem divinam.«<sup>2</sup> Vel: »Necessario ponitur gratia creata in anima ad susceptionem gratiae increatae, id est ad hoc ut uniatur aliquis Deo propinqua similitudine.«<sup>3</sup>

Tamquam ulterior ratio theologica huius necessitatis est modus praesentiae Dei vel Spiritus Sancti in anima sibi grata, qui dicitur inesse *per modum fructus*. Sed anima non habet facultatem fruendi Bono increato de se, sed per gratiam et virtutes. Gratia et virtutes sunt in anima sicut dispositiones mentis ad fruendum.<sup>4</sup>

Ultima verba nobis simul manifestant modum divinae praesentiae in anima gratia gratum faciente ornata; fit enim *propinqua similitudine* et *fruitione*. Sed quia de his in sequentibus plura dicemus, hic nobis liceat tantum addere *ratiōnem philosophicam*, cur Deum in anima habitantem praecedere debeat gratia creata.

Sicut supra vidimus, gratia gratum faciens, ut inferatur in animam ad eam gratificandam, postulat aliquam dispositionem in ipsa, quae fit proxime per gratiam gratis datam: similiter requiritur ad hoc, ut Deus specialiori modo animam inhabitet, gratia gratum faciens tamquam dispositio necessaria ex parte animae. Auctor Summae Alexandri inhabitationem Dei in anima praelibenter considerat per modum inductionis formae in materiam, ut e. g. probant verba supra allata ex solutione quaestionis: *Utrum Deus dicatur inhabitare in habitibus gratiam gratis datam*.

Agiturne hoc et similibus locis de principio aristotelico, quo statuitur dispositio materiae necessaria ad suscipiendam formam? Hei in hoc sibi persuasit, at quaeritur, quo iure.

Notio formae materiam informantis et dispositionis, sine qua materia formam suscipere non potest, est una ex praecipuis totius Summae Alexandri. Praeterquam in loco allato applicatur ad relationem inter lucem et aëra,<sup>5</sup> animam et corpus,<sup>6</sup> lucem et oculum,<sup>7</sup>

per essentiam, per quod medium ipsa coniungitur Spiritui Sancto vel etiam, ipsi Deo efficitur digna, ut inhabitetur ab ipso, quae de natura sua non erat digna.«

<sup>2</sup> Ven. p. III. q. 11. m. 1. sol. fol. 36 c.

<sup>3</sup> Ven. p. I. q. 11. m. 1. fol. 19 b = Quar. t. I. n. 50. fol. 77 b.

<sup>4</sup> Ven. p. I. q. 73. m. 4. a. 1. sol. fol. 180 d = Quar. t. I. n. 511. fol. 729 a:

»Ad primum dicendum quod in missione Spiritus Sancti non solum datur Spiritus Sanctus nec solum dona eius, sed etiam utrumque: Unde datur Spiritus Sanctus in se et in donis suis. Et ratio huius est: Quia Spiritus Sanctus est in iustis in ratione fructus, quia eo fruuntur iusti; dona autem Spiritus Sancti in iustis sunt, non sicut fructus, sed sicut dispositiones mentis vel liberi arbitrii ad fruendum: Anima enim de se non habet virtutem fruendi bono increato, sed per gratiam et virtutes.«

<sup>5</sup> Cfr. Ven. p. III. q. 61. m. 6. a. 1. sol. fol. 263 a.

<sup>6</sup> Cfr. Ven. p. III. q. 61. m. 2. a. 2. argumenta ad oppositum, in fine, fol. 252 a.

<sup>7</sup> Ven. p. I. q. 11. m. 1. fol. 19 b = Quar. t. I. n. 50. fol. 77 b.

gratiam et animam iterum,<sup>8</sup> gloriam et animam,<sup>9</sup> divinitatem et humanitatem in Christo,<sup>10</sup> ubi lux, anima, gratia, gloria, divinitas se habent ad modum formae perficientis; aër, corpus, oculus, anima, humana natura Christi ad modum materiae perficiendae, quae ad suscipiendam formam debet esse disposita: aër purificatione a tenebris et illuminatione, corpus assimilatione, qua animae simile redditur ab ipsa anima i. e. vita, oculus acumine, anima primi hominis bono usu naturae, parvuli autem fide aliorum; in omnibus vero disponitur ad accipiendam gratiam sanctificantem infusam gratiâ gratis datâ, ad adipiscendam gloriam gratiâ gratum faciente; natura humana Christi disponitur ad unionem cum natura divina gratia singulari sanctitatis etc.

Apparet has dispositiones non semper accipi sensu stricto dispositionis materiae ad suscipiendam formam, sed etiam sensu lato naturalis conditionis. Ideoque etiam, quando agitur de inhabitatione Dei in anima per gratiam creatam ad hoc disposita, principium aristotelicum quo statuitur dispositio materiae necessaria ad suscipiendam formam non est urgendum in suo rigore, sed potius — id quod etiam D o m s<sup>11</sup> fecit — habet vim cuiusdam imaginis vel comparationis.

Quod probatur etiam loco quodam Summae Alexandri, ubi auctor expresse negat se considerare Deum tamquam coniunctum cum ulla creatura secundum esse sicut formam: »Si dicatur forma, quae est secundo perficiens et secundum esse coniuncta: sic non potest Deus dici forma rerum. Sed si dicatur forma perfectio separata secundum esse, tenens et complens omnia in esse: sic ipse Deus est vere forma. Et hoc modo vult Boethius, quod ipse sit vere forma et omnis alia forma imago, quia tenet omnes formas in sua materia et est perfectio perfectionum; sed propter hoc non sequitur, quod sit de rebus.«<sup>12</sup>

Uti patet ex modo, quo Summa Alexandri loquitur de Deo tamquam forma, Deus ibi intelligitur non tam forma rem informans sensu aristotelico, quam potius forma seu causa omnes res efficiens, ab ipsis in ipso esse separata, et causa omnium rerum exemplaris, quae est idea imprimis originis neoplatonicae inveniturque iam apud Patres. Non tantum hoc loco, sed etiam aliis auctor Summae Alexandri explicite dicit idem esse Deum causam formalem et exemplarem.<sup>13</sup> Sed hoc neoplatonismi placitum est.

<sup>8</sup> Cfr. solutionem quaestionis: *Utrum Deus dicatur inhabitare in habentibus gratiam gratis datam* (Ven. p. I. q. 11. m. 6. fol. 10 d = Quar. t. I. n. 55. fol. 83 a).

<sup>9</sup> Ven. p. II. q. 90. m. 1. a. 1. sol. fol. 193 a = Quar. t. II. n. 505. fol. 730 a.

<sup>10</sup> Ven. p. III. q. 7. m. 2. a. 1 sol. fol. 23 d. — *Idem*: Ven. p. III. q. 11. m. 1. sol. fol. 36 c et 37 a. — *Vel*: Ven. p. III. q. 12. m. 1. a. 1. sol. fol. 38 a.

<sup>11</sup> Cfr. H. D o m s, o. c. pag. 142.

<sup>12</sup> Ven. p. I. q. 10. m. 2. sol. fol. 18 b = Quar. t. I. n. 46. fol. 73 b.

<sup>13</sup> E. g. Ven. p. III. q. 61. m. 4. a. 2. § 1. sol. fol. 259 d: »Deus est causa exemplaris seu formalis.«

Si igitur in Summa Alexandri Deus intelligitur forma sensu neoplatonico, etiam gratia creata utpote dispositio necessaria ad divinam inhabitationem videtur explicanda esse ad mentem neoplatonismi. Hanc viam de facto proposuit D o m s.<sup>14</sup> Secundum neoplatonismum enim omnes res participant bonitatem divinam et inde Deo propinqua dicuntur. Deus ex sua parte aequaliter se habet ad omnes res, non vero item creaturae ad Deum. Ut creatura aliqua Deo appropinquetur, debet ei fieri similis. A gradu similitudinis pendet gradus propinquitatis seu unionis. Quo maior assimilatio, eo maior et perfectior existit etiam unio ad Deum. Patet creaturas non omnes eodem modo Deum imitari. Vere Deo similes sunt solummodo creaturae ratione praeditae propter suam spiritualitatem. Sed etiam haec non omnes eodem modo se habent ad Deum. Praeter communem modum habetur secundum Summam Alexandri adhuc alius modus specialis, magis familiaris et propinquus, scilicet quo eum imitantur actu. Et hunc modum actualis et magis propinqua assimilationis ad Deum efficit in anima gratia creata.

Nam: »Dicendum quod ‚Deum esse per gratiam‘ ponit necessario gratiam creatam in creatura, quae quidem gratia est similitudo, qua anima est imago actu, i. e. in imitatione actuali... Dicendum quod necessario ponitur gratia creata in anima ad susceptionem gratiae increatae, i. e. ad hoc, ut uniatur aliquis Deo p r o p i n q u a s i m i l i t u d i n e. Unde Augustinus: ‚Propinquare ei dicuntur, qui eius similitudinem pie vivendo recipiunt.‘ Unde sicut acumen necessario est in oculo ad susceptionem lucis, sic gratia creata necessario est dispositio in anima ad susceptionem gratiae increatae, sicut lucis divinae.«<sup>15</sup>

Ita gratia efficit, ut habentes eam *modo omnino speciali* Deo assimilentur,<sup>16</sup> ut fiant *deiformes*,<sup>17</sup> ut sint Deo similes sicut »dicitur esse similitudo inter sigillum et ceram impressam in sigillo.«<sup>18</sup> Et quia sunt deiformes, ideo dicuntur *habere* Deum. Nam: »Dicendum quod differt dicere ‚divina essentia est in rebus‘ et ‚divina essentia habetur‘, quia non possum dicere quod habeatur nisi ubi est per inhabitantem gratiam, quia gratia habitus est, per quam efficitur anima deiformis; quod autem est deiforme, dicitur habere divinam formam et sic per consequens Deum. Et propter hoc secundum istos modos generales [scilicet potentialiter, praesentialiter, essentialiter] non ‚habetur‘ a rebus, sed secundum ipsos est in rebus et ab ipsis participatur. Licet ergo secundum istos modos non habeatur secun-

<sup>14</sup> Cfr. H. D o m s., o. c. pp. 139—141. Ibidem invenies indicatos locos correspondentes in Summa Alexandri.

<sup>15</sup> Ven. p. I. q. 11. m. 1. ad obiecta, fol. 19 b = Quar. t. I. n. 50. fol. 77 b. — Verba S. Augustini desumpta sunt (non ad verbum) ex Epistola »De praesentia Dei ad Dardanum«, Epist. 187. c. 5. n. 17. (Migne PL 33, 838).

<sup>16</sup> Ven. p. I. q. 73. m. 3 a. 1. ad obiecta, in fine, fol. 179 c = Quar. t. I. n. 508. fol. 723 b.

<sup>17</sup> Ven. p. I. q. 10. m. 5. ad primum, fol. 19 a = Quar. t. I. n. 49. fol. 76 b.

<sup>18</sup> Ven. p. III. q. 61. m. 4. a. 2. § 1. sol. fol. 259 d.

dum magis et minus, tamen secundum ipsos participatur plus vel minus.<sup>19</sup>

Forma divina ergo est in homine sicut forma transformata, ope cuius et per quam Deus tamquam forma transformans homini datur ad ipsum habendum eoque fruendum:

»Ex alia parte debemus intelligere gratiam creatam velut similitudinem et dispositionem ex parte animae rationalis, ex qua habet quod sit accepta Deo et assimilata, quia ibi est forma transformans. Et haec est gratia increata. Similiter ibi est forma transformata, quae derelinquitur in transformato scilicet in anima ex transformatione. Et haec est gratia creata. Dicendum ergo quod est sufficientia agentis et est sufficientia recipientis. Quantum autem est de sufficientia agentis, Spiritus Sanctus aequaliter se habet ad omnia, et omnia potest facere sufficienter, quantum est de se. Nec est necessaria ex parte ipsius gratia creata. Sed solum quantum est ex parte recipientis, scilicet animae rationalis: quae non potest se habere per immediate ad gratiam increatam nisi disponatur prius... et propter hoc necessaria est ei gratia disponens ipsam.<sup>20</sup>

Hoc ergo loco inhabitatio Dei, qui dicitur aequaliter se habere ad omnia, in anima ostenditur pendere ab aliqua forma, quae animam Deo similem reddit, in ipsa remanet ipsique facultatem praebet ad Deum habendum. Ergo inhabitare Deum seu Deum habere idem est ex parte Dei ac universalis eius praesentia in omnibus rebus, ex parte vero creaturae rationalis est acceptatio huius praesentiae universalis modo novo deiformitatis.

Haec igitur datur a D o m s explicatio necessitatis gratiae tamquam dispositionis pro divina inhabitatione sensu neoplatonica assimilationis, ubi advertendum est, nos eius sententiam magis libere referre allegando integros textus Summae Alexandri. Sed estne in omnibus veritatem attingisse dicendus? Quamquam notio assimilationis creaturae ad Deum similiter ac purificationis et illuminationis certo neoplatonica est origine, nihilominus totus ille modus assimilationis in memoriam revocat doctrinam Stagiritae de modo inductionis formae in materiam, cuius exemplum magis explicitum invenimus in solutione quaestionis: *Utrum Deus dicatur inhabitare in habentibus gratiam gratis datam*. Quare ratio philosophica, cur Deum in anima habitantem praecedere debeat gratia creata, nobis esse videtur neque solum principium neoplatonicum assimilationis creaturae ad Deum, quae est necessaria, ut ipsi specialiori modo seu actu uniat, neque solum principium aristotelicum dispositionis materiae necessariae ad suscipiendam formam, sed utrumque simul mixtione quadam mirabili et fere insolubili. Quod probatur praecise omnibus illis locis quibus agitur de munere gratiae, quod consistit in assimilando animam Deo. Quia nobis videtur ex hoc potissimum munere gratiae etiam

<sup>19</sup> Ven. p. I. q. 10. m. 5. ad primum, fol. 19 a = Quar. t. I. n. 49. fol. 76 b.

<sup>20</sup> Ven. p. III. q. 61. m. 2. a. 2. sol. fol. 252 b.

definienda esse intima gratiae natura, ideo non erit supervacaneum, diutius versari in hoc munere determinando.<sup>21</sup>

#### Art. 5. De munere gratiae, quod est assimilare Deo.

Secundum Summam Alexandri finis gratiae consistit imprimis in eius munere assimilandi Deo. Sicut paulo supra paucis exposuimus, omnes res dicuntur similes Deo tamquam causae suae efficienti et exemplari. Hanc similitudinem ad Deum placet considerare praecise quatenus refertur ad Trinitatem divinarum personarum.<sup>1</sup> Cum res irrationales Trinitatem confuso solum modo imitentur — quapropter vocantur vestigia tantum Trinitatis —, econtra creaturae rationales propter tres potentias animae, scilicet memoriam, intellectum, voluntatem, Trinitatem expresse imitantur ideoque etiam imagines ipsius dicuntur. Nam imago est similitudo expressa.<sup>2</sup> Et hanc imaginem naturalem<sup>3</sup> gratia adveniens reddit plenam et actualem, uti iam audivimus.<sup>4</sup> Si autem gratia dicitur actualitas, anima carens gratia dici debet imago in potentia. Quodque explicite docetur: »Dicendum quod est imago Dei in potentia et actu. Imago Dei in potentia est ipsa anima per naturam; imago vero Dei in actu, est ipsa anima per gratiam et non aliter quam per gratiam; quia ipsa gratia est similitudo Dei in actu; et illud quod trahit imaginem de potentia in actum est gratia, quae facit de simili potentia actu simile; et ideo venit inter imaginem et illud cuius est, ut actu assimilet... gratia vero est perfectio imaginis, trahens ipsam de potentia in actum, et ideo ponit et facit similitudinem eius ad illud cuius est.«<sup>5</sup>

Loco formae et materiae substituta sunt actus et potentia. Mutatae non sunt nisi vestes, homo mansit idem — Philosophus! Sequitur in Summa Alexandri gratiam ultimam tamen concipi tamquam formam animam informantem sensu aristotelico.

Item gratia ut actus seu potius forma aristotelica apparet, ubi comparatur cum luce. Consideratio gratiae ut lucis certo est originis

<sup>21</sup> Neoplatonismus Summae Alexandri potius est influxus Augustini. Sub neoplatonismo intelligo ideas Plotini, quas explicat v. g. K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums*<sup>12</sup> (F. Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie I.). Berlin 1926, 596—609. — R. Arnou, *Platonisme des Pères*. Dictionnaire de Théologie Catholique XII/2, 2258—2392. — E. R. Dodds, *Neuplatonismus*. Religion in Geschichte und Gegenwart IV, 511—514.

<sup>1</sup> Cfr. Ven. p. II. q. 55. m. 3. sol. fol. 93 d = Quar. t. II, n. 300. fol. 362 a.

<sup>2</sup> Cfr. Ven. p. II. q. 55. m. 2. sol. fol. 93 c = Quar. t. II, n. 299. fol. 361 b.

<sup>3</sup> Cfr. Ven. p. III. q. 30. m. 3. a. 2. § 2. sol. fol. 117 d: »Sed notandum quod in imagine, quae est homo, intelligitur quod est per naturam, intelligitur etiam in ea, quod est per gratiam, quae reducit ipsam imaginem in plenam conformitatem Dei, quia gratia ipsa est deiformitas.«

<sup>4</sup> Vide supra art. 4. notam 15.

<sup>5</sup> Ven. p. III. q. 7. m. 2. a. 1. sol. fol. 23 d. — *Pariter*: Ven. p. III. q. 61. m. 1. ad 2. fol. 249 a.

neoplatonicae, sed factum assimilationis animae per gratiam tamquam lucem vestigia prae se fert aristotelismi. Gratia comparatur cum luce, quia gratia est similitudo primae Veritatis, de hac autem dicitur in primo capite Joannis, quod Verbum erat vita et lux hominum, lucens in tenebris.<sup>6</sup> — Sicut lux in aëre tria efficit: primo purgat ipsum aëra a dispositione sibi contraria, secundo disponit aëra ut sit sibi consimilis eoque illuminat ipsum, ultimo informat ipsum et quantum hoc attinet eum perficit; ita similiter dicendum est de gratia, in quantum ipsa ut lux comparatur ad animam: primo removet ex anima dissimilitudinem lucis aeternae et propter hoc dici potest purgare eam, secundo disponit eam, ut possit esse similis in actu et ex hoc dicitur ipsam illuminare, ultimo informat eam et eo dicitur eam perficere. Et ita habentur tres effectus gratiae: purgare, illuminare, perficere.<sup>7</sup>

Hoc igitur loco gratia comparatur cum luce, qua in aëre producuntur similes effectus atque in materia a forma naturali, quae exponitur verbis: »Forma naturalis primo removet dispositiones dissimiles a materia et tunc purgat, consequenter introducit dispositiones consimiles in materia et tunc dicitur illuminare materiam, ultimo introducit se ipsam in materia et perficit eam: et haec necessaria sunt ad hoc quod forma naturalis assimilet sibi aliquid.«<sup>8</sup>

Nonne haec verba simillima sunt eis, quae dicuntur in articulo: *Utrum Deus dicatur inhabitare in habitibus gratiam gratis datam*, quem attulimus tamquam exemplum classicum ad ostendenda in Summa Alexandri vestigia systematis peripatetici?

In munere assimilatorio gratiae secundum ea, quae dicimus, possumus igitur distinguere aspectum negativum et aspectum positivum. Secundum negativum aspectum secum fert remotionem dissimilitudinis ab anima seu purificationem. Quae est illa dissimilitudo animae, a qua gratia eam purgat? Est peccatum sive originale sive actuale. Nam peccatum est aversio a Deo. Ideo gratia, quae assimilatura est animam Deo seu conversura, debet primo remove ab illa dissimilitudinem seu aversionem. Ex multis sufficiat unum exemplum, desumptum ex tractatu de poenitentia qua gratia, in quo simul apparet indoles gratiae informativa animae sensu aristotelico: »Poenitentia data est in remedium actualis peccati commissi in offensam Dei ex aversione ab eodem. Ad hoc autem quod poenitentia sit accepta Deo, requiritur aversio a peccato et conversio ad Deum, cum voluntate puniendi commissum: Ut offensionem aversionis respondeat conversio et delectationi voluntariae in peccato respondeat voluntas puniendi. Haec autem esse non possunt a voluntate simpliciter, sed potius necessarium est, quod sit informata gratia gratum faciente. Haec autem sunt proprie effectus gratiae: scilicet aversio a peccato et conversio ad Deum et informatio liberi arbitrii ad voluntariam punitionem commissi, quibus anima gratificatur...

<sup>6</sup> Cfr. Ven. p. III. q. 61. m. 6. a. 2. sol. fol. 263 d.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Ven. p. III. q. 61. m. 6. a. 1. sol. fol. 263 a.

Unde cum dicitur: poenitentia est gratia vel virtus, haec praedicatio non est omnino per substantiam, sed potius per causam scilicet effectivam vel formalem.<sup>9</sup>

Si quaeritur, utrum sit prius, deletio peccati an infusio gratiae dicendum cum distinctione: »In quantum gratia est auferens vitia vel peccata ab anima, prius naturaliter est infusio gratiae quam expulsio peccati sicut causa efficiens suo effectu. In quantum vero est forma vel habitus perficiens animam poenitentis, haec autem perfectio requirit aptitudinem ex parte animae vel dispositionem, quia aptitudo et dispositio est ab ablatione peccatorum, sicut causa materialis, quae est dispositio vel aptitudo materiae, praecedit naturaliter formam perficientem, ita ablatio peccati praecedit infusionem gratiae.«<sup>10</sup>

Porro secundum Summam Alexandri non semper vel necessario actio gratiae purgativa incipit a *dissimilitudine privativa* animae, qualis dicitur esse peccatum, sed potest etiam incipere vel a *dissimilitudine negativa*, id est a dissimilitudine quae omnino non adest, ut in Christo, vel a similitudine iam existenti *ad maiorem similitudinem*, ut in sanctis, in quibus fit motus a minore puritate ad maiorem, vel ut in Christo iterum, in quo fit purgatio velut motus a puritate in eiusdem puritatis *continuationem*.<sup>11</sup>

Alter aspectus positivus est assimilatio animae ad Deum. Quod attinet hunc aspectum, plura possunt quaeri: quis accurate dicatur assimilari, utrum ipsa anima an gratia; cui perfectioni divinae illa assimilatio fiat; in quam re consistat similitudo inde proveniens, sitne solummodo unio quaedam moralis cum divina voluntate, qua vivitur vita pia, an physica participatio ipsius divinae naturae? Ex responsis promenda est doctrina definitiva Summae Alexandri de natura gratiae eiusque munere in opere sanctificationis.

Primo igitur declarandum est, quis sit subiectum proximum assimilationis. Ex eo enim quod gratiae adscribitur munus activum assimilationis, videtur sequi non gratiam sed animam esse obiectum illius assimilationis. Res revera ita se habet: Is qui assimilatur Deo, est ipsa anima, sed per quoddam accidens, quod nil aliud est nisi ipsa gratia. Nam non anima dicitur similitudo Dei, sed gratia: »*gratia nihil aliud sit quam similitudo animae ad Deum*«. <sup>12</sup> Licet anima et gratia constituent quodam unum, cum substantia et accidens coalescant in unitatem intimam, nihilominus subiectum similitudinis divinae in anima non est substantia animae, sed eius accidens seu gratia; id, quod non parvi est faciendum in determinanda ipsa natura gratiae, quae in sequentibus apparebit esse illapsus quidam ipsius divinitatis in naturam rationalem.

Secundo quaeritur cuius perfectionis divinae similitudo dicenda sit gratia. Uti in praecedentibus non

<sup>9</sup> Ven. p. IV. q. 13. m. 1. sol. fol. 252 c.

<sup>10</sup> Ven. p. IV. q. 13. m. 4. a. 1. sol. fol. 254 b.

<sup>11</sup> Ven. p. III. q. 61. m. 6. a. 1. ad primum, fol. 263 a.

<sup>12</sup> Ven. p. III. q. 61. m. 6. a. 1. sol. fol. 263 a.

semel perstrinximus, haec est similitudo ipsius Trinitatis, cuius imago iam est creatura rationalis, quam tamen imaginem gratia accedens reddit actualem et magis deiformem. Gratia ergo est imago ipsius Trinitatis divinarum personarum actualis. Haec imago actualis SS. Trinitatis (gratia) non semper comparatur cum omnibus tribus divinis personis simul sed cum una tantum alterave. Nihilominus inveniuntur multi textus, quibus gratia ostenditur similitudo omnium trium personarum, quae vel singulatim enumerantur vel saltem implicite indicantur. Ita exempli causa ubi gratia dicitur similitudo Dei in creatura *secundum virtutem, expressionem, inclinationem*. Cum hi modi correspondeant triplici causalitati quam habet Deus erga creaturas, scilicet efficienti, formali seu exemplari, finali, eo ipso simul subindicatur similitudo trium divinarum personarum. Singulae enim causae allatae solent attribui singulis divinis personis, scilicet potentia seu efficientia attribuitur Patri, sapientia seu ratio exemplaris Filio, finis seu summa bonitas Spiritui Sancto. Quod non fit distinctio inter causam formalem et exemplarem,tribuendum est neoplatonismo.

Ecce ipse textus: »Gratia nihil aliud est, quam similitudo Dei in creatura rationali, quae est effectus Dei. Sed similitudo rationalis creaturae ad Deum potest esse:

Vel quod sit ei similis secundum rationem efficientis et sic dicitur similitudo virtutis, quia virtus vel potentia debetur ei secundum rationem efficientis. — Aut est similitudo secundum rationem, qua Deus est causa exemplaris seu formalis. Et sic dicitur similitudo expressionis seu secundum expressionem. Quomodo dicitur esse similitudo inter sigillum et ceram impressam in sigillo, similiter ipsa Dei Sapientia est quasi sigillum et eius similitudo expressa in rationali creatura. — Aut est similitudo secundum rationem, qua Deus est causa finalis. Et sic dicitur similitudo inclinationis vel ordinis, quia ex hoc, quod rationalis creatura est propter finem, quae est Summa Bonitas, ex hoc inclinatur ad illam tamquam ad finem: tamen hanc inclinationem tollit peccatum. — Gratia ergo est Dei similitudo in creatura istis tribus modis: secundum virtutem, expressionem et inclinationem.«<sup>13</sup>

Porro textus quo gratia explicite describitur ut imago ipsius Trinitatis personarum: »Quia ergo gratia est similitudo Summae Veritatis, sic comparatur ut lux. Quia est similitudo Summae Bonitatis, sic comparatur ut vita. Quia est similitudo Potestatis et Virtutis, sic comparatur ut motor arbitrii animam. Potentia autem attribuitur Patri, veritas Filio, bonitas Spiritui Sancto: et ideo gratia est similitudo totius Trinitatis et assimilatur nos toti Trinitati.«<sup>14</sup>

Cum apud Latinos supernaturalitas inde dicatur incipere, unde incipit Trinitas,<sup>15</sup> ex eo quod gratia assimilatur sive toti Trinitati

<sup>13</sup> Ven. p. III. q. 61. m. 4. a. 2. § 1. sol. fol. 259 d.

<sup>14</sup> Ven. p. III. q. 61. m. 6. a. 3. sol. fol. 264 b.

<sup>15</sup> Cfr. Th. de Régnon S. J., *Études sur la Sainte Trinité*. Paris 1898. Series tertia, pars altera (III b), p. 466 s: »L'ordre naturel de la création,

sive singulis divinis personis sequitur, ipsam esse quiddam *super-naturale*. Licet supernaturalitas gratiae iam insinuetur essentiali eius distinctione ab anima, uti iam diximus agentes de divisionibus gratiae, circa finem, praeter argumentum desumptum ex similitudine cum divina Trinitate ad ostendendam gratiae indolem supernaturalem afferri possunt permulti alii loci Summae Alexandri. Ita e. g. cum imago Dei in homine, quae est per gratiam, opponitur imagini in eodem, quae est per naturam.<sup>16</sup> Vel ex textu pariter iam memorato de effectibus gratiae gratum facientis, ubi sublimatio creaturae rationalis, ut sit templum Dei, filia adoptiva, sponsa, dicitur esse *supernaturale complementum* et postulare *donum superadditum naturae*.<sup>17</sup> Indoles supernaturalis gratiae imprimis vero elucet ex eo, quod gratia dicitur impressio divini amoris vel vitae in anima nostra qua praecise perficitur ipsa unio, quae est inter Deum et animam gratia ornatam, ut large exponetur in eis, quae proxime dicentur de intima natura gratiae gratum facientis.

Cum eo, quod gratia dicitur imago actualis et supernaturalis trium divinarum personarum in anima, intime cohaeret, quod gratiae attribuitur conformatio naturae spiritualis ad divinam, quantum ad cognitionem pertinet et amorem. Cum vita interna divinarum personarum consistat in ipsis actibus intellectivis ac volitivis, ex quibus procedunt ipsae divinae personae, ex eo, quod gratia dicitur imago SS. Trinitatis, concludere liceret, ipsam gratiam esse etiam similitudinem naturae divinae intellectualis et moralis seu divinae cognitionis et divini amoris in anima, etsi Summa Alexandri ipsa hoc non indicaret. Sed Summa Alexandri hoc explicite dicit e. g.: »Est gratia, quae conformat naturam spiritualem divinae quantum ad cognitionem et amorem, et huius gratiae subiectum est natura rationalis.«<sup>18</sup>

Quia creatura rationalis iam natura sua similis est divinae quod cognitionem attinet et amorem, ideo id quod gratia addit ad eam, nihil aliud potest esse nisi supernaturalitas seu secundum verbum Summae Alexandri *actuatio*.<sup>19</sup>

Qui actus (in parvulis habitus) cognitionis et amoris supernaturalis animam Deo similem reddunt seu conformant, simul perficitur etiam unio cum Deo: »Ultimus effectus gratiae et perfectior est, nos unire Deo: sed in aliis a Christo non est unire nisi per cognitionem et amorem, in Christo

disons-nous d'habitude, a pour auteur Dieu considéré **ut unus**, et l'ordre surnaturel de la grâce a pour auteur Dieu considéré **ut trinus**... Les Grecs ne pouvaient user de telles formules, puisqu'ils faisaient intervenir les Personnes dans l'acte créateur.»

<sup>16</sup> Cfr. Ven. p. III. q. 30. m. 3. a. 2. § 2. sol. fol. 117 d. — Textum vide supra, nota 3.

<sup>17</sup> Ven. p. II. q. 91. m. 1. a. 3. § 1. sol. fol. 197 a. = Quar. t. II. n. 509, fol. 743 a.

<sup>18</sup> Ven. p. III. q. 19. m. 1. fol. 59 a.

<sup>19</sup> Ven. p. III. q. 61. m. 6. a. 2. in fine, fol. 263 c.

vero non solum secundum cognitionem et amorem, sed est in unitate personae, ut sit idem filius hominis qui et Filius Dei.<sup>20</sup>

Immo cognitio et amor supernaturalis in anima dicuntur esse id, quo Deus inhabitat in anima, cum dicitur ibi adesse per gratiam: »Templum autem solum dicitur creatura rationalis, in qua Deus inhabitat per gratiam, cognitionem et amorem.«<sup>21</sup>

Quia autem de modo divinae praesentiae in anima per gratiam et de relatione inter Deum et gratiam multa erunt dicenda paulo infra, nobis nunc non opus est hac in re diu morari, sed statim licet transire ad quaestionem tertiam de natura gratiae. Cum propter copiae magnitudinem tum propter ipsius rei momentum hanc quaestionem titulo proprio distinguemus.

#### Art. 6. De natura gratiae.

Quaestio solvenda proponitur haec: Illa assimilatio ad Deum a gratia in anima effecta estne aliquid *physicum* an denominatio tantum solius habitudinis creaturae ad Creatorem?

Auctor Summae Alexandri non semel affirmat, gratiam efficere *aliquid secundum rem* in gratificato, aliquem *effectum*, aliquid *bonum*. Quid est hoc? Nihil aliud nisi *id quo homo est Deo gratus seu deiformis*. Lectori placeat conferre quae dicta sunt de gratia creata, ubi agitur de praecipuis gratiae divisionibus.<sup>1</sup> Illud esse aliquid reale et physicum videtur exprimi per comparisonem ad primum esse creaturae, quod certo est entitas physica: »Sicut Deum esse essentialiter, praesentialiter, potentialiter, ponunt esse creaturae secundum quod est esse naturae: sic Deum inhabitare in anima ponit bene esse, quod est esse gratiae. Unde uterque modus ponit aliquid creatum in re.«<sup>2</sup>

Contra hoc, quod gratia animam similem reddit Deo in ratione cognitionis et amoris, auctor noster sibi obicit, gratiam neutra in re necessario similem facere, cum adsit etiam in subiectis, quae non sunt capacia actualis cognitionis vel amoris, ut in parvulis. Ex responso dato, quo distinguitur inter actualem et habitualement rei cognitionem et amorem, manifestatur mens auctoris: supernaturalem assimilationem ipsius naturae spiritualis ad Deum in cognitione et amore (seu alio verbo: gratiâ) debere intelligi tamquam realitatem quandam accidentalem physicam permanentem.

»Ad aliud«, inquit, »dicendum secundum Augustinum ad Dardanum: »Mirabile quomodo Deus est inhabitator quorundam non cognoscentium Deum et non quorundam vel aliquorum cognoscentium Deum. Illi enim ad templum Dei non pertinent, qui cognoscentes non sicut Deum glorificaverunt, quem admodum philosophi; ad templum autem Dei pertinent parvuli sanctificati sacramento Christi.' Dicendum ergo ad obiectum: quod in parvulis est cognitio et amor. Sed

<sup>20</sup> Ven. p. III. q. 12. m. 3. sol. fol. 42 c.

<sup>21</sup> Ven. p. III. q. 30. m. 3. a. 3. § 2. in fine, fol. 118 c.

<sup>1</sup> Vide supra art. 3.

<sup>2</sup> Ven. p. I. q. 11. m. 1. fol. 19 b = Quar. t. I. n. 50. fol. 77 b.

possunt esse dupliciter: vel sicut forma vel sicut actus, hoc est in habitu vel in effectu. In parvulis est cognitio sicut forma et amor similiter, quia informat animam ipsorum. Sed non sunt in eis sicut actus. Unde in eis sunt habitu et non actu. Sicut videmus in adulto dormiente, quod in eo est scientia sicut forma informans animam et non sicut actus sive in usu. Unde dicit Augustinus ad Bonifacium: Quod habere fidem, hoc est aut propter fidei sacramentum et hoc est ipsam habere ut formam, aut propter fidei usum.«<sup>3</sup>

Imaginem Dei supernaturalem in genere cognitionis et amoris, quam in anima efficit gratia, non esse meram intentionalem et affectivam imitationem, sed realitatem physicam permanentem, indubitato cognoscimus e. g. ex eo, quod amor Dei erga creaturam non in ipso Deo dicitur efficere mutationem, sed in creatura: »Notandum ergo, quod acceptatio et complacentia sive amor Dei, ut intelliguntur respectu sui, quodam genere loquendi affectiones dici possunt, quia summe delectatur in se et perfectissime fruitur se; ut autem intelliguntur respectu creaturae, dicunt effectus in ipsa creatura, non affectiones, ut ex dictis patet, nisi interpretando complacentiam vel acceptance Deum efficientem aliquid in creatura.«<sup>4</sup>

Realitatem physicam permanentem porro statuunt ea quae dicuntur de gratia, ubi comparatur cum luce, ubi dicitur perficere templum Dei in anima hominis, ubi explicatur per modum imaginis impressae a divina Sapientia in rationali creatura, sicut sigilli quod imprimit simillimam suam imaginem realem et permanentem in ipsa cera.

Haec de imagine impressa ipsius divinae Sapientiae, itemque quod paulo supra attulimus de amore ab ipso Deo in anima effecto, de filiatione adoptiva, de sponsa et his similia vero non tantum arguunt physicam realitatem permanentem ipsius gratiae, sed multo plus, id est nihil aliud nisi veram participationem ipsius naturae divinae. Ita secundum Summam Alexandri gratia creata est habitus seu accidens physicum permanens quo participatur ipsa natura divina. Per se patet talem participationem, cum agatur de ente creato, intelligi non posse nisi modo analogo, id quod in Summa Alexandri non semel affirmatur.

Etsi frustra quaesivimus in Summa Alexandri aliquam explicationem illorum verborum secundae Petri epistolae: »ut per haec [i. e. dona] efficiamini divinae consortes naturae« (II Petr 1, 4), nihilominus adest textus alius, quo verbis fere aequivalentibus docetur eadem veritas: eo loco quo agitur de secunda serie ternaria effectuum gratiae. Auctor quaestionis 61. enim, ut supra iam retulimus ubi de gratia sermo erat, in eius membro sexto dividit effectus gratiae in tres series ternarias: *purgare, illuminare, perficere; vivificare, assimilare, gratificare; iustificare, excitare, motus meritorios elicere*. Hae triades effectuum ponuntur, prout gratia comparatur

<sup>3</sup> Ven. p. III. q. 61. m. 6. a. 2. fol. 263 ed.

<sup>4</sup> Ven. p. II. q. 91. m. 1. a. 3. § 1. sol. fol. 197 a = Quar. t. II. n. 509. fol. 743 a.

cum luce, cum vita, cum vi motrice. Hic nostra interest tantum considerare secundam seriem effectuum, quae est: vivificare, assimilare, gratificare. Haec enim nobis afferet intelligentiam verae naturae gratiae profundiorum quam reliquae duae series.

In explicatione huius secundae seriei effectuum, qui attribuntur gratiae quatenus est vita, legimus gratiam esse *amorem divinum a Spiritu Sancto animae impressum et vitam qua anima intime coniungitur cum ipsa vita divina*. Gratia enim ibi dicitur similitudo vel potius conformatio Summae Bonitati, quae idem est ac Spiritus Sanctus. Primo igitur conformamur Spiritui Sancto, quam conformationem dein sequitur communio nostra cum tota Trinitate. Sed Spiritus Sanctus est amor divinus substantialis et notionalis. Ideo id, quod Spiritus Sanctus in anima sibi conformata efficit, est amor divinus illi impressus. Hic vero amor divinus animae impressus est vita, qua anima vivit Deo. Ita habetur actus seu effectus gratiae, qui est vivificare. Haec vita amoris vero secum fert alium effectum, scilicet assimilationem seu potius transformationem animae in Deum, quia haec est vis amoris, ut transformet amantem in amatum. Ex hoc autem, quod anima est similis facta Deo, sequitur eam esse Deo gratam.<sup>5</sup>

Loco allato ergo assimilatio ad Deum, quae sit per gratiam, dicitur effici ente aliquo, quod profluat ab ipsa divina natura in animam humanam. Quod idem est ac ipse amor divinus seu Spiritus Sanctus animae impressus. Non agi de mera intentionali coniunctione inter animam et Spiritum Sanctum probatur eo, quod impressio quaecumque est realitas physica permanens et participat naturam illius, cuius est imago impressa. — Porro talis amor idem esse dicitur ac vita animae nova, qua anima incipit vivere ipsi Deo. At vita est

<sup>5</sup> Cfr. Ven. p. III. q. 61. m. 6. a. 2. sol. fol. 263 d: »Secundum autem quod gratia est similitudo Bonitatis Summae, comparatur ad animam ut vita: quia sic comparatur ad animam ut amor: et iste amor impressus vita est, qua anima vivit Deo. Unde Richardus: »Scio anima mea, quia dilectio vita tua est.' Et ita secundum hunc modum actus gratiae est vivificare. Ad istum vero actum consequitur transformatio seu assimilatio animae ad Deum, quia haec est vis amoris, quod transformat amantem in amatum. Unde isdem Richardus [in libro] *De Arrha sponsi ad sponsam* dicit: »Scio anima mea, quod cum aliquid diligis, ipsa vi dilectionis in eius similitudinem transformaris.' Et quantum ad hoc sumitur iste effectus gratiae, qui est assimilare animam ad Deum et conformare. Ex hoc autem quod anima est assimilata Deo, ex hoc est grata Deo. Unde *Prov. 8* dicit Sapientia: »Ego diligentes me diligo.' Et ita ex hoc quod amor imprimatur animae, sumitur vivificare. Ex hoc quod iam impressus est, sumitur assimilare. Ex hoc quod assimilata est anima per amorem, sumitur gratificare in generali ratione.« — *Simul in connexionem cum verbis in Ven. p. III. q. 61. m. 6. a. 6. sol. fol. 266 a*: »Tamen si quaeratur, qualis effectus gratiae prior est principaliter et simpliciter, dicendum quod prior est comparatio gratiae ad animam ut vita quam aliae comparationes, quia prior est configuratio seu conformatio animae ad Summam Bonitatem, quae est Spiritus Sanctus. Unde primo configurat nos sibi Spiritus Sanctus, deinde ex illa configuratione est nobis communio totius Trinitatis. Sed ex illa conformationem ad Bonitatem vel ad Spiritum Sanctum, qui est amor, sumitur vita. Unde per illam conformationem et configurationem, quam dicimus gratiam, vivit anima Deo, sicut dicit Augustinus.«

principium reale et permanens. Et cum sit idem ac amor divinus impressus, etiam ipsa debet participare naturam divinam. — Quod confirmatur eo, quod dicitur, vi dilectionis, quae habetur inter Spiritum Sanctum et animam, transformari amantem in amatum. Transformatio enim unius in alium secum fert unionem quandam naturae. Quodcumque intelligitur nomine amantis, ad quem fiat transformatio, sive est Spiritus Sanctus sive anima, nihilominus loco allato transformatio illa non potest esse nisi in divinitatem, cum Spiritus Sanctus amando »primo configurat nos sibi« et cum creatura nequeat sibi configurare ipsum Deum. — Deinde dicitur ex illa conformatione ad Spiritum Sanctum nobis oriri communio cum tota Trinitate. Quae verba intelligenda esse non sensu aliquo allegorico, sed omnino proprio, habetur ex eo, quod cum impressione amoris divini per conformationem ad Spiritum Sanctum nobis infunditur ipsa natura divina. Similia docent Graeci, dicentes Spiritum Sanctum primo per modum sigili in nobis exprimere suam figuram, deinde vero eum ipsum nos unire cum reliquis duobus personis divinis. Quod ergo docetur — nisi nostra analysis illegitime processerit — hoc est: gratiam esse principium aliquod supernaturale et permanens, in anima ab ipso Spiritu Sancto impressum, quo anima participat ipsam naturam divinam ideoque ei fit similis et consequenter grata. — Haec doctrina ratione habita indolis scriptorum Latinorum Summae Alexandri certo manifestat progressum inopinatum. Quousque possit dici authentica ipsius Alexandri vel alterius sive discipuli sive compilatoris, nostrum non est decidere. Nos perscrutatur Summam Alexandri uti nobis praeiacet.

His statutis, praesertim quod gratia est participatio ipsius naturae divinae, licet accidentaliter et analogica tantum, non iam cruciant nostram mentem effata ut e. g. gratiam esse inchoationem vitae aeternae,<sup>6</sup> immo ipsam salutem.<sup>7</sup> — Sed nunc nostra maxime interest scire, quomodo se habeat gratia ad inhabitationem Spiritus Sancti in anima gratificata. Utrum praeter gratiam adsit etiam Spiritus Sanctus personaliter et substantialiter, ut videntur postulare ea quae proferuntur de gratia ut de dispositione ad divinam inhabitationem necessaria, an praesentia Dei seu Spiritus Sancti in anima gratificata tota contineatur in ipsa gratia, quatenus est similitudo ipsius Dei seu divinarum personarum et quatenus dicitur participari ipsam naturam divinam. Ultimum hoc lectori attento variis dictis Summae Alexandri allatis videbitur subindicari e. g. in fine articuli quo agitur de inhabitatione Dei per gratiam gratis datam, ubi concluditur: »Quia ergo haec gratia [gratum faciens] unit et coniungit

<sup>6</sup> Cfr. Ven. p. III. q. 61. m. 2. a. 1. fol. 251 c: »Sicut ergo odiosum Deo ponit dissimilitudinem ad divinam Bonitatem et ponit aliquid per modum defectus et privationis, quo fit illa dissimilitudo, sicut peccatum: Ita gratia ponit similitudinem gratificati ad Deum et ponit aliquid in ipso, quo dicitur assimilatus Deo, per quam assimilationem est dignus vita aeterna quae est in plena assimilatione rationalis creaturae ad Deum.«

<sup>7</sup> Vide supra art. 3. notam 14.

Deo, alia non, propter hoc inhabitare dicitur Deus secundum gratiam gratum facientem, sed non secundum gratiam gratis datam.<sup>8</sup> — Vel cum sermo est de necessitate gratiae: gratiam esse ab anima quidem essentialiter distinctam, sed non necessario eodem modo distinctam a Patre, qui mittit Filium vel Spiritum Sanctum.<sup>9</sup> — Vel cum ibidem praesentia Dei per gratiam tota videtur resolvi in aliquam solummodo *propinquam similitudinem*, quam gratia efficiat in in anima.<sup>10</sup> — Vel cum dicitur *habere Deum* nihil esse nisi *habere divinam formam vel deiformitatem* in anima a gratia effectam.<sup>11</sup> — Pariter cum totum opus iustificatorium, immo ipsa salus adscribitur soli gratiae creatae, ut supra satis est expositum.<sup>12</sup> — Haec ergo et multa similia videntur excludere aliam substantialem et personalem praesentiam Spiritus Sancti in anima gratificata ratione gratiae praeter praesentiam universalem Dei in rebus totamque rationem divinae inhabitationis iam sola gratia absolvi. Sed hoc est argumentum sequentis partis, quae est de inhabitatione Dei per gratiam.

## Art. 7. De inhabitatione Dei per gratiam.

### a) Sententia E. Primeau.

In praecedentibus pluries facta est mentio unionis, qua anima coniungitur Deo per gratiam, et item inhabitationis Dei, quae sequitur gratiam. Quid tandem est illa unio sive per gratiam inhabitatio?

Hac de re multa scripsit Ernestus Primeau in sua dissertatione doctorali, cui titulus: *Doctrina Summae Theologicae Alexandri Halensis de Spiritus Sancti apud iustos inhabitatione*. Nobis illud opus videtur deficere in ipso puncto principali. Quod ex sequentibus patebit. Ratio praecipua huius defectus vel potius insufficientiae est in eo, quod auctor supponit, Summam Alexandri esse opus unius eiusdemque per totum sententiae, licet authenticitatem immediatam Summae Alexandri tamquam operis ipsius Doctoris Irrefragabilis non videatur propugnare.<sup>1</sup>

<sup>8</sup> Vide supra art. 3. notam 13.

<sup>9</sup> Vide supra art. 4. notam 1.

<sup>10</sup> Vide supra art. 4. notam 3.

<sup>11</sup> Vide supra art. 3. notam 19.

<sup>12</sup> Vide supra art. 3. notam 14.

<sup>1</sup> Cfr. Primeau, o. c. 3: »At, sive Summa Theologica sit revera opus Alexandri Halensis sive sit collectio quaedam scriptorum Franciscanorum saeculi XIII, non necessario afficit opusculum nostrum. Mens nostra enim est investigare doctrinam de inhabitatione Dei in Summa Theologica contentam. Insuper, certum est Summam Theologicam esse authenticam eo sensu quod scripta fuerit saeculo XIII et quod sit repraesentativa doctrinae a Franciscanis illo tempore traditae. Immo qui negant authenticitatem integram Alexandrinam, admittunt Summam Theologicam manifestare substantiam doctrinae Alexandri Halensis.« — Cfr. praeterea conclusionem eiusdem auctoris o. c. 18: »Omnibus investigationibus modernis igitur perpenis, licet nobis has conclusiones deducere: (a) Authenticitas integralis Summae Theologicae alexandrina admitti nequit; (b) Contra authenticitatem primi libri Summae nullum argumentum apodicticum adhuc propositum est;

Sicut omnes scholastici veteres etiam auctor Summae Alexandri docet sex, vel potius tres modos, quibus Deus est in rebus, scilicet modum communem, quo est in omnibus rebus *per praesentiam, essentiam et potentiam*, modum specialem quo est in sanctis *per gratiam gratum facientem*, modum singularem quo dicitur esse in Christo *per unionem*.<sup>2</sup> Hos modos divinae praesentiae Dei in rebus primus videtur statuisse S. Augustinus.<sup>3</sup>

Modus communis ab aliis Doctoribus aliter intellegitur. Secundum Summam Alexandri Deus est in rebus *praesentialiter* per suam operationem, *essentialiter* per suam essentiam, *potentialiter* per suam virtutem.<sup>4</sup> Quid sibi velit hic triplex conceptus praesentiae communis, multum quaesivit Primeau. Ipse concludit ita: »Ut Deus per praesentiam creaturis insit, in creatura cognoscibilitatem habere debet; cognoscibilis vero naturaliter redditur per suos effectus, qui operationem divinam necessario important. Idcirco per operationem divinam Deus in creaturis praesentialiter esse dicitur. Operatio divina in omnibus rebus requirit omnipotentiam; quapropter Deus omnibus rebus per potentiam inesse dicitur. At potentia seu virtus divina non potest se extendere ultra ipsam essentiam; unde ubi Deus per potentiam est, ibi etiam per essentiam seu substantiam invenitur.«<sup>5</sup>

Patet ultimatim hic non agi nisi de praesentia Dei in rebus ad modum causae efficientis, seu secundum verba ipsius Summae Alexandri *per continentiam et conservationem*,<sup>6</sup> quatenus eas creat, eas conservat in esse, ad actiones earum concurrat.

Sed nostra interest scire, qui sit modus specialis divinae praesentiae per gratiam in sanctis. Additne aliquid reale ad communem modum divinae praesentiae in omnibus rebus, quas Deus creat et conservat, vel item ad donum gratiae, an econtra ratio divinae inhabitationis per gratiam tota expletur iam ipsa similitudine ad Deum per gratiam in anima effecta, ita ut Deus dicatur praesens per gratiam sola aliqua denominatione vel propter relationem gratiae ad Deum. sine nova realitate inducta in animam? Hic iuvat animadvertere, cum dicimus addi aliquid reale ad communem substantialem Dei praesentiam, nos non ita intelligere, quasi ad substantiam divinam ratione causae efficientis iam praesentem accederet nova aliqua

sed, ex altera parte eius authenticitas non positive probatur; (c) Ad ceteras partes Summae quod attinet, admittendum est earum authenticitatem serio impugnari investigationibus peritorum modernorum, licet quaestio complete soluta non sit.« — Posteaque auctor repetit verba supra citata.

<sup>2</sup> Cfr. Ven. p. I. q. 73. m. 4. a. 2. fol. 181 b = Quar. t. I. n. 512. fol. 731 a: — *Pariter*: Ven. p. I. q. 73. m. 3. a. 3. ad obi. fol. 180 b = Quar. t. I. n. 510. fol. 726 a. — *Pariter*: Ven. p. III. q. 8. m. 3. a. 4. in fine, fol. 28 d.

<sup>3</sup> Cfr. Primeau, o. c. 21, nota 9.

<sup>4</sup> Cfr. Ven. p. I. q. 10. m. 2. sol. fol. 18 a. = Quar. t. I. n. 46. fol. 72 a: »Et ad habendam distinctionem istorum modorum generalium, notandum est quod in Deo sunt tria, scilicet essentia, virtus et operatio... et distinguuntur illi modi ita quod per essentiam est in rebus essentialiter, per virtutem est in rebus potentialiter, per operationem vero praesentialiter.«

<sup>5</sup> Cfr. Primeau, o. c. 26.

<sup>6</sup> Ven. p. III. q. 8. m. 3. a. 4. in fine, fol. 28 d.

substantia divina, quippe quae non sit nisi una eaque ubique praesens, sed hoc dicimus: Spiritum Sanctum substantialiter et physice per gratiam in anima adesse ut personam, ubi antea praesens et operans aderat ratione communis naturae divinae. Quae praesentia seu inhabitatio utique propter concomitantiam et circuminseccionem eadem est omnibus tribus divinis personis, appropriatur vero Spiritui Sancto, immo est — secundum alios — ipsi propria.<sup>7</sup>

Hanc quaestionem ergo Primeau se solvisse putat. Respondet statuens thesim: *Spiritus Sanctus per gratiam inhabitans vere, physice, substantialiter animabus iustis inest.*<sup>8</sup> Quod dein magis explicatur alia thesi: *Inhabitatio veram possessionem Dei tamquam obiecti fruitionis formaliter designat, ita ut specialiter praesens inveniat in anima ad modum finis et beatitudinis.*<sup>9</sup>

At nobis videtur auctor licet in multis ac gravibus rebus optime disseruerit, tamen non ex omni parte verum attigisse.<sup>10</sup> Perincommode quidem accidit, quod nos antequam eius dissertationem viderimus, iam ipsi eandem materiam perscrutati opus nostrum fere absolveramus, attamen omnino aliud invenimus. Ad lectorem pertinebit de veritate iudicium ferre.

#### b) De missionibus divinis.

Ex praecedentibus constant tria haec: distinctio essentialis inter gratiam et animam; absoluta necessitas gratiae in anima ut suscipiatur Deus inhabitans; modus divinae praesentiae per gratiam qui est per propinquam similitudinem et fruitionem. Nondum est certum, quali distinctione, utrum reali an rationis tantum differat gratia increata a gratia creata.

Ad quaestionem solvendam inquiremus imprimis, quid doceat Summa Alexandri de missionibus divinis, unde etiam Primeau praecipua sua argumenta desumpsit. Haec doctrina in-

<sup>7</sup> Utrum inhabitatio Spiritus Sancti in anima gratificata sit ejus appropriatio vel proprium, cfr. H. Hurter, *Theol. dogm. spec.*, pars II, de gratia, Oeniponte 1918<sup>12</sup>, imprimis n. 200. 201. — H. Schauf, *Die Lehre von der Einwohnung des III. Geistes*, Pastor Bonus 1938, 125—138, ubi invenies etiam indicatos theologos asseclas proprii. — P. Martinez S. J., *El Misterio de la habitacion del Espiritu Santo*, Estudios Eclesiasticos (Madrid) 1934, 287—315. — Idem, *Relacion entra la habitacion del Espiritu Santo y los dones creados de la justificacion*, Estudios Ecl. 1935, 20—50. — J. Beumer S. J., *Die Einwohnung der drei göttlichen Personen in der Seele des begnadeten Menschen*, Theologie und Glaube 1938, 504—516.

<sup>8</sup> Cfr. Primeau, o. c. 52 ss.

<sup>9</sup> Cfr. Primeau, o. c. 61 ss.

<sup>10</sup> Cfr. dicta auctoris (Primeau, o. c. 2) seipsum velle proponere synthesim doctrinae Alexandri: »Notatu dignum est doctorem Irrefragabilem, etsi in prima parte Summae Theologicae ex professo tractat de praesentia Dei speciali per gratiam necnon de missione invisibili Spiritus Sancti, tamen in his locis nec completum nec exhaustum studium proferre. Quapropter ad obtinendam doctrinam completam Alexandri de inhabitatione Dei necessarium erit totum eius opus explorare et sententias inventas in synthesim redigere.«

venitur in parte prima in quaestionibus 71—74 (Quar. t. I. n. 495 usque ad 518).

Summa Alexandri distinguit duplicem missionem: activam et passivam. Missio activa et passiva sunt duo aspectus unius eiusdem realitatis, activa respicit magis productionem, passiva vero processione.<sup>12</sup> Ipsa Summa eas non semper dirimit. Missio passiva est invisibilis vel visibilis. Per priorem »mittitur Filius vel Spiritus Sanctus in mentem ad illuminandum vel sanctificandum creaturam«. Per alteram »missus est Filius in carne et Spiritus Sanctus sub aliqua visibili specie, ut in columba super Christum et in linguis igneis super apostolos, quae dicitur apparitio«. <sup>13</sup> Nostra interest imprimis quae sit missio invisibilis.

Missio active spectata dupliciter definitur: »Processio alicuius personae manifestata in creatura vel manifestatio processionis aeternae facta rationali creaturae.«<sup>14</sup> Utra definitio praeferatur, patet pendere ex eo, utrum potius consideretur processio personae an manifestatio processionis personae per aliquem effectum in rationali creatura. Manifestatio convenit toti Trinitati, non item processio.<sup>15</sup> — Porro in omni missione divina sunt duo distinguenda: principale significatum, quod est aliquid increatum, scilicet divina essentia sive persona, et aliquid connotatum, scilicet effectus in rationali creatura, qui sunt aliquid creatum.<sup>16</sup> Licet in missione principaliter significetur notio vel etiam essentia, non tamen ab illa imponitur, sed ab eo, quod est connotatum in creatura, sicut creare principaliter significat divinam essentiam, non tamen ex illa habet rationem suam, sed ex eo, quod efficitur in creatura.<sup>17</sup> — Effectus est pars essentialis missionis: »Etsi missio non dicat loci mutationem, ut ille qui mittitur sit in loco in quo prius non erat, dicitur tamen missio propter effectum aliquem, quia scilicet ille qui mittitur efficit aliquid quod prius non efficiebat. Et hoc est essentialis missioni, tamquam illud a quo imponuntur haec verba ‚mittere‘ et ‚mitti‘, licet principaliter significant aliquid increatum. Unde non solum exigitur distinctio inter mittentem et missum et illum, cui fit missio, sed oportet quod aliquid procedat ab ipsis, scilicet aliquis effectus, qui prius non procedebat: nam ratione huius transferatur missio ad divina.«<sup>18</sup> — Vel similiter: »Missio transfertur ad divinas personas, non quia sunt in loco, ubi prius non erant, sed quia in

<sup>11</sup> Vide supra art. 1.

<sup>12</sup> Cfr. Ven. p. I. q. 71. m. 3. § 1. sol. fol. 174 c = Quar. t. I. n. 497, fol. 702 b: »Unde dicunt quod missio passive dicta est processio personae manifestata per effectum in creatura, missio vere active dicta est productio personae manifestata per effectum in creatura.«

<sup>13</sup> Ven. p. I. q. 73. in principio, fol. 177 a = Quar. t. I. fol. 713.

<sup>14</sup> Ven. p. I. q. 71. m. 2. sol. fol. 173 cd = Quar. t. I. n. 496. fol. 699 b.

<sup>15</sup> Ven. p. I. q. 72. m. 1. sol. fol. 175 b... = Quar. t. I. n. 499. fol. 706.

<sup>16</sup> Ven. p. I. q. 71. m. 2. sol. fol. 173 cd = Quar. t. I. 496. fol. 699 b.

<sup>17</sup> Ven. p. I. q. 73. m. 2. a. 2. ad obi. fol. 178 b = Quar. t. I. n. 505. fol. 718 b.

<sup>18</sup> Ven. p. I. q. 71. m. 4. fol. 174 d = Quar. t. I. n. 498. fol. 704 a.

creatura rationali efficiunt aliquid, quod prius non faciebant; quod non convenit, nisi ab ipsis procedat effectus in actu.<sup>19</sup>

Nam conceptus missionis divinarum personarum sumitur ex missione naturali. In missione naturali tria considerantur: auctoritas in mittente, loci mutatio in misso et effectus in termino. Primum provenit ex perfectione mittentis, ultimum ex perfectione missi, medium vero, loci mutatio, ex imperfectione missi, quippe quod non possit simul esse cum mittente in termino. Quia autem quod perfectionis est debet adscribi divinitati, non vero quod est imperfectionis, ideo in missione divina, quamquam est missio, non tamen habetur loci mutatio.<sup>20</sup>

Ex dictis igitur concluditur, missionem divinam non secum ferre aliquam novam praesentiam realem divinae personae in anima gratificata, sed solummodo manifestationem aeternae processionis in aliquo effectu. Qualis vero est ille effectus et in qua re consistit?

### c) In missione dantur et gratia et persona.

Si innumeri loci, quibus hac de re agitur, inter se comparantur, duplex videtur statui posse modus loquendi. Secundum primum ille effectus consistit in eo, quod divinae personae *alio modo* dicantur esse in anima quam ante iustificationem. Qui modus ulterius describitur tamquam *specialior* et *familiarior*: »Mitti de ratione sua dicit aliquid effici in creatura, per quod dicitur alio modo esse in creatura quam prius, licet non sit, ubi non esset prius; hoc autem non convenit nisi rationali creaturae, in qua est familiariori et specialiori modo post infusionem gratiae quam ante; et ideo ad illam solam dicitur mitti.«<sup>21</sup>

Ex his verbis et similibus aliquo modo defendi potest, quod dicuntur in missione divina dari et persona et dona ipsius. Donis indiget anima cum sint medium necessarium, ut possit frui divina persona: »In missione Spiritus Sancti non solum datur Spiritus Sanctus nec solum dona eius, sed etiam utrumque: Unde datur Spiritus Sanctus in se et in donis suis. Et ratio huius est: quia Spiritus Sanctus est in iustis in ratione fructus, quia eo fruuntur iusti; dona autem Spiritus Sancti in iustis sunt, non sicut fructus, sed sicut dispositiones mentis vel liberi arbitrii ad fruendum: anima enim de se non habet virtutem fruendi bono increato, sed per gratiam et virtutes.«<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Ven. p. I. q. 71. m. 4. ad obi. fol. 175 a = Quar. t. I. n. 498. fol. 704 b.

<sup>20</sup> Cfr. Ven. p. I. q. 71. m. 1. sol. fol. 173 b = Quar. t. I. n. 495. fol. 698 a.

<sup>21</sup> Ven. p. I. q. 73. m. 3. a. 1. in fine, fol. 179 c = Quar. t. I. n. 495. fol. 698 a.

<sup>22</sup> Ven. p. I. q. 73. m. 4. a. 1. sol. fol. 180 d = Quar. t. I. n. 511. fol. 729 a.

Confer praeterea quae dicta sunt supra de necessitate medii dispositivi ad unionem cum Deo ex parte animae.<sup>23</sup> Huc etiam pertinent multa alia argumenta ad probandam personalem et substantialem praesentiam Spiritus Sancti in anima gratificata praeter gratiam, quae a Primeau collecta sunt.<sup>24</sup>

Dona dari etiam in missione Filii, Summa Alexandri deducit ex libro Sap. 7, 11: »Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.«<sup>25</sup>

**d) Toda ratio missionis videtur resolvi in puram gratiam gratum facientem.**

Haec quae dicuntur de alio quodam specialiore et familiariore modo praesentiae personae divinae ratione missionis, de donis, quae conferuntur simul cum persona, de fruitione, omnia illa tamen valde debilitantur, nisi forte omnino reiciantur, altero loquendi modo, quo missio vel potius effectus missionis ponitur in mera cognitione et amore divini processus: »Non propter quemcumque effectum appropriatum Filio vel Spiritui Sancto dicitur mitti Filius vel Spiritus Sanctus, sed propter illos, in quibus expresse habet cognosci Filius vel Spiritus Sanctus, non solum per modum vestigii, sed per modum imaginis: Et tales effectus sunt cognitio et amor vel dona pertinentia ad cognitionem et amorem, in quibus relucet processio Filii et Spiritus Sancti per modum imaginis.«<sup>26</sup>

Missionem constitui cognitione et amore primum a S. Augustino est propositum, qui stilo minus felici in libris De Trinitate missionem divinam eo explicavit, quod *mihi* poneret *cognosci ab alio esse*: »Sicut natum esse est Filio a Patre esse, ita mitti est cognosci quod ab illo sit; et sicut Spiritui Sancto donum Dei esse est a Patre procedere, ita mitti est cognosci quod ab illo procedat.«<sup>27</sup> — »Filius cum ex tempore cuiusquam mente percipiatur, mitti dicitur.«<sup>28</sup> — »Tunc unicuique mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur quantum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum vel perfectae in Deo animae rationalis.«<sup>29</sup>

Haec et multa alia similia verba ex S. Augustino decerpta inveniuntur in Summa Alexandri. Explicari missionem ex cognitione invenies per totum tractatum de missionibus divinis. Si accurate inspexeris, apparebit cognitionem non dici ipsum actum facultatis cognitivae, sed repraesentationem ipsius processio nis in effectu, ordinatam ad actum facultatis cognitivae: »Et est talis modus loquendi, sicut cum dicitur: in

<sup>23</sup> Vide supra art. 4. ab initio.

<sup>24</sup> Cfr. Primeau, o. c. 52 ss.

<sup>25</sup> Cfr. Ven. p. I. q. 73. m. 4. a. 1. fol. 180 d = Quar. t. I. n. 511. fol. 728 ab.

<sup>26</sup> Ven. p. I. q. 73. m. 3. a. 1. in fine, fol. 179 c = Quar. t. I. n. 508. fol. 723 b.

<sup>27</sup> S. Augustinus, *De Trinitate*, l. IV. c. 20. n. 29. (Migne, PL 42, 908).

<sup>28</sup> Ibidem, n. 28. (Migne, PL 42, 907).

<sup>29</sup> Ibidem.

hoc opere cognoscitur sapientia et bonitas artificis', id est in hoc opere repraesentatur aliquid per quod potest cognosci sapientia vel bonitas artificis... etsi nunquam cognosceretur ille effectus vel per illum effectum processio Filii vel Spiritus Sancti, nihilominus per illum effectum repraesentatur illud per quod potest cognosci, et hoc modo dicitur hoc cognosci scilicet signo aliquo spirituali cognoscibiliter repraesentari... mitti non dicitur de Filio vel Spiritu Sancto ratione cognitionis actualis, sed ratione alicuius effectus appropriabilis Filio vel Spiritui Sancto, in quo potest cognosci Filius vel Spiritus Sanctus esse ab alio. Unde si ille effectus approprietur personae Filii et per illum effectum potest cognosci Filius esse a Patre, ut donum cognitionis vel sapientiae, dicitur mitti Filius; si vero approprietur personae Spiritus Sancti, et per illum effectum, sic ei appropriatum, potest cognosci Spiritus Sanctus esse ab utroque, ut donum amoris, dicitur mitti Spiritus Sanctus.<sup>30</sup>

Et si ulterius quaeritur, de quo per prius dicenda sit missio, de Filio an de Spiritu Sancto, dicendum, in missione duo comprehendendi: *processionem et manifestationem*. Ratione processionis missio per prius dicitur de Filio, quia illa prior est secundum rationem intelligentiae. Ratione vero manifestationis iterum distinguendum, quia manifestatio est sive visibilis sive invisibilis. Propter manifestationem visibilem missio per prius convenit Filio, quia apertius manifestatur propter unionem. Ratione manifestationis invisibilis missio magis convenit Spiritui Sancto, quia expressior est in cognitione et dilectione quam in cognitione.<sup>31</sup>

Cum Augustinus definiat »*Mitti est cognosci*«, Summa Alexandri loquitur etiam de amore et rationem addit: »quia Augustinus non intelligit de cognitione qualicumque, sed de cognitione coniuncta affectioni amoris, quae, cum est in homine, dicitur Deus inhabitare, et cum de novo est, dicitur mitti.«<sup>32</sup>

Et quia sola creatura rationalis capax est cognoscendi amandique Dei, ideo ad solam creaturam rationalem Deus seu divina persona dicitur mitti, ut eam inhabitet.<sup>33</sup>

Si autem mitti dicitur cognosci esse ab alio, cum etiam peccator, i. e. intellectus sola fide informi vel sola gratia gratis data instructus, cognoscere possit Filium procedere a Patre vel Spiritum Sanctum a Patre Filioque, sequeretur — sic obici potest — missionem et consequenter inhabitationem divinae personae fieri posse ad peccatores. Ad quid dein statuitur assimilatio ad Deum et gratificatio animae?<sup>34</sup> Respondetur, divinam personam non mitti nisi ratione gratiae gratum

<sup>30</sup> Ven. p. I. q. 73. m. 1. sol. fol. 177 b = Quar. t. I. n. 503. fol. 714 b.

<sup>31</sup> Cfr. Ven. p. I. q. 73. m. 2. a. 2. ad obi. fol. 178 c = Quar. t. I. n. 505. fol. 719 a.

<sup>32</sup> Ven. p. I. q. 73. m. 1. in fine, fol. 177 c = Quar. t. I. n. 503. fol. 715 ab.

<sup>33</sup> Cfr. Ven. p. I. q. 73. m. 3. a. 1. in fine, fol. 179 c = Quar. t. I. n. 508. fol. 722. 723.

<sup>34</sup> Cfr. Ven. p. I. q. 73. m. 1. obiectio ultima, fol. 177 b = Quar. t. I. n. 503. fol. 714 a.

facientis, cum sola gratia gratum faciens faciat Deum inhabitare.<sup>35</sup> Nam mitti non solum significat cognosci, sed etiam amari, amari vero supponit gratiam gratum facientem,<sup>36</sup> cum gratia — uti vidimus ubi de natura gratiae sermo erat — non sit nisi amor divinus a Spiritu Sancto animae impressus.

Eadem ratio exprimitur alio modo sic: »In illo effectu, in quo manifestatur processio Filii vel Spiritus Sancti, non solum manifestatur Filium vel Spiritum Sanctum esse a Patre, sed praeter hoc ponitur, ipsos esse a Patre in anima secundum alium modum quam prius, sive ipsos dari animae ad inhabitandum... Licet ergo per effectum gratiae gratis datae possit cognosci Filius a Patre procedere et similiter Spiritus Sanctus ab utroque, tamen per solum effectum gratiae gratum facientis potest cognosci Filium et Spiritum Sanctum procedere in animam ad inhabitandum ipsam, cum per illam solam sit inhabitatio. Unde si illa definitio integre complectatur rationem missionis, oportet quod in illo effectu habeat cognosci processio Filii et Spiritus Sancti et quantum ad terminum a quo et quantum ad terminum ad quem: et tunc illud cognosci non habet esse nisi in effectum gratiae gratum facientis.«<sup>37</sup>

Res omnino similis habetur, cum explicatur inhabitatio Dei in anima sancta, quatenus distinguitur ab eius praesentia essentiali in omni creatura. Id quo haec duo, inhabitatio Dei per gratiam eiusque praesentia ratione creationis et conservationis, distinguuntur, non est nisi sola gratia creata. Haec additur in casu inhabitationis animae, in qua Deus iam ut creator et conservator essentialiter est praesens: »Item, dicit Augustinus: 'Aliter est Deus in omni re: aliter in anima sancta: nam in omni re est essentialiter, ita quod non inhabitat in omni re: est autem in anima sancta ita essentialiter, quod in ea inhabitat', secundum quod habetur Joannis 14: 'Ad Deum veniemus et mansionem apud eum faciemus'. Cum ergo dicitur, Deus est in anima sancta: a u t ponitur aliquid quod est aliud a divina essentia in anima sancta, quando Deus est in ea, quod non ponitur in omni re, a u t non. Si non, ergo sicut Deus non inhabitat in omni re, quamvis sit essentialiter in omni re, ita nec in anima sancta, quod est inconveniens. Ergo ponitur aliquid, quod est aliud a divina essentia in anima sancta, quo inhabitat in ea. Sed cum Deus inhabitet in ea per gratiam, ergo illud est gratia. Sed illa gratia est aliud a divina essentia. Ergo est creata.«

Quod eodem loco paulo post repetitur aliis verbis: »Item, gratia increata est in nobis, et facit nos gratos Deo. Aut hoc quod dico 'gratos Deo', ponit in nobis aliam dispositionem ab increata, qua sumus Deo grati, aut non. Si non ponit aliam dispositionem in nobis

<sup>35</sup> Cfr. Ven. p. I. q. 73. m. 4. a. 2. sol. fol. 181 b = Quar. t. I. n. 512. fol. 732 a.

<sup>36</sup> Cfr. Ven. p. I. q. 73. m. 1. in fine, fol. 177 c = Quar. t. I. n. 503. fol. 715 ab.

<sup>37</sup> Ven. p. I. q. 73. m. 4. a. 2. ad primum, fol. 181 d = Quar. t. I. n. 512. fol. 732 ab.

a gratia increata, ergo in nobis non differt gratus et non gratus, quia gratia increata est in anima ingrata per essentiam, praesentiam et potentiam, et similiter in anima grata, secundum quod dicitur Deus esse ubique principaliter, potentialiter et essentialiter. Sed illud est inconueniens, quod non differt gratus et ingratus...<sup>38</sup>

Ergo inhabitatio Dei per gratiam a communi eius praesentia differt non ratione praesentiae substantialis, sed ratione alicuius doni scilicet gratiae gratum facientis.

**e) Identitas missionis et gratiae explicatur novisque argumentis fulcitur.**

Missio et gratia gratum faciens igitur intime cohaerent. Ultima verba textus supra allati: »Cognosci non habet esse nisi in effectu gratiae gratum facientis« nobis indicant, unde petenda sit ratio talis intimae coniunctionis. Simulque rationem divinae missionis sive alii modi divinae praesentiae resolvunt in unum eundemque effectum gratiae gratum facientis, ita ut ultimam et revera praeter gratiam facientem animae infusam eiusque effectum iam nihil supersit ipsius Dei cum gratia novo quodam modo animam ingredientis, sicut habetur in tractatu de gratia.

Explicatio haec est: Missio significat cognitionem et amorem ratione alicuius effectus in anima, quo repraesentatur processio divinarum personarum.<sup>39</sup> Gratia vero gratum faciens inter varios effectus habet primo loco assimilationem animae ad Deum Trinum, etiam per cognitionem et amorem.<sup>40</sup> Anima, ut imago naturalis Trinitatis personarum seu, ad ordinem supernaturalem comparata, imago in potentia, tribus suis potentiis psychicis imitatur singulas divinas personas seu notiones. Hanc imaginem naturalem gratia gratum faciens reddit supernaturalem seu actuale.<sup>41</sup> Actus animae manent iidem, ope gratiae solummodo elevantur ad ordinem divinum, a naturali utique essentialiter diversum, et participant physice, licet accidentaliter et analogo tantum modo, ipsam divinam naturam, quo oritur omnimoda deiformitas et gratificatio animae.<sup>42</sup> Et quemadmodum singuli actus animae gratificatae imitantur singulas divinas personas, ita iidem simul appropriantur singulis divinis personis. Assimilatione supernaturali, participatione divinae naturae, appropriatione ad singulas personas, Deus alio modo dicitur inhabitare animam quam prius vel etiam alio, propinquiore et familiariore modo cognosci et amari. Sed haec est missio. Hanc explicationem quam damus de identitate gratiae et missionis non solum deduci ex variis illis sententiis Summae Alexandri, quibus exponuntur effectus gratiae et natura missionis, sed aperte in ea verbis exprimi, pro-

<sup>38</sup> Ven. p. III. q. 61. m. 2. a. 2. arg. ad oppositum, fol. 252 a.

<sup>39</sup> Vide supra in eodem articulo ubi sermo est de missionibus.

<sup>40</sup> Vide supra art. 5. versus finem.

<sup>41</sup> Vide supra art. 5. statim ab initio.

<sup>42</sup> Vide supra art. 6. in parte altera.

betur ex alio loco ipsius Summae, praesertim ex articulo: *Utrum Filius vel Spiritus Sanctus dicantur mitti ratione collationis gratiae gratis datae vel gratum facientis*, ubi non solum demonstratur, missionem determinari per effectum gratiae gratum facientis, immo etiam missionem esse effectum gratiae gratum facientis, uti probabunt exempla sequentia.

Ex argumento primo quo probatur non esse missionem Filii sine gratia gratum faciente: «Mitti ad hoc, ut sit per gratiam cum sanctis, est effectus gratiae gratum facientis.»<sup>43</sup>

Item, ex argumento quarto: »Cum dicitur mitti, hoc non potest esse quia sit ubi non erat prius, sed quia ibi est alio modo quam prius; sed iste alius modus non potest esse nisi vel per gratiam, qua dicitur esse in sanctis, vel per illam, qua dicitur esse in Christo, quarum utraque est gratum faciens.»<sup>44</sup>

Argumentis, quae sequuntur, idem ostenditur de Spiritu Sancto: »Nam dicit Augustinus in XV De Trinitate, quod temporalis processio Spiritus Sancti est, ad sanctificandam creaturam; sed eius temporalis processio est missio; ergo missio Spiritus Sancti est ad sanctificandam creaturam; sed non sanctificatur nisi per gratiam gratum facientem; ergo missio Spiritus Sancti est ratione gratiae gratum facientis.»<sup>45</sup> — »Item, Augustinus, in eodem libro: »Cum datur Spiritus Sanctus, accendit mentem in dilectione Dei et proximi; sed hoc non potest esse sine gratia gratum faciente; ergo missio Spiritus Sancti non est sine gratia gratum faciente.»<sup>46</sup> — »Item, sicut dicit Magister, in 18. dist. I. libri, dicitur, quod Spiritus Sanctus in quantum datus dicitur noster; sed noster non est nisi per gratiam gratum facientem; ergo nobis non datur nisi per gratiam gratum facientem; sed in missione datur; ergo in missione Spiritus Sancti datur gratia gratum faciens.»<sup>47</sup>

Exemplum fere classicum, ex quo elucet auctorem missionis rationem totam cum ipsa gratia exhaustam esse considerasse, exstat in solutione alicuius obiectionis eiusdem articuli: »Unde si datur gratia gratum faciens ad sanctificandam animam vel gratificandam vel accendendam ad amorem, cum huiusmodi actus sint appropriati Spiritui Sancto et in illis habeat cognosci, dicitur mitti Spiritus Sanctus. Si vero detur gratia ad illuminandam animam vel instruendam vel ad aliquos actus pertinentes ad sapientiam, quae appropriatur Filio, cum in huiusmodi effectibus habeat cognosci Filius,

<sup>43</sup> Ven. p. I. q. 73. m. 4. a. 2. fol. 181 b = Quar. t. I. n. 512. fol. 730 b.

<sup>44</sup> Ven. p. I. q. 73. m. 4. a. 2. fol. 181 b = Quar. t. I. n. 512. fol. 731 a.

<sup>45</sup> Ven. p. I. q. 73. m. 4. a. 2. fol. 181 c = Quar. t. I. n. 512. fol. 731 a.

— Verba Augustini inveniuntur in *De Trinitate*, l. XV. c. 27. n. 48 (Migne, PL 42, 1095).

<sup>46</sup> Ibidem. — Verba Augustini; c. 17. n. 31 (Migne, PL 42, 1082).

<sup>47</sup> Ibidem.

dicitur mitti Filius. Et sicut unus effectus potest esse sine alio, ita una missio potest esse sine alia.<sup>48</sup>

Non tantum in articulo allato, sed in aliis quoque docetur plus minusve explicite identitas missionis divinae, cognitionis huius missionis, quae fit a creatura, et gratiae gratum facientis. Ita e. g. in quaestione: *Utrum missio sit quid creatum vel increatum*, dicitur ad verbum: »Missio est cognitio facta in creatura vel gratia data creaturae...<sup>49</sup>

Similiter ubi solvitur quaestio quomodo possit Spiritus Sanctus se ipsum mittere vel dare. In eadem solutione simul habetur summarium totius doctrinae illius: »Cum dicitur ‚Spiritus Sanctus mittit se vel dat se‘, tria intelliguntur ibi, scilicet persona mittens, quae est Spiritus Sanctus, et actio Spiritus Sancti, quae est idem quod ipse, et effectus in creatura, cum quo etiam effectu datur Spiritus Sanctus: non quia in creatura simpliciter incipiat esse Spiritus Sanctus, sed quia est ibi alio modo quam prius; et attribuitur personae Spiritus Sancti illud, quod per se est ipsius effectus; unde secundum hoc dicitur Spiritus Sanctus faciens se in creatura per gratiam et factus in creatura.<sup>50</sup>

Pariter in articulo: *Utrum dare vel mittere Spiritum Sanctum possit convenire alicui creaturae ratione ministerii*, in solutione simpliciter idem dicitur esse Spiritus Sanctus et gratia: »Dicendum quod creaturae rationali ratione alicuius ministerii proprie loquendo non convenit dare Spiritum Sanctum nec gratiam; dicitur tamen aliquando ratione ministerii operari aliquid in susceptione gratiae ex parte suscipientium, sed non in conferendo gratiam vel Spiritum Sanctum. Unde cooperari ad susceptionem gratiae vel Spiritus Sancti potest intelligi dupliciter: vel coefficiendo scilicet in actione illa qua datur gratia vel Spiritus Sanctus... alio modo dicitur cooperari praeparando susceptibile ad susceptionem gratiae vel Spiritus Sancti, et sic potest aliquo modo creatura cooperari ratione ministerii.<sup>51</sup>

Vel cum statuta definitione *mitti est cognosci* esse per effectum, prosequitur: »Unde cum efficitur aliquid in mente, in quo habet cognosci processio Filii vel Spiritus Sancti, tunc dicitur mitti Filius vel Spiritus Sanctus, et intelligo non de quocumque effectu sed de effectu pertinente ad gratiam gratum facientem.<sup>52</sup>

Quam afferamus rationem, cur missio sive effectus eius et gratia idem esse dicantur? Argumentum ultimum supra propositum, quo probatur, non esse missionem Spiritus Sancti sine gratia gratum faciente, viam nobis demonstrat, qua inveniamus auctorem — P e -

<sup>48</sup> Ven. p. I. q. 73. m. 4. a. 2. ad 3, fol. 181 d = Quar. t. I. n. 512. fol. 732 b.

<sup>49</sup> Ven. p. I. q. 71. m. 2. sol. fol. 173 d = Quar. t. I. n. 496. fol. 699 b.

<sup>50</sup> Ven. p. I. q. 72. m. 2. sol. I. fol. 176 a = Quar. t. I. n. 500. fol. 708 b.

<sup>51</sup> Cfr. Ven. p. I. q. 72. m. 4. sol. fol. 176 d = Quar. t. I. n. 502. fol. 711 b.

<sup>52</sup> Ven. p. I. q. 73. m. 1. sol. fol. 177 b = Quar. t. I. n. 503. fol. 714 a.

trum Lombardum. Ipse Magister enim is fuit, qui gratiam creatam et incretam nondum distingueret.<sup>53</sup>

Quod initio dissertationis diximus, Summam Alexandri clare distinguere inter gratiam et Spiritum Sanctum,<sup>54</sup> id recte non dici potest nisi de tertia eius parte, in qua habetur tractatus de gratia, non vero de parte prima, in qua explicantur missiones. Quid inde sequitur? Tanta dissensio explicari non potest nisi eo, quod singulas Summae partes diversis auctoribus adscribamus. Quod etiam optime concordat cum iis, quae initio diximus de variis compilatoribus Summae, ubi attulimus hypothesim P. Pelster, qui arbitratur quaestionem tertiae partis de gratia provenire a Rupella, quaestiones vero primae partis de missionibus a Rigaldi.<sup>55</sup>

### f) Diversitas sententiarum observatur in tractatu de missionibus.

Immo nos possumus ultra progredi dicentes, retractatorem tractatus de missionibus materiam sibi propositam non plane perspexisse. Ut singuli articuli in se concordant, ita econtra divergunt, cum ad invicem comparantur. In eodem tractatu de missionibus, ubi in articulo allato: *Utrum Filius vel Spiritus Sanctus dicantur mitti ratione collationis gratiae gratis datae vel gratum facientis*,<sup>56</sup> missio dicitur idem quod gratia, affirmatur in articulo antecedente: *Utrum dicatur missio quia detur ipse Filius vel Spiritus Sanctus vel aliquod donum alterutri appropriatum vel utrumque*,<sup>57</sup> clare et disserte missionem habere duplicem effectum, scilicet gratiam gratum facientem et inhabitationem Spiritus Sancti, gratiam et missionem nullo modo idem esse, licet necessario cohaereant; adesse prioritatem gratiae prae persona missa et viceversa, ad quod probandum ponuntur exempla infra allata et similia, e quibus apparet in missione dari personam divinam in se et in suis donis.

»In missione Spiritus Sancti non solum datur Spiritus Sanctus nec solum dona eius, sed etiam utrumque: unde datur Spiritus Sanctus in se et in donis suis...«<sup>58</sup> — »Ad effectum dupliciter dictum terminatur missio sive datio Spiritus Sancti, scilicet ad hoc quod est habere gratiam, et ad hoc quod est habere Spiritum Sanctum alio modo quam prius, et unus effectus ordinatur ad alium.«<sup>59</sup>

Contra id quod obicitur mitti solum donum Spiritus Sancti non vero ipsum Spiritum Sanctum, arguitur sic: »Ad aliud dicendum quod, licet gratia non sit Spiritus Sanctus, non tamen sequitur quod unum possit haberi sine alio, quia unum est dispositio ad aliud. Unde sicut non sequitur: forma substantialis non est dispositio, ergo po-

<sup>53</sup> Vide supra art. 3. notam 1.

<sup>54</sup> Vide supra art. 3. ab initio.

<sup>55</sup> Vide supra art. 1.

<sup>56</sup> Ven. p. I. q. 73. m. 4. a. 2. fol. 181 b = Quar. t. I. n. 512. fol. 730 ss.

<sup>57</sup> Ven. p. I. q. 73. m. 4. a. 1. fol. 180 c = Quar. t. I. n. 511. fol. 727 ss.

<sup>58</sup> Ven. p. I. q. 73. m. 4. a. 1. sol. fol. 180 d = Quar. t. I. n. 511. fol. 729 a.

<sup>59</sup> Ven. p. I. q. 73. m. 4. a. 1. sol. fol. 181 a = Quar. t. I. n. 511. fol. 729 b.

test imprimi sine sua dispositione', sic nec in proposito. Et cum dicit Beda quod 'cum gratia hominibus datur, mittitur Spiritus Sanctus', non vult dicere, quod nihil aliud detur in missione Spiritus Sancti quam gratia, sed quod unum concomitatur aliud, nec unum habetur sine alio.<sup>60</sup>

Valde clare effertur distinctio inter Spiritum Sanctum et gratiam in sequenti: »Non enim sequitur, si gratia sit illud, ratione cuius inhabitat Spiritus Sanctus, vel hoc modus est in anima tamquam medium ex parte animae, disponens ipsam ad fruendum ipso, quin aliud sit gratia existens in anima et Spiritus Sanctus existens in ipsa vel quod in se ipso non habeatur ab anima.«<sup>61</sup>

Posito quod in missione Spiritus Sancti confertur utrumque, Spiritum Sanctum dico et dona eius, quaeritur, utrum horum dicatur per prius esse in anima et quidem ratione naturae seu intelligentiae, cum simul sint tempore. Ex responso elucet distinctio inter duplicem realitatem scilicet Spiritum Sanctum et gratiam: »Cum ergo quaeritur cuiusmodi donum intelligatur per prius dari animae scilicet Spiritus Sanctus vel gratia: dicendum quod secundum comparisonem doni ad illud, a quo datur, prius intelligitur dari Spiritus Sanctus, quia prius procedit a Patre Spiritus Sanctus ad animam... Secundum vero comparisonem doni ad illud cui datur, primo intelligitur gratia quae est sicut disponens animam et deinde Spiritus Sanctus inhabitans.«<sup>62</sup>

Alia differentia maximi momenti inter illos duos articulos est in eo, quod adhibetur vel non adhibetur schema aristotelicum formae et materiae dispositae. Cum articulus antecedens non solum distinguendo gratiam et Spiritum Sanctum, sed etiam adhibendo conceptum formae pro Deo inhabitante in anima<sup>63</sup> per gratiam disposita<sup>64</sup> magis accedat ad doctrinam tertiae partis, articulus consequens negando distinctionem inter missionem et gratiam, et non applicando notionem causae formalis neque ad Deum neque ad gratiam, a parte tertia recedit. Reliqui articuli fluctuant inter utramque doctrinam. Ita e. g. in uno eodem loco dicitur »missio est gratia data rationali creaturae« et »cum gratia datur, Spiritus Sanctus mittitur per concomitantiam.«<sup>65</sup> Si totum respicimus, saepius et disertius defenditur identitas quam distinctio missionis sive Spiritus Sancti et gratiae, ut colligi potest ex exemplis supra allatis. Idem dicendum de missione visibili. Proh dolor textus distinguentes gratiam creatam et incretam vix aliquid dicunt, in qua re consistat inhabitatio divi-

<sup>60</sup> Ven. p. I. q. 73. m. 4. a. 1. sol. fol. 181 a = Quar. t. I. n. 511. fol. 729 b.

<sup>61</sup> Ven. p. I. q. 73. m. 4. a. 1. sol. fol. 181 ab = Quar. t. I. n. 511. fol. 730 a.

<sup>62</sup> Ven. p. I. q. 73. m. 4. a. 1. sol. fol. 181 b = Quar. t. I. n. 511. fol. 730 b.

<sup>63</sup> Cfr. e. g. Ven. p. I. q. 73. m. 4. a. 1. sol. fol. 181 a = Quar. t. I. n. 511. fol. 729 b ad b.

<sup>64</sup> Cfr. Ven. p. I. q. 73. m. 4. a. 1. per totum, fol. 180 cd—181 ab = Quar. t. I. n. 511. fol. 727—730.

<sup>65</sup> Ven. p. I. q. 71. m. 2. sol. fol. 173 d = Quar. t. I. n. 496. fol. 700.

nae personae in animam missae nisi, cum plurimum, eam fieri *alio modo ac prius, modo specialiore et familiariore, per propinquam similitudinem, in ratione fructus*, uti supra satis declaratum est.<sup>66</sup> Item huius generis textus non semper satis separant Spiritum Sanctum eiusque dona vel gratiam gratum facientem et dona Spiritus Sancti. Ratio est dependentia a Magistro vel potius ab Augustino, ut ipsa Summa indicat e. g. his verbis: »Item, ad hoc (sc. quod Spiritus Sanctus dat se) est auctoritas Augustini, quam ponit Magister ibi (l. I. d. 15. c. 1). Dicit enim, XV De Trinitate: ‚Sicut corpus carnis nihil aliud est quam caro, sic donum Spiritus Sancti nihil aliud est quam Spiritus Sanctus.‘ Ergo Spiritus Sanctus est dans et donum; ergo cum datur, a se ipso datur; ergo Spiritus Sanctus dat se.«<sup>67</sup>

### g) Conclusio.

Ut longus evasit sermo de realitate et modo divinae in anima per gratiam praesentiae, ita parvus est quem carpinus fructus. Duae hac de re in Summa Alexandri proponuntur explicationes, fundatae in diversa opinione eorum, qui retractaverunt singulas eius partes. Prior, quae videtur esse a Rupella,<sup>68</sup> praeter gratiam gratum facientem postulat pro inhabitatione divina propriam realitatem, nec tamen ulla re eam ulterius determinat, nisi statuendo aliquem alium modum essendi ac prius, familiariorem et specialiorem, quae explicatio autem videtur iam desumpta esse ex altera sententia, probabiliter demum a compilatore. Altera, fortasse oriunda a Rigaldo, videtur inhabitationem Dei ponere in ipso effectu gratiae gratum facientis, qui in anima oritur, quatenus anima sua cognitione et amore ope ipsius gratiae modo supernaturali imitatur divinas processiones; ita ut ipsae missiones resolvantur in effectus similes in anima singulis personis divinis appropriatos vel attributos. Quia Heim<sup>69</sup> priorem sententiam, qua realiter distinguuntur gratia creata et increata, videtur considerare tamquam propriam Alexandri Halensis, nuper iterum affirmatam a Primeau,<sup>70</sup> nobis visum est opportunum eisdem Summae efferre alteram quoque sententiam, cuius radices usque ad Magistrum Sententiarum pertingunt. Ad demonstranda vestigia illius veteris doctrinae necessarium fuit afferre plures quam per se decebat textus et locos ipsius Summae. Simulque attulimus rationes novas historicis ad solvendum problema compositionis et auctorum Summae Alexandri. Et his omnibus videtur satis

<sup>66</sup> Vide supra in eodem articulo ab initio.

<sup>67</sup> Ven. p. I. q. 72. m. 2. fol. 175 d = Quar. t. I. n. 500. fol. 707 b.

<sup>68</sup> Cfr. J. Auer, *Hat Odo Rigaldi in seinen Quaestiones de gratia die gleichnamigen Quästionen des Johannes von Rupella benützt?* pag. 317 (4): »Die Antwort (scl. ad quaestionem: Utrum gratia dicat quid creatum vel. increatum) lautet in Q (Quaestiones de gratia Rigaldis) und R (Quaestiones de gratia Rupellas) recht verschieden; Rupella hebt vor allem den Heiligen Geist als ungeschaffene Gnade in der Seele hervor und fügt die geschaffene Gnade als disponens in der Seele nur kurz an, während Rigaldi Q die Notwendigkeit einer geschaffenen Gnade ausführlich dartut...«

<sup>69</sup> Vide supra art. 3. versus finem.

<sup>70</sup> Vide supra in eodem articulo ab initio.

iustificata esse nostra digressio usque ad missiones divinas praeter solitum profusa, sed ultra finem nostrum utilis.

#### Art. 8. Summarium doctrinae de gratia.

Nunc, rebus per longum et latum expositis, etiamsi propter finem nobis propositum iam satis coarctavimus inquisitionis terminos, compendio recensere Summae Alexandri de gratia creata doctrinam.

Gratia creata intelligitur habitus animae in genere accidentis, spiritualis et supernaturalis. Ab ipsa autem anima essentialiter distinguitur.

Gratiam creatam non possumus mereri, sed est donum Dei nullis praeiacentibus meritis animae a Deo seu potius a Spiritu Sancto inditum. Inde gratiae nomine designatur.

Naturam eius quod attinet participat ipsam naturam divinam modo accidentali et analogo, quatenus amor divinus seu Spiritus Sanctus animae imprimitur. Qui amor est principium novae vitae, qua anima vivit Deo. Inde habet, quod est aliquid reale, physicum (non materiale!) et permanens. Per gratiam idque vi dilectionis anima transformatur, ita ut fiat Deo similis ideoque Deo grata.

Munus gratiae est praecise in eo, ut creaturam rationalem quae iam natura sua Deo est similis, sed in sola potentia, magis et plene reddat similem, hoc est actu et supernaturaliter. Id quod gratia in ipso Deo imitatur, est vita eius intima intellectualis et moralis seu ipsa SS. Trinitas divinarum personarum. Assimilatio fit duplici gressu. Primo removenda est ab anima dissimilitudo, quae nihil est nisi ipsum peccatum seu absentia similitudinis. Dein inducenda est similitudo, quae est aliquid positivum, reale, permanens, participans ipsam naturam divinam, uti iam est dictum. Haec similitudo consistit in habitibus et actibus supernaturalibus cognitionis et amoris. Inde oritur unio animae cum ipso Deo, quae non est mere moralis, ut minus accurate explicat *Primeau*,<sup>1</sup> sed ratione physicae participationis naturae divinae etiam physica et ontologica, semper utique accidentalis et analogae.

In effectibus gratiae enumerantur: purificatio a peccatis, vivificatio, illuminatio, iustificatio, facultas merendi, initium salutis, filiatio adoptiva, animae ad Deum desponsatio, consecratio animae qua fit Dei templum. Haec omnia proveniunt ex ratione et munere gratiae, quatenus est similitudo ipsius Dei.

Gratia creata dicitur etiam dispositio absolute necessaria ad hoc, ut Deus animam novo, magis propinquo et familiari seu specialiore modo inhabitet quam antea. Si ulterius quaeritur, qui sit ille alius modus, sitne nova personalis et substantialis praesentia trium divinarum personarum et imprimis Spiritus Sancti, an ipsa gratia, quatenus est viva similitudo ipsius Dei animae impressa, invenimus in Summa Alexandri duas sententias, quae separatae statuuntur et videntur indicare duos fontes diversos. Communior est sententia,

<sup>1</sup> Cfr. *Primeau*, o. c. pp. 58—60.

quae novam illam praesentiam seu inhabitationem Dei in anima gratificata totam ponit in ipsa gratia gratum faciente. Altera sententia docet praeter gratiam creatam aliaque dona supernaturalia addi etiam novam, personalem et substantialem praesentiam Dei, quae appropriatur Spiritui Sancto. Haec specialis praesentia divina formaliter consistit in possessione Dei »in ratione fructus« seu ut obiecti fruitionis animae. Deus autem »in ratione fructus« possidetur in quantum in anima versatur tamquam finis eius sive beatitudo.

Advertendum est Summam Alexandri proponere infusionem gratiae gratum facientis in animam ad modum inductionis formae perficientis in materiam ad mentem aristotelismi. Sicut materia ita etiam anima debet esse disposita ad suscipiendam formam perficientem. Haec dispositio est tum remota tum proxima. Dispositio remota intelligitur ipsa eius natura, quam moderni fere dicunt potentiam oboedientialem. Proxima dispositio est gratia gratis data ab anima essentialiter distincta, quae est idem ac nostra gratia actualis. Num et quomodo differat gratia gratis data a gratia gratum faciente, ex Summa Alexandri nequit cum certitudine decidi.

Sicut gratia gratis data dicitur dispositio necessaria ad gratiam gratum facientem suscipiendam, ita gratia gratum faciens est dispositio absolute necessaria, ut Deus per gratiam animam inhabitet. Etiam Deus concipitur tamquam forma perficiens sensu aristotelico vel etiam tamquam forma exemplaris sensu neoplatonico, sed semper velut perfectio externa neque secundum esse primo coniuncta cum creatura rationali.

Adiungere liceat hoc loco, quod Summa Alexandri tamquam sedem gratiae considerat ipsam essentiam animae<sup>2</sup> et quod gratia tantum ratione differre dicitur a virtutibus, quae ab ea procedunt tamquam radii a sole.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Cfr. Ven. p. III. q. 61. m. 6. a. 1. sol. fol. 263 b: »Primo et principaliter gratia perficit essentiam animae, secundo liberum arbitrium, quod est motor universalis in anima. Unde cum dicitur, gratia movet ad opera et virtus movet ad opera, hoc differenter dicitur: quia gratia est movens universaliter ad opera, virtus particulariter...«

<sup>3</sup> Cfr. Ven. p. III. q. 61. m. 2. a. 2. sol. fol. 253 d: »Quamvis ergo secundum substantiam et rem sint idem et gratia et virtus, non tamen secundum esse et rationem. Unde ad maiorem differentiam voluerunt quidam dicere, quod quae est comparatio animae ad suas vires vel potentias, eadem est comparatio gratiae ad virtutem. Et exemplum patet de radio et lumine in aere. Lumen enim et radius sunt idem secundum substantiam, quia lumen est substantia radii, differunt tamen secundum rationem et esse. Quia lumen dicitur quod perficit aerem indistincte. Radius autem dicitur quod perficit per distinctionem in partibus, quia radius dicitur directionem ipsius luminis ad hanc partem aeris et ad illam, lumen autem non. Similiter in anima lumen est gratia, radius autem virtus, quia gratia quae est ipsa lux perficit animam quantum ad essentiam et indistincte quantum ad omnes vires, virtus autem perficit animam quantum ad partes, quae sunt vires eius. Quia per fidem in anima intelligimus radium quendam dirigentem vim rationabilem in primam veritatem. Caritas autem est radius, per quem dirigitur concupiscibilis in Summam Bonitatem. Spes vero est radius, per quem dirigitur irascibilis in Summam Maiestatem. Sicut ergo radius substantialiter est in lumine, et per hoc est lumen causa substantialis ipsius radii, item

### CAP. III. APPLICANTUR, QVAE DICTA SUNT DE GRATIA, AD CONCEPTUM SANCTITATIS.

Haec nostra inquisitio in conceptum naturamque gratiae, quales in Summa Alexandri statuuntur, necessario — ut iam saepius diximus — praemittenda erat, ut designare et determinare possemus intimam naturam conceptus sanctitatis. Nam Summa Alexandri identidem affirmat sanctificationem oriri ex gratia vel sanctitatem idem esse ac gratiam. Haec sententia proponitur diversissimis formis.

Saepissime sanctificatio idem dicitur ac susceptio gratiae, e. g.: »Aliter se habet anima ad contrahendum peccatum, aliter ad sanctificationem sive ad suscipiendam gratiam.«<sup>1</sup> — »Concedendum est, quod gloriosa Virgo ante suam nativitatem post infusionem animae in suo corpore fuit sanctificata in utero matris suae. Et concedendum etiam, quod maiore dono gratiae fuit ditata quam aliquis alius.«<sup>2</sup> Item prima et secunda sanctificatio Beatae Virginis nihil sunt revera aliud nisi infusiones gratiae gratum facientis.<sup>3</sup>

Eadem idea habetur, ubi sanctificatio dicitur esse ex gratia vel per gratiam. Sufficiat afferre unum alterumve exemplum. Sic dicitur, »quod natura Christi, quae est quasi materialis respectu gratiae, intellecta in suo primo esse, intelligitur quasi informis et imperfecta de se, sed quod perficiatur et sanctificetur, hoc habet a gratia.«<sup>4</sup>

Vel cum statuitur distinctio inter sanctificationem secundum legem communem et privatam, utraque sanctificatio dicitur fieri ope gratiae, prima ope gratiae sacramentorum (quae ideo fieri non potest nisi post nativitatem), altera ope gratiae Spiritus Sancti (quae fieri potest iam in utero ante nativitatem; ita fuerunt sanctificati Beata Virgo, Joannes Baptista, Jeremias). Quia autem gratia nequit infundi nisi in animam, ideo neque sanctificatio datur nisi cum creata iam est anima.<sup>5</sup> — Pariter cum dicitur, fieri templum Dei, hoc est sanctificari.<sup>6</sup> Sed in praecedentibus iterum atque iterum dictum est, nos fieri templum Dei per gratiam.<sup>7</sup> — Sanctum reddere eum qui non est sanctus, idem est quod infundere gratiam, sicut etiam gratiae

lumen est causa effectiva radii et efficit radium: Similiter est virtus in gratia substantialiter, et est gratia causa effectiva substantialis ipsius virtutis...«

<sup>1</sup> Ven. p. I. q. 11. m. 3. sol. fol. 19 d. 20 a = Quar. t. I. n. 52. fol. 80 b ad 3.

<sup>2</sup> Ven. p. III. q. 9. m. 2. a. 4. sol. fol. 31 b.

<sup>3</sup> Cfr. Ven. p. III. q. 9. m. 2. et m. 3. per totum, fol. 29 c...

<sup>4</sup> Ven. p. I. q. 73. m. 3. a. 3. sol. fol. 180 b = Quar. t. I. n. 510. fol. 726 b.

<sup>5</sup> Cfr. Ven. p. III. q. 9. m. 2. a. 4. sol. fol. 31 b et identidem.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Vide supra Cap. II. art. 3.

fit infusio, cum ex sancto aliquis fit sanctior.<sup>8</sup> Quia sacramenta conferunt gratiam, ideo sanctificant.<sup>9</sup> Auctor Summae Alexandri ad confirmandam sententiam hanc, sanctificationem esse ex gratia, non semel testem invocat Hugonem a S. Victore.<sup>10</sup>

Facta analysi conceptuum sanctitatis et gratiae, haec utriusque identificatio nobis non iam mira videbitur. Uti invenimus, ubi de varia significatione vocis »sanctus« sermo erat, conceptus sanctitatis ex parte negativa designat immunitatem a peccato rebusque terrenis, ex parte vero positiva coniunctionem cum Deo per actus cultus vitaeque moralis. Atqui de gratia omnino eadem docentur: negative purgat a peccato, positive coniungit cum Deo, quae coniunctio fit habitibus actibusque cognitionis et amoris seu vitae piae; per eamque homo tendit in Deum tamquam finem suum ultimum.

Hinc quid concludi potest? Res haud parvi momenti ad conceptum naturamque sanctitatis determinandum. Nam si sanctitas et gratia idem sunt, sanctitas et gratia necessario convertuntur. Unum non habetur sine altero. Ubi est gratia, ibi est etiam sanctitas; ubi habetur sanctitas, ibi necessario adest etiam gratia. Quo maior gratia, eo maior sanctitas. Et quia gratia non excludit omne peccatum, ideo etiam sanctitas non ponit elongationem ab omni macula omnique peccato.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Cfr. Ven. p. I. q. 73. m. 4. a. 3. sol. fol. 812 b = Quar. t. I. n. 513 fol. 734 b: »Dicendum, quod sanctificare dicitur dupliciter: vel de non-sancto facere sanctum et sic fit in prima gratiae collatione; vel de sancto facere magis sanctum, et hoc fit in gratiae augmento.« — Pro discernendis variis fontibus Summae Alexandri hic liceat notare, quod inquisitio de augmento gratiae arguit influxum Odonis Rigaldi, qui solus tractabat de augmento gratiae, non vero ita Rupella. Cfr. Auer, *Haf O. Rigaldi in seinen Quaestiones de gratia die gleichnamigen Quästionen des J. von Rupella benützt?* pag. 315. — Cum mentio augmenti gratiae fit solummodo in parte prima in Quaestionibus de missionibus divinis, non vero in parte tertia in Quaestione de gratia, quae videtur esse a Rupella, etiam ex hoc titulo Quaestiones de missionibus attribuendae sunt Odoni Rigaldo.

<sup>9</sup> Cfr. Ven. p. III. q. 27. m. 4. a. 3. § 1. sol. fol. 91 b: »Quod autem (in sacramento) sit sanctificatio, hoc est gratia in matrimonio, hoc est per passionem Xti, quae sanctificat omnia sacramenta et per ipsum habent omnia sacramenta virtutem ad sanctificandum.«

<sup>10</sup> Cfr. textus immediate allatos.

<sup>11</sup> Cfr. Ven. p. III. q. 61. m. 6. a. 5. in fine, fol. 265 c: »Ad aliud dicendum secundum Augustinum quod Deus vult nos esse sine peccato, aliter nempe non misisset Filium suum, qui sanaret homines a peccato. Dicit ergo, quod homo potest esse sine peccato mortali in vita ista per gratiam. Potest enim esse absque omni peccato, quantum ad futurum statum, qui est in gloria. Per suum tamen arbitrium nec per gratiam non potest esse sine peccato veniali, quantum ad praesentem statum, sed sine mortali. Unde dicit quod in praesenti bene sequitur, quod Deus vult homines esse sine peccato, ergo homines possunt esse sine peccato scilicet mortali. — Ad aliud de autoritate Joannis: Qui habet hanc spem in eo, sanctificat se et cetera. Dicendum, quod differt sanctificare et sanctum esse: quia sanctificare dicit sanctum fieri, sanctum esse dicit sanctitatem in facto esse. Sicut ergo est res in fieri et in facto esse et non sequitur, domus fit, ergo domus est, sed sequitur, est in facto esse, ergo est: similiter dicendum, quod non sequitur, sanctificat se, ergo est sanctus. Unde in hac vita habens gratiam sanctificat se habendo spem, id est semper est in fieri sanctum, quous-

Usque huc referimus doctrinam expressam Summae Alexandri. Nihilominus nobis licet ex his ultra concludere, quae sponte inde fluunt. Quia gratia efficit similitudinem actualem cum Deo seu potius cum vita eius intima intellectuali et morali, cuius termini sunt ipsae tres divinae personae, et quia unionem quoque efficit cum Deo eiusque vita interna trinitaria, ideo etiam sanctitatem creatam consistere necesse est in similitudine et unione cum Deo trium personarum. Et hanc quidem similitudinem et unionem non sufficit ponere intentionalem tantum vel affectivam seu reflexivam, i. e. ethicam, sed necessario et praecipue est ontologica. Sicut etiam gratia proxime est physica et permanens participatio naturae vitaeque divinae et ontologica unio habitualis cum Deo Trino, ex quibus demum oriuntur actus cognitionis amorisque Dei reflexi. Nam gratia nil est nisi amor divinus animae humanae infusus, quo anima intime coniungitur cum Amore substantiali et personali seu Spiritu Sancto et per Spiritum Sanctum cum Trinitate tota. Spiritus Sanctus vero identidem dicitur Finis omnium rerum et Summa Bonitas. Quare sanctitas quoque creata consistere dici potest in physica seu ontologica imitatione et participatione naturae vitaeque intellectivae et moralis Dei, i. e. sanctitatis substantialis et essentialis, et in unione cum Deo ut est finis ultimus. Aliis verbis: sanctitas est bonitas moralis, consistens in recta habitudine ad Deum ut est finis ultimus. Per se patet, sanctitatem creatam ontologicam datis quae requiruntur conditionibus naturali cum necessitate etiam ad extra manifestari actibus moralibus vitae christianae seu tamquam sanctitas subiectiva vel moralis, ita ut Dei in anima imago naturalis et supernaturalis evadat magis magisque Deo similis atque anima magis Deo iungatur. Tamen talis sanctitas subiectiva radices suas habet in sanctitate obiectiva seu ontologica, quae est participatio ipsius sanctitatis substantialis et essentialis divinae ontologica.

Summa Alexandri variis locis dicit Spiritum Sanctum virtute sua sanctificare. Quid sibi volunt haec verba? Estne Spiritus Sanctus novus forte fons sanctitatis proximus praeter gratiam? Sic et non! Diligenter inspicientibus apparet Spiritum Sanctum sanctificare per gratiam gratum facientem, id quod omnino concordat cum antea dictis. Proxime et immediate gratia secum fert sanctificationem, remote vero Spiritus Sanctus. Dicitur autem Spiritus Sanctus sanctificare, quia ipse — qui est gratia increata — est auctor gratiae creatae, seu potius, quia ei appropriatur opus gratificationis et sanctificationis. Spiritum Sanctum sanctificare mediate, per gratiam gratum facientem, probatur eisdem locis quibus probavimus missionem Spiritus Sancti idem esse ac gratiam gratum facientem.<sup>12</sup> His addi possunt innumera alia dicta similia,

que perveniat ad illum statum, de quo habetur I Joan 3: 'Cum apparuerit, similes ei erimus etc.' et hoc erit in gloria. Et sic sanctificare se non ponit elongationem ab omni macula et ab omni peccato."

<sup>12</sup> Vide supra Cap. II. art. 7. — Imprimis: Ven. p. I. q. 73. m. 4. a. 2. fol. 181 c = Quar. t. I. n. 512. fol. 731 a ad a. — Pariter *ibidem*: Ven. fol. 181 d = Quar. fol. 132 b ad 3.

Ita e. g. non solum anima dicitur esse perfectio corporis nostri, sed etiam Spiritus Sanctus. Tamquam ratio huius rei proferuntur verba S. Pauli ex I Cor 6 nostra corpora esse templum Spiritus Sancti. Dein pergitur: »Idem autem Spiritus Sanctus, qui sanctificat corpus Christi, sanctificat etiam corpora nostra, cum sumus in fide et caritate.«<sup>13</sup> Vel: »Ubi est meritum, ibi movet gratia et ibi est praesentia Spiritus Sancti et ita sanctificatio.«<sup>14</sup>

Idem apparet cum distinguitur duplex inhabitatio Dei in homine quae fit per gratiam, scilicet secundum legem communem seu per gratiam sacramenti, — id quod contingere potest demum post natiuitatem — et secundum legem privatam seu per gratiam Spiritus Sancti, quae ipsa quoque dicitur sanctificatio et haberi potest iam ante natiuitatem.<sup>15</sup> Ibi is qui immediate sanctificat non est Spiritus Sanctus, sed eius gratia!

Per modum **corollarii** liceat nobis in fine huius dissertationis allegare parvam expositionem, quomodo se habeat ad mentem Summae Alexandri nostra sanctitas ad sanctitatem Dei.

Inquisivimus in capite primo diversas significationes vocis sancti et vidimus sanctum esse idem ac segregatum a terrenis et dedicatum Deo. Inde conclusimus, sanctitatem provenire ab ipso Deo, cum propter idipsum, quod Deo dedicantur, res dicantur sanctae. Idem hoc, sanctitatem in Deo habere radices, dicemus cum ceteras illius vocabuli significationes inspexerimus, munditiam dico a peccatis, abstinenciam ab actu carnali, in bono confirmationem; quia Deus maximum distat a peccato rebusque carnalibus et maxime est confirmatus in bono, qui est Summa Bonitas essentialis.

Item, Deum esse fontem ultimum sanctitatis, necessario etiam concluditur ex conceptu natura quae gratia sanctificantis, cuius origo est ipse Deus quaeque est imago viva divinae naturae, impressa animae.

Revera Summa Alexandri identidem verbis expressis Deum praedicat fontem omnis sanctitatis creatae atque essentialiter sanctum. Hoc vario modo exprimitur.

Ita e. g. essentia divina et sanctitas dicitur esse idem: »Idem est in ipso sanctitas quod essentia divina.«<sup>16</sup> Vel Deus dicitur sanctitatis nostrae causa efficiens seu »effectivum sanctitatis.«<sup>17</sup> Id quod optime elucet, ubi quaeritur quomodo varia subiecta iustificent seu sanctificent. Respondetur:

»Deus iustificat sicut causa efficiens separata. Gratia iustificat sicut causa coniuncta, (et in hoc ordine fides et caritas dicuntur iustificare). Sacerdos vero dicitur iustificare sive sanctificare ministerio. Sacramenta vero dicuntur iustificare sive sanctificare disponendo. Mandata vero dicuntur iustificare dirigendo (et in hoc ordine est lex iustificans). Opera vero dicuntur iustificare exercitio.«<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Ven. p. III. q. 12. m. 2. a. 2. § 4. in fine, fol. 40 d.

<sup>14</sup> Ven. p. III. q. 9. m. 2. a. 2. fol. 30 b.

<sup>15</sup> Ven. p. I. q. 11. m. 4. sol. fol. 20 b = Quar. t. I. n. 53. fol. 81 b.

<sup>16</sup> Ven. p. IV. q. 5. m. 3. a. 5. § 5. sol. fol. 54 a.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Ven. p. IV. q. 5. m. 3. a. 5. § 8. fol. 54 d.

Uteriore rationem, cur Deus sit essentialiter sanctus, Summa Alexandri non affert directe. Tamen variis locis subindicari videtur huius rei rationem esse *Summam Bonitatem* divinam, quae sit finis omnium rerum et ad quam omnes res sint referendae, ut possint sanctificari: »Creatura in se non sanctificatur, sed in ipso [Deo], ad quem referenda sunt omnia bona.«<sup>19</sup>

Sabbatum dicitur sanctificari eo quod vacat Deo.<sup>20</sup> Quae vacatio ulterius explicatur relatione ad Deum ut est Summa Bonitas.<sup>21</sup>

Ultimam rationem sanctitatis esse Summam Bonitatem divinam videtur deduci posse etiam ex eo, quod Spiritui Sancto, cui attribuitur opus sanctificationis, appropriatur etiam ipsa Summa Bonitas seu Finis omnium rerum, ut non semel iam ostendimus.

»Spiritus (Sanctus) intelligitur in donis suis dupliciter. Uno modo sicut principium, alio modo sicut donum. In donis non gratum facientibus intelligitur ut principium, quia ab illo sunt. In donis gratum facientibus, et quia ab illo sunt et cum illis est sicut praecipuum donum. Praeterea in donis non gratum facientibus est per distributionem operationis. In donis vero gratum facientibus per participationem suae sanctitatis seu per conformationem suae proprietatis, quae est proprietas amoris. Et hac ratione dicit Augustinus, quod quosdam inhabitat non cognoscentes (ut parvulos) per gratiam sanctificationis, quosdam cognoscentes per gratiam amoris, quosdam vero non inhabitat et tamen sunt participes suae cognitionis et suae operationis: Matth. 7: multi dicent: nonne in nomine tuo prophetavimus, daemonia eiecimus et virtutes fecimus etc?«<sup>22</sup>

Immo ex eo, quod idem esse dicitur sanctitas Spiritus Sancti atque amor ei proprius potest deduci, sanctitatem praeterquam in divina Bonitate sitam esse in ipso amore divino erga seipsum, qui amor substantificatur et personificatur in tertia persona divina et ideo quoque Spiritum appellari Sanctum.

Sed — uti diximus — Summa Alexandri ipsa non statuit ulteriorem rationem essentialis sanctitatis divinae, neque opus est nos cognoscere ultimas eius rationes. Quae autem allata sunt, satis probant, sanctitatem creatam participare sanctitatem increatam, proxime modo ontologico, sed quod per se patet analogo et accidentali, per gratiam gratum facientem, dein etiam intentionaliter seu subjective, imitando divinum amorem et bonitatem, quae conincidunt cum ipsa sanctitate divina, scilicet actibus reflexis intellectus et voluntatis. Itaque conceptus sanctitatis qui invenitur in Summa Alexandri valde appropinquat conceptui moderno.

Explicato et determinato conceptu naturaue sanctitatis iam aperta est via, ut statui possit doctrina Summae Alexandri de sanctitate Christi ontologica.

<sup>19</sup> Ven. p. II. q. 56. m. 2. sol. fol. 95 d. = Quar. t. II. n. 307. fol. 369 a.

<sup>20</sup> Cfr. Ven. p. III. q. 32. m. 2. sol. fol. 128 a.

<sup>21</sup> Cfr. ibidem m. 1. sol. fol. 127 c.

<sup>22</sup> Cfr. Ven. p. III. q. 63. m. 1. sol. fol. 270 cd.

# „Ničesar brez župnika“.

»Nil sine parochō«.

Dr. Alojzij Odar.

**C o n s p e c t u s :** I. Cognitione momenti, quod habet parochia nec non ecclesia parochialis pro fidelium vita religiosa ultimis decenniis magis in diem crescente (cfr. librum C. Noppel, Die neue Pfarrei) oriuntur et variae quaestiones magis praxim quam theoriam spectantes de relationibus ponendis inter ecclesiam parochialem et alias, quae in parochiae territorio inveniuntur, ecclesias »expositas« uti dicuntur, nec non religiosorum), inter parochum et alios animarum pastores, porro de parochi relationibus ad associationes pias, associationes sic dictas catholicas nec non associationes Actionis Catholicae. Ad exemplum notissimi verbi S. Ignatii Antiocheni »nil sine episcopo« factum est illud »nil sine parochō«, quod continet quidem aliquid veri, sed uti sonat errorem producere potest atque debet. Audiuntur hac de re et alia verba fidem veritatis non servantia. Per iuxtapositionem verborum »ecclesia, dioecesis, parochia« (summus pontifex, episcopus, parochus) conficitur aliqualis definitio hierarchiae ecclesiasticae, quae non correspondet veritati. Veritatem egredi multa damna afferre potest.

II. Parochus est ordinarius et primarius animarum pastor in parochia. Quod non significat ipsius ius esse exclusivum (cfr. can. 464) et praeter eum alios pastores esse non posse.

III. Interpretatur can. 895, § 3 cum iuridico-historica evolutione praecepti Paschalis communionis recipiendae in propria ecclesia parochiali.

IV. Interpretatur can. 467, § 2 cum iuridico-historica evolutione praecepti de sacro audiendo in ecclesia parochiali.

V. Principalia iura et obligationes parochi qua ordinarii et primarii animarum pastoris.

VI. Associationes fidelium in parochia: associationes ecclesiasticae, associationes privatae seu catholicae, associationes propriae Actionis Catholicae. Quoniam praefatae associationes inter se sub respectu iuridico differant.

VII. De relationibus inter parochum et associationes ecclesiasticas. Quae sunt a parochi potestate exemptae. Sacerdos est in ipsis moderator.

VIII. De relationibus inter parochum et associationes catholicas. Quae non sunt ecclesiasticae sed privatae. Sacerdos fungitur ut consiliarius.

IX. De relationibus inter parochum et organizationes Actionis Catholicae. Sacerdos est assistens ecclesiasticus. Positio parochi secundum varias regulas Actionis Catholicae non est eadem. Afferuntur varia exempla.

X. Conclusiones practicae.

## 1. Zanimanje za župnijo raste.

1. V zadnjih desetletjih se močno naglašja pomen župnije za versko življenje vernikov. Odkar je znani dunajski pastoralist Henrik S w o b o d a l. 1909, v svoji pomembni knjigi »G r o ß s t a d t s e e l s o r g e« pokazal, kakšen nestvor so velikomestne župnije velikanke z 80.000 verniki in še čez, je na splošno prodrlo načelo, da

se morajo župnije primerno<sup>1</sup> zmanjšati, tako da bo župnik mogel imeti pregled čez svojo župnijo in bo mogel dobiti stik s svojimi verniki in ga ohraniti. Sicer pa je koncilaska kongregacija že v zadnjih decenijah XIX. stoletja začela dovoljevati in celo priporočati, naj se župnije dele;<sup>2</sup> prej so namreč določbo tridentskega koncila,<sup>3</sup> ki je govorila o delitvi župnij, posplošujoč dekret Aleksandra III., c. 3, X 3, 48, zelo strogo razlagali.<sup>4</sup> Delitev župnije so dovoljevali le v skrajnem primeru.

<sup>1</sup> Ideal ni »čim manjša župnija«, ker so z vsako župnijo združena bremena, ki jih premajhna župnija ne zmore. Župnija, naj bo velika ali majhna, ima približno enake stroške za vzdrževanje cerkve, svete opreme in bogoslužja, za vzdrževanje organista in cerkovnika. Razlikovati je treba župnije po mestih in župnije po deželi. Upoštevati je treba različne druge okoliščine: n. pr. lego krajev, gostoto prebivalstva in drugo. Zato pravimo, da se morajo župnije primerno zmanjšati. Kako je v ljubljanski škofiji, glej O d a r, Iz uprave ljubljanske škofije. Priloga Škofijskega lista 1938, štev. 7, str. 3 in 4:

»Po podatkih iz Letopisa ljubljanske škofije za l. 1935 je v 266 župnijah (zunaj Ljubljane) nad 450.000 katoličanov (natančno: 452.719). V eno župnijo jih pride povprečno 1714. Dejansko pa štejejo:

manj kot 300	vernikov	štejejo	3	župnije
od 300—500	„	šteje	36	župnij
„ 500—800	„	„	43	„
„ 800—1000	„	„	30	„
„ 1000—1300	„	„	28	„
„ 1300—1800	„	„	17	„
„ 1800—2200	„	„	17	„
„ 2200—2500	„	„	14	„
„ 2500—3000	„	„	17	„
„ 3000—3500	„	„	15	„
„ 3500—4000	„	„	6	„
„ 4000—4500	„	„	5	„
„ 4500—5000	„	„	9	„
„ 5000—6000	„	štejeta	2	župniji
„ 6000—7000	„	štejejo	3	župnije
nad 7000	„	šteje	1	župnija.

Nad 42% župnij zunaj Ljubljane je torej imelo manj kot 1000 vernikov in nad 60% vseh podeželskih župnij pod 1800 vernikov. Nad 4000 duš je šlo le 20 podeželskih župnij, torej le 7%.«

<sup>2</sup> ASS XXII, 1889, 85; XXIII, 1890, 276.

<sup>3</sup> »In iis vero, in quibus ob locorum distantiam sive difficultatem parochiani sine magno incommodo ad percipiendam sacramenta et divina officia audienda accedere non possunt, novas parochias etiam invitatis rectoribus iuxta formam constitutionis Alexandri III quae incipit: Ad audientiam... constituere possint« (sess. 21, cap. 4 de ref.). Aleksander III. določa v omenjenem dekretu (c. 3, X 3, 48) za partikularen primer, ko je bil župljanom zaradi zimskih nalivov dostop k župni cerkvi otežkočen, naj se sezida v njihovem kraju cerkev in se pri njej nastavi duhovnik. Aleksandrov dekret in za njim določba tridentskega koncila navajata kot razlog za ustanovitev nove župnije terenske neprilike (težak dostop do cerkve). Nastalo je vprašanje, ali zadošča tudi kakšen drug vzrok. Avtorji so na to vprašanje različno odgovarjali. Vobče so tridentsko določbo bolj strogo razlagali.

<sup>4</sup> Gornja Aleksandrova določba je pomenila že precejšnjo olajšavo. Prej so se dismembraciji župnij nekateri na vso moč ustavljali; n. pr. Hinkmar iz Reimsa: »Expresse vobis in nomine Christi praecipio ut rusticanas parochias non praesumatis confundere aut dividere« (cap. l. 814, c. 5, P. L. 126, 295).

Potrebam dušnopastirskega delovanja so skušali raje odpomoči na druge načine. Najprej z navadnimi kaplani,<sup>5</sup> ki so doma ali pa excurrando pri podružnicah opravljali dušnopastirske posle. Če pa to ni zadostovalo, naj bi se nastavili pri podružničnih cerkvah in kapelah duhovniki, imenovani vicarii amovibiles ali kako drugače. Tudi stalne, župnikom zelo podobne vicarios perpetuos je cerkvena upravna praksa raje dovolila, kot pa bi se odločila za razdelitev župnije.

Delitev župnije so smatrali za odtujitev (alienatio) v imovinsko-pravnem pomenu. Odtujitvi imovine pa cerkveno pravo, zlasti zaradi žalostnih zgledov v XIV. stoletju, ni bilo naklonjeno. Nekateri avtorji, tako zlasti Berardi (1718—1769), so šli tako daleč, da so trdili, da škof po tridentsem koncilu le zaradi velikega števila vernikov sploh ne more župnije razdeliti, čeprav je to pred trident-skim cerkvenim zborom mogel.<sup>6</sup> V drugi polovici XIX. stoletja pa je prodrla, kakor rečeno, druga praksa, ki jo je uzakonil tudi veljavni zakonik.<sup>7</sup>

2. Zahteva, naj se velike župnije razdele v manjše in naj se ustvarijo take župnije, da bo mogel biti župnik res dušni pastir svojim župljanom, pa ni edina, ki se pojavlja ob župniji v zvezi s poglobitvijo verskega življenja. Govore namreč o »novi župniji«.<sup>8</sup> Zlasti po l. 1925. so začeli v literaturi naglašati nadnaravni značaj župnije. Tako pišejo n. pr. »o župniji-skrivnosti kot osnovni misli dušnega pastirstva«, »o župniji kot duhovni edinici dušnega pastirstva«, »o župniji kot življenjskem prostoru dušnega pastirstva«, »o religiozni resničnosti župnije«, »o živem župnijskem občestvu«, »o nadnaravni resničnosti župnije«, »o župniji kot celici skrivnostnega Kristusovega telesa«.<sup>9</sup> Nimamo namena preiskovati in ugotavljati, koliko so taki in podobni nazivi pravilni in kako jih je treba umevati, ker to pač ne spada v cerkveno pravno področje.

Omenimo naj le to, da legalna definicija župnije zajame župnijo od druge strani. Kako pojmuje župnijo cerkveni zakonodavec, nam pove kan. 216, § 1, ko določa: »Ozemlje vsake škofije naj se razdeli v določene predele; vsakemu predelu se mora določiti posebna cerkev z določenim ljudstvom in se mu postaviti za potrebno dušno

<sup>5</sup> V velikih francoskih mestih se je zbirala po ogromnih župnijah okrog župnika cela četa duhovnikov in mednje so razdelili posle kot med uradnike (S w o b o d a, o. c. 59).

<sup>6</sup> O d a r, Dušni pastirji ekspoziti zlasti v ljublj. škofiji, BV 1931, 222.

<sup>7</sup> Škofje morejo razdeliti (dividere) ali razmejiti (dismembrare) župnijo le, če imajo zakonit razlog (causa canonica) (kan. 1428, § 2). Kateri razlog je zakonit, določa kan. 1427, § 2, ki pravi: »Causa canonica ut divisio aut dismembratio parociae fieri possit, ea tantum est, si aut magna sit difficultas accedendi ad ecclesias parociales, aut nimia sit parocianorum multitudo, quorum bono spirituali subveniri nequeat ad normam can. 476, § 1«.

<sup>8</sup> Constantin Noppel S. J. je n. pr. l. 1939 izdal posebno knjigo »Die neue Pfarrei«.

<sup>9</sup> Literaturo glej pri N o p e l l u, o. c. 59 in 60.

pastirstvo poseben rektor kot njegov lastni pastir.« § 3 navedenega kanona pa pravi: »Predeli škofije, o katerih se govori v § 1., so župnije.« Sestavine župnije so jasno označene, namreč določeno ozemlje, določeno ljudstvo na tem ozemlju, posebna cerkev in poseben redni dušni pastir.<sup>10</sup>

Zakonik uporablja za župnijo izraz *paroecia*. Paziti pa je treba na to, da zaznamuje izraz *paroecia* v zakoniku več stvari, poleg župnije,<sup>11</sup> še župljane,<sup>12</sup> župnijsko cerkev,<sup>13</sup> imovino župnijske cerkve<sup>14</sup> in župno nadarbino.<sup>15</sup> Čeprav legalna definicija župnije zajame na videz le njeno zunanjo stran, pa iz tega nikakor ne sledi, da ne pove o župniji kaj več. Saj vendar pravi, da mora imeti župnija »rektorja za dušno pastirstvo«. Kaj pa dušno pastirstvo obsega, določajo kanoni, ki govorijo o dolžnostih in pravicah župnikov.

Naglašanje pomembnosti župnije, ki je prišlo do izraza v zahtevi, naj se ustanovi čim več župnij, kakor tudi govorjenje o nadnaravnem značaju župnije se logično družijo s povzdigovanjem župnikove službe in z zahtevo, naj se verniki bolj tesno navežejo na svojo župnijsko cerkev.

3. Tretji razlog, da se danes močno poudarja pomembnost župnije in župnika za cerkveno življenje vernikov, je v zvezi z uvajanjem organizacij Katoliške akcije. Te naj se namreč organizirajo po župnijah in naj bodo v pomoč rednemu dušnemu pastirstvu in cerkveni hierarhiji. Po večjih mestih, kjer so poleg župnijskih cerkva še nežupnijske redovniške cerkve, je veliko verskih društev, organiziranih pri redovniških cerkvah in kapelah, ne oziraje se na župnijsko pripadnost. Pri organiziranju Katoliške akcije pa se tu in tam naglašajo pravila »ničesar brez župnika«. To pravilo more imeti več pomenov. Pomeniti more naglasitev razlike med organizacijami Katoliške akcije in katoliškimi društvami. Katoliška društva, kakor vemo, niso cerkvene ustanove, zato se morejo ustanavljati brez cerkvenega pristanka; organizacije Katoliške akcije pa so po samem svojem bistvu cerkvene organizacije in to celó uradne cerkvene organizacije, zato je jasno, da jih more le Cerkev ustanoviti. Če naj pove beseda »ničesar brez župnika«, ki je prikrojena po besedah mučenca sv. Ignacija »ničesar brez škofa«, samo to, da so organizacije Katoliške akcije cerkvene, potem je načelo »ničesar brez župnika«, to je brez Cerkve, samo po sebi umevno in mu ni kaj

<sup>10</sup> Poleg navadnih župnij pozna zakonik še jezikovne, narodne, »družinske« in osebne župnije. Navadne župnije se med seboj razmejujejo po teritoriju, tako da je izključeno, da bi bili dve na istem teritoriju; te pa se razmejujejo drugače, n. pr. po narodni pripadnosti, po pripadnosti k določenemu stanu (vojaška župnija) ali družini (dvorna župnija). Te župnije so izjema (prim. kan. 216, § 4). — V misijonskih pokrajinah ustrezajo župnijam »quasi-paroeciae« (kan. 216, § 3).

<sup>11</sup> N. pr. kan. 92, § 1; 460, § 2; 462 n. 2; 464, § 2; 468, § 1; 469; 476, §§ 2, 5; 1182, § 2; 1350, § 1.

<sup>12</sup> Kan. 2269, § 1.

<sup>13</sup> Kan. 1236, § 2.

<sup>14</sup> Kan. 1182, § 2; 1208, § 1; 1209.

<sup>15</sup> N. pr. Kan. 452, 453, § 2, 454 in mnogi drugi; prim. Mörnsdorf, Die Rechtssprache des Codex Juris Canonici 1937, 162.

prigovarjati. Druga stvar pa je, če rečem, da se organizacija Katoliške akcije v župniji sploh ne more ustanoviti in ne delovati brez župnika, tako da n. pr. škof ne more iti z imenovanjem cerkvenega asistenta mimo župnika. To bi pomenilo, da brez župnika v župniji sploh ne more biti ne delovati kaka organizacija Katoliške akcije. Tretji pomen dobi geslo »ničesar brez župnika«, če ga naglašam v mestih, kjer so, kakor rečeno, verska društva, ki se organizirajo ne oziraje se na župnije pri redovniških nežupnijskih cerkvah in kapeulah. Tu more zazveneti to geslo nekam odiozno in klicati na boj proti omenjenim verskim društvom. Vernik, ki sliši pravilo »ničesar brez župnika«, bo težko znal razlikovati, koliko je to geslo pravilno in koliko ni, in ga bo navadno jemal splošno, kakor zveni, ter tako zašel v zmoto. Zato bi pač morali to pravilo previdno uporabljati.

Znano je tudi, da pri nas razmerje med župniki in katoliškimi društvi ni bilo povsod idealno urejeno. Kje je bil vzrok razprtijam, nas tu ne zanima. Ugotavljamo le dejstvo. Če se torej uvajajo organizacije Katoliške akcije z geslom »ničesar brez župnika«, je na dlani, da si bodo nekateri razlagali v smislu, ki bo nasproten katoliškemu društvu. Dodamo naj še to, da morejo taka splošna gesla, čeprav utegnejo biti sama na sebi pravilna, napraviti veliko zmedo in škodo, če se enostransko uporabljajo. Zgledov za to nam nudi domača zgodovina po svetovni vojni dovolj; n. pr. iz odpora proti menda pretiranemu poudarjanju organizacij (»preveč organizacij«) je nastal nesmiselni odpor proti organizacijam sploh, tako da so mislili nekateri, da bi bilo idealno, če bi se vrnili v dobo pred katoliškimi organizacijami (»vse organizacije razbiti, bo že kaj nastalo«).

Zgoraj smo rekli, da se danes močno naglašajo poglobljanje verskega življenja v zvezi z župnijo. Prav gotovo je to naglašanje vse hvale vredno, toda ne sme se z njim pretiravati. Še manj bi seveda smeli uporabljati pri tem napačne dokaze in motive. Uravnovesenost je ena izmed prvih zahtev, ki se terjajo od pravega teologa. Ne pretiravati in ne prikrojjevati dokazov, pa naj gre za še tako vzvišene stvari in naj bi bila volja še tako dobra. Sv. stolica je že dostikrat obsodila mnenja, ki so bila sama na sebi dobra in so tudi dobro hotela, toda bila so pretirana. V celotnemu življenju Cerkve more tako pretiravanje in po sili dokazovanje voditi v zmoto, če ne že na teoretičnem polju pa vsaj na praktičnem, ter tako povzročiti škodo.

4. V zvezi s poudarjanjem, kakšen pomen ima sodobna župnija, je zahteva, naj se verniki bolj navežejo na svojo župnijsko cerkev. Če je v župniji le župnijska cerkev, je takšno naglašanje pač samo po sebi umevno. Drugače pa je seveda, če je v župniji poleg župnijske cerkve še kakšna druga cerkev, pri kateri se tudi opravlja dušno pastirstvo. V poštev prideta dve vrsti cerkva, namreč svetne podružnične cerkve (ekspoziture), kjer se vrši dušno pastirstvo, in redovniške cerkve.

Glede prvih moremo na splošno reči, da niso idealne dušno-pastirske postojanke.<sup>16</sup> Biti bi morale le prehodnega značaja, drugače

<sup>16</sup> Glej o fem razpravo »Dušni pastirji ekspoziti zlasti v ljubljanski škofiji« (BV 1931, 219—274).

namreč trpi dušno pastirstvo. Dušni pastir ekspozit navadno ne more imeti tiste avtoritete, ki jo potrebuje župnik za uspešno redno dušno pastirstvo. Ekspozit je navadno dosti bolj odvisen od vernikov svojega okoliša kot pa župnik. Pomanjkanje potrebne neodvisnosti je pa velika ovira za redno dušno pastirsko delo in vodstvo. Končno je samo po sebi razumljivo, da upravlja ekspozituro navadno kakšen duhovnik upokojenec ali pa kak duhovnik, ki nima toliko moči, kot se zahteva za aktivnega župnika. Psihološko je tudi razumljivo, da pride med takim ekspozitom in krajevnim župnikom le prerado do nekakšnega napetega razmerja, kar nikakor ni v prid dušnopastirskemu delovanju, čeprav je seveda takšen ekspozit navadno župniku pravno podrejen.

Dokler so mislili, da vse dušno pastirstvo obstoji v glavnem v tem, da imajo ljudje priložnost biti pri nedeljski maši in opraviti velikonočno dolžnost, so takšne na pol osamosvojene dušnopastirske postojanke mogle kolikor toliko zadoščati. Za redno dušno pastirstvo, kakor ga danes pojmujejo, pa ne morejo več zadoščati.

5. Ekspoziture morejo, kakor rečeno, nekoliko motiti sodobno župnijsko življenje, vendar stvar ni tako nevarna, ker je pač takih ekspozitur le manjše število, in ker so končno ekspoziti navadno le odvisni od krajevnega župnika, če ne pa vsaj od krajevnega ordinarija. Dosti težje vprašanje, ki nanj naletimo ob naglašanju župnijskega življenja, pa je vprašanje, kaj pa z redovniškimi cerkvami na ozemlju župnije, če se v njih opravlja javna božja služba in vrši vsaj delno dušno pastirstvo za svetne vernike. Prav nobene tajnosti ne izdamo, če rečemo, da je ponekod razmerje med svetnimi dušnimi pastirji in redovniki napeto. V razpravi »Škof in redovništvo« smo zlasti v njenem zgodovinskem delu, priobčenem v BV 1936, 32-57, pokazali, kako se je to razmerje v zgodovini razvijalo in da pri tem ni manjkalo ne trenja ne borb. Danes pa je v cerkvenem zakoniku to razmerje dosti pojasnjeno in urejeno. Odnosi med obojnimi klerom, oziraje se na dušno pastirstvo svetnih ljudi, so sicer ostali precej zapleteni, ker so pač urejeni na osnovi kompromisa, čeprav po načelu, da ima redno dušno pastirstvo v cerkvi prednost in da to dušno pastirstvo opravljajo po službeni dolžnosti župniki.

Razmerje med župnijsko cerkvijo in redovniškimi cerkvami je danes, kakor rečeno, pravno urejeno. Če so še kje glede tega spori, so pač zaradi nepoznavanja teh določb ali zaradi njih enostranskega tolmačenja ali pa zaradi tega, ker si kdo pojem župnijskega oficija ali pa svobode vernikov, da se udeležujejo verskega življenja v nežupnijski cerkvi, ali pa pravico redovniškega klera, da opravlja dušno pastirstvo, po svoje razlaga. Eden glavnih očitkov, ki se ob naglašanju župnijskega življenja vernikov v tej stvari sliši, je ta, da je zaradi dušnega pastirstva pri redovniških nežupnijskih cerkvah župnijsko življenje »razbito«, da se ne more redno dušno pastirstvo opravljati enotno in po načrtu.

6. Samo po sebi je umevno, da je poudarjanje župnijskega življenja neljubo dregnilo v pravkar omenjeno pereče razmerje med župnijskimi in redovniškimi cerkvami. Takšno naglašanje more ne-

hote vzbuditi videz, da je enostransko in zato pristransko, čeprav se drži norm, podanih v cerkvenem zakoniku. Zgodi pa se seveda tudi to, da goreč zagovornik in propagator poglobljenega verskega življenja v župnijskem občestvu prestopi meje dovoljenega in začne propagirati svoj koncept o ureditvi dušnega pastirstva, misleč, da je taka volja Cerkve in zahteva dušnega blagra vernikov. V članku »*En marge de la hiérarchie?*« (na robu hierarhije), ki ga je priobčil Creusen v *Nouvelle Revue Théologique* 1928, 492—503, kakor tudi v Beijersbergenovem članku »*De monitione facienda fidelibus ut accedant ad ecclesias paroeciales proprias*«, priobčenem v *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 1940, 16—23 se navajajo drastični zgledi, kako se v nekaterih verskih listih napačno predstavlja značaj župnije in pretirava njen pomen. Tako postavljajo nekateri pisci v isto vrsto papeža, škofa in župnika, češ, kakor ne more biti v Cerkvi ničesar brez papeža, tako v škofiji ničesar brez škofa in v župniji ničesar brez župnika. O verskih društvih in ustanovah, ki so izvzete izpod župnikove oblasti, se trdi, »da se organizirajo na robu hierarhije« (*en marge de la hiérarchie*); odtod je vzet tudi naslov za Creusenov članek. Nekateri napak umevajo določbo, da je župnik redni dušni pastir (kan. 464, § 1), in da naj se verniki udeležujejo božje službe v župnijski cerkvi (kan. 467, § 2).

Zdi se, da pri naglašanju pomena, ki ga imata župnija in župnik za versko poglobitev, tudi pri nas nekateri segajo preširoko, zlasti pa, da se rek »ničesar brez župnika« tako poudarja, da skoraj mora vernike zapeljati v zmoto.

Naslednje vrstice hočejo nekoliko pojasniti gornja vprašanja s cerkveno-pravnega stališča, ki je edino merodajno, kadar govorimo o razmerju med župnijsko cerkvijo in redovniškimi cerkvami, oziraje se na svetne vernike. Samo po sebi se razume, da ne moremo imeti namena, v čemer koli zmanjševati pomen župnije in župnika. Prav je, če se ta pomen v našem času čim bolj naglaša, toda v mejah, ki jih postavljajo cerkvene določbe. Vsako pretiravanje v tej stvari le škoduje. Prvič qui nimis probat, nihil probat; drugič vzbuja reakcijo, zagrenjenost in napetost, tretjič pa more zavajati vernike v zmoto.

Župnija in župnik imata za versko življenje vernikov izredno velik pomen, ki ga ni prav nič treba samovoljno zviševati ali ga skušati podpreti z napačnimi dokazi. Upoštevati pa je treba tudi to, da gre razvoj glede ureditve razmerja med svetnim in redovniškim duhovništvom svojo pot v zgodovini. Ne moremo se v tej stvari orientirati po prvih krščanskih stoletjih, marveč po sedaj veljavnih cerkvenih določbah. Po drugi strani pa bi morali vsi te določbe izpolnjevati in to ne samo tistih, ki vsebujejo ukaze, marveč tudi tiste, ki izražajo samo želje cerkvenega zakonodavca. Iz posebnih razlogov zakonodavec namreč, kakor bomo videli pozneje, ni delokroga med župniki in redovniškimi cerkvami v vsem natančno in ostro razmejil, temveč je dopustil nekaj svobode, izrazil pa svoje želje (prim. kan. 467, § 2; kan. 859, § 3). Kdor »čuti s Cerkvijo«, bo tudi te želje upošteval.

V nobenem pravu ni prav, če se razlagajo določbe samo »po črki«, marveč je treba zajeti zakonodavčevega duha, »vim ac potestatem legis«, kot je učila že stara rimsko-pravna modrost. Prav posebej pa velja to za cerkveno pravo in njegove določbe. Le tisti bo pravilno doumel zakonodavčevo voljo, ki bo brez predsodkov, kakor pravimo, ne da bi že vnaprej zavzel kako stališče, skrbno pazil na razne nianse v zakonskih tekstih in jih tolmačil v zvezi s celoto in z zdravim čutom za cerkveno tradicijo, ki odklanja tako pretiran historicizem kot pretiran pozitivizem, ko upošteva načelo veljavne cerkvene kodifikacije, izraženo v prvem stavku kan. 6.

## 2. Župnikov položaj.

7. Iz cerkvene ustave je znano, da se položaji papeža, škofa in župnika med seboj bistveno razločujejo ne le po vsebini pravic in teritorialni razsežnosti, marveč predvsem po samem značaju. V Cerkvi nikakor ni treh instanc, ki bi jih predstavljali papež, škof in župnik. Ob geslu »ničesar brez župnika«, — kakor ničesar brez škofa (v škofiji) ali ničesar brez papeža (v celi cerkvi) — je treba na to dobro paziti. Morda ne bo odveč, če vzporedimo kanone, ki pregnantno določajo v jasnem pravnem jeziku, kaj je papež, škof in župnik.

O papežu govori kan. 217 takole: »Rimski papež, naslednik sv. Petra v prvenstvu, nima le prvenstva časti, marveč tudi najvišjo in polnopravno oblast nad vso Cerkvijo tako v stvareh, ki se tičejo vere in nrvnosti, kakor v onih glede discipline in vodstva cerkve, kjer koli na zemlji.«

»Ta oblast je v resnici škofovska, redna in neposredna tako nad vsemi in posameznimi cerkvami kot nad vsemi in posameznimi pastirji in verniki ter neodvisna od kakršne koli človeške oblasti.«

O škofih določa kan. 329, § 1: »Škofje so nasledniki apostolov in se po božji uredbi postavljajo na čelo posameznim cerkvam, ki jih vladajo z redno oblastjo pod vodstvom rimskega papeža.«

O župnikih pravi kan. 451, §1: »Župnik je duhovnik ali pravna oseba, kateri se izroči župnija v titul, da opravlja dušno pastirstvo pod oblastjo krajevnega ordinarija.«

Zgodovinski cerkvenopravni izraz »v titul« (in titulum) hoče povedati, da župnija župniku ni izročena le v začasno upravo kot n. pr. župnemu upravitelju, ali v komendo, marveč v redno in stalno upravo, tako da postane župniku »lastna«. Govorimo o lastni in tuji župniji tako s strani župnika kot s strani župljanov.

Iz primerjave gornjih treh zakonskih tekstov je očitno, da se značaji papeževega, škofovega in župnikovega oficija med seboj bistveno razlikujejo in ne vzdrže nobene vzporeditve. »Ničesar brez papeža« velja v Cerkvi v polnem obsegu in moči. Po cerkveni božje-

pravni ustavi je papež temelj cerkvene organizacije. Ker papeževa oblast ni samo vrhovna, marveč obenem ko je najvišja, tudi neposredna, je umevno, da se mu nobena cerkvena komuniteta, noben cerkveni predstojnik in vernik ne more izogniti. »Ničesar brez škofa v škofiji« ne velja sicer v tistem pomenu kot pri papežu, vendar še vedno v dosti polnem pomenu. Papež more nekatere osebe in ustanove na ozemlju škofije izvzeti izpod škofove oblasti, tako je n. pr. izvzeto eksemptno redovništvo, tudi sicer bi mogel papež temu ali onemu škofu oblast zmanjšati, tudi celemu episkopatu bi mogel v tej ali oni stvari oblast prikrajšati, primerjaj nekatere *causae maiores*, ki so, kot se izraža kan. 220, »po pozitivnem zakonu« (pozitivna lege) papežu pridržane, v nasprotju z onimi, ki so že po svoji naravi (*natura sua*) takšne. Če od tega abstrahiramo, moremo reči, da velja pravilo »ničesar brez škofa« v polni meri.

»Ničesar brez župnika v župniji« v takšnem ali vsaj podobnem pomenu, kot smo videli to pri papežu ali škofu, seveda ne more veljati. Župnik nima jurisdikcije v zunanjem območju, imajo jo pa za notranje območje; to pa imajo tudi vsi drugi duhovniki, ki so za spovedovanje pooblašteni, čeprav seveda delegirano. Župnik ni član cerkvene hierarhije *iurisdictionis* (prim. kan. 198, § 1) ne po božjem ne po cerkvenem pravu. Kot duhovnik je pač član hierarhije ordinis (kan. 108, § 3), a to so prvič tudi vsi drugi duhovniki in drugič to za vodstvo v zunanjem območju nič ne šteje.

8. Župnik je po svoji službi redni dušni pastir v svoji župniji. Kan. 464, § 1 določa: »Župnik je dolžan po službeni dolžnosti izvrševati dušno pastirstvo pri vseh svojih župljanih, ki niso zakonito izvzeti.« Dušno pastirstvo mora župnik izvrševati v celem obsegu. Pravice in dolžnosti, ki jih ima župnik po svojem službenem položaju, se naštevajo poglavitno v kan. 465 do 470.

Kan. 464, § 1 izrecno omenja, da so nekatere osebe izvzete iz župnikovega dušnega pastirstva. Po kan. 464, § 2 so nekatere osebe tako izvzete že po samem zakonu, druge pa more škof izvzeti. Besedilo se glasi: »Škof more iz upravičenega in važnega razloga odtegniti župnikovemu skrbstvu redovniške družine in pobožne domove, ki so na ozemlju župnije, a niso izvzete po pravu.«

Po samem pravu (to je po občnem zakonu, odnosno po privilegiju, izdanem na osnovi občnega zakona) so izvzeta iz župnikovega dušnopastirskega delokroga semenišča,<sup>17</sup> bogoslovna in dijaška, ter

<sup>17</sup> Kan. 1368 določa: »*Exemptum a iurisdictione paroeciali Seminarium esto; et pro omnibus qui in Seminario sunt, parochi officium, excepta materia matrimoniali et firmo praescripto can. 891, obeat Seminarii rector eiusve delegatus, nisi in quibusdam Seminaris fuerit aliter a Sede Apostolica constitutum*«. Kot vir za ta kanon navaja Gasparrijev aparat le odločbo koncilске kongregacije, Colimbrien. z dne 12. marca 1757, ki jo je ista kongregacija potrdila 30. aprila in 18. junija istega leta (*Fontes iuris canonici V*, ed. Gasparri, n. 3671, str. 1084 in 1085). Kongregacija je zavrnila pritožbo župnika proti škofu, ki je izvzel semenišče izpod župnikove oblasti.

hiše in zavodi eksemptnih redovnikov. Iz važnega razloga pa more škof, kakor rečeno, izvzeti tudi druge ustanove, n. pr. kakšen cerkven dobrodelni zavod, kakšno cerkev<sup>18</sup> in podobno. Navadno izvzamejo škofje takšne ustanove, ki imajo tak delokrog in pomen, ki sežeta preko mej župnije.

Župnik je primaren dušni pastir v župniji, kar pa ne pomeni, da more biti samo on dušni pastir. Dušnopastirsko mora oskrbovati vse župljane na svojem ozemlju, ki niso izvzeti. Izvzete osebe in ustanove so »iztrgane« iz župnijskega občestva. Ker je to po volji Cerkve, ne moremo videti v tem pojavu, ki bi nasprotoval cerkvenemu pojmovanju župnije in njenega pomena. Če kdo drugače misli, umeva župnijo pač po svoje. Pravilo »ničesar brez župnika« se na omenjene izvzete ustanove in osebe seveda ne more nanašati.

9. Župnikov dušnopastirski položaj opisujejo kan. 465 do 470; med njimi zajame dušno pastirstvo najbolj široko kan. 467, § 1, ki se glasi: »Župnik mora opravljati bogoslužje, deliti zakramente vernikom, kadar jih zakonito prosijo, svoje ovčice poznati in blodeče previdno voditi na pravo pot, revne in bedne objemati z očetovsko ljubeznijo in kar najbolj skrbeti za katoliško vzgojo otrok«. Zakonsko besedilo tu v kratkem našteva glavne posle, ki jih obsega redno dušno pastirstvo. Ti posli so: bogoslužje, delitev zakramentov, spoznavanje vernikov, opominjanje, skrb za uboge in versko vzgajanje mladine. Velik del teh poslov opravlja župnik v svoji župnijski cerkvi. Zato je pač v logični zvezi s pravkar navedenim paragrafom kan. 467 drugi paragraf istega kanona, ki ureja razmerje župljanov do župnijske cerkve, v kateri mora, kakor rečeno, župnik opravljati velik del dušnopastirskih poslov. Ta paragraf se glasi: »Verniki se morajo opominjati, da naj pogosto, kjer se to lahko zgodi, prihajajo v svoje župnijske cerkve in se tam udeležujejo bogoslužja ter poslušajo božjo besedo.«

Za vprašanje, ki ga obdelujemo, je ta določba zelo važna; zato se pač moramo nekoliko ustaviti ob njej. Formulirana pa je tako, da je že na prvi pogled jasno, da zakonodavec ni imel namena v polni moči in strogo obvezati župljane, naj hodijo v svojo župnijsko cerkev. Zakon namreč ne pravi, da župljani morajo prihajati v svojo župnijsko cerkev, marveč določa, da se morajo verniki opominjati, naj prihajajo, in še dostavlja, »kjer se to lahko zgodi« (ubi commode id fieri possit). Gre torej za vprašanje, kolikšno obveznost nalaga ta določba, ki je za problem župnijskega življenja in za pravilno cerkveno pojmovanje župnije velikega pomena.

Ob tako formuliranih določbah ima interpretacija važnejšo nalogo kot sicer. Orientirati pa se mora po tradiciji in kontinuiteti (kan. 6). Zato je treba seči v preteklost, da moramo pravilno pre-

<sup>18</sup> Tako je n. pr. v ljubljanski škofiji izvzeta božjepotna cerkev na Brezjah.

soditi, kaj hoče zakonodavec s takšno določbo. Tudi razvoj, ki ga v zgodovini opazimo, moramo pravilno registrirati; ne smemo ga ne prehiteti ne za njim zaostajati, marveč ostati na tistem mestu v razvojni črti, kjer je zakonodavec hotel. Vse to so znane reči; toda treba je nanje zopet in zopet opozarjati, zlasti kadar kdo v ognju navdušenja tako močno poudarja pomen te ali one ustanove, oziroma določbe, da zaide v enostranost in pretiravanje.

V zgodovini cerkvenega prava naletimo pri problemu, v kakšnem pravnem razmerju naj bodo župljani do svoje župnijske cerkve, na zanimiv razvoj. Na ta razvoj moramo v par besedah opozoriti, da nam bo postala določba v kan. 467, § 2, bolj razumljiva.

### 3. Velikonočno obhajilo v župnijski cerkvi.

10. Ko so se začele množiti cerkve in kapele, ki niso bile župnijske, kakor bi danes rekli, takrat so jih imenovali tituli minores, so prednosti župnijskih cerkva (ecclesiae baptismales, plebes baptismales) tako zavarovali, da so vernikom ukazovali, da morajo prejemati zakramente v župnijskih cerkvah, tam se morajo udeleževati nedeljske božje službe in župnijski cerkvi morajo dajati obvezne dajatve.<sup>19</sup> V 8. stoletju so zadevne določbe že jasne in ostre.<sup>20</sup> Od naštetih treh obveznosti, ki so bistvene sestavine tega, kar nemška literatura imenuje *Pfarrbann* ali *Pfarrzwang*, nas zanimata prvi dve, namreč obisk nedeljske božje službe v župnijskih cerkvah in prejetje zakramentov prav tam.

Kar zadeva prejetje zakramentov sv. pokore in sv. Rešnjega telesa, je veljala več stoletij znana določba »*omnis utriusque sexus fidelis*«<sup>21</sup> s 4. lateranskega cerkvenega zbora (l. 1215), ki jo je znova obnovil tridentski cerkveni zbor<sup>22</sup> in Benedikt XIV. v encikličnem pismu *Magno cum* z dne 2. junija 1751.<sup>23</sup>

Znamenita določba lateranskega cerkvenega zbora se glasi:

*»Vsak vernik obojnega spola naj se spove, potem ko je prišel v leta spoznanja, sam vseh grehov vsaj enkrat na leto natančno lastnemu duhovniku in naj skuša po svojih močeh naloženo mu*

<sup>19</sup> Glej o tem Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechts* II, 1878, 265 in nsl.; Hergenröther-Hollweck, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*<sup>2</sup> 1905, 334.

<sup>20</sup> V statutih orleanskega škofa Theodulfa (okrog l. 797) beremo: »*Nullus presbyter fidelibus s. Dei ecclesiae de alterius presbyteri parochia persuadeat, ut ad suam ecclesiam concurrant, relicta propria ecclesia et suas decimas sibi dent*« (c. 14). »*Ut missae quae per dies dominicos a sacerdotibus fiunt, non ita in publico fiant, ut per eas populus a publicis missarum sollemnibus quae hora tertia canonice fiunt, abstrahatur*« (c. 45). Slednja določba je bila sprejeta tudi v Gratianov dekret (c. 52, D 1 de cons.), kjer se pripisuje Avguštinu (cfr. Hinschius, o. c. 267, op. 2). — Pariški koncil l. 829 je določil: »*Nunc iterum atque iterum admonemus, ut posthabitis aediculis, quas usus inolitus capellas appellat, basilicae deo dicatae ad missarum celebrationem audiendam et corporis et sanguinis dominici perceptionem sumendam, assidue devote adeantur*« (Mansi 14, 597; cit. Hinschius, o. c. 267, op. 2).

<sup>21</sup> c. 12, X 5, 38.

<sup>22</sup> Sess. 13, cap. 8, can. 9; sess. 14 de poen. can. 8.

<sup>23</sup> *Fontes iuris canonici* ed. Gasparri, II., str. 327.

*pokoro opraviti in naj spoštljivo prejme sv. obhajilo vsaj za veliko noč, če ne sodi po nasvetu lastnega duhovnika, da naj prejem iz kakega pametnega razloga za nekaj časa odloži; drugače naj se mu živemu zabrani vohod v cerkev, če pa umrje, naj bo brez krščanskega pogreba. Ta zveličavna določba naj se zato pogosto oznani v cerkvi, da se ne bo kdo izgovarjal, češ da ni zanjo vedel. Če pa bi kdo hotel iz upravičenega razloga spovedati se svojih grehov tujemu duhovniku, naj prosi za dovoljenje in ga dobi od lastnega duhovnika, ker mu sicer oni ne bi mogel grehov ne odvezati ne zadržati.»*

Latinsko besedilo določbe je to:

»Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti, et iniunctam sibi poenitentiam propriis viribus studeat adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha eucharistiae sacramentum, nisi forte de proprii sacerdotis consilio ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab huiusmodi perceptione duxerit abstinendum;<sup>24</sup> alioquin et vivens ab ingressu ecclesiae arceatur, et moriens christiana careat sepultura. Unde hoc salutare statutum frequenter in ecclesia publicetur, ne quisquam ignorantiae caecitate velamen excusationis assumat. Si quis autem alieno sacerdoti voluerit iusta de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et obtineat a proprio sacerdote, quum aliter ipse illum non possit absolvere vel ligare.»

Lahko je umeti, da je bil s to določbo položaj župnika kot rednega dušnega pastirja nasproti ostalim duhovnikom močno utrjen. Glede izključne župnikove pravice spovedovati svoje župljane, so nastali kmalu spori, ki jih je rešil Bonifacij VIII. v buli *Super cathedram* z dne 18. februarja 1300 v tem smislu, da je sacerdos proprius v smislu določbe c. 12, X 5, 38 vsak spovednik.<sup>25</sup> Stvarno to pomeni, da župljani niso bili več dolžni spovedovati se svojih grehov lastnemu župniku. V tej določbi moremo videti prvo razlajljanje »Pfarrzwanga«.

Z obveznostjo prejeti velikonočno obhajilo v župni cerkvi pa je bila stvar drugačna. Benedikt XIV. je v zgoraj navedenem encikličnem pismu, naslovljenem poljskim škofom, jasno povedal, da so verniki dolžni za veliko noč prejeti sv. obhajilo v domači župnijski cerkvi; če ga prejmejo drugje, niso zadostili velikonočni dolžnosti. V času, ki je določen za velikonočno dolžnost, morejo redovniki, ki imajo zadevni privilegij, deliti obhajilo, tega pa ne smejo storiti na velikonočno nedeljo; ta dan ne smejo obhajati niti tistih, ki so že opravili velikonočno dolžnost v svoji župni cerkvi.<sup>26</sup> Polagoma je tudi ta

<sup>24</sup> Prim. ta del teksta s kan. 859, § 1, ki se glasi: »Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis, idest ad rationis usum pervenerit, debet semel in anno, saltem in Paschate, Eucharistiae sacramentum recipere, nisi forte de consilio proprii sacerdotis, ob aliquam rationabilem causam, ad tempus ab eius perceptione duxerit abstinendum.«

<sup>25</sup> Glej o tem O d a r, Škof in redovništvo, BV 1936, 235.

<sup>26</sup> Quod pertinet ad Communionem Paschalem, quae ab unoquoque Catholico Paschatis tempore recipienda est, ex praescripto tum Decreti

določba zgubljala na moči zaradi nasprotujočega običaja,<sup>27</sup> čeprav jo je sv. stolica naglašala še l. 1912.<sup>28</sup>

11. Codex iuris canonici sedaj v kan. 905 izrecno določa, da je vsakemu verniku dano na izbiro, da se spove kateremu koli spovedniku, da je le ta zakonito postavljen; more biti tudi drugega obreda kot spovedenec. Prav tako morejo verniki pristopati k obhajilu v kateri koli cerkvi, četudi drugoobredni. Glede velikonočnega obhajila pa določa kan. 859, § 3, da »se mora vernikom svetovati, naj zadoste tej zapovedi vsak v svoji župniji; kateri pa so ji zadostili v tuji župniji, naj poskrbe, da bodo o izpolnitvi zapovedi obvestili lastnega župnika«. »Suadendum fidelibus ut huic praecepto satisfaciant in sua quisque paroecia; et qui in aliena paroecia satisfecerint, curent proprium parochum de adimpleto praecepto certiorum facere.«

Zakonodavčeva želja je, da bi verniki prejeli velikonočno obhajilo »in sua paroecia«. Izraz »paroecia« pomeni tu župnijo, kar je razvidno iz tega, ker stoji v zakonskem tekstu nasproti izrazu sua paroecia izraz aliena paroecia. Sama na sebi bi mogla beseda paroecia pomeniti tudi župnijsko cerkev, kakor n. pr. v kan. 1236, § 2; toda ker zakon ne pravi, naj obvesti župnika tisti vernik, ki je prejel velikonočno obhajilo »v kaki drugi cerkvi«, marveč »in aliena paroecia«, je jasno, da moramo umeti pod izrazom paroecia župnijo. Zakon tu ne razlikuje med župnijsko cerkvijo in ostalimi cerkvami, marveč med lastno in tujo župnijo. Ni torej rečeno, da naj prejme

Concilii Lateranensis, in *Cap. Omnis utriusque sexus, de poenitentis et remissionibus*, tum Concilii Tridentini, sess. 13, cap. 8, can. 10, nemo est, qui ignoret, praeceptum hoc in propria Parochiali Ecclesia adimplendum esse, aut in alia Ecclesia cum proprii Episcopi vel Parochi licentia, secundum varias Dioecesium consuetudines. Porro fel. record. Praedecessor Noster Paulus Papa IV Fratribus Minoribus privilegium concessit, ut Sacram Eucharistiam omnibus Christifidelibus in eorum Ecclesiis distribuere possent, excepta tamen die Paschatis Resurrectionis (= const. Ex clementi 1. iulii 1555, §§ 7, 12); atque hoc privilegium a sanctae memoriae altero Praedecessore Pio Papa V per *communicationem*, ut dicitur, ad omnes Regulares extensum fuit. — Verum quia, secundum praecedentem Eugenii IV Constitutionem, Paschae tempus, intra quod Communionis praeceptum adimplendum est, a Dominica Palmarum initium habet, ac Dominica in Albis terminatur; cum exortum dubium fuisset, num licitum Regularibus foret intra praescriptum eorumdem dierum terminum Sacram Eucharistiam fidelibus in eorum ecclesiis distribuere, resolutum fuit, die Paschatis nemini distribui posse, ne illis quidem, qui intra Sanctiorem Hebdomadam Paschali praecepto in propria parochiali ecclesia satisfecerint; posse quidem Regulares aliis Paschalis temporis diebus fideles in eorum ecclesiis sacra Eucharistia reficere, hac tamen conditione, ut in Communionem reffecti scirent, non ideo se a praecepto illo exemptos esse, ut paschalem in propria parochiali ecclesia communionem recipere deberent« (Fontes iuris canonici II, ed. Gasparri, str. 327).

<sup>27</sup> Hergenröther-Hollweck, o. c. 334.

<sup>28</sup> V konstituciji Pija X. »Tradita ab antiquis« z dne 14. septembra 1912 stoji: »Quisque fidelium praecepto Communionis paschalis ita satisfaciet, si eam suo ritu accipiat et quidem a parochia suo: cui sane in ceteris obmundis religiosis officiis addictus manebit« (Fontes iuris canonici III, ed. Gasparri, str. 828).

verniki obhajilo za veliko noč v svoji župnijski cerkvi, marveč v svoji župniji, to je na teritoriju lastne župnije.

Razlika med veljavno določbo in prejšnjo je torej očitna. Še v zgoraj navedeni konstituciji Pija X. »Tradita ab antiquis« iz l. 1912 je bilo rečeno, da »bo vsak vernik tako zadostil zapovedi o velikonočnem obhajilu, če ga bo prejel po svojem obredu in sicer od svojega župnika«, danes pa je zakonodavčeva želja, naj bi prejeli verniki velikonočno obhajilo v svoji župniji, četudi v nežupnijski cerkvi.

Prejšnje pravo je naložilo vernikom dolžnost, da so morali prejemati velikonočno obhajilo v lastni župnijski cerkvi in sicer, kakor smo videli, pod sankcijo, da sicer niso zadostili velikonočni dolžnosti; veljavni zakon pa ne nalaga vernikom v tej stvari kake dolžnosti, marveč določa le, da se mora vernikom svetovati, naj prejmejo velikonočno obhajilo v lastni župniji. Župniki in spovedniki imajo dolžnost, da to vernikom »svetujejo«, verniki pa niso dolžni, ravnati se po tem svetu.

12. Drugi del kan. 859, § 3, določa, kakor smo tudi videli že zgoraj, naj tisti verniki, ki so prejeli obhajilo za veliko noč v tuji župniji, »poskrbe, da bodo o izpolnitvi zapovedi obvestili lastnega župnika«. Ali nalaga izraz »curent certiorum facere« kakšno obveznost ali vsebuje le svet, o tem avtorji niso edini. Cappello sodi n. pr., da gre le za svet,<sup>29</sup> Vermeersch pa meni — in kakor se zdi, bolj upravičeno — da nalaga izraz »curent« sam po sebi obveznost;<sup>30</sup> razume pa se, da ta obveznost ni težke, marveč lahke narave.

Nastane pa vprašanje, kateri je pravni razlog za določbo v kan. 859, § 3, po kateri naj se svetuje vernikom, da prejmejo obhajilo za veliko noč v lastni župniji. Vermeersch odgovarja, da naj vernik zaradi tega prejme obhajilo v lastni župniji, da bodo ostali verniki imeli lep zgled.<sup>31</sup> Toda zdi se, da ta razlog ni pravi, ali vsaj edini ne. Če bi ta razlog bil edini, čemu naj bi vernik poskrbel, da obvesti lastnega župnika, kadar je izpolnil velikonočno dolžnost v tuji župniji. Po našem mnenju je ta določba ostala iz ozira na tradicijo in zaradi tega, ker se zdi zakonodavcu primerno, naj bi župnik kot redni dušni pastir imel pregled nad tem, ali so verniki izpolnili velikonočno dolžnost ali ne. Če gornjo določbo v tem smislu razlagamo, sledi logično, da naj bi vsi tisti verniki, za katere župnik drugače ne more zvedeti, če so izpolnili velikonočno dolžnost, obvestili župnika, kadar ne prejmejo obhajila za veliko noč v domači župnijski cerkvi.

<sup>29</sup> »Agitur solum de consilio, quod proinde ne sub levi quidem adstringit« (Cappello, Tractatus canonico-moralis de sacramentis vol. 1,<sup>3</sup> 1938, 428.

<sup>30</sup> Vermeersch-Creusen, Epitome iuris canonici II,<sup>3</sup> 1927, 78: »Absolute positum verbum *curent*, iussionem significat, quam tamen levem esse contexta oratio demonstrat.«

<sup>31</sup> Vermeersch-Creusen, o. c. 78—79: »Id ergo intendere videtur legislator, ut communione in proprio domicilio facta, ceteris incolis bonum exemplum detur; qua aedificatione carebunt si extra paroeciam sacramenta suscipiantur.«

Glede obveznosti opraviti velikonočno dolžnost v domači župnijski cerkvi, je razlika med določbo 4. lateranskega cerkvenega zbora, sprejeto v c. 12, X 5, 38, in med kan. 859, § 3, velika. Namesto stroge določbe, da se mora vernik spovedati lastnemu župniku in da ga tuj spovednik brez dovoljenja lastnega župnika niti odvezati ne more in da mora dalje v lastni župnijski cerkvi sprejeti obhajilo za veliko noč in da ni zadostil velikonočni dolžnosti, če ga je prejel kje drugje, imamo danes le zakonodavčevo željo, naj bi verniki prejeli velikonočno obhajilo v domači župnijski cerkvi. Vse ostalo pa je odpadlo. Ogleдали smo si tudi pravni razvoj teh določb in videli, kako se je vedno bolj rušila v tej stvari prvotno tako stroga vez med župnikom in verniki. Glavni činitelj v tem razvoju je bilo poseganje redovništva v dušno pastirstvo pa tudi zavest, da je treba v tej stvari pustiti vernikom čim več svobode. Za naše vprašanje, kako umevati položaj župnika v župniji, dobimo v tem razvoju dragocen migljaj.

#### 4. Obisk nedeljske božje službe v župnijski cerkvi.

13. Druga sestavina srednjeveškega Pfarrzwanga je bil, kakor smo videli, obvezen obisk nedeljske božje službe v župnijskih cerkvah. Dve palei k Gratianovemu dekretu<sup>32</sup> sta določali, da mora župnik v nedeljo in praznik vprašati ljudstvo, če je v cerkvi kakšen tuj župljan. Tujega župljana v cerkvi, ki ni bil na potovanju ali ni imel dovoljenja, biti pri maši v tuji župniji, je moral župnik izgnati in prisiliti, da je šel k maši v lastni župniji.<sup>33</sup> Podobna določba je bila v Gregorijevih dekretalih v zanimivem titulu »o župnikih in tujih župljanih« (De parochis et alienis parochianis).<sup>34</sup>

Tridentski koncil je to obveznost stvarno že omilil. V 22. seji določa: »Prav tako naj opominjajo (škofje) vernike, da prihajajo pogosto v svoje cerkve, vsaj ob nedeljah in večjih praznikih.«<sup>35</sup> Sklicuje pa se koncil na gornje tri določbe iz Gratianovega dekreta in Gregorijevih dekretal ter na neko določbo iz l. 506, ki jo je izdal concilium Agathense in sprejel Gratian v dekret.<sup>36</sup> V 24. seji pa je določil isti koncil: »Š k o f

<sup>32</sup> C. 4, C. 9, q. 2; c. 5, C. 9, q. 2.

<sup>33</sup> C. 4, C. 9, q. 2 se glasi: »In dominicis vel festis diebus presbiteri ante, quam missas celebrent, plebem interrogent, si alterius parrochianus in ecclesia sit, qui proprio contempto presbitero ibi missam velit audire. Quem si invenerint, statim ab ecclesia abiciant, et ad suam parochiam redire compellant«.

C. 5, C. 9, q. 2 se glasi: »Nullus presbiter aut diaconus alterius plebanum (nisi in itinere fuerit, vel placitum ibi habuerit) ad missam recipere audeat.«

Obe določbi sta vzeti iz concilium Nannetense iz l. 658. Cfr. Decretum magistri Gratiani, izd. Richter-Friedberg 1879, str. XXIII.

<sup>34</sup> C. 2, X 3, 29 prinaša isto določbo kot c. 4, C. 9, q. 2, izpuščen je le na koncu stavek »et ad suam parochiam redire compellant«.

<sup>35</sup> Decretum de observandis et evitandis in celebratione Missae (sess. XXII): »Moneant etiam eundem populum, ut frequenter ad suas parochias, saltem diebus dominicis et maioribus festis, accedant«.

<sup>36</sup> Ta določba se glasi: »Si quis etiam extra parochias, in quibus legitimus est ordinariusque conventus, oratorium habere voluerit, reliquis festiualibus, ubi ibi missas audiat, propter fatigationem familiae iusto

naj opominja vernike, da so dolžni prihajati, če se to lahko zgodi, v lastne župnijske cerkve k pridigi.<sup>37</sup>

Odlok kongregacije de propaganda z dne 30. junija 1845 je avtentično pojasnil, da sv. stolica ni mislila, da bi bili po gornjih določbah tridentskega koncila verniki obvezani »*sub praecepto ac peccati vinculo*« udeleževati se župnikove maše in pridige.<sup>38</sup> Ta izjava je zanimiva, ker nam odkriva, kakšna je bila mens legislatoris pri navedenih določbah tridentskega koncila. Iz izraza »*da so dolžni prihajati v svoje cerkve*« (teneri unumquemque parochiae suae interesse) bi namreč sklepali, da imajo verniki obveznost v polnem pomenu besede in da koncil samo škofom ukazuje, naj vernike na to dolžnost opozarjajo. Prav tako bi o prvi zgoraj navedeni določbi z 22. seje mogli soditi zlasti v zvezi s prejšnjimi ostrejšimi določbami, da nalaga dolžnost v pravem pomenu.

14. Veljavna zakonikova določba v kan. 467, § 2, je očitvidno združila obe določbi tridentskega koncila v eno. »Verniki se morajo opominjati, da naj pogosto, kjer se to lahko zgodi, prihajajo v svoje župnijske cerkve in se tam udeležujejo bogoslužja ter poslušajo božjo besedo.« Stvarno se ta določba ne razlikuje dosti od določb tridentskega zbora, kakor jih je pojasnil zgoraj navedeni odlok kongregacije de propaganda. Videti pa je, da je bolj jasno formulirana kot oni dve.

Če vzporedimo to določbo o prihajanju v župnijsko cerkev z ono o prejemanju obhajila za veliko noč v župnijski cerkvi, se pokaže, da je zavzel zakonodavec v obeh stvareh isto stališče. Župnijska cerkev ima neko prednost; prav je, če župljani vanjo zahajajo, tudi priporočati se jim to mora, vendar obvezani pa niso, še manj pa jim je prepovedano, zahajati v kako drugo cerkev.

ordine permittimus. Pasca vero, Natale Domini, Epiphainam, Ascensionem Domini, Pentecosten et Natale S. Johannis Baptistae, et si que (!) maximae dies in festivitibus habentur, non nisi in civitatibus aut in parochiis audiant. Clerici vero, si qui in his festivitibus, quas supra diximus, in oratoriis (nisi iubente aut permittente episcopo) missas celebrare voluerint, a communione pellantur« (c. 35, D 1 de cons.).

<sup>37</sup> »Moneatque episcopus populum diligenter, teneri unumquemque parochiae suae interesse, ubi commode id fieri potest, ad audiendum verbum Dei« (sess. 24, cap. 4 de ref.). — Koncil se pri tem sklicuje na cc. 62, 63 D 1. de cons; ki pa le to določata, da ne smejo verniki pred koncem božje službe zapuščati cerkve.

<sup>38</sup> Zanimivi odlok se glasi. S. C. de Prop. Fide, litt. (ad Vic. Ap. Bengal), 30 iun. 1845: »Haud probare possumus consilium fideles cogendi, ut in diebus festis Parochi Missae et instructioni interveniant, interdictis aliis ecclesiis aut oratoriis sub reservatione. Quamvis enim persuasum habeamus, quae et quanta ex frequenti eiusdem salutari verbi Dei pabulo Christi grex ad aeternam vitam perciperet adiumenta, compertum tamen est A. (= amplitudini) Tuae nunquam id sub praecepto ac peccati vinculo praecipui Apostolicae Sedis mentem fuisse. Hinc est, quod paternis iteratisque monitis potius fidelibus, ut hisce mediis animae suae satius consulant suadendum existimamus« (Fontes iuris canonici VII, ed Serèdi, str. 323—323).

»Verniki se morajo opominjati...« To dolžnost imajo predvsem župniki sami, pa tudi spovedniki in pridigarji. Cocchi dobro pripominja, naj župnik izpolnjuje to dolžnost »raje z dejanjem kot z besedo« (potius re quam verbis), s tem n. pr., da skrbi za lepoto cerkve in točnost v bogoslužnem redu.<sup>39</sup> Zelo napačno bi bilo, če bi župnik s tem opominjanjem pretiraval,<sup>40</sup> zlasti v naših časih, ko se vse cerkve, župnijske in ostale, čim dalje bolj praznijo. Lahko je razumeti, da je za župnika težko, če je njegova cerkev prazna, redovniška v bližini pa n. pr. polna. Tudi to je mogoče, da zaradi tega trpi kdaj pa kdaj dušno pastirstvo.<sup>41</sup> Toda vse to ne sme zapeljati župnika, da bi »grmel« proti redovniški cerkvi, oziroma proti župljanom, ki hodijo v nedeljah v redovniško cerkev namesto v župnijsko cerkev. Prav tako pa bi delali proti volji cerkvenega zakonodavca rektorji nežupnijskih cerkva, ki bi odvrčali župljane od župnijske cerkve.

Vernike je treba zaradi tega opozarjati, naj zahajajo k božji službi v župnijsko cerkev, ker je to prvič želja cerkvenega zakonodavca, dalje more tako najlaže župnik opravljati dušnopastirske posle, ki mu jih nalaga kan. 467, § 1 kot rednemu dušnemu pastirju svojih župljanov in končno morejo župljani zgledno vplivati na svoje sožupljane, če zahajajo v lastno župnijsko cerkev. Razlogov za to opominjanje je torej več in so tudi močni. Kdor bi jih omalovaževal, bi delal proti zakonodavčevi volji; toda prav tako ne gre z njimi pretiravati, kakor smo že zgoraj rekli. Župnik je redni dušni pastir za

<sup>39</sup> »Potius quam verbis fieri debet ut efficax sit, v. g. splendore sacrorum rituum, sanctitate qua officia divina peraguntur, munditia domus Dei, utili, sapienti et efficaci praedicatione verbi Dei, abundantiorum pabulorum praestatione. Nam omnibus fidelibus integrum est ubique missam audire et religiosam instructionem capessere; et certe ad illam prae aliis ecclesiam confluent, in qua maiorem sanctitatem, sapientiam et commoditatem« (Commentarium in Codicem III, n. 347).

<sup>40</sup> O tej stvari piše p. **Matthaeus a Coronata** (Institutiones iuris canonici I<sup>2</sup> 1939, str. 587) takole: »In hac re excessus evitandi sunt. Mens Codicis ea esse videtur ut fideles, si id fieri potest sine incommodo, omnes conveniant ad suas ecclesias paroeciales, ut circa eos parochus suas obligationes de quibus in paragr. 1 exerceat: at in hac facienda monitione evitandus est excessus qui tunc haberetur si parochus loqueretur de gravi obligatione fidelium illuc conveniendi, aut, quod gravius, si diceret alibi seu in aliis ecclesiis obligationi sacrum audiendi non satisfieri; nec ita facienda est monitio ut etiam qui commode non possunt illuc convenire, id facere cogantur. Excessus in hac re effectus prorsus contrarios parere solent, ut in dies conspicimus: optima videtur monitio moderata si cum optimo servitio in ecclesia paroeciali coniungantur; haec practica monitio effectus facile sortitur.

Nec tamen approbare intendimus aliarum ecclesiarum, etiam regularium, rectores qui forte adhortantur fideles ad suam frequentandam ecclesiam in qua forte nec verbi Dei praedicatione, nec catechetica puerorum instructio habetur«.

<sup>41</sup> Glede tega je opozoriti na kan. 609, § 3, ki pravi: »Advigilent Superiores ne divinarum officiorum in propriis ecclesiis celebratio catecheticae instructioni aut Evangelii explanationi in ecclesia paroeciali tradendae nocumentum afferat; iudicium autem utrum nocumentum afferat, necne, ad loci Ordinarium pertinet«.

svojo župnijo; toda nikjer ni rečeno, da je župnik edini dušni pastir v župniji; poleg njega morejo namreč biti še drugi.

15. Za župljane same kan. 467, § 2 ne vsebuje naročila, marveč le priporočilo.<sup>42</sup> Tridentški koncil je škofom ukazoval opominjati vernike, »naj prihajajo pogosto v svoje cerkve, vsaj ob nedeljah in večjih praznikih«. Veljavna določba je izpustila dostavek »vsaj ob nedeljah in večjih praznikih«, vstavila pa je besede »če se to lahko zgodi«. Teh besedi v določbi z 22. seje tridentskega koncila ni bilo, pač pa so stale v določbi iz 24. seje; ta določba je govorila, kakor smo videli, o zahajanju k pridigam v župnijske cerkve. Zakonodavec sam torej ne izraža želje, da bi župljani hodili stalno v župnijske cerkve in samo vanje, marveč pogosto (non unice sed frequenter) in še to le, če jim je lahko (ubi commode id fieri possit).

Tudi iz drugih določb v cerkvenem zakoniku, ne samo iz pravkar obravnavane, moremo razbrati, da zakonodavec ni hotel odrediti, da bi morali hoditi župljani k službi božji in k pridigi prav v župnijsko cerkev. Omenimo naj le kan. 609, § 3, ki določa, da morajo redovniški predstojniki paziti, da služba božja v njihovih cerkvah ne bo motila pridige in krščanskega nauka v župnijski cerkvi, dalje kan. 612, ki ukazuje, da morajo tudi redovniki opraviti javno božjo službo, kakor jo škof iz javnih razlogov predpiše; kan. 1345, ki določa, da se morajo tudi redovniki ravnati po eventualni škofovi odredbi, ki bi predpisovala, da mora biti v nedeljo pri vsaki maši, ki se je udeležijo verniki, kratka razlaga evangelija, in kakšna mora biti ta razlaga. Zlasti pa kan. 608, ki v prvem paragrafu opozarja redovniške predstojnike, naj radi ustrežejo, kadar bodo škofje ali župniki prosili njihove podložnike za pomoč v dušnem pastirstvu, v drugem pa naroča škofom in župnikom, naj radi uporabljajo za pomoč v dušnem pastirstvu redovnike, zlasti tiste, ki živijo v njihovem ozemlju.

Vse te določbe in še mnoge druge naravno predpostavljajo, da se verniki udeležujejo nedeljske božje službe v nežupnijskih cerkvah.

Iz cerkvenega zakonika ni mogoče razbrati, da bi zakonodavec takšno udeležbo le toleriral, čeprav nerad, marveč ne najde zanje nobene žal besede in jo pozitivno dovoljuje, obenem pa želi, da bi se župljani, če jim je to lahko, udeleževali božje službe v lastni župnijski cerkvi.

## 5. Župniške pravice in dolžnosti

16. Nekdanji temeljni dolžnosti, izvirajoči za župljana iz njegove pripadnosti k župniji, da je namreč moral obhajilo za veliko noč prejeti v lastni župnijski cerkvi in da je prav tja moral hoditi k nedeljski službi božji in k pridigi, je veljavno pravo, kakor smo videli, temeljito spremenilo in omililo. Iz današnjih določb v kan.

<sup>42</sup> »Vicissim obligationi parochi celebrandi divina officia pro utilitate parochianorum respondet commendatio data, non obligatio imposita, fidelibus frequentandi propriam paroecialem ecclesiam, ut ibi divinis officiis intersint et verbum Dei audiant«. (Wernz-Vidal, Ius canonicum II 1928, 791). Podobno tudi drugi avtorji.

859, § 3 in 467, § 2, ki smo ju zgoraj razložili in ki potekata obe očitno iz iste zakonodavčeve miselnosti, nikakor ni mogoče sklepati na kakšen Pfarrzwang. Navzlic temu pa ta še obstoji, čeprav v drugačni obliki kot pa nekoč.

Se danes so verniki glede nekaterih sv. opravil navezani na župnika; so to funkcije, ki jih kan. 462 našteva kot *functiones parochiae reservatae*.<sup>43</sup> Sem spadajo: slovesno krščevanje, javno prinašanje sv. obhajila bolnikom na dom, previdevanje, sodelovanje pri sklepanju zakona, pokopavanje umrlih in blagoslavljanje hiš na veliko soboto. Te funkcije, ki so, kakor rečeno, pridržane župniku, dokazujejo, da je položaj župnika kot rednega dušnega pastirja navzlic kan. 859, § 3 in 467, § 2 še vedno trden. Župljani še zmeraj v marsičem ne morejo iti mimo župnika.

Glede krščevanja in pokopavanja umrlih so župnikove pravice v nekaterih večjih mestih, kjer imajo porodnišnice in bolnišnice svoje kurate, dejansko nekoliko okrnjene, kar vzbuja včasih hudo kri. V to stvar se ne maramo vtikati, ker je zadosti razčiščena in so zadevni kan. 738 in kan. 1215 do 1238 dovolj jasni; krajevne posebnosti pa urejajo škofijska določila. Le to naj dostavimo, da so tudi tukaj tu in tam župniki preveč naglašali potrebo župnijskega življenja in tako prišli v nasprotje z gornjimi kanoni. Pa velja tudi v tej stvari, da iz pojma župnije in župnijskega občestva ni varno delati sklepe in zaključke, ker je pač zakonodavec s pozitivnimi zakoni stvar uredil. Mimogrede naj nam bo dovoljeno dostaviti še to, da bi bilo zelo prav, če bi vsi prizadeti činitelji skrbno pazili, da ne bi prestopali svojih kompetenc. Najboljše dušno pastirstvo bo gotovo tisto, ki ne bo prestopalo cerkvenih določb.

Prav posebej pa moramo omeniti razmerje župnika do karitativnega delovanja v župniji. Iz cele zgodovine katoliškega dušnega pastirstva jasno sledi, da mora biti dušno pastirstvo v zvezi s karitativnim delovanjem in da so napravili veliko napako tam, kjer so to dvoje preveč na daleč ločili. Zakonik izrecno nalaga župniku, naj »revne in bedne objema v očetovski ljubezni« (kan. 467, § 1) in naj skrbi »*effusa caritate*« za bolne v župniji (kan. 468, § 1). Ker pa so za uspešno karitativno delovanje potrebna gmotna sredstva in sicer jih mora biti veliko in prihajati morajo stalno, nastane zelo praktično vprašanje, kako jih dobiti. V razpravi *Vprašanje o cerkvenih dajkih*, priobčeni v BV 1933, 61—89, sem opozoril na etični pomen cerkvenega beneficalnega sistema. Župnikov beneficij bi moral dajati tudi sredstva za karitativno pomoč v župniji. Biti bi moral seveda finančno močan, da bi se mogli tako zvani odvišni dohodki po kan. 1473 oddajati v ta namen. Omenil sem tudi v isti razpravi, da navaja Gasparrijev aparat h kan. 1473, ki razpravlja o tej socialni in karitativni nalogi cerkvene nadarbine, med viri citate iz sv. Ambro-

<sup>43</sup> Pred zakonikom so nekateri razlikovali *iura stricte parochialia*, to so bile funkcije, ki jih je smel opraviti le župnik, *iura parochialia*, to so bile funkcije, ki so šle sicer po pravu župniku, po privilegiju pa jih je mogel tudi drug opraviti, in navadne duhovniške funkcije (prim. Herger-*öther-Hollweck*, o. c. 337/8).

ža in Avgušтина o krščanskem načinu uporabe gmotnih dobrin, ki bi jih vse prej pričakovali v ascetičnemf spisu kot pa med pravnimi viri.

Ker pa so danes župniški beneficiji vsaj pri nas po veliki večini finančno slabi, tako da o kakem večjem finansiranju v karitativne namene iz njih dohodkov niti govora ne more biti, se mora za karitativno delovanje v župniji poskrbeti na drug način. Če kje, je na tem polju potrebna organizacija (glej o tem Constantin N o p p e l, Einführung in die Caritas 1938). To spominjamo zaradi tega, ker župniku ostane dolžnost karitativnega dela, čeprav ni njegov beneficij obilen. Redno dušno pastirstvo se mora tesno združiti s karitativnim delovanjem, čeprav vsi vemo, da karitativno delo ni isto kot dušno pastirstvo. Iz tega pa logično sledi, da mora župnik sodelovati v dobrodelnih organizacijah in to ne zaradi osebnega usmiljenja, marveč po svoji službeni dolžnosti. Kakšen pravni položaj ima župnik v teh organizacijah, je drugo vprašanje, ki zavisi, kakor bomo videli pozneje, od pravnega značaja organizacije same.

## 6. Društva v župniji.

17. Glas »ničesar brez župnika« se sliši pogosto, ko se razpravlja o raznih društvih v župniji. Znano je, da je vprašanje o razmerju med župnikom in društvu že dalj časa aktualno. V teje razpravi se ne moremo baviti z vprašanjem, koliko so takšna društva potrebna in koristna v dušnopastirskem pogledu<sup>44</sup> in kako jih je treba voditi, da bodo v podporo dušnemu pastirstvu; gre nam namreč v okviru zastavljene naloge le za to, kakšno je po vidikih cerkvenega prava razmerje župnika do društev v njegovi župniji. Zanima nas seveda le načelna stran tega razmerja, pravni položaj župnika, ne pa konkretni dejanski položaj, ki je navadno pač mnogo odvisen od župnikove osebe, njegovega nastopanja in krajevnih faktorjev.

Ozir na ta pravni položaj se pri nas navadno ni upošteval ali vsaj zadosti ne. Zadostuje, da preberemo n. pr. v III. ljubljanski sinodi iz l. 1924. poglavje »raznovrstne organizacije«,<sup>45</sup> pa nam bo takoj jasno, da v tem vprašanju vlada zmeda. Sinoda govori o delovanju duhovnikov ali dušnih pastirjev pri raznih organizacijah. Včasih umeva pod izrazom dušni pastir ali duhovnik župnika, vedno pa ne. Sinoda tudi ne razlikuje dosti med položajem, ki ga ima v društvu kaplan ali župnik, ker je društvo ustanovil, in med položajem, ki ga dajejo duhovniku društvena pravila, ter med položajem, ki ga ima župnik kot župnik.<sup>46</sup> Ker se to troje ni dovolj razlikovalo, zato

<sup>44</sup> Prim. o tem R e t z b a c h, Das moderne katholische Vereinswesen, seine Licht- und Schattenseiten. München 1925.

<sup>45</sup> Str. 118—136.

<sup>46</sup> Poglavje »Raznovrstne organizacije« se deli na odstavke: 1. nekaj splošnih misli; 2. pobožne družbe; 3. prosvetna društva, 4. dobrodelna društva, 5. gospodarska društva, 6. tisk, 7. nevarnosti za duhovnika.

O razmerju duhovnika do prosvetnih društev pravi sinoda na str. 118: »Iz tega sledi, kako prav mislijo naša posvetna društva, ki navadno žele, naj bo duhovnik kot odločilen, ali vsaj vpliven član v vodstvu društva. To

pač niso mogli najti pravega kriterija, po katerem bi pravilno presojali župnikovo razmerje do društev. Navadno so priznavali župniku preveč pravic, včasih pa tudi premalo. V zadnjih letih pa se uvajajo še organizacije Katoliške akcije in zopet ni vsem jasno, kakor smo že v uvodu omenili, kakšen bodi župnikov položaj v teh organizacijah.

18. Da moremo ta problem rešiti, je potrebno navesti nekatere osnovne podatke iz cerkvenega društvenega prava.

Codex iuris canonici deli vsa društva, v katerih katoličani živijo, v dve vrsti, v cerkvena in necerkvena društva.<sup>47</sup> Cerkevna društva se imenujejo *associationes fidelium* ali tudi *associationes legitimae* (kan. 479, § 2). To so društva, ki so ustanovljena v smislu cerkvenih zakonov in se upravljajo po cerkvenih določbah. Ta društva Cerkev ali sama formalno ustanovi ali pa vsaj odobri in s tem sprejme za svoja.<sup>48</sup>

Društva, ki jih ni Cerkev ustanovila ali vsaj odobrila, so necerkvena; s cerkvenega stališča so takšna društva privatna. Med njimi razlikuje kan. 684 priporočena društva (*associationes commendatae*) in obsojena društva (*associationes damnatae*). O versko indiferentnih društvih kakor tudi o organizacijah Katoliške akcije cerkveni zakonik ne govori. Znano pa je, da je Cerkev tudi glede teh izdala svoje določbe.

Društva torej, v katerih katoličani živijo, moremo razdeliti v te-le skupine:

1. Navadna cerkvena društva. Zakonik pozna tri vrste takih društev (kan. 700), namreč tretje redove za svetne ljudi, bratovščine in pobožne zveze (*piae uniones*). Ta društva navadno imenujemo verska društva ali verske organizacije.

2. Necerkvena priporočena društva. Teh društev Cerkev ni ustanovila in jih tudi ni za svoja sprejela. Po namenu so ta društva različna, tako da jih po tem, vsaj nekatera med njimi, ne moremo ločiti od verskih društev. Zaradi dobrega namena, ki ga ima tako društvo, in zaradi koristnosti za katoličane Cerkev tako društvo vernikom priporoča. Ta društva pri nas navadno imenujemo katoliška društva ali katoliške organizacije. Ta društva so ali prosvetna ali dobrodela ali gospodarska ali politična.<sup>49</sup>

zadnje razmerje ni še idealno, vendar pri nas zadostuje, ker so se posvetna društva v tem pravcu razvijala in se še uspešno razvijajo.«

Ko je sinoda obdelala posamezna društva, nadaljuje v gornjem 7. odstavku: »Mnogoštevilne so organizacije in pogoste publikacije, ki jih je sinoda preračevala. Pri vseh imajo duhovniki vplivno, celo odločilno besedo. Mnoge sami vodijo« (str. 136). Nato našteva celo vrsto organizacij (pobožne družbe, prosvetna društva, gospodarska društva, politično društvo), ki naj se ustanove v župniji.

<sup>47</sup> Prim. Beil, *Das kirchliche Vereinsrecht nach dem Codex Iuris Canonici*. München 1932.

<sup>48</sup> »Nulla in Ecclesia recognoscitur associatio quae a legitima auctoritate ecclesiastica erecta vel saltem approbata non fuerit« (kan. 686, § 1).

<sup>49</sup> Odlok koncilске kongregacije z dne 13. nov. 1920 (AAS 1921, 139) popisuje te organizacije takole: »Discrimen inter laicales et ecclesiasticas ponitur in hoc, quod in primis non interveniat, in aliis interveniat ad iuris

3. Lastne organizacije Katoliške akcije. To so cerkvena društva, vendar pa se po svojem značaju ločijo od zgoraj navedenih navadnih cerkvenih društev.<sup>50</sup>

4. Versko indiferentna društva. Ta društva niso cerkvena, kakor se samo po sebi razume. Pa tudi niso katoliška, marveč »neutralska«.<sup>51</sup> Sem spadajo različna strokovna društva.

5. Obsojena društva, kot so framasonska, nihilistična in podobna društva.<sup>52</sup>

Za naše vprašanje pridejo od teh petih skupin v poštev le prve tri, torej verska društva, katoliške organizacije in lastne organizacije Katoliške akcije.

Katoliške organizacije so novejša tvorba. Nastale so šele v 19. stoletju; zlasti v Nemčiji in Avstriji. V slovenskih deželah so se razmahnilo po okrožnici Leona XIII. Rerum novarum iz l. 1890.<sup>53</sup> Lastne organizacije Katoliške akcije, v kolikor gre za posebne apostolske organizacije, so še mlajše. Uvedle so se za papeža Pija XI., ki je zlasti v pismu brazilskim škofom z dne 28. oktobra 1935 pojasnil njih pomen.<sup>54</sup> Verska društva pa so starejšega datuma.

### 7. Župnik in verska društva.

19. Če se povrnemo k vprašanju, v kakšnem razmerju naj bodo po določbah cerkvenega prava omenjena društva nasproti župniku, moramo pač razlikovati posamezne, zgoraj že navedene vrste društev.

*effectus auctoritas ecclesiastica, eas per suam approbationem vel erectionem condens seu esse ecclesiasticum eis tribuens...*

Non ergo distinguuntur a fine, sed ex eo, quod primae dirigantur et gubernentur a personis laicis, aliae ab auctoritate ecclesiastica.

Dantur ergo praeter consociationes stricto sensu ecclesiasticas, quae ab auctoritate ecclesiastica eriguntur et diriguntur, aliae fidelium uniones etiam ad finem pium excitatae, sed sub potestate et regimine laicorum constitutae ab auctoritate vero ecclesiastica mere probatae seu laudatae, quae suscipiuntur in utilitatem proximi auxilio indigentis, et exercent beneficentiam in pauperes, curam infirmorum, protectionem viduarum aut orphanorum, promovent sanam et christianam institutionem, aut bonum spirituale et tutelam moralem iuvenum artificum, aut contra certa vitia grassantia luctant. Saepae quidem ad has causas confraternitates ab ipsa Ecclesia instituuntur, prout praesertim medio aevo usuvenit; et tunc liquet huiusmodi confraternitates sensu stricto ecclesiasticas ad talia opera promovenda erectas auctoritate Episcopi, huius iurisdictioni et regimini subiacere etiam in prosecutione pii sui propositi, eisque proinde applicandos esse canones de confraternitatibus. Sed extra hunc casum, sicut associatio non habet esse ab Ecclesia, nec ab Ecclesia agnoscitur quoad iuris effectus, ita ab ecclesiastica auctoritate non gubernatur et regitur, sed per laicos in statutis designatos.«

V cerkvenih aktih se te organizacije imenujejo: *associationes laicales, associationes non ecclesiasticae, associationes catholicae, associationes inter catholicos, uniones, quas catholicorum appellant.* (Beil, o. c. 111, op. 1).

<sup>50</sup> Prim. o tem Odar, Katekizem o Katoliški akciji z razlago 1939.

<sup>51</sup> Glej o tem Ušeničnik, Okrožnica Pija XI. Quadragesimo anno 1940, 61—63.

<sup>52</sup> Glej o tem Odar, Cerkevne določbe o tisku 1939, 141—142.

<sup>53</sup> Prim. Ušeničnik, o. c. 59.

<sup>54</sup> Slovenski prevod gl. v zbirki Naša pot X.

V pravu pred kodeksom je veljalo načelo, da župnik kot župnik ni voditelj verskega društva; takšno društvo more voditi le tedaj, če je za to posebej nastavljen. Kongregaciji za odpustke je bilo l. 1842 predloženo vprašanje, ali je v primeru, ko škof ustanovi pri župnijski cerkvi kako bratovščino, pa ne določi duhovnika voditelja, treba imeti župnika za voditelja. Kongregacija je odgovorila, da ne. Le tedaj, če ni pri cerkvi nobenega drugega duhovnika, bi mogel župnik društvo voditi, ker to pač potrebuje duhovnika.<sup>55</sup> V istem odgovoru je rečena kongregacija tudi odločila, da škof brez posebnih pooblastil sploh ne more določiti, da bi bil župnik stalno voditelj verskega društva.<sup>56</sup> Verska društva so bila torej izvzeta izpod župnikove oblasti. Stvar je bila dosti bolj pomembna, kot se nam danes morda zdi. Verska društva (bratovščine, pobožne družbe) so bile zlasti v južnih deželah mogočne ustanove. Imele so svoje cerkve, bogato imovino, nastavljale so si duhovnike in tako dalje. Takšno versko društvo je bilo večkrat posebna dušnopastirska postojanka v župniji. Lahko je razumeti, da je prišlo zaradi tega med verskimi društvi in župniki večkrat do sporov. V Gasparrijevem aparatu h kan. 716, § 1 je nanizanih cela vrsta odlokov kongregacije za škofo in redovnike,<sup>57</sup> koncilske kongregacije in kongregacije za obrede med l. 1579 in 1859,<sup>58</sup> ki so urejali razmerje med društvi in župniki v detajliranih stvareh n. pr. glede božje službe, pogrebnih sprevodov in tako dalje. Odloki so stali na stališču, da so verska društva avtonomna, nezavisna od krajevnega župnika, toda v mejah svojih pravil. Župniških funkcij si ne smejo prilaščati; procesije smejo imeti le znotraj svojih cerkva in tako dalje.

<sup>55</sup> S. C. Indulg., Corisopiten. 7. jun. 1842: Vprašanje se je glasilo: »Quando Episcopus, virtute delegationis Apostolicae in ecclesia parochiali, seu succursali erexit aliquam Sodalitatem de Monte Carmelo vel Rosarii etc. nec specialem rectorem designavit, numquid praedictae ecclesiae pastor hoc ipso et absque alia designatione institutae Sodalitatis rector censeret et haberi debet, ita ut in illam admittere valeat et suos et aliorum parochianos, completis formalitatibus aliunde praescriptis, speciatim benedicendi et imponendi scapularia.«

Odgovor je bil: »Negative; excepto solummodo casu, quod in illa ecclesia seu paroecia nullus alius esset, qui possit destinari, et tunc eo ipso quod Episcopus ibi erigit Sodalitatem, tacite videtur rectorem designare ecclesiae pastorem, non iure suo utendo, sed Sodalitatis necessitate rectorem exigentis.« (Fontes iuris canonici VII, ed. Serédi, str. 609/10).

<sup>56</sup> Vprašanje je bilo: »Hoc recepto, quod pia Sodalitas si alicubi erigitur, nominatim designandus est istius Sodalitatis rector: potestne Episcopus declarare rectoris munus ab ecclesiae pastore, quae Sodalitate donatur, in perpetuum fore abeundum, et pastor pro tempore fruiturne virtute huius declarationis facultatibus in prima (= to je gornje vprašanje sub 55) et secunda (= vprašanje je bilo: Impedito pastore, numquid eius vicario competunt supranumeratae facultates; odgovor: Affirmative, dummodo vicarius sit de gremio Sodalitatis) quaestione memoratis?«

Odgovor se je glasil: »Negative, nisi Episcopus speciales habeat facultates, nam generice loquendo, quotannis fieri debet rectoris aliorumque officialium Sodalitatis electio.« (Fontes iuris canonici VII, ed. Serédi, str. 609/10.)

<sup>57</sup> S. C. Episcoporum et Regularium.

<sup>58</sup> Skupno 29 odgovorov.

Ta neodvisnost verskih društev od krajevnih župnikov se bo morda komu zdela nekam nerazumljiva po vsem tem, kar smo bili poprej govorili o tako imenovanem Pfarrzwangu. Toda pomniti je, da so se pred tridentskim koncilom verska društva ustanavljala in so delovala, ne da bi potrebovala kako dovoljenje ali odobritev s strani cerkvene hierarhije. Prepuščena so bila privatni iniciativi.<sup>59</sup> Cerkev je nastopila le takrat, kadar so taka društva zašla.<sup>60</sup> Sicer so prav zaradi izgrediv že nekateri partikularni cerkveni zbori v 13. stoletju zahtevali za ustanovitev verskega društva pristanelek krajevnega škofa,<sup>61</sup> vendar do tridentskega koncila ni bilo splošnega zakona o verskih društvih. Tridentski koncil je v cc. 8 in 9 22. seje de ref. podvrčel verska društva škofovemu nadzorstvu.<sup>62</sup> Ta prvi splošni zakon o verskih društvih je izpopolnila konstitucija Klemen VIII. »Quaecumque« z dne 17. decembra 1604,<sup>63</sup> ki podaja pač precej dovršeno društveno pravo, vendar govori na splošno le o razmerju verskih društev do krajevnega ordinarija. Tako je cerkveno pravo prvotno popolnoma samostojna verska društva podredilo krajevnim škofom, ne pa župnikom.

20. Veljavni zakonik ni spremenil opisanega stališča glede odnosov med župnikom in verskimi društvi, pač pa je te odnose nekoliko bolj natančno uredil. O kakšni zvezi med verskimi društvi in župnijo ne ve zakonik ničesar. Za župnika ne pozna glede verskih društev veljavno pravo nobenih pravic. »Misel, da so verska društva izvzeta iz župnijske zveze, je strogo izpeljana«, pravi po pravici Beil.<sup>64</sup> Direktno govori zakonik o odnosih med župnikom in verskimi društvi na dveh mestih v kan. 691, § 1 in v kan. 716 ter 717.

Kan. 691, § 1 določa, da nima župnik po splošnem pravu v imovinskih stvareh verskih društev nobene ingerence; tudi računov mu verska društva niso dolžna predlagati, če ni škof drugače odredil. Verska društva morejo imeti imovino, če jim to ni prepovedano. Ta imovina ima značaj cerkvene imovine. Društva jo upravljajo po svojih statutih pod vodstvom krajevnega ordinarija,<sup>65</sup> župnik

<sup>59</sup> Prim. Hergenröther-Hollweck, o. c. 398.

<sup>60</sup> Glej o tem Beil, o. c. 14 in 15.

<sup>61</sup> Tako koncil v Montpellieru (l. 1214, c. 45), v Arlesu (l. 1234, c. 9), v Cognacu (l. 1238, c. 32), cit. Beil, o. c. 15, op. 3.

<sup>62</sup> C. 8, sess. 22 de ref. ureja škofovo vizitacijsko pravico, c. 9 pa določa, da morajo verska društva predlagati škofu vsako leto račune »consuetudinibus et privilegiis quibuscunque in contrarium sublatis, nisi secus forte in institutione et ordinatione talis ecclesiae seu fabricae expresse cautum esset«.

<sup>63</sup> Fontes iuris canonici I, ed. Gasparri, str. 366—370.

<sup>64</sup> »Der Gedanke der Exemption kirchlicher Vereine vom Pfarrverband ist scharf durchgeführt« (Beil, o. c. 104).

<sup>65</sup> »Associatio legitime erecta, nisi aliud expresse cautum sit, bona temporalia possidere et administrare potest sub auctoritate Ordinarii loci, cui rationem administrationis saltem quotannis reddere debet, ad normam can. 1525, minime vero parochi, licet in eius territorio erecta sit, nisi aliud Ordinarius ipse statuerit« (kan. 691, § 1).

pa nima, kakor rečeno, glede tega nobene pravice. Verska društva so izvzeta iz župnije.<sup>66</sup>

21. Verska društva se ustanavljajo pri cerkvah in oratorijih. Vprašanje, katere sv. funkcije morejo verska društva opravljati na kraju svojih sedežev, se rešuje v kan. 716 in 717. Če pripada cerkev, v kateri je bratovščina ali pobožna družba ustanovljena, le tej sami, sme dotično društvo v njej opravljati vsa nežupniška opravila, da le zaradi tega božja služba v župnijski cerkvi ne trpi škode. Upoštevati pa je treba pri tem stare navade v kraju. V dvomu, ali trpi božja služba v župnijski cerkvi zaradi omenjenih opravil bratovščine ali pobožne družbe škodo, gre odločitev krajevnemu ordinariju, ki naj izda tudi podrobne določbe.<sup>67</sup> Če pa versko društvo nima lastne cerkve, sme nežupniška opravila izvrševati le pri oltarju, oziroma kapeli, kjer je ustanovljeno.<sup>68</sup>

V prejšnjem pravu glede tega ni bilo splošne določbe, pač pa cela vrsta posameznih določb, ki so urejale razmerje med župnikom in verskimi društvi glede posamezne sv. funkcije. V sedaj veljavni splošni določbi je zakonodavec po eni strani ohranil neodvisnost verskih društev od župnika, po drugi strani pa zavaroval, da ne bi zaradi svetih opravil, ki jih opravlja versko društvo, trpelo škode bogoslužje v župnijski cerkvi. Prav isto stališče je zavzel zakonodavec, kakor smo že zgoraj omenili, glede odnosov med redovniškimi in župnijskimi cerkvami.<sup>69</sup>

Verska društva ustanavlja sv. stolica ali krajevni ordinarij. Ustanavljanje nekaterih verskih društev je pridržano nekaterim redovom (kan. 686, § 2). Župnik torej ne more ustanavljati verskih društev.

22. Vsako versko društvo mora imeti voditelja (moderator). Voditelje imenuje škof verskim društvom, ki jih je ustanovil sam ali sv. stolica, prav tako pa tudi tistim društvom, ki so jih ustanovili redovniški poglavarji zunaj svojih cerkva (kan. 689, § 1). Po samem pravu torej župniki kot taki niso voditelji verskih društev, temveč mora biti voditelj, oziroma kaplan, vedno posebej imenovan. Škof pa mora župniku naložiti, da prevzame vodstvo verskih društev, torej funkcijo, ki mu je obče pravo ne nalaga.

Čeprav so verska društva, kakor smo videli, izvzeta izpod župnikove oblasti, bi vendar grešil proti intencijam cerkvenega zakonodavca, kdor bi tako naglašal samostojnost delovanja teh društev, da

<sup>66</sup> »Die Vereine sind vom Pfarrverband exempt« (Beil, o. c. 66).

<sup>67</sup> Kan. 716, § 1: »Confraternitates et pie uniones, in propriis ecclesiis erectae, functiones non paroeciales, servatis servandis, independenter a parocho exercere possunt, dummodo ministerio paroeciali in paroeciali ecclesia non noceant.«

§ 3: »In dubio utrum functiones confraternitatis vel pie unionis noceant, necne, ministerio paroeciali, ad Ordinarium loci spectral ius decidendi, itemque statuendi practicas normas servandas.«

<sup>68</sup> Kan. 717, § 1: »Si in ecclesiis non suis erectae sint, proprias functiones ecclesiasticas in sacello tantum vel altari, in quo sunt erectae, peragere possunt ad normam can. 716 et peculiarium statutorum.«

<sup>69</sup> Kan. 609, § 3.

bi zaradi tega trpela enotnost dušnopastirskega dela v župniji. Navzlic svobodi, ki jo imajo verska društva v župniji, ostane župnik še vedno idealno središče župnije, h kateremu morajo stremeti vse katoliške sile v njej. Na to misel se bomo povrnili še pri vprašanju o Katoliški akciji.

### 8. Župnik in katoliška društva.

23. Od verskih društev se bistveno razlikujejo katoliška društva, smo rekli zgoraj, ne sicer po namenu ali vsaj vedno ne, pač pa po svojem pravnem značaju, prva so cerkvena, druga, katoliška, niso cerkvena, vendar so od Cerkve priporočena. Za ta društva ne velja cerkveno društveno pravo, četudi jih je morda Cerkev obdarila z odpustki.<sup>70</sup> Teh organizacij ne ustanavlja cerkvena oblast, ona jim ne potrjuje pravil ter tudi ne nadzoruje njihovega delovanja. Po kan. 336, § 2 ima škof dolžnost paziti, da se ne vrinejo v škofijo kake verske ali npravne zablode; podobno dolžnost ima po kan. 469 župnik v svoji župniji.<sup>71</sup> To svojo dolžnost morata, kakor se samo po sebi razume, izvrševati škof ali župnik tudi pri katoliških društvih, vendar nimata zaradi tega kakšne posebne ingerence nad društvi. Škof in prav tako župnik se ne more vtikati v to, kakšna naj bo organizacija v teh društvih, pod katerimi pogoji se sprejemajo člani, kako se upravlja imovina in podobno.<sup>72</sup> »Ordinarij« — piše Beil,<sup>73</sup> imajoč pred očmi zlasti razmere v Nemčiji, katerim so tudi naše zelo podobne — »se zato, da navedemo le nekatere pogosto aktualne primere, ne bo vmešaval v imovinskopravna vprašanja privatnih, tako imenovanih katoliških društev kot n. pr. ali naj društvo I. proda svojo hišo ali ne; vmešaval se tudi ne bo v to, če privatno katoliško društvo priredi ples v soboto zvečer; vsekako sme in mora opozarjati vse vernike na nedeljsko dolžnost; toda ordinarij in župnik nimata pravice prepovedati — pač pa moreta in morata odsvetovati — članom privatnega katoliškega društva zabavo, ki vsem ostalim vernikom ni prepovedana, češ da bi zaradi te zabave nekateri člani zanemarili nedeljsko dolžnost; takšno ravnanje s člani priporočenih društev bi bilo enostransko v primeri z drugimi verniki. Ordinarij in župnik tudi ne moreta odločati, ali naj bo društvo organizirano v mejah škofije, odnosno župnije ali ne«.

<sup>70</sup> Koncilska kongregacija z dne 13. nov. 1920, AAS 1921, 141.

<sup>71</sup> Kan. 336, § 2 se glasi: »Advigilent (episcopi) ne abusus in ecclesiasticam disciplinam irrepant, praesertim circa administrationem Sacramentorum et Sacramentalium, cultum Dei et Sanctorum, praedicationem verbi Dei, sacras indulgentias, implementum piarum voluntalium; curentque ut puritas fidei ac morum in clero et populo conservetur, ut fidelibus, praecipue pueris ac rudibus, pabulum doctrinae christianae praebeatur, ut in scholis puerorum ac iuvenum institutio secundum catholicae religionis principia tradatur.«

Kan. 469 določa: »Parochus diligenter advigilet ne quid contra fidem et mores in sua paroecia, praesertim in scholis publicis et privatis, tradatur, et opera caritatis, fidei ac pietatis foveat ac instituat.«

<sup>72</sup> Prim. Beil, o. c. 115.

<sup>73</sup> O. c. 115.

Izraz katoliško društvo pomeni pravno, kakor smo rekli, samo to, da je društvo Cerkev priporočila. Društvo, ki ga cerkvena oblast ni priporočila, ki zato ni katoliško v tem pomenu, pa zaradi tega še ni nekatoliško ali nekrščansko v pomenu, da se njegovi nazori ne skladajo s katoliškim naukom, da so torej shizmatični ali celo here-tični. Atribut katoliški pri društvu se mora vzeti v istem pomenu kot pri izrazu katoliški tisk ali katoliški list. Če cerkvena oblast izjavi, da je ta in ta list katoliški, hoče s tem reči, da list vernikom pripo-roča, ker list ne piše proti veri in nramnosti, pač pa prinaša članke, ki morejo dobro vplivati, in cerkvena oblast upa, da bo list takšen tudi ostal.

Samo po sebi se razume, da Cerkev more in tudi mora svoje priporočilo navezati na določene pogoje. Cerkev ne more vsakega društva priporočati, to se pravi, da ne more biti vsako društvo ka-toliško. Društva, ki ne daje več garancij, da bo delovalo, kakor se za katoličane spodobi, ali bi postalo za katoliško skupnost škodljivo, Cerkev ne bo več priporočala, čeprav ga prej je, in bo s tem nehalo biti katoliško. S tem pa seveda ni rečeno, da je postalo nekatoliško in še manj, da so njegovi člani razkolniki ali krivoverci.

V tem smislu je treba n. pr. razlagati določbo o koedukaciji v društvih, priobčeno v Ljubljanskem škofijskem listu 1940, 63, in izjavo o Jugoslovanski strokovni zvezi, ki je bila priobčena prav tam. Določba o koedukaciji se glasi: »V duhu papeške okrožnice o krščan-ski vzgoji z dne 31. decembra 1929 morajo biti dijaška (srednješolska, akademska, počitniška) in mladinska vzgojna društva, ki hočejo biti katoliška in nositi katoliško ime, v organizaciji, vzgoji in delavnosti ločena po spolih.« Ločenost po spolu postavlja torej cerkvena oblast pri mladinskem društvu izrecno kot pogoj, da takšno društvo pripo-roči. Če društvo tega pogoja ne sprejme, nima cerkvenega priporočila in ne more postati katoliško, oziroma neha biti katoliško. O verskih in nramnih nazorih društva ali njegovih članov ni pri tem govora. Ti utegnejo biti docela pravilni, a navzlic temu društvo ni katoliško, to se pravi od cerkvene oblasti priporočeno.

Podobno moramo razlagati izjavo o Jugoslovanski strokovni zvezi. V tej izjavi beremo med drugim: »Pisanje ‚Delavske pravice‘ in delovanje Jugoslovanske strokovne zveze je že nekaj let tako, da se je organizacija sama izločila iz skupnosti celotne katoliške dejav-nosti. V JSZ je gotovo mnogo vernega krščanskega delavstva; vse to vabimo zaradi edinosti in vrstah katoliškega delavstva in v interesu strokovnega delavskega pokreta, da vstopi v katoliško strokovno organizacijo ZZD.« Iz te izjave, s katero se kakor tudi z zgornjo do-ločbo o koedukaciji v društvih, bavimo na tem mestu le zaradi njenega juridičnega smisla, sledi, da cerkvena oblast Jugoslovanske strokovne zveze več ne priporoča, pač pa priporoča organizacijo Zveze združenih delavcev. Prva organizacija zato ni več katoliška, druga pa je. V izjavi so navedeni tudi razlogi, zakaj se Jugoslovanska strokovna zveza več ne priporoča.

Gornja razmotrivanja o pomenu besede katoliško društvo so se zdela potrebna zaradi tega, ker vlada o tej stvari velika nejasnost.

Mnogi namreč ne pojmujejo prav vsebine izraza katoliško društvo in zato menijo, da je cerkvena oblast društvo, ki mu je »odvzela naziv katoliško,« že obsodila kot nekatoliško in njegove člane žigosala, če ne že za krivoverce, pa vsaj za »slabe« katoličane. Iz tega, kar smo zgoraj povedali, sledi, da Cerkev prav za prav društvu ne odvzame naziva katoliški kakor ga tudi ne podeljuje. Cerkev društva, ki so v skladu s katoliškim življenjskim programom, koristna za katoliško skupnost in izpolnijo pogoje, ki jih ona morda zahteva, priporoča svojim vernikom. Če je društvo tako od Cerkve priporočeno, je katoliško, sicer ni, ne rečemo pa, da je nekatoliško.

V tej zvezi naj se omeni še to, da katoliško društvo pojmovno ni isto kot pomožna sila Katoliška akcija; vsaj nekatera pravila Katoliške akcije tako določajo. Čl. 19 pravil Katoliške akcije v Sloveniji iz l. 1936 pravi n. pr.: »Pomožne sile Katoliške akcije morejo postati verska društva, dalje kulturna, dobrodelna, športna društva in ustanove v katoliško versko-nravno vzgojo. Take organizacije postanejo pomožne sile Katoliške akcije, če se prijavijo osrednjemu narodnemu odboru Katoliške akcije in jih ta sprejme.« Iz tega sledi, da katoliško društvo ni samo po sebi že pomožna sila Katoliške akcije. Če torej Katoliška akcija kakega katoliškega društva ne sprejme med svoje pomožne sile ali če ga tudi črta iz seznama svojih pomožnih sil, s tem društvo še ni prenehalo biti katoliško.

Vse to je treba dobro razlikovati, da ne nastanejo zmede. Sedaj pa se vrnimo k odnosom med župnikom in katoliškimi društvi v župniji.

Župnik mora katoliška društva, ki so od Cerkve priporočena, tudi sam priporočati in podpirati; to zahteva njegovo dušnopastirska služba. Škof mu more naložiti, kakor smo že zgoraj omenili, da mora sodelovati pri tem ali onem katoliškem društvu. Župnik mora o stanju katoliških društev v župniji poročati škofu in škof mora o stanju teh društev v škofiji pošiljati poročila sv. stolici.<sup>74</sup>

24. Opazovanje kaže, da so župniki tu in tam skušali prestopiti meje svoje kompetence, kar se tiče katoliških društev. Pri verskih društvih smo videli, da so izvzeta izpod župnikovega, ne pa izpod cerkvenega vodstva sploh. Vsako versko društvo mora imeti duhovnika za voditelja, smo rekli. Ta ima po določbah društvenih pravil, ki jih cerkvena oblast potrjuje, voditeljski položaj v polnem pomenu besede. Duhovnik voditelj ne vodi le članov v duhovnem življenju, marveč vodi društveno delovanje. Odstavek 16 splošnih pravil Marijinih kongregacij, ustanovljenih v hišah in cerkvah Družbe Jezusove, določa n. pr.: »V smislu odloka Benedikta XIV. ‚Hvalevredna uredba rimskih papežev‘, imajo posamezni voditelji (duhovniki), ki jih je vrhovni predstojnik postavil v hišah in cerkvah Družbe Jezusove, popolno oblast v vsem, kar se tiče duhovnega in časnega vodstva, vlade in uprave svojih družb,

<sup>74</sup> Prim. Formula servanda in relationibus Ordinariorum de statu suarum dioecesium conficiendis, die 4 Nov. 1918. N. 94, 95 (AAS 1918, 487 in nsl.); Hilling, Codis Iuris Canonici Supplementum 1925, 91.

tako da morejo — da le ne kršijo teh splošnih pravil, dajati posebna pravila, določbe in odloke, ki jih bodo po svoji previdnosti imeli za primerne, kakor tudi, kar so odločili, predružačiti ali tudi popolnoma spremeniti, ne da bi jim bilo treba v kakem primeru družbenike vprašati za svet ali dobiti od njih soglasje.«

Ce je imenovan v takšnem verskem društvu za voditelja župnik, ima, kakor rečeno, v njem popolno oblast, toda ne kot župnik, kar je treba imeti vedno pred očmi, da ne nastanejo zmede, marveč kot posebej imenovan voditelj. Če je torej za voditelja imenovan kaplan, ima to oblast kaplan, in sicer neodvisno od župnika, ker mu ne gre ta oblast kot kaplanu ali kot župnikovemu namestniku, marveč kot voditelju, ki je od pristojne cerkvene oblasti imenovan za vodstvo tega društva.

Verska društva so različna; vsako pa mora imeti svoja pravila (statuta) (kan. 689). Pravice in dolžnosti društvenega voditelja morejo biti seveda v teh pravilih različno urejene. Kako so podrobno urejene, nas tu ne zanima; govorimo namreč le splošno o položaju, ki ga ima duhovnik v verskem društvu.

25. O katoliških društvih za razliko od verskih društev ne moremo trditi, da so izvzeta izpod župnikove oblasti. Ker niso cerkvena ustanova, kar smo že ponovno naglasili, zato sploh ne spadajo pod cerkveno oblast bolj kot ostali katoličani. O škofovem in župnikovem razmerju do takih društev smo že zgoraj govorili. Rekli smo, da se nič ne razlikujejo od razmerja, ki je med škofom, odnosno župnikom in med »neorganiziranim« katoličanom. Ker se bavijo katoliška društva z verskimi in nraavnimi vprašanji, z vzgojo in s podobnim, kar spada v cerkveno področje, je prav, koristno in pogosto tudi potrebno, da so bolj v zvezi s škofom, kot bi pravno razmerje terjalo. Prišlo je v navado, da se dajejo takim društvom za verska in nraavna vprašanja posebni duhovniki kot »duhovni voditelji«, »duhovni svetovalci«, »cerkveni zastopniki« ali kakor se že imenujejo. Takšen duhovnik nima v katoliškem društvu tiste vloge, kot jo ima duhovnik voditelj v verskem društvu. Če ga imenujemo duhovnega voditelja, je treba imeti pred očmi rečeno razliko. Prav tako tak duhovnik ni le svetovalac strokovnjak, kot imamo sicer v življenju strokovnjake za svetovalce. Ima namreč nekakšno cerkveno misijo, podobno kot veroučitelj v šoli. Tudi izraz »cerkven zastopnik« ne označuje dobro položaja takega duhovnika. Ne da se namreč primerjati z državnim zastopnikom pri svečanostih ali s policijskim zastopnikom pri občnih zborih, marveč je bolj dušni pastir, seveda v omejenem delokrogu. V organizacijske stvari in v društveno delovanje, kolikor ne gre za vprašanja, ki se tičejo vere in nraavnosti, se tak duhovnik ne sme vtikati. Bolj podrobno je njegov položaj določen v dogovoru med društvom in škofom.<sup>75</sup>

<sup>75</sup> Ponekod take duhovnike društva izvolijo in škof jih potrdi (n. pr. v Nemčiji), prim. Beil, o. c. 115, op. 2).

Katoliška društva niso vsa iste vrste, marveč so različna. Z verskimi in nravnimi vprašanji pridejo nekatera bolj v stik kot druga, zato je razumljivo, da duhovnik nima v vsakem katoliškem društvu istega položaja. V mladinskem vzgojnem društvu je n. pr. duhovnikova funkcija vse drugačna kot pa v katoliškem gospodarskem društvu.

Velikokrat se zgodi, da je župnik ustanovitelj kakega katoliškega društva v župniji in glavni njegov delavec, skratka njegova »duša«. V takem primeru moramo motriti razmerje med tem društvom in tem župnikom pod različni vidiki. Treba je razlikovati v tem župniku, oziraje se na društvo, župnika, duhovnega voditelja in ustanovitelja ter društvenega delavca. Nekatere kompetence ima kot župnik, druge kot njegov duhovni voditelj in tretje kot njegov ustanovitelj in delavec. Slučajno so v tem primeru vse trojne kompetence združene v eni osebi, pa seveda ni, da bi morale biti. Ali naj društvo na svojem odru priredi to igro ali ono igro, o tem nima odločati ne župnik ne duhovni voditelj, dokler ni proti igri pomislov z versko-nravnega ali z dušno-pastirskega vidika. Če pa je župnik tisti, ki bo moral sodelovati pri vajah za igro, ker bo igralce vežbal, potem je jasno, da gre njemu beseda, katera igra naj se izbere. Toda igralcev ne bo vežbal ne kot župnik ne kot duhovni voditelj, marveč kot prosvetni delavec, kakor pravimo. To funkcijo bi moral opravljati laik, toda ker sposobnega laika ni, jo mora oseba, ki je slučajno duhovni voditelj v tem društvu in še celo župnik. Kot prosvetni delavec bo omenjeni župnik v smislu društvenih pravil in običajev mogel odločiti, ali naj društvo igra to igro ali ne, kot duhovni voditelj bo odločal o igri z versko-nravnega stališča, če je primerna po vsebini ali oziraje se na njegove igralce, kot župniku pa mu bo šla sodba o njej s splošnega dušnopastirskega stališča. Jasno je, da je treba med opisanimi tremi funkcijami dobro razlikovati; sicer nastanejo zmede in spori ter se dela škoda. Že takrat ni prav, če družni župnik v sebi vse tri funkcije, pa odloča o igri kot prosvetni delavec, a uporabljajoč župniško avtoriteto. Še bolj usodne posledice pa nastanejo, če ne razlikujemo med temi tremi funkcijami, kadar je župnik različen od duhovnega voditelja in različen od »prosvetnega delavca«.

Kadar govorimo o razmerju med duhovnikom in katoliškim društvom, mislimo vedno duhovnika, ki je posebej pooblaščen, bodisi da je krajevni župnik ali da je določen za duhovnega voditelja v tem društvu. Čisto drugo vprašanje pa je, kakšno naj bo razmerje med katoliškim društvom in duhovnikom, ki ni krajevni župnik ali društven duhovni voditelj. Ali drugače povedano, vprašanje je, ali naj bo duhovnik član laiškega katoliškega društva. Papež Pij X. je v pismu »Notre charge« z dne 25. avgusta 1910., naslovljenem na francoski episkopat, izjavil »il convient que la milice sacerdotale reste audessus des associations laïques mêmes le plus utiles et animées du meilleur esprit« (AAS 1910, 632). Iz tega torej sledi, da je vsaj na splošno bolje, če duhovniki niso člani laiških katoliških društev.

V pravkar navedenem pismu francoskemu episkopatu je papež Pij X. analiziral in obsodil pogubne nauke in metode francoskega gibanja, ki je bilo znano pod imenom »Sillon« in čigar glavni ideolog

je bil znani Marc Sangnier. Temu mladinskemu gibanju so se priključili tudi mnogi francoski duhovniki. Duhovniku v tem gibanju niso priznali mesta duhovnega voditelja, marveč so ga imeli za tovariša med tovariši. »Le prêtre lui-même, quand il y entre, abaisse l'éminente dignité de son sacerdoce, et par le plus étrange renversement des rôles, se fait élève, se met au niveau de ses jeunes amis et n'est plus qu'un camarade,« piše papež in težko obsoja takšno početje (AAS 1910, 621).

Razlikovanje med župnikom, duhovnikom voditeljem v verskem društvu (n. pr. v Marijinih družbah, v skupščinah tretjega reda) in duhovnikom svetovalec, duhovnim voditeljem ali cerkvenim zastopnikom v katoliškem društvu je nujno potrebno, smo rekli, če se hočemo obvarovati, da ne bi prestopali kompetenc, in se obvarovati marsikatero težave in spora. Zato je tudi upravičeno, da o tem govorimo in pišemo. Saj s tem ne trdimo, da bi morali pred vsakim dejanjem pravno analizirati, v kakšni funkciji duhovnik nastopa. Župnik, ki si bo na jasnem, kaj sme kot župnik, kaj kot voditelj v verskem društvu in kaj kot svetovalec v katoliškem društvu, bo že sam znal pravilno nastopati. Če si pa o razlikah glede rečenih treh funkcij ni na jasnem, je velika nevarnost, da ne bo vedno prav ravnal. Kolikokrat so župniki prav zaradi tega, ker niso med funkcijami razlikovali, ravnali napak, ne moremo tu preiskovati. Stoji pač dejstvo, da so tu in tam napačno ravnali, in da je vsa stvar toliko važna, da se pojasni.

Sam po sebi duhovnik kot tak še ni ne voditelj v verskem društvu ne duhovni svetovalec v katoliškem društvu, marveč mora biti za to imenovan. Imenovanje pa se seveda more izvršiti na razne načine. Škof more konkretnega duhovnega svetovalca sam direktno izbrati in imenovati; more pa biti tudi tako, da si društvo duhovnika izbere in ga škof potrdi. Končno more škof duhovne svetovalce imenovati generično; n. pr. vse duhovnike, zaposlene v dušnem pastirstvu. Način, kako se duhovni svetovalec imenuje, je za naše vprašanje postranskega pomena.

Ponekod je duhovnik n. pr. župnik ali kaplan, odbornik v katoliškem društvu, n. pr. predsednik. Ali je to primerno ali ne, s tem si more po vsem, kar smo povedali, napravili sodbo vsak sam. Končna sodba pa seveda gre cerkvenim poglavarjem, ki tu in tam to dovoljujejo ali vsaj tolerirajo. Poudariti pa moramo, da takšna odborniška funkcija, ki jo ima duhovnik, ne daje duhovniku istega položaja, ki bi ga imel kot duhovni voditelj ali svetovalec. Ne trdimo pa, da ni vsaj delno s takšnim odborniškim mestom, ki ga ima duhovnik, dosežen namen, zaradi katerega naj bi bil v katoliškem društvu duhovni svetovalec.

Iz povedanega moremo točno razbrati, koliko velja geslo »ničesar brez župnika« pri katoliških društvih. Videli smo, da bi prej mogli reči »ničesar brez duhovnega voditelja«, toda vzeti moramo ta »ničesar« pri katoliških društvih v precej drugačnem pomenu kot pa pri verskih društvih.

### 9. Župnik in organizacije Katoliške akcije.

26. Tretja vrsta društev, katerih razmerje do župnika moramo določiti, so organizacije Katoliške akcije. Katoliška akcija je po znani definiciji papeža Pija XI. sodelovanje organiziranih vernikov pri hierarhičnem apostolatu Cerkve pod vodstvom cerkvenega načelstva. Katoliška akcija in njene organizacije so cerkvena ustanova. Že v tem, pa tudi v marsičem drugem se ločijo od katoliških društev. Katoliška akcija in njene organizacije pa tudi niso isto kot verska društva, o katerih smo zgoraj govorili, čeprav gre v obeh primerih za cerkveno ustanovo. Razlik med Katoliško akcijo in verskimi društvi je več in so bistvene. Ni tukaj mesto, da bi o vseh teh razlikah govorili.<sup>76</sup> Predpostavljajoč znanje o osnovnih pojmih Katoliške akcije, omenjamo le tisto razliko med obojnimi ustanovami, ki prihaja prvenstveno v poštev pri določanju, v kakšnem razmerju je župnik do organizacij Katoliške akcije.

Katoliška akcija je laiška in to v polnem pomenu besede. Sestavljajo jo in vodijo laiki, seveda pod vodstvom cerkvene hierarhije. Katoliška akcija ni delovanje cerkvenega načelstva z laiki pri razširjanju božjega kraljestva, marveč je sodelovanje organiziranih laikov s cerkvenim načelstvom pri tem delu. Ker gre pri Katoliški akciji za ustanovo, ki ima laiško vodstvo, je razumljivo, da duhovniki nimajo mesta v njej, ker ne bi bilo v skladu s cerkveno ustavo, če bi bili duhovniki pri apostolskem delovanju podrejeni laikom. Če bi bila Katoliška akcija za laike in duhovnike, bi jo morali voditi duhovniki; s tem pa bi nehala biti taka Katoliška akcija, kakršno je hotel Pij XI. Po njegovi volji namreč spada laiško vodstvo k bistvu Katoliške akcije.<sup>77</sup>

Katoliška akcija je organ, ki naj pomaga cerkveni hierarhiji pri apostolskem delu.<sup>78</sup> Ker je apostolat eden, je jasno, da ga ne moremo adekvatno deliti v hierarhičnega in laiškega, marveč je Katoliška akcija sodelovanje laikov pri enem in edinem apostolatu, ki ga je Kristus izročil hierarhiji.

27. Cerkevno načelstvo določuje kot svoje zastopnike pri edinicah Katoliške akcije posebne duhovnike. Sam po sebi ni noben duhovnik že zastopnik Cerkve v cerkvenih organizacijah, marveč postane to šele, ko ga cerkvena oblast imenuje. Pri verskih društvih imenuje, kot smo videli, cerkvena oblast duhovnika za pravega voditelja društva. Pri Katoliški akciji duhovnik ne more biti imenovan, vsaj redno ne, za voditelja v tem smislu, ker je za Katoliško akcijo bistveno laiško vodstvo. Duhovnikom, ki zastopajo cerkveno hierarhijo pri edinicah Katoliške akcije, na splošno pravijo cerkveni asi-

<sup>76</sup> Glej pa o tem n. pr. Guerry, *L'Action Catholique* 1936; Ciardi, *Manuale di Azione Cattolica*.

<sup>77</sup> Prim. odgovor papeža Pija XI. ljubljanskemu škofu l. 1934 (Odar, *Katekizem* 40).

<sup>78</sup> »Actio Catholica nihil demum est aliud, nisi christifidelium apostolatus, qui, ducibus Episcopis, adiutricem Ecclesiae operam praestat« (Pij XI. v pismu belgijskemu kardinalu van Roey z dne 15. avgusta 1928 (AAS 1928, 296). Podobnih izjav je še več.

stenti; v pravilih Katoliške akcije v Sloveniji pa se preprosto imenujejo »duhovniki« (čl. 13 pravil).

Papež Pij XI. je rad uporabljal podobo »o podaljšani roki« (longa manus). Tako je govoril o Katoliški akciji kot »podaljšani roki« cerkvene hierarhije; župnike je imenoval »podaljšana roka« škofov in o škofih in apostolih je rekel, da so »podaljšana roka« Kristusa.<sup>79</sup> S tem je dobro pokazal na izvor in enotnost apostolata v Cerkvi.

28. Po teh pojasnilih moremo odgovoriti na vprašanje, v kakšnem pravnem razmerju so edinice Katoliške akcije v župniji do krajevnega župnika. Samo po sebi je umevno, da so mu bolj blizu kot verska društva, ker so mu pač s svojim apostolskim delom v veliko oporo. Toda s tem še ni rešeno vprašanje o medsebojnem pravnem razmerju. Papež Pij XI. je ponovno naglašal, da se ne sme pri Katoliški akciji zgoditi ničesar brez škofa.<sup>80</sup> Edinicom, ki se ustanavljajo po župnijah, daje poslanstvo za apostolsko delo škof.<sup>81</sup> Uradni akti določajo ali vsaj predpostavljajo, da imenuje cerkvene asistente pri edinicah Katoliške akcije škof, da torej župnik sam po sebi še ni cerkveni asistent, marveč mora imeti za to še posebno imenovanje.<sup>82</sup> Škof more seveda s splošnim dekretom postaviti župnike za cerkvene asistente, more pa izbrati tudi druge duhovnike ali pa določiti cerkvenega asistenta za vsako edinico posebej. Glede imenovanja cerkvenih asistentov velja torej podobno načelo kot pri imenovanju voditeljev v navadnih verskih društvih. Župniku kot župniku ne pristoji mesto ne cerkvenega asistenta ne voditelja v verskih društvih, temveč mora dobiti posebno imenovanje.

Navzlic temu pa je položaj župnika do organizacij Katoliške akcije bistveno različen od njegovega položaja nasproti verskim društvom. O verskih društvih smo rekli, da so izvzeta izpod župnikove oblasti. Organizacije Katoliške akcije načelno niso takšne in tudi biti ne smejo, če pa so redna pastoralna ustanova, ki je po papeževih besedah »potrebna, zakonita in nenadomestljiva«.<sup>83</sup> More pa seveda škof v konkretnem primeru iz upravičenega razloga izvzeti edinice Katoliške akcije v župniji popolnoma vplivu krajevnega župnika.

29. Ker po eni strani župnik ni nujno cerkveni asistent, po drugi strani pa Katoliška akcija kot redna pastoralna ustanova ne more in ne sme delovati mimo župnika ali brez nje, nastane vpra-

<sup>79</sup> Prim. n. pr. njegov nagovor z dne 17. aprila 1936 (Cavagna, La parola del papa su l'Azione Cattolica<sup>3</sup> 1936, 92 in nsl.).

<sup>80</sup> Prim. njegove nagovore z dne 14. septembra 1925, 3. novembra 1929, 24. septembra 1931 (Cavagna, o. c. 94 in nsl.).

<sup>81</sup> Prim. n. pr. pismo Pija XI. kardinalu van Roey-u z dne 15. avgusta 1928: »sacra ipsa hierarchia... mandatum impertit« (AAS 1928, 665).

<sup>82</sup> Čl. 13, al. 2 pravil Katoliške akcije določa n. pr.: »Duhovnike za vse edinice v svoji škofiji imenuje škof« (Odar, Pravila Katoliške akcije v Sloveniji 1938, 73 in 74). — Po odredbi jugoslovanskega episkopata s seje z dne 6. maja 1938 mora vstaviti vsaka organizacija Katoliške akcije v svoja pravila sledečo določbo: »Organizaciji N. N. asistira duhovnik kot zastopnik pristojne cerkvene oblasti, ki ga imenuje.«

<sup>83</sup> Pismo Pija XI. kardinalu Schusterju z dne 26. aprila 1931 (Cavagna, o. c. 30).

šanje, kako je v konkretni ureditvi to razmerje rešeno. Znano je, da je po posameznih državah Katoliška akcija v podrobnostih različno organizirana. Tu bomo navedli le za primer, kakšno je razmerje med župnikom in organizacijami Katoliške akcije v Italiji in pri nas.

Po pravilih Katoliške akcije v Italiji iz l. 1931. je bil v župniji poleg odborov krajevnih skupin Katoliške akcije še župnijski odbor (il consiglio parrocchiale) Po čl. 5 pravil so sestavljali župnijski odbor: predsednik, cerkveni asistent, predsedniki krajevnih skupin lastnih organizacij Katoliške akcije in predsedniki vseh ustanov v župniji, ki se tudi bavijo z apostolskim delom. Predsednika in cerkvenega asistenta je imenoval škof. Župnijski odbor je posloval »sotto l'alta direzione del Parroco«. Župnijski odbor je deloval kot koordinacijski organ.

L. 1939. pa je bila ureditev Katoliške akcije v Italiji nekoliko spremenjena. Župnijski odbor je odpravljen; njegove posle je prevzel »l'ufficio parrocchiale dell'Azione Cattolica«, ki ga vodi župnik osebno ali po namestniku, ki ga odobri škof. Župnika podpira župnijski svet (la consulta parrocchiale), čigar člani so cerkveni asistenti in predsedniki krajevnih skupin lastnih organizacij.<sup>84</sup>

Težišče omenjene spremembe v pravilih je v tem, da je prišlo staro načelo o delovanju »pod neposredno odvisnostjo od cerkvene oblasti« do novega konkretnega izraza. Redni zastopnik hierarhije, to je škof in župnik, prevzame sam predsedstvo v koordinacijskih odborih. To velja zlasti za škofa, a delno tudi za župnika. Prej je župnijski odbor deloval pod nekakšnim bolj oddaljenim in manj odrejenim vodstvom župnika (»sotto l'alta direzione del Parroco«), sedaj pa župnik osebno vodi »župnijski urad Katoliške akcije«. Cerkveni asistenti, ki so očitno različni od župnika, so ostali in jih imenuje škof. Župnikov položaj nasproti laškemu elementu v Katoliški akciji, da tako rečem, je z zgornjo spremembo pravil postal bolj jasen, toda razmerje med župnikom in od škofa imenovanimi cerkvenimi asistenti pa še ni popolnoma določeno.

Kakor razberemo iz članka »*Lo spirito e il nuovo orientamento dell' Azione Cattolica spagnola*«, priobčenega v L'Osservatore Romano z dne 10. maja 1940., št. 108, str. 2 je Katoliška akcija v Španiji po svoji novi ureditvi jeseni l. 1939. urejena podobno kot Katoliška akcija v Italiji. V župniji je odvisna Katoliška akcija od župnika; cerkvene asistente v župniji kakor tudi predsednike lastnih organizacij Katoliške akcije v župniji imenuje škof na župnikov predlog. Razmerje med župnikom in cerkvenimi asistenti je ostalo prav tako premalo določeno kot v Italiji.

Po pravilih Katoliške akcije za Slovenijo iz l. 1929<sup>85</sup> je vodil Katoliško akcijo v župniji župnijski svet, v katerem so bili »predsednik, podpredsednik, župnik ali njegov namestnik, tajnik, zastop-

<sup>84</sup> Prim. O d a r, Spremembe v organizaciji Katoliške akcije v Italiji iz l. 1939. BV 1939, 199—203.

<sup>85</sup> Ljubljanski Škofijski list 1929, 47—50.

nik katoliških organizacij, zaupni možje in žene, zlasti tam, kjer ni organizacij« (§ 8). Zastopnike organizacij so imenoval organizacije same. Ti zastopniki in župnik so izvolili ostale člane župnijskega sveta. Župnik je torej bil po teh pravilih član odbora; posebej njegov položaj ni bil določen.<sup>86</sup>

V sedaj veljavnih pravilih Katoliške akcije za Slovenijo iz l. 1936, se župnik več ne omenja. Odboru, ki je sestavljal ta pravila, se je zdelo, da bi bilo v naših razmerah odveč ugotavljati posebej, kakšno mesto ima v Katoliški akciji župnik. Saj bo v naših krajih redno, če bo le mogoče, krajevni župnik vedno cerkveni asistent pri župnijskem odboru. V Italiji, kjer je večkrat v župnijah po več duhovnikov, je stvar seveda drugačna. Saj smo videli, da sama pravila Katoliške akcije v Italiji predpostavljajo v župnijskem odboru, oziroma uradu, župnika in cerkvene asistente. Čl. 4. naših pravil izrecno naglaša, da je Katoliška akcija cerkvena pastoralna ustanova; zato je samo po sebi umevno, da se Katoliška akcija v župniji ne bo v ničemer odmikala ali upirala upravičenemu vodstvu krajevnega župnika, ki bo vedno, kakor rečeno, cerkveni asistent pri župnijskem odboru.<sup>87</sup>

Čeprav torej župnik kot župnik, če striktno govorimo, nima posebnega mesta v Katoliški akciji, ker je ta škofov organ in škof določa v njenih edinicah svoje zastopnike, cerkvene asistente, je pa vendar naravno, da se prav župnik imenuje za cerkvenega asistenta v župnijskem odboru. Zato v nekem smislu nedvomno velja rek: ničesar v župniji brez župnika. Ne velja pa seveda takole sklepanje: Kakor v škofiji — glede Katoliške akcije — ničesar brez škofa, tako v župniji ničesar brez župnika. Škof more namreč odrediti, da se včasih iz važnih razlogov ukrene kaj tudi brez župnika. Takšni razlogi morejo biti različni. Včasih so zgolj zasebnega značaja, župnik n. pr. noče sodelovati pri župnijskem odboru, Katoliški akciji nasprotuje ali jo ovira, ker pač ne razume njenega pomena ali pa bogve iz kakšnega drugega razloga. Včasih pa more biti tak razlog bolj stvarne narave. Pokaže se namreč potreba, da se v kakem kraju ne organizira edinica Katoliške akcije po župnijski pripadnosti, tako n. pr. v večjih mestih, kjer utegne biti pojem župnije v

<sup>86</sup> Ta ureditev, ki je dala župniku navadno odborniško mesto, prav gotovo ni bila idealna. Saj so znane večletne pritožbe župnikov zoper to, da bi imeli župniki navadno odborniško mesto v katoliških društvih. Župnik se s takim mestom prav gotovo ne more zadovoljiti. Po eni strani ne more biti enak med enakimi, če hoče svoj dušnopastirski položaj varovati; po drugi strani pa se zaradi tega, ker je župnik, ne more v vse društvene zadeve vtikati. Če dobi župnik navadno odborniško mesto, je zato nevarnost na dveh straneh. Ali da bo trpel njegov župniški položaj, ali pa da bo župnik, ki je odbornik, svoj župniški položaj zlorabljal, da tako rečem, to se pravi, da bo hotel, ker je župnik, odločati kot tak tudi v stvareh, kjer nima kot župnik nobenih pravic. Te težave so se pojavljale v prvi vrsti v katoliških društvih, kjer so jih odpravili vsaj v načelu s tem, da so zamenjali navadno odborniško mesto s položajem duhovnega svetovalca. Prav iste težave bi se mogle pojaviti v Katoliški akciji, ker ima ta, kakor smo videli, laiško vodstvo.

<sup>87</sup> O d a r, Pravila Katoliške akcije v Sloveniji 74.

vernikih zelo zabrisan. Še bolj pogosto se pokaže ta potreba pri organiziranju specializiranih poklicnih organizacij Katoliške akcije, n. pr. organizacije za delavce ali za nekatere inteligenčne poklice.<sup>88</sup>

30. Oglejmo si še na kratko, kakšne funkcije ima cerkveni asistent v organizacijah Katoliške akcije, da se bo pojasnila razlika med duhovnim voditeljem v verskih društvih, med duhovnim svetovalcem v katoliških društvih in cerkvenim asistentom v organizacijah Katoliške akcije. Župniki so namreč večkrat in celo redno vse troje; ne sicer že po svojem zvanju, marveč po posebnem imenovanju, kakor smo že ponovno ugotovili.

Položaj cerkvenih asistentov je v načelu jasno orisal papež Pij XI. v pismu msgr. Perdomo v Kolumbiji z dne 14. februarja 1934. V tem pismu piše o cerkvenih asistentih med drugim takole: »Biti morajo duše organizacij, vir energije, navduševalci za apostolat, predstavniki škofovske avtoritete. Vodstvo in odgovornost prepuščajo sicer laikom, sami pa morajo biti porok, da se bodo načela in navodila, ki jih določi cerkveno načelstvo, zvesto in stalno izpolnjevala.«<sup>89 90</sup>

Čl. 13. pravil Katoliške akcije za Slovenijo iz l. 1936 opisuje vlogo cerkvenega asistenta takole: »*Vsaka edinica Katoliške akcije ima svojega duhovnika. Duhovnik je zastopnik hierarhične avtoritete; pazi, da se njene smernice zvesto izvajajo; skrbi za smotno krščansko šolanje članov, posebno voditeljev, da bodo mogli postati močna opora hierarhičnega apostolata; daje pobudo za delo ter skrbi, da je vse žioltjenje in delovanje edinice prežeto z nadnaravno miselnostjo. Ima v svoji edinici pravico izrehati veto, sam pa ne glasuje. Duhovnike za vse edinice v svoji škofiji imenuje škof.*«

Zelo podrobno so opredelili vlogo cerkvenega asistenta jugoslovanski škofje v določbi, izdani dne 6. maja 1938. na seji škofovske konference.<sup>91</sup> Čeprav je določba obširna, naj jo vendar podam v celoti v slovenskem prevodu, ker prinaša neke nove momente v razmerju

<sup>88</sup> Prim. O d a r, Pravila 37: »Krajevni odsek (organizacije mladih katoliških delavcev) bo redno organiziran v mejah župnije; včasih pa bo potrebno iti čez mejo župnij, tako n. pr. v Kranju, kamor prihajajo delavci v tovarne iz različnih župnij. Res je, da se zvečer vračajo na svoje domovje, da so mnogi od njih na pol kmetje, da čutijo z zemljo, toda pri organiziranju Katoliške akcije je treba imeti pred očmi le apostolsko delo, ki se določa po tem, kje more določeni človek vplivati na druge, oziroma kje drugi vplivajo nanj. Ker so negativni vplivi dosti močnejši kot pozitivni, zato se pri organizaciji Katoliške akcije praktično sprašujemo: Kje se ta človek ali ta skupina ljudi pogublja.«

<sup>89</sup> Citiram in prevajam po G u e r r y j u (o. c. 65/66): »Ils devront être l'âme des associations, des sources d'énergie, des animateurs d'apostolat, les représentants de l'autorité des évêques, et tout en laissant aux laïques la direction et la responsabilité des associations elles-mêmes, ils devront garantir la fidèle et constante application des principes et les directives établies par la hiérarchie de l'Église.«

<sup>90</sup> Prim. tudi odgovor papeža Pija XI. ljubljanskemu škofu l. 1934 (O d a r, Katekizem 40).

<sup>91</sup> Prim. O d a r, Katekizem 40—42.

med cerkvenim asistentom in organizacijo Katoliške akcije. Določba se glasi: »1. Duhovniki ne morejo biti člani organizacij Katoliške akcije, toda vsaka organizacija Katoliške akcije je bistveno zvezana s cerkvenim asistentom ali duhovnikom, tako da brez njega ne more niti bivati. — 2. Duhovnika vsaki organizaciji Katoliške akcije imenuje pristojna cerkvena oblast. Samo ona ga tudi izmenjuje in razrešuje dolžnosti. Duhovnik je zastopnik škofa; njegova dolžnost je, da spremlja vse življenje organizacije in njenih članov. — 3. V krajih, kjer zaradi pomanjkanja duhovnikov ali iz drugih razlogov ni mogoče urediti vprašanje cerkvenih asistentov, rešuje to vprašanje pristojna cerkvena oblast od primera do primera po svoji uvidevnosti. — 4. Duhovnik se udeležuje vseh zborov, sestankov, sej in prireditev, naj si bodo katere koli vrste; zato ga je treba ob pravem času pozvati. Če se ni mogel udeležiti, se mu morajo sklepi, na njih napravljeni, predložiti na vpogled in v ravnanje. — 5. Duhovnik sicer nima pravice glasovati, ima pa pravico izreči veto v stvareh vere, nraavnosti, cerkvene discipline in direktiv cerkvenih oblasti. Duhovnik ima pravico svetovati v vseh stvareh. — 6. Kot cerkveni asistent skrbi v smislu društvenih pravil za duhovno asketično vzgojo in življenje članstva; ima zanje pouk v duhovnih stvareh in verskonravna predavanja; vodi cerkvene sestanke; namen temu in ostalemu duhovniškemu delu je izgraditi katoliške značaje. — 7. Vsaka organizacija mora izkazovati svojemu duhovniku zaupanje in vsak član organizacije posebno spoštovanje. — 8. Razmerje med duhovnikom in organizacijo, posebej odborom in njegovimi člani mora biti takšno, kakršno je razmerje med očetom in člani dobre krščanske družine, ki je prežeta od nadnaravne zavesti odgovornosti zaradi ciljev, ki jih ima od Boga vsaka družina.«

Iz navedenih uradnih dokumentov moremo jasno razbrati, kakšno vlogo ima cerkveni asistent v organizacijah Katoliške akcije. Gornje papeževe besede iz pisma msgr. Perdomu duhovito analizira G u e r r y.<sup>92</sup> Pravi namreč, da je v teh besedah opredelil papež vlogo cerkvenih asistentov nasproti organizacijam Katoliške akcije, nasproti njih članom in hierarhiji. Glede na organizacije velja, da morajo biti cerkveni asistenti njih »duše«. Ta podoba dobro označuje njih vlogo. Kakor telo brez duše živeti ne more, tako tudi ne takšna organizacija brez cerkvenega asistenta. Zato pravi papež, da Katoliška akcija brez duhovnika »ne more ne pričeti z delom ne uspevati ne donášati sadov.«<sup>93</sup> Duhovnik mora skrbeti za notranje, nadnaravno življenje, brez katerega te apostolske organizacije kratko malo živeti ne morejo. Glede na člane organizacije morajo biti cerkveni asistenti »vir energije«, navduševalci za apostolat«. Njih naloga je

<sup>92</sup> O. c. 277 in nsl.

<sup>93</sup> Če pa kje duhovnik ne bi mogel ali hotel delovati v Katoliški akciji, bi mogel s pooblaščenjem cerkvene oblasti začasno tudi kak sposoben laik prevzeti nalogo cerkvenega asistenta. Tak primer bi seveda bil nekaj izrednega, a možen je. Ne gre namreč za zakramentalno oblast, marveč za vzgojno in zunanje delo.

namreč ta, da vzgoje in izoblikujejo apostole.<sup>94</sup> Končno so cerkveni asistenti glede na cerkveno hierarhijo »predstavniki škofovske avtoritete«. V tej funkciji morajo biti, kot nadaljuje papež sam, »porok, da se bodo načela in navodila, ki jih določi cerkveno načelstvo, zvesto in stalno izpolnjevala«. Cerkveni asistent se mora pri svojem praktičnem delu, ki obstoji v glavnem v duhovnem vodstvu in oblikovanju članov skrbno varovati dveh zmot.<sup>95</sup> Prva zмотa bi bila ta, da ne bi spoštoval laiškega vodstva Katoliške akcije, in bi hotel voditi vse sam. Papež sam opozarja na to, ko določa, da »prepuščajo« cerkveni asistenti »vodstvo in odgovornost laikom«. Druga zмотa pa bi bila, če bi stal cerkveni asistent ob organizaciji Katoliške akcije kot njen duhovni svetovalec, na katerega bi se organizacija obračala po svet v dvomnih primerih. Cerkveni asistent je dosti več kot samo svetovalec, saj smo videli, da je »duša« Katoliške akcije, da brez njega Katoliška akcija »ne more ne pričeli z delom ne uspevati ne donášati sadov«.

V zgoraj navedeni določbi jugoslovanskih škofov je vloga cerkvenih asistentov še bolj podrobno določena skladno s pravkar obravnavanimi smernicami papeža Pija XI. Iz določbe se razvidi, da je zrastle iz prakse. Po vseh naših škofijah namreč niso pravilno umevali vloge cerkvenih asistentov, zato so nastala trenja. Gornja določba pa je hotela položaj cerkvenega asistenta natančno opredeliti in tako trenja odstraniti. S podrobno analizo te zelo zanimive določbe, ki prinaša tudi nekatere posebnosti, se tu ne moremo baviti, ker bi nas preveč oddaljila od našega predmeta.

Gornje pravne dokumente smo zato navedli, da smo mogli iz njih spoznati, kakšen položaj in vlogo ima cerkveni asistent v organizacijah Katoliške akcije. Nobenega dvoma ni, tako moremo zaključiti, da se položaj cerkvenega asistenta v organizacijah Katoliške akcije bistveno razlikuje od položaja duhovnega voditelja v verskih društvih in duhovnega svetovalca v katoliških društvih. Ker župnik dejansko večkrat opravlja vse tri opisane funkcije, zato je tem bolj potrebno, da med njimi dobro razlikuje. Če bo na primer pri Katoliški akciji zamenjal funkcijo cerkvenega asistenta s funkcijo duhovnega voditelja kakšnega verskega društva, se bo stvar slabo obnesla in bo njegova edinica dejansko prenehala biti edinica Kat. akcije.

**31.** Pri opisovanju župnikovega položaja v času Katoliške akcije ne moremo iti molče mimo koordinacijske naloge, ki jo ima ta velika Pijeva ustanova. Znana je tožba, da so katoliške sile preveč razpršene po raznih društvih, verskih in katoliških, ki žive vsako záse brez enotnega skupnega delovanja. Pij XI. je imel s Katoliško akcijo

<sup>94</sup> Seveda pa to ni izključno samo njihova naloga, marveč mora tudi organizacija sama vzgajati apostole. Cerkveni asistent mora ljubiti svojo organizacijo, mora z njo »držati«, kakor pravimo, se mora vzrastí vanjo, delati sporazumno z njo, potem bodo trenja, ki so med ljudmi vedno možna, zmanjšana na najmanjšo mero. Kanonik Cardyn, znani ustanovitelj žosizma, opominja duhovnike, naj imajo zaupanje »v delo laiških borcev« (prim. O d a r, Katekizem 45).

<sup>95</sup> Guerry, o. c. 280.

tudi ta namen, da se razpršene katoliške sile zberó in vzporedé (koordinacija). Zato je hotel, naj verska in katoliška društva sodelujejo z organizacijami Katoliške akcije kot pomožne sile. Kot take se za apostolsko delo postavijo pod enotno vodstvo Katoliške akcije, »kljub temu, da bo vsako društvo ohranilo neko pravično in potrebno avtonomijo.«<sup>96</sup> Treba je le prebrati pismo papeža Pija XI. brazilskim škofom z dne 28. oktobra 1935, pa spoznamo, da je v Cerkvi minila doba, v kateri so verska društva živela vsako záse brez skupnega enotnega delovanja; osvajanje za Kristusa Kralja se mora danes vršiti po enotnem načrtu in pod skupnim vodstvom.<sup>97</sup> Takšna koordinacija katoliških sil se mora izvesti v škofiji, pa tudi v župniji.<sup>98</sup>

Položaj župnika, ki je po naših pravilih Katoliške akcije redno cerkveni asistent župnijskega odbora Katoliške akcije, torej osrednjega organa v župniji, ki razporeja in vodi vse katoliške sile v župniji, ali po veljavnih italijanskih pravilih predsednik župnijskega urada Katoliške akcije, se je z opisano koordinacijsko nalogo Katoliške akcije pokazal v novi luči. Če se torej izpelje Katoliška akcija po župnijah, župniki ne bodo mogli več tožiti o razpršitvi katoliških sil, zakaj razčlenitev, ki je zvezana s primerno vzporeditvijo pod enotnim vodstvom, nikakor ni razpršitev, marveč pogoj za uspešnejše delo. Tako je papež Pij XI. s svojo ureditvijo Katoliške akcije izpolnil staro željo župnikov, da bi se apostolsko delovanje v župniji bolj koncentriralo okrog župnika, ki je prvi in redni dušni pastir v župniji.

## 10. Zaključki.

32. Če se ob koncu našega razpravljanja o položaju in vlogi župnika v župniji ozremo po zaključkih, moramo zopet poudariti, kakor smo že v začetku, da smo razpravljali o stvari zgolj s pravnega in organizatornega vidika. Cerkveno pravo postavlja meje dušnopastirskemu delovanju in razmejuje kompetence; znotraj teh mej pa naj se bujno razvija cerkveno življenje. Če torej določujemo, kaj župnik sme in more in česar ne sme, ne more biti upravičen očitek, zakaj ne govorimo o notranjem bogastvu župnijskega življenja.<sup>99</sup> Qui bene distinguat, bene docet. Nihče ne more tajiti, da so

<sup>96</sup> Pij XI. v pismu brazilskim škofom z dne 28. oktobra 1935: »Na podoben način bodo pomagale družbe in ustanove, ki imajo namen ali gojiti pobožnost, ali vedno bolj razširjati versko kulturo, ali tudi posvečevati se kakemu posebnemu delovanju na polju družabnega apostolata. Vsa ta društva bodo v resnici pomožne čete Katoliške akcije, ker bo — kljub temu, da bo vsako društvo ohranilo neko pravično in potrebno avtonomijo — vladala med njimi in Katoliško akcijo ona 'srčna vzajemnost', ona sporenost in 'medsebojna sporazumnost', ki smo jo že velikokrat priporočali« (slov. prevod v Naši poti X, 21).

<sup>97</sup> Prim. O d a r, Pij XI. in Katoliška akcija (Revija Katoliške akcije 1940, 12).

<sup>98</sup> Kako naj bi bila zgrajena po veljavnih pravilih Katoliška akcija v Sloveniji župnijska Katoliška akcija oziraje se na koordinacijo katoliških sil, kaže diagram v knjižici O d a r, Pravila Katoliške akcije v Sloveniji.

<sup>99</sup> Glej o tem lepo knjigo Constantin Noppel, Die neue Pfarrei 1939; Janez Oražem, Naša župnija 1939; Grivec, Kristus v cerkvi 1936.

v praktičnem življenju spori glede župnikovih kompetenc. Prav tako je gotovo, da so taki spori za dušnopastirsko delovanje škodljivi. Razlog za te spore pa po našem mnenju zdaleč ni toliko zla volja kot enostransko in pretirano naglašanje le-te ali one strani v bogatem cerkvenem življenju ter premajhno poznavanje cerkvenega ustroja v celoti. Zato je umevno, da spori prenehati ne morejo, dokler ne bodo prizadeti po mirnem in objektivnem preučevanju spoznali, kakšno vlogo in položaj je hotel župniku dati cerkveni zakonodavec, in se po tem spoznanju ravnali. Cerkevna zgodovina ve povedati, da so kompetenčni spori in boji strastni in zelo škodljivi. Zato se jih je treba na vso moč izogibati.

Položaj župnika se je v teku časa nekoliko spremenil, kakor smo videli. Nekoč se je moral župljan spovedovati pri župniku, za veliko noč je moral prejeti sv. obhajilo v domači župnijski cerkvi, ob nedeljah in praznikih je moral hoditi k maši in pridigi v domačo župnijsko cerkev; če je šel brez dovoljenja domačega župnika v tujo cerkev, so ga morali iz nje spoditi. Danes vseh teh obveznosti ni več. Župljan je v vseh naštetih stvareh svoboden, da gre k zakramentom in k maši, kamor koli hoče. Vendar se tudi v teh stvareh, kakor smo videli, zveza med župljanom in župnijsko cerkvijo ni popolnoma pretrgala, čeprav se je zelo močno razrahljala. Zakonodavec želi, da bi verniki hodili k maši v župnijsko cerkev in tam prejeli velikonočno obhajilo. Res ni več zapovedi, toda želja je ostala. Ta želja ni nekaj malo pomembnega, kar bi se moglo brez škode zamenariti. Kakor bi grešil tisti, ki bi to željo spremenil v zapoved, tako ne bi delal prav tisti, ki bi se za to željo ne menil. Stoji, da je župnik primaren dušni pastir v župniji in da bi morali to vsi v župniji upoštevati. Kako daleč naj gre to upoševanje, določajo pravne določbe, ki smo si jih ogledali v luči pravno-zgodovinskega razvoja.

Živimo v času, ko se naglaša, da je treba poživiti in poglobiti liturgično življenje. Ta zahteva je brez dvoma upravičena. Tudi sklicevanje na cerkev prvih časov je v tej zvezi pravilno, če ne pretirava in zna prav razlikovati med tem, kar je na stvari bistveno in kar je prigodno. Zavreti zgodovinskega razvoja ni mogoče in še manj zaobrtni.

33. Močan faktor v sodobnem dušnopastirskem delovanju so društva v župniji. Nekateri se izražajo sicer o društvih tako, kakor da mislijo, da je idealna tista župnija, ki društev nima. Če bi bil to ideal, bi ga bilo kaj lahko doseči. Saj se dajo društva razpustiti... Toda pustimo to ob strani. Kan. 684 določa, »da so hvale vredni verniki, če se vpisujejo v društva, ki jih je Cerkev ustanovila ali priporočila«. Če pa je tako, potem mora tudi župnik priporočati vernikom vstop v rečena društva. Pa naj je sam osebno naklonjen društvenemu življenju ali ne, njegova službena dolžnost mu nalaga, da se poslužuje pri svojem dušnopastirskem delovanju tudi organizacij.

Društva so se med verniki razvila in organizirala na poseben način, ki se da razložiti na temelju zgodovinskega ozadja. Razlikovali smo verska društva, katoliška društva in organizacije Katoliške

akcije. V nujni službeni zvezi je župnik le z zadnjimi, pa še tu bi mogel, kakor smo videli, škof odrediti drugače. Verska društva so v načelu naravnost izvzeta izpod župnikove pristojnosti, katoliška društva pa sploh niso cerkvena. Od pravnega položaja župnika nasproti tem družtvom pa smo razlikovali dejanski položaj. Župnik je velikokrat duhovni voditelj v verskih družtvih, duhovni svetovalec v katoliških družtvih in cerkveni asistent v organizacijah Katoliške akcije.

Naglasili smo, da se te tri funkcije po svoji vsebinski strani bistveno razlikujejo. Mnogo nevšečnosti pa tudi škode, kar je še hujše, je nastalo, ker mnogi v praksi med temi tremi funkcijami niso razlikovali ali vsaj zadosti ne. Po svojem pravnem položaju je duhovni voditelj »gospod«, »suveren« v svojem verskem društvu; ne more pa takšen biti duhovni svetovalec v katoliškem društvu in cerkveni asistent v organizacijah Katoliške akcije.

Rek »ničesar brez župnika« je beseda, ki je delno pravilna, v celoti pa ne. More se uporabljati napačno ali vsaj dvoumno. Župnik je nedvomno nekakšno središče cerkvenega življenja v župniji. Le on more opravljati »functiones paroeciales«, ki spremljajo človeka na glavnih postajah od rojstva do groba. Župnik daruje za svoje ljudstvo, ga poučuje in vodi. Toda vse svečeniške funkcije pa niso župniku pridržane; verniki morejo prejemati obhajilo tudi v drugih cerkvah in se tam udeleževati božje službe. Morejo se organizirati v družtvih, ki jih vodijo drugi duhovniki, ne župnik. Po drugi strani pa je tudi v teh stvareh želja cerkvenega zakonodavca, da se ne bi vršile mimo župnika. V nedeljah naj bi hodili verniki v župnijske cerkve, tam naj bi prejeli obhajilo za veliko noč in verska društva naj bi se kot pomožne sile Katoliške akcije zgrnile okrog župnika. V teh stvareh je zakonodavec izrazil bolj željo kot ukaz, ne mara uvajati starega Pfarrzwanga, toda pokazal je zadosti, da mora biti župnik idealno središče v župniji. Čim težji so časi, tem večja koncentracija katoliških sil je potrebna, in tem bolj postaja vidno mesto naravnega središča v župniji, ki je župnik s svojo župnijsko cerkvijo.

Mesto župnika kot rednega primarnega dušnega pastirja v župniji je voditeljsko mesto. Toda voditeljev je več vrst; saj moderna teorija že po imenu hoče razlikovati med njimi, ko govori o voditeljih, vodjih in vodnikih. Župnik je voditelj svoje župnije, oziroma bolje povedano s tradicionalnim cerkvenim izrazom, župnik je njen pastir. Imeti pa moramo pred očmi, da se ta župnikova funkcija bistveno razlikuje ne le od funkcije raznih svetnih voditeljev in načelnikov uradov ter uprav, marveč tudi od škofovske »nadpastirske« funkcije in od papeževe službe.

Vsako voditeljsko mesto zahteva od človeka, ki mu je izročeno, aktivnosti, iniciativnosti, neke razgledanosti in širokosti, pa tudi sposobnosti naglega, a ne zaletlega odločanja. Prav isto se seveda terja od župnika. Večkrat je prav v pomanjkanju katere teh lastnosti vzrok, da se župljani odtegujejo od župnika kot središča cerkvenega življenja.

Lahko je razumeti, da vsak župnik, kot ljudje sploh, nekoliko po svoje opravlja svojo službo, zakaj zmožnosti, način gledanja in tako dalje so različni. Toda izkustvo kaže, da je teh razlik pri župnikih le preveč in to tudi med onimi, ki po splošni sodbi veljajo za zelo resne in vestne. Pojavljajo se razlike v nekem načelnem gledanju na župniško mesto. Nekateri sodijo, da mora župnik v vsem v župniji odločati, v vsakem delovanju kakega drugega duhovnika ali kake redovniške hiše vidi že kratenje svojih pravic, vsak pojav samostojnosti v društvih je zanj že upor in tako dalje, drugi pa nasprotno motre svojo službo tako, kot da ni voditeljska. Tem skrajnostim se je mogoče izogniti, v kolikor seveda niso pojavi značajev, le tako, da motrimo vedno župnikov oficij s stališča njegove celote in se poglobimo vanj. V gornjem razpravljanju smo mogli najti, kakor mislim, nekaj koristnih migljajev, ki nam bodo dobro služili pri tem. Brez orientacije po cerkvenih pravnih določbah v luči njih pravilne interpretacije, še manj pa seveda ob njih zavestnem prestopanju ne bo nikdar mogoče razločiti, ali gre v konkretnem primeru za pojav gorečnosti, kot jo Cerkev želi, ali pa gre za prestop kompetence, ki ga Cerkev obsoja.

# Cerkveno službeno skrbstvo za uboge pri nas.

Dr. Anton Zdešar C. M. v Št. Vidu nad Ljubljano

## UVOD.

L. 1851 se je škof Anton Alojzij Wolf odpovedal predsedništvu ljubljanske »Komisije ubožnega instituta«. Sicer je vladni »ubožni institut«, ki je nastal za Jožefa II. in pri katerem je delovala predvsem duhovščina, nekaj let še ostal — v Ljubljani in drugod po Kranjskem — toda hiral je bolj in bolj, dokler ga ni avstrijska vlada l. 1883 pustila popolnoma iz svojih rok in poverila skrb za uboge političnim občinam. Tedaj je pri nas prenehalo tisto cerkveno skrbstvo za uboge, ki je bilo kolikor toliko še službeno.

Kakšna pa je bila pri nas do tedaj ta še kolikor toliko cerkvena dobrodelnost? Na katerih načelih in temeljih je slonelo pri nas do Wolfa to službeno cerkveno skrbstvo za uboge, kolikor ga je sploh bilo? *Historia vitae magistra* — morda se bomo iz zgodovine nekdanje dobrodelnosti kaj naučili tudi za sedanje čase.

Najizrazitejša poteza v Kristusovi religiji je ljubezen, ljubezen v srcu in dejanju. Omenimo samo Zveličarjevo besedo, da nam daje novo, svojo zapoved, da se ljubimo med seboj (Jan 13, 34; 15, 12), in besedo: »Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, ako boste imeli ljubezen med seboj« (Jan 13, 35). In kako je poudarjal zlasti usmiljeno ljubezen! V plastičnem opisu poslednje sodbe pove jasno, da se bo usoda vseh ljudi v večnosti odločila ob usmiljeni ljubezni: »kraljestvo« in »večno življenje« za usmiljene, »večni ogenj« in večno trpljenje za vse, ki niso imeli srca za lačne, žejne in druge potrebne (Mt 25, 34—46).

Apostoli so ta nauk in to zapoved o ljubezni dobro umeli. Po tem nauku so takoj iz početka organizirali versko življenje mlade Cerkve. Skrb za uboge<sup>1</sup> je bila ena glavnih dolžnosti, recimo, naravnost ena glavnih pobožnosti teh prvih kristjanov, ki so se v živo zavedali prelepe in kot morje globoke Kristusove besede, da storé vselej samemu Kristusu, kar koli storé kateremu njegovih najmanjših

<sup>1</sup> Tu podajemo za uvod samo bežen pregled skrbstva za uboge. Prim. J. v. Stein, *Armenpflege v Wetzler u. Welte's Kirchenlexikon* I<sup>2</sup>, 1354—1375; G. Ratzinger, *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*,<sup>2</sup> Freiburg i. B. 1884; L. Lallemand, *Histoire de la Charité* (4 zv.), Paris 1900—1912; L. Prunel v *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* III, 1655—1735; W. Liese, *Geschichte der Caritas* (2 zv.), 1922.

bratov (Mt 25, 40). Miloščina za uboge je spadala tedaj k pravemu krščanskemu življenju posameznika prav tako kakor molitev ali »lomljenje kruha«, skratka bila je bistvena komponenta krščanskega življenja.

Izprva so apostoli sami zbirali in upravljali miloščino vernikov za uboge. Ko je to delo naraslo, so izvolili sedem diakonov, ki jim je bila pod vodstvom apostolov poverjena skrb za uboge (Apd 6, 1—7).

Tako je ostalo skozi vsa prva tri stoletja. Spomnimo se samo diakona sv. Lavrencija! Vrhovni upravitelji vse miloščine za uboge so bili škofje, včasih tudi škofovi pooblaščenci, neposredno delo pri ubogih pa so vršili diakoni, za nekatere vrste dobrotelnosti pri ženskah, sirotah, najdencih itd. tudi diakonise. Škofje so imeli natančne zapisnike svojih ubogih (*matriculae*). Že tedaj pa je učila Cerkev, da je treba podpirati samo p r a v e uboge; beraštva že prvotna Cerkev ni trpela: v s a k m o r a d e l a t i p o s v o j i h m o č e h — to je bilo načelo sv. Pavla in vse prvotne Cerkve.

Odkod so jemali sredstva za podporo ubogih? Predvsem so jih nudili darovi (*oblaciones*), ki so jih prinašali verniki na oltar (kruh, vino); potem denarne zbirke vernikov pri službi božji ob določenih dneh (*collectae*), dalje puščice za uboge (*arca, corbona*) in naposled *agape*, skupne bratske gostitve, h katerim so premožni prinašali jed in pijačo.

Poleg tega pa je podpirala uboge tudi privatna dobrotelnost prvih kristjanov — mislimo samo na Tabito (*Dorkás*) v Jopi! Judovski kristjani so izprva naglašali tudi desetino, toda na splošno so jo škofje odklanjali, češ da je bila dobra v stari zavezi, v novi zavezi pa miloščina ne sme biti predpisan davek, marveč morajo Kristusovi verniki dajati vsi iz radovoljne usmiljene ljubezni zaradi Kristusa.

Prvi kristjani so podpirali predvsem svoje brate po veri, pa tudi uboge pogane. Tudi gostoljubnost do tujcev je bila prvim kristjanom nekaj svetega: v tujem gostu so gledali Kristusa.

Po zmagi Konstantina Vélikega nad poganstvom, ko so se v zunanjem življenju Cerkve razmere docela spremenile, se je pod svobodnim soncem razvila in razcvetela tudi cerkvena dobrotelnost. Ostala je sicer pri načelu, da morajo cerkvene občine skrbeti za uboge kot prej, ali razrasla se je tudi v čisto nove oblike. Ko je Cerkev dobivala vedno več posestev in nepremičnin, je obveljalo takoj iz početka načelo, da je v s e t o p r e m o ž e n j e z a u b o g e. Nove razmere v svobodi pa so zahtevale od Cerkve še drugih izdatkov in zato so že za Konstantina v rimskem patriarhatu in pozneje v Angliji delili ves donos cerkvenih posestev na štiri dele: prvi je bil odmenjen škofu, drugi za vzdrževanje ostale duhovščine, tretji za vzdrževanje cerkve (*fabrica ecclesiae*), četrti pa za uboge (*pia quarta*).

Poleg škofovskih sedežev so nastale tedaj povsod hiše in shrambe za živila, obleko in druge potrebščine v prid ubogim (*diakonije*); tu je bila tudi ubožna blagajna (*gazophylacium*). Ubogim so dajali v diakoniji hrano, jim nudili stanovanje, zlasti v boleznih, drugim po-

trebnim pa so nosili iz diakonij na dom, kar so potrebovali. Z veliko gostoljubnostjo so skrbeli še dalje za tujce, vojne ujetnike, za tiste, ki so bili zaprti zaradi dolgov itd.

Poleg diakonij so nastali v tej dobi zlasti h o s p i t a l i — imenujemo jih s tem imenom, ker pomeni ta beseda za tedanje čase nekaj čisto drugega kot današnja »bolnišnica«. V hospitale se je stekala tedaj vsa raznovrstna fizična beda in taki so ostali skozi ves stari, srednji in novi vek noter do konca 18. stoletja, ko so se iz njih izločile moderne bolnišnice.

Teh zavodov je bilo že v drugi polovici 4. stoletja povsod skoraj brez števila. Vse, kar skuša delati današnja moderna dobrodelnost, je vršila Cerkev že tedaj v dobi velikih cerkvenih očetov sv. Avguština, Ambrozija, Hijeronima, Bazilija, Janeza Krizostoma, Gregorija i. dr. Skrbeli so že tedaj za slepe, umobolne, najdenice, sirote, zanemarjene otroke, spokornice, ubožne porodnice in druge pomoči potrebne. To je bila klasična doba cerkvene dobrodelnosti. Cerkev je v smislu Kristusovega nauka oznanjala vernikom, da se bodo s tem izkazali za prave Kristusove učence, če bodo vršili dela krščanske usmiljene ljubezni do ubogih, miloščino vernikov pa je z zgljedno organizacijo delila z radodarnimi rokami med prave uboge in za vse neštevilne vrste bede in trpljenja. Vrhovni oče ubogih je bil škof, med čigar dolžnosti je skrbstvo za uboge spadalo prav tako kakor oznanjevanje božje besede, delitev sv. zakramentov in vnanja vlada poverjene mu partikularne cerkve. Ob tej usmiljeni ljubezni do ubogih pa se je krepilo in je čedalje bolj raslo pravo krščansko življenje med verniki: iz te ljubezni so rasle tudi druge krščanske čednosti, kakor jih zahteva Kristus od svojih vernikov.

Ta službena cerkvena dobrodelnost je cvetela vse do Gregorija Velikega (590—604), kasneje pa je začela propadati. Vzroki tega propadanja so mnogoteri. Povod mu je bila najbolj ozka povezanost srednjeveške Cerkve z državo, vzrok pa svetni duh tedanje fevdalne, s krščanstvom preplitvo prekvašene gospode. S tem svetnim duhom so bili prepojeni tudi prenekateri srednjeveški škofje, ki so jih itak ponajveč izbirali svetni vladarji in so bili ne samo cerkveni, ampak tudi državni dostojanstveniki. Po načelu: *Qualis rex—talis grex* je ta svetni duh zavladal tudi med duhovščino. Sâmi vladarji so ropali cerkvena posestva in dobrodelne ustanove za uboge. To velja zlasti za merovinske kralje, deloma tudi za majordome, n. pr. za Pipina. Tako je v dveh stoletjih, od Gregorija Velikega do Karla Velikega, izginil izmed tedanje duhovščine smisel za podpiranje ubogih in zavest, da so skrbstvo za uboge imeli skozi pet stoletij za bistveno dolžnost dušnopastirske službe.

Karlu Velikemu gre zasluga, da je to propadanje vsaj za nekaj časa ustavil in zopet uvedel tradicionalno cerkveno skrbstvo za uboge. Žal, da je že kmalu po njegovi smrti zamrla tudi ta njegova reforma, in sicer tako zelo, da je sredi 9. stoletja to skrbstvo prišlo v pozabo celo v cerkveni zakonodaji. Ne Pseudo-Izidor ne *Decretum Gratiani* nimata več nobenih norm o tradicionalnem cerkvenem skrbstvu za uboge po župnijah in škofijah. Število ubogih se je zato

množilo, ker jih ni nič več podpirala redna dušnopastirska duhovščina. Zatočišča za uboge so postali v teh žalostnih časih s a m o s t a n i. Skoraj vsak malo večji samostan je imel tedaj svoj »hospitium hospitum«, gostince ob gorskih prelazih in ob cestah po neobljudenih krajih, svoj »hospitale pauperum«, svoja »infirmaria« za bolnike in daleč naokoli so prejemali ubogi podpore iz samostanov.

Križarske vojske so lice Evrope znatno spremenile. Po teh vojskah je bilo fevdalno plemstvo in viteštvo vse drugačno: velikodušno je začelo graditi hospitale in delati dobrodne ustanove. V 14. in 15. stoletju je plemstvo kar tekmovalo z graditvijo in bogatim dotiranjem hospitalov. Takrat je bil ustanovljen n. pr. tudi ljubljanski meščanski špital (1345). Gotovo: roparsko viteštvo še ni popolnoma izumrlo, ali na splošno je postala tedaj velikodušna skrb za uboge že nekaka tradicija med plemstvom.

Iz križarskih vojska so se dvignila zlasti mesta. Ker jih je preveval močan in zdrav verski duh, so cvetele po mestih zdrave meščanske čednosti, med njimi tudi prava krščanska ljubezen do ubogih. In tako so nastajali tudi po mestih številni hospitali za ubožne ali ubožane meščane, pa tudi za druge uboge, ki so, odkar jih niso več podpirala cerkvena občestva, prihajali v vedno rastočem številu v bogata mesta. Dasi so pa mesta svoje hospitale sama vodila in upravljala, so se meščani vendar popolnoma zavedali, da je skrb za uboge prvotno in predvsem cerkvena zadeva; zato so dajali v teh hospitalih cerkvenim organom široko področje pri delu za oskrbovance (pri upravi hospitalov, pri deljenju podpor, pri upravljanju dobrodelnih ustanov) ter so pogosto prosili duhovščino, naj naglaša vernikom v pridigah krščansko dolžnost miloščine.

In zopet je bogata imovina hospitalov vzbujala pohlep premnogih svetnih oblastnikov in celo duhovske gosposke, da so si jo začeli prisvajati. Tudi nepoštene upravitelje dobrodelnih zavodov in ustanov je zavajal ta pohlep k velikanskim zlorabam njih službe. Kakor epidemija se je širilo to ropanje imetja ubogih vsepovsod, zlasti v Franciji. Zato je občni cerkveni zbor v Vienni (1311/12) s konstitucijo »Quia contingit« (c. 2 Clem. 3, 11) zelo energično nastopil proti tem krivicam. Konstitucija toži, da so ponekod hospitali in razni drugi dobrodelni zavodi še vedno v rokah »occupatorum et usurpatorum«, »rectores« teh zavodov pa se nič ali premalo brigajo, da bi te nprave iztrgali iz krivičnih rok ter jih vrnili njih pravemu prvotnemu namenu; nič več ne sprejemajo ubogih in bolnikov, ampak rabijo dohodke teh zavodov — kar je najhuje — »damnabiliter« v svoj lastni prid. Zato konstitucija odreja, da morajo vsi, ki jih veže pravica ali dolžnost do teh zavodov, vse, kar je tem zavodom odvzetega, z vsemi pravnimi sredstvi iztrgati iz krivičnih rok. Če bi bili »rectores« dobrodelnih zavodov v tem pogledu malomarni, naj izvrše vse te odredbe škofje: gledé neeksemptnih zavodov »propria auctoritate«, glede eksemptnih pa »ex auctoritate apostolica«. Vse, ki bi se temu ustavljali ali neposlušnim kakor koli pomagali, naj prisilijo škofje k pokorščini s cerkvenimi kaznimi. Povsod je nastaviti poštene upra-

vitelje, ki morajo vsako leto podati škofu vesten in natančen račun o upravljanju zavodov in dobroteljskih ustanov.

Pa tudi te odredbe viennskega cerkvenega zbora so le malo zalegle. Po premnogih udih mističnega Kristusovega telesa se je čedalje bolj zbiral tisti strup, ki je ob reformaciji udaril tako žalostno na dan. Pohlep po dohodkih bogato dotiranih hospitalov je trgal ubogim še dalje kos vsakdanjega kruha od ust.

## I. DOLOČBE TRIDENTSKEGA CERKVENEGA ZBORA IN KARLA V. GLEDE SKRBTVA ZA UBOGE.

L. 1545 se je sešel občni cerkveni zbor v Tridentu. Hotel je natančno opredeliti pristni razodeti nauk posebno tistih verskih resnic, ki jih je napadala Lutrova kriva vera, potem pa z globoko segajočimi odloki prenoviti krščansko življenje v Cerkvi. Očetje koncila so se zavedali, da k temu krščanskemu življenju spada tudi skrbstvo za uboge in da so bili ubogi vedno pod varstvom sv. Cerkve. Zato je sv. zbor spričo tedanjega žalostnega stanja dobroteljskih zavodov in ustanov hotel temeljito poseči tudi v velikanski nered po dobroteljskih napravah. Ker je bilo tedaj skoraj vse službeno dobroteljsko udejstvovanje združeno s hospitali, je cerkveni zbor to obliko skrbstva pustil, kakršna je bila; samo naglasil je, da morajo biti ti zavodi predvsem pod nadzorstvom škofov in njih jurisdikcijo. Že v sedmi seji (3. marca 1547) je zbor z dekretom »de reformatione« odločil (c. 15): »Ordinariji naj skrbe, da bodo upravitelji, pa naj si bodo katerega koli imena in kakor koli eksemptni, svoje hospitale, naj si bodo kakršni koli, zvesto in marljivo upravljali — vse, kakor je bilo določeno že na viennskem cerkvenem zboru s konstitucijo ‚Quia contingit‘; določbe viennskega zbora naj se obnové in jih (tridentski) zbor tudi dejansko obnavlja.«

V 22. seji (17. sept. 1562), torej že proti koncu zasedanja, določa koncil zopet (decr. de reform. c. 8), da imajo škofje pravico do vizitacije hospitalov in vseh drugih dobroteljskih naprav... Kar koli je ustanovljeno v bogočastne namene, v zveličanje duš ali v podporo ubogim, v vse to morajo imeti škofje po naredbi svetih kánonov vpogled »ex officio suo«, ne glede na katere koli še tako stare (immemorabilis) navade, privilegije ali statute.

Vsi upravitelji hospitalov in drugih dobroteljskih zavodov, najsi bodo kleriki ali laiki, morajo svojim škofom predložiti vsako leto račun o svojem upravljanju, in sicer kljub kateri koli nasprotni navadi in kateremu koli nasprotnemu privilegiju (ibid. c. 9).

Nad vsemi, ki so si kakor koli prilastili imovino, ki gre ubogim, jim jo kakor koli odjedli ali kratili njih pravice, izreka koncil anatém, pa naj si bodo katerega koli, tudi kraljevskega ali cesarskega dostojanstva. Ta anatém naj ostane nad njimi, dokler ne bodo vrnili vsega v namene, v katere so bile ustanove narejene, in dokler ne bodo dobili odveze od sv. očeta; klerike grabljivce pa zadenejo poleg tega še posebne cerkvene kazni (c. 11).

In še enkrat, v zadnji (25.) seji (3. in 4. dec. 1563) ponavlja koncil (decr. de reform. c. 8) in naravnost zapoveduje (praecipit omnino), da morajo vsi tisti, ki imajo hospitale ali druge dobrodelne zavode (za romarje, bolnike, stare ljudi in sploh uboge) v komendi, upravi ali združene s svojimi cerkvami, prevzete dolžnosti zvesto spolnjevati ter da jih je treba, če so v tem malomarni, pokoriti s cenzurami in celó odstaviti; krivične upravitelje pa veže dolžnost restitucije, ki se jim na noben način ne sme spregledati.

Vsem tem odredbam se vidi, kako je občni cerkveni zbor hotel izročiti Cerkvi skrbstvo za uboge, kolikor je bilo spričo tedanjih časovnih razmer mogoče. Zelo pomembno je pri tem načelo, ki ga je izrekel sveti zbor v 22. seji (c. 8 de reform.): »*Omnia quae ad Dei cultum aut animarum salutem seu pauperes sustentandos instituta sunt, ipsi (episcopi) ex officio suo iuxta canonum sacrorum statuta cognoscant et exequantur non obstantibus quacunque consuetudine, etiam immemorabili, privilegio aut statuto.*« Torej bistvena dolžnost škofovske službe je, skrbeti za vse ustanove za uboge prav tako kakor skrbeti za službo božjo in dušno pastirstvo — staro cerkveno načelo, da je škof poklicani oče ubogih, za katere mora skrbeti že po svoji nadpastirski službi. *Cultus Dei, animarum salus in pauperes sustentandi* so tri koordinirane dolžnosti škofov.

Cerkveni zbor pa ni obnovil nekdanjega cerkvenega skrbstva po škofijah in župnijah; tedanje razrvane politične, socialne in cerkvene razmere niso bile ugodne za tako upostavitev. Tu pa tam so sicer skušali tudi po tem zboru obnoviti staro cerkveno obliko ubožnega skrbstva, ali na splošno so partikularne sinode in škofje uravnavali vse podporno delo za uboge skladno z določbami tridentskega zbora in po odredbah cesarja Karla V., ki je z dvema konstitucijama, kakor bomo takoj videli, močno vplival na nadaljnji razvoj skrbstva za uboge, in sicer popolnoma v smislu svetega zbora. Samo sv. Karel Borromeo je v svoji milanski nadškofiji organiziral, ne samo po predpisih tridentskega zbora, ampak tudi na podlagi starih partikularnih koncilov in po nauku cerkvenih očetov staro cerkveno skrbstvo po župnijah. Po njegovi smrti je pa ta njegova organizacija v milanski nadškofiji prenehala delovati.

Še preden se je sešel tridentski cerkveni zbor, je tedanji cesar Karel V. izdal dva odloka, ki sta nekaka podlaga poznejšim državnopravnim odredbam glede skrbstva za uboge tudi pri nas — vse do reform Jožefa II. in do časov škofa Antona Alojzija Wolfa.

Ko je s križarskimi vojskami in takoj po njih porasla moč mest, so ustanavljala tudi ta, kakor zgoraj omenjeno, svoje hospitale. Lepe in velike je imela zlasti bogata Belgija, ki je bila tedaj biser cesarske krone. Z rastočim številom ubogih, pa tudi z rastočim številom delomrznežev, je trkala na vrata čedalje glasneje potreba čim popolnejše organizacije za uboge. Zgledno sta izvedli to organizacijo posebno dve belgijski mesti, Ypern in Bruges. V Ypernu je živel v 1. polovici 16. stoletja španski humanist Ivan Ludovik Vives (roj. v Valenciji 1492, umrl v Brugesu 1540). Vse kaže, da je prav njemu pripri-

sovati ves načrt odlične organizacije za uboge v Ypernu, kjer je bil tedaj magistratni svetnik (1524 ali 1525). Ta ypernska organizacija je kmalu zaslovela daleč naokoli. Na prošnjo župana mesta Brugesja je spisal bistrovidni humanist knjigo: »De subventione pauperum sive de humanis necessitatibus libri duo: primus de subventione privata, alter de subventione publica. Brugis, anno 1526, mense septembri.«

Načela, ki jih je podal Vives v teh dveh knjigah, so skozi stoletja ostala osnovno ogrodje vse zakonodaje za uboge.

V prvi knjigi podaja Vives splošna načela o podpori ubogih. V drugi pa poudarja, da in kako mora tudi civilna oblast skrbeti za uboge. Opozarja, koliko socialne nevarnosti nosi v sebi razkošno življenje bogatih in sitih: saj to mora izzvati mržnjo ubogih do njih ter jim potisniti v roke orožje, da se bodo borili proti krivicam, ki jih trpé. Njih umazana stanovanja in telesna zanemarjenost postanejo lahko kotišča nalezljivih bolezni. Najhujša beda teh ubogih pa je njih moralna in verska izprijenost, ob kateri raste prav tako in še bolj zanemarjen in gnil beraški naraščaj.

Hospitale in ubožnice mora mestna občina dobro nadzorovati in skrbeti za najnatančnejši red v njih. Najprej naj vse te zavode obiščeta dva magistratna svētnika z enim pisarjem ter doženeta finančno stanje zavodov, popišeta vse njih stanovalce in inventar ter določita, kakšni ubogi naj se sprejemajo v zavod in kako.

Po dva senatorja naj obiščeta v vsaki župniji vse uboge družine, ki se sramujejo beračiti, naj ugotovita njih število in vzroke njih obubožanosti ter preiščeta njih življenje in ravnanje. Prav tako naj obiščeta tudi tiste, ki nimajo kje stanovati, in ugotovita, koliko so res dela nezmožni in pa v kakšni potrebi živé. Bolne ubožce in hiralce je treba dati od zdravnikov preiskati.

Za vse te uboge morata veljati dve načeli: prvo, da mora vsak po svojih močeh delati — to zahteva naravna vest in pozitivni božji zakon; drugo pa, da mora vsako beračenje popolnoma prenehati.

Tujim ubogim, ki so dela zmožni, naj se dá potrebna popotnina, potem pa jih je poslati v njih domači kraj. Domače uboge, ki so dela zmožni, pa ne znajo nobenega rokodelstva, je treba zaposliti pri javnih delih. Tistim, ki so prišli na beraško palico po lastni krivdi, naj se naložé težja dela in se jim dajejo manjše podpore. Obubožane rokodelce je treba oddati mojstrom za pomočnike; če se pa vidi, da bi se dalo iz njih še kaj napraviti, naj se jim pomaga do samostojne obrti. Zlasti se mora prisiliti k delu doraščajoča delavska mladina. Zato je treba posebno v strah prijeti starše, ki se izgovarjajo, da jim otroci z beračenjem več zaslužijo kot z delom. Vse, ki po vsem tem ostanejo brez stanovanja, je treba spraviti v ubožne zavode.

Iz hospitalov je takoj odsloviti vse dela zmožne uboge: če uživajo kake dobrodeltne ustanove, jih je treba k delu prisiliti. Celo slepe je treba naučiti kakega primernega dela.

Ubogim družinam je treba priskrbeti zaposlitev; javne podpore naj se jim dajejo le toliko, kolikor si potrebnega res sami ne morejo zaslužiti.

Nikakor se ne sme trpeti, da bi otroci ubogih zaradi beračenja in nerednega življenja ali zanikrnih, nezdravih in umazanih stanovanj fizično in moralno propadali. Preskrbeti jim je sposobnih in dobro plačanih učiteljev, ki naj jih učé brati in pisati, posebno pa naj jim dajejo temeljitega znanja krščanskih resnic. Naučé naj se kakega rokodelstva, nadarjenim pa naj se preskrbé vsaj sredstva za nadaljnje izobraževanje.

Družinam, ki jim brez njih krivde grozi gospodarski polom, je treba priskočiti na pomoč, da ne obubožajo popolnoma in ne pomnože števila ubogih. Zapuščinsko premoženje je treba upravljati z veliko vestnostjo in skrbnostjo.

Po cerkvah naj se postavijo puščice z napisom: »Za uboge«. Pri običajnih slovesnostih naj se odpravi nepotrebna in neumna potrata, pa bo za uboge marsikaj ostalo. Nikdar naj se za uboge ne nabira več, kakor zahtevajo tekoče potrebe, ker se v tem primeru le pre-rado doğajajo poneverbe in tatvine ali se pa imovina ubogih razdaja krivično v namene, ki so proti namenom darovalcev. Če ima kak zavod prebitke, naj s temi pride v pomoč finančno šibkejšim zavodom.

To je na kratko vsebina Vivesovega dela. Ta načela imajo vso aktualnost še danes.

Knjiga je zbudila izredno pozornost in odobravanje ter bila v kratkem prevedena v španščino, francoščino in italijansčino. V Brugesu, ki mu je bilo to Vivesovo delo v prvi vrsti namenjeno, je knjigo vse enodušno pozdravilo, meščanstvo in duhovščina, in so po teh smernicah takoj organizirali svoje skrbstvo za uboge. V Ypernu in Brugesu so imeli že tedaj »glavno ubožno blagajno« in magistrat je prosil vse pridigarje, naj ljudstvu pogosto govore o usmiljeni ljubezni do ubogih ter vernike spodbujajo, da bodo radi prispevali v to blagajno.

Proti Vivesovi knjigi pa so vstali tudi nasprotniki, ki so osparovali zlasti pisateljevo zahtevo, naj se prepove vsako beračenje. To je izzvalo celo majhno bogoslovsko polemiko, tako da so naposled ta stavek predložili pariški Sorboni v definitivno razsojo. Sorbona je knjigo na splošno zelo pohvalila, da je popolnoma v skladu s cerkvenim naukom, z očeti in tradicijo, samo gledé prepovedi beračenja je z nekaterimi »distinguo« natančneje določila primere, ko bi bilo beračiti dovoljeno.

Za to v klasični latinščini pisano in tako porabno knjigo in za odlični organizaciji v Ypernu in Brugesu se je zanimal sam cesar Karel V., ki je na temelju Vivesove knjige in po zgledu obeh imenovanih mest izdal 7. oktobra 1531 svojo znamenito p r a g m a t i k o z a s k r b s t v o u b o g i h in jo predpisal za vse svoje cesarstvo. Njegove odredbe sloné na ypernskem statutu; prepovedujejo tudi beračenje, dostavljajo pa vendar, da smejo oblasti nekaterim revežem, ki si sami ne morejo služiti kruha, dovoliti, miloščino javno prositi; vendar naj nosijo na sebi kake predpisane znake v znamenje, da imajo od oblasti pravico do javnega prosjačenja, ker bo tako mogoče kontrolirati javne prosilce. Ne smejo pa ubogi beračiti izven svojega domačega kraja, marveč mora vsaka župnija skrbeti sama za

svoje uboge. Podpore za uboge naj se zajemajo iz hospitalov in ubožnih ustanov, iz milodarov, ki jih ljudje mečejo v puščice »za uboge« in iz privatnih darov za uboge.

Ta cesarjeva odredba ni imela takoj zaželenega uspeha. Zato je izdal Karel V. dne 9. julija 1548 novo konstitucijo ter dodal prejšnji pragmatiki nekaj novih določb. Konstitucija opozarja na prejšnje čase, kako so sv. očetje odredili, da se mora 4. del cerkvenega premoženja porabiti za uboge; z vsako škofovsko rezidenco, s samostani, kanonikati, kolegiatnimi kapitliji so bili nekadaj združeni hospitali ali drugi ubožni zavodi. Zato odreja, naj se vsi ti ubožni zavodi povsod, kjer so bili kdaj, zopet odpró. Sprejemajo naj se vdove in sirote in samo pravi ubogí, ki si ne morejo več služiti vsakdanji kruh. Upravitelji naj štirikrat na leto podajajo c e r k v e n i o b č i n i račune o svojem upravljanju. Vrhovno nadzorstvo in »ius visitandi« po vseh zavodih pa imajo š k o f j e. Ustanóve naj se vestno in pravično uporabljajo v namene, v katere so bile od ustanovnikov odmenjene.

Iz teh cesarjevih odredb jasno odseva stara cerkvena miselnost, ki je z globoko religioznostjo pojmovala imovino revežev kot nekaj svetega in je skrbstvo za uboge imela za nekaj specifično duhovnega, ki pripada v prvi vrsti cerkvi.

Te dve Karlovi odredbi in določbe tridentskega cerkvenega zbora so bile temelj, na katerih sta vršila Cerkev in država svoje skrbstvo za uboge vse do srede 18. stoletja, ko je absolutistična država začela bolj in bolj posegati v upravo dobrodelnih zavodov in ustanov za uboge. Tudi odredbam, ki so za naše kraje in dežele prihajale z Dunaja tja do Jožefa II. in urejale pri nas ubožno skrbstvo, se jasno vidi, da slone v glavnem na Karlovih določbah iz l. 1531 in 1548, posredno pa na znameniti Vivesovi knjigi.

## II. ZAVODI IN DOBRODELNE USTANOVE V LJUBLJANI.\*

### 1. Zavodi.

Kakor po drugod tako tudi v Ljubljani ni ubogih nikoli manjkalo. Četudi listine in sodobni pisatelji Ljubljančane radi hvalijo, da so veliko storili za uboge, se je vendar neredko primerilo, da so v Ljubljani včasih mrtve uboge kar z ulic pobirali. Iz l. 1679 n. pr. imamo račun »für Begräbnis eines Armen bei dem Vicedomthor gelegenen Mannes«. Drugič so našli na ulici mrtvo neko beračico in njenega otroka in l. 1680 pripominja neka listina: »Von Martij bis September seindt auf den Gässen und Häusern fünf Arme gestorben und begraben« (Ivan Vrhovec, Meščanski špital, str. 51).

\* **Viri in najpomembnejša literatura:** *Protocollum Officii Episcopalis Lobacensis* v ljubljanskem škofijskem arhivu, razni letniki iz 17. in 18. stoletja. — Fascikli »*Armen-Institut*« 1820—1851 v arhivu ljubljanskega mestnega magistrata. — A. *Dimitz*, *Geschichte Krains I—IV*. Laibach 1874—1876. — J. *Gruden*, *Das soziale Wirken der katholischen Kirche in Österreich: Diözese Laibach*. Wien 1906. — J. *Gruden* in J. *Mal*, *Zgodovina slovenskega naroda*. Družba sv. Mohorja 1912—1939. — F. *Kosar*, *Anton Martin Slomšek*. Marburg 1863. — F. W. *Lippitsch*, *Topographie der*

Po deželi, če izvzamemo nekaj mest, za uboge ni bilo kaj prida poskrbljeno. Kjer so pa zanje skrbeli, so podpirali povsod svoje uboge; tuje berače so kar le mogoče odganjali s svojega teritorija — čisto v smislu Karlovih odredb. V Ljubljani so jih odslavljali kar pri mestnih vratih. Stražniki ob mestnih vratih so imeli strog ukaz, da jih ne smejo puščati v mesto, dà, celo iz službe so odpuščali take stražnike, ki so jim dokazali, da so kakega tujega berača pustili v mesto. Toda včasih tudi največja čuječnost ni pomagala: med kmete, ki so uvažali v mesto živila, se je pomešal tu pa tam tudi kak berač in se srečno zmuznil skozi mestna vrata. Zato so že tedaj dajali skrbni mestni očetje od časa do časa pretakniti vsa sumljiva skrivališča po Ljubljani in izgnati nezaželene zajedavce dičnega stolnega mesta. Nadzorstvo nad berači je bilo poverjeno »beraškim rihtarjem« (Bettelrichter), ki jih je ljudska dovtipnost imenovala »beraške strahove«, ali ne čisto po pravici, ker niso samo prijemali in izganjali tujih beračev, ampak so morali imeti v pregledu tudi vse tiste ljubljanske uboge, ki niso mogli biti sprejeti v meščanski hospital. Domačim beračem je dajalo mesto posebne pločevinaste znake (marke) za izkaznice, da imajo pravico, beračiti po Ljubljani (I. Vrhovec l. c. str. 82) — zopet spomin na odredbe Karla V.

Odkod ti berači? Marsikaj ljudi je obubožalo od vojská. Vojske z Benečani in Turki, tridesetletna vojska, španska nasledstvena, vojske s pruskim Friderikom II. — vse to je dežele grozno izmозgavalo. Pa tudi takih ni manjkalo, ki so se v vojskah delu odtujili (kot zdaj po svetovni vojski — nil novi sub sole!) in jim je bolj dišalo razvratno potepuško življenje kot pošteno delo. Graščaki so po večini terjali strogo svoje desetine in svojo tlako. Napis, ki se bere nad velikimi grajskimi vrati v Števerjanu v Goriških Brdih: »In justis postulationibus nulla clementia« je izražal na splošno načela in ravnanje tedanje grajske gosposke. In Bog, če bi bile to res samo »iustae postulationes«! A koliko krivic je trpel tedaj podložnik od objestne grajske gospode in njenih trabantov! Saj je čisto naravno, da je marsikdo prijel rajši za beraško palico, kakor da bi bil redil graščaka in delal zanj.

Kakor vsa druga mesta je imela torej tudi Ljubljana svoje uboge, domače pa tudi tuje, ki so upali dobiti več miloščine v mestu, kjer je bilo več bogastva.

Kako je bilo v Ljubljani poskrbljeno za uboge?

---

k. k. Provinzialhauptstadt Laibach in Bezug auf Natur- und Heilkunde, Medizinalordnung und Biostatik. Laibach 1834. — R. Melzer, Geschichte der Findlinge in Osterreich. Leipzig 1846. — *Mittheilungen des Historischen Vereines für Krain 1846—1868.* — *Protokoll deren kais. kön. landesfürstlichen Verordnungen und Gesetze in publico-ecclesiasticis (1770—1790).* III. Band. — P. v. Radics, Zgodovina deželne civilne bolnišnice v Ljubljani. Ljubljana 1887. — J. Schwerdting, Praktische Anwendungen aller k. k. Anordnungen und Gesetze in geistlichen Sachen. Wien 1790. — J. Vrhovec, Meščanski špital. Letopis Slovenske matice 1898. — J. Vrhovec, Die wohlthätliche landesfürstliche Hauptstadt Laibach. 1886. — Anton Alois Wolf, Fürstbischof von Laibach. Wien 1858. — J. Zontar, Zgodovina mesta Kranja. Ljubljana 1939.

1. Prvi dobrodelni zavod,<sup>1</sup> ki se je ohranil v Ljubljani do Wolf-ovih časov, je bil tako imenovani »meščanski špital«.² Ta ustanova sega menda daleč nazaj v tiste čase, ko je v 14. in 15. stoletju ustanavljanje hospitalov najbolj cvetelo in so povsod nastajale številne dobrodelne ustanove. Mnogo teh zavodov je bilo ustanovljenih v zadoščenje kakega prejšnjega svojega ali tujega razvratnega življenja, za pokoj duš, pa tudi zgolj iz nagibov krščanske usmiljene ljubezni. Vladarji, plemstvo, ugledni patriciji, bogata mesta, duhovščina — vse to je kar tekmovaje ustanavljalo zavode krščanske ljubezni do bližnjega.

Ljubljanski meščanski špital je menda ustanovila l. 1345 ogrska kraljica Elizabeta, hči poljskega kralja Vladislava I. Lokieteka in žena ogrskega kralja Karla Roberta Anžuvince.<sup>3</sup> Njen mlajši sin Andrej je bil poročen v Neaplju s kraljico Ivano. Ta zakon pa ni bil srečen. Na dvoru je vladala velika razbrzdanost. Za ta dvor je spisal Giovanni Boccaccio nekaj let pozneje prosluli Decamerone. Razmerje med Andrejem ter lahkomišno kraljico in njenim izprijenim dvorom se je tako zaostriilo, da je mati Elizabeta l. 1342, po smrti svojega moža, odpotovala v Neapelj, da bi Andreja pregovorila, boječ se za njegovo življenje, naj se reši nepovoljnih razmer in vrne na Ogrsko. Toda ni uspela in l. 1344 je zapustila Neapelj in se vrnila proti domu; Andreja pa so neapeljski dvorjani 18. septembra 1344 res ubili. Na eni teh poti je baje kraljica Elizabeta ustanovila v Ljubljani meščanski špital.

Ta špital je stal v sedanji Stritarjevi (prej Špitalski) ulici, kjer je danes »kresija«. Imel je tudi svojo cerkev, posvečeno sv. Elizabeti. Vhod je imela cerkev iz tedanje Špitalske ulice. Ljubljanci so posebno radi hodili v to cerkev, celo novomašniki so si jo izbirali za svoje nove maše. Od l. 1535 do l. 1540 je v njej pogosto pridigal Primož Trubar, pozneje so se je polastili ljubljanski protestantje, dokler je ni škof Hren na velikonočni torek l. 1601 zopet posvetil v katoliško cerkev.

Izprva je bil hospital le majhno poslopje, sčasoma pa je dobil toliko podložnih kmetij in drugih dohodkov, da je po posestvu in premoženju presegal marsikakega kranjskega graščaka. L. 1707 je imel po 42 vaseh 55 celih, 69 pol- in 20 četrtzemljišč, torej skoraj za 100 celih gruntov. Zato je bil špitalski predstojnik, tedaj imenovan

<sup>1</sup> Listine v kapiteljskem arhivu v Ljubljani poročajo, da so že l. 1591 klical v Ljubljano usmiljene brate sv. Janeza od Boga. Pogajanja so trajala noter do l. 1643, pa so ostala končno brezuspešna (P. v. Radics, Zgodovina drž. civ. bolnice v Ljubljani 12).

<sup>2</sup> Ker je to ime že popolnoma udomačeno, ga ne kaže spreminjati. Ali zopet bodi naglašeno, da ta špital ni bil nikaka bolnišnica v modernem pomenu besede, ampak zgolj zavod, ki je bil namenjen v prvi vrsti ubogim ljubljanskim meščanom, sirotam, najdencem, umobolnim in celo sprejemanju potujočih rokodelcev in mornarjev — pravi srednjeveški »hospital«, vse do Jožefa II.

<sup>3</sup> Tako poročajo »Mittheilungen des historischen Vereines für Krain« (letnik 1851, str. 37 in letnik 1854, str. 25). Žal ne povesta avtorja, dr. Vin. Fer. Klun in Ivan Steska, nobenega vira, iz katerega sta to zajela.

»Spitalmeister«,<sup>4</sup> velik gospod v Ljubljani in v vsej deželi. V Ljubljani je bil za županom in mestnim sodnikom prva oseba v mestu. Volili so ga prav tako slovesno kot župana in mestnega sodnika: župana na petek pred sv. Marjeto, sodnika na sv. Jakoba dan in »Spitalmeistra« na novega leta dan. Volitev teh mogočnih gospodov se je začela v zgodnjih jutranjih urah s slovesno službo božjo v šenklaški cerkvi, poleti že ob petih, pozimi pa ob sedmih. Streljanje z Grada in zvonjenje z vsemi zvonovi vseh ljubljanskih cerkva je naznanjalo te imenitne volitve. K sv. maši se je zbral ves občinski svet. Po cerkvenem opravilu se je vršila volitev v mestnem domu, vse prav slovesno in v svečanem razpoloženju volilcev. Včasih so mestni očetje potrdili za nadaljnje poslovanje kar prejšnjega špitalskega predstojnika, drugokrat so izvolili za to imenitno službo novega človeka.

Pravico do sprejema v špital so imeli vsi pravi ljubljanski meščani, ki so bili za delo nezmožni, obubožani, hiravi, ter njih vdove in sirote. V špitalu so bili do konca svojega življenja z vsem preskrbljeni. Število oskrbovancev je bilo večje ali manjše, kakor je imel hospital v raznih časih več ali manj dohodkov, ali pa, kakor so se razni predstojniki odlikovali po spretnosti in vestnosti, in še, kakor je magistrat bolj ali manj vestno in natančno nadzoroval oskrbovanje ubožcev.

Ubožce so sprejemali v hospital mestni očetje pri skupnih sejah, kjer so morali biti zbrani zborovalci polnoštevilno.

Ko je l. 1633 ljubljanski škof Rajnald Scarlichi (1630 do 1640), naslednik škofa Tomaža Hrena, poročal sv. očetu Urbanu VIII. o stanju svoje škofije, je zapisal, da se oskrbuje v meščanskem špitalu kakih 24 revežev, rajši pa še več.

2. Drugi hospital v Ljubljani je bil tako imenovani cesarski špital, tudi dvorni špital (Hofspital), ki je bil namenjen pred vsem hirajočim in ubogim idrijskim rudarjem (odtod tudi ime »idrijski špital«) ter vojnim invalidom in obolelim vojakom; pozneje so sprejemali v ta hospital tudi delavce železarske obrti iz Bohinja, Stare Fužine, Kroke in Kamne gorice. Ustanovil ga je cesar Ferdinand I. z naredbo iz Gradca dne 8. marca 1553, in sicer pri sv. Jakobu, tam, kjer stoji danes šentjakobska šola. Do navedenega leta je stal tu avguštinski samostan,<sup>5</sup> ki pa je prav tedaj bolj in bolj propadal in lezel v dolgove. Za to je Ferdinand I. odločil samostan in njegovo

<sup>4</sup> Beseda Spitalmeister (v listinah včasih tudi Spitalmeister) je bila v rabi in obče znana — prav tako kakor n. pr. beseda Bürgermeister — skozi stoletja po vsej Nemčiji in povsod v Avstriji, kjer je bil uradni jezik nemški.

<sup>5</sup> Avguštinci so bili v Ljubljani menda že od l. 1366 dalje. Svoj samostan s cerkvijo sv. Martina in sv. Janeza Krstnika so imeli zunaj mestnega obzidja, nekje blizu sedanje frančiškanske cerkve. Po l. 1469 so Turki nekoč to avguštinsko cerkev s samostanom požgali. Da ne bi imeli Turki pri kakem novem napadu v na pol razdejani cerkvi in v razrušenem samostanu kake opore, je mesto po odhodu Turkov oboje do tal podrla in tla planiralo, avguštinci pa so se umaknili za varno obzidje in so bili vsaj l. 1494 že pri sv. Jakobu.

premoženje za zgoraj imenovane uboge. Provincialni vikar in prior avguštincev na Reki, p. Ivan Primožič (Primosis), je v to privolil, v zameno pa je dobil red drug samostan in nekaj posestev blizu Reke. Ko so l. 1597 prišli jezuitje v Ljubljano, so ta samostan odkupili, nakupili kakih 30 hišic okoli njega ter pozidali svoj samostan, cerkev in kolegij, idrijski hospital pa se je tedaj preselil v skoraj popolnoma zapuščeni frančiškanski samostan na sedanjem Vodnikovem trgu. Zaradi protestantskih homatij je namreč frančiškanski samostan tako propadel, da je po pričevanju škofa Tavčarja živel v samostanu že nekako od l. 1560 dalje samo po en redovnik. L. 1612 je škof Hren frančiškonom zopet izročil njih nekdanji samostan, vlada je pa zgradila na sedanjem Vodnikovem trgu št. 5 (prej št. 297, ki je še zdaj vklesana nad velikimi vrati tega starega poslopja) novo cesarsko bolnišnico. Povprečno je cesarski hospital oskrboval 25—30 moških in kakih 6 žensk; te pa niso stanovale v hospitalu samem, ampak so dobivale iz hospitala ustanove po sedem krajcarjev na dan. Oskrbovanci so bili zavezani, hoditi vsak dan, če so količkaj mogli, čez ulico v frančiškansko cerkev zjutraj ob desetih k sv. maši in popoldne ob štirih k litanijam in moliti za blagor habsburške hiše. Poleg tega so bili dolžni moliti na dan po pet očenašev in zdravamarij, apostolsko vero, Salve Regina, zvečer pa rožni venec in litanije Matere božje. Da ne bi pasli lenobe, so morali po svojih močeh delati, opravljati razna hišna dela, pa tudi presti in tkati. Sredi 18. stoletja je bil ta hospital nekaj prezidan, tako kakor ga vidiš še danes.

3. Prve, in sicer prave ljubljanske bolnišnice — zgoraj opisana zavoda sta bila samo hospitala — lazareta pri Sv. Petru, za Wolfovega škofovanja že dolgo ni bilo več. Ta lazaret je stal na mestu sedanje še vedno tako imenovane šentpeterske kasarne. Ko je v 16. stoletju naše kraje pogosto obiskovala kuga, je l. 1586 škofijski ordinariat na prošnjo stanov in ljubljanske občine odstopil nekaj cerkvenega svetá med cerkvijo sv. Petra in Ljubljanico za nameravani lazaret. Pozneje, ko že ni bilo več kužnih bolezní, je postal ta lazaret prva ljubljansko bolnišnica. L. 1730 je obsegal že ves prostor današnje kasarne. L. 1775 je odstopilo mesto ta lazaret vojaški upravi za vojašnico, ki so ji l. 1780 dozidali še prvo nadstropje.

To so bili torej dobrodelni zavodi v Ljubljani pred sredo 18. stoletja.

Koliko vpliva v smislu zgoraj navedenih tridentskih dekretov so imeli ljubljanski škofje pri upravi teh zavodov? Ko je šel škof Janez Tavčar (1580—1597) l. 1589 v Rim »ad limina«, ne omenja v svojem poročilu za papeža Siksta V. še nič o hospitalih ali ubogih v Ljubljani in svoji škofiji. Drugače pa je bilo za njegovega naslednika škofa Hrena l. 1601. Takrat je sicer nastopil kot načelnik reformacijske komisije, ali vidi se, da se je pri tem zavedal tudi dolžnosti in pravic, ki so mu šle po dekretih tridentskega cerkvenega zbora kot škofu. Protestantski magistrat je namreč z imovino meščanskega špitala gospodaril tako slabo — zase seveda dobro —, da so bili hospitalu polagoma odrezani skoraj vsi dohodki in ni

ostalo za uboge skoraj nič več. Svojim privržencem je dajal in odstopal celo hospitalske nepremičnine. Dobrodelne ustanove pa je rabil v svoje namene, kakor je hotel. Toda 9. marca 1601 je reformacijska komisija sporočila magistratu, da so neveljavne vse kupno-prodajne pogodbe, s katerimi so se cerkvi ali hospitalu odtujile nepremičnine, ter zahtevala, naj magistrat poda natančen popis svoje in hospitalske imovine. To je pa bila težka naloga za magistrat, kjer je bilo vse uradovanje že vrsto let v takem neredu, da se iz listin ponajveč ni dalo več ugotoviti, kaj je hospitalsko in kaj mestno. Nekaj se je na pritisk škofa in reformacijske komisije vendar dalo še ugotoviti in pridobiti za hospital, ali mnogo ukradenega in zapravljenega je bilo za vedno izgubljeno. Pa vsaj to, kar je moralo za naprej veljati za nesporno hospitalsko lastnino, je bilo zdaj trdna podlaga, na kateri se je moglo graditi, in tako je hospitalsko premoženje zopet raslo.

Kakor v Ljubljani, tako so si samovoljno lastili protestanje tudi v Kranju špitalske ustanove. Reformacijska komisija s škofom na čelu je zahtevala tudi v Kranju, da mora mesto polagati račune o upravi špitalske imovine župnemu vikarju.

Dne 12. julija 1616 poroča Hren v Rim papežu Pavlu V. o meščanskem špitalu samo to, da je, ko so bili izgnani luteranski predikanti, zopet posvetil in priredil za katoliško službo božjo cerkev sv. Elizabete v hospitalu. V drugem poročilu z dne 25. avgusta istega leta pa piše Pavlu V., da sta v Ljubljani dva hospitala, meščanski in cesarski. Prvi da je pod patronatom ljubljanskega magistrata ter ima enega kaplana, ki deli ubogim sv. zakramente; tu sem hodi iz stolne cerkve vsako tretjo nedeljo po veliki noči slovesna procesija iz stolne cerkve, po procesiji pa je v cerkvi slovesna sv. maša in pridiga. »Drugi hospital,« tako nadaljuje, »je pa cesarski, ki ga je cesar Ferdinand I. slavnega spomina ustanovil za bolne in ranjene vojake, ki se vračajo iz vojsk s Turki. Letni dohodki znašajo 2000 goldinarjev. Stalni predstojniki hospitala so: škof, deželni glavar in vicedom.«

Da je imel Hren pri hospitalih tehtno besedo, sledi tudi iz beležke njegovega dnevnika (konec l. 1616), da špitalski predstojnik ne bo smel biti nihče, ki ima protestantko za ženo.

V istem poročilu na papeža pravi Hren o Kranju, da ima tudi to mesto svoj hospital, ki je pod upravo mestnega magistrata, da ima pa hospital zelo pičle dohodke, ker se je premoženje po večini izgubilo tedaj, ko so v Kranju gospodarili protestanje. Nič pa ne omenja hospitala v Kamniku in njegove kapele sv. Sigismunda, ki je bil ustanovljen že l. 1232 pod patriarhom Bertoldom. Moral je biti precej neznaten, ali pa so ga protestantje še bolj uničili kot kranjskega.

Hrenov naslednik, Rajnald Scarlichi (1630—1640), piše v poročilu na papeža Urbana VIII. l. 1633, da je imel takoj po nastopu svoje škofovske službe osem mesecev trajajočo vizitacijo vse škofije in potem obhajal škofijsko sinodo: zdaj mu lahko natančno poroča o stanju škofije. Med drugim piše tudi o obeh ljubljanskih hospitalih

in končno dostavi: »Oba hospotala sta pod nadzorstvom ordinarija.« Nepoboljšljive duhovnike — saj doba protestantske infiltracije še ni bila daleč — je obsojal na denarne kazni; en del teh vsot je odločil v pomoč revnim cerkvam, drugi del pa za uboge.

Tudi Scarlichijev naslednik, škof Oton Friderik Buchheim (1640—1664), je delal po navodilih tridentskega zbora. Pri tem je zadel na posebno težavne razmere v Kranju. Tu so imeli mestni sodniki neko že podedovano prepričanje, da ima mesto neomejeno pravico, razpolagati samo zase s premoženjem cerkva in dobrodelnih naprav. Zato je škof v smislu tridentskega zbora in odredb Karla V. zahteval, da mora mesto natančno ločiti hospitalsko imovino od svojega premoženja, jo ločeno upravljati ter predlagati račune hospitalne uprave. Ker se je pa mesto branilo to storiti, je l. 1647 izrekel škof nad kapelo v hospitalu krajevni interdikt ter s tem prepovedal, opravljati službo božjo v špitalski kapeli. Mestnemu sodniku in mestnemu svetu pa je zagrozil z interdiktom »ab ingressu ecclesiae«, če se ne bodo podvrgli glede hospitalne premoženjske uprave.

Tudi škof Sigismund Krištof Herberstein (1684—1700), pobožen in poln pravega cerkvenega duha, se je dobro zavedal svoje pravice do vizitacije hospitalov. Ker je hotel svojo škofijo temeljito poznati, je že prvo leto svojega vladanja prebil več mesecev na vizitacijah. Dne 15. aprila 1684 je vizitiral meščanski špital, ki ga je do tedaj upravljala magistrat, kakor piše škofovo poročilo, »sine concurrentia episcopi«. Škof je zahteval zase za naprej vpogled v hospitalne račune. Upravitelj mu je odgovoril: »Dobro, povedal bom to magistratu.« Pregledal je tudi cesarski špital; pravi, da tu pregledujejo račune škof, »vicecapitaneus« in »vice-dominus«.

Njegov naslednik škof Ferdinand Karel Künburg (1701 do 1711) je l. 1705 vizitiral cesarski špital. Uboگی so se mu zelo pritoževali, da jim špitalski predstojnik daje slabo hrano, slabo obleko, slabo posteljnino, da jih za vsak nič celo pretepa in da so že nekaj mesecev zaprti, tako da nikamor ne morejo in ne smejo, celo v cerkev ne. Škof je spoznal, da imajo ubogí prav. Zato je odločno zahteval, da mora vse to prenehati, zahteval je tudi, da se mu mora vsako leto predložiti račun o upravi in da mu mora upravitelj zdaj takoj predložiti vse račune o preteklih treh letih.

Proti koncu 17. stoletja so se mestni velmožje v Ljubljani, med njimi tudi špitalski predstojnik, zdeli sami sebi tako mogočni gospodje, da so začeli segati v javne, tudi hospitalne blagajne. Godile so se velikanske nerednosti. Popivanje in gostovanje na račun špitalskega premoženja je moralo biti precej pogostno, kajti l. 1692 je tedanji mestni pisar, ki je že dolgo nabiral podatke o teh nerednostih, ovadil vso to nečednost naravnost cesarski vladi na Dunaj. Vlada je poslala l. 1697 — malo pozno, ker šele po petih letih — z Dunaja posebno komisijo, ki naj bi ugotovila te nerednosti v občinskem gospodarstvu. Dognala je sicer resničnost ovadbe, ali šele l. 1703 odredila, da se mora hospital štirikrat na leto vizitirati.

L. 1718 je ta ukaz ponovila, obenem pa predpisala špitalskemu predstojniku natančne odredbe, kako in kaj. Pri eni omenjenih vizitacij sta bila navzočna poleg župana, mestnega sodnika, špitalskega predstojnika in drugih tudi škof Viljem grof de Leslie (1718—1727) in njegov generalni vikar dr. Ivan Jakob Schilling.

Lesliejev naslednik, škof Sigismund Feliks grof Schratzenbach (1728—1742), poroča v Rim v svoji »relatio de statu animarum« v ljubljanski škofiji dne 17. aprila 1731, da je v Ljubljani poleg dveh špitalov, cesarskega in meščanskega, od nedavna še tretji hospital (bolje ubožnica, Armenhaus), kamor se sprejemajo ubogi, ponajveč sirote in dela nezmožni, ki so prej beračili od hiše do hiše, kar je zdaj ubogim prepovedano. V tem novem hospitalu je kakih 70 ubožcev, zavod pa se vzdržuje z miloščino vernikov. Upravitelji vseh teh špitalov pošiljajo škofu račune v pregled in podpis. V poročilu z dne 4. julija 1744 omenja njegov naslednik, škof Ernest grof Attems (1743—1757), iste tri vode in se spominja pohvalno kanonika in prošta Maksimilijana grofa Dietrichsteina, umrlega l. 1743, ki je zapustil za ljubljansko ubožnico 12.000 fl. Nekajkrat omenjajo »relationes« v Rim te špitale še pozneje, toda nič več, ali jih škofje v smislu tridentskega zbora še nadzorujejo in pregledujejo: polagoma so namreč prešli tedaj v državne roke.

Iz vsega se vidi, da so se tja do srede 18. stoletja zavedali tako ljubljanski škofje kakor deželske svetne oblasti pravic, ki jih je dal škofom tridentski cerkveni zbor in cesar Karel V.

## 2. Dobrodelne ustanove v Ljubljani.

Ljubljana pa je imela ne samo dva hospitala, ampak tudi lepo število dobrodelnih ustanov, ki jasno pričajo o zavednem pojmovanju krščanske ljubezni 17. in 18. stoletja.

### A. Ustanove za sirotišnico.

Prva ustanova, ki se je začela tiste čase v Ljubljani, je bila ustanova za sirotišnico. To sirotišnico so v Ljubljani že dolgo pripravljali. Temeljni kamen zanjo je položil že v začetku 18. stoletja Hans Josef Mugerle von Edelheim.<sup>6</sup> V svoji oporoki z

<sup>6</sup> Ta »neki Josip Mugerle«, kakor ga imenuje Vrhovec, Meščanski špital itd., str. 85, je bil za svojega življenja zelo znana ljubljanska osebnost. Kratek opis njegovega življenja nam je ohranjen v »Matrikelbuch der adeligen Dismas-Conföderation« iz l. 1688. V tem seznamu je tudi njegov lastnoročni podpis z dne 12. septembra 1689. Njegovo, po tedanji šegi za bratovščino privzeto ime je bilo: Der Dankbare, geslo pa: Mens una omnibus. Rojen je bil v Ljubljani 12. marca 1633. Oče mu je bil Jurij Mugerle, mati pa Marija Ana, roj. Pregelj (Preglin). Bil je »der berühmteste geschworene Schranken-Sollicitator, der Römischen Kaiserlichen Majestät Notarius publicus, einer löblichen Landtschaft in Crain Syndicus«. Kratki historiat ga hvali, da je bil zelo izobražen in spreten v svoji stroki, zelo postrežljiv do strank, zelo požrtvovalen in da je delal, če je bilo treba, tudi do polnoči. Bil je vesele narave, prijatelj glasbe in slikarstva, zelo pobožen in velik častilec brezmadežnega spočetja Marijinega. Bil je

dne 12. aprila 1702 je določil, naj se izroči iz njegove zapuščine 2000 gl. samostanu klarisinj (na mestu današnje Ljubljanske kreditne banke in nebotičnika) za bodočo sirotišnico, kadar se bo ustanovila v Ljubljani; dokler je še ne bo, naj se obresti te glavnice rabijo za podpora ubogih (Notdürftigen).

Temu prvemu ustanovniku se je pridružil kot drugi Ivan Gregor Thalnitscher v. Thalberg, starejši brat generalnega vikarja Antona Ivana Thalnitscherja, ki je v oporoki z dne 4. decembra 1715 določil 5260 gl. za sirotišnico v Ljubljani; dokler je še ne bo, naj določa ljubljanski stolni kapitelj, kako najbolje rabiti obresti te glavnice po testatorjevih namenih. Stolni kapitelj je z obrestmi te ustanove oskrboval dolga leta z vsem potrebnim štiri sirote, tudi pet, če so dopuščali donosi glavnice. Sirote je kapitelj sam določal in sprejmal.

Tretji temeljni kamen je položil dr. Ivan Jakob Schilling, generalni vikar (1715—1744), naslednik agilnega in genialnega generalnega vikarja Antona Ivana Thalnitscherja. Okoli l. 1720 je Schilling nedaleč od šentpeterske kasarne kupil neki »Tholmeynerischer Maierhof« in ga uredil za popolne sirote obojega spola iz Ljubljane. Njegovo napravo so sprejeli povsod z velikimi simpatijami in začeli so se oglašati dobrotniki. V oporoki z dne 18. majnika 1725 je volil Matija Ločnikar, župnik v Gorjah, 2000 gl. za to Schillingovo sirotišnico. V isti namen je določil tudi Andrej Krivec (Krivic), župnik v Pliberku na Koroškem, 600 gl. v oporoki z dne 27. julija 1727. Schilling pa je hotel proti koncu svojega življenja storiti kaj uspešnega za boljše pastirovanje tedanje tako razsežne šentpeterske župnije v Ljubljani in je zato v svoji oporoki z dne 9. januarja 1752 spremenil sirotišnico v stanovanjsko hišo za pet ali še več šentpeterskih kaplanov, tudi za osem, če bo dovolj obresti. V ta namen je zapustil vse svoje premoženje, ki je po premnogih prejšnjih dobroteljih in pobožnih ustanovah tega plemenitega gospoda znašalo še vedno nad 80.000 gl. (Schilling'sche Kuraten-Stiftung).

Schilling pa gotovo ni na to mislil, da sta v tej hiši vloženi tudi obe zgoraj omenjeni ustanovi župnikov Ločnikarja in Krivca, ki sta bili namenjeni za sirote. Zato se je komisar Pavel Alojzij grof Auersperg domenil z izvršiteljem Schillingove oporoke, generalnim vikarjem Karlom Peerom, naj se izloči iz Schillingove zapuščine 4500 gl. kot ustanovna vsota obeh imenovanih župnikov. Iz obresti te vsote naj se vzdržujejo 3 ali 4 ubogi dečki sirote, ki naj imajo stanovanje in celotno oskrbo v sirotišnici v cesarskem hospitalu,

ud marijanske kongregacije pri jezuitih in sicer tako imenovane »nemške kongregacije«, »dahero er dan das Secretariat der Teutschen Bruderschaft bis an sein Endt fleissig entrichtet hat«. Ustanovil je »ein Beneficium in der Kirchen des hl. Michaelis Arh. der wohlehrw. Klosterjungfrauen St. Clarae-Ordens allda mit Obligation wöchentlicher 3 messen«. — Poleg ustanove za »Waiselhaus« je v oporoki določil še 1000 gl., katerih obresti naj se razdeljujejo med »Hausarme«. Umrli je 13. aprila 1702 »und ligt in aigner Capellen der Kirchen St. Clarae-Ordens«.

Schillingov »Kuratenhaus« pri Sv. Petru pa nima potem gledé teh dveh ustanov nobenih obveznosti več. Vlada je to rešitev odobrila dne 27. marca 1763.

Četrti dobrotnik bodoče sirotišnice je bil Franc Bernard grof L a m b e r g, ki je v kodicilu k svoji oporoki z dne 12. nov. 1759 volil 17.858 gl. 29 in  $\frac{3}{4}$  krajcarjev za sirotišnico v Ljubljani. Če bi pa načrt za nameravano sirotišnico propadel, naj se ta vsota porabi v druge namene krščanske dobrodelnosti, samo da se jemlje predvsem v pošteb dušni blagor uživalcev. L. 1772 je vlada odredila, naj se iz obresti tega kapitala oskrbuje z vsem potrebnim 12 sirot ali še več, če bo glavnic kakor koli narasla (za enoletno preskrbo so računali po 60 gl. za enega dečka). Glavnico so sporazumno z Lambergovimi dediči povišali na 18.000 gl., ustanovno pismo je bilo pa izdano šele l. 1783.

To so bili glavni temeljni kamni, na katere so postavili prvo sirotišnico v Ljubljani. Da je pa zaživela, se je menda zahvaliti iniciativnosti Jožefa Ivana von H o f f m a n n a, ki je bil okoli l. 1750 v Ljubljani upokojen »Repräsentations- und Kammerrath«. Poznal je mišljenje ljudomile cesarice Marije Terezije, vedel tudi, da je že nekaj ustanov za sirotišnico v Ljubljani. Hotel je zbrati te ustanove, nabrati še kaj novih dobrotnikov in tako ustanoviti nov »fond za sirotišnico«. 18. septembra 1757 se je obrnil naravnost do Marije Terezije, ki mu je v pismu dne 15. oktobra 1757 poslala zagotovilo, da ga bo podpirala v njegovem prizadevanju za ljubljansko sirotišnico.

Iz obresti zgoraj omenjene Mugerlejeve ustanove in z nekaterimi drugimi zasebnimi milodari so l. 1758 (po računu iz tega leta) vzdrževali pri klarisinjah štiri deklince z obleko, posteljino in vsem drugim potrebnim.

Zdaj so poslali Hoffmann in njegovi sotrudniki poziv vsej duhovščini in okrožnim glavarstvom, naj podprejo to lepo začeto delo. Hoffmann je sicer l. 1761 umrl, ali njegovi somišljeniki so stvar nadaljevali in naposled popolnoma uspeli. Dne 27. avgusta 1761 so bili sestavljeni statuti bodočega zavoda, prirojeni po želji vlade po statutih graške sirotišnice, in 12. februarja 1763 od vlade popolnoma odobreni. Zelo se je poudarjalo, da se morajo sprejemati tudi nezakonski otroci. Sprejemajo naj se le uboge sirote od 6. do 16. leta; v zavodu se bodo učili poleg branja, pisanja itd. tudi presti, tkati in drugih potrebnih rokodelstev. Dne 1. novembra 1763 so sirotišnico odprli. Da bi ji zagotovili več dohodkov, je vlada tedaj odredila, naj se po vseh cerkvah po deželi pobira štirikrat na leto »za sirote«. A zdi se, da ta prvi poziv ni kaj prida zalegel, kajti l. 1768 je vlada poziv ponovila in zagrozila s strogimi kaznimi, če se ta odredba ne bi izvajala — prisiljena miloščina, popolnoma v smislu tedanjega časa!

K prejšnjim ustanovam so prišle še nove. Z oporoko z dne 1. aprila 1764 je ustanovil v novi sirotišnici eno mesto za enega osirotelega ubogega dečka Franc Karel grof L i c h t e n b e r g in založil glavnico 1000 gl. Prav tako Marija Ana v. R a s t e r n z usta-

novno listino z dne 15. marca 1769 in z ustanovnim kapitalom 1500 gl., Friderik Weitenhüller pa dve mesti z ustanovnim kapitalom 3000 gl. s svojo oporoko z dne 8. avgusta 1770. Ignacij Federer (Föderer), vikar (župnik) pri Sv. Petru v Ljubljani, je v oporoki z dne 11. oktobra 1780 določil za glavne dediče »die Hausarmen besseren Herkommens« in pa sirote. Tudi drugi milodari so prihajali, oblasti so pošiljale za sirotišnico globe za politične in policijske prestopke, doklade na sladkor, kakao itd. Tako je leta 1788 premoženje sirotišnice naraslo že na 64.000 gl.

Ta sirotišnica pa je bila samo ustanova ter ni imela svojega posebnega posloplja, marveč so dečki-sirote stanovali v II. nadstropju cesarskega špitala. Vladni komisar zavoda je bil Pavel Alojzij grof A u e r s p e r g, sirotinski oče neki Ivan Zajc, duhovnik Ivan Sigmund R e i c h pa vzgojitelj in neposredni vodja zavoda.

Izmed dečkov-sirot so izbirali pevce za šenklavški kor; od sv. Jurija leta 1771 dalje je škofija plačevala letnih 1000 gl. za prostor, kjer so imeli dečki pevske vaje. V Ljubljani je bil pozneje zelo na glasu tenorist in dolgoletni šenklavški cerkveni pevec Janez Rojc, ki je bil v mladih letih gojenec tega sirotišča in te šenklavške cerkvene pevske šole.<sup>7</sup>

Toda »odločeni so roži kratki dnovi, ki pride nanjo pomladanska slana, ali v cvetji jo zapadejo snegovi«: že čez malo let je vlada vse to, kar je sama poklicala v življenje, zopet zdrobila in uničila.

## B. Ustanove za uboge.

Poleg teh ustanov za sirotišnico je bilo v Ljubljani še več znamenitih ustanov za uboge.

Leta 1727 je vlada, kakor bomo takoj povedali, ustanovila za dežele Notranje Avstrije posebne ubožne komisije in predpisovala po župnijah ubožnice. Tedaj se je začela tudi pri Sv. Petru v Ljubljani neka ubožnica (Armenhaus), v kateri so dobivali ubogi iz početka samo hrano; dajali so jim jo iz raznih miloščin, ki so jih nabirali v ta namen. Sčasoma pa je imel ta zavod toliko raznih darov, volil in ustanov, da je nastala res prava ubožnica in iz nabrajanega premoženja posebni »Armenhausfond«. K temu skladu so privzeli posebno dve veliki ustanovi, ki sta bili narejeni v prid ubogim malo let prej. Prva je bila ustanova Ivana Jurija grofa L a m b e r g a, ki je v oporoki z dne 25. marca 1694 določil 15.000 gl. za uboge; kje v Ljubljani ali vsaj blizu Ljubljane naj se najme hiša, kamor naj se sprejemajo ubogi hiralci (Presshafte). Iz obresti naj se plačuje predvsem najemnina, iz ostalega pa naj se vzdržuje toliko ubogih, kolikor bodo dopuščale obresti.

Njegov sin Franc Adam grof L a m b e r g (umrl 20. maja 1719) je z oporoko z dne 24. oktobra 1718 k očetovi ustanovi dodal še

<sup>7</sup> Janez Steska piše v Mittheilungen des Historischen Vereines für Krain (1857, str. 15): »Der letztverstorbene Tenorist, welcher aus dieser Gesangschule hervorging, war der vieljährige Chorsänger Johann Roitz.«

5000 gl. in se pogodil z ordinariatom, naj ta jemlje vsakoletne obresti ter jih po svoji uvidevnosti uporablja za uboge.<sup>8</sup>

Maksimilijan grof Dietrichstein, stolni prošt in kanonik v Ljubljani, je zapustil v oporoki z dne 26. marca 1743 »za večne čase« 3975 gl. kot ustanovo za »Leibesnahrung und Bekleidung der Spytaler bey dem Laybachfluss in der Vorstadt«. Ustanovo je izročil v upravo magistratu. V kodicilu z istega dne pa izroča magistratu

<sup>8</sup> Ker so Lambergi v marsikaterem pogledu znameniti za našo kulturno zgodovino, navajamo tu zlasti štiri:

Ivan Jurij grof Lamberg je bil l. 1667 zase in za svoje potomce povzdignjen v grofovski stan. Do omenjenega leta so nosili Lambergi samo baronski naslov (Freiherr). On in njegov sin Franc Adam grof Lamberg (1662—1719) sta ustanovitelja imenovane ubožne ustanove.

Franc Bernard grof Lamberg (1696—1760), sin prejšnjega, je postal l. 1728 namesto »Ihro fürstlichen Gnaden Herrn Herrn Franz Anton v. Lamberg« visok dostojanstvenik, namreč »Obriest-Erbland-Stallmeister in Krain und der Windischen Mark«. To dostojanstvo je bilo v rodovini Lambergov dedno: že l. 1566 ga je dobil Jakob Freiherr v. Lamberg zase in za svoj rod. Omenjenega leta (1728) je prišel cesar Karel VI. s svojo hčerko, enajstletno »nadvojvodinjo Terezo«, kakor so takrat še imenovali poznejšo cesarico Marijo Terezijo, v Ljubljano, da bi sprejel poklonitev kranjskih deželnihi stanov. Prišel je iz Celovca preko Ljubelja in dospel v četrtek, 26. avgusta, v Ljubljano. Sprejeli so ga seveda z velikimi slovesnostmi. V nedeljo, 29. avgusta, je bila v stolnici slovesna sv. maša na čast sv. Duhu, ki jo je daroval škof Schrattenbach. Knjiga »Erb-Huldigungsaktus« (1728 in 1739) pripoveduje: »Nachdeme nun Ihro Kayserliche Majestet etc. etc. in solch zahlreicher Suite zu oftgenannter Kirche angelanget, hat Herr Franz Bernhard Graf v. Lamberg, Obriest-Erbland-Stallmeister in Krain, seinen Dienst verrichtet, da er Herrn Ihro Majestet etc. etc. bey dem auf- und absitzen von Pferd mit einem Fuss knyend den Steig-Pügel gehalten«, in zato mu je »an diesem Erbhuldigungsaktus das Kayserliche Reit- und Leib-Pferd, welches bey der Solemnitet den Allerhöchsten Monarchen bediente, samt Sattel und kostbarem Gezeug ins eigen gefallen«.

Ta grof Lamberg je bil gospodar grobeljske graščine pri Domžalah. Ko se je l. 1735 širom po deželi zelo dvignilo češčenje sv. Notburge, je pripomogel k temu nemalo vprav on. Dobil je s Tirolskega sliko sv. Notburge in jo dal obesiti v grobeljski cerkvi, seveda z dovoljenjem tedanjega mengeškega župnika Antona Wolfganga ab Isenhausen (župnik v Mengšu 1732 do 1743). L. 1739 je dobil grof Franc Bernard od briksenskega škofa še relikvijo sv. Notburge. Groblje so postale tedaj obče znana božja pot, kamor so ljudje prihajali od blizu in daleč. Stara cerkev je za tolike množice postala premajhna in zato jo je dal grof Franc Bernard prezidati (1741—1759) ter ji dal tisto znamenito obliko, ki jo ima še danes. Grobeljski gospodar je ostal Franc Bernard do l. 1757, ko je izročil to posestvo svojemu sinu

Francu Adamu grafu Lambergu. Ta je cerkev, ki jo je njegov oče prenovil, dal poslikati znamenitemu slikarju Francu Illovšku (1700—1764), ki jo je okrasil med leti 1759 in 1761 s freskami, ki so še zdaj velika znamenitost te cerkve. Posvetil jo je l. 1763 goriški nadškof Attems. Franc Adam je bil član bratovščine sv. Dizma, v katero je pristopil 4. februarja 1756 pod imenom »der fest Entschlossene«; geslo mu je bilo »Coelo custode securi«. Takrat je bil njegov polni naslov: Franz Adam des hl. römischen Reiches Graf v. Lamberg, Erblände-Stallmeister in Crain und der Windischen Mark, Freiherr zu Steyn und Guttenberg, Herr auf Weissensteyn, Egkh, Dermitsch und Ebensfelde«. Pozneje je postal deželni glavar. Umrli je 13. maja 1803, star 73 let.

Za njegovega sina Janeza Nepomuka grofa Lamberga (1768—1828) je prešla graščina v druge roke.

še 12.000 gl. in določa, »dass die Armen Spytaler alle tag fünf Vater unser und fünf Avemaria in memoriam quinque vulnerum et passionis Christi, dann sieben Vaterunser und Avemaria in memoriam septem dolorum B. M. V. und einen Glauben für die Seele des Stifters verrichten und dieses Gebet für die Erhaltung der Einigkeit unter den Spytalern und zur Erflehung des göttlichen Segens aufopfern sollen«. <sup>9</sup> Če bi pa bil ta hospital kdaj odpravljen (vernichtet werden sollte), potem naj se obresti dele vedno med »Hochbedürftige«.

Zadnja večja ustanova, ki jo tu navedemo, spada že v nekaj poznejši čas absolutističnega ravnanja z ustanovami, ki jo je zadela prav ista usoda kot vse druge, ustanova cesarskega generalnega majorja Jožefa Erazma grofa A u e r s p e r g a, ki je z oporoko z dne 26. oktobra 1798 zapustil 4000 gl., oziroma 160 gl. letnih obresti, za siromašne bolnike na Kranjskem s pogojem, da bodo zanj, ustanovnika, molili. Da se bo njegova volja spoznala, za to naj skrbita deželna vlada in ljubljanski nadškof.<sup>10</sup>

To so bile glavne dobrotelne ustanove za ljubljanske uboge. Bilo je še drugih manjših, tudi po deželi. Ker je bilo tudi veliko število bratovščin in je vsaka bratovščina skrbela tudi za svoje uboge in bolne člane, je bilo pri nas do časa prosvetljenih voditeljev države še dosti dobro poskrbljeno za vse, ki so bili potrebni.

### 3. Deželna varnostna komisija.

Proti koncu 17. in v začetku 18. stoletja je število ubogih po naši deželi čedalje bolj raslo. Zato je bila s cesarskim poveljem z dne 19. julija 1727 osnovana za vso Kranjsko kakor tudi za vse druge notranje-avstrijske dežele posebna »komisija za uboge« (Armenkommission). Polno ime te komisije: »Commission zur Landtssicherheit und Besorgung derer Armen« pa kaže, da je bilo med ubogimi tudi veliko število nasilnih beračev, predhodnikov poznejših rokovnjačev in prenekaterih tipov današnjih brezposelnih. Ker so ti berači postali nevarni javni varnosti, je hotela vmes poseči država kot nositeljica policijske oblasti. Mesta so zapirala vrata pred tujimi berači, zato je po kmetih mrgolelo pravih ubogih, pa tudi potepuških delomrznežev.

V tej komisiji, ki je štela devet udov, je bil predsednik deželni glavar, prvo mesto za njim je šlo škofu in drugo deželnemu vicedomu (do l. 1747, ko so vicedomstvo odpravili); ostalih šest je

<sup>9</sup> Blagi proš, ki mu je bila ta ubožnica, kakor se vidi, posebno pri srcu, je zvedel na veliko žalost, da se ubogi »špitalarji« pri sv. Petru med seboj prepirajo in grizejo. Zato je zapisal v svojo prejšnjo oporoko z dne 1. julija 1737 takole: »Weilen ich mit Schmerzen habe vernehmen müssen, dass in den gedachten Spittall unter ihnen oft ein grosse Uneinigkeit und Hass entspringet, also dass die Liebe des Nächsten gar oft violiert, welche Zertrennung den Gebot Gottes höchstens zuwider ist... daher sollen sie beten, um den Frieden und Segen Gottes zu erhalten.« — Ze tedaj je bilo torej med nesrečnimi in ubogimi po dobrotelnih zavodih, kakor danes še vedno in povsod, mnogo nezadovoljnosti in prepиров.

<sup>10</sup> Ljubljanski vladika je bil tedaj nadškof Mihael grof Brigido (1788—1806).

bilo izbranih izmed najmenitnejših uradnikov deželne gosposke, med njimi je bil tudi tedanji ugledni ljubljanski generalni vikar dr. Ivan Jakob Schilling. Glavna »cassa pauperum« je bila v Ljubljani. Za to blagajno so bili trije ključni: enega je imel deželni glavar, drugega škof in tretjega vicedom. Odredbe te komisije, ki je dobila svoje glavne smernice gotovo z Dunaja, so zanimive ne samo kot slika tedanjih socialnih razmer, kot priče, kako so tedaj reševali socialne potrebe, ampak tudi zato, ker spominjajo še vedno jasno na odredbe cesarja Karla V. iz 16. stoletja. Odredbe, ki jih je ta komisija sestavila takoj iz početka, se glasé: Povsod po deželi naj se zgrade v vsaki župniji ubožnice, četudi lesene. Postavijo naj jih župljani sami in prispevajo apno, pesek, kamenje in les; ubogi pa morajo pri gradbi pomagati z delom. — Preden bodo te ubožnice dograjene, naj graščinska gosposka pošilja reveže v kmečke hiše po številkah. Dela zmožni reveži morajo kmetom pomagati pri njih delu. — Za uboge naj skrbé cerkvene edinice — župnije. To bo posebno lahko v Ljubljani, »wo das meiste Almosen einfällt«. Tudi vsaka župnija imej svojo ubožno blagajno. Ključé do krajevne ubožne blagajne naj imajo: enega župnik, drugega grajska gosposka, tretjega pa cerkveni ključar. Tisti del nabrane miloščine, ki preostane od tekočih domačih potreb, naj župniki konec vsakega meseca pošiljajo glavni ubožni blagajni v Ljubljano. — Nikakor ne smejo podpirati delomrzneže: kdor more kaj delati, ga je treba prisiliti, da bo delal po svojih močeh. Zlasti morajo ubogi, vsak za svojo župnijo, presti, tkati, delati čevlje itd. — Vsak mesec bodo od ubožne komisije določeni pooblaščenci pobirali po vseh župnijah za reveže od hiše do hiše. Po cerkvah naj se postavijo puščice »za uboge«. Ob mlatvi bodi bera za reveže. — Ker je bil povsod običaj, da so ob pogrebih, biljah in osminah delili med uboge miloščino, kakor in kolikor je bilo določeno v oporoki, se je moral ta denar za naprej pošiljati v ubožno blagajno. — Duhovniki naj v pridigah in v spovednici spodbujajo ljudi k radodarni dobroti. — Ljudi je treba opozarjati, naj v oporokah kaj volijo tudi za uboge. Kdor se v zadnji volji ne bi spomnil ubogih, naj ubožna komisija določi, koliko od zapuščine naj pride v ubožno blagajno. — Kdor ima dovoljenje, uživati postne dni meso, mora dajati v ubožno blagajno po en krajcer od funta mesa. — Ker se je med obrtniki in rokodelci čedalje bolj širila potratnost, naj se jim kočije in draga moderna obleka obdávčijo v prid ubogim. — Oba ljubljanska hospitala, meščanski in cesarski, naj se združita v enega samega, v katerem pa se mora uvesti skrbno in dobro gospodarstvo. — Ubogi smejo beračiti samo po domačih župnijah in samo pred domačo farno cerkvijo. Vse, ki beračijo po tujih župnijah, četudi so romarji, je treba prijeti in odtirati domov. Župniki ne smejo dati nobenemu ubogemu pravice, beračiti po drugod pred cerkvami. — Brž ko bodo te odredbe veljavno uzakonjene, bo kaznovan vsak, ki bo beračem še kaj dal.

Zdi se, da so bile te določbe vsaj deloma tudi uzakonjene. Tiste, ki so beračem kaj dajali, so globili po goldinarju. In še l. 1785

je dobil ljubljanski ubožni zaklad celih 1359 gl. od obdavčenega mesa v postnem času (Armenleut-Aufschlag). Za dovoljenje, da je smel kdo v postu uživati meso, je moral tedaj plačevati po 3 vinarje od funta. Iz te vsote se vidi, da število takih mesojedcev ni bilo majhno.

Take so bile odredbe kranjske ubožne komisije v prvi polovici 18. stoletja (ne je zamenjavati s poznejšo Komisijo ubožnega instituta izza l. 1820). V glavnem je živel ta komisija tja do časov Jožefa II. ter skrbela za uboge, kakor je vedela in mogla. Vidi se, da je bila na pol državna, na pol cerkvena institucija. Njen ustroj je še vedno slonel na starem načelu, da morajo skrbeti za svoje uboge predvsem cerkvene edinice, župnije.

### III. V DOBI PROSVETLJENOSTI IN DRŽAVNEGA ABSOLUTIZMA

#### 1. Za Marije Terezije.

Čisto nova struja glede skrbstva za uboge je zavladala pri nas okoli srede 18. stoletja. Upravo ubožnih zavodov je potegnila tedaj nase bolj in bolj država, ki je hotela regulirati to skrbstvo sama brez cerkvenega nadzorstva. Vzrokov za to je bilo več.

Če ne morda odločilno, je pa vsaj zelo učinkovito vplival v tem pogledu z g l e d Francije, zgled, ki ga je dajala Francija že izza časov kralja Franca I. (1515—1547).

Dasi je bil ta kralj nravno izprijen človek in brezvesten politik, je vendar skrbstvo za uboge po Franciji deloma zelo dvignil — saj je bil tudi drugače pospeševatelj znanosti in umetnosti (Père des Lettres), Med odredbami Ludovika Svetega je našel tudi to, da se morajo po vseh župnijah sestaviti imeniki vseh dela nezmožnih ubogih in da morajo skrbeti zanje župnije. Zato je določil, da mora biti središče ubožnega skrbstva župnija, ki mora vsaka organizirati to skrbstvo za svoje župnijske uboge: sestaviti mora seznam ubogih, organizirati pobiranje miloščine zanje, postavljati zanje po cerkvah puščice, pridigati vernikom o miloščini in podpori za uboge, samostani naj pošiljajo svojo podporo v župnije, vsi pa, ki nimajo kje stanovati, naj se oddajo v hospitale; strogo pa naj se kaznujejo vsi delomrzni berači. To je bila res — kolikor toliko — stara cerkvena oblika ubožnega skrbstva.

Na drugi strani pa je imela ta svetla svetinja čisto drugo podobo: hospitale je podvrgel Franc I. samo državi. Vso administracijo hospitalov je izročil državnim uradnikom ali vsaj njih vrhovnemu nadzorstvu. Sami so odločevali, kdo more biti sprejet v hospital in koliko jih more biti sprejetih. Duhovščina in fevdalna gospoda je sicer protestirala proti kratitvi svojih pravic, ali kralj je dal odredbo uvrstiti med državne zakone (1545) in s tem je bil strt vsak odpor.

Število ubogih po Franciji je raslo od leta do leta. Če je bilo l. 1610 v samem Parizu 10.000 beračev, jih je bilo l. 1640 že 40.000. Že od Franca I. dalje so odpirali zanje javne delavnice, mlajše in

zdrave pa so vtikali v vojaško suknjo. L. 1611 in 1612 so jim odkazali nekaj hospitalov v stanovanje in podporo: moškimi, ki ne bi hoteli priti v nakazane jim hospitale, so zagrozili s palicami in galejami, ženskam pa, da jih bodo dali bičati in jim obriti glave. Vse zastonj! Nekaj malega se jih je sicer javilo, ogromna večina pa se je razlila po deželi, ko so jim pariška tla postala prevročna. Brž pa ko je pritisk le malo popustil, so se vračali nazaj v bogati Pariz. Vlada Ludovika XIV. je naposled sklenila stvar temeljito ozdraviti in ta vozec kratko malo presekat.

V Parizu in v vsej Franciji so bile tedaj zelo na glasu »Dames de la Charité«, t. j. aristokratkinje, tudi iz najvišjih krogov in s samega dvora, ki so pod vodstvom sv. Vincencija Pavelskega imele svoj odsek njegove Bratovščine krščanske ljubezni (Confrérie de la Charité). Te so videle, kako je Vincencij l. 1653 zgledno organiziral neko zavetišče za dela nezmožne in stare reveže, in takoj so si rekle: »Samo ‚gospod Vincencij‘ bo mogel rešiti Pariz beraške nadloge, on s svojim organizatoričnim talentom, me pa s svojo podporo in svojim ugledom.« Začele so odločno akcijo. Ali Vincencij je kmalu zvedel, da hoče vlada sama rešiti to zadevo — morda ji je dala pobudo vprav ideja teh visokih in uglednih gospá — zato se ni hotel vmešavati v zadevo, ki jo je hotela urediti absolutistična vlada. In res l. 1656 je prišel vladni ukaz: Vsi berači v hospitale! Ko so bili l. 1657 vsi prostori za to pripravljeni, naj bi se začela selitev. Toda od 40.000 beračev in ubogih se je javilo za v hospitale samo 4000—5000, vsi drugi pa so jo spet kot prejšnje čase ob takih odredbah pobrisali iz Pariza in se razkropili po deželi.

Ali vendar — »hôpital général« je bil ustanovljen in dobro organiziran. Prostora v njem je bilo za 6000 ubogih in še več. Bil je velika prisilna delavnica, kjer so se morali ubogi učiti kakega rokodelstva in vsak po svojih močeh delati. Ta »hôpital général« pa je zadostoval komaj za Pariz. Zato l. 1662 druga kraljeva odredba, naj se po pariškem vzorcu zgradé taki hospitali po vsej Franciji. Tako je nastalo po vseh večjih mestih v Franciji vse polno javnih prisilnih delavnic za delomrzneže. Vsa uprava je bila seveda v državnih rokah, duhovščini so izročili samo dušno pastirstvo teh ubogih.

Sv. Vincencij, ki je po nekaterih mestih že prej tako srečno rešil beraško vprašanje, ni odobral tega nasilnega reševanja beraške nadloge. Če bi bili pritegnili njega k sodelovanju, bi se bilo to vprašanje rešilo popolnoma drugače: res v smislu krščanske ljubezni in v smislu tridentskega cerkvenega zbora.

Tudi francoski episkopat ni bil zadovoljen s kraljevo rešitvijo perečega beraškega vprašanja. Po tridentskih dekretih je zahteval nadzorstvo nad hospitali, nadzorstvo nad nepoštenimi upravitelji in polaganjem računov. Toda véliki absolutistični Ludovik XIV. se ni brigal za tridentske dekrete in je dobredelne zadeve celo vzel izpod pristojnosti civilnih sodišč ter jih izročil pristojnosti državnega sveta.

Ko so škofje videli, da se jim ne bo mogoče boriti zoper kraljevo oblast, in ker je ostal v Parizu in po vsej Franciji še ogromen kup revščine, so jeli sami organizirati privatno skrbstvo za uboge po župnijah. Glavna pobuda za to delo v Franciji je izšla od sv. Vincencija Pavelskega, čigar Bratovščina krščanske ljubezni se je po vsem kraljestvu bolj in bolj širila. Kjer ni bila uvedena, so pa v smislu te bratovščine zaživela povsod številna dobrodela društva za podporo ubogih. Ali ne samo po Franciji — po vsem svetu se je razširila ta bratovščina pod imenom »Confrérie des Dames de la Charité in deluje še danes po vseh delih sveta.<sup>1</sup>

Tudi drugače je Ludovik XIV. ustanovil vrsto monumentalnih dobrodelnih zavodov, za najdence, invalide, rekonvalescente, nezdravljive itd. Toda pri vseh je bila upraviteljica država, cerkvi ni pristojala v njih nobena ingerenca, omejena je bila samo še na opravljanje dušnega pastirstva za bolnike in uboge. V tem duhu so skrbeli za dobrodela zavode tudi nasledniki Ludovika XIV. Vse je bilo v državnih rokah.

Še preden pa so začeli posnemati z g l e d e iz Francije, so zagospodarila tudi pri nas načela racionalizma francoskih »filozofov«. Diderot, d'Alembert, de la Mettrie, Voltaire, Hohlbach, Rousseau itd. niso rušili vere in nravnosti samo v Franciji, marveč so svoja razkrajalna načela širili vsepovsod, tudi po Nemčiji, in tako je mrzli val brezverstva in nenravnosti zajel tudi dežele po bivši Avstriji. Ta strup se ni zlival preko francoskih mej samo s knjigo, ampak zelo učinkovito tudi po raznih »hofmajstrijih«, ki so jih pošiljali preko Rena. V Nemčiji je bila prava moda, da je vsak knez, vsak, kdor se je imel za kaj več, preskrbel svojim sinovom francoskega »hofmajstra«. Popraševanje po tem blagu je bilo tako veliko, da je d'Alembert odprl v Parizu kar nekako pisarno, ki je zalagala Nemčijo s francoskimi vzgojitelji. Do l. 1778 je šlo nad 400 takih »hofmajstrov« iz Francije na Nemško. Kdor v Nemčiji tedaj ni poznal Voltairea in Rousseaua ter ni priznaval njih »filozofije«, ga niso šteli med izobražence. Verni katoličani so veljali samo še za obskurante in ultramontance.

Pa ne samo iz Francije, tudi iz Anglije se je zlival tedaj strup racionalizma in brezverstva po Nemčiji, iz Nemčije pa k nam. V Angliji so začeli iz protestantskih tal poganjati razni senzualistični

<sup>1</sup> Ko so l. 1880 prevzele usmiljene sestre v Ljubljani otroško bolnišnico, ki je bila v sedanjem Jožefišču na Poljanski cesti, so tudi nekatere ljubljanske gospé, ki so tedaj vzdrževale to bolnišnico, vstopile v Vincencijevo Bratovščino gospé krščanske ljubezni, ki ima svoj glavni sedež v Parizu. V pariških zapisnikih te bratovščine se omenja ljubljanska podružnica prvič l. 1883 in je na kratko opisano njeno delovanje: štela je 15 »visiteuses«, dve »honoraires«, gospé so obiskale 95 ubogih, 10 so jih pripravile za prvo sv. obhajilo in 21 jih je prejelo po njih prizadevanju zakramente za umirajoče. Dohodkov: 3683 frankov, izdatkov 2658 frankov. Letno poročilo, ki ga izdaja centrala, omenja ljubljansko podružnico samo še l. 1884, potem pa nič več. Menda so se te ljubljanske gospé imenovalle še nadalje »gospé krščanske ljubezni«, ali z glavno centralo v Parizu niso bile več v nobeni zvezi — odpadla vejica od svetovne Vincencijeve cerkvene Bratovščine gospá krščanske ljubezni.

in empiristični filozofski sistemi, ki so zašli deloma v popoln materializem, deloma v malokrvni deizem. Že l. 1745 so imeli Nemci dokaj angleške deistične literature prevedene v svoj jezik. Berlinski knjigotržec Nicolai (1733—1811) je s svojimi »Briefe, die neueste Literatur betreffend« (1761—1767) in s svojo »Allgemeine deutsche Bibliothek« (1765—1792) vrgel med svet nad 100 del te racionalistične in brezverske smeri. Nemško občinstvo, zlasti protestantsko, je željno segalo po novem evangeliju iz Anglije in Francije. S tem pa so se tudi rušili stebri religioznosti in npravnosti. Celo stari brezverec, Friderik II., je zadnje leto svojega življenja rekel svojemu velikemu kancelarju: »Glaub er mir, meine schönste Bataille wollte ich geben, wenn ich Religion und Moralität unter meinem Volke wieder da haben könnte, wo ich sie bei meiner Thronbesteigung gefunden.«

Na drugače katoliške dežele in vlade so poleg galikansko-janzenistovskih načel močno vplivale tudi protestantske teorije o obsegu civilne oblasti gledé cerkve. Če so prva do skrajnosti omejevala papeževo oblast, so pa druge odkazovale knezom oblast nad cerkvijo in celo ius reformandi. V Avstriji se je čutilo to že za Leopolda I., bolj za Marije Terezije, za Jožefa II. pa je dosegla ta miselnost svojo višek.

Marija Terezija je bila verna in pobožna, ali med njene svetovalce in državnike so prihajali čedalje bolj od leta do leta možje, ki so bili prepojeni z janzenizmom, febronianizmom in s protestantskimi teorijami o razmerju cerkve do države. Pod njih vplivom je bila v Avstriji že pod to cesarico prepovedana bula »In coena Domini«, cerkveno izobčenje priznано samo tedaj, če in kadar je dobilo odobrenje vlade, duhovnikom brisano oprostčenje od davkov, odpravljen azilsko pravo, omejene procesije in bratovščine. Celo nekatere ljudske navade, ki niso imele v zavesti ljudstva že davno nobene poganke vsebine več, ali so bile drugače popolnoma brez nevarnosti, so bile prepovedane, n. pr. skakanje čez kres na kresni večer, obhodi kolednikov in »sv. treh kraljev«, nošenje križev ob romanju, zatikanje praproti »und anderer Wurzeln und Kräuter« za okna in ob vrata na kresni dan itd. Da, že l. 1754 je njena vlada okrožnim uradom posebno zabičevala, naj nadzorujejo župnike in drugo duhovščino, da bodo pridigali res krščanski nauk ter sploh redno in prav opravljali svojo službo in se vestno držali predpisane rezidence.

Janzenisti so cesarici znali spretno spravljati v roke svoje publikacije, tako da so jo imeli celo za svojo privrženko in so ji peli hvalo. Gotovo je, da ni poznala zmotnosti njih načel in njih zahrbtnosti. Vendar je l. 1780 prepovedala Hontheimovega »Febronius« in napovedovala jasno usodne sadove njegovih nauk.

Ta angleško-francoska mora, ki je prišla v naše kraje preko Nemčije, je izpila tudi krščanski ljubezni vso njeno nadnaravno kri in vsebino, na njeno mesto pa so postavili čisto naravno anemično humaniteto. Cerkvi niso priznali skoraj nobenih pravic, najvišja oblast je bila po njih prepričanju knežja, kraljeva suverenost. Vera

in cerkev — in ta samo v ozki sferi krščanskega nauka, sv. maše in sv. zakramentov — sta veljala samo še za orodje, s katerim ima civilna oblast podložnike v strahu.

Pri nas je odredba z Dunaja, ki je l. 1727 ustanovila zgoraj opisano ubožno komisijo, odkazala škofu in župnikom še velik delokrog. Skrbstvo za uboge je bilo tehnično urejeno še po župnijah. Ali že l. 1754 je izdala dunajska vlada s svojo »Bettler-Schub- und Verpflegsordnung« nove določbe, kako naj se uredi podpora za uboge. Tu je bilo prvokrat izrečeno načelo: za uboge mora skrbeti politična občina. Za vsakega, ki je bil vsaj deset let v občini, mora skrbeti, če je v potrebi, ta njegova domača občina. Vsak revež, ki ni pristojen v kraju, kjer stanuje, se mora odgnati v lastno pristojno občino, ki ima dolžnost, skrbeti zanj. Vse delomrzneže je treba pozapreti. Torej mesto radovoljne krščanske usmiljene ljubezni, ki je prejšnje čase skrbela za uboge — sila in kazen.

Ta dunajska odredba ni bila avstrijska posebnost. Povsod po nemških deželah je v drugi polovici 18. stoletja prevzemala skrbstvo za uboge država in nalagala političnim občinam obveznost, skrbeti za svoje uboge. Povsod so se tedaj ustanavljali tako imenovani »ubožni zakladi« (fundus pauperum) in povsod iste določbe, odkod jemati za ta ubožni zaklad. V ubožno blagajno naj se stekajo takse za dovoljenje godb (Musiklizenzen), za gledališke predstave, policijske globe, naklade na sladkor, kavo, kakao itd.

Najboljši zgled te nove državne ljubezni do revežev je ljubljanski glasoviti »Žabjek«, ki ga je na pobudo z Dunaja in po dunajskem zgledu ustanovil ljubljanski magistrat l. 1754.

Žabjek so šteli iz početka vedno med ljubljanske dobrodelne zavode. Bil je prav za prav ječa »za več ali manj zanikrne moške potepuhe in lene popačene ženske«, pravi Vrhovec. Ljudski dovtip ga je imenoval »angelski grad«. Od začetka je bila ta »delavšnica« precej neogljenno dete ljubljanskih mestnih očetov, ker se berači in potepuhi niso dali radi zapirati. Glede tistih pa, ki se jih je posrečilo vtakniti v ta zavod — nemško so jih imenovali »Büssende«, Zgodnja Danica jih pozneje imenuje pokorjence in pokorivnice — je imel magistrat veliko preuгодno sodbo o njih redoljubnosti in spoštovanju do avtoritete ali pa so stražniki veliko prepodomače stražili te tičke in tice: zato so jim kar zapovrstjé uhajali iz kletke. Takoj prvo leto jim je od šestih priprtih žensk ušlo — vseh šest. l. 1757 je ušlo 17. februarja kar sedem jetnikov, in vendar je to »budne« stražnike tako malo izmodrilo, da je točno ob tednu (24. februarja) zopet vzela megla štiri druge.

Moralno so jih zdravili — s korobačem.<sup>2</sup> Najbolj tatove, ki so dobivali mesečno po deset udarcev. Drugi so okusili korobač vsake kvatre, pa tudi samo za dobrodošlico ali pa samo za slovo, preden so jih odpustili iz zavoda.

<sup>2</sup> Korobač je bil v 2. polovici 18. stoletja zelo znan, bodisi kot beseda, bodisi kot kaznilno orodje. Jožef II., bavarski in drugi nemški knezi ga pogosto omenjajo ter predpisujejo »Karbatschenstreiche«.

Za te »pokorjence« je bil dolžan skrbeti magistrat. Ali odkod in kako zavod vzdrževati? Magistrat je na svojski način poskrbel za čim številnejše vire dohodkov. Za ta »Zucht- und Arbeitshaus« so pobirali pristojbine od gledaliških predstav in veseloiger na magistratu (ker Ljubljana tedaj ni imela gledališkega poslopja, so jemali za predstave kar največjo dvorano na magistratu), od koncertov, od biljardov po sedmih tedanjih ljubljanskih kavarnah (po en goldinar na mesec), od kegljišč po gostilnah (po pol goldinarja na mesec), od »komediantov«, ki so od časa do časa prihajali osrečevat umetnosti žejno Ljubljano in se izkazovali na vrveh (Seiltänzer), z marionetami itd. Tudi pristojbine od plesov so se stekale v blagajno »angelskega gradu«. Teh plesov je moralo biti kar lepo število z lepo udeležbo: samo l. 1754—1755 so vrgli za zavod 336 gld 20 krajcarjev. Vsak dan sta hodila po dva prisiljenca v spremstvu »angela varha« po hrano za pokorjence in pokorivnice k raznim ljubljanskim samostanom (k jezuitom, kapucinom, frančiškanom, obutim in bosonogim avguštincem, križarjem, uršulinkam in klarisinjam), danes k temu, jutri k drugemu. Dvakrat na teden je dal magistrat pobirati za prisilno delavnico po mestu po številkah. Za 5—6 krajcarjev na dan so bila vrata v ljubljansko prisilno delavnico odprta tudi delomrznim potepuhom z Goriškega in iz Gradiške.

Ali vsi ti dohodki so bili vendar preskromni in zato so l. 1765 ustanovili v prisilni delavnici še predilnico, tako da se je zavod od tedaj naprej imenoval »Zucht-, Spinn- und Arbeitshaus«. Predilnico je uredil bogati tovarnar Desselbrunner, ki je imel na Selu (»na fabriki«, tam, kjer je zdaj karmeličanski samostan) veliko tovarno za sukno. Za instruktorja teh prisiljenih delovnih moči so naprosili kar Desselbrunnerjevega delovodjo. Učil jih je presti prejo in volno. Vse oblasti v deželi so tedaj (l. 1765) prejele cesarski ukaz, da morajo prijeti vse kranjske berače in jih poslati v to predilnico. Tudi revni mestni otroci so hodili na Žabjek prest in tkat. Dajali so jim po dva krajcarja na dan — malo sicer, ali za reveže je bilo vsaj nekaj.

Ko se je cesar Jožef II. marca l. 1784 vračal iz Rima in se ustavljal v Ljubljani, si je med drugim ogledal tudi Žabjek. Ali ni mu bilo všeč, kar je videl; po njegovem se je jetnikom godilo veliko predbro, češ da imajo postelje, zakurjene sobe, predbro hrano, po 4 krajcarje na dan in da samo predejo in ulice pometajo. Zato je odredil: mesto dosedanjih postelj morajo dobiti pograde (Pritschen), držati jih je treba večkrat ob kruhu in vodi, po 4 kr. pa jim dajati za prejo in tkanje samo, če bodo posebno marljivi itd.

Prisiljenci so imeli tudi svojega učitelja, veronauk pa so jim hodili razlagat oo. jezuitje iz svojega bližnjega samostana pri Sv. Jakobu.

Žabjek je bil ustanova ljubljanskega magistrata. Neposredno pa je posegla dunajska vlada v ubožnostna vprašanja v Ljubljani z odlokom z dne 6. aprila 1771, ki je veleval, da se morajo vsi ubožni zavodi ter vse ubožne ustanove in naprave v Ljubljani združiti v en sam zavod, in sicer v meščanskem špitalu.

Prvi zavod, ki se je po tem odloku moral preseliti v meščanski špital, je bil cesarski špital: ob prvi priliki, ko bo mogoče — tako je velel ukaz — naj se preselijo v meščanski špital vsi oskrbovanci cesarskega špitala, tudi sirotišnica, ki je bila nekaj let prej ustanovljena in je bila nameščena v 2. nadstropju tega špitala; špital sam pa naj se prodá. Trikrat so ga ponujali na javni dražbi, ali nihče ga ni maral kupiti. Naposled ga je vzel v najem škof Karel Herberstein, ki je imel od 1. majnika 1771 naprej tu pevsko šolo za šenklaški deški zbor in skrbel, da so ti otroci sirote dobivali šolski pouk. Ko je l. 1774 ostala brezuspešna tudi zadnja dražba, je prevzel naslednje leto hišo cesarski tobačni urad, pozneje pa so nameščali v njej razne druge državne upravne panoge. Danes je v tej stari hiši davčni urad za mesto Ljubljana (Vodnikov trg št. 5).

Večina otrok in vsi reveži so se preselili v meščanski špital 1. maja 1773. Tu so ostali, dokler jih ni 16 let pozneje drug cesarski odlok vrغل na cesto.

Meščanski špital, ki naj bi sprejel vase vso ljubljansko revščino, pa je bil tedaj (1771) v jako slabem gradbenem stanju. Odločili so se, da ga popravijo. Prodali so vse špitalske nepremičnine, t. j. vse špitalu podložne kmetije in vse služnosti, ki jih je imel pravico terjati. Za vse so iztržili vsoto 51.250 gl. Od tega so porabili nekaj takoj za izplačo dolgov, ostalo vsoto pa so naložili na obresti. Ker špital ni bil celotna in enotna stavba, ampak kompleks več starih in zanikrnih hišic, ki Ljubljani nikakor niso bile v kras, so se odločili, prezidati vse v enotno stavbo. Stroški so bili precejšnji (19.500 gl.). Cesarica Marija Terezija je dala iz svojega 2000 gl. za prezidavo. Ko so do l. 1773 špital sam toliko popravili, da so mogli vanj sprejeti uboge iz vseh drugih zavodov, so popravili naposled še cerkev sv. Elizabete. Cerkev je škof Herberstein l. 1778 na belo nedeljo slovesno blagoslovil.

V meščanski hospital so se preselili tudi ubožci, bolje, uboge iz šentpeterske ubožnice, v kateri je bilo kakih 25 do 30 žensk. Samo Žabjek je obdržal svoje nadobudne gojence. V roke ga je vzela vlada, ga precej povečala in polagoma spremenila, da je bil samo še ječa.

Zdaj pa so spravili tudi vse dobrodne ustanove za uboge pod enotno administracijo meščanskega špitala. Ta administracija je bila popolnoma državna. Zdaj je prenehala imenitna služba špitalskega predstojnika (Spitalmeister) in magistratu je bila s tem odvzeta vsaka ingerenca v špitalske zadeve. Namesto prejšnjega špitalskega predstojnika je postavila vlada posebnega administratorja. Namesto magistrata je sprejemal zdaj uboge po nasvetu administratorja okrožni urad (kresija). Odpravili so tudi mesto špitalskega kurata, službo božjo v špitalu pa so opravljali oo. frančiškani iz svojega samostana (na sedanjem Vodnikovem trgu). H krščanski nauku, ki so ga učili oo. frančiškani, in sicer slovensko, so prihajali špitalarji in sirote. L. 1787 je odločil škof Herberstein, čisto v smislu politike Jožefa II. in bržkone tudi zato, ker je bil oo. frančiškonom precej gorak, da morajo otroci hoditi k nemškemu krščanskemu nauku v stolnico. Temu pa se je uprl sirotinski oče (Waisen-

vater, Franc Vehovec, prej dalj časa vodja predilnice v prisilni delavnici, in odločil: »Otroci ostanejo v špitalu in bodo zahajali h krščanskemu nauku v špitalsko cerkev in sicer k slovenskemu krščanskemu nauku.« Škof je pozval odločnega Vehovca, naj uboga; ta pa je krepko branil dosedanjo navado. Ali je uspel, ne vemo.

Novi administrator, nastavljen od vlade in odgovoren kresiji, je upravljal tudi vse druge dobrodelne ustanove, ki smo jih zgoraj opisali, in sicer zdaj še vsako zase in ločeno. Račune je moral seveda predlagati kresiji.

Vso upravo dobrodelnih zavodov in vseh ustanov v Ljubljani in po deželi je vzela v svoje roke država. Vendar vlada še ni hotela izključiti popolnoma cerkve od sodelovanja pri dobrodelnih napravah. V Kranju na pr. je ubožna komisija, ki je že l. 1736 prevzela nadzorstvo in vizitacijo obeh ljubljanskih hospitalov, zahtevala l. 1760 čiste račune glede tamošnjega hospitala. V ta namen je postavila župnika Janeza Evan. Kraškovića in dr. Antona Maksimilijana Jugovića kot komisarja za upravo hospitala, tako da mestni sodnik z mestnim svetom ni mogel glede hospitala brez njih ničesar ukreniti. Samo škofom je bilo tako izvito iz rok nadzorstvo nad upravo hospitalov: to nadzorstvo si je zdaj prilastila izključno država.

## 2. Za Jožefa II.

### A. Ubožni institut.

Ko je po smrti cesarice Marije Terezije nastopil l. 1780 vlado njen sin Jožef II., je zapihala po vsej Avstriji še vse drugačna sapa. Prosvetljeni cesar, ki je bil že od otroških let skrajno trmastega značaja, je hotel reformirati na vseh koncih in krajih, vse po načelih absolutne knežje suverenosti in po čisto zmotnih nazorih o razmerju med cerkvijo in državo. Te reforme so zajele tudi skrbstvo za uboge.

Za humanitarne reforme se je navdušil cesar prav posebno v Parizu, ko je obiskal svojo sestro, kraljico Marijo Antoinetto, in kjer je ostal od 18. aprila do 31. maja 1777. Bil je ves navdušen, ko je videl veličastni »Dôme des Invalides«, »Hôtel Dieu« in druge humanitarne državne zavode izza dobe Ludovika XIV. in njegovih naslednikov. Na potovanju po Franciji (od 1. aprila do 1. avgusta 1777) je obiskal mnogo krajev in mest, v katerih je bilo uvedeno državno skrbstvo za uboge, ter prišel domov poln načrtov za ureditev ubožnostnega vprašanja. Deistični brezverci, prostozidarji in škofje iz šole janzenistov in Hontheima — po tipu ljubljanskega škofa Karla Herbersteina — so z veseljem pozdravljali začetek njegove vlade. Saj so bili v mnogočem še radikalnejši kot cesar sam.

Pri nas je bilo prvo humanitarno delo Jožefa II. uvedba »Ubožnega instituta«. Podpora ubogih po občinah, kakor si jo je zamislila vlada Marije Terezije, se ni obnesla. Prisiljena miloščina je bila zelo skromna, romanje od številke do številke je bilo za uboge grenek kruh, število ubogih pa je raslo od dne do dne. Jožef II. je videl, kako neuspešno je to javno politično skrbstvo, zato

je z veseljem pozdravil neko novo dobrodelno napravo na Češkem, ki se je imenovala »Župnijski ubožni institut«, po navadi pa kratko »Ubožni institut«.

Beli dan je zagledal ta institut že l. 1779, ko ga je zamislil in uvedel »der kaiserliche Geheime Rath und Kämmerer, der Hoch- und Wohlgeborne Herr Johann Graf von Bouquoy« za svoja posestva na južnem Češkem. Ker je bila prav Češka gospodarsko zelo izmozgana — saj je bila še nedavno tolikokrat bojno polje, kjer so tabore in se vojskovala cesarske in pruske armade — je bilo tudi na posestvih grofa Bouquoyja veliko revščine. Institut je bil namenjen podpori pravih in vrednih ubogih po župnijah in zatrtju beračenja. Četudi nam niso na razpolago pravila tega češkega instituta, mislimo, da je bil njegov notranji ustroj vsaj precej isti, kakor ga je imel Ubožni institut Jožefa II. pri nas.

Ker je cesarju ta institut zelo ugajal, je želel, da bi se uvedel povsod. Vendar ga njegova vlada nikoli ni naravnost zapovedovala, pač pa zelo priporočala. Uvajali so ga polagoma in sicer z gubernialnimi naredbami. Dne 23. novembra 1782 je bil prvikrat uradno potrjen, pa samo za Češko. Naslednja leta so ga skušali uvesti tudi po drugih deželah, celo v tedaj še avstrijski Belgiji. V Galiciji ni mogel pognati nikdar pravih korenin, Bukovina ga sploh nikoli ni uvedla, za Goriško, Dalmacijo in Istro ni v tej zadevi izšla nikoli nobena odredba. Obveljal pa je na Češkem in Moravskem, Tirolskem in Vorarlberskem, na Štajerskem, Koroškem in na Kranjskem.

Ali kje dobiti denarnih virov za ta institut, da bo mogel podpirati uboge? Institut si je po svojem precej razgibanem ustroju iskal sam prostovoljnih podpor za uboge, kakor smo videli, v prvo pomoč pa mu je prišla kmalu po njegovem postanku druga velika »reforma« Jožefa II., ki je povzročila veliko nezadovoljnost med verniki in trezno mislečimi katoličani: vlada je tedaj zatrla cerkvene bratovščine, jim vzela njih premoženje ter ga deloma odkazala podpori Ubožnega instituta. Napačno je misliti, da je Ubožni institut šele nastal iz zatrtih cerkvenih bratovščin: nastal je sicer pri nas po zatrtju teh bratovščin, ali ne kot nekako nadomestilo zanje.

Na Dunaju je poslovala za zadeve, ki so jih označevali z imenom »in publico-ecclesiasticis«, posebna, tako imenovana »duhovna dvorna komisija« (Geistliche Hof-Commissiom), sestavljena iz proticerkvenih laikov in nekaterih servilnih janzenistovskih in febronianskih duhovnih dignitarjev. Ta komisija je 18. februarja 1783 predložila cesarju »treuehorsamst«, naj se zatró vse bratovščine. Predlog je utemeljevala sicer s piškavimi in naravnost smešnimi razlogi, ali cesarju je predlog na splošno ugajal. Duhovna komisija je predlagala nadalje, naj se mesto vseh zatrtih bratovščin uvede povsod samo »Društvo dejavne ljubezni do bližnjega glede na zapuščene uboge« (Verein der thätigen Liebe des Nächsten in Beziehung auf die hilflosen Armen); vsem bratovščinam naj se vzame njih premoženje, ki naj se porabi za uboge. Duhovna komisija ni predlagala, naj se bratovščine zatro zaradi podpore Ubožnemu institutu, niti ni predla-

gala tega instituta samega, marveč so jo bodle v oči bratovščine same; premoženje bratovščin naj bi se po tem predlogu porabilo v o b č e za uboge, za katere naj se osnuje tudi novo predlagano Društvo dejavne ljubezni.

Izpočetka cesar ni hotel pristati na to, da bi se premoženje zatrtih bratovščin rabilo za uboge, ampak je hotel porabiti vse to premoženje za trivialne šole (t. j. ljudske šole po vaseh; normalke [Normalschulen] so bile po glavnih mestih, po drugih mestih in trgih pa glavne šole [Hauptschulen]). Po raznih pogovorih in daljšem posvetovanju pa je cesar dne 22. maja 1783 končno odredil, naj se vse bratovščine odpravijo, mesto njih pa naj se uvede povsod samo eno »Društvo dejavne ljubezni do bližnjega«; premoženje bratovščin naj se razdeli na dva dela: polovica naj se izroči Ubožnemu institutu, polovica pa naj se odkaže »dem Schulfundus auf die Verbesserung und Vermehrung der deutschen Landschulen«.

Na Dunaju so se bali, da se ljudje ne bodo dosti menili za novo vladno dobrodelno društvo in da zanje ne bodo radi dajali. Zato so proti koncu l. 1784 sklenili, naj se ne imenuje društvo, ampak bratovščina. Tudi drugače so jo ogrnili s precej pobožnim plaščkom: bratovščina imej tri glavne praznike, Ime Marijino (tu pa tam praznik sv. Treh kraljev, prvotno je bil prvi bratovski praznik dan, ko je bila bratovščina v kako župnijo vpeljana), Božič in Veliko noč. Za te dni je bila predpisana za dopoldne slovesna sv. maša s primerno pridigo o podpori ubogih, za popoldne pa darovanje za uboge — ki je bilo pa lahko tudi že dopoldne — in »Te Deum laudamus«. Ta cesarski predpis v cerkvenih zadevah se je ohranil pri nas ponekod še vsaj do konca prejšnjega stoletja. Starejši duhovniki se še spominjajo, da so morali po stari navadi te praznike še vedno pridigati o miloščini za uboge.

V tem stadiju razvoja so bile stvari, ko sta institut in nova bratovščina prišla tudi k nam na Kranjsko, Ker je bila dežela tedaj pod graškim gubernijem, je bil za nas odločilen poziv tega gubernija z dne 1. septembra 1784, naj se uvedeta institut in bratovščina dejavne ljubezni po vsej Notranji Avstriji, posebno po mestih. Ljubljanska kresija je na ta poziv dne 21. februarja 1785 sporočila cesarjevo željo in gubernialno odredbo ljubljanskemu magistratu. Kresija piše, koliko zlorab se je v teku stoletij vtihotapilo v raznovrstne bratovščine; monarhova uvidevnost, da je krščanstvo predvsem v človekoljubni ljubezni do bližnjega, pa je predpisala sedaj samo eno bratovščino. Po mnogih mestih, deželah in provincijah sta že vpeljana Ubožni institut in nova bratovščina, ki bosta skrbela za uboge; zdaj naj se vpelje oboje tudi v Ljubljani. Najprej naj se popišejo vsi ljubljanski ubogi, ki so ubogi brez svoje krivde, nadaljnja navodila bo magistrat že še dobil. S tem odlokom kresije je bil torej institut z bratovščino vred v Ljubljani vpeljan.

Dne 28. maja 1785 pa je prišel na vse ordinarije Notranje Avstrije nadaljnji poziv od gubernije v Gradcu, naj se ta župni ubožni institut uvede tudi v župnijah po deželi; pridigarji naj v dveh ali treh pridigah ljudem razložijo, kako modro je vse

to zamišljeno in odrejeno, nič pa naj ne dajejo delomrznim beračem, kajti skušnja uči, »dass viele Bettler nicht nur verderbliche Sitten haben, sondern auch als Lastergespänne bey den grausamsten Thatten sich gebrauchen lassen«.

Zanimivo je, kako so cesar, bogoslovci Duhovne dvorne komisije in z njimi vsi vladni gospodje utemeljevali institut in cesarsko bratovščino: v začetku krščanstva da ni bilo sploh nobene bratovščine, torej bratovščine ne spadajo k bistvu krščanstva; če so se začele pozneje, je bil vsem glavni namen skrbstvo za uboge; izprva je bila povsod ena sama taka bratovščina, šele pozneje jih je bilo vedno več; ali sčasoma se je prikradlo vanje mnogo hudih zlorab, tako da so se popolnoma izpridile (ausgeartet). Zato cesar zdaj vse odpravlja, mesto njih pa odreja samo eno: »Liebesversammlung« ali »Verbrüderung der thätigen Liebe des Nächsten unter dem allmächtigen Schutze des Heilandes Jesus Christus«.

To bratovščino je sprejela tudi tedanja, v jožefinskem duhu vzgojena duhovščina in jo štela kar kot inventar, ki je spadal nujno v tedanje pravoverno bogoslovje.<sup>1</sup>

Deset let pred zatrtjem bratovščin so našteli na Kranjskem 396 bratovščin s skupnim premoženjem 90.650 gl. Vse to je bilo zdaj uničeno, premoženje pa proti namenom ustanovnikov in darovalcev odloženo za čisto druge namene.

Kakor smo zgoraj omenili, je bila polovica premoženja, ki so ga vzeli zatrtim bratovščinam, samo enkrat en, izreden prinos za Ubožni institut. Redni dohodek instituta pa je bila miloščina, ki se je stekala iz naslednjih virov.

Po navodilih graškega gubernija in ljubljanske kresije se je vršilo pobiranje miloščine predvsem s s u b s k r i p c i j o. Ta je bila v navadi predvsem po mestih. Graški gubernij vabi, naj podpisujejo v nabitralne pole posebno »uglednejši in premožnejši človekoljubi«, češ da bo njih zgled vzbujal druge k radodarnosti.

Drugi način je bilo pobiranje s p u š č i c a m i. Te so bile dvojne. Z eno se je pobiralo vsak teden od hiše do hiše. Puščice so morale biti zaprte. Gubernij vabi z vljudno frazo, da bi bilo lepo, če bi hodil pobirat s tako puščico celo kdo »vom Adel, von der Geistlichkeit, vom Handelsstande und anderen Klassen der Bürger«; pričakuje celo, da se bodo na to povabilo oglasile tudi ženske, ter pripominja, kako

<sup>1</sup> Ko je bil Friderik Baraga v Šmartinu pri Kranju (1824—1828), je začel l. 1827 širiti na vse strani bratovščino Jezusovega Srca, ki so jo jeseni tega leta uvedli frančiškani v Ljubljani. Ljudstvo se je vpisovalo v bratovščino v velikem številu tako iz kranjske kakor iz loške dekanije. Ko je 18. februarja 1828 ovadil Barago starološki dekan Jernej Božič, je dobil šmartinski župnik Jurij Kalan iz škofije osem vprašanj, na katera naj Baraga odgovori. Sedmo se je glasilo: »Ali Vam ni znano iz bogoslovja (!), da so vse bratovščine odpravljene razen ene?« Ta ena ni bila nobena druga kot jožefinska bratovščina dejalne ljubezni. Značilen je Baragov odgovor na to 7. vprašanje: »Res mi ni znano, da je marsikaj odpravljenega, kar je bilo dobro, in marsikaj uvedenega, kar onega ne nadomestuje. Toda o tem nisem jaz sodnik, ampak moja dolžnost je sedaj, da se ukazom predstojnikov docela podvržem.« Nekaj mesecev potem (22. maja) je bil Baraga prestavljen v Metliko.

velikodušno podpirajo v Parizu v župniji sv. Sulpicija uboge in bolnike celo plemenite gospé.<sup>2</sup> Druge puščice z napisom »Za uboge« so bile po vladni naredbi po cerkvah. V vsaki cerkvi je smela biti samo ta puščica in nobena druga, in nikjer drugod, tudi na pokopališčih ne.

Tretji vir pa so bili privatni, včasih znatni darovi za uboge, volila itd. Vsaka zapuščina, ki je bila določena za kako odpravljeno bratovščino, je pripadla bratovščini dejalne ljubezni in ne glavnemu dediču.

Po navodilih iz Gradca naj se popišejo vsi pravi ubogi, delomrzneži pa bodo morali čutiti vso strogoost zakonov.

Voditelji Ubožnega instituta so bili povsod župniki, predstojniki župnega občestva. Ker je bil ves Ubožni institut zgrajen na tem občestvu, so ga zato imenovali tudi »Pfarr-Armen-Institut«. Iz te določbe se vidi kontinuiteta z odredbami Karla V. in z določbami »Ubožne komisije« iz l. 1727. Vlada se je vendar zavedala, da je miloščina za kristjana nekaj religioznega, in zato upala, da bodo verniki še najrajši dajali, če pritegne k tej akciji župnike kot glavne sodelavce.

Vse se je torej moralo vršiti »unter den Augen des Seelsorgers«. Župnik je moral imeti natančen seznam vseh pravih ubogih, k njemu so morali hoditi vsi, ki so iskali podpore, in sicer o s e b n o ; pismene prošnje niso bile dovoljene, češ da ne bo toliko nepotrebnega pisanja. Stvar župnikov je bila, razsojati o potrebnosti in vrednosti prosilcev, in sami so imeli pravico in dolžnost, deliti miloščino med uboge, tako imenovane »Portionen«. Posebni odloki so določevali natančno, kako naj se deli ta miloščina. Po mestih in predmestjih so dobivali ubogi po večji ali manjši potrebi po 8, 6 krajcarjev, pa tudi samo po 4 ali po 2 krajcarja na dan. Po deželi, kjer življenje ni tako drago, je bilo dovolj dajati po 5, 4, 3, pa tudi samo po krajcarju na dan.

Toda ena glavnih hib te jožefinske dobroteljske je bila v tem, da je bila od vseh strani vključena v same paragrafe: v vsaki župniji naj se dá župniku v pomoč ubožni predstojnik (Armenvorsteher) in računovodja (Rechnungsführer) ali tudi po več, če je župnija velika; računovodja vodi natančen račun (eine umständliche Rechnung) o prejeti in razdeljeni miloščini. Vsakemu župljanu je dano na voljo, da si te račune ogleda in se prepriča, kdo je vpisan in koliko in katerim ubogim se je kaj dalo; vsak mesec morajo ubožni predstojniki pošiljati račune na křesijo in ta deželnemu predsedstvu; vsako leto naj se račun o prejemkih in izdatkih vsega leta in o razdelitvi miloščine dá v tiskano poročilo, da more vsakdo videti in vedeti, kako se je delalo.

Če je kak revež mislil, da mu je župnik podporo po krivici pristrigel ali celo odrekel, je imel pravico zahtevati od župnika pismeno izjavo z razlogi, zakaj je revežu podporo prikrajšal ali odrekel. S to

<sup>2</sup> Gubernij ima tu brez dvoma v mislih članice Vincencijeve »bratovščine krščanske ljubezni,« ki je bila, kakor zgoraj omenjeno, popolnoma na verski podlagi in je podpirala uboge in bolnike iz vse drugačnih nagibov, kakor je bila tedanja avstrijska humaniteta.

izjavo je šel revež k bližnjemu glavnemu okraju (Hauptbezirk), kjer so njegovi prošnji lahko ugodili preko župnikovega sklepa.

Vse pritožbe proti župnikom so prišle v preiskavo pred »komisijo za ustanove« (Commission in Stiftungssachen). Natančnemu in vnetemu delu teh in vseh drugih podobnih odredb pa je bila obljubljena za dušne pastirje velika in dragocena nagrada: »Seine Majestät verspricht überdiess Seelsorgern, die sich um das Armen-Institut Verdienste machen, eine weitere Beförderung und allerhöchste Gnade« (10. maja 1784).

Ker je vse vedelo, da je uvajanje instituta odločna in izrecna cesarjeva volja, je hitelo zlasti uradništvo širiti ga vsepovsod: saj je zanj »eine weitere Beförderung und allerhöchste Gnade« pomenilo še veliko več kot za župnike. Tudi ljubljanski magistrat je podpiral ta institut kakor vsi drugi in kakor so zahtevale vladne odredbe: ni delil miloščine sam, ampak je vse pošiljal ljubljanskim župnim uradom, kjer so računovodje kvitirali prejemke. Besedilo teh pobotnic je bilo n. pr.: »No. 45. — Bezirk Hauptstadt Laibach, Pfarre St. Niklas bescheinigt anmit, vom löblichen Stadtmagistrat allhier ein halbjähriges Interesse von dem Max Graf Dietrichsteinischen Kapital als ein Almosen empfangen zu haben: 79 fl 30 Kr. Wofür Gott ein Belohner sein wolle. Laibach, den 22. Oktober 1788.«

Saj bi bil ta Ubožni institut lahko naravnost obnovitev stare klasične oblike skrbstva za uboge, če bi ga bila organizirala cerkev, ne pa vlada. Če bi bila vlada, ko je že hotela pomagati ubogim s tem institutom, izročila vrhovno vodstvo instituta in nadzorstvo nad delovanjem župnikov legitimnim predstojnikom teh župnikov, škofom, bi se bil institut vse drugače razvijal, kakor se je. Ali vlada je nadzorstvo nad delovanjem župnikov pridržala sebi, župniki so bili samo nekaki njeni organi. Institutu bi bilo treba vlitih predvsem pravo dušo krščanske ljubezni, ne pa ga graditi na tistem zgolj naravnem človekoljubju in tistem zvodenem krščanstvu, ki so ga prosvetljeni vladni gospodje razglašali in povzdigovali kot edino pravo obliko religije. Ker ga je bila torej vzela v roke vlada in ker mu je manjkalo pristne nadnaravne krščanske ljubezni, je institut nujno samo klavrno životaril in naposled popolnoma izhiral.

In vse se je delalo bolj »po višjem povelju«; zato je imelo ljudstvo vse skupaj bolj za nekak »prostovoljen« davek kot za miloščino in tako ta anemični otrok Jožefa II. ni mogel prav uspevati. Škofa Karel Herberstein (1772—1787) in Michael Brígido (1787—1806) sta bila preveč vladna moža, preveč prepričana, da ima »in publico-ecclesiasticis« vso oblast država, in zato sta pustila državi delati, kar je hotela. Bolehni škof Anton Kavčič (1806—1814) za francoskih zmed itak ne bi bil mogel kaj prida opraviti, če bi bil tudi hotel. Njegov naslednik Avguštin Gruber (1816—1824) je bil človek mirnega značaja, kaki konflikti s tedanjo, še precej jožefinsko navdahnjeno in absolutistično vlado se niso skladali z njegovim značajem, dasi je bil dobrega srca in je vzdihoval nad zanemarjenim skrbstvom za uboge. Naposled je vlada, kakor se zdi, sama sprevidela, da je spričo rastoče bede treba vlitih Ubožnemu

institutu vsaj za Ljubljano novega življenja, da je treba ukreniti nekaj praktičnega, in je zamislila, kakor bomo takoj videli, novo obliko tega instituta, tako imenovano Komisijo ubožnega instituta.

#### B. Razpustitev meščanskega špitala in ustanovitev bolnišnice v Ljubljani.

Vse te jožefinske »reformе« javne dobrodelnosti pa so se godile sredi drugih še važnejših preuredb. Dne 12. januarja 1782 so cesarjevi odloki začeli odpravljati samostane. Že 29. januarja 1782 so padli kartuzijski samostan v Bistri in samostani klarisinj v Ljubljani, Škofji Loki in Mekinjah; dominikanke v Velesovem so prišle na vrsto 3. julija istega leta.

Decembra 1. 1783 je obiskal Jožef II. sv. očeta Pija VI. v Rimu, da mu je vrnil njegov obisk na Dunaju. Ko se je marca 1784 vračal iz Italije, je došel v soboto, 20. marca, četrť pred eno popoldne v Ljubljano in se nastanil v tedanjem najboljšem ljubljanskem — recimo — hotelu »Pri bidlmõnu« (Gasthof zum Wilden Mann, še zdaj stoječa hiša poleg magistrata, Pred škofijo 21). Takoj popoldne je začel obiskovati nekatera javna poslopja, med njimi tudi meščanski hospital. Kazal se je zelo radodarnega in je dal 100 cekinov za župne uboge po Ljubljani. Nedeljo 21. marca je bil pri sv. maši v Šenklavžu, ki jo je daroval škof Karel Herberstein, in se popoldne ob treh odpeljal po Dunajski cesti proti Celju. Tu na Dunajski cesti je stala pred školciatskim samostanom vsa redovna družina bosonogih avguštincev, da se pokloni odhajajočemu cesarju. Ali so tedaj slutili, da bo cesarjeva roka kmalu podpisala smrtno obsodbo tudi njih samostanu?

Ravnó teden pozneje (28. marca) je odredil iz Gradca, torej še na potu, naj se v Ljubljani odpravijo predvsem obuti avguštinci; njih samostan in cerkev Marijinega Oznanjenja (tam, kjer so danes oo. frančiškani) pa naj prevzamejo frančiškani (ki so bili do tedaj v svojem samostanu na sedanjem Vodnikovem trgu). Izpraznjeni dotedanji frančiškanski samostan pa naj se spremeni v bolnišnico, ki jo bodo prevzeli usmiljeni bratje iz Trsta.<sup>1</sup>

Toda proti temu cesarjevemu načrtu, diktiranemu pri zeleni mizi, so se takoj pokazale resne ovire. Začeli so se dogovori, ki so končno dozoreli do cesarjeve odredbe: Odpravita se oba avguštinska samostana, obutih in bosonogih avguštincev (odlok z dné 14. aprila 1784), v samostan obutih naj pridejo frančiškani, samostan bosonogih avguštincev na Dunajski cesti pa naj se spremeni v bolnišnico (odlok z dné 19. junija 1786). S tem odlokom in datumom je bila ustanovljena ljubljanska civilna bolnišnica, bolnišnica v modernem pomenu besede.

Usmiljeni bratje so prišli iz Trsta v Ljubljano že l. 1785 in se začasno res naselili v bivšem frančiškanskem samostanu za seme-

<sup>1</sup> V Trstu so bili usmiljeni bratje že od l. 1624 in so imeli dva samostana z dvema cerkvama.

niščem. Ljudje so jih pozdravili z zaupanjem in celó s kmetov so se takoj začeli oglašati za sprejem v bolnišnico. Ali za bolnike ni bilo v novem domu usmiljenih bratov še ničesar pripravljenega: deloma se res ni dalo, deloma pa se bratje kar niso mogli ogreti za misel, da bi ostali v tem poslopju, ker se jim je zdelo docela neprimerno za bolnišnico. Po cesarjevem odloku z dne 19. junija 1786 so takoj začeli prirejati školciatski samostan za bolnišnico. Dne 7. septembra 1786 so bili že v novem domu.

V novi bolnišnici je bilo treba za sprejem bolnikov vse šele urediti in to je šlo precej počasi. Vse prošnje, vsi predlogi so romali od usmiljenih bratov na okrožni urad, odtod v Gradec na gubernij, in vsi ti uradi niso imeli nobenega pravega pojma, kaj je za bolnišnico res potrebno in praktično. Čez leto dni so imeli v provizoričnih prostorih 12 bolnikov. Ko so bratje videli, da se bo dalo s časom vendar kaj doseči, je bil 28. decembra 1787 njih dotedanji vikar, br. Anastazij François, izvoljen za priorja. S to izvolitvijo se je začelo redno samostansko življenje med brati.

Tedaj je bila obsojena na smrt tudi lepa samostanska cerkev s v. Jožefa: že l. 1789 je bila prezidana v bolniške prostore. L. 1788 je prišel Jožef II. dne 3. marca drugič in zadnjič v Ljubljano. Pri tej priliki si je natančno ogledal tudi novo bolnišnico.

Ko je bila bolnišnica sama tako urejena, je bilo treba rešiti tudi vprašanje glede bolnikov. Kakor povsod, je cesar tudi tukaj brezobzirno postopal.

31. marca 1787 je izšel drakonični cesarski odlok, da se morajo združiti vse kapitalije ubožnih ustanov, ki jih je administrator meščanskega špitala upravljal do tedaj še ločeno, v eno samo upravno enoto, v tako imenovani »Hauptarmenfond«, vsi dotedanji hospitali in dobrodelni zavodi pa morajo prenehati; v štirih mescih, t. j. do 1. avgusta, se morajo vsi ubožni zavodi po vsej deželi izprazniti, torej ne samo v Ljubljani, ampak tudi v Kranju, Metliki in v Novem mestu. Iz glavnega ubožnega zaklada bodo odslej dobivali vsi »špitalarji«, t. j. tisti, ki imajo pravico do podpor iz ubožnih ustanov, dnevno podporo v denarju, tako imenovano »špitalsko porcijo« ali »porcijo na roko« (Handportion). Tistim pa, ki se jim dokaže, da si lahko sami služijo kruh, se odpove vsaka podpora.

V Ljubljani je zadel ta ukaz seveda meščanski špital, kjer so bili po ukazu Marije Terezije izza l. 1771 koncentrirani vsi uživalci raznih ubožnih ustanov. Bilo jih je:

a) 31 revežev iz bivšega cesarskega hospitala; od teh je bilo 19 nameščenih v meščanskem špitalu, 12 pa jih je dobivalo samo denarno podporo zunaj špitala;

b) 43 ubožnice pri Sv. Petru, ki so bili vzdrževani posebno iz ustanov grofa Lamberga in prošta Dietrichsteina; k tem je šteti še 13 drugih ubogih po mestu, ki so se vzdrževali iz celokupnega »ubožnega zaklada«, torej skupaj 56 ubogih;

c) 43 otrok sirot iz sirotišnice, ki jih je vzdrževal sirotišniški fond;

č) 17 siromakov iz meščanskega špitala samega; najdenci, 17 po številu, ki jih je tudi vzdrževal meščanski špital, so bili tedaj vsi »v reji« po kmetih.

Do 1. avgusta 1787 so res spravili vse »špitalarje«, t. j. vse uživalce nekdanjih ustanov, na cesto: z dnevnimi »špitalskimi« porcijami so se preživljali, kakor so vedeli in znali. Teže je bilo s sirotami: šele marca 1788 so jih spravili pod streho zunaj špitala.

S tem odlokom Jožefa II. je torej meščanski špital prenehal.

V praznem meščanskem špitalu so zdaj odprli nov zavod za Ljubljano — porodnišnico, ki je začela delovati 16. februarja 1789. Graški gubernij je tudi dovolil, da so sprejeli v opuščeni špital vsaj nekaj najbolj zapuščenih hiralcev, ubogih in najdencev. Ali ubogi niso prišli več v svojo, ampak v tujo hišo: morali so se sami preskrbovati, za stanovanje pa plačevati od svoje skromne porcije po 2 kr. na dan.

Jožef II. je umrl 20. februarja 1790 in vlado je nastopil njegov brat Leopold II. Od novega cesarja je vse pričakovalo, da bo počasi odpravil pogrešene reforme svojega nesrečnega brata. Res je mnogo preklical, ali mnogo je še ostalo. Glede Ubožnega instituta je odredil že prvo leto (1790), naj se tretjina iz dohodkov odpravljenih bratovščin daje za Ubožni institut, tretjina naj se porabi za izboljšanje učiteljskih plač, tretjina pa naj se pripisuje h kapitalu, dokler se ne bo ta zadeva docela uredila. V ostalem pa se Jožefove naredbe glede ubogih pod Leopoldom II. niso kaj prida spremenile.

In vendar je bilo vprav z Jožefovo rešitvijo ubožnostnega vprašanja vse nezadovoljno: godrnjali so in se pritoževali na cesto vrženi reveži, protestiral je ljubljanski magistrat, pa tudi druge gosposke in celo deželni stanovci, češ da je beračev vedno več, da sirotni otroci rastejo brez vzgoje in da Ubožni institut nikakor ne dosega svojega namena, premnogim zdravim beračem da je treba dajati dela in ne miloščine, delomrznežem pa šibo. Ali voz se ni dal tako hitro potegniti iz blata, kamor so ga zavozili prosvetljenci 18. stoletja.

L. 1792 se je v skoraj prazni meščanski špital preselila kresija in okrožni glavar je postal obenem »Spitaldirektor«; prejšnjo administracijo izza l. 1771 so odpravili in jo izročili kresiji. Odtlej se je bivšega meščanskega špitala, ki je nosil to ime nad 400 let, prijel ime kresija. Ljudska govornica imenuje zato še danes zgradbo na mestu nekdanjega meščanskega špitala »kresijo«. Kresija je zdaj oddajala razne prostore v špitalu privatnim strankam za stanovanje. Tako je ostalo do l. 1811, ko so morali pod francosko vlado usmiljeni bratje zapustiti civilno bolnišnico. Po njih odhodu so premestili porodnišnico, hiralce in nekaj ubogih v civilno bolnišnico, izpraznjene prostore bivšega meščanskega špitala pa so oddali v najem.

Po reokupaciji je dala avstrijska vlada vso stavbo bivšega špitala prezidati in urediti za stanovanjske prostore, pritličje za prodajalne, in je zopet vse skupaj dala v najem. L. 1831 so prav tako prezidali v dve nadstropji visoko cerkev sv. Elizabete, adaptirali

prtiličje za prodajalne, nadstropji pa za stanovanja. L. 1834 je odprla tu svojo prodajalno trgovina Mayer, ki je ostala do potresa in tudi potem v novi zgradbi do leta 1938, ko si je postavila lastno trgovino.

Odkar je l. 1792 postal »Spitaldirektor« okrožni glavar, se krešija ni več kaj menila za prvotni namen tega dobrodelnega zavoda, za podporo ubogih meščanov, in so uporabljali dohodke, kakor se je prav zdelo mogočnim vladnim gospodom, tako da je za uboge odpadla samo malenkost. Magistrat in ubogi pa so se dobro zavedali krivice, ki se je tu godila, in magistrat je ponovno zahteval dohodke bivšega špitala samo za uboge, ali zastoj. Posebno energičen je bil protest župana Janeza Nep. Hradeckega l. 1835, toda šele z odlokom z dne 4. marca 1849 je dobil magistrat zopet gospodarstvo in upravo špitala v svoje roke. Zdaj se uporabljajo zopet vsi dohodki bivšega meščanskega špitala v podporo ljubljanskih ubogih.

Tako je torej pod Jožefom II. prenehal nad 400 let stari meščanski hospital, njegovo premoženje pa je bilo oddano upravi »Glavnege ubožnega zaklada« (Haupt-Armenfond) obenem s premoženjem vseh drugih dobrodelnih ustanov v Ljubljani in po Kranjskem. Skoraj vse pa se je rabilo v namene, ki so bili tuji namenom in volji nekdanjih ustanoviteljev. Skoraj 50 let je trajalo to krivično stanje, dokler ni, kakor bomo videli, škof Wolf l. 1841 te krivice odkril in od vlade zahteval, naj se napravi tu pravičen red.

Kljub vsem napakam, v katere je zabredel Jožef II. s svojimi reformami, pa se mora priznati, da je bil sam osebno poštenjak in da cerkvenega premoženja nikoli ni rabil zase. V tem se je zelo razlikoval od mnogih nemških knezov, ki so z ugrabljenim cerkvenim premoženjem polnili lastne žepe. Med njegovimi reformami je bilo brez dvoma tudi nekaj dobrih, po večini pa so bile vendar take, da se je ob njegovi smrti vse oddahnilo. Zaradi njegovega nepremišljenega in trmoglavega reformiranja je odpadla Belgija. Cesar je umrl v bridkem spoznanju, da se vse ruši, kar je hotel z najboljšo voljo prenoviti. Posebno Belgijci so bili njegovi strastni nasprotniki. Flamski pisatelj Hendrik Conscience (1812—1883) pripoveduje, da so ob smrti Marije Terezije hodili ljudje v Bruxellesu molit zanjo v cerkev sv. Gúndule in da so bila cerkvena tla tako vlažna od solzá, da so se v soncu svetila. Zdaj so pa v Belgiji že v letu Jožefove smrti najbolj strupeni pamfleti trgali spomin na nesrečnega cesarja. Tudi na Dunaju ni bilo dosti bolje. Značilen je neki dunajski pamflet prav iz leta njegove smrti. Glasi se takole (v odlomkih):

#### Pogreb

bivšega Nj. Veličanstva Jožefa II.

Pogrebni spored je bil tale: Prvič. Ubožni institut. Tu korakajo na cesto vrženi »špitalarji« in drugi berači, paroma, vsi po svojih razredih: v prvem tisti s tremi krajcarji na dan, v drugem tisti s štirimi, v tretjem s šestimi, v četrtem vsi z osmimi krajcarji na dan — vsi lepo v redu in skupno s svojimi ubožnimi očeti. Čisto na koncu pa koraka grof Bouquoy, izumitelj tega tako prekornostnega (heilsam) instituta...

Osmič. Verski zaklad ali : vera, popolnoma očiščena svoje popačenosti. Najprej gredo odpravljene bratovščine s svojimi predstojniki, vsi v svoji nekdanji bratovski noši in s palicami v rokah... na koncu pa stopa polnoštevilno zbrana Duhovna dvorna komisija...

Trinajstič. Žalni pogrebni voz z mrtvim truplom Nj. Veličanstva. Na obeh straneh nosijo zastave odpravljenih bratovščin in prižgane bratovske bakle...

Slika 13. Mrtvaški oder z mrtvim truplom, ki je pokrito s podobnicami bratovskih patronov; truplo je oblečeno v kartuzijansko redovno haljo, ker so bili Njih Visokost poseben častilec tega reda...

Pamflet je pamflet. Navajamo ga zato, da vidimo, kako je ljudstvo sodilo o cesarju in njegovih nesrečnih verskih in ubožnostnih reformah.

Jožef II. ni bil strog do pamfletistov in satirikov. Tudi v tem je imel svoj posebni prav. Cenzura znanstvenih knjig je bila pod njim stroga. Satirični literaturi, ki je šibala zlorabe in hibe javnih uradnikov, je pa cesar zato tako prizanašal, ker je bil mnenja, da bo iz nje zvedel marsikaj gnilega v javni upravi. Število teh »mazačev« (Büchelschmierer, Sudler), kakor jih je cesar imenoval, je raslo pod njim od dne do dne: l. 1783 so jih našteali samo na Dunaju 415. Ko so pa sčasoma te brošurice začele napadati in pikati njega, je odredil: »Vsak rokopis se mora predložiti cenzurnemu uradu, obenem pa priložiti šest cekinov; če cenzura spis odobri, se ti cekini avtorju vrnejo; če je pa spis zanič, zapade kavcija v prid Ubožnemu institutu« — zopet dokaz, da je imel nesrečni cesar, seveda po svoje, z ubogimi in Ubožnim institutom najplemenitejše in nesebične namene.

(Konec prihodnjič.)

## Praktični del.

### DESETLETNA RAST SLOVENSKE KATOLISKE AKCIJE.

Dr. Fr. Ambrožič.

(Nadaljevanje.)

#### III. Katoliška akcija za Slovenijo.

Škof Jeglič je že leta 1928. začutil, da s katoliškim kulturnim svetom ne bo nič, in posebno, da po župnijah z njim ne bo mogoče priti nikamor naprej. To spoznanje ga je spodbudilo, da je takoj začel misliti na nova pota, po katerih bi urednili Pijevo zamisel katoliške akcije v naših slovenskih razmerah. V najkrajšem času je pripravil novo uredbo, s katero je upal končno vendarle rešiti to nujno zadevo. V začetku naslednjega leta je v novoletni besedi duhovnikom že napovedal, da bo nastopajoče leto posvečeno predvsem temu vprašanju. »Leto 1929. naj poteče v trudu za katoliško akcijo. Moj prvi namen za to leto je, storiti vse potrebno, da vpeljemo katoliško akcijo prav po vseh naših župnijah.«<sup>1</sup>

Ko je Jeglič napovedoval, kakšen bo v nastopajočem letu spored njegovega delovanja, je imel že sestavljen načrt nove uredbe za slovensko katoliško akcijo. Preden pa mu je dal dokončno obliko in ga razglasil, ga je dal v pregled še nekaterim zaupnim možem. Predložil ga je predsedniku Stalnega odbora katoliških shodov dr. Slaviču, da ga s svojimi sodelavci še enkrat pregleda in dostavi morebitne nasvete. Želel je tudi, naj bi se novi načrt katoliške akcije izvedel prav tako na Štajerskem. Zato »so se k tem razgovorom pritegnili tudi sodelavci iz lavantinske škofije, da bi se v obeh škofijah enako postopalo.«<sup>2</sup> Jegličevi zaupniki so svoje delo kmalu končali. Že na pomlad je nova uredba zagledala beli dan pod naslovom *Katoliška akcija za Slovenijo*. Priobčili in razglasili sta jo uradni glasili obeh slovenskih škofij, ljubljanske in mariborske.<sup>3</sup>

Jegličevo prepričanje, da se bo dala nova zamisel katoliške akcije izvesti že v tekočem letu, se ni izkazalo. Celih sedem let se je delalo in poizkušalo po tej uredbi oživiti katoliško akcijo v okviru dosedanjega katoliškega gibanja in njegovih organizacij, dokler se slednjič niso jele uveljavljati nove težnje in novi pogledi na to papeževo zamisel. Vsa prizadevanja niso mogla in niso mogla spraviti v tek to, v začetku leta 1929. s takim upanjem in pričakovanjem razglašeno uredbo o Katoliški akciji za Slovenijo. Leta Katoliške akcije za Slovenijo pomenijo novo in važno dobo v rasti slovenske katoliške akcije. V okviru nekaj poglavij bomo skušali ugotoviti, kakšen je bil ta razvoj in kaj nam je prinesel novega. Najprej bomo poiskali miselne osnove nove uredbe; nato si bomo ogledali njeno pravno obliko, njena pravila. Zanimivi bodo dalje razni praktični

<sup>1</sup> Lj. škof. l. 1929, str. 9.

<sup>2</sup> O. c., str. 47.

<sup>3</sup> Prim. Lj. škof. l. 1929, str. 47—50; Oglasnik lav. škof. 1929 IV.

poskusi, spraviti uredbo v življenje. V podobnem poglavju bomo skušali rešiti vso raznovrstno problematiko, ki se nam bo odkrila v toku razprave o Katoliški akciji za Slovenijo in njeni sedemletni zgodovini.

### 1. Miselne osnove nove uredbe.

Cerkvena uradna lista sta objavila pravila Katoliške akcije za Slovenijo brez kakega pojasnila in razlage. Morda je ta okolnost dala povod in pobudo dr. Slaviču, da je isto pomlad objavil v »Casu« razpravo z naslovom »Katoliška akcija«,<sup>4</sup> s katero je nekoliko odgrnil zaveso, za katero se je pripravljala izdana uredba, in opozoril na njen notranji ustroj in njeno idejno osnovo. Njegovi sodelavci sami so označili ta sestavek za »razjasnitev, apologijo in utemeljitev ustroja Katoliške akcije za Slovenijo«.<sup>5</sup> Kdor hoče novo uredbo globlje spoznati in pravilno presojati s praktične strani, si mora najprej ogledati njeno miselno podlago, kakor nam jo odkriva ta razprava. Iz komentarja dr. Slaviča je razvidno, da je Katoliška akcija za Slovenijo rasla iz štirih osnovnih misli. Katere so te osnove in koliko novih pogledov nam nudijo na Pijevo zamisel? V koliko so ti novi pogledi utemeljeni? V kakšni medsebojni povezanosti so jih gledali tvorci Katoliške akcije za Slovenijo? V kolikor nas ta vprašanja zanimajo v okviru naše razprave, bomo v naslednjem skušali nanje odgovoriti.

1. a) Bistvo Pijeve zamisli sedaj Jeglič ni več gledal predvsem v pravnih organizacijskih formalnostih. Dosedanji neuspehi s katoliško akcijo so ga nagnili od pravnega k bolj idejnemu gledanju tega vprašanja. Čutil je, da je njeno jedro treba iskati za pravnimi določili, da je njena posebnost predvsem v apostolskem delovanju laikov. Zato je ta misel na sodelovanje laikov s cerkveno hierarhijo sedaj tvorila izhodišče vsega njegovega prizadevanja okoli nove uredbe. Dr. Slavič to dejstvo izrecno poudarja. »Gleda se predvsem na bistvo katoliške akcije. Bistvo katoliške akcije pa izraža papež Pij XI. s tem, da jo definira kot udeležbo laikov pri pravem misijonskem delu Cerkve — kot sodelovanje laikov pri hierarhičnem apostolstvu«.<sup>6</sup> Izvesti sodelovanje laikov je bila torej prva osnova, vogelni kamen, na katerem naj bi rasla tvorba Katoliške akcije za Slovenijo.

b) Druga osnova nove uredbe je bilo prepričanje, da se mora Pijeva zamisel graditi na organizacijah dosedanjega katoliškega gibanja. Te stare združbe morajo tudi pri nas tvoriti tisto podlago, tisto območje, iz katerega naj raste sodelovanje laikov. Zato dr. Slavič blagruje Slovenijo, »da ima že dolgo vrle organizacije, ki so delale v smislu in duhu katoliške akcije za posvečevanje svojih članov in širjenje in uveljavljanje ka-

<sup>4</sup> Slavič, Katoliška akcija, Čas XXIII (1929—30) 289—307.

<sup>5</sup> Prim. dr. Cukala v Lj. škof. l. 1929, str. 59.

<sup>6</sup> Prim. Slavič, o. c. 298. Prvi del navaja po Osser. Rom. z dne 26. febr. 1926, drugi del pa po AAS XIX (1927) 45.

toliških načel v zasebnem, družinskem in javnem življenju.« »Imamo torej drobce ali elemente katoliške akcije v naših katoliških organizacijah.«

»V tem duhu delujejo mnogoštevilna katoliška prosvetna društva, mladeniške in dekliske zveze, Orlovska organizacija, Krekova družina, rokodelska društva in naša katoliška akademska društva...«

»Razen teh organizacij... pa imamo v Sloveniji še več organizacij, ki imajo v svojem programu samo posamezne točke katoliške akcije.« Med te našteva: »društvo Katoliška šola, Slomškova družba, več znanstvenih in tiskovnih organizacij, Elizabetne in Vincencijeve konference, Marijine družbe, III. red sv. Frančiška, Apostolstvo sv. Cirila in Metoda ter Društvo za širjenje vere.« »Zaradi tega se katoliška akcija v Sloveniji lahko nasloni na vse te verske nabožne in cerkvene organizacije.«<sup>7</sup>

Prepričanje nove uredbe, da mora Pijeva zamisel rasti iz dosedanjih katoliških organizacij, ni bilo nič novega v naših razmerah. Ponovno smo že imeli priliko videti, da je to naziranje spremljalo Jegliča vsa leta, odkar je mislil na Katoliško akcijo. V primeri s Katoliškim kulturnim svetom je bilo sedaj novo samo to, da so za »drobce in elemente« katoliške akcije smatrali domala vse obstoječe organizacije razen politične in strogo gospodarskih združb.

c) Nadaljnja osnova Katoliške akcije za Slovenijo je bilo stremljenje po primerni koordinaciji obstoječih katoliških organizacij. »S temi elementi katoliške akcije v Sloveniji,« razlaga dr. Slavič, »se zdaj snuje Katoliška akcija za Slovenijo. Namesto Stalnega odbora za katoliške shode in Katoliškega kulturnega sveta se sestavlja — posebej v Ljubljani in Mariboru Škofijski svet katoliške akcije. V njem bodo — katoličani odličnega katoliškega mišljenja, življenja in apostolskega delovanja ter zastopniki central zgoraj omenjenih organizacij. — Škofijska odbora katoliške akcije v Ljubljani in Mariboru bosta v medsebojni zvezi, da bo katoliška akcija v Sloveniji enotna. V župniji pa se ustanovi župnijski svet katoliške akcije, analogno kot Škofijski svet, seveda v veliko manjšem obsegu.«<sup>8</sup>

Tudi o tej tretji osnovi velja, kar smo rekli o prejšnji. V bistvu ne prinaša nič novega. Saj smo našli že tri podobne poizkuse po zadnjem katoliškem shodu, ki so hoteli povezati naše katoliške organizacije v tako ali tako delovno celoto. Misel na koordinacijo, ki je soustvarjala Katoliško akcijo za Slovenijo, je bila torej le nov izraz že starega prizadevanja. Nov je bil kvečjemu le nagib stremjenja v tej smeri. Želeli so doseči smotrno povezanost katoliških organizacij predvsem, da ustrezajo Pijevi zamisli v naših razmerah, in ne več toliko zaradi presojanja domače organizacijske problematike.

d) Četrta misel, ki je spremljala in vodila tvorce Katoliške akcije za Slovenijo, je bilo prepričanje o nujnosti verske

<sup>7</sup> O. c. 302—304.

<sup>8</sup> O. c. 306.

gorečnosti in verske požrtvovalnosti. Naj to idejno prvino v novi uredbi označimo kar z besedami dr. Slaviča. »Slab kristjan ne more dobro vplivati na svojega bližnjega, ne more širiti božjega kraljestva. Zato je prvi pogoj za uspešno delo v katoliški akciji, da je član katoliške akcije sam živ ud Kristusove Cerkve, poln goreče ljubezni do Boga in do bližnjega. Le kdor je Kristusa izgradil v sebi, ga more graditi tudi v družini in v družbi.«<sup>9</sup> In na drugem mestu zopet poudarja: »Ogenj božje ljubezni pa mora goreti in plamteti, kar je poglavitno — v lastnih srcih, šele potem more svetiti tudi drugim in jih ogrevati za Boga, Kristusa in njegovo Cerkev.«<sup>10</sup>

Tudi ta misel o potrebi verske gorečnosti sama po sebi ni bila nova. Bila je zopet le nov izraz, novo utemeljevanje, da nam je potrebna verska obnova, o kateri se je toliko govorilo na zadnjem katoliškem shodu in naslednja leta. Novost bi bila morda v tem, da so jo sedaj poudarjali v zvezi s stremljenjem po katoliški akciji.

2. — Važno je sedaj vprašanje, s čim so Jeglič in njegovi sodelavci utemeljevali svoje poglede na novo uredbo katoliške akcije. Za prvo osrednjo misel, da gre namreč pri katoliški akciji v jedru za sodelovanje laikov s cerkveno hierarhijo, so se sklicevali na papeževe izjave, kakor smo že omenili zgoraj. V ostalih treh nazorih, ki so predvsem praktičnega značaja: koordinacija, stare organizacije, verska poglobitev — pa jih je potrjevalo istočasno nemško prizadevanje za katoliško akcijo. Dr. Slavič ponovno opozarja v svojem komentarju na tozadevne nemške izjave, ki naj podkrepe njegova izvajanja.

Zakaj smo sedaj obračali svoje oči proti severu in se zgledovali na podobnih nemških prizadevanjih, ni težko uganiti. Italijanski in deloma francoski zgled, ki sta nam stala pred očmi pri dosedanjih poskusih, za naše slovenske razmere nista mogla nuditi nič življenjskega. Tamkajšnje katoliške razmere so prerazlične od naših, da bi jih mogli kar tako posnemati. Drugače pa je z nemškim primerom. Naše katoliško gibanje in njegove organizacije je zrastle ob nemškem katoliškem pokretu, zato imamo podobna prizadevanja, podobna sredstva in pota v katoliškem stremljenju. In ta čas so Nemci gradili svojo katoliško akcijo na obstoječih, oziroma z obstoječimi organizacijami. Zdi se, da je bil odločilni vpliv na Jegliča dejstvo, da so dobili nemški škofje pri tem svojem delu načelno priznanje od najvišjega cerkvenega mesta. Razlogov je bilo torej dovolj, zakaj je Jeglič sedaj na severu iskal vzorov za svoje snovanje in dokazov za svoje nazore.

Ce hočemo presoditi stvarno vrednost ostalih treh osnov nove uredbe, si moramo torej ogledati značilnejše izjave nemških škofov, oziroma mnenje najvišje cerkvene oblasti o nemškem prizadevanju za katoliško akcijo. Navesti jih hočemo, v kolikor jih navaja dr. Slavič sam v svoji razpravi.

<sup>9</sup> O. c. 299.

<sup>10</sup> O. c. 307.

Kardinal Faulhaber je 12. februarja 1928. izjavil, da »v Nemčiji ni treba ustanavljati novih organizacij za katoliško akcijo in privzeti novih pentelj na gostopentljato mrežo društev in organizacij. Katoliško gibanje se bo organično priključilo na ta stara in preskušena društva in povelje sv. očeta z ozirom na katoliško akcijo v dvojnem pogledu izpolnilo: prvič bo obstoječim društvom vdihnulo apostolskega duha —, drugič bomo iz zastopnikov starih društev naredili akcijski odbor katoliškega gibanja.«<sup>11</sup> Z drugimi besedami na kratko povedano: Nemci so ta čas v prvi vrsti polagali važnost na obnovo verskega duha v organizacijah, v drugi vrsti pa so hoteli poskrbeti za primerno koordinacijo obnovljenih organizacij in tako ustvariti čim bolj smotrno katoliško delovanje.

Druga, še tehtnejša izjava, na katero se je Jeglič naslanjal pri snovanju nove uredbe, je bil govor nuncija Pacellija na katoliškem shodu v Magdeburgu 5. septembra istega leta. Posebno zanimanje so pri nas vzbujali naslednji stavki: »Katoliška akcija ne pozna nobene splošnoveljavne zunanje oblike. Ona si ustvarja svojo obliko po vsakokratnem verskem in cerkvenem položaju dežel in narodov; seveda vedno v zavedni in načelni uvrstitvi v hierarhično zgradbo. Katoliška akcija ne bo na noben način uničila dragocenih in živih katoliških organizacij z verskim ciljem, katerih ima katoliška Nemčija tako obilo, ali jim škodovala. Vse organizacije naj obdržijo svojo posebnost in svojstveno delovanje, pa naj se kot udje včlenijo v eno telo katoliške akcije, od katere naj dobivajo duha in smer.«<sup>12</sup>

<sup>11</sup> O. c. 297.

<sup>12</sup> O. c. 297. — Govor nuncija Pacellija se mi zdi eden izmed najkonkretnejših in najjasnejših izjav o katoliški akciji. V nekaterem oziru je mnogo bolj zajemljiv kakor nekaj mesecev mlajše pismo Pija XI. breslaskemu kardinalu Bertramu (13. nov. 1928) in ki ga literatura o katoliški akciji postavlja med prve in najodličnejše tozadevne rimske listine. Ta govor je tem važnejši sedaj, ko je nekdanji guvernir na magdeburškem katoliškemu shodu zasedel prestol sv. Petra in prevzel vrhovno vodstvo cerkve. V slovenski literaturi, kolikor jo sploh imamo o katoliški akciji, tega govora ne najdemo v celoti prevedenega. Ker se bomo še pozneje nanj sklicevali in ga navajali, naj ga podam kar na tem mestu in sicer v nemščini, v kateri je bil govorjen. Navajam ga iz knjige: M u c k e r m a n n SJ, Katholische Aktion (Mit einem Geleitwort von Nuntius Pacelli). Verlag »Ars sacra«. Izpustil bom samo nekaj zadnjih za nas nezanimivih stavkov.

»Das soll ja die Katholische Aktion nach der Idee unseres Heiligen Vaters sein: Teilnahme der Laien am hierarhischen Apostolat. Dieses Wort umschließt ihre beiden Grundelemente. Das erste Element: ein tätiges und kraftvolles Apostolat der Laien, entsprechend ihrem Stand und Können, also vor allem Apostolat jener, die durch ihre Bildung und Stellung die Sache Christi und der Kirche besonders zu fördern vermögen. Die Nöte und Aufgaben der Kirche sind heute, wie ich nicht weiter auseinanderzusetzen brauche, so groß und so gewaltig, daß die Priester des Mitapostolats der Laien in keiner Weise entraten können. Das zweite Element: Einbau des Laienapostolats in die Verfassung der Kirche, wie Christus sie gewollt, freudige Bereitschaft gegenüber den Weisungen der Führer, die Christus ihr gegeben hat. Die Katholische Aktion will die apostolische Tätigkeit der Laien jener der Priester angliedern und ihre geschlossenen Reihen zu einer machtvollen Phalanx, zu einer acies bene ordinata in der Hand der Bischöfe und des Stellvertreters Christi auf Erden machen. So ruft der Heilige Vater zur Katholischen Aktion auf. So

Navedene nuncijske besede v splošnem poudarjajo važnost in koristnost koordinacije katoliških organizacij. Enotno cerkveno vodstvo jim bo le koristilo, dajalo jim bo enotnega duha in enotno usmerjalo njihovo delovanje. Nobena organizacija pri tem ne bo uničena, niti odrinjena od svojega dosedanjega območja.

Nuncij Pacelli je s svojim govorom torej potrdil pravilnost smeri, v kateri so Nemci skušali ustreči Pijevi zamisli in doseči čim krepkeše sodelovanje svojih laikov pri delu za božje kraljestvo na zemlji. In znova je to storil sam Pij XI. v svojem pismu, ki ga je poslal kardinalu Bertramu dne 13. novembra 1928. Dr. Slavič navaja iz te važne cerkvene listine naslednje stavke: »Sicer pa se lahko ume, da bo katoliška akcija v praksi različna, kakor sta različna starost in spol, kakor so različne časovne in krajevne razmere. Člani mladinskih društev naj se predvsem pripravljajo in urijo za bodoče naloge; odrasli naj imajo širši delokrog: njih naloga je namreč, nič opustiti, če morejo izkazati človeški družbi kako dobroto,

stellt er sie in dem herrlichen Rundschreiben »Ubi arcano« hin als heilige Pflicht der Hirten wie der Gläubigen.

Die Katholische Aktion kennt keine allgemeingültige äußere Form. Sie schärft sich ihre Form nach der jeweiligen religiösen und kirchlichen Lage der Länder und Völker, freilich immer in bewußter, grundsätzlicher Einordnung in die hierarchische Gliederung. Die Organisation ist das Äußere. Was die Katholische Aktion vor allem anderen dem ganzen Zellenbau des katholischen Lebens geben will, das ist die Seele: katholisches Selbstbewußtsein, katholische Grundsatztreue, einheitliches katholisches Denken, Wollen und Wirken. Die Katholische Aktion wird also in keiner Weise wertvolle und lebendige katholische Organisationen mit religiösem Ziele, an denen das katholische Deutschland so reich ist, zerstören oder beeinträchtigen. Diese Organisationen mögen alle unter Wahrung ihrer Eigenart und Eigentätigkeit dem einen Leib der Katholischen Aktion als Glieder eingefügt werden, von ihr Geist und Richtung empfangend und wiederum deren Leben bereichernd.

Die Katholische Aktion will auch nicht die relative Eigengesetzlichkeit der Kulturgebiete leugnen. Sie beläßt daher den Organisationen der Katholiken mit rein kulturellem Ziel ihre Selbstständigkeit, es ihnen anheimstellend, mit ihr in Arbeitsgemeinschaft zu treten. Sie ist ebensowenig Politik. Sie wird also den Katholiken nicht in rein politischen und rein wirtschaftlichen Fragen eine bestimmte Anschauung aufzwingen. Aber eines will sie erreichen und muß sie erreichen: dem katholischen Volke Führer zu geben, die überall da, wo Kultur, Wirtschaft und Politik das Gebiet des Religiösen und Sittlichen berühren, klar und sicher auf dem Boden der katholischen Weltanschauung stehen. Weit entfernt, die Katholiken zu trennen und zu spalten, wird sie deshalb vielmehr da, wo die katholischen Interessen es verlangen, Zusammenschluß und Einheit schaffen.

Enge Verbindung der Priester und Laien aus dem Gedanken des gemeinsamen Apostolats für Christus, einheitliche Arbeit der katholischen Organisationen aus der Kraft einigender, selbstloser christlicher Liebe, einheitlicher Führung der Katholiken in allen Fragen des religiösen und sittlichen Lebens nach den Grundsätzen unseres Glaubens und den Weisungen der von Christus bestellten Lehrer und Hirten, das ist die unmittelbare Aufgabe, in deren Dienst die Katholische Aktion tritt. — Ausbreitung des Reiches Christi, Anerkennung und steigendes Sichauswirken der Gottesordnung auf allen Lebensgebieten, im ganzen Bereiche der Natur und Übernatur, das ist das letzte hohe Ziel, dem sie zustrebt. Die Gesinnung, in der sie arbeiten will, ist die Gesinnung des übernatürlichen Optimismus...« (Podčrtal jaz.)

ki je kakor koli v zvezi z božjim poslanstvom Cerkve. — Katoliška akcija pa svojega cilja ne mara dosežati po posebnem potu in načinu. Nasprotno. Vsake vrste ustanove in društva, bodisi pretežno verska, ki so n. pr. ustanovljena za vzgojo mladine ali za gojenje pobožnosti, bodisi svetna in gospodarska, obrača in usmerja na socialno apostolstvo.<sup>13</sup>

Postavimo v te stavke namesto besede katoliška akcija domača izraza: v prvem primeru »sodelovanje laikov«, v drugem primeru pa »skupno vodstvo katoliških organizacij«, pa vidimo, kako papež podrobneje razpleta misel, ki smo jo zgoraj slišali iz ust njegovega nuncija. Sodelovanje laikov — hoče reči papež — se v praksi vrši različno po spolu in starosti; različno, kakor pač zahtevajo časovne in krajevne razmere; izvajajo ga različne ustanove in društva. Skupno najvišje vodstvo — s tujo besedo slovensko zapisano: Katoliška akcija (z veliko začetnico) — pa ima namen, da vse organizacije, od čisto verskih pa do popolnoma svetnih, smotrno vodi in obrača v socialno apostolstvo. Ves stroj katoliških organizacij in njihovo delovanje naj tako vedno bolj dobiva apostolsko usmerjenost in apostolski značaj.

Kdor ima pred očmi navedene cerkvene izjave, ne more dvomiti, da Jeglič vsaj načelno ni bil na napačni poti. Te najvišje cerkvene izjave so ga znova potrdile v njegovem starem prepričanju, da mora katoliška akcija rasti iz dosedaj delujočih katoliških organizacij. Prav tako je vsaj v jedru pravilno sodil, da morajo biti koordinacija, verska obnova, sodelovanje tiste sestavine, ki naj dosedanjemu organizacijskemu delovanju dajo novih pobud, novega življenja: skratka, ki naj ustvarijo Pijevo zamisel v slovenskih razmerah in za slovenske potrebe.

3. — Niti, iz katerih naj bi se spletla slovenska katoliška akcija, so bile torej prave in dobre, če presojamo novo zamisel z idejno-teoretične strani. Nova ureditev katoliške akcije pa seveda ni bila mišljena kot zgolj teoretična zgradba, marveč je bila namenjena za življenje in delovanje. Odločilnega pomena je zato, kako so si njeni tvorci te štiri sestavne ideje praktično predstavljali. V kaki notranji povezanosti z našim dosedanjim organizacijskim življenjem ter delovanjem so jih gledali; kako naj, medsebojno zvarjene v eno celoto, ustvarjajo nekaj novega, kar doslej vsaj v celoti še nismo imeli in poznali v dosedanjem katoliškem delovanju.

Na ta, s praktičnega vidika najvažnejša vprašanja glede nove zamisli katoliške akcije,

<sup>13</sup> Celo pismo je prestavil in priobčil Fr. Ušeničnik v BV IX (1929) 137—139.

pa v komentarju ne dobimo zadovoljivega odgovora.

Za lažjo presojo Katoliške akcije v praktičnem pomenu, je potrebno, da si že v tem poglavju skušamo nekoliko od bližje ogledati te medsebojne idejne nedognanosti.

Osrednja misel v novi odredbi po besedah dr. Slaviča naj bi bila apostolsko sodelovanje laikov. Nikakor pa ne moremo zvedeti, v kakem razmerju so, oziroma naj bodo do tega apostolskega sodelovanja naše številne organizacije. Pač nazivlja vse te združbe »drobce, elemente katoliške akcije«. A vse to govorjenje in primerjanje nam ne pove nič točnega in jasnega. Zakaj so te organizacije samo drobci v primeri s Pijevo zamisljijo? Kaj jim dejansko manjka, da bodo celota, da bodo ustvarjali pravo apostolsko delovanje? Nekaj jim gotovo mora manjkati, sicer bi ne bilo treba nekaj novega, kar naj jih približa Pijevi zamisli laiškega sodelovanja. — Morda so njihove dosedanje naloge, katerim so se posvečale, tisti drobci apostolata? Pri taki pomanjkljivosti našega dosedanjega katoliškega delovanja bi pričakovali pojasnila, kam in v katere smeri bodo v prihodnje usmerile svoje delo naše organizacije. Pa o tem ni nobenega govora. — Morebiti so naše organizacije le drobci, ker dosedanji način njihovega delovanja ne ustreza Pijevi zamisli laiškega sodelovanja? A zopet nam komentar nič ne pove, v čem naj bi se spopolnile metode našega dosedanjega organiziranega delovanja. — Nekaj pa je gotovo treba storiti: ali spremeniti ali pa vsaj dopolniti te drobce. Če ne bo nobene spremembe, bodisi v načinu njihovega dela, bodisi v obsegu prizadevanja, mora pri nas nujno ostati vse pri starem. In kako je potem mogoče upati, da bo na dosedanjih organizacijah rastlo in se razvijalo novo apostolsko sodelovanje naših laikov?

Pa bo morda koordinacija ustvarila tisto novo v našem katoliškem gibanju, rodila apostolsko sodelovanje laikov s cerkveno hierarhijo? Brezuspšno pričakovanje. Že v naprej lahko rečemo: Kdor ne ve, kaj organizacijskemu življenju prav za prav manjka, mu tudi s koordinacijo ne more odpraviti njegove pomanjkljivosti. Bolezen se more zdraviti, če je ugotovljeno, kje prav za prav tiči in kaj je njen vzrok. Sicer je pa iz komentarja razvidno, da s koordinacijo niso imeli namena posegati v notranjega duha organizacij, ali načenjati vprašanje njihovih metod. S skupnim vodstvom vsega organiziranega življenja so hoteli doseči dvoje: čim večjo naslonitev vseh združb na cerkev.

Priznati pa moramo, da tudi za dosego teh dveh ciljev, ki naj bi jih imela koordinacija, ne najdemo nobene prave podlage in primernih sredstev. Predvsem pogrešamo določenega skupnega idejnega temelja, ki naj bi dajal osnovo za skupno delo cele vrste naših deloma tako različnih organizacij. Pred leti je Vrhovni narodni svet skušal združiti naše organizacije na podlagi nekake »široke prosvetne osnove«. In Katoliški kulturni svet je upal nekaj podobnega doseči na stanovski podlagi. Sedanje koordinacijsko prizadevanje pa ne nudi nič kaj podobnega. Vso potrebno življenjsko podlago naj da

menda samo suhoparni neživljenjski pravni predpis. Zato tudi ni mogoče uvideti, kako bi tako zgolj zunanje vezi med organizacijami, le-tè mogla tudi na cerkev tesneje navezavati. Formalno pravna vez pač lahko zajame določene zunanosti pri organizacijah, ni pa zmožna zajemati njihovega notranjega duha in jih notranje usmerjati. In taki posegi v življenje organizacij s strani cerkve s samo pravnostjo so še toliko težji, ker gre v veliki večini za demokratično vodene in na podlagi državnega prava ustanovljene organizacije.

Ce vse to premislimo, moramo priznati, da tudi o koordinaciji ne moremo priti na jasno, kako naj bi igrala svojo življenjsko vlogo v Katoliški akciji za Slovenijo.

Prav nič bolj jasno ni načrtana vloga, ki naj bi jo verska gorečnost prevzela v novi ureditvi katoliške akcije. Iz govorjenja dr. Slaviča bi sledilo, da je verska vnema predpogoj sodelovanja laikov in njihove apostolske gorečnosti. Toda kako naj pridemo do take apostolske gorečnosti, kako negovati takega duha, da bo sodelovanje vztrajno, da ne bo kar na enkrat ponehalo? Na vsa ta važna vprašanja ne dobimo nobenega pojasnila.

Raziskava idejnih osnov, na katerih se je gradila Katoliška akcija leta 1929., nam odkriva dvoje važnih dejstev. Njene štiri osrednje misli, okoli katerih naj bi dobila življenjsko obliko in moč, so pravilne in utemeljene. V medsebojnem odnosu pa so te ideje premalo premišljene in dognane, tako da ni mogoče uvideti, kakšna naj bi bila njihova skupnost, kako naj bi praktično tvorile dejansko celoto.

Ta teoretična nedoğanost v novi zamisli Katoliške akcije, nam že da misliti, s kakimi težavami se je morala boriti pravna zgradba Katoliške akcije za Slovenijo, ki naj predstavlja čisto določeno delovno obliko apostolskega sodelovanja laikov v okviru sedanjih organizacij.

## 2. Pravna stran Katoliške akcije za Slovenijo.

Uredba Katoliške akcije za Slovenijo obsega štiri dele: 1. Uvod; 2. Pravila; 3. Pojasnilo; 4. Način delovanja. Uvod sam ne nudi nič posebnega. Ogle dati si hočemo le naslednje tri odstavke te uredbe.

1. — **P r a v i l a.** Ta so podana v 23 paragrafih. §§ 1 in 2 govorita o pomenu in namenu Katoliške akcije, §§ 3—10 so namenjeni njenemu vodstvu, §§ 11—23 pa določajo delo in poslovanje škofijskih, oziroma župnijskih svetov.

a) Jedro, namen in obseg Katoliške akcije je v § 1 jedrnat o značil Jeglič z besedami: »Katoliška akcija je sodelovanje vernikov v poslanstvu cerkve — za krepitev, širjenje, udejstvovanje in obrambo katoliških načel — v zasebnem, družinskem in socialnem življenju.« Bistvo Pijeve katoliške akcije je po teh besedah torej v tem, naj s predstojniki cerkve v njihovem apostolatu sodelujejo tudi verniki laiki; cilj tega sodelovanja naj je zmagá katoliških načel v dejanskem življenju; o b s e g tega apostolata laikov pa naj zajema celotno življenje: zasebno, družinsko in socialno, ker se mora vse človekovo udejstvovanje urejati po Kristusovih načelih.

b) Takim in podobnim nalogam krščanskega udejstvovanja so se pri nas že doslej več ali manj posvečale raznovrstne katoliške organizacije. Zato so te naše združbe sedaj Jegliča postavile pred veliko taktično težavo. V naslednjem paragrafu je bilo namreč treba podati teoretični opredelilni katoliške akcije dati domačo delovno obliko, začrtati, kako naj se pri nas vrši tako sodelovanje v vsem potrebnem obsegu. Tu je stalo na eni strani njegovo staro prepričanje, da obstoječe organizacije, ki jih je s toliko ljubeznijo negoval že desetletja, zajemajo vso našo katoliško problematiko; o njihovem delovanju ni mogoče imeti nobenega pomisleka. Na drugi strani pa je bilo treba storiti vendar nekaj novega, sicer ne bo prišlo v naše katoliško delovanje nič novega, temveč bo ostalo vse pri starem. Kako je presekal Jeglič ta gordijski voz, ki je ležal pred njim?

Katoliško akcijo je označil za nov subjekt, ki naj prevzame v nego in pospeševanje naše dosedanje organizirano katoliško delo; obstoječe organizacije pa naj bodo objekt tega novega pospeševanja, objekt te Katoliške akcije. S tako pravno rešitvijo odnosa obstoječih organizacij do apostolskega sodelovanja je upal Jeglič rešiti osrednji problem v uredbi, namreč vprašanje sodelovanja. In iz take pravne rešitve, kako konkretizirati pri nas sodelovanje, je dobil življenje in obraz drugi paragraf pravil.

§ 2. Posebej ima katoliška akcija te-le namene:

a) *Skrbi za versko življenje in delovanje; zato pospešuje duhovne vaje, misijone, obisk sv. maše, pridige in krščanskega nauka, zidanje cerkva, apostolstvo sv. Cirila in Metoda, misijonstvo, bratovščine, Marijine družbe, tretji red, apostolstvo mož, nabožno slostvo, liturgično gibanje, evharistično gibanje, romanja in katoliške shode ter shode po posameznih krajih za propeh kat. akcije.*

b) *Skrbi, da se mladina oklene katoliških načel in neustrašeno zastopa in širi vselej in povsod ta načela, bodisi da je mladina brez posebne organizacije, ali pa organizirana, kakor n. pr. v mladinskih odsekih, prosvetnih društvi, v mladeniških in deklških zvezah, Orlu, Orlicah, dijaških društvi, akademičnih društvi, delovski (Krekovi) mladini in rokodelskih društvi.*

c) *Skrbi za splošno prosveto na kat. podlagi po organizacijah: Kat. akademičnem starešinstvu, Leonovi družbi, Slomškovi družbi, prosvetnih društvi, Krščanski šoli, tiskovnih društvi in založbah, časnikih, predavanjih in tečajih, revijah, leposlovju in umetnosti.*

č) *Skrbi, da prešine krščanski socialni duh vse ljudi, da se dvigne četrti stan v verskem in socialnem oziru, da krščansko občestvo družu vse stanove.*

d) *Skrbi, da se v javnosti uveljavljajo krščanska načela, v šolstvu, javni morali, družbi, gospodarstvu, javni upravi, ljudskih zastopstvi in cerkvenih zadevah vsega ljudstva.*

e) *Skrbi za vsakovrstno dobrotelost po Vincencijevih in Elizabetnih konferencah, ljudskih in dijaških kuhinjah, društvi za slepe, dijaških podpornih društvi, Rafaelovi družbi, posebno pa v zanemarnjenih krajih in pa v inozemstvu.*

f) *Skrbi za treznostno gibanje med slovenskim narodom (popošuje cilje sv. Vojske, družbe Treznosti).*

Jegličeva teza o brezhibnosti obstoječih organizacij in njihovega delovanja, na kateri je zgradil in oblikoval § 2. pravil, je bila odločilnega pomena za ves nadaljnji sestav uredbe, pa tudi za njeno usodo pozneje v dejanskem življenju. Za lažje opazovanje poznejšega dela in prizadevanja s Katoliško akcijo za Slovenijo, je potrebno, da to dejstvo podčrtamo že na tem mestu.

Optimistično presojanje katoliških organizacij, kakršne je imel na razpolago, je Jegliča pripravilo do tega, da je zapustil pot, ki je bila v Nemčiji pohvaljena in priznana od najvišje cerkvene oblasti, da vodi k ustvarjanju laiškega apostolata. Opustil je prizadevanje, da bi se organizacijam najprej skušal dati nov duh, iz katerega naj bi šele nekako zrastle koordinacija.<sup>14</sup> Stopil je na povsem nasprotno pot. Za izhodišče vsega novega je postavil koordinacijo. Iz tega vrha doli, nekako s pravnimi sredstvi, je upal ustvarjati nekaj novega v našem katoliškem življenju.

Taka miselnost mu je nujno zožila pojem katoliške akcije na konkretno novo vodstvo katoliških organizacij, da, ga naravnost izenačila z njim. Zato je naravno, da vseh ostalih 21 paragrafov v pravih govori edinole o tej koordinaciji: o njeni notranji ureditvi in njenem zunanjem delovanju.

c) §§ 3.—10. so namenjeni vodstvu katoliške akcije. To vodstvo predstavljajo v škofiji Škofijski svet katoliške akcije, po župnijah pa Župnijski svet katoliške akcije.

Škofijski svet katoliške akcije sestavljajo: zastopnik škofa; zastopniki posameznih osrednjih organizacij, ki jih te same določijo; in od škofa izbrani katoličani obojega spola. Ti predstavniki izvolijo iz svoje srede k škofijskemu zastopstvu še: predsednika, podpredsednika in tajnika. Poleg Škofijskega sveta naj bi posloval še Škofijski odbor katoliške akcije; zamišljen je bil kot nekak ožji delovni odbor poleg nmogo širšega Sveta.

Podobno je urejen Župnijski svet katoliške akcije, oziroma ožji Župnijski svet katoliške akcije. Vse seveda v okviru župnije in njenih organizacij.

d) Ostali §§ 11.—23. govore o delu in poslovanju teh svetov. Ta določila ne presegajo okvira, v katerem se je doslej razvijalo naše organizacijsko življenje. Pač najdemo v teh paragrafih dve stvari, ki hočeta uvesti nekaj novega v naše katoliško gibanje. Če pa ti poseb-

<sup>14</sup> Prim. Muckermann, o. c. 5: Wir sind in Deutschland nicht den Weg gegangen, daß wir gleich mit einer Spitzen-Organisation oder besser — Arbeitsgemeinschaft, wie sie einmal kommen muß, begonnen haben. Im Gegenteil haben wir erst die Bewegung wachsen lassen...

nosti po bližje premotrimo, se nam pokaže, da sta praktično le pravni določili, ki ne moreta izvajati nobenega življenjskega posega v naše dosedanje organizirano katoliško udejstvovanje.

Prva novost je pritegnitev neorganiziranih odličnih katoličanov obojega spola v posamezne svete.

Kaj je Jeglič upal doseči s to določbo, lahko sklepamo iz njegovih besedi, ki jih je zapisal v naslednjem odstavku, v Pojasnilu. Rad bi namreč k sodelovanju pritegnil vse vernike: poleg organiziranih tudi neorganizirane. »Res člani svetov so... tudi odlični katoličani obojega spola. Tako upamo, da bodo v akciji sodelovali vsi katoličani vseh slojev, organizirani in neorganizirani.«

Zdi se, da je pri tem stremljenju Jegliču stala pred očmi doslej praktično tako pozabljena verska resnica, da je uživanje dobrot Kristusovega kraljestva na zemlji in njegovih milosti šele ena stran krščanskega življenja. Druga prav tako važna stran pa je, da je vsak kristjan dolžan po svojih močeh in razmerah tudi delati za to božje kraljestvo in pospeševati njegovo socialno rast. To krščansko življenjsko nalogo, ki jo vsakdo prejme že po sv. krstu in sv. birmi, organizirani — tako je mislil — že vrše. Treba je k tem prizadevanjem pritegniti še neorganizirane. In ravno s pritegnitvijo odličnih katoličanov v svete je to nekako upal doseči.

Želja, naj bi vsi verniki, organizirani in neorganizirani, delali za rast in utrditev božjega kraljestva v narodu, je gotovo upravičena. Toda, je li pa tudi izvedljiva v tej konkretni pravni obliki? Vprašanje namreč nastane, kaj naj prav za prav delajo ti neorganizirani v zastopih, kako naj tu sodelujejo. Jeglič sam o delokrogu teh ljudi ni bil na jasnem. — Zastopati neorganiziranci ne morejo nekogar razen samega sebe. V delovanje posameznih organizacij se pa tudi ne morejo vtikati, ko niso njihovi člani. In vse katoliško delo, ki naj ga pospešujejo sveti, se vrši predvsem v okviru obstoječih organizacij. Kaj naj torej delajo ti zastopniki neorganiziranih, če bi tako smeli imenovati te odlične katoličane v svetih. — Edina naloga, se zdi, ki jo predvidejo zanje pravila, bi bila skrb, da pomagajo ustanavljati primerne katoliške organizacije, kjer jih še nimajo v župniji. Tako delovno območje jim nekako odkazujeta §§ 15. in 16. »V vsaki župniji tudi tam, kjer ni organizacij, se ustanovi župnijski svet iz katoliških zastopnikov raznih stanov...« (§ 16). »Kjer katoliških organizacij ni, tam sveti ustanove tiste organizacije, ki so v določnem kraju potrebne« (§ 15). — Če stvarno gledamo na naše katoliško življenje in delovanje, moramo priznati, da tudi za take naloge odbori iz zastopnikov neorganiziranih nimajo nobenega praktičnega pomena. Naša dosedanja večdesetletna praksa pri ustanavljanju katoliških organizacij je pokazala, da je primernejša obratna pot, kakor jo pa predvidevata §§ 15 in 16. V župniji se najprej ustanovi organizacija za organizacijo, potem šele iščejo in stremijo po kakem skupnemu odboru, ki naj bi ravnovrstne organizacije vodil v medsebojni povezanosti k čim večjim uspehom.

Določba o zastopstvu neorganiziranih v svetih torej ne razodeva nobene prave vrednosti in pomena za naše katoliške razmere, kakršne so.

Druga značilnost v pravilih je kazenska sankcija, s katero je Jeglič grozil organizacijam, ki ne bi hotele pristopiti v svete. V § 13. je namreč določil: »Vzgojne, prosvetne in karitativne organizacije, ki hočejo veljati kot katoliške, se morajo pridružiti katoliški akciji (to je posameznim svetom — moja op.), da omogočijo vzajemno apostolsko delo...«

Ta grožnja je šla vsekakor predaleč. Organizaciji ne daje katoliškega značaja pripadnost in podrejenost kaki višji organizacijski edinici, ampak njen namen in cilj, s katerim pospešuje katoliško stvar, in pa tudi sredstva, ki se jih poslužuje v katoliškem duhu. Če se pa organizacija noče podrediti kakemu višjemu odboru, ki bi rad posegal v njeno delovanje, se ji more očitati kvečjemu kršitev katoliške discipline, nikakor pa je ne moremo obsoditi, da ni več katoliška.

S to strogo odredbo je Jeglič gotovo hotel streti odpor in brezbriznost, ki so ga nekatere organizacije kazale proti koordinacijskim poizkusom za časa Katoliškega kulturnega sveta. Prezrl pa je pri tem dejstvo, da organizacije tega niso delale iz kakega nasprotovanja, ampak zato, ker jim koordinacija ni nudila ničesar. In s sedanji koordinacijski predpisi se je ponavljala ista napaka. Od organizacij se je z grožnjo zahteval pristop v svete, ki jih ni oživljala nobena prava ideja, iz katere bi zase zajemale novih pobud.

§ 13. v jedru izraža lepo misel in poudarja veliko potrebo po skupnem nastopanju katoliških organizacij, a nič ne nudi, kar naj bi to vzajemnost gojilo in notranje pospeševalo.

Podobno sodbo moramo izreči tudi o celotni koordinaciji, kakršno predvidevajo pravila. Vse sloni na sami pravnosti brez kake nove ideje.

Kakšno končno sodbo si moremo po vsem tem napraviti o pregledanih pravilih? Tri ideje so v teh 23 ih paragrafihih trudijo najti skupno življenjsko zvezo: apostolsko sodelovanje laikov, delovanje obstoječih organizacij in koordinacija. Vse prizadevanje, iz njih napraviti enotno gonilno silo, se ni posrečilo. Ostale so nametane ena poleg druge brez pravega skupnega stika. In pravna oblika, ki jim daje skupno streho, pa ni zmožna iz njih izvabiti sile, ki naj bi posegle v dosedanje katoliško delovanje in ga globlje razgibale.

2. — P o j a s n i l o. Jeglič je pri sestavljanju pravil čutil, da je nekaka neskladnost med njegovo idejno zamisljivo sodelovanja laikov in njeno praktično obliko, ki je zrastle pred njim v 23 ih paragrafihih. Tu je glavni poudarek položen na organizacijo in pravno formalnost. Načelno pa je hotel ravno nasprotno, naj gre namreč pri novi uredbi predvsem za sodelovanje laikov. Ta razdvojenost med idejo in njeno življenjsko obliko nam odkrije, zakaj je Jeglič pripisal pravilom še poseben dostavek: Pojasnilo. Kot nekako opravičilo se berejo besede: »Iz pravil morete spoznati, da katoliška akcija ni nobena nova organizacija, ampak je sodelovanje vernikov v poslan-

*stou cerkve.*« In tak prizvok še bolj odmeva iz naslednjega stavka: »*Ker mora pa vendar nekdo biti, ki delo vodi, se je za škofijo sestavil Škofijski svet katoliške akcije, za posamezne župnije pa . . . Župnijski svet katoliške akcije.*« Seveda pa vse tako pojasnjevanje ne more spremeniti dejanskega značaja pravil in njihove usmerjenosti.

3. — Način delovanja. Je to odstavek, ki je miselno malo prečiščen in zato deloma nejasen. Drugače pa vsebuje misli, ki so v naslednjem času, pri poizkusih uredbo izvesti v življenje, dale največ dela in napornega iskanja. Vse misli Jegličeve v tem odstavku se sučejo okoli verske obnove. V prejšnjih odstavkih se namreč ni dotaknil četrte osnovne ideje v Pijeji katoliški akciji: misli o verski obnovi, zato ji je pa v tem zadnjem dostavku hotel posvetiti svojo pozornost.

»*Sedaj pa se pojavlja*« — tako začenja Jeglič — »*prevažno vprašanje, kako naj se delovanje zasnuje, da akcija ne bo ostala le na papirju, ampak bo res obsegla vse hiše in vse osebe in sicer naravnost njihova srca.*« Z besedo katoliška akcija tu ni več mišljen posamezen svet, kar je ta izraz pomenil v prvih odstavkih uredbe. Saj ni bila nobena problematika več ustanovljati take svete, potem ko so že pravila določala kako in kaj. Treba je bilo le sklicati določene zastopnike in sestaviti predpisane odbore. — Prav tako Jegliču tu ni moglo iti za vprašanje, kako naj ti odbori poslujejo. Tudi to je bilo povedano v pravilih.

Z besedo katoliška akcija je Jeglič tu vsekakor mislil na nekako versko obnovo in versko poglobitev. Kajti poudarek v tem navedenem stavku leži vsekakor na zadnjih besedah. Jegliču je sedaj šlo za vprašanje, kako naj ta novi koordinacijski stroj začne našega človeka in vso slovensko družbo versko spopolnjevati. Da je res ta skrb napolnjevala njegovo srce, nam potrjuje tudi stavek, ki ga je Jeglič nato zapisal. »*Važno bo preudarjeno vodstvo Škofijskega sveta, ki bo dajalo potrebna navodila Župnijskim svetom. Ti bodo imeli prevažno nalogo, da s katoliškim duhom prepovijajo vse posameznike.*«

Nastane pa sedaj važno in zanimivo vprašanje, kakšno vlogo naj imajo pri tem prepajanju z verskim duhom vse tiste organizacije, ki jih našteva § 2. pravil. Najbolj pravilna domneva bo pač ta, da je Jeglič v teh združbah gledal sedaj predvsem sodelavce, ki naj mu pomagajo pri verskoobnovitvenem delu. Katoliške organizacije so po naši miselnosti že od vsega početka imele namen skrbeti za versko življenje ljudi ali ga vsaj pospeševati. Poleg tega je tako vlogo, ki naj jo prevzamejo organizacije z novo uredbo katoliške akcije, Jegliču priporočalo njegovo, že ponovno omenjeno prepričanje o brezhibnosti in vzornosti njihovega delovanja. S tem, da je Jeglič imel pred očmi obstoječe organizacije v takem pomenu, se je sedaj še na drugi točki popolnoma odmaknil od nemškega zgleada. Miselnost na versko obnovo, ki je bila Nemcem izhodišče njihovega prizadevanja, da ustvarijo čim močnejši laički apostolat, je Jeglič postavil za cilj

laiškega sodelovanja. Nemci so hoteli obnoviti duha svojih organizacij in jim tako zagotoviti tem uspešnejše delovanje, mi smo pa vzeli organizacije, kakršne so, in jih hoteli napraviti za pomčnike pri verski obnovi.

Velika je bila naloga, ki jo je Jeglič upal izvršiti s svojimi organizacijami, in neomejeno je bilo zaupanje, ki ga je stavil vanje. Pri vsem tem pa le ni mogel v svojem srcu odstraniti domneve, da nekaj novega vendarle potrebujemo, če hočemo s katoliškim duhom prepojit vse posameznike in njihova srca. »*Za ta namen*« — piše zato dalje — »*ne bodo zadostovale pridige, ne bodo zadostovali navdušeni govori pri sestankih, ampak bo nujno potrebno osebno delo. Sedaj se pa vrine upravičeno vprašanje: kako si bomo po župnijah take delavce vzgojili?*« Jeglič je čutil, da le potrebujemo novih metod; posebno je slutil, da morajo tu igrati važno vlogo izbrani ljudje, izbrane čete in njihovo osebno delo. Dalje pa teh polzvestnih spoznanj ni razvijal in jim iskal točnejšega izraza. In tako je vse njegovo razmišljanje o verski obnovi ostalo na tisti črti, kjer smo videli to vprašanje na zadnjem katoliškem shodu. Želja je bila velika, ni se pa vedelo, ne kaj, ne kako.

4. — Ko smo tako pregledali posamezne dele uredbe, se še enkrat ozrimo nanjo kot celoto. Ni mogoče prezreti, da navzlic zunanji delitvi v štiri dele, vsebinsko razpada le v dve polovici. V prvem delu je govor o koordinaciji naših organizacij, drugi del pa načjenja vprašanje verske obnove. In med govorjenjem o koordinaciji ter razmišljanjem o verski obnovi ne samo ni najti prave enotnosti, marveč se kaže med obema deloma celo nekaka metodična neskladnost. Kaj je cilj koordinacije? V prvem delu, se zdi, da predvsem pospeševanje obstoječega organizacijskega delovanja; v drugem delu pa bi se zdelo, da ima vsa uredba edini cilj: versko-obnovitveno delo. Dalje. Kaj je cilj laiškega sodelovanja? Ali pospeševanje obstoječih organizacij, ali delo na verski obnovi? Kakšno vlogo prav za prav imajo obstoječe organizacije? Ali so osebek, ali so predmet v prizadevanjih, ki jih hoče ustvariti nova uredba? — Že samo ta vprašanja, ki se vzbujajo pri pregledovanju uredbe, kažejo, da v teh pravnih predpisih zijajo razpokline, ki jih praktično ni mogoče premostiti. Uredba ne da točnega odgovora na dvojno vprašanje, ki jih mora vedeti vsakdo, ki hoče začeti nekaj novega. Ne pove jasno, kaj naj se dela, in prav tako tudi ne, kako naj se dela. — Vzrok te nejasnosti in nedognanosti se začena že v § 2. pravil — da to še enkrat poudarimo — ker se je vsa uredba gradila na miselnosti o brezhibnosti obstoječih organizacij.

Stvarno se torej uredba suče okoli koordinacije dosedanjih organizacij in verske obnove slovenskega človeka in slovenske družbe. To sta dva problema, ki sta bila pri nas važna že po zadnjem katoliškem shodu, in smo se z njima pečali že vsa pretekla leta. Sedanja uredba o Katoliški akciji za Slovenijo bi bila s tega vidika nov poizkus reševanja teh dveh domačih že starih vprašanj. Tudi s stališča

te čisto domače katoliške problematike moramo priznati, da uredba ne pomeni nobene praktične rešitve teh naših perečih vprašanj. Edina novost za naše dosedanje napore v teh dveh smereh je bilo sedaj Jegličevo opozorilo na važnost izbranih čet in pa na potrebnost, da vsi verniki sodelujejo za rast božjega kraljestva. Čeprav je bilo to dvoje podano le kot misel, kot gola ideja, je že kot tako, kot samo opozorilo, pomemben doprinos v idejni zaklad našega dosedanjega katoliškega gibanja.

Metodična neizdelanost, ki jo kaže uredba, je povzročala, da ji je za njeno praktično uporabo mnogo manjkalo. Jeglič sam je čutil, da je tu treba še marsikaj preudariti, preden bo mogoče začeti delati. Zopet je postavil svoje zaupanje na dekansko konferenco, kjer naj bi mu razgovor z možmi iz prakse pomagal premostiti njene notranje težave. Zato je zaključil svoj zadnji odstavek s pozivom na konferenco. »Čutim nujno potrebo, da se o zadevi skupno porazgovorimo. Zato vabim vse gg. dekane in arhidiacone... na sestanek, ki bo... 25. maja...« Obenem je tudi objavil dnevni red za ta razgovor, in sicer mu je določil tri točke. »1. Kako naj se katoliška akcija uvede v posamezne župnije? 2. Kako naj se postopa, da akcija doseže vse vernike? 3. Kako naj se posamezne osebe za to delo usposobijo?« Ta vprašanja, določena za dnevni red, niso popolnoma jasna. Pa je to razumljivo, če pomislimo, da celotna uredba ni bila metodično premišljena in notranje enotna. Miselna zveza s celotnim odstavkom, kateremu so bila ta vprašanja priključena, utemljujejo kot najprimernejšo razlago, da je Jeglič s temi vprašanji mislil predvsem na vprašanje verskoobnovitvenega dela s pomočjo novih koordinacij in njihovih organizacij. Beseda katoliška akcija bi potem pomenila v prvem vprašanju organizacijo svetov, pa tudi versko obnovo; v drugem vprašanju pa predvsem verskoobnovitveno delo. Zdi se, da bi potemtakem mogli ta tri vprašanja določeneje oblikovati nekako takole: 1. Kako naj se v župnijah osnujejo sveti in prično prepajati z verskim duhom. 2. Kako naj se postopa, da ta obnova doseže vse vernike. 3. Kako naj se posamezniki usposobijo za pomoč pri verskoobnovitvenem delu; kako torej vzgojiti duhovno elito.

Vprašanja, ki so bila zastavljena na koncu uredbe, kažejo, da je Jeglič zopet ponovil taktično napako, ko je najprej izdal pravne predpise, in nato šele iskal sveta pri tistih ljudeh, ki naj bi jih izvajali v življenje. Najprej bi se moral porazgovoriti s praktičnimi dušnimi pastirji; z njimi bi moral najprej ugotoviti: kaj hočemo doseči, in nato še, kako hočemo stremeti za temi cilji. Potem naj bi šele dal te praktično obdelane misli teoretikom, da jih oblikovno izdelajo. Jeglič se je pa delal, kakor da pravo samo že daje življenje. In prezrl je življenjsko resnico, da je prvo dejansko življenje, pravo ga mora pa spremljati, in ga utrjevati v preizkušanih smereh. Taktična zmeta, ki jo je s tem napravil Jeglič, je tudi bila eden izmed vzrokov, da je uredba izšla tako neizdelana in praktično tako malo uporabljiva. (Dalje prihodnjič.)

## OB SODBAH RIMSKE ROTE V NIČNOSTNIH ZAKONSKIH PRAVDAH L. 1939.

1. Rimska rota je izrekla l. 1939, skupno 59 sodb, brez sodbe pa se je ustavilo 40 pravn; dispozitivni deli sodb in odlokov so bili objavljeni v AAS 1940, 84—102. Od omenjenih 59 sodb jih je 53 padlo v ničnostnih zakonskih pravn; od teh se jih je 14 glasilo za neveljavnost zakona, 39 pa za veljavnost ali v odstotkih 26% proti 74%. Od 40 pravn, ki so se ustavile brez sodbe, jih je bilo ničnostnih zakonskih 30. Od 99 pravn, ki jih je obravnavala Rimska rota preteklo leto, je bilo torej ničnostnih zakonskih 89.

Zakon more biti neveljaven ali zaradi nesprejemanega zakonskega zadržka ali zaradi hibe v privolitvi ali zaradi napake v obliki sklepanja. Zadnji razlog (ob clandestinitatem ali ob defectum formae) pride danes le redko v poštev. L. 1939. se je pri Rimski roti veljavnost zakona izpodbijala iz tega razloga v štirih primerih, in sicer se je v dveh primerih navajal samo ta razlog — ena sodba se je glasila za veljavnost, ena pa za neveljavnost zakona —, v dveh primerih pa v zvezi z drugimi razlogi, in sicer enkrat v zvezi z razlogom zaradi pomanjkanja privolitve, enkrat pa z razlogom zaradi sile in strahu ter zaradi pomanjkanja privolitve.

Izmed zakonskih zadržkov pride za zakonske pravde praktično v poštev le zadržek spolne nezmožnosti, kakšen drug zadržek le bolj izjema.

L. 1939. se je izpodbijal zakon zaradi spolne nezmožnosti v 11 primerih, in sicer v 5 primerih zaradi spolne nezmožnosti moža in v 6 primerih zaradi spolne nezmožnosti žene. V onih petih pravn, kjer se je navajala spolna nezmožnost moža, so se zaključile s sodbami vse, od teh je bila ena za neveljavnost zakona, štiri pa so bile za veljavnost. V šestih pravn, kjer se je navajala kot razlog spolna nezmožnost žene, sta se zaključili s sodbo le dve, ena sodba je bila za veljavnost, ena pa za neveljavnost, ostale štiri pravde so bile ustavljene z odlokom.

Od ostalih zadržkov se je navajal zadržek zakonske vezi v enem primeru, sodba se je glasila za neveljavnost zakona, zadržek zločina v enem primeru, sodba je bila za veljavnost; zadržek krvnega sorodstva v enem primeru, definitivne sodbe ni bilo; zadržek nezadostne starosti v enem primeru, a v zvezi z razlogom zaradi sile in strahu, sodba se je glasila za neveljavnost zakona.

Hib v privolitvi je možnih več in praksa Rimske rote jih tudi na razne načine označuje. L. 1939. so se navajali naslednji razlogi, ki spadajo v to skupino:

Sila in strah v 22 primerih, v štirih primerih se je glasila sodba za neveljavnost, v 11 za veljavnost, v sedmih primerih ni bilo sodbe; sila in strah ter nevednost v dveh primerih, ena sodba za veljavnost, druga za neveljavnost; sila in strah ter izključitev nerazvezljivosti v enem primeru, sodba za neveljavnost; sila in strah ter izključitev dobrine

potomstva v enem primeru, sodba za neveljavnost; sila in strah ter pomanjkanje privolitve v enem primeru, brez sodbe; sila in strah ter hlinjena privolitev v dveh primerih, obe sodbi za veljavnost; sila in strah, izključitev ter zmeta v osebi v enem primeru, sodba za veljavnost; izključitev nerazvezljivosti v petih primerih, ena sodba za neveljavnost, tri za veljavnost, en primer brez sodbe; izključitev nerazvezljivosti in dobrine potomstva v enem primeru, sodba za neveljavnost; izključitev dobrine potomstva v štirih primerih, ena sodba za veljavnost, v treh ni bilo sodbe; izključitev dobrine potomstva in neizpolnitev pogoja v dveh primerih, obe sodbi za veljavnost; izključitev dobrine potomstva in pomanjkanje privolitve v dveh primerih, ena sodba za neveljavnost, v drugem primeru brez sodbe; izključitev enojnosti v dveh primerih, ena sodba za veljavnost, v drugem brez sodbe; izključitev dobrine zvestobe v enem primeru, sodba za veljavnost; izključitev enojnosti, nerazvezljivosti in pomanjkanje privolitve v enem primeru, brez sodbe; neizpolnitev pogoja v šestih primerih, tri sodbe za veljavnost, v treh primerih brez sodbe; neizpolnitev pogoja in hlinjena privolitev v enem primeru, sodba za veljavnost; neizpolnitev pogoja ter sila in strah v enem primeru, sodba za neveljavnost; pomanjkanje privolitve v dveh primerih, obe sodbi za veljavnost; duševna bolezen moža v enem primeru, brez sodbe; duševna bolezen žene v enem primeru, sodba za veljavnost; duševna bolezen, izključitev nerazvezljivosti in dobrine potomstva v enem primeru, brez sodbe; duševna bolezen žene, neizpolnitev pogoja in zmeta v osebi v enem primeru, brez sodbe.

Pri sodbah Rimske rote opazujemo, da pada število sodb, ki bi zaradi razloga sile in strahu proglasile zakon za neveljaven.

2. Pravde, v katerih se spodbija veljavnost zakona zaradi zadržka ali zaradi napake v obliki sklepanja, niso nevarne za nerazvezljivost zakona, ker gre pri njih pač za izjemne primere. Drugače pa je seveda s pravednostjo, da bi se proglasil zakon za neveljaven zaradi hibe v privolitvi. Te pa bi utegnile postati nevarne. Saj vidimo, kolikšna vrsta razlogov za neveljavnost zakona se v tem poglavju navaja. Te pravde morejo slabo vplivati na tiste, ki so nezadovoljni v svojem zakonu, kakor tudi na tiste, ki bodo zakon šele sklenili. Bistvu zakona in krščanskemu pojmovanju lastnosti in učinkov zakona morejo te pravde zelo škodovati. Naš čas je nagnjen k razbrzdanosti zlasti glede zakonskega življenja. Ker Cerkev razporoke ne more poznati, je nevarnost v tem času splošne razbrzdanosti, da ne bi nekateri z ničnostno zakonsko pravdo zaradi hibe v privolitvi skušali doseči isto, kar bi jim prinesla razporoka. Velika ironija bi bila, če bi tem ljudem pri njih nenravnem ravnanju pomagali še dušni pastirji in

cerkveni sodniki zaradi napačnega usmiljenja, češ, da je treba »nesrečnim« zakoncem pomagati.

Zato ne bo odveč, če gornjemu poročilu o sodbah Rimske rote v ničnostnih zakonskih pravadah dostavim tole:

Florentinski nadškof kardinal Dalla Costa je izdal letos v marcu za svoj kler posebno okrožnico, v kateri govori tudi o ničnostnih zakonskih pravadah.<sup>1</sup> Ko razlaga nagibe, čemu je izdala kongregacija za zakramente znano instrukcijo za škofijska sodišča z dne 15. avgusta 1936.,<sup>2</sup> opozarja duhovnike, naj bodo zelo previdni, kadar govorijo o tem, da je zakon neveljaven. »Duhovniki naj bodo zelo oprezni in previdni in naj razen v izjemnih primerih, ko je evidentno, da je zakon veljaven, in se sodi, da bi bilo potrebno, če bi cerkvena oblast proglasila zakon za neveljaven, nikoli ne govorijo o neveljavnosti zakona.« Če namreč duhovnik spomni tistim, ki mu tožijo o težavah svojega zakona, da je morda njih zakon neveljaven, se bodo oprijeli te besede. Mislili bodo, da je zakon v resnici neveljaven, govorili bodo o tem drugim, tvegali bodo vse, da dosežejo proglasitev neveljavnosti.

Duhovniki, zlasti pa spovedniki in župniki naj nikar ne mislijo, da se z ničnostnimi zakonskimi pravadami stori za splošnost kaj dobrega. Te pravde povzročajo krščanskemu občestvu le škodo, čeprav morda posameznega zakonca rešijo neljube vezi. Nikdar ne smemo žrtvovati zakonske vezi, da rešimo mir v tej ali oni družini! Predvsem pa morajo imeti pred očmi to pravilo sodniki cerkvenega zakonskega sodišča. »Če sodnik nima jasnega pojma o tem, da je zakonska vez nad vse, ne more opravljati svoje službe, kakor hoče Cerkev in nalaga morala.« Cerkev je v veliki borbi z angleškim kraljem Henrikom VIII. jasno pokazala v praksi, kako visoko ceni nedotakljivost zakonske vezi. Ni je žrtvovala, čeprav je šlo za vero vsega kraljestva.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Prim. članek »H Cardinale Dalla Costa per la santità del Matrimonio« v »L'Osservatore Romano« z dne 24. marca 1940, str. 2.

<sup>2</sup> Prim. moj Postopnik za ničnostne zakonske pravde pri škofijskih sodiščih 1938.

<sup>3</sup> Tehtno besedilo se glasi: »I sacerdoti sieno molto circospetti e prudenti, e se non in casi del tutto eccezionali, in cui la nullità sia evidente e si giudichi necessario venga dichiarata dalla autorità ecclesiastica, mai parlino di nullità di matrimonio. Gli interessati prenderebbero ben facilmente in parola, pensando senz'altro che il loro matrimonio sia veramente nullo; ne parlerebbero con chiunque, non si darebbero pace finchè non fossero riusciti ad introdurne la causa e se pensassero, come quasi sempre avviene, ad altre nozze, facilmente si istituirebbe un'unione concubinaria. E se questa sciagurata unione esistesse già, i colpevoli si raffermerebbero nel loro insano proposito sostenuti dalla speranza di ottenere per il detestato matrimonio sentenza di nullità.

Tutti i sacerdoti, ma specialmente i confessori e i parroci, non alimentino il pregiudizio di pensare che con le cause di nullità si faccia il bene vero e generale delle anime, perchè, anche se si gioverà in qualche modo alle anime dei coniugi diventati liberi, ne verranno danneggiate innumerevoli altre o meglio ne verrà pregiudicata tutta la compagine della famiglia e della società cristiana e questo si abbia da tutti per fermissimo che per accomodare posizioni penose, per togliere uno scandalo, per met-

To opozorilo florentinskega nadškofa je za naš čas prav primerno. K srcu bi si ga morali vzeti vsi duhovniki, zlasti pa tisti spovedniki in župniki, o katerih se zdi, da so v teh stvareh »premehki« ali, kakor pravijo, »predobri«. To so takšni, ki skušajo na vse načine olajšati težave ljudem, ki so v nesrečnem zakonu. Namesto da bi jim svetovali na vso moč in naročali potrpežljivost in vdanost v božjo voljo, pa prehitro verjamejo njihovemu opisovanju življenja v zakonu in kako je do zakona prišlo, in jim svetujejo, naj se ločijo in skušajo doseči, da bo oblast proglasila njihov zakon za neveljaven.

3. Ničnostne zakonske pravde zlasti one zaradi hibe v privolitvi so pri cerkvenih sodiščih po l. 1918. silno narastle. Codex iuris canonici je priznal strankam v zakonskih zadevah zelo široko tožbeno pravico, ki so jo šele poznejše avtentične razlage in uredbe nekoliko utesnile. V zadnjem času so se začeli oglašati glasovi, ki opozarjajo na nevarnost naraščajočih ničnostnih zakonskih pravn. Tako se je n. pr. sama kongregacija za zakramente v dopisu nemški nunciaturi z dne 29. avgusta 1938., št. 24.538 pritožila nad tem, da je v nemških škofijah ničnostnih zakonskih pravn zaradi hibe v privolitvi veliko.<sup>4</sup> Sv. stolica je začela škofijska zakonska sodišča posebej nadzirati (prim. AAS 1932, 272); od l. 1939. je ustanovljen za nadzorstvo nad zakonskim sodstvom pri kongregaciji za zakramente poseben subsekretariat (Apollinaris 1939, 383).

V literaturi se je pričelo živahno razpravljanje o predlogih *de lege ferenda* glede omejitve ničnostnih zakonskih pravn zaradi hibe

ter pace in una o più famiglie, mai deve essere sacrificato il vincolo coniugale.

Questa disposizione d'animo deve poi essere in sommo grado nei membri del tribunale, e in modo affatto insuperabile nel difensore del vincolo. Se ad un giudice manchi questo preciso concetto, che cioè il vincolo è sopra tutto, egli non può fungere il suo ufficio come vuole la Chiesa e la morale impone. Non occorre poi copia di argomenti per convincersene. Basti ricordare la titanica lotta sostenuta dalla Chiesa per il rifiuto di dichiarare nullo il matrimonio di Enrico VIII con Caterina d'Aragona. Tutte le sottigliezze, tutti i sofismi, tutte le arti furono usate dal re e dai suoi cortigiani per ottenere la sospirata sentenza, ma inutilmente; la Santa Sede fu irremovibile: sostenuta in ciò, per quanto fosse necessario, da Giovanni Fisher il santo martire Vescovo di Rochester. E quando la Chiesa dovette scegliere tra la perdita dell'Inghilterra e una ferita alla indissolubilità del vincolo coniugale, non esitò a subire lo scisma di un'intera nazione.

Il tribunale poi ricordi che l'accettazione della causa è d'una importanza capitale. I coniugi e gli avvocati la considerano, sebbene non sia, pegno e presagio di vittoria e nessun mezzo lasceranno intentato per raggiungere la meta agognata. E intanto coniugi, parenti, avvocati, testi ne parleranno ovunque con l'effetto di offuscare sempre più nella mente dei fedeli il vero concetto della indissolubilità del matrimonio.

Nè tema il tribunale il ricorso, che l'attore può effettuare entro dieci giorni al Tribunale superiore. Anche se a questo si giungesse, il che certo non è probabile, non ci sarebbe motivo di rammaricarsene; basta che la reizione del Libello sia giustamente e chiaramente documentata.

<sup>4</sup> Prim. H a r i n g, De processibus matrimonialibus coërcendis, Apollinaris 1939, 413 in nsl.

v privolitvi (Roberti, Haring, Bartocchetti).<sup>5</sup> Posebno pozornost pa je v tem pogledu vzbudil članek »*Incipit lamentatio vinculi...*«, ki ga je anonimni pisec (Rerum Scriptor) priobčil v rimski kanonistični reviji *Apollinaris* 1939, str. 348 do 389. Članek, ki je spisan v obliki dialoga med piscem (Relator) in med poosebljeno zakonsko vezjo (Vinculum),<sup>6</sup> pokaže z izredno odkritostjo na hibe pri nekaterih cerkvenih sodiščih, na pomanjkljivosti cerkvenega zakonskega prava in končno predlaga nekatere radikalne spremembe, ki se tičejo omejitve tožbene pravice.

Iz zanimivega članka, ki je dobil podatke pač pri prvem viru, zvemo, da je bilo v zadnjih letih v vsej cerkvi dva do tri tisoč ničnostnih zakonskih pravnih na leto.<sup>7</sup> V primeri s pravnimi v času pred sedanjim zakonikom je to število silno visoko. Velikanska večina teh pravnih se obravnava pred škofijskimi in metropolitanskimi sodišči; rimska rota obravnava na leto komaj sto zakonskih pravnih; lansko leto (1939) jih je bilo, kakor smo videli, še dosti manj.

Pri ničnostnih zakonskih pravnih se v veliki večini primerov izpodbija veljavnost zakona zaradi hibe v privolitvi. Tako je bilo l. 1937. izrečenih v vsej cerkvi okrog tisoč sodb v pravnih, kjer se je izpodbijala veljavnost zakona zaradi sile in strahu, pet sto sodb v pravnih zaradi ostalih hib v privolitvi in le nekaj nad sto sodb v pravnih, kjer se je veljavnost zakona izpodbijala zaradi spolne nezmožnosti ali zaradi duševne bolezni.<sup>8</sup>

Pisec članka »*Incipit lamentatio vinculi...*«, ki je najbrž kakšen prelat iz kongregacije za zakramente, vsekakor pa dobro informirana in odlična oseba, ki stoji tej kongregaciji blizu, pove nekaj bridkih na račun tistih cerkvenih sodišč, ki se jim stranke, živeče v nesrečnih zakonih, tako »smilijo«, da pri tem pozabljajo na nerazvezljivost zakonske vezi in njen velikanski pomen za krščansko občestvo ter jim ne zavedajoč se skušajo pomagati do razporoke in nove prešustne spolne zveze. Kakšno »usmiljenje«! Prav tako biča pisec napačno dušnoparstirsko gorečnost, ki skuša prešustnim konkubinarcem zopet seveda nezavestno pomagati »urediti njihovo zadevo« na račun nerazvezljivega zakona. O tem napačnem usmiljenju in gorečnosti smo že zgoraj govorili. Člankar očita dalje nekaterim cerkvenim sodiščem površnost, neupoštevanje zakonskih pravnih domnev, govorečih za veljavnost zakona, slabo ocenjevanje dokaznih sredstev in pristransko, po čustvu narekovano utemeljevanje sodb za neveljavnost zakona; govori o neenakem pravnem položaju branilca vezi na eni strani ter zakoncev in njih odvetnikov na drugi strani. Branilec vezi brani zakonsko vez le po službeni dolžnosti, zakonca jo napadata

<sup>5</sup> Prim. Her man, *Izmjene u crkvenom bračnom pravu (De lege lata et de lege ferenda)*. Preštampano iz »Katoličkog Lista« br. 8, 9 i 10. Zagreb 1940.

<sup>6</sup> Zakonska vez se prikaže piscu kot »*aspectus viri venerabilis... albis vestibus induti, gravis et suavis gestibus, facie lumine circumfusa*« (*Apollinaris* 1939, 348).

<sup>7</sup> *Apollinaris* 1939, 384.

<sup>8</sup> *Apollinaris* 1939, 376.

iz privatne iniciative in osebno zelo zainteresirana, zato je jasno, da se borita z veliko večjo žilavostjo in prepričevalnostjo. V zakonski pravdi imata — tako vsaj mislita — vse zgubiti ali vse dobiti. Tako se je zgodilo, da se je zakonec žilavo pravdal petnajst let, osem sodb se je izreklo v njegovi pravdi in končno je zmagal, zakon je bil proglašen za neveljaven.<sup>9</sup>

Zakonske pravde bodo vedno ostale; tudi brez pomotnih sodb pri njih ne bo, ker drugače pri sodnikih, ki so ljudje, ni mogoče. Taka posamezna dejanska zmota za celoto ni nevarna. Laksna interpretacija zakonskih določb v teh pravnih, če postane vsaj relativno stalna in splošna, pa bi bila zelo nevarna, ker bi zavedla v nekakšno faktično herezijo. Cerkvena sodišča bi tako mogla povzročiti Cerkvi silno škodo. Sicer pa je prav za prav že objektivno pravilna sodba, ki proglasi zakon za neveljaven, navadno hud udarec proti nerazvezljivosti zakona, ne objektivno, pač pa po videzu, ki ga ustvari pri ljudeh. Ničnostne zakonske pravde in sodbe v njih so v naših časih vsekako zelo važna zadeva v Cerkvi.

Pisec članka »Incipit lamentatio vinculi...« in za njim tudi zagrebški profesor dr. Franc Herman v zgoraj navedenem spisu predlagata nekatere spremembe v zakonskem pravu glede omejitve tožbene pravice. Tako naj bi prvič zakonec, ki je sklenil zakon pod vplivom grožnje, ne mogel tožiti na proglasitev neveljavnosti zakona, če je živel določeno dobo, n. pr. eno leto mirno v zakonu, potem ko je grožnja prenehala. Njegov zakon naj bi se ipso iure poveljavil. Po mnenju anonimnega pisca bi se tako znižalo število zakonskih pravnih pravnih za nad tisoč pet sto letno.<sup>10</sup>

Dalje naj se predpiše, da se proglasitev neveljavnosti zakona zaradi izključitve kake bistvene zakonske dobrine (kan. 1086, § 2) ali zaradi pogoja (kan. 1092) po sodnem potu sploh ne more doseči.<sup>11</sup> Tako bi se zopet znižalo število zakonskih pravnih za več sto. Na ta način bi odpadle pravde, ki povzročajo največ zgledevanja in tudi pohujšanja.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Apollinaris 1939, 354.

<sup>10</sup> »Indecora ita caterva causarum de metu quae introducuntur passim post decem, viginti, quadraginta quoque annos evanescent et e nostro foro migrabunt plus quam 1500 causae quotannis« (Apollinaris 1939, 388).

<sup>11</sup> ... primo loco expedire puto ad bonum publicum servandum ut actio ad profundas simulationes, exclusiones can. 1086 § 2 et 1092 contra matrimonii bona nemini detur seu, quod idem est, lege omnibus denegetur« (Apollinaris 1939, 385).

<sup>12</sup> »Hisce simplicibus coarctationibus, quae omnino videntur necessariae, sequentibus praecipue rationibus, eliminabuntur quotannis plura centena processuum qui sunt universi plus minus probosi et scandalum excitantes. De legitimitate, imo de necessitate dixerim primordiali, privandi actione coniugem culpabilem dubium extare non puto. Equidem lex ipsa recte matrimonii celebrandi abrogaretur si passim admitteretur quisque asserit se sacrilege celebrasse, ad suum sacrilegium probandum — puta prolem excludendo — quo probato, eidem cum declaratione nullitatis tribuatur libertas ad novas optabiliores nuptias transeundi. Hac mercedis spe allecti infiniti coniuges simile sacrilegium committent et sacrilegium ipsum quodammodo canonizaretur. Ceterum culpa ex ipsa sua natura fons esse potest et debet tantum poenae non iuris« (Apollinaris 1939, 385—386).

Zakoni, ki so bili neveljavno sklenjeni zaradi hibe v obliki sklepanja ali zaradi razdiralnega zadržka nižjega reda, naj bi se po daljšem skupnem bivanju zakoncev (n. pr. po enem letu) ipso iure poveljavili.<sup>13</sup>

Če se gornji trije predlogi o utesnitvi tožbene pravice sprejmejo, bi padlo število zakonskih pravnih odločb od dveh do treh tisoč, kakor jih je zadnja leta, na par sto. Ostale bi le pravde na neveljavnost zakona zaradi zakonskih zadržkov, zaradi umske bolezni in nekaj pravnih zaradi sile in strahu. Zato bi bil izvedljiv nadaljnji predlog anonimnega pisca, da naj bi se noben zakon ne proglasil za neveljaven brez sodelovanja sv. stolice. Proti sodbi škofijskega sodišča, ki se glasi za neveljavnost zakona, naj bi bil obvezen priziv na Rimsko roto.<sup>14</sup> Na ta način bi se lažje uvedla enotna praksa glede apliciranja zakonskih določb in ocenjevanja činjenic v tako važni materiji, ki se tiče dogmatično utrjene nerazvezljivosti krščanskega zakona.

Glede sumaričnega postopanja v zakonskih pravnih odločbah po kan. 1990 do 1992 naj se po piščevem predlogu določi, da so zadržki v kan. 1990 naštetih izčrpno (taksativno) in da mora branilec vezi v vsakem primeru vložiti priziv;<sup>15</sup> sedaj namreč po kan. 1991 branilec vezi ni dolžan v vsakem primeru vlagati priziva marveč le po svoji previdnosti.

Člankar nadalje predlaga, da se pri zakonskih procesih odpravi udeležba privatnih odvetnikov in naj se ustanovi mesto uradnega zastopnika in branilca stranke.<sup>16</sup> Branilec zakonske vezi bi tako uradno branil zakonsko vez, ta uradni branilec stranke pa interese zakoncev, ki so v nasprotju z zakonsko vezjo.

Končno predlaga pisec, da bi se tudi postopanje za razvezo neizvršenega zakona postrojilo. Zahteva naj se popoln »fizični in moralni dokaz« (argumentum physicum et morale), kot se izraža, o neizvršenosti zakona in obstoj zelo važnih razlogov, ki priporočajo razvezo. Število dispens super matrimonio rato et non consummato se je namreč dvignilo do tri sto na leto, medtem ko je bilo teh razvez pred tridesetimi leti le deset do dvajset na leto.<sup>17</sup>

K tem predlogom naj dostavim še predlog nekaterih kanonistov, n. pr. Haringa, naj se predpiše naslednje: ženin in nevesta morata pri izpraševanju podpisati izjavo, da jima je znano, da pod vplivom grožnje ne moreta veljavno skleniti zakona, kakor tudi izjavo, da sklepata zakon prostovoljno in ne pod vplivom grožnje.<sup>18</sup>

4. Cerkveno pravo je v veliki meri zgrajeno na zaupanju v ljudi. Gornji predlogi o utesnitvi tožbene pravice v zakonskih pravnih odločbah jasno pokažejo, kolikšno svobodo dovoljuje cerkveno pravo. Saj ga ni kmalu pravnega reda, ki bi dopuščal tolike svobode. Pomisliti

<sup>13</sup> Apollinaris 1939, 387.

<sup>14</sup> Apollinaris 1939, 385.

<sup>15</sup> Apollinaris 1939, 388.

<sup>16</sup> Apollinaris 1939, 389.

<sup>17</sup> Apollinaris 1939, 388.

<sup>18</sup> Archiv für katholisches Kirchenrecht 1939, 103; Hermann, o. c. 27.

pa je še treba, da mora imeti Cerkev nerazveljivost zakona za nedotakljivo, saj je dogma, da je izvršen krščanski zakon nerazveljiv. Samo po sebi se razume, da je Cerkev pri tej resnici vedno vztrajala. Gornji predlogi ji nikakor ne očitajo, da bi se bila v nauku kaj motila ali da bi nauk premalo resno branila, marveč povedo indirektno le to, da se je Cerkev — da tako rečem — v svojem zaupanju v ljudi nekoliko prevarala. Nekateri verniki hočejo svobodo, ki jim jo nudi cerkveni pravni red, zlorabiti, da bi tako dosegli nekakšno legalno razporoko. Pri tem početju jih podpirajo, kakor smo zgoraj videli, celo nekateri dušni pastirji in cerkvena sodišča. Ker tako ničnostne zakonske pravde, zlasti one, zaradi hibe v privolitvi, zelo naraščajo in je tako nastala nevarnost za nerazveljivost zakona, bo potrebno, da Cerkev odtegne nekaj svojega zaupanja in da omeji svobodo, tako vsaj hočejo gornji predlogi, ki se zde precej utemeljeni.

Iz povedanega moremo zaključiti, da je vsaka ničnostna zakonska pravda v Cerkvi važna zadeva, ne samo za stranki, marveč tudi za skupnost. Interes javne blaginje se bo moral pri teh pravnih, kakor sledi že iz znane instrukcije kongregacije za zakramente z dne 15. avgusta 1936., bolj naglašati.

V luči teh razmotrivanj dobe sodbe Rimske rote v ničnostnih zakonskih pravnih zadevah še poseben pomen. Papež Pij X. je restavriral Rimsko roto tudi v ta namen, kot je sam večkrat izjavil poznejšemu njenemu dekanu Mihaelu Lega (ki je umrl kot kardinal), »ut S. Tribunal posset mature et prudenter explicare litteram et intentionem (Codicis) per forensem iurisprudentiam.«<sup>19</sup> Sodbe Rimske rote naj bi služile za vzorec nižjim cerkvenim sodiščem. V ta namen se tudi izdajajo zbirke teh sodb.

Pisec članka »Incipit lamentatio Vinculi...« pripoveduje, da mnogi te sodbe zlorablajo. Stranke, ki se hočejo znebiti zakonske vezi, prelistavajo namreč omenjene sodbe, ki so danes vsem dostopne, in potem navajajo — ali upravičeno ali neupravičeno, to je drugo vprašanje: »Rota dicit sic et sic, ideoque in hac causa concludi debet pro nullitate matrimonii.«<sup>20</sup> Pisec sodi, da se mora temu napraviti konec, in predlaga, da naj se v sodbi več ne objavlja per extensum odstavek in iure, kjer se po praksi Rimske rote navajajo bolj ali manj obširno v poštev prihajajoča pravna načela in določbe, teoretični pravni dvomi, pravne domneve, načrt postopanja v tej zadevi, momenti, na katere je treba predvsem paziti, in tako dalje. Pravi namreč: »Non omnino irrationale videretur proinde si sententiae Rotales parum extenderentur circa ius — praesertim cum idem in propatulo est veluti in causis vis et metus perquam tritis — sed potius insisterent in applicatione iuris ad factum veluti moris erat Veteris Rotae praesertim ultimis temporibus, ut quilibet percipit qui percurrat Decisiones Volantes.«<sup>21</sup>

Ta pripomba anonimnega pisca se zdi vsaj pri nekaterih sodbah Rimske rote upravičena. Razlage pravnih določb v sodbah ne morejo

<sup>19</sup> Coram Lega decisiones 1926, 7.

<sup>20</sup> Apollinaris 1939, 365.

<sup>21</sup> Ibid.

biti izčrpne in tako se more zgoditi, da je v njih zaradi kratkosti in sumaričnosti kakšen stavek ali odstavek manj jasen in precizen, stranki seveda in njenemu advokatu pridejo taka mesta prav, ko zbirata dokaze za svojo tezo. Toda navzlic temu imajo sodbe Rimske rote v ničnostnih zakonskih pravnih velik pomen. Njih preučevanje bi obvarovalo tega in onega cerkvenega sodnika pa tudi dušnega pastirja, da ga ne bi zadeli očitki, katere smo v tem poročilu omenili.

Al. Odar.

### CERKVENI ODLOKI PROTI STERILIZACIJI.

(Ob dekretu kongregacije Sv. oficija, 24. februarja 1940.)

Še pred dobrimi desetimi leti ni bilo v vprašanju, kako naj s katoliškega nramnega stališča sodimo o sterilizaciji, popolne načelne jasnosti. Pri razpravljanju o osnutku novega kazenskega zakonika za nemško državo je bil k § 62, ki govori o odpustitvi dedno obremenjenih zločincev iz zaporov (Entlassung aus Sicherungsverwahrung) dodan predlog št. 60, ki govori o sterilizaciji: še pred določeno dobo morejo biti na predlog sodišča odpuščeni iz teh zaporov predvsem tisti, ki se bodo po posvetovanju s svojim odvetnikom in zdravnikom prostovoljno podvrgli sterilizaciji. Ob tem predlogu se je na sejah posebne komisije nemškega državnega zbora dne 30. in 31. okt. 1928 govorilo tudi načelno o sterilizaciji. Nekateri govorniki so poudarjali, da s katoliške strani proti sterilizaciji ni načelnih pomislekov in da po nauku katoliške moralne teologije v dodatnem predlogu št. 60 predlagana direktna sterilizacija sama po sebi ni nramno slaba.<sup>1</sup>

Izrecno so se tedaj sklicevali na znano delo prof. dr. Josefa Mayerja: *Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker*.<sup>2</sup> Ta teološki strokovnjak podaja ob zaključku svojega obširnega dela to-le sodbo: *Sententia probabilis je, da sterilizacija duševno bolnih od strani državne oblasti ni nekaj samo po sebi slabega in da more biti zato dovoljena in upravičena, kadar in dokler služi dobremu namenu in javni blaginji*.<sup>3</sup> Ob recenziji tega dela so se nekateri teologi popolnoma ali vsaj deloma pridružili avtorjevemu zaključku.<sup>4</sup> Tudi priznani evgenik in biolog Hermann Muckermann je takrat zagovarjal podobno stališče.<sup>5</sup> Za temu stališču prijazne so se navajali tudi P. Donovan O. F. M. (Washington), P. Labouré (Tetas), Malley, Gemelli, Fritz Tillmann in Fr. Keller.<sup>6</sup> Jezuit p. F. Hürth je takrat v posebnem

<sup>1</sup> Fr. Hürth, *Gesetzliche Sterilization*, *Stimmen der Zeit*, 116, 1929, str. 360—365.

<sup>2</sup> Herder, Freiburg, 1927. Obširni knjigi (466 strani), v kateri je zbrana zelo veliko pozitivnega materiala, manjka načelne jasnosti.

<sup>3</sup> o. c. 439.

<sup>4</sup> Navaja Hürth, l. c.

<sup>5</sup> »Unter Voraussetzung, dass die Erbprognose genügend fortgeschritten ist und dass zur Verhütung des Missbrauchs nur einer öffentlichen Autorität die gesetzliche Freiheit zum Eingriff gegeben wird, wird niemand bei der gegenwärtigen Notlage der Völker die ethische Erlaubtheit bestreiten.« *Staatslexikon*, 5. izd. IV. kol. 527.

<sup>6</sup> Prim. Grosam, *Sterilisation auf Grund privater Autorität und auf Grund gesetzlicher Ermächtigung*, *Linzer Quartalschrift*, 83, 1930, str. 295.

članku pobijal mnenje, da katoliški moralisti soglasno ali vsaj v večini pripisujejo državi načelno pravico uzakoniti in izvrševati, pod določenimi pogoji seveda, direktno sterilizacijo. Odločno pa je odklanjal tudi trditve, da Cerkev tako mnenje odobrava, ali da se mu vsaj približuje.

Ti prvotno bolj znanstveno-teoretični dvomi so postali tako bolj in bolj tudi praktično važni ne samo za posameznike, ampak tudi za skupnost. Kajti tudi države in njih zakonodaje so se pričele resno zanimati za evgenične ideje in zahteve. Vprašanje o sterilizaciji je tako prišlo v javnost in katoličanom je bilo treba zavzeti jasno in določno stališče. Cerkev je zato avtoritativno dvome razčistila in jasno povedala, kaj je katoliški nauk o tem vprašanju.

1. Najprej je papež Pij XI. spregovoril o uničevanju rodilnosti v okrožnici »Casti connubii« 31. decembra 1930. V poglavju o zmotah proti dobrini zakona pravi: »Zavreči moramo slednjič tisto pogubno prakso, ki zadeva v prvi vrsti naravno pravico človeka do zakona, pa se dejansko v nekem oziru nanaša tudi na dobrino potomstva. So namreč ljudje, ki v pretirani skrbi za evgenične smotre ne dajejo samo nasvetov, kako bolje zagotoviti močan in zdrav rod, kar seveda zdravi pameti ne nasprotuje, ampak ki odkazujejo temu evgeničnemu namenu prvo mesto, celo pred nameni višjega reda. Ti namreč hočejo, da bi javna oblast izključila od zakona vse, od katerih je po zakonih in mnenjih njih znanosti zaradi dedovanja pričakovati le nezdrav in malovreden zarod, četudi so samo po sebi sposobni za zakon. Da, še več, zahtevajo celo, da takim v imenu javne oblasti tudi proti njih volji zdravniki z operacijo vzamejo rodno moč, in sicer ne za kazen za kake npravne zločine, ali da bi jim onemogočili zopetne take zločine, ampak ker proti vsakemu pravu prisvajajo svetnim oblastem pravico, ki je nikdar niso imele in je pravoma imeti ne morejo.«<sup>7</sup> Na tem mestu govori papež o zahtevah novodobne evgenike: eno odobrava, dve pa odklanja. Odobrava skrb za zdrav rod, ki pa ne sme biti pretirana, odklanja pa prepoved zakonov iz evgeničnih razlogov in uničevanje rodilnosti iz istih razlogov, in sicer v imenu javne oblasti. Mimogrede omenja ojalovljenje za kazen, ne da bi o nji sodil.

Nas zanima le odločna obsodba ojalovljenja. Kakšna je vsebina te obsodbe?

a) Papež v okrožnici ne govori o kakem posebnem načinu uničevanja rodilnosti, ampak zametuje vse načine, torej poleg kastracije tudi sterilizacijo.

b) Iz celega odlomka je razvidno, da je obsojena direktna sterilizacija, to je tista, ki je naravnost hotena, bodisi kot sredstvo, bodisi kot namen. Ni pa govora o indirektni sterilizaciji, ki je kot postranski učinek le pripuščena in ki izven vsake vzročne zveze le spremlja dejanje ali učinek, ki ga namerava. Ta indirektna sterilizacija se presoja po načelu o dvojnem učinku (principium de duplici effectu).

<sup>7</sup> Casti connubii, št. 68. Slovenski prevod v Času, XXV., 1930/31, str. 229.

c) Okrožnica govori izrecno le o sterilizaciji na podlagi evgenične indikacije. Pozneje, ko govori o razlogih za svoje odklonilno stališče, pa dostavlja, da državna oblast nima nobene direktne oblasti nad udi svojih podložnikov in jih zato, kjer ni vzroka za kaznovanje, ne sme poškodovati »niti iz evgeničnih, niti iz drugih vzrokov«. <sup>8</sup> S tem je obsojena tudi sterilizacija na podlagi medicinske, socialne in moralne indikacije.

d) Enciklika govori dalje o sterilizaciji »v imenu javne oblasti«, ne pa o ojalovljenju na zahtevo ali željo privatnika. Vendar pa velja njeno odklonilno stališče tudi za privatno sterilizacijo, kar je jasno povzeti iz utemeljevanja, ki ga okrožnica takole zaključí: »Sicer pa krščanski nauk pravi, in to stoji tudi po pameti, da niti človek sam nima nad udi svojega telesa druge oblasti kakor le to, da jih rabi za njih naravne namene; ne sme jih pa uničiti ali pohabiti ali jim na kakšen drug način vzeti sposobnost za naravno udejstvovanje, razen če ni mogoče drugače poskrbeti za zdravje celega telesa.« <sup>9</sup>

e) Iz tega pa tudi sledi, da papež ne odklanja le prisilnega ojalovljenja, kakor bi iz samega teksta mogli sklepati (»tudi proti njih volji«), ampak tudi ojalovljenje, ki bi se izvršilo v soglasju in s pristankom onega, za katerega gre. Kajti posameznik nima pravice odločevati v tem primeru.

f) Nadalje govori okrožnica na splošno o vsakem namernem uničevanju rodilnih zmožnosti, ne samo o operativnem posegu. Slovenski prevod »z operacijo« ne ustreza povsem originalu: »medicorum opera«. Ta izraz pomeni več: vsak zdravnikov poseg, naj bo kirurški (operacija) ali ne (obsevanje, injekcije).

g) Izrecno in določno okrožnica nikjer ne pove, kakšne narave je ta njena obsodba sterilizacije. Poudarja le, da država te pravice: vzeti človeku rodno moč, nima, ni imela in je imeti ne more. Morda le zato ne — tako so razlagali nekateri — ker ni zadostnega razloga zanjo, ker javna blaginja tega sredstva sterilizacije ne zahteva in ga tudi v bodoče ne bo zahtevala. Tudi oni namreč, ki teoretično in načelno državi to pravico pripisujejo, jo danes praktično še odklanjajo: niso še izpolnjeni pogoji, pod katerimi javni oblasti ta pravica, ki ji je dana v neko samoobrambo, pripade. <sup>10</sup> Po tej razlagi bi tudi okrožnica odklanjala državi pravico sterilizacije le zato, ker niso še dani pogoji: *necessitas boni communis*. Tako bi olajovljenje samo v sebi, po svojem notranjem bistvu, ne bilo obsojeno kot nenravno.

Drugi pa so obsodbo Svete stolice sprejeli kot disciplinaren odlok: Cerkev sterilizacijo prepoveduje, ne, ker bi bila sama v sebi zla, ampak, ker bi dovolitev tega evgeničnega sredstva vodila do velike zlorabe, kar bi bilo v škodo človeškemu rodu in njegov pro-

<sup>8</sup> *Casti connubii*, št. 70, str. 229.

<sup>9</sup> l. c. št. 71, str. 230.

<sup>10</sup> »Es fehlen bis heute fast sämtliche Voraussetzungen einer erlaubten gesetzlichen Sterilisierung.« Mayer, o. c. 440.

pad. Tako je še po okrožnici Casti connubii menil H. Muckermann v prvi izdaji svojega dela: *Eugenik und Katholizismus* 1933).<sup>11</sup> Torej je še po okrožnici ostal dvom, ali je sterilizacija prepovedana že po naravnem zakonu kot sama v sebi pravno slaba in torej zla vedno in v vsakem primeru, ali pa je prepovedana le pozitivno, z ozirom predvsem na skupno blaginjo človeštva.

2. Ta dvom je ostal tudi še po odgovoru kongregacije Svetega oficija na splošno vprašanje o evgeniki: »Quid sentiendum de theoria sic dicta ‚eugenica‘, sive ‚positiva‘ sive ‚negativa‘, deque indicatis ab ea mediis ad humanam progeniem in melius provehendam, posthabitis legibus seu naturalibus, seu divinis, seu ecclesiasticis ad matrimonium singulorumque iure spectantibus?« Odgovor: »Eam esse omnino improbandam et habendam pro falsa et damnata, ut in Encyclicis Litteris de matrimonio christiano ‚Casti connubii‘ datis sub die 31 decembris 1930.« Odgovor je odobril in potrdil Pij XI., izdan pa je bil 21. marca 1931.<sup>12</sup> Ta dekret ni prinesel nič bistveno novega o sterilizaciji. Potrdil je le nauk okrožnice. Na drugi strani pa tudi ni, kakor so menili nekateri, kar vprek obsodil evgenike, njenih ciljev, prizadevanj in vseh njenih sredstev. Sklicevanje na okrožnico Casti connubii pove, da je evgenika odklonjena le v onih pretiranih zahtevah, ki so obsojene v okrožnici: v prepovedi zakonov in v uporabi sterilizacije iz evgeničnih razlogov.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Že naslednje leto pa je v novi izdaji istega dela svoje mnenje spremenil: »In der letzten Auflage dieser Schrift habe ich die Wendung gebraucht, dass es sich in dem vorliegenden Abschnitt der Enzyklika nur um eine ‚Schranke‘ handele, die niedergegangen sei, um von allem jene Kreise, die allzu kühn diese Forderungen formulierten, zur Selbstbesinnung zu zwingen und einen ganz grossen Missbrauch, der sonst vielleicht eingetreten wäre, aufzuhalten... Heute muss ich dieses Wort von der Schranke in dem dargelegten Sinne fallen lassen. Denn die Entscheidung Roms ist, wie ich zuverlässig weiss, grundsätzlich.« O. c. 56, 57.

<sup>12</sup> AAS, XXIII, 1931, p. 118.

<sup>13</sup> Svoje stališče do evgenične sterilizacije je obrazložil Pij XI. tudi v govoru pri avdienci udeležencev kongresa za bolnice v Rimu. Na programu tega kongresa je bila tudi razprava o evgeniki in sterilizaciji. Papež je v govoru dejal, da taka razprava ne spada na kongres in je prav, da so jo izpustili. »To pa tem bolj, ker je Sveti oče sam, osebno, v eni svojih okrožnic razpravljal o sterilizaciji in jo obsodil. Obsodil jo je bolj v imenu človečanstva, kakor pa v imenu vere, v imenu največjih umov na svetu in v imenu strokovnjakov, ki so pristojni in zmožni obravnavati to vprašanje... V tem vprašanju ne igra vloge samo medicina in kirurgija. Treba je poslušati tudi druge glasove: ozirati se je treba na človečanstvo, na splošni blagor in na dolžnost, ne jemati nikomur, predvsem kadar gre za svete dobrine družine, ne iz evgeničnih, ne iz katerih koli razlogov, tega, kar je vsakočar naravna pravica. — Nekdo je potem na kongresu dejal, da to vprašanje danes še ni zrelo in da ga je treba odložiti do prihodnjega kongresa. Gre torej za vprašanje, ki je samo preloženo. Naj bo kakor koli: tudi na vsakem drugem kongresu bi bilo tako razpravljanje absolutno odveč. — Bilo je tudi rečeno, da bodo kmalu vsi narodi sledili Nemčiji in storili isto, kar je ona storila. Sveti oče je čutil potrebo izjaviti, da sicer marsikaj dolguje Nemčiji, da ima res v Nemčiji poznanja ne samo kot bivši bibliotekar, ampak res prava prijateljstva na vseh poljih znanosti, vendar mora izraziti svoj sklep: v primeru, da bi tudi drugi narodi, v svojo nesrečo, sprejeli te tokove in jih uvedli v praktično življenje, da bi jih države, vlade

3. Nejasnosti o nravnem presojanju sterilizacije same v sebi, brez ozira na pozitivno prepoved, je razpršil novi odlok Sv. oficija z dne 24. februarja letošnjega leta. Glasi se:<sup>14</sup>

»Proposito Supremae Sacrae Congregationi S. Officii dubio:

An licita sit directa sterilisatio sive perpetua sive temporanea, sive viri sive mulieris;

E. mi ac Rev. mi Patres DD. Cardinales rebus fidei ac morum tutandis praepositi, feria IV, die 21 februarii 1940, responsum de-creverunt:

Negative, et quidem prohiberi lege naturae, eamque, quoad sterilisationem eugenicam attinet, Decreto huius S. Congregationis, die 21. martii 1931, reprobata iam esse.

Et feria V, die 22 februarii 1940, SS. mus D. N. Pius divina Providentia Papa XII, in audientia Exc.mo ac Rev.mo Domino Adessori Sancti Officii impertita, relatam sibi Em.orum Patrum resolutionem approbavit, confirmavit et publicari iussit.

Datum Romae, ex Aedibus Sancti Officii, die 24. februarii 1940.

Romulus Pantanetti

Notarius.

Ta najnovejši odlok govori prvokrat direktno in izrecno o sterilizaciji. Izjavlja avtoritativno, da je direktna sterilizacija prepovedana že po nravnem zakonu in zato po svojem bistvu slaba in v vsakem primeru nravno zla. S tem je odvzeta možnost vsake druge razlage, ki so vse po tem dekretu postale nevzdržljive. Nravno zlo ni v načinu ali kakih okoliščin, zato ni razlike v tem med sterilizacijo moškega ali ženske, med trajno ali samo začasno sterilizacijo. Iz odgovora Sv. oficija je tudi razvidno, da velja prepoved za vsako direktno sterilizacijo, ne samo za ono iz evgenskih razlogov. Dekret se sklicuje na odgovor iste kongregacije iz l. 1931, ta pa na okrožnico Casti connubii, zato se mi je zdelo potrebno navesti tudi nauk teh dveh izjav, ki ga ta najnovejša določba Svete stolice potrjuje in dopolnjuje.

Eno vprašanje pa je ostalo, se zdi, tudi po tem odgovoru odprto: kaj je s sterilizacijo, ki bi jo država naložila kot kazen za zločin. Ob okrožnici Casti connubii, kakor je bila objavljena v Acta Apostolicae Sedis,<sup>15</sup> se je zdelo jasno, da je obsojeno tudi tako oja-

— kar si res težko predstavlja — sprejele, bo vedel, kaj mu dolžnost jasno vелеva, za kaj mora prositi in za kaj se z vsemi silami prizadevati. To bi nas dovedlo do prav poganškega svetovnega nazora, bodisi v privatnem, bodisi v javnem življenju, kar bi imelo za svojo posledico neizogibne nesreče. Vrnili bi se v popolno poganstvo. Stari poganški svet nam je sicer podaril klasična dela literature, poezije, stavbarstva in drugih umetnosti, a dal nam je tudi to, kar je bilo pravkar omenjeno z grandiozno besedo sv. Pavla: svet 'brez ljubezni, brez usmiljenja'. Do teh ekstremov bi prišli. « L'Osservatore Romano, 26. II. 1935.

<sup>14</sup> L'Osservatore Romano, 24. II. 1940. Prim. Periodica de re morali, Romae, XXIX, 1940, p. 149 b-h, Nouvelle Revue théologique, T. 67, 1940, str. 329 sl. AAS XXXII. 1940, p. 73.

<sup>15</sup> AAS, XXII, 1930, p. 561.

lovljenje: »Quinimo naturali illa facultate, ex lege, eos, vel invitos, medicorum opera privari volunt neque id ad cruentam sceleris commissi poenam publica auctoritate repetendam, vel ad futura eorum crimina praecavenda, licebit, scilicet contra omne jus et fas ea magistratibus civilibus arrogata facultate, quam nunquam habuerunt, nec legitime habere possunt.« Torej niti iz kriminalnih razlogov, kot kazen za osebno krivdo, sterilizacija ni dovoljena. Vendar pa so nekateri uradno potrjeni prevodi imeli prav na tem mestu bistveno drugačno besedilo, ki je bilo potem kot pravilno objavljeno tudi v AAS kot Notandum.<sup>16</sup> Smisel tega stavka je postal drugačen: »neque id ad cruentam sceleris commissi poenam publica auctoritate repetendam, vel ad futura reorum crimina praecavenda, sed contra omne ius et fas... itd. Po tem besedilu se ravna tudi naš slovenski prevod. Iz njega je razvidno, da okrožnica iz svoje obsodbe izrecno izvzame sterilizacijo kot kazen, pa se o njej v ničemer ne izrazi. Reči moramo, da v okrožnici ni obsojena.<sup>17</sup>

Ali je obsojena v novem dekretu Sv. oficija? Po vsem moremo sklepati, da tudi ne. Sklicuje se namreč na prejšnji dekret iste kongregacije, ta pa na okrožnico, okrožnica pa prav to sterilizacijo izvzame iz svojega odklonilnega stališča. Dalje odklanja ta določba sterilizacijo kot nasprotno naravnemu zakonu; splošni nauk teologov pa je, da čisto načelno in teoretično državi ta oblast pristoji, kadar gre za zločin in osebno krivdo, kakor ji gre v istem primeru oblast, človeku vzeti tudi življenje. Ni pa razvidno, da bi Cerkev hotela ta nauk na tak nedoločen način obsoditi. Končno bi kongregacija izrecno poudarila, da obsoja tudi to sterilizacijo, ker bi z njo rešila vprašanje, ki je bistveno ločeno in drugačno od navadnega vprašanja sterilizacije nedolžnih, in se tudi ločeno obravnava.

Lenček Ignacij.

### ODPUSTKI ZA MOLITVE PRED MAŠO IN PO MAŠI.

Novi odpustki za duhovnika, ki je verno opravil od Cerkve priporočene molitve kot pripravo na sv. mašo in v zahvalo po sv. maši. Splošno je dobro znano veliko zunanje cerkveno delo, ki ga je izvršil veliki papež Pij XI. Slika njegovega dela je nepopolna, če ne upoštevamo njegovih nič manjših naporov za notranjo obnovo Cerkve. Viden dokaz omenjene vneme so mnogovrstne in pomembne izpremembe v ekonomiji odpustkov, ki jih je Pij XI. darežljivo delil iz zaklada sv. Cerkve. Posebno duhovniki smo najmanj dvakrat na dan deležni duhovnih dobrot, ki nam jih je Pij XI. naklonil. Pomnožil je mero že naklonjenih odpustkov za molitve pred mašo in po njej s novimi še večjimi. Vzpodbudno je primerjati sedaj veljavne določbe s prejšnjimi, da bomo razumeli Pijevo reformno vnemo.

Vzemimo mašne molitve po vrstnem redu, kakor jih navajata misal in brevir. Pij XI. je dne 3. oktobra 1936 vsakemu duhovniku

<sup>16</sup> o. c. p. 604.

<sup>17</sup> »Als Strafe zur Sühne für begangene Verbrechen ist die Sterilisierung auch nach dem Rundschreiben Casti connubii zulässig.« Staatslexikon, 5. izd., V. kol., 108. Prim. še Muckermann, o. c. 46 in drugi.

naklonil odpustek petih let, če pred sv. mašo zmoli 83., 84., 85., 115. in 129. psalm, s pripadajočo antifono, verzikuli in oracijami. Enkrat na mesec popolni odpustek, če jih moli vsak dan, prejme zakrament sv. pokore in moli v papežev namen. Prej je prejel duhovnik odpustek enega leta, a še tega pod pogojem, da je dodal omenjenim molitvam še dnevu ustrezajočo molitev sv. Ambroža. Razlika je torej zelo velika, ki se vedno bolj povečuje z vsako novo naslednjo molitvijo.

Isti dan je Pij XI. dovolil odpustek treh let za vsako molitev sv. Ambroža. Prej je bilo samo 100 dni odpustka.

Veliko izpremembo je doživela molitev sv. Tomaža Akvinca. Leon XIII. ji je naklonil odpustek 100 dni. Pij XI. pa dne 10. decembra 1936 odpustek treh let, dodal ji je enkratni popolni odpustek na mesec, če jo duhovnik moli vsak dan, prejme sv. spoved, obišče cerkev in moli v papežev namen. Tri leta odpustka so prejele molitve (3. X. 1936): v čast Materi božji, sv. Jožefu, angelom varuhom in svetniku, v katerega čast se opravi sv. maša. Za obujenje dobrega namena pred sv. mašo 500 dni (prej 50 dni).

Dosledno je Pij XI. preuredil mero odpustkov tudi pri molitvah po opravljeni sv. maši. Slavospev treh mladeničev in 150 psalm s pripadajočo antifono, verzikuli in oracijami ima sedaj odpustek petih let. Enkrat na mesec popolni odpustek, če jih moli vsak dan, opravi sv. spoved in moli po namenu sv. očeta. Po prej veljavnih določbah je dobil duhovnik odpustek enega leta, če je poleg vseh zgoraj naštetih molitev še dodal dve molitvi v čast sv. Tomažu Akv. in sv. Bonaventuru. Sedaj ima molitev sv. Tomaža odpustek treh let. Popolni odpustek na mesec prejme duhovnik, če jo moli vsak dan, opravi sv. spoved, obišče cerkev in moli v papežev namen (22. novembra 1934). Molitev sv. Bonaventura ima odpustek treh let (3. X. 1936). Obe molitvi: v čast sv. Tomažu in sv. Bonaventuru sta imeli prej odpustke 100 dni, enkrat na dan. Klavzula je sedaj odpadla. Za molitev Adoro te devote prejme 5 let (prej 100 dni, enkrat na dan) in popolni odpustek enkrat na mesec pod navadnimi pogoji. Neizpremenjene so ostale določbe o molitvi Duša Kristusova. Molitev Suscipe zadobi odpustek treh let in popolni odpustek pod navadnimi pogoji, enkrat na mesec (prej 300 dni).

En ego... je Pij XI. obdaril z novim odpustkom 10 let, ostal pa je v veljavi še prejšnji popolni odpustek, če moli duhovnik molitev po sv. maši in še kaj doda v papežev namen (2. II. 1934). Obsecro te... ni doživela nove določbe. Zato pa sta prejeli molitvi v čast Materi božji (prej 100 dni) in v čast svetniku dneva (prej nič), vsaka po tri leta. Odpustek treh let ima molitev v čast sv. Jožefu (prej 100 dni enkrat na dan); poleg tega pa še popolni odpustek na mesec, pod navadnimi pogoji.

Vidimo, da navedene izpremembe globoko posegajo v kraljestvo milosti. Samo dve molitvi sta ostali v celoti neizpremenjeni, dočim so se mere odpustkov pri drugih molitvah zelo izpremenile. Sklepamo iz tega, da Cerkev zelo želi, da bi duhovnik molitve pred mašo in po njej resnično cenil in spoštoval. Še več! Evharistična daritev naj

bo gibal, središče in zedinjujoča vez duhovnega in zlasti duhovnikovega življenja. Zato veže Pij XI. sv. daritev v sprejemom svete spovedi, obiskom cerkve in cerkveno avtoriteto (molitev po namenu sv. očeta).

Evharistične molitve so izgubile opombo semel in die. Iz česar bi sklepali, da Cerkev želi, da bi jih molili večkrat in vsakokrat naklanja dovoljene odpustke, v kolikor se skladajo s splošnimi določili o odpustkih. Molitve so ne le za duhovnike, temveč nekatere naj bi se razširile tudi med verniki kot molitve pred obhajilom in po njem. Posebno pozornost zasluži darovanje samega sebe (Suscipe . . .). Molitev zadobi enkrat na mesec popolni odpustek (4. XII. 1932), kar je važno za duše žrtev, ki jih Cerkev vedno bolj potrebuje. Papež, ki je po božji milosti praznoval 1900 letnico odrešenja, je na široko odprl studence zveličanja, da bi s pridom iz njih zajemali.

Janez Kraljič.

# Slovstvo.

## a) Pregledi.

### CODICIS IURIS CANONICI FONTES.

*Codex iuris canonici* ne pomeni kodifikacije v tem pomenu besede, kakor da bi bilo v njem uzakonjeno popolnoma novo pravo, ki ne bi imelo nobene organične zveze s prej veljavnim pravom, marveč pomeni predvsem redakcijo cerkvenega prava, kakor je bilo v veljavi v začetku našega stoletja. Vrhovno navodilo, ki ga je prejela kodifikacijska komisija, se je namreč glasilo: »naj bi se cerkveni zakoni, do sedaj izdani, pregledno urejeni zbrali, tisti, ki so že odpravljeni ali izven rabe, naj bi se opustili, ostali pa priredili za današnje razmere.«<sup>1</sup> Komisija se je tega pravila zvesto držala. Prav v smislu omenjenega navodila se označuje *codex iuris canonici* v kan. 6 takole: »Kodeks je zvečine obdržal pravo, ki je bilo do sedaj v veljavi, prinaša pa potrebne spremembe.«<sup>2</sup> Nato določa isti kanon, da je treba tiste kanone v zakoniku, ki vsebujejo v celoti stare pravne določbe, tako razlagati, kot so jih razlagali za veljave prejšnjega prava; tiste kanone pa, ki vsebujejo delno stare določbe in delno nove, je treba, v kolikor podajajo staro pravo, prav tako razlagati; v dvomu pa, ali se pravo v novi določbi razlikuje od starega prava, se je treba odločiti za to, da se ne razlikuje.

Iz povedanega je takoj jasno, da je za razlaganje določb v novem zakoniku nujno potrebno poznati staro pravo. V Gasparrijevem kritičnem aparatu so pod kanoni navedena mesta, ki so urejala isto snov, ki jo zgoraj ureja kanon. Ti tako imenovani »*diri*« nimajo seveda iste veljave kot motivna poročila ali kot osnutek, marveč povedo le, kako so stari cerkveni zakoni isto stvar urejali. Ali se veljavna določba s starimi ujema ali ne, to je treba šele razbrati, ko primerjamo novo določbo s starimi. Navzlic temu pa je Gasparrijev kritični aparat neprecenljive vrednosti za razlaganje novega zakonika.<sup>3</sup>

Viri so vzeti iz *Corpusa iuris canonici*, iz odlokov koncilov in papežev, dalje iz odlokov raznih rimskih cerkvenih oblasti in iz

<sup>1</sup> Pismo Pija X. »*Arduum sane munus*« z dne 19. marca 1904.: »ut universae Ecclesiae leges, ad haec usque tempora editae, lucido ordine digestae, in unum colligerentur, amotis inde quae abrogatae essent aut obsoletae, aliis, ubi opus fuisset, ad nostrorum temporum conditionem propius aptatis«; prim. Gasparrijev uvod v kodeksu.

<sup>2</sup> *Codex vigentem huc usque disciplinam plerumque retinet, licet opportunas immutationes afferat.*

<sup>3</sup> Zaznamovanje onih mest iz starega prava, ki se od veljavne določbe popolnoma ločijo, ima pomen za pravno zgodovino, kot pravi Gasparri v uvodu k prvemu zvezku *Codicis iuris canonici fontes*, piše namreč: »*Complures leges in notis commemoratae et in hac Collectione exscriptae a canonibus Codicis prorsus discrepant: eas autem hic ponere placuit ad exhibendam iuris historiam, atque etiam, quando agitur de poenis, ut possint Superiori vel Judici Ecclesiastico praesto esse in iisdem poenis irrogandis*« (str. V).

liturgičnih knjig. Ti viri so sedaj vsi dostopni v priročnih izdajah. Gasparri je namreč začel l. 1926 izdajati »Codicis iuris canonici fontes«, po Gasparrijevi smrti<sup>4</sup> je delo nadaljeval kardinal Serédi. Izšlo je 8 zvezkov besedila, deveti pa obsega razne tabele in kazala. Prvih šest zvezkov je izdal Gasparri (I. zvezek l. 1926; II. zv. l. 1928; III. zv. l. 1928; IV. zv. l. 1929; V. zv. l. 1930; VI. zv. l. 1932), zadnje tri pa Serédi<sup>5</sup> (VII. zv. l. 1935; VIII. zv. l. 1938; IX. zv. l. 1939). V uvodu k prvemu zvezku pravi Gasparri, da v svojo kolekcijo namenoma ni sprejel virov, ki so bili vzeti iz Corpora iuris canonici, iz dekretov tridentskega koncila in iz štirih liturgičnih knjig (Pontificale Romanum, Missale Romanum, Caeremoniale Episcoporum, Rituale Romanum), »quippe quos unumquemque iuris studiosum habere decet«.<sup>6</sup> Ostali viri pa so vsi ponatisnjeni. Vsak ponatisnjeni vir ima svojo številko; številke so štete v vseh zvezkih združena, tako da ima zadnji dokument številko 6464.

Vsa zbirka je urejena sistematično; razdeljena je v skupine, oziraje se na avtorje virov. Najprej navaja vire iz dekretov koncilov, nato iz aktov papežev in končno iz aktov rimskih oblasti; oblastva se vrste po redu, ki je običajen v rimski kuriji, najprej kardinalske kongregacije, nato sodišča in končno uradi. Pri posamezni skupini so viri ponatisnjeni v kronološkem redu.

Prvi zvezek ima na 953 straneh 364 dokumentov; prvih deset je vzeti iz odlokov splošnih koncilov, ostali so papeški akti. Zadnji med njimi je enciklično pismo papeža Benedikta XIV. z dne 5. novembra 1745.

Drugi zvezek prinaša papeške akte med 1746 in 1865. Njegovi viri štejejo številke 365 do 544. Zvezek ima 1092 strani.

Tretji zvezek vsebuje papeške akte med l. 1867 in 1917. Virov ima 169 (št. 545—713) in strani 870.

S četrtim zvezkom se začno akti rimske kurije. Pri odločbah rimskih oblasti se ne navajajo mnenja konzultorjev, marveč le odločba s kratkim popisom dejanskega stanu. Kjer je odločb več, so bile sprejete v zbirko le tiste, ki veljavno določbo boljše pojasnjujejo.<sup>7</sup>

Četrty zvezek ima akte dveh kongregacij, sv. oficija (št. 714 do 1305) in kongregacije škofov ter redovnikov (št. 1306 do 2055). Zvezek šteje 1117 strani.

<sup>4</sup> Kardinal Peter Gasparri je umrl 18. novembra 1934; štiri dni poprej — 14. novembra — je imel še na mednarodnem pravnem kongresu v Rimu zanimiv govor o kodifikaciji cerkvenega zakonika. Govor je objavljen pod naslovom »Storia della codificazione del diritto canonico per la chiesa latina« v Acta congressus iuridici internationalis vol. IV, 1934, 3—10; prim. BV 1934, 303 in nsl.

<sup>5</sup> Madžarski benediktinec p. Justinijan Serédi je bil za kodifikacije tajnik kardinala Gasparrija. Danes je nadškof v Ostrogonu in madžarski primas; l. 1927 je postal kardinal, ko je bil star 43 let. Gasparri ga je imenoval v prej imenovanem govoru »insigne canonista e benemerito della codificazione« (str. 9).

<sup>6</sup> Navzlic temu pa bi seveda bilo želeli, da bi bili tudi viri iz teh zbirk ponatisnjeni v priročni zbirki.

<sup>7</sup> Prim. uvod v Codicis iuris canonici fontes I, str. V in VI.

Peti zvezek prinaša akte konzistorialne kongregacije (št. 2056 do 2096), akte kongregacije za zakramente (št. 2097 do 2117) in akte koncilске kongregacije do l. 1760 (št. 2118 do 3704). Zvezek ima 1115 strani.

Šesti zvezek najprej nadaljuje z akti koncilске kongregacije do l. 1917 (št. 3705 do 4374), nato prinaša 16 aktov kongregacije super Statu Regularium iz l. 1848 do 1891 (št. 4375 do 4390) in končno akte redovniške kongregacije (de Religiosis) med l. 1908 do 1917 (št. 4391 do 4427). Zvezek šteje 1034 strani.

Sedmi zvezek ima akte štirih kongregacij, najprej kongregacije de propaganda fide (št. 4428 do 4944), kongregacije za odpuške in relikvije (št. 4945 do 5144), kongregacije za indeks (št. 5145 do 5155) in kongregacije za obrede do l. 1790 (št. 5136 do 5822). Zvezek šteje 1060 strani.

Osmi zvezek prinaša najprej akte kongregacije za obrede od l. 1804 do 1917 (št. 5823 do 6413), nato en akt ceremonialne kongregacije (št. 6414), dva akta kongregacije za zunanje cerkvene zadeve (št. 6415 do 6416), en akt kongregacije za študije (št. 6417), en akt kongregacije za semenišča in univerze (št. 6418), akte apostolske penitenciarije (št. 6419 do 6450), akte državnega tajništva (št. 6451 do 6457), en akt tajništva za apostolske breve (št. 6458), nato štiri pravilnike pod naslovom »variae regulae in curia romana servandae (št. 6459 do 6462) in dva akta rimskega vikariata (št. 6463 do 6464). Zvezek šteje 620 strani.

Vseh osem zvezkov vsebuje 6464 tekstov na 7781 straneh; 10 virov je vzetih iz občih koncilov, 703 iz papeških aktov in 5751 iz aktov raznih rimskih oblastev; od teh jih je 2357 izdala koncilska kongregacija, 1278 kongregacija za obrede, 803 tri redovniške kongregacije in 592 kongregacija sv. oficija.

Vsak zvezek navaja pod naslovom »*Elenchus operum ad quae pro reperiendis fontibus in hoc volumine relatis viri studiosi remittuntur*« zbirke in izdaje svojih virov.

Deveti zvezek ima podnaslov *t a b e l l a e*. Prejšnjih osem zvezkov vsebuje, kakor smo videli, tekste virov, in sicer skupno 6464. Niso pa v teh zvezkih, kakor smo tudi že omenili, ponatisnjeni vsi viri; teh se namreč navaja v Gasparrijevem aparatu 10.506. »*Tabellae*« v desetem zvezku pa se ne nanašajo le na vire v prejšnjih osmih zvezkih, marveč na ves Gasparrijev aparat. Te tabele, ki vsebujejo razne sezname in preglede, nam nazorno pokažejo, kolikšno delo je morala opraviti kodifikacijska komisija, zlasti še, če pomislimo, da kazal, ki bi pokazala vire starega prava sistematično urejene, ploh ni bilo in so zato morali neštetokrat prelistati *Corpus iuris canonici* in ostale vire. Ti sezname nam tudi razodevajo značaj naše kodifikacije, tesno zvezo med veljavnim pravom in njegovimi viri, spoštovanje, ki ga ima Cerkev do tradicije in kontinuitete; končno pa nam pojasnjujejo tudi pomembnost Gasparrijevega kritičnega aparata ter olajšujejo njegovo uporabo.

Zvezek vsebuje pet zanimivih seznamov (tabel),<sup>8</sup> kazala in urednikov uvod,<sup>9</sup> ki razlaga tabele. V teh seznamih je nanizanih mnogo podatkov, nekateri med njimi so zanimivi tudi za splošnost.

Prva tabela nam našteva tiste kanone ali vsaj njih paragrafe, za katere se v Gasparrijevem kritičnem aparatu ne navaja noben vir. Takih kanonov, oziroma paragrafov, je skupno 853; relativno največ jih je iz prve zakonikove knjige, namreč 32, iz druge zakonikove knjige jih je 245, iz tretje 181, iz četrte 336 in iz pete 59. Ti kanoni nimajo virov, ker prinašajo nove določbe ali podajajo staro običajno pravo ali pa končno ne vsebujejo zakona v pravem pomenu besede.<sup>10</sup>

Vseh virov, ki so v Gasparrijevem aparatu navedeni, je po Serédijevem štetju 10.506, citirani pa so v 26.000 primerih, ker se kakšen po večkrat navaja. Druga tabela vse te vire navaja in zraven k vsakemu dodane kanon, oziroma kanone, pri katerih je v Gasparrijevem aparatu dotični vir zaznamovan. Viri pa se naštevajo v tem-le vrstnem redu:

Na prvem mestu so viri iz *Corpusa iuris canonici*. Teh je skupno 3304,<sup>11</sup> ki se navajajo v približno 8000 primerih.<sup>12</sup> Od teh 3304 virov jih je iz Gratianovega dekreta 1441,<sup>13</sup> iz Gregorijevih dekretalov 1012, iz Bonifacijeve zbirke 317, iz Klementin 65, iz ekstravagant Janeza XXII 8 in iz *extravagantes communes* 39.

<sup>8</sup> Naslovi so:

A) *Tabella omnium codicis iuris canonici canonum fontibus comparatorum*. Tu se naštevajo kanoni, ki nimajo virov.

B) *Tabella omnium codicis iuris canonici fontium eiusdem canonibus comparatorum*. V petih skupinah našteva vire in dostavlja kanone, katerim so služili kot viri.

C) *Tabella auctorum seu legislatorum fontium codicis iuris canonici*. V dvanajstih skupinah se naštevajo tvorci virov (sv. pismo, apostolski kanoni, partikularni koncili, splošni koncili, rimski papeži, rimska kurija, cerkveni očetje, cerkveni pisatelji, avtorji cerkvenih pravnih zbirk in zbirke, stare liturgične knjige, avtorji zbirk svetnega prava in zbirke, viri, katerih poreklo ni dognano).

D) *Tabella locorum, ad quae codicis iuris canonici fontes referuntur*. V tem seznamu se navajajo pokrajine, katerim so bile določbe, ki so navedene kot viri za veljavni kodeks, prvotno namenjene. Nekatere so bile pač splošni zakoni (n. pr. odločbe koncilov, splošni dekreti, dekreti urbis et orbis), drugi so bili izdani prvotno le za posamezne pokrajine.

E) *Tabella personarum, ad quas codicis iuris canonici fontes referuntur*. Seznam je sličen prejšnjemu, le da se navajajo osebe, na katere so bile določbe naslovljene.

F) *Index alphabeticus locorum et personarum, ad quas codicis iuris canonici fontes in tab. Det E collecti referuntur*. Stvarno kazalo, ki vsebuje seznam krajev in oseb, o katerih je govor v prejšnjih dveh tabelah.

G) *Tabella materiae omnium fontium codicis iuris canonici*. To je kratko navodilo v trinajstih vrsticah, kako je najti snov, o kateri govorijo viri.

<sup>9</sup> Str. V—X.

<sup>10</sup> Serédi v uvodu str. V.

<sup>11</sup> Serédi v uvodu str. VI.

<sup>12</sup> Serédi, *De relatione inter Decretales Gregorii Papae IX et Codicem iuris canonici* (*Acta congressus iuridici internationalis IV. 1934, 17*).

<sup>13</sup> Tako Serédi v uvodu str. VI.

Preseneča visoko število mest iz Gratianovega dekreta; še večji pa je vpliv Gregorijeve zbirke. O odnosih med to zbirko in kodeksom je imel ob njenem sedemstoletnem jubileju na mednarodnem pravnem kongresu v Rimu l. 1934 zanimivo predavanje kardinal Serédi pod naslovom »De relatione inter decretales Gregorii IX et codicem iuris canonici.«<sup>14</sup> Po tem predavanju posnemamo, da je od 1971 poglavij v Gregorijevih dekretih navedenih med viri 1437 poglavij, in da se navajajo v 3701 primeru. Nekatera mesta se navajajo pogosto, tit. 39 v peti knjigi je n. pr. naveden v 186 primerih, tit. 3 v isti knjigi v 112 primerih, dvanajst titulov se navaja v 50 do 100 primerih; c. 13 X 5, 1 se citira v 27 primerih, c. 1, X 5, 41 v 14 primerih; sedemnajst poglavij se navaja po desetkrat in več.<sup>15</sup> Vpliv Gregorijevih dekretalov na veljavni zakonik je izredno velik.<sup>16</sup>

Na drugem mestu so v tabeli navedeni viri iz enajstih občin koncilov, ki niso obseženi že v *Corpus iuris canonici*. Teh virov je 293; 269 med njimi jih pripada tridentskemu koncilu, 11 vaticanskemu, ostali pa naslednjim devetim občin cerkvenim zborom: I. nicejskemu (1 vir), I. carigrajskemu (1 vir), efeškemu (1 vir), II. carigrajskemu (1 vir), II. nicejskemu (2 vira), IV. carigrajskemu (3 viri), I. lateranskemu (2 vira), II. lateranskemu (1 vir), bazelskemu (1 vir). Dejansko pa so viri, ki so vzeti iz dekretov občin cerkvenih zborov, zastopani v večjem številu. Tako je iz I. nicejskega cerkvenega zbora vzetih skupno 12 virov, iz I. carigrajskega 2, iz efeškega 1, iz kalcedonskega 19, iz II. carigrajskega 1, iz III. carigrajskega 1, iz II. nicejskega 14, iz IV. carigrajskega 7, iz I. lateranskega 8, iz II. lateranskega 10, iz III. lateranskega 25, iz IV. lateranskega 38, iz I. lionskega 15, iz II. lionskega 12, iz vienskega 33, iz konstanškega 3,<sup>17</sup> iz bazelsko-florentinskega 4,<sup>18</sup> iz V. lateranskega 7,<sup>19</sup> iz tridentskega 269

<sup>14</sup> Acta congressus iuridici internationalis IV. 1934, 13—26.

<sup>15</sup> O. c. 25. — Številke v tem predavanju se ne krijejo natančno z onimi v devetem zvezku *Codicis iuris canonici fontes*.

<sup>16</sup> Kardinal Serédi je v zgoraj navedenem predavanju ta vpliv takole označil: »Perdurante codificatione Decretalium in Codicem influxus salutaris sentiebatur, quatenus eadem in genere permulta suppeditabant iuris principia maxime circa doctrinam canonicam de legibus, de consuetudine, de rescriptis, de privilegiis, de toto systemate electionis et postulationis, de capitulis canonicorum, de parochis, de irregularitatibus, de matrimonio, de beneficiis ecclesiasticis, de iure patronatus, de iudiciis, de delictis ecclesiasticis, ita ut ad istam doctrinam iuridice explicandam novus Codex praecipue fontibus e Gregorii IX Decretalibus desumptis usus sit... Post codificationem autem, donec ipse Codex Iuris Canonici in vigore permanserit, Decretalium capita, quae in eiusdem notis, veluti fontes, citata sunt, servant ad legitimam ipsius interpretationem ad normam can. 6 et 22« (str. 26).

<sup>17</sup> To so konstitucije Martina V. s konstanškega koncila: *Inter cunctas, In eminentis, Ad evitanda*, ki so ponatisnjene v *Codicis iuris canonici fontes* I, nn. 43—45, torej med papeškimi akti.

<sup>18</sup> Eden je ponatisnjen med viri koncilov, ostali trije pa kot konstitucije Evgena IV. s florentinskega koncila: *Laetentur caeli, Exultate Deo, Cantate Domino*, v *Codicis iuris canonici fontes* I, nn. 51, 52 in 54, torej med papeškimi akti.

<sup>19</sup> To so konstitucije Leona X. s petega lateranskega koncila: *Super-nae dispositionis, Regimini universalis, Inter multiplices, Inter sollicitu-*

in iz vatikanskega 11. Citirani so torej dekreti z vseh ekumeničnih koncilov, predvsem pa se seveda navajajo dekreti tridentskega koncila, ki so služili zlasti za tretjo zakonikovo knjigo kot prvenstven vir. Iz dekretov vatikanskega koncila se navajajo s tretje seje poglavja de revelatione (c. II), de fide (c. III), de fide et ratione (c. IV) in s četrte seje poglavji de vi et ratione primatus Romani Pontificis in de Romani Pontificis infallibili magisterio. Poglavja so služila kot vir za kan. 1322 do 1324, ki so uvodni v oddelku »o cerkvenem učiteljstvu«, kakor tudi za kanone, ki govore o papežu.

Nato sledi v tabeli seznam papeških aktov, ki niso obseženi v *Corpus iuris canonici*. Teh aktov je navedenih skupno 704 in pripadajo 67 papežem; če odštejemo 13 aktov, ki smo jih navedli zgoraj med dekreti občnih koncilov, ostane 691 papeških aktov, ki se navajajo med viri za veljavni zakonik. Po Serédiju se citirajo papeške konstitucije med viri v 14.000 primerih.<sup>20 21</sup> Če pregledamo še zakonodavce onih virov, ki se navajajo iz *Corpus iuris canonici*, se dvigne število papeževih na 154<sup>22</sup> in k gornjim 691 aktom jih je treba dodati še 1200.<sup>23</sup>

Aktov rimskih oblastev je navedenih med viri 5751; katerim oblastvom pripadajo ti viri, se razvidi iz gornjega opisa četrtega do osmega zvezka *Codicis iuris canonici fontes*. Kot pravi Serédi, so ti akti navedeni kot viri v skoraj 10.600 primerih.<sup>24</sup>

Virov iz liturgičnih knjig je citiranih 454 in sicer: iz misala 53, iz rimskega pontifikala 40, iz caeremoniale episcoporum 103 in iz rimskega rituala 248 virov. Navajajo pa se ti viri v skoraj 800 primerih.<sup>25</sup> Viri iz liturgičnih knjig se navajajo v glavnem pri kanonih

dines, *Pastor aeternus*, *Supernae maiestatis*, *Dum intra*, ki so ponatisnjene med papeškimi akti *Fontes iuris canonici I*, nn. 65—68, 70—72.

<sup>20</sup> *Acta congressus iuridici internationalis IV*, str. 17.

<sup>21</sup> Nekateri akti so navedeni zelo velikokrat, tako n. pr. znamenita konstitucija Benedikta XIV. *Ad militantis* z dne 30. marca 1742 (*Fontes n. 326*) pri 117 kanonih, konstitucija istega papeža *Etsi pastoralis* z dne 26. maja 1742 (*Fontes n. 328*) pri 78 kanonih, konstitucija Inocenca XIII. *Apostolici ministerii* z dne 23. maja 1723 (*Fontes n. 280*) pri 47 kanonih, konstitucija Benedikta XIII. *In supremo* z dne 23. septembra 1724 (*Fontes n. 283*) pri 47 kanonih, konstitucija Benedikta XIII. *Pastoralis officii* z dne 27. marca 1726 (*Fontes n. 292*) pri 47 kanonih, konstitucija Pija IX. *Apostolicae Sedis* z dne 12. oktobra 1869 (*Fontes n. 552*) pri 72 kanonih, konstitucija Leona XIII. *Conditae a Christo* z dne 8. decembra 1900 (*Fontes n. 644*) pri 37 kanonih in konstitucija Pija X. *Sapientis consilio* z dne 29. junija 1908 (*Fontes n. 682*) pri 38 kanonih.

<sup>22</sup> Nekaj papežev ni sigurnih, tako sv. Anicet, sv. Viktor I., sv. Poncian, Bonifacij III., sv. Agaton.

<sup>23</sup> Prvi večji zakonodavec je Inocenc I. (24 njegovih aktov je citiranih med viri), nato Leon I. (27 aktov), Gelazij I. (31 aktov), Gregor Vel. (85 aktov), Nikolaj I. (37 aktov), Urban II. (18 aktov), Aleksander III. (112 aktov), Lucij III. (27 aktov), Klemen III. (40 aktov), Celestin III. (46 aktov), Inocenc III. (139 aktov), Honorij III. (60 aktov), Gregor IX. (74 aktov), Bonifacij VIII. (76 aktov), Klemen V. (41 aktov), Janez XXII. (21 aktov), sv. Pij V. (32 aktov), Urban VIII. (26 aktov), Benedikt XIV. (146 aktov), Gregor XVI. (21 aktov), Pij IX. (69 aktov), Leon XIII. (70 aktov), Pij X. (49 aktov).

<sup>24</sup> *Acta congressus 17*.

<sup>25</sup> Tako Serédi v *Acta congressus 17*.

iz oddelka o zakramentih in zakramentalih, o svetih krajih in časih ter o božjem kultu.

Že dosedaj navedeni podatki o virih veljavnega zakonika nam prepričevalno govore, da je *codex iuris canonici* zgrajen na silno široki osnovi. Stavba cerkvenega prava je v teku zgodovine počasi rastla, zato pa je zgrajena solidno. Za današnji cerkveni zakonik je prispevalo gradivo devetnajst stoletij cerkvene zgodovine. Nobenega drugega zakonika na svetu ni, ki bi mogel pokazati na tako dolgo tradicijo in na takšno organično rast, kot more to *codex iuris canonici*. Kratki uvodni stavek v kan. 6, ki smo ga v uvodu navedli, razodeva v resnici veličino veljavnega zakonika in da zaslutiti, kolike težave je imela s kodeksom kodifikacijska komisija, za katero je napovedal Peter Gasparri v prvi avdienci pri papežu Piju X., da bo imela dela kakih pet in dvajset let. Pokazalo se je, da se Gasparri v napovedi ni motil, zakaj delali sta dve komisiji dvanajst let.<sup>26</sup>

Širokost osnove, na kateri je zgrajen *codex iuris canonici*, in kontinuiteta pa se nam pokažeta še v jasnejši luči, če si ogledamo legislatorje teh določb, ki se navajajo kot viri za kodeks. Tretja Serédijeva tabela nam jih pregledno našteva.

Že zgoraj smo videli, da se navajajo v Gasparrijevem aparatu določbe prav vseh dvajsetih občin cerkvenih zborov, od prvega nicejskega iz l. 325 do vatikanskega iz l. 1870. Še bolj pomembni kot obči koncili so bili za pravni razvoj zlasti v prvih dvanajst stoletjih pokrajinski cerkveni zbori. Med avtorji določb, ki se navajajo kot viri za zakonik, ni nič manj kot sto deset pokrajinskih zborov, prvi je iliberitanski iz l. 305 ali 306, zadnji pa veronski iz l. 1184. Od teh koncilov se jih je šest vršilo v četrtem stoletju v Mali Aziji,<sup>27</sup> enajst jih je bilo v Afriki od srede četrtega do konca petega stoletja,<sup>28</sup> tri in dvajset jih je iz Španije iz začetka četrtega do konca sedmega stoletja,<sup>29</sup> dva in trideset jih je iz Galije od začetka četrtega do srede dvanajstega stoletja,<sup>30</sup> iz Italije jih je pet in dvajset,<sup>31</sup> prvi je bil v

<sup>26</sup> Acta congressus... 6.

<sup>27</sup> Conc. Ancyranum (314), Neocaesariense (c. 314), Antiochenum (341), Sardicense (343—344), Laodicense (intra 343—381), Gangrense (c. 350).

<sup>28</sup> Conc. Carthagiense I (intra 345—348), Cartaghiense II (390), Carthagiense III (397), Carthagiense V (401), Milevitarum II (402), Carthagiense XI (407), Carthagiense XV (417), Carthagiense XVI (418), Carthagiense XVII (419), Africanum seu Carthagiense ap. Dionys., statula ecclesiae antiquae.

<sup>29</sup> Conc. Iliberitanum (305—306), Caesaraugustanum (380); toledski koncili: I (400), II (527), III (589), IV (633), VI (638), VII (646), VIII (653), IX (655), X (656), XI (675), XII (681), XIII (683), XVI (693); Tarraconense (516), Gerundense (517), Ilerdense (546), capitula Martini Bracarenensis (561?), conc. Bracarense I (563), II (572), III (675); Hispalense II (619).

<sup>30</sup> Conc. Arelatense I (314), II (443 ali 452), IV (524), VI (813), Auriscanum I (441), Vasense (442); Agathense (506), Aurelianense I (511), III (538), V (549), Epaonense (517), Arvernense (535), Parisiense III (c. 556), V (614?), VI (829), Turonense II (567), III (813), Antissiodorensis (578), Matisconense (581), Rothomagense (650?), Nannetense (658), Cabillonense II (813), Meodense (845), Suessoniense III (852), Nannetense (895), Rhemense (895?), Pictaviense (1078), Arvernense (1095), Claramontanum (1095), Trecesense (1107), Rhemense (1143), Turonense (1163).

<sup>31</sup> Od teh jih je bilo v Rimu 18, namreč l. 380, 465, 495/6, 501 in 503,

Rimu l. 380 in zadnji v Veroni l. 1184, na nemških tleh jih je bilo enajst med l. 742 in 1022;<sup>32</sup> končno je prišteti še znano trulsko sinodo iz l. 692 in nek irski cerkveni zbor.<sup>33</sup>

Med avtorji določb, navedenih med viri, je dalje, kakor smo že zgoraj omenili, 154<sup>34</sup> papežev, prvi je Klet (76—88?) in zadnji Benedikt XV. (1914—1922).<sup>35</sup> Po oficioznem rimskem štetju je bil Klet drugi naslednik apostola Petra in Benedikt XV. dve sto devet in petdeseti, sto štiri in petdeset papežev predstavlja torej zelo lepo število. Določb pa niso izdajali le papeži, marveč tudi oblastva njihove kurije. Zgoraj smo našeli eno in dvajset rimskih oblastev, katerih akti se navajajo med viri v obilnem številu.

Sveto pismo se citira na štirih mesti,<sup>36</sup> glosa k vulgati na šestih.<sup>37</sup> Iz apostolskih kanonov se navaja dvanajst določb.

Med viri se nadalje navajajo izreki svetih očetov in cerkvenih pisateljev, katerim je Cerkev dala zakonsko moč. Takih cerkvenih očetov je trinajst in pisateljev štiri in dvajset. *Cerkveni očetje* so:<sup>38</sup> sv. Ciprijan (8 določb), sv. Hilarij (2 določbi), sv. Bazilij (5 določb, od teh dve nista sigurni), sv. Gregor iz Nacianca (2 določbi, ena ni sigurna), sv. Ambrož (27 določb), sv. Janez Krizostom (9 določb), sv. Hieronim (29 določb, ena ni sigurna), sv. Avguštin (58 določb, nekaj ni sigurnih), sv. Ciril Aleksandrijski (1 določba), sv. Leon Veliki (ena določba), sv. Cezarij iz Arla (ena določba), sv. Gregorij (13 določb) in sv. Izidor iz Hispale (18 določb).

Od *cerkvenih pisateljev* pa so zastopani: Hermas (1 določba), sv. Apolonij (ena določba, ki pa ni sigurno njegova), Origen (3 določbe), Eusebius Emisenus (u. 359; ena določba, ki ni sigurno njegova), sv. Chromatius (u. 406; ena določba), Rufin (2 določbi), Eucherius (u. 449 ali 454; ena določba), sv. Prosper (ena določba, pa ni sigurna), sv. Ennodius (u. 551; ena določba); sv. Fulgencij iz Ruspe (2 določbi), sv. Benedikt (2 določbi), Kasiodor (ena določba), Julianus Pomerius (iz 6. stol.; 2 določbi), sv. Beda Častitljivi (7 določb, ena je dvomna), Tarazij (u. 787; 2 določbi), Pavlin Furlanski (2 določbi), Haimo (u. 855; ena določba), Paschasius

502, 595, 601, 721, 743, 769, 826 in 854, 863, 898, 1059, 1063, 1074, 1078, 1080; Ticinense (855), Ravennatense (877), Melphitanum (1089), Beneventanum (1091), Trosleianum (1091), Placentinum (1095), Veronense (1184).

<sup>32</sup> Conc. Germanicum (742), Moguntinum: 813, 847, 851, 852, 888, Wormatiense (868), Triburiense (895), Altheimense (916), Erphesfurtense (932), Salegundstatiense (1022).

<sup>33</sup> Izdal je določbo c. 15, C. 22, q. 5.

<sup>34</sup> Glej opombo 22.

<sup>35</sup> Imena papežev so našeta v tabeli.

<sup>36</sup> Cc. 1, 2 X 5, 23; c. 1, X 5, 12; c. 1, X 5, 18; cc. 1—5, X 5, 36.

<sup>37</sup> C 2, D. 26; c. 4. D. 27; c. 9, X 2, 23; c. 9, X 5, 1; c. 4, X 5, 18; c. 4, X 5, 41.

<sup>38</sup> V oklepaju bomo navedli, koliko določb je vzeti iz spisov ali iz izrezkov posameznega očeta ali pisatelja. Določbe so štete pri Gratianu po distinkcijah, oziroma causah, pri ostalih zbirkah po titulih. Če je torej v posamezni distinkciji, causi ali titulu več kanonov, oziroma caputov vzeti iz spisov kakega očeta ali pisatelja, štejemo vendar le za eno določbo.

Radbertus (u. 860; 2 določbi), knjižničar Anastazij (u. o. 879; 3 določbe), Hinkmar iz Reimsa (7 določb); Janez Diakon (u. 882; 2 določbi), kardinal Humbertus (u. 1061; 2 določbi); sv. Peter Damian (ena določba), Lanfrancus (u. 1089; ena določba).

Tudi sestavljalcem zbirk cerkvenega prava, oziroma njihovim zbirkam se pripisujejo nekatere določbe, ki se navajajo med viri cerkvenega zakonika. Sem spadajo: Theodulfus Aurelianus (u. 821; 4 določbe se mu pripisujejo), znani Benedikt Levita (35 določb), Anyto Basileensis (u. 336; ena določba), iz potvorjene zbirke capitula Angilramni je 11 določb; iz psevdoidzidorske zbirke ena določba; iz spovednih kanonov in knjig iz 9. stoletja je 29 določb; dalje sodijo sem Rabanus Maurus (9 določb), Herardus Turonensis (u. o. 870; ena določba), Abbo Floriacensis (u. 1004; 6 določb), Burkhard iz Wormsa (3 določbe; ena je dvomna) in Gratian (4 določbe).

Nekaj virov je bilo vzetih iz zbirk in kodifikacij svetnega prava. Tako so iz *lex romana Wisigothorum* (l. 506; 3 določbe), iz Justinijanovih institucij (ena določba), iz *digest* (8 določb), iz kodeksa *repetitae praelectionis* (16 določb), iz *Juliani epitome* (6 določb), iz *liber authenticorum* (5 določb), iz *collectio novellarum* (3 določbe), iz *constitutiones Sirmundi* (ena določba), iz *lex regis Rotharis* (ena določba), iz Anzegizevih zbirk (2 določbi); iz kapitularjev frankovskih kraljev in konstitucij nemških kraljev (24 določb), iz *constitutio Lambertii imp.* (2 določbi), iz zakonov cesarja Friderika II. (ena določba).<sup>39</sup>

Končno za 45 virov ni mogoče dognati avtorja.

Tabela D v devetem zvezku *Fontes* razporeja vire po tem, ali so bili prvotno namenjeni za vso cerkev ali le za kakšno cerkveno pokrajino. Ta razpredelnica je važna zaradi tega, ker iz samih virov v vsaki določbi ni razvidno, kateri pokrajini je bila prvotno namenjena. Za pravilno interpretacijo določbe pa je pomembna tudi ta okoliščina, da vemo, kakšne razmere je imela določba pred očmi.<sup>40</sup> Prav podoben pomen ima naslednja tabela E, ki ureja vire po tem, komu, kateri osebi, fizični, pravni ali stanu so bili prvotno izdani.

<sup>39</sup> Ponatisnjena je v konstituciji Honorija III *Has leges* iz l. 1220 (cfr. *Fontes I*, n. 31).

<sup>40</sup> Tako zvemo iz tega seznama, da so bili trije akti obredne kongregacije, ki se navajajo med viri, prvotno izdani za ljubljansko škofijo, to so: S. R. C., Labacen., 21. mart. 1665 (*Fontes VII*, n. 5548), S. R. C., Labacen., 31. jul. 1665 (*Fontes VII*, n. 5549) in S. R. C., Labacen., 28. april. 1902 (*Fontes VIII*, n. 6319).

Prvi in drugi akt sta se bavila z vprašanjem, kdaj so dolžni ljubljanski kanoniki škofu asistirati v ljubljanskem mestu in v okolici. Ker je bilo kanonikov malo, so se upirali, češ da ne bodo z drugimi duhovniki škofu asistirali, kadar kanonikov za vso asistenco ne bo zadosti. Prvi odgovor z dne 21. marca 1665 pa je odločil: »*Dictos Canonicos teneri ad inserviendum et ministrandum Episcopo pontificaliter celebranti una cum Sacerdotibus non*

Navedeni podatki iz virov kodeksa iuris canonici so nam vsaj nekoliko odprli pogled v delavnico kodifikacijske komisije, ki je sestavljala veljavni cerkveni zakonik. Ta zakonik je v resnici takšen, kakršen se spodobi univerzalni Cerkvi. Vire zanj je zajemala kodifikacijska komisija iz vse cerkvene zgodovine, vsi pomembnejši cerkveni zakonodavci iz vseh devetnajst stoletij cerkvene zgodovine so zastopani med viri. Drug znak univerzalnosti te kodifikacije pa je ta, da je sodelovala pri njej vsa cerkev; po Gasparrijevem nasvetu<sup>41</sup> je namreč dal Pij X. osnutke novega zakonika poslati vsem rezidenčialnim škofom zapadne cerkve, apostolskim vikarjem in prefektom, od katerih naj bi vsak s tremi duhovniki osnutek preučil in ga s pripombami vrnil. Tako je sodelovalo pri kodifikaciji okrog pet tisoč ljudi iz vsega katoliškega sveta. Codex iuris canonici je torej hkratu delo zgodovinske in živeče Cerkve, zato je v polnem pomenu besede univerzalen.

Codicis iuris canonici fontes v Gasparrijevi in Serédijevi priredbi in izdaji, corpus iuris canonici, akti tridentskega koncila in liturgične knjige vsebujejo vire za veljavni zakonik in nam razodevajo, koliko je Cerkev v zgodovini prispevala k njegovi zgradbi. Delo sodobne Cerkve za zakonik, ki bi utrezal sedanjim časovnim razmeram, pa bodo pokazali osnutki zakonika. L. 1934 je namreč sv. stolica dovolila, da se izdajo osnutki z vsemi pripombami vred. En del teh osnutkov za četrto zakonikovo knjigo je že izšel.<sup>42</sup>

Viri so že izšli; ko izidejo še osnutki, bo za preučevanja kodeksa iuris canonici nastopila nova doba.

Al. Odar.

Canonicis, et Episcopum posse ad id eos compellere.« Kanoniki pa s tem odgovorom niso bili, kakor je videti, zadovoljni; dne 31. julija 1665 so dobili drugi odgovor, ki se je glasil: »Standum esse in decisis quoad assumptionem Ministrorum et Sacerdotum non Canonicorum, prout in Decreto dicta die (= 21. mart.) emanato, ad quod etc. Quo vero ad assistentiam extra Cathedrallem, stante parvo numero Canonicorum, in casu de quo agitur, declaravit: Non licere cogere Canonicos ad assistentiam.« Oba odgovora sta navedena med številnimi viri h kan. 412, § 1, ki ureja kanoniško dolžnost asistirati in ministrirati škofu.

Tretji zgoraj navedeni akt obredne kongregacije z dne 28. aprila 1902. odgovarja na vprašanje, ali se sme Najsvetejše izpostavljati v piksidi. Na vprašanje: »Expositio Sanctissimi Sacramenti publica seu sollempnis, quae fit de licentia Ordinarii, potestne fieri etiam cum pyxide collocanda in throno tabernaculi?« se je glasil odgovor: »Negative, iuxta Decreta.« Na vprašanje pa: »Expositio Ss. Sacramenti quae fit cum pyxide intra tabernaculum, ostiolo patefacto, si sit permanens et ex causa publica, impeditne Missas de Requie?« je bil odgovor: »Affirmative, in casu.« Akt je naveden med viri h kan. 1274, § 1.

Lavantinski škofiji je bil izdan en akt, ki se navaja med viri, namreč S. R. C. Lavantina, 21. mart. 1874 (fontes VIII, n. 6063). Škof Stepischnegg je vprašal, ali je dovoljen poročni blagoslov, če ženin in nevesta ne gresta med mašo k obhajilu. Odgovor je bil: »Affirmative; curent tamen Parochi et animarum Rectores adhortari fideles nupturos, ut in Missa, in qua benedictiones nuptiales impertiuntur, communicent.« Ta odgovor se nahaja med viri h kan. 1033 in 1101, § 1.

<sup>41</sup> Gasparri, Storia della Codificazione (Acta congressus IV, 8).

<sup>42</sup> Codicis Iuris Canonici schemata. Lib. IV. De processibus digessit Franciscus Roberti auditor Sacrae Romanae Rotae. De iudiciis in genere. Rim 1939. Str. 480 v 27×38.

## b) Ocene in poročila.

*Ratio criticae editionis operum omnium I. D. Scoti. I. Relatio a Commissione Scientifica exhibita Capitulo generali Fratrum Minorum Assisii a. D. 1939. Romae 1939. Ex Schola typographica »Pio X.« 8°, XX in 182 strani ter 18 fotogr. posnetkov.*

Izmed velikih srednjeveških mislecev je predstavnik frančiškanske šole Janez Duns Skot najslabše obdelan. Etienne Gilson, ki je napisal sijajne monografije o sv. Avguštinu, sv. Bonaventuri in sv. Tomažu, se je že večkrat z raznih vidikov lotil tudi Skota, celotnega sestava pa še ni podal. Obsežno Mingesovo delo: *Joannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica (Ad Claras Aquas 1930)* je izšlo kot rokopis in izdajatelji opozarjajo, da ni povsem zanesljivo, ker se oslanja tudi na spise, ki po sedanjih dognanjih gotovo niso Skotovi. Preden bo mogoče podati kolikor toliko dokončno sliko Skotovega nauka, bo treba oskrbeti kritično izdajo njegovih spisov. Waddingova iz l. 1639, ki so jo doslej večinoma ponatiskovali, že davno ne zadošča več.

Zato je znanstveni svet hvaležen frančiškanskemu redu, da se je lotil nujne, pa drage naloge in poveril izdajo Skotovih del posebni komisiji. Zlasti nas še veseli, da je njen predsednik hrvaški rojak o. Karlo Balić, znani poznavalec Skotovega vprašanja, ki ga poznajo tudi čitatelji BV po njegovi razpravi: *De Collationibus Duns Scoti*, objavljeni l. 1929.

Pričujoča knjiga daje račun o dosedanjem delu komisije, opisuje način dela in načrte ter prosi za morebitne nasvete in želje strokovnjakov. Najprej je bilo treba pregledati knjižnice in oskrbeti čim popolnejšo zbirko starih rokopisov. Samo v Nemčiji je bilo pregledanih blizu 50 zlasti manjših, doslej manj znanih knjižnic, zbranih imajo poleg rokopisov že nešteto fotografskih posnetkov. Vse to je treba primerjati, urediti po skupinah, izbrati najzanesljivejše besedilo in dodati inačice. Težave so tem večje, ker Skot zaradi prežgodnje smrti sploh ni objavil dokončne izdaje svojih spisov, ampak so se ohranili po večini le zapiski njegovih učencev, ki jih je magister samo deloma pregledal in popravil. Mnoge težko umljive opazke kakor »extra«, »intra«, »vacat« itd. opozarjajo, kako je Skot sam v poznejših predavanjih izpreminjal besedilo ali kako so ga razlagali njegovi učenci.

Komisija je opravila že lep kos dela in navaja nekaj zanimivih zgledov. Z izdajo upa biti v glavnem gotova do l. 1954, ko bo stoletnica dogme o Brezmadežnem spočetju, da se s tem oddolži velikemu Marijanskemu učeniku. Za začetek obeta Opus oxoniense, ki je nekaka Skotova Summa.

Zaradi podrobnega pogleda v znanstveno delavnico, ki ga nudi, lahko služi knjiga kot nazoren zgled v zgodovinskih in zgodovinsko filozofskih seminarjih.

J. Janžekovič.

Slavič, dr. Matija, *Sveto pismo stare zaveze*. Prvi del (Pet Mojzesovih knjig in Jozuetova knjiga). Izdala Bog. Akademija v

Ljubljani. Str. XVI, 650, s štirimi zemljividi. V Celju 1939. Založila Družba sv. Moharja. Cena v platno vezani knjigi za neude 96 din, za ude 72 din, za bogoslovce 60 din.

Nov prevod sv. pisma pomeni za vsak narod literarni dogodek prvega reda. To velja tem bolj o Slovencih, ki bomo kmalu obhajali stoletnico, kar smo dobili zadnji celotni prevod sv. pisma.

Želji po novem, na dostojni jezikovni in bogoslovno-znanstveni višini stoječem slovenskem prevodu sv. pisma je bilo s prevodom nove zaveze (l. 1925 in 1929; 2. izd. l. 1937 in 1939) samo deloma ustrezno. Kolikor bolj so se med našim narodom širili slovenski evangeliji in apostolski listi, toliko glasneje se je porajala želja, da bi se čimprej priredil še enak prevod stare zaveze.

Tej ponovni in enodušni želji je sedaj ustregel dr. M. Slavič, profesor stare zaveze in orientalskih jezikov na teološki fakulteti ljubljanske univerze. Za letošnjo veliko noč je v založbi Družbi sv. Moharja izdal prvi del stare zaveze, t. j. Pentatevh in Jozuetovo knjigo. Izšli bodo, kakor upamo, v doglednem času še trije deli.

Pisatelj začenja pričujoči prvi del z daljšim uvodom v sv. pismo stare zaveze (str. VII—XV). V njem na poljuden način pojasnjuje pojem sv. pisma sploh in posebej stare zaveze, govori o jeziku svetopisemskih knjig SZ, o zgodovini teksta in prevodih, posebno o vulgati. Temu splošnemu uvodu sledi posebni uvod v prvih pet knjig SZ (str. 1—6) in prevod posameznih knjig (str. 7—570), nato dve strani dolg uvod v Jozuetovo knjigo in prevod te knjige (str. 571—641). Na koncu so dodani štirje zemljevidi: 1. Svetopisemske dežele; 2. Egipt, Sinajski polotok, Kanaan; 3. Sinajsko gorovje; 4. Palestina.

Novi prevod stare zaveze zadovoljuje tako v jezikovnem kakor v bogoslovno-znanstvenem pogledu. Jezik, ki so ga prevajatelju pomagali piliti priznani strokovnjaki, med njimi prof. Breznik (prim. zahvalo na str. 642), teče gladko in redko naleti na trdoto ali na manj primeren slovenski izraz. Prevod je jasen in točen, vendar ne suženjsko dobeseden. Hebraizmi, ki ne ustrezajo duhu slovenskega jezika, so odpravljeni; tako se nam n. pr. zdi čisto prav, da so patriarhi »dobili« in ne »rodili« sinove, kakor so imeli starejši prevodi.

Z bogoslovno-znanstvenega stališča je treba posebno poudariti dejstvo, da je novi prevod prirejen po izvirnem hebrejskem besedilu in ne več po latinski vulgati kakor Japljevo ali Wolfovo sv. pismo. S tem je storjen velik korak naprej. Zaradi hebrejskega besedila se glasijo v novem prevodu nekatera mesta povsem drugače kakor so se glasila v prejšnjih prevodih, n. pr. 1 Moz 3, 15 (protoevangelij): »Sovraštvo bom postavil med teboj in ženo in med tvojim zarodom in njenim zarodom; ta ti bo glavo strl (po vg: »ona ti bo glavo strla'), ti ga pa boš ranila na peti«; ali 1 Moz 8, 7: »letel je (vrnan) ven in nazaj, dokler niso vode na zemlji usahnile« (Wolf po vg: »ta je zletel in se ni vrnil«). Le pri lastnih imenih se je prevajalec, kar je popolnoma pravilno, držal vulgatine oblike in ne oblike hebrejskega teksta. Kot razlog navaja, da so se ta imena že udomačila v slovenskem jeziku in jih navajata tudi A. Breznik in F. Ramovš v slovenskem prapovisu (str. XV). Izjemo je storil pri avtorju Pentatevha, kjer se je

odločil za obliko Mojzes in ne Mozes, kakor jo je imel Hijeronim in so jo po njem sprejeli benediktinci v najnovejšo kritično izdajo latinske vulgate (pisateljjevo opombo o tej benediktinski izdaji vulgate na str. XIII je treba popraviti v tem smislu, da je dosedaj izšlo že osem in ne pet knjig).

Težja in dvoumna mesta so pod črto kratko razložena. Te opombe pod črto so v splošnem prav dobre, vendar bi jih želeli ponekod še nekoliko več, zlasti v začetnih poglavjih Geneze. Nekatere opombe izobraženega bralca ne bodo zadovoljile. Tako je n. pr. op. 2. na str. 24 (vesoljni potop) prekratka in zato nejasna; op. k Joz. 10, 13 (»Na kak način je Bog podaljšal dan, nam sv. pismo ne pove. Bog je gospod vesoljstva, njemu so pokorne vse stvari in sile«) premalo pove in bo v čitatelju prej povzročila dvom kot pa ga zadovoljila. Eksegetje navajajo za Jozuetov čudež nekatere prav sprejemljive razlage; vsaj eno bi bilo treba pod črto navesti.

Zunanja oblika knjige, pa tudi razdelitev teksta v krajše odstavke z nadpisi in označba poglavij ter verzov na robu spominja na večjo izdajo NZ (iz l. 1925 in 1929). To je povsem pravilno, ker bo tako celotni prevod sv. pisma kljub različnim prevajalcem in celo kljub različnim založnikom predstavljal enotno delo, kakor je na zunaj enotno delo Japljevo ali Wolfovo sv. pismo.

Založnica se je potrudila, da je tisk izredno lep in jasen, papir prvovrsten, vezava okusna in trpežna; zato je cena razmeroma nizka.

Z novim prevodom je slovenska bogoslovna literatura obogatena za lepo in važno delo. Slavičeve stare zaveze smo upravičeno veseli. Zato je želeli, da bi knjige ne kupili samo bogoslovci in duhovniki, ampak da bi jo imel vsak izobraženec in da bi prišla v vsako slovensko hišo.

A. Snoj.

Benedictus Henricus Merkelbach O. P., *Mariologia. Tractatus de beatissima Virgine Maria Matre Dei atque Deum inter et homines Mediatrice*. Parisiis 1939. Typis Desclée, de Brouwer et soc., 8<sup>o</sup>, 424 pag.

Marijanska teologija je doživela v moderni dobi velik razmah, ki mu je dal pobudo Suarez, največji teolog jezuitskega reda, ki je med drugim izjavil: »Prvenstvo je spoznanje Boga in Kristusa, za tem pa ni nobenega drugega, ki bi bilo koristnejše in za teološkega človeka vrednejše, kot je marijansko spoznanje.« Visoko se je povzpelo to spoznanje zlasti v drugi polovici preteklega in v prvih štirih desetletjih sedanjega stoletja. Voditelji na tem potu napredka so bili rimski papeži z dogmatično definicijo brezmadežnega spočetja Marijinega (l. 1854), z magistralnimi izjavami in z vsestranskim pospeševanjem pravega Marijinega kulta med ljudstvom. Iz tega modernega milieuja je vzrasla Merkelbachova mariologija. Njena odlika je ne samo metodična in sintetična obdelava vseh mariologičnih vprašanj, marveč tudi velika porabnost obdelane snovi za teološko mladež in za katoliško duhovščino.

Zdi se, da je praktični ozir, biti na uslugo klerikom in kleru, da bi sami napredovali v spoznanju in češčenju Matere božje ter med

verniki pospeševali pomodernjeni Marijin kult, prevladoval pri avtorju. Zaman pa bi iskali v knjigi marsikaj, kar bi moglo biti v krepko potrditvev teologičnih dedukcij, ki na njih razprava obiluje. V mislih imamo historična dejstva, ki so važni pomožni dokazi. Takšni dokazi tvorijo danes arzenal pripravnega orožja ne le zoper racionaliste in protestante, ampak tudi zoper nezedinjene vzhodne cerkve, ki proglašajo sodobno izpopolnjeno mariologijo kot novotarijo ter zavzemajo zlasti od l. 1854 v svoji teologiji v tem pogledu stališče pasivne rezistence. Kakor je pisatelj odličen v porabi sholastične metode, je neudomačen na modernem področju historične teologije. Kar se tiče problematike poedinih mariologičnih vprašanj, se nočemo spustiti v podrobnosti avtorjevih izvajanj, marveč se bomo omejili na bistvene točke.

Božje materinstvo, ki je že samo po sebi brez ozira na z njim združene prerogative največje dostojanstvo, ki ga edino presega hipotastična unija, ni samo (po nauku protestantov) fizičen instrument inkarnacije, marveč se po pozitivni božji volji razširja v moralno vzročnost in sodelovanje pri delu odrešenja. Vzrok Marijine predestinacije je učlovečenje Sinu božjega, sklenjeno zaradi predvidenega izvirnega greha. Glede na izvorni greh, ki ga je bila Marija obvarovana, se avtor odloča za debitum peccati proximum: podrejena zakonu o tem grehu, je bila rešena aplikacije splošnega zakona. V svobodi od izvirnega greha je vključena svoboda od njegovih nasledkov, ne sicer po telesu med zemeljskim bivanjem, marveč po duši: imuniteta od nevednosti in poželjivosti, in sicer tudi od habituelne poželjivosti (in actu primo). Kar se tiče brezgrešnosti, uči katoliška Cerkev Marijino imuniteto od vsakega tudi najmanjšega greha, kar pa avtor ne smatra za dogmo, ker dotični tridentski kanon rabi izraz: tenet Ecclesia, ne pa: credit Ecclesia. V vprašanju negrešljivosti je treba razlikovati substancialno (božjo), metafizično (učlovečenega Sinu božjega), fizično (blaženih v nebesih) in moralno, ki je svojska Mariji. Marijina polnost milosti ni absolutna (lastna samo Kristusu), tudi ni najvišja ne po kvantiteti milosti, ki je mogoča, ne po njeni učinkovitosti, ker se ne razteza na vse mogoče učinke milosti; ta polnost je relativna, obsegajoča vso milost, ki je potrebna in zadostna za Mater božjo, in presegajoča milost vseh stvari. Devišтво Marijino, ki mu nasprotujejo racionalisti in modernisti, je dogma fidei, in sicer kot virginitas ante partum (in conceptione Filii), in partu et post partum. Marijino vnebovzetje po telesu je sententia communis, morda celo theologicæ certa. Na vprašanje o definibilnosti tega nauka odgovarja avtor afirmativno.

Globoko v prakso krščanskega življenja sega poglavje o odnosu Marije do ljudi. Marija je naša adoptivna in duhovna Mati, in sicer ne samo za človeštvo v celoti, marveč tudi za poedince. Srednica je med Bogom in ljudmi, ne sicer primarna, marveč sekundarna, vendar najiminitnejša, sodelovala je in sodeluje pri delu zveličanja in brez njenega vpliva ne postanejo ljudje po izvirnem grehu deležni nobene milosti: ta generalna teza o Marijinem sredništvu je sententia communis et certa (ex universali prædicatione et doctrina Ecclesiae

ac sensu fidelium). Marijino sredništvo je povsem drugačno kot sredništvo svetnikov, je singularno, ker je Marija sodelovala pri delu odrešenja. Zaradi teologične jasnosti je tu potrebna distinkcija, ki je avtor ne jemlje v poštev. Odrešenje je namreč dvojno: 1. objektivno, izvršeno po Jezusu Kristusu z zadostitvijo in zasluženjem; 2. subjektivno, to je aplikacija zveličavnih dobrin in podeljevanja milosti. Da Marija sodeluje pri subjektivnem odrešenju, priznavajo vsi teologi, saj se imenuje adiutrix redemptionis et mediatrix inter Deum et homines. Kar se tiče objektivnega odrešenja, tudi vsi teologi učijo njeno posredno sodelovanje, v kolikor je sprejela in vršila dolžnost Zveličarjeve matere ter mu dala telo in kri, katero je daroval za odrešenje. Avtor pa gre dalje ter uči neposredno sodelovanje Marije pri objektivnem odrešenju, da je Marija s svojim Sinom sozadostila in zveličavno milost zaslužila. Vendar se ta teorija ne da s teologičnimi dokazi stvarno zadovoljivo podpreti ter nasprotuje, da samo to navedemo, besedam sv. Pavla: »En Bog je; eden tudi srednik med Bogom in ljudmi, človek in Kristus Jezus, ki je dal samega sebe v odkupnino za vse« (1 Tim 2, 5). — Knjiga je spisana s preprosto latinsko dikcijo v lahkem in gladkem slogu ter tudi iz tega razloga ustreza glavnemu avtorjevemu namenu: biti na uslugo bogoslovni mladeži pri njenih študijah in dušnopastirskemu duhovništvu pri njegovih pridigah in predavanjih o božji in naši Materi, vseh milosti Srednici.

Dr. Hohnjec.

P. Hugo Bren O.F.M., **Friderik Baraga v žaru svoje svetosti**. Antonianum-Rocno. Str. 36.

Za Baragovo beatifikacijo je treba propagande v zunanjem svetu, pa tudi pri nas. Iz tega namena je dr. p. Hugo Bren, ki je že veliko napisal o Baragi, izdal brošuro, v kateri najprej na kratko očrta Baragovo zunanje življenje, potem pa obširneje podaja njegovo bogato življenjsko vsebino: popisuje ga kot človeka, kot duhovnika, misijonarja, škofa, pisatelja in kot svetniškega moža; na koncu podaja nekaj navodil, kako pospeševati Baragovo proglašenje za blaženega. Avtor je dalj časa deloval v Ameriki in je tam odkril marsikaj novega o Baragi. Nekaj svojih izsledkov je podal tudi v tej knjižici, n. pr. izjave tedanjih protestantov o Baragi, njegovo pojmovanje pokorščine, pa tudi spoštljive prostodušnosti do predstojnikov. Knjižica je pisana stvarno in zanimivo; zlasti duhovnik jo bo z zanimanjem in pridom prebral.

J.

Dr. Mich. Sopoćko, **Mikołaj Łęczycki, O wychowaniu duchowem**. Studium teologiczno-pedagogiczne. (Studja teologiczne V.) W Wilne 1935. 8°, 304 str.

P. Nikolaj Łęczycki S. J. (1574—1653), po starših kalvinec, je s 17 leti prestopil v katoliško cerkev in stopil v Družbo Jezusovo, študiral je v Rimu, kjer so mu bili učitelji: Suarez, Robert Bellarmino in Gregor iz Valencije, bil kasneje profesor v Wilnu, rektor v raznih kolegijih svojega reda, provincial poljske in litavske provincije. Ł. je bil zelo plodovit pedagoški in ascetični pisatelj, znan

po polatinjenem imenu Lancicius. Izdaja njegovih spisov (dva zvezka in folio, Antwerpen 1650, Ingolstadt 1734; sedem zvezkov in 8°, Ingolstadt 1724) ne obsega vseh njegovih del, niti onih ne vseh, ki so posamič izšla. Pisal je največ po latinsko, nekaj tudi po poljsko; več spisov je prestavljenih na francoski, nemški, češki in flamski jezik.

O delih Łęczyckiego se je doslej malo pisalo. M. Sopoćko, takrat še docent v Wilnu, je prvi v monografiji obdelal njegovo pedagogiko. Svojo razpravo je naslonil zlasti na tri dela Łęczyckiego: *De conditionibus boni superioris*, *De exteriore corporis compositione* in *De humanarum passionum dominio*. Prva razprava je natisnjena v drugem, drugi dve pa v prvem zvezku antwerpenske izdaje. Lahkega posla Sopoćko pri svojem delu ni imel, kajti Łęczycki podaja le praktična vzgojna navodila, ki so sad dolgoletnih izkušenj v raznih deželah in raznih službah kot superior, rektor, spovednik, profesor in pridigar. Zato tudi ni bilo mogoče vsega povezati v znanstven sestav, ker Ł. tudi ne načenna vseh vzgojnih problemov prav zaradi ascetično-praktične smeri svojih spisov.

Če je srednji vek poudarjal predvsem duhovno vzgojo z neko pozabo telesne strani človekove, je humanizem zašel v drugo skrajnost. Ł. pa je po metodi jezuitske šole — *ratio studiorum* — ostal v zlati sredini. Kot krščanski humanist in zmeren optimist je v krščanska versko-moralna načela srečno včlenil pridobitve humanizma. Kakor se je previdno varoval humanističnega naturalizma, tako se je tudi skrbno izogibal protestantskega pesimizma in krivega mistიცizma. Kot molinist je odločen pristaš aktivne metode in navaja v svojih spisih le avtorje te smeri. Molče pa gre mimo vzgojiteljev nasprotno smeri, pa najsi spadata tjakaj tudi taka učitelja duhovnega življenja, kakršna sta sv. Francišek Saleški in sv. Janez od Križa.

Ko ugotovi najvišji cilj vzgoje, ki je »gloria Dei«, postavi trditev, da je naloga vzgoje, v gojencu spraviti v harmonično celoto višje in nižje sile, telesne in duhovne lastnosti. Vzgojitelj mora imeti lastnosti dobrega očeta in večšega zdravnika, mora pomagati, da v mladem človeku zmagaja višja narava, nižja pa da se poduhovi. Nihče ni nevzgojljiv, z vsakim pa je treba postopati individualno. Vzgojitelj naj ne izkoreninja nagonov, ker utegnejo voditi v greh, ampak naj gojenca že vnaprej zavaruje pred padcem s tem, da mu podaja primerne nagibe in navaja uporabljati učinkovita sredstva ter ga budno nadzira. Mojstrsko zna Ł. podajati nagibe, greh omrziti ali navdušiti za čednost. S. obžaluje, da Ł. ni tega bolj razvil in sistematično obdelal. Stvar je šla v pozabo, in šele v 19. stol. je odkril in vpeljal don Bosko tkzv. preventivno metodo. — Največja napaka je samoljubje. Treba ga je energično odpravljati kot vir vsega zla in sovražnika družabnega življenja. O telesnih kaznih Ł. diskretno molči. Se vidi, da ni njih pristaš, ker izraz »poena« tolmači kot prigovarjanje, prepričevanje z razlogi. Sploh označuje pedagogiko Ł.-a krotkost in zmeren optimizem, ki ne veruje v absolutno dobrost človekove narave, je pa daleč od vojaškega »moraš«, pa zopet odločno zametuje brezmejno svobodo. Gojenca je treba navajati, da, vzgajati k samo-

vzgoji, da se samostojno odloča za dobro. Veselje in radost po dobrem dejanju je za Ľ.-a važen vzgojni činitelj in ga je treba v gojencu in lumine fidei sistematično gojiti. Zelo veliko navodil daje Ľ. za poduhovljenje zunanjega obnašanja. Vegetativno in čutno stran človeka naj bi urejala čednost skromnosti. Največja pomoč pri vzgoji mladine je pogostno sv. obhajilo. Ko je bil Ľ. spiritual v rimskem jezuitskem kolegiju, je v tem oziru naravnost reformiral tedanjo prakso.

Dr. Sopočko je podaril poljski teol.-pedagoški literaturi prav dobro in temeljito delo.

Pierre Batiffol, *Cathedra Petri. Etudes d'Histoire ancienne de l'Eglise*. Unam Sanctam 4. 8°, VII+336 str. Paris 1938. Cerf.

Med rokopisno zapuščino francoskega cerkvenega zgodovinarja P. Batiffola, umrlega 13. januarja 1929, so našli ovoj z napisom, ki ga ima knjiga za spodnji naslov, in v ovoju deset razprav pripravljenih za tisk. Od teh desetih razprav jih je sedem že prej izšlo v raznih revijah (*Documentation catholique, Revue des sciences religieuses, Journal of theological studies, Recherches de science religieuse, Revue d'histoire ecclésiastique*), a pisatelj jih je za novo izdajo predelal, tri pa še niso bile objavljene. Prireditelj te knjige, neimenovan dominikanec, je tem desetim razpravam dodal še štiri (tri v prvem delu in eno v tretjem) in za sklep lepi Batiffolov nagovor iz l. 1907. Razprave so razdeljene v tri skupine. Tri razprave I. skupine govore o temelju papeške oblasti in pojasnjujejo, kako se je v prvih štirih stoletjih javljala na zapadu in vzhodu; sedem razprav II. skupine preiskuje sedem naslovov, s katerimi se je rimsko prvenstvo označevalo; tri razprave III. dela pa pojasnjujejo odnos rimskega sedeža do vzhoda do cesarja Justiniana I.

Po obliki so razprave prav različne. Nekaj je strogo znanstvenih, ki raziskujejo in tolmačijo tekste, druge pa z gladko in lahko umevno, včasih govorniško razgibano besedo širšemu krogu bralcev podajajo, kar je znanost dognala. V tem pogledu je v knjigi neka nenakost. To pa izravnava znanstveni zgodovinski čut in topla ljubezen do matere cerkve, ki ju spričuje sleherni stran. Lukman.

Gratieux A., *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile. Les hommes*. (Unam Sanctam 5.) 8°, XXXIV + 203 str. Paris 1939. Cerf. Fr 30.

Idem, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile. Les doctrines* (Unam Sanctam 6.) 8°, VIII+276 str. Paris 1939, Cerf. Fr 30.

Samarine G., *Préface aux Oeuvres théologiques de A. S. Khomiakov*. Introduction, traduction et notes par A. Gratieux. (Unam Sanctam 7.) 8°, 95 str. Paris 1939, Cerf. Fr. 12.

Dragoceno uslugo je napravil raziskovalcem ruske verske misli in delavcem za cerkveno zedinjenje abbé Gratieux s svojim temeljitim delom o Alekseju Stepanoviču Homjakovu in slavjanofilskem gibanju. A. Gratieux se je začel baviti s proučevanjem Homjakova in njegove dobe po smrti svojega prijatelja abbéja Gustava Morela, ki

se je seznanil s Homjakovim na pobudo znanega delavca za cerkveno zedinjenje lazarista Portala, pa je ob priliki svojega tretjega popotovanja v Rusijo na posestvu Dimitrija Aleksejeviča, Homjakovljevega sina, l. 1905 nesrečno utonil. Da bi mogel dobiti vse potrebno gradivo, je Gratieux navezal prijateljske stike z ruskimi poznavalci Homjakova, zlasti z Nikolajem Nikolajevičem Neplujevim in po njegovem posredovanju z Dimitrijem Aleksejevičem, ki je bil priredil definitivno izdajo zbranih spisov svojega očeta v 8 zvezkih in tudi sam napisal temeljite študije o slavjanofilstvu.

Po dveh razpravah o Homjakovu po njegovih pismih in o Homjakovljevi poeziji, ki ju je objavil v francoskih znanstvenih listih, je avtor l. 1909 predaval o npravstvenih prvinah v bogoslovnem sestavu Homjakova na 2. velehradskem kongresu, nato pa je utihnil. Po 30 letih šele je objavil sadove svojega dolgoletnega znanstvenega raziskovanja v treh pričujočih knjigah, na podlagi katerih mu je univerza v Strasbourgu podelila doktorat ès lettres.\*

Prva knjiga za dosti popolnim bibliografskim uvodom (str. XV—XXXII) podaja življensko pot A. S. Homjakova, razdeljeno v tri razdobja ter postavljeno v okvir časa in okolja, v katerem se je odigravala. Prvo poglavje (str. 3—27) označuje prvo razdobje (l. 1804—1836) kot dobo priprave. Drugo poglavje (str. 28—124) slika Homjakova v drugem razdobju (l. 1836—1848), ki je potekalo v znamenju borbe za rusko misel v duhu slavjanofilstva zoper zapadnike. Tretje poglavje (str. 125—197) prikazuje preizkušnje in uspehe Homjakovega dela v zadnjem razdobju (l. 1848—1860) in njegovo smrt.

Druga knjiga v osmero poglavjih podaja sistematičen očit Homjakovljevega nauka ter označuje njegov vpliv in pomembnost. Ogromno pisano delo Homjakova se je kljub vsej razsežnosti in navidezni neurejenosti gradiva marljivemu raziskovalcu posrečilo dokaj izčrpno obdelati in posneti pod kategorijami, povzetimi po Homjakovljevi misli sami. V prvem in drugem poglavju (str. 1—49) avtor obravnava Homjakovljeve poglede na vprašanje narodnosti vobče in na rusko narodnost posebej. Tretje poglavje (str. 50—67) prikazuje Homjakovljevo pojmovanje občne zgodovine. Četrto poglavje (str. 68—101) nakazuje trojni vidik Homjakovljevega dela: verstvo, pleme in narod, jezik. V naslednjih treh poglavjih, ki tvorijo jedro cele knjige, predstavlja avtor v lepi sintezi slavjanofilsko zamisel cerkve (str. 102—169), krščanske družbe (str. 170—206) in filozofije (str. 207—237). Poslednje poglavje (str. 238—265) govori o usodi slavjanofilstva po Homjakovljevi smrti in o pomenu Homjakova za sedanost.

V tretji knjigi podaja abbé Gratieux v prevodu znameniti Predgovor k bogoslovnim spisom A. S. Homjakova (str. 31—81) izpod peresa enega najvernejših njegovih učencev Jurija Fedor. Samarina. Predgovoru sledita v prevodu še dva odlomka: Samarina o odnosu

\* Delo abbéja Gratieuxa o Homjakovu in slavjanofilskem gibanju je tako v dvojnem oziru lep pendant k najboljši monografiji o Vladimiru Solovjevu in njegovem mesijanskem poslanstvu, ki jo je kot doktorsko disertacijo l. 1935 isti univerzi predložil D. Strémooukhoff.

med cerkvijo in svobodo (str. 83—89) ter njegov osnutek o razmerju med Hegelom in slavjanofilstvu (str. 90—92). Uvodoma je podal Gratieux tudi kratko bibliografijo o Samarinu (str. 8—10) ter dobro oznako njegove osebnosti in njegovega bogoslovnega dela (str. 11—29).

Avtor Gratieux sam mestoma poudarja, da ni imel namena ocenjevati Homjakovljeve misli, ne v smislu apologetike ne polemike, marveč je hotel le stvarno prikazati delo enega najodličnejših duhov ruskega pravoslavja in kritikov germansko-latinskega sveta. Vendar pri vsem svojem prizadevanju za stvarno sliko pisatelj nikakor ne skriva svojih simpatij za Homjakova in slavjanofilstvo. V marsičem, je treba priznati, se mu je dobro posrečilo razvozlati zažetonko Homjakovljeve miselnosti. V novi luči je pojasnil vznik in bistvo slavjanofilstva. Mnoga bogoslovna vprašanja, zlasti pa mržnja Homjakova nasproti katoličanstvu, ostanejo slej ko prej nerešena.

Dr. p. Tomaž Kurent, S. O. Cist.

**Herman dr. Fr., Izmjene u crkvenem bračnom pravu** (De lege lata et de lege ferenda). Preštampano iz »Katoličkog Lista« br. 8, 9 i 10. Zagreb 1940. Str. 32.

Predmet te zanimive razprave, ki je spisana zelo pregledno in jasno, je nekoliko ožji, kot bi pričakovali iz naslova. Avtor poroča o spremembah v crkvenem zakonskem pravu, uvedenih za veljave kodeksa iuris canonici, a ne o vseh, marveč le o tistih, ki utesnujejo tožbeno pravico v ničnostnih zakonskih pravnih in skušajo znižati število teh pravnih, ki je v zadnjih dveh desetletjih zelo narastlo. Restriktivne avtentične interpretacije in uredbe kongregacije za zakramente so nekatere zadevne pomanjkljivosti v kodeksu že odpravile, vseh pa še ne. Avtor podaja zato ob koncu še nekaj predlogov, kako bi se nevšečne ničnostne zakonske pravde, zlasti tiste, pri katerih se navaja razlog neveljavnosti hiba v zakonski privolitvi, radikalno odpravile. Tako naj bi se predvsem onemogočile pravde, v katerih se izpodbija veljavnost zakona po kan. 1086, § 2 in kan. 1092. Pri teh predlogih se avtor opira zlasti na zanimiv članek »Incipit lamentatio Vinculi...«, ki ga je anonimni pisec priobčil v znani rimski kanonistični reviji Apollinaris 1939, 348—389. Predloge je profesor Herman sistematično uredil in pojasnil. Njegovo razpravo bo s pridom prebral, kdor se zanima za te probleme sodobne cerkvene zakonodaje.

Al. Odar.

**Okrožnica Pija XI. Quadregesimo anno o obnovi družabnega reda.** Prevedel in razložil dr. Aleš Ušeničnik. Naša pot, XXI. Ljubljana, 1940. Str. 287.

Kdor bo pri nas študiral socialno vprašanje, ne bo mogel mimo tega najnovejšega dela našega strokovnjaka v socialnih vprašanjih. Ob res lepem prevodu težke okrožnice je avtor iz svojega bogatega znanja nanizal toliko tehtnih opomb, da imamo pred seboj pravi komentar Pijeve socialne okrožnice. S tem je postal študij papeževih

naukov pri nas prav za prav šele mogoč, kajti brez razlage je enciklika umljiva le strokovnjakom.

Ušeničnikovo delo nosi na sebi odlike drugih njegovih del: izredno vsebinsko bogastvo, saj je na teh straneh podan skoraj ves socialni nauk Cerkve, presenetljiva jasnost v misli in izrazu (česar pogosto v podobnih delih pogrešamo), velika plemenitost pri obravnavanju krivih mnenj, lepota jezika itd. Znal je razpravljanje o posameznih vprašanjih srečno omejiti in se izogniti podrobnostim v raznih prepornih točkah (n. pr. o bistvu socialne pravičnosti, kakšna je obveznost miloščine, družinske plače, vprašanje o namenu gospodarjenja). Prevod je izpremenil in izpopolnil, kakor sem mogel ugotoviti, na 26 mestih in to vedno prevodu v prid. Tudi numeracija okrožnice je spremenjena: št. 53 in 54 prejšnjega prevoda sta sedaj združeni v št. 53. Na str. 44 je med sociološkimi deli, ki so izšla po okrožnici *Rerum novarum*, v svoji skromnosti pozabil omeniti svojo »Sociologijo« (Ljubljana 1910), ki je še danes odlično in dragoceno delo. Zdi se mi potrebno poudariti, da je ravno okrožnica *Quadragesimo anno* pokazala, da je avtor že v tem svojem velikem sociološkem delu pravilno razumel socialne nauke Leona XIII.

Knjiga, ki je tudi kar se tiče tehnične urejenosti za študij na višku, je danes potrebna vsakemu slovenskemu katoliškemu izobražencu.

Lenček Ignacij.

## Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

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

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

### I. Dela:

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

### II. Razprave:

1. F. Grivec, **Pravovernost sv. Cirila in Metoda.** (Razprodano.)
2. A. Snoj, **Staroslovenski Matejev evangelij (De versione palaeoslavica Evangelii S. Matthaei. — Praemisso Summario et addito Apparatu critico in lingua latina).** Lj. 1922. 8°. (34 str.) 5 Din.
3. F. Grivec, **Boljševiška brezbožnost (De atheismo bolševismi.)** Lj. 1925. 8°. (15 str.) (Razprodano.)
4. F. Grivec, **Ob 1100 letnici sv. Cirila. Pojasnilo k apostolskemu pismu Pija XI. »Quod S. Cyrillum Thessalonicensem« z dne 13. februarja 1927.** 8°. (16 str.) Lj. 1927. 3 Din.
5. J. Turk, **Tomaž Hren.** 8°. (30 str.) Lj. 1928. 5 Din.
6. F. Grivec, **Mistično telo Kristusovo. Metodična in praktična vprašanja.** 8°. (17 str.) Lj. 1928. 4 Din.
7. F. Grivec, **»Rerum Orientalium«.** Okrožnica papeža Pija XI. o proučavanju vzhodnega krščanstva. 8°. (23 str.) Lj. 1929. 4 Din.
8. F. Grivec, **Fjodor M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev.** 8°. 46 str. Lj. 1931. 10 Din.
9. A. Odar, **Škoč in redovništvo. Veljavne določbe.** 8°. (52 str.) Lj. 1936. 8 Din.
10. A. Odar, **Postopnik za ničnostne zakonske pravde pri škofijskih sodiščih.** 8°. (60 str.) Lj. 1938. 10 Din.

### III. Cerkvskih očetov izbrana dela.

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

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

---

---

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

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

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

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

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

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

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

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur.

Pretium subnotationis extra regnum Jugoslaviae est Din 60.

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

*Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.*

# **BOGOSLOVNI VESTNIK**

**IZDAJA**

**BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XX  
ZVEZEK III**

**LJUBLJANA 1940**

# KAZALO.

(INDEX)

## I. Razprave (Dissertationes):

Lukman, Dva dokumenta za življenjepis Maksimilijana Leopolda Raspa . . . . .	185—191
Odar, Zakonik ljubljanske škofije, razglašen na škofijski sinodi l. 1940. . . . .	192—223
Zdešar, Cerkevno službeno skrbstvo za uboge pri nas . . . . .	224—248

## II. Praktični del (Pars practica):

Potočnik, Papeška klavzura . . . . .	249—255
--------------------------------------	---------

## III. Slovestvo (Litteratura):

Turk, Pota in cilji sholastike (Janžekovič) 256. — Ušeničnik, Izbrani spisi (I., II., III. zvezek) (Janžekovič) 257. — Collectanea Franciscana Slavica II (A. U.) 262. — Žuvič, Citanja i evanđelja (Snoj) 263. — Jone, Gesetzbuch des kanonischen Rechtes II (Odar) 264. — Utz, Bittet, und ihr werdet empfangen (F. K. Lukman) 265. — Schmaus, Katholische Dogmatik I, II (Fabian) 266.

# Dva dokumenta za življenjepis Maksimiljana Leopolda Raspa.

(Duo documenta vitam Maximiliani Rasp illustrantia.)

Priobčil dr. Franc Ksav. Lukman.

O mladih letih kamniškega župnika Maksimilijana Leopolda Raspa do njegovega odhoda v Rim so dosihmal le bolj ugibali. Že glede rojstnega dne se niso ujemali. Pravi dan, 14. november, je navedel J. Benkovič v svoji razpravi »Maksimilijan Leopold baron Rasp in njegova šola« v Domu in svetu XII (1899) 289—301; F. Pokorn pa je v svoji krajepisno-zgodovinski črtici »Loka« v Domu in svetu VII (1894) 534 za rojstni dan navedel 19. november, ki je po razločnem vpisu v škofjeloški krstni knjigi (ad 19. nov. 1673) dan krsta.<sup>1</sup>

O Rasповih študijah domneva Benkovič, da »je šel menda zgodaj na tuje, da si pridobi v raznih šolah potrebnih znanosti«. Ker je bil v rimskem kolegiju germaniku vpisan kot gojenec dunajske škofije<sup>2</sup> (ne nadškofije, kakor piše Benkovič, kajti dunajska nadškofija obstoja šele od leta 1722), sklepa Benkovič: »Najbrž je prejšnje svoje študije zvršil na Dunaju, kjer je vstopil v duhovski stan.« Dalje trdi Benkovič, da je Rasp v Rimu dosegel doktorat sv. pisma (Dom in svet XII, 291).

Važna pojasnila o Rasповih mladih letih daje vpis v rimskem kolegijem katalogu (Catalogus Nominum Alumnorum Collegii Germanici et Hungarici, vol. I, pag. 698 ad annum 1693), ki ga tu priobčujem. Prepis mi je poslal p. Anton Prešeren D. J., slovanski asistent vrhovnega predstojnika Družbe Jezusove v Rimu, za kar ga prav lepo zahvaljujem. Iz tega vpisa je razvidno, da se je Maksimilijan Leopold Rasp rodil 14. novembra 1673, da je opravil humaniora v ljubljanskem jezuitskem kolegiju, filozofijo pa študiral v Gradcu, da je prišel v rimski kolegij po priporočilu ljubljanskega jezuitskega superiorja. Ker katalog omenja samo dobro napredovanje v študijah, a molči o doktoratu, je nujen sklep, da Rasp v Rimu ni dosegel doktorata. Nepojasnjeno ostane, kako in zakaj je bil Rasp klerik dunajske škofije.

<sup>1</sup> Die 19. 9bris anni ut supra per me M. Paulum Wergamaß pro tempore vicarii baptizatus est Maximilianus Leopoldus Illustrissimi Domini Rasp et Mariae Luciae coniugum levantibus ex sacro baptismatis fonte Illustrissimo Domino Libero Barone Francisco Matthia Lambprizhaimb... et Illustrissima Domina Maria Firnpheilin praesente Nobili Domino Joanne a Grundlern ex urbe.

<sup>2</sup> Da je bil Rasp »prej v dunajski škofiji«, je povzel Benkovič po kardinala Andr. Steihuberja delu »Geschichte des Collegium Germanicum Hungaricum in Rom« (Freiburg i. Br. 1895). Po tem delu je Benkovič sestavil članek »Kranjski bogoslovci v Rimu« v Izvestjih Muz. dr. za Kranjsko VIII (1898) 61—72 (o Raspu na str. 66).

O Rasповih kranjskih tovariših v Rimu piše Benkovič (Dom in svet XII, 291): »Z njim vred je bilo v nemškem zavodu v Rimu še nekaj drugih kranjskih rojakov, n. pr. Fr. Ks. baron Gall, Janez Benaglia pl. Rosenbach, Adam Baltazar pl. Kutsklam, poznejša ljubljanska kanonika Janez Andrej pl. Flachenfeld in Jurij Sigismund baron Edling.« Benkovič je zgolj iz nepazljivosti Edlinga prištel med Rasповe rimske tovariše. Edling je študiral v rimskem kolegiju 1663—1670; prišel je torej v Rim deset let pred Rasповim rojstvom.

Drugi dokument, ki ga tukaj objavljam, je Rasпова oporoka z dne 11. decembra 1742. Naredil jo je dan pred svojo smrtjo, določbe pa že zdavnaj prej preudaril. Oporoka in njene določbe opravičujejo hvalo, ki jo pokojniku dajeta nagrobni spomenik na epistolski strani slavoloka v župni cerkvi na Šutini v Kamniku (Umetnostni spomeniki Slovenije. I. F. Stele, Politični okraj Kamnik 20) in vpis v kamniški mrliški knjigi (Dom in svet XII, 294, op. 1). Uraden prepis oporoke, korespondenca glede zapuščine, zlasti glede ustanovitve Rasповega beneficija v Kamniku, ustanovno pismo in spisi glede poznejše spojitve Rasповega beneficija z drugimi, se hranijo v arhivu višnjegorske graščine. Njen lastnik g. fregatni kapitan v p. R. L. Podhorsky mi je vse gradivo dal na razpolago, za kar ga prav toplo zahvaljujem.

### I. Rasp v Rimu.

(Catalogus Nominum Alumnorum Collegii Germanici et Hungarici vol. I, pag. 698 ad annum 1693.)

Maximilianus Leopoldus Rosp (!) Locopolensis dioec. Vienensis, natus Patre Ioanne Georgio Rosp et Matre Maria Lucia Kunstlin nobilibus et catholicis. Studuit humanioribus Labaci et Philosophiae Graecii in Styria, ubique fuit adscriptus Congregationi B. Virginis. Commendatus ad Collegium Superiore Labacensi. Venit ad Collegium 2 novembris 1693. Confirmatus Labaci, habet 4 minores, sed nullum beneficium. Annum agit 20m, quem complebit 14 novembris 1693. Destinatus ad primum annum Theologiae.

Discessit 3 septembris 1697, sacerdos quarti anni Theologus. Fuit Magister Caeremoniarum. In studiis bene profecit. In reliquis non male se gessit.

### II. Rasпова oporoka.

In nomine Dei Patris et Filii et Spiritus sancti, sanctae et individuae Trinitatis.

Ego Maximilianus Leopoldus Rasp, indignus presbyter et in hac civitate Stain 43 annis curatus et plebanus, tam ob meam gravem praesentem infirmitatem quam ob annorum multitudinem ultimam meam dispositionem, testamentum ac animi voluntatem, licet gravi, ut praemittitur, pressus infirmitate et aegritudine, sana tamen animi ac superioris partis integritate omni eo meliori, quo fieri potest, modo condere et erigere volui in sequentem modum.

Primo. Quum divinae Majestati ex hac vita, quomodocumque ei libuerit, me evocare placuerit, humillima, qua creatura in Creatorem

fertur necessitudine, eidem Creatori et Redemptori benignissimo reddo animam, in illius infinitis vitae, passionis et mortis meritis nec non beatissimae Matris, omnium peccatorum, in primis curatorum refugii et auxiliatricis, nec non sanctorum coelestium spirituum ac patronorum intercessione firmiter confidens, quod horum omnium meritis et precibus, non obstante innumera multitudine peccatorum meorum et offensionum et negligentiarum,<sup>1</sup> a gehennae incendiis liberatus ad beatissimam Dei visionem quandocumque tandem, licet ad finem mundi, sim perventurus.

Corpus terrae mandetur in hac parochiali B. V. M. ecclesia, quam, ut praedixi, tot annis, licet indignissimus, administravi.

Ad sepulturam meam, rogo, nemo extra hunc districtum accersatur. Exsequiae fiant una sola die cum integro officio et Sacro cantato ac ex post cum Sacro cantato de B. V., sine ullo prorsus, quod impensissime volo, funerali sermone: et hoc ob tenuitatem mediiorum meorum, ut tot pauperibus in hac civitate semper existentibus eo utilius succurri possit. Dominis sacerdotibus detur stipendium competentens pro prudenti arbitrio dominorum testamenti executorum.

Secundo. Dominas meas amantissimas neptes ex sorore,<sup>2</sup> Comitissam a Rasp et Baronissam a Tauferer, quas a prima iuventute omni disciplina, virtute et timore Domini coram Deo et hominibus fidelissime excolere semper conatus sum et quarum facultatem multis annis inprimis vivente earum domina matre Maria Cordula a Firnfail, fideliter administravi, deceret utique, ut easdem pro affectu, quo me earum domina mater universalem suae levis quidem facultatis heredem constituerat, eodem modo ego gratitudinis causa easdem dominas neptes meae totius facultatis heredes constituerem: Cum autem illis optime constet, quo mea media nempe in fabricam et bonum ecclesiarum et in pauperes impenderim ac destinaverim, quapropter confido non aegre laturas, quod eas solum in partem constitutam in heredes. Constituo itaque ipsas in heredes universales om-

<sup>1</sup> Besede iz mašne daritve pri darovanju kruha.

<sup>2</sup> Iz zakona Janeza Jurija Raspa, r. l. 1624, ki se je 16. maja 1654 poročil z Lucijo Marijo pl. Kunstlovo iz rodovine polhograjskih gospodov, je bilo osem otrok, pet dečkov in tri deklice. Šesti otrok, tretji možki, je bil Maksimilijan Leopold, r. 14. nov. 1673, poznejši kamniški župnik; četrti otrok, drugi ženski, je bila Marija Kordula, krščena 28. okt. 1668 v Škofji Loki, u. 19. sept. 1719 v Kamniku. Marija Kordula je bila poročena z Bolfenkom Andrejem pl. Fürenpfeilom iz Škofje Loke, ki je umrl 27. dec. 1697 star 58 let, r. torej 1639. Iz tega zakona sta bili dve hčeri, tukaj imenovani Raspovi nečakinji: Marija Ana Jožefa, kršč. 12. dec. 1694, u. 25. apr. 1773, poročena z Adamom Antonom grofom Raspom, r. menda 1664, u. 10. marca 1748, in Marija Cecilija Katarina, kršč. 24. nov. 1696, u. 7. dec. 1758, poročena 25. nov. 1720 z Maksimilijanom baronom Taufererjem, r. menda 1693, u. 4. febr. 1758 (iz tega zakona je bil zadnji stiški opat pred razpustom samostana, Franc Ksaver Tauferer, r. 23. apr. 1733, u. 23. maja 1789). Iz oporoke je razvidno, da je obdovela Marija Kordula s svojima hčerkama živela pri svojem bratu v Kamniku, kjer je 19. sept. 1719 umrla, postavivši svojega brata za univerzalnega dediča svojega sicer skromnega imetja. Sem so spadale najbrž kmetije v okolici Polhovega gradca.

nium meorum mobilium, hic et nunc in domo mea parochiali<sup>3</sup> et Labacensi contentorum, in aequales partes, exceptis tamen sequentibus mobilibus, nempe granario, vino (cuius modica quantitas adest), libris et duobus horologiis.

Libros meos lego conventui patrum religionis Carthusianae in Freudenthal<sup>4</sup> erga obligationem perpetuarum missarum legendarum pro me, meis dominabus neptibus, consanguineis et pro quibuscumque aliqua ratione teneor. Missae vero determinantur secundum iudicium prudentum et benignam interpretationem et non strictum rigorem.

<sup>3</sup> Zapisnik premečnin v kamniškem župnišču, shranjen v višnjegorskem graščinskem arhivu, spričuje, da dedini ondi nista dobili ne mnogo ne kaj prida vrednih reči. Kakšen je bil inventar ljubljanske hiše, ni znano.

<sup>4</sup> Dne 18. apr. 1743, torej štiri mesece po Raspovi smrti, je baron Maksimilijan Taufferer pisal menda drugemu izvrševalcu oporoke Zerovniku, da je glede Raspovih knjig govoril s kostanjeviškim opatom. Ta — piše — bi knjige z največjim veseljem sprejel in se zavezal, da se bodo v samostanu na vse večne čase opravljale maše, in sicer po dve na teden ad intentionem testatoris, za obletnico testatorjeve smrti pa slovesna črna maša z mrtvaškim oficijem in absolucijo ad tumbam; samostan bi izdal ustanovno pismo v štirih izvodih. Pisec upa, da Paglovec, drugi izvrševalec oporoke, ne bo ugovarjal. Kostanjeviški opat je bil Aleksander Taufferer (1731—1759) Maksimilijanov brat. Dobro leto kasneje, 23. maja 1743, je pa prelat bistrške kartuzije Jakob Klopper (1720—1743) poslal pismo izvrševalcema oporoke in drugim prizadetim (to so pač priče, podpisniki oporoke, in drugi, ki so se z rečjo bavili, kot n. pr. Maksimilijan Taufferer). Ničesar — pravi — ni manj pričakoval nego to, da bo kartuzija zaradi razlaganja oporoke, ki je testatorjevi misli tuje, ob Raspovo knjižnico. Da bi ves red pokazal hvaležnost do dobrotnika, je prelat poleg molitev, ki bi se v kartuziji Bistri za zmeraj opravljale, prosil vrhovnega predstojnika, da bi se v redu obhajala obletnica Raspove smrti. Zaradi vojnih zapletljajev in prometnih ovir ni mogel prej dobiti generalovega odloka, ki se je vesoljnemu kartuzijanskemu redu deloma že objavil deloma se še bo. Odlok se glasi: »Obiit Reverendissimus, Perillustris et Eximius D. D. Maximilianus Leopoldus de Rasp, Ss. Theologiae Doctor, in Superiori Carniolia Archidiaconus et Parochus in Stain, singularis amicus Ordinis et benefactor domus Freidnicensis munificus: habens anniversarium perpetuum scribendum in Calendariis domorum sub die obitus sui, qui fuit 12a Xbris 1742.« Izvrševalca oporoke naj preudarita, ali so kartuzijani v Bistri kaj opustili, da bi bili spolnili testatorjev pobožni namen in zaslužili, kar jim je v oporoki določil. Oni, ki so oboje preprečili, naj nosijo to na svoji vesti. Pisec noče preiskovati, ali bo duhovna naklonitev kartuzijanskega reda dobrotniku (Raspu) in njegovim pred božjim sodnim stolom kaj hasnila (če se namreč oporoka ne izvrši); vse rad prepušča nezmotljivi in strašni sodbi božji. Baron Maksimilijan Taufferer je pismo dobil od Paglovca dne 10. junija 1743. To pismo ni bilo brez uspeha. Med listinami višnjegorskega arhiva je koncept pisma z dne 27. jan. 1744, naslovljenega generalnemu vikarju dr. Jakobu Schillingu, s prošnjo, naj s pogledom na besedilo Raspovega testamenta in sporočilo bistrškega prelata Jakoba, ki je bil takrat že med rajnimi, razsodi, »an stantibus his, tradendo praedictos libros, defuncti domini testatoris voluntatem tute et adaequate assequamur«. Stirje »N« na konceptu menda pomenjo, da so pismo podpisale vse priče, ki so podpisale oporoko. Koncept, se zdi, je napisala Paglovčeva roka. Iz tega koncepta se dá sklepati, kakšna je bila ona testatorjevi misli tuja razlaga oporoke, nad katero se je bistrški prelat Jakob pritožil. Bila je v tem, da se sme knjižnica kljub testamentarni določbi, ki imenuje Bistvo, izročiti tudi drugemu samostanu, ki bi bil voljan opravljati več maš nego kartuzija.

Attamen ex meis libris lego domino Baroni Maximiliano a Tauferer libros seu tomos duodecim, quos sibi eligere et determinare pro suo libitu poterit.

Horologium unum seu Stockuhr, quod est in meo cubiculo, lego illustrissimo domino Comiti Adamo a Rasp.

Alterum horologium factum ab Hofmann, quod est in cubiculo Principis, lego illustrissimo domino Baroni a Tauferer.

Tertio. Reliqua mea bona (ut sunt mei proprii rustici, propriae decimae, prata,<sup>5</sup> molendinum meo aere emptum et reparatum, pecunia sive parata sive investita et debita activa cuiuscumque generis et nominis nec non granarium) extrado dominis infra a me nominandis exsecutoribus in hunc finem a me oretenus interpellatis, quibus facultatem plenariam impertior, ut ipsi unitim omnia administrent, urbana mea ac reliquas scripturas, quae concernunt mea activa et passiva debita, ad se accipiant, pecuniam congregent et exigant, ea quae vendenda erunt pretio tolerabili dividant ac mea debita passiva cum commoditate exsolvant, tum quae ego quoad meam personam contraxi tum quae ratione aedificii ecclesiarum et procuratae variae earum supellectilis apud diversos super me induxi, quia volo, ut omnia debita ecclesiarum ex mea substantia et non ex substantia ecclesiarum exsolvantur, insuper volo, ut variae res plerumque in serica materia domi meae nunc existentes ad ecclesiarum usum a me iam deputatae pro bono sentimine dominorum exsecutorum ecclesiis extradantur.

Ex mea substantia exsolvant expensas, quae fieri solent et debent in exequiis, quarum tempore determino pro pauperibus eleemosinam dispartendam ad prudens arbitrium dominorum exsecutorum.

Curent praeterea domini exsecutores a parte aliquas missas legi circiter centum in ecclesia parochiali, in Solenberg<sup>6</sup> et apud patres franciscanos.

Quarto. Quia ego multam pecuniam a variis ad fundandas perpetuas missas mihi extraditam impendi ad fabricam ecclesiarum et supellectilem earum adeoque hic et nunc necdum investita sit, interim vero sacra usque modo fideliter peracta fuerunt, ut hae missae in perpetuum fundatae suam stabilitatem acquirant, videant domini exsecutores, accersito aliorum etiam prudentum virorum consilio et auxilio, ut hanc pecuniam ex bonis ut supra commemoratis collectam

<sup>5</sup> Te kmetije, desetine in travnike našteva ustanovno pismo Raspo-vega kuratnega beneficija v Kamniku z dne 8. apr. 1753 pod štev. 6: »im Dorf Ober- und Unter-Kaschel Hueben 4; zu Zeyer Hueben 3 und 1 Hofstadt; in Pillichgrätzer Pfarr zu Zellern Hueben 2, v' Rainem Dollo Hueben 2, v' Jasme Hueben 1, v' Smurezie Hueben 1, na Koglo Hueben 1, v' Gabernishke Hueben 1, na Oslenko Hueben 1; in Neuller Pfarr zu Kalish Hueben 1, Pod Lipo Hofstätter 6, v' Grabne Hofstätter 2; dann Zehend in Pillichgrätzer Pfarr von 8 Hueben und 2 Hofstätten mit 1/3 Garm; item ein andern Zehend in Zeyer-Pfarr und Görtscherischen Gericht v' Dollu genannt von 6 Hueben mit 2 Garm, mehr ein Zehend na Oslenke von 5 Hueben mit 1 Garm; ferner ein Wismatt zu Osterberg und ein andere zu Unter-Kaschl; endlich ein Steinbruch von Mühlsteinen zu Osterberg.«

<sup>6</sup> Na Zaláh.

et congestam suo tempore in securo loco investiant ad ferendum certum et securum censum, quatenus de missis fundatis peragendis stabilitum stipendium dominis sacerdotibus pendi queat.

Si qua substantia, exsolutis iam omnibus debitis meis passivis et meis rebus divenditis, remansura esset, erigatur ex restantia talis qualis fundatio<sup>7</sup> ad perpetuas quasdam missas pro me et aliis ut supra in perpetuum peragendas.

Quinto. Meo famulatio, uti famulis, coquae ac ancillis, desidero, ut largum stipendium detur, quorum aliquibus de pluribus annis salarium teneor.

(Slode določila, kaj naj dobe: hlapca Luka Jerše (Jergsche) in Andrej Michelin, kuharica in njena bolehna hči Marija, zvesti »amtmanus« Jakob Perne.)

Sexto. In exsecutores meae huius ultimae voluntatis determino et assigno meum dominum vicarium Franciscum Michaellem Poglaviz,<sup>8</sup> vicarium ad S. Martinum in Tuchaim, et seniore meum capellanum dominum Gregorium Scherounig, quibus omnem potestatem, ut supra, attribuo agendi et tractandi, uti iura admittunt, et demisse imploro

<sup>7</sup> Glede te ustanove so se vlekle dolge razprave med izvrševalcema oporoke Paglovcem in Žerovnikom ter Raspovima nečakinjama grofico Marijo Ano Rasp in baronico Marijo Cecilijo Katarino Taufferer. Dejansko je za obe gospe vodil razpravo mož mlajše, baron Maksimilijan Taufferer; grof Adam Rasp je umrl, preden je bila zadeva končana. Ko sta izvrševalca oporoke izvršila vse določbe pod števil. 3—5, je ostalo dovolj sredstev, da bi se ustanovil beneficij. Tu pa so šli Raspovi nečakinji in izvrševalca oporoke vsaksebi. Onidve sta bili za ustanovitev preprostega beneficija, morda pri kaki grajski kapeli, in sta zase terjali pravico prezentacije, onadva pa sta hotela ustanoviti kuratni beneficij pri farni cerkvi v Kamniku in odklanjala, da bi Raspovi nečakinji imeli pravico prezentacije. Med korespondenco v višnje-gorskem arhivu, nanašajočo se na ustanovitev Raspovega beneficija, je zanimiva 12 drobno popisanih strani obsegajoča latinska »Responso ad fundamenta adversae partis«, v kateri izvrševalca oporoke stvarno dobro zavračata terjatve »nasprotne strani« in utemeljujeta svoje. Poleg pisem izvrševalcev oporoke in barona Tauffererja je v arhivu nekaj obojestranskih osnutkov za ustanovno pismo. Razprave so trajale do leta 1753 in se končale s kompromisom: ustanovil se je kuratni beneficij pri farni cerkvi v Kamniku, a pravica prezentacije se je priznala »denen erst-gedachten zweyen Frauen Neptibus und ihren Descendenten, und zwar allein ex hac linea Raspiana et Tauffereriana... alternative«. Utemeljitev te pravice pa je po večjem delu neresnična; trdi se namreč, da je vsa dota (dos) beneficija zmeraj pripadala rodovini Raspov, da sta bili nečakinji pokojnega ustanovnika v oporoki postavljeni za univerzalni dedični (prim. pa v oporoki določbo pod števil. 2) in da sta to njima namenjeno dediščino prostovoljno odstopili za ustanovitev beneficija. Če izumrjejo moški in ženski descendent te veje Raspovega in Tauffererjevega rodu, preide pravica prezentacije na kamniške župnike. V petih izvodih natisnjeno ustanovno pismo z dne 8. aprila 1753 nosi podpise in pečate obeh izvrševalcev oporoke Paglovca in Žerovnika ter obeh Raspovih nečakinj. Kanonično erectio et institutio Raspovega kuratnega beneficija je izvršil goriški nadškof Karel Mihael grof Attems v Moravčah dne 13. jun. 1753. Za prvega beneficiata je grofica Rasp prezentirala tuhinjskega kaplana Matijo Hudamala. Eden od petih primerkov tega dokumenta je v višnje-gorskem arhivu, kjer so tudi spisi o nadaljnji usodi Raspovega beneficija; urbar pa je v arhivu Narodnega muzeja v Ljubljani.

<sup>8</sup> O Francu Mihaelu Paglovcu gl. Slov. biogr. leks. II, 246—249.

tum ecclesiastica tum saecularia dominia, ut brachio suo illis assistant, manu teneant et intentum meum eos assequi concedant, indulgeant et succurrant eorumque acta approbent ac ratificent.

In quorum omnium fidem est meae propriae manus subscriptio, sigilli mei appressio nec non dominorum testium hic infra nominatorum ad hunc finem interpellatorum subscriptio et sigillorum appressio.

Actum in domo parochiali Stain 11<sup>ma</sup> Decembris 1742.

Pečat Maximilianus Leopoldus Rasp, Plebanus civitatis Stain, omnia in hoc instrumento collecta veram, irrevocabilem et hanc esse meam legitimam ultimam voluntatem hisce attestor.

Kot priče so oporoko podpisali in svoje pečate nanjo pritisnili: Žiga grof Gallenberg,<sup>9</sup> Janez Adam grof Rasp, doktor zdravilstva Friderik baron Rothenthal, Franc Mihael Paglovec, vikar v Smartnu v Tuhinju, Gregor Zerovnik (Scherounig), vikar v Kamniku, Jožef Kepic (Keppiz), kaplan v Kamniku.

---

<sup>9</sup> Po poročilu kamniške farne kronike je grof Žiga Gallenberg postavil Raspu prej omenjeni spomenik v farni cerkvi v Kamniku.

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

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

Dr. Alojzij Odar.

Summarium. Synodus dioecesana Labacensis nuperrime habita (5—8 Augus. 1940) promulgavit *codicem dioecesis Labacensis*, continentem 641 articulos, divisos in XV capita, quae sequuntur: I. de vita sacerdotali (art. 1—85); II. de curia dioecesana (art. 86—130); III. de divisione dioecesis (art. 131—132); IV. de officiis ecclesiasticis (art. 133—247); V. de religiosis (art. 248—253); VI. de laicis (art. 254—269); VII. de sacramentis et sacramentalibus (art. 270—389); VIII. de ecclesia et sacra suppellectili (art. 390—401); IX. de campanis earumque usu (art. 402—413); X. de sedilium ordine (art. 414—433); XI. de coemeteriis et sepultura (art. 434—450); XII. de cultu divino (art. 451—496); XIII. de magisterio ecclesiastico (art. 497—552); XIV. de taxa dioecesana (art. 553—561); XV. de bonis ecclesiasticis (art. 562—641). Auctor describit indolem nec non momentum praefati codicis.

## A. Uvodne opazke.

### 1. Uvod.

I. Na škofijski sinodi v Zavodu sv. Stanislava v Št. Vidu nad Ljubljano je 8. avgusta 1940. prevzvišeni gospod škof dr. Gregorij Rožman razglasil novi zakonik ljubljanske škofije. Ker ni bila določena posebna vacatio legis, je zakonik po kan. 362 takoj z razglasitvijo začel vezati.

S tem zakonikom so razveljavljene, kot določa razglasitveni odlok, »vse pravne določbe prejšnjih škofijskih sinod in Instructionis pastoralis Labacensis«, to je treh Jegličevih sinod (prva l. 1903., druga l. 1908. in tretja l. 1924.) in pastoralne instrukcije istega škofa iz l. 1914., izdane mesto sinode, ki jo je preprečila svetovna vojska, ki se je to leto začela.

Zakonodajno delo škofa Jegliča, obseženo v pravkar navedenih štirih njegovih zbornikih, smo si ogledali v razpravi Jegličeve sinode, priobčeni v našem Bogoslovnem vestniku l. 1938. na str. 257—290. Razpravo smo takole končali: »Jegličeve sinode niso v prvi vrsti pravne zbirke in take tudi nočejo biti, marveč hočejo dajati vsestranska praktična navodila in pouk za dušne pastirje. Še največ sličnosti imajo z učbeniki pastoralnega bogoslovja; dopolniti skušajo pastoralno bogoslovje, kot je to izrecno povedano v uvodu druge sinode. Ta njihov značaj je v precejšno škodo pravni preciznosti, kakor smo pri pregledu določb večkrat omenili.«<sup>1</sup> Če imamo ta značaj Jegličevih sinod pred očmi, razumemo, zakaj poudarja navedeni razglasitveni odlok, da novi zakonik razveljavlja »vse pravne določbe prejšnjih škofijskih sinod in Instructionis pastoralis

<sup>1</sup> BV 1938, 290.

Labacensis« in zakaj še dostavlja: »Tri sinode škofa Antona Bonaventura Jegliča in njegova Instructio pastoralis vsebujejo mnogo praktičnih navodil in koristnega pouka; zato se duhovnikom zelo priporočajo. V čemer pa se ta navodila ne ujemajo z določbami in navodili tega Zakonika in z instrukcijami te sinode, ne veljajo več.« V nasprotju z Jegličevimi sinodami nova sinoda dobro razlikuje med pravnimi določbami in ostalimi navodili, prve so obsežene v zakoniku ljubljanske škofije, druga pa v posebnem zborniku (instrukcije).

»Zakonik,« kakor nadaljuje razglasitveni odlok, »ne vsebuje vseh doslej veljavnih določb, zlasti ne tistih, ki se naslanjajo na državne zakone in uredbe; zato take določbe, ki se njih vsebina v tem Zakoniku na novo ne ureja ali ne spreminja, še veljajo«.

Iz povedanega sledi, da je zakonik ljubljanske škofije v prvi vrsti na novo uredil tisto pravno snov, ki je bila v zakonodajnih zbornikih škofa Jegliča, poleg nje pa še nekaj druge. Besedilo razglasitvenega odloka je previdno sestavljeno. Pregled zakonika nam bo pokazal, da je njegova vsebina zelo obširna.

II. Pripravljalno delo na novem zakoniku je trajalo dve leti in pol. V začetku l. 1938. je ljubljanski škofijski ordinariat razposlal vsem župnikom in kaplanom v škofiji »vprašalno polo o partikularnem pravu ljubljanske škofije«. Vprašalna pola je imela dvojen namen. Prvi je bil doznati, kateri partikularni običaji in določbe veljajo po dekanijah in župnijah ljubljanske škofije. Drugi namen pa je bil ugotoviti nekatere razmere, ki jih je bilo treba upoštevati pri sestavljanju novega zakonika.

Odgovori so dospeli iz vseh župnij. Podatke, ki sem jih nabral iz teh odgovorov, sem objavil v razpravi Iz uprave ljubljanske škofije, ki je izšla kot priloga k ljubljanskemu Škofijskemu listu 1938. št. 7. V tej razpravi sem skušal pokazati, koliko se je treba pri sestavljanju zakonika na te podatke ozirati, kaj naj bi se iz starega partikularnega prava sprejelo v novi zakonik in kaj je treba spremeniti. V pričujoči razpravi pa bo mogoče navesti, koliko se določbe v zakoniku razlikujejo po vsebini od partikularnih običajev in določb, ki je po njih spraševala zgoraj omenjena »vpraševalna pola.«

Zakonodajno delo škofa Jegliča smo si ogledali, kakor rečeno, v že omenjeni razpravi »Jegličeve sinode«. V tej razpravi pa, ki se bavi z veljavnim škofijskim zakonikom, bomo naglasili zlasti spremembe in novosti, ki jih je zakonik uvedel, in navedli, kjer je to potrebno, razloge, ki so te spremembe in novosti naročali.

Osnutek škofijskega zakonika so dobili v roke vsi svetni duhovniki ljubljanske škofije in ga v letih 1938 in 1939 pretresali na svojih sestankih. Pripombe in spreminjevalne predloge so pošiljali škofijskemu ordinariatu. Na nje se bomo v tej razpravi ozirali in bomo zato mogli tem bolj verno prikazati vsebino zakonika ljubljanske škofije.

Z metodičnega stališča naj pripomnimo še to, da ne more biti naša naloga, razlagati prav vsako določbo v zakoniku; zlasti tiste določbe, ki so že površnemu poznavalcu cerkvenega prava razum-

ljive in znane, ne potrebujejo razlage. Vobče bomo vsebino določb kar mogoče kratko navajali; ustavljali se bomo le pri tistih določbah, ki uvajajo kakšne spremembe in novosti, in pri tistih, ki prinašajo kakšno konkretno določilo ali aplikacijo k splošnemu zakonu v kodeksu.

Tako, upamo, bomo mogli čitatelja informirati o zakoniku ljubljanske škofije, ki je vsekakor zanimivo delo, pa tudi prispevati k razumevanju določb v tem zakoniku.

## 2. Splošno o zakoniku.

I. Na vprašanje, čemu se izdajajo posebni škofijski zakoniki, ko imamo že kodeks iuris canonici, ne bo težko odgovoriti. O škofijski sinodi določa kan. 356, § 1, da naj se na njej razpravlja le o takih stvareh, »ki se tičejo posebnih potreb ali koristi duhovščine in ljudstva v škofiji«. Isto načelo velja tudi o škofijskem zakoniku.

Določb, ki bi bile v nasprotju z občim cerkvenim zakonikom ne sme biti v škofijskem zakoniku, razen če gre za stoletne običaje, ki se v smislu kan. 5 po škofovi sodbi ne dajo brez škode odpraviti, ali za privilegije sv. stolice. Biti pa mora iz določbe razvidno, da gre le za zapis običajnega prava oziroma za privilegij.

Škofijski zakonik, ki bi le ponavljal določbe iz kodeksa iuris canonici, ne bi imel pravega smisla. S tem pa nikakor nočemo reči, da ne bi smelo biti v takem zakoniku nobene določbe iz kodeksa. Kanoni v kodeksu imajo večkrat značaj nekakšnih okvirnih zakonov, h katerim naj partikularni cerkveni zakonodavci izdajajo natančnejše izvršilne zakone. V takih primerih bo seveda škofijski zakonik navedel kanon ali vsaj spomnil nanj in potem navezal nanj svoje podrobne določbe. Dalje je prav, če navede škofijski zakonik tiste določbe iz občega zakonika, ki se zde za praktično življenje bolj pomembne, in to s tem namenom, da duhovnike in vernike na te določbe opozori in doda praktične aplikacije ter konkretna opozorila. Iz istega razloga opozarjajo škofijski zakoniki včasih na dekrete rimskih oblastev.

Večkrat je seveda težko potegniti mejo med tem, kaj naj pride v škofijski zakonik in kaj ne. Tako bo morda kdo mislil, da je marsikatera določba iz poglavja o zakramentih in zakramentalih v našem škofijskem zakoniku odveč, toda, ker naj bi bil tak zakonik kar najbolj praktičen in ker je namenjen v prvi vrsti praktičnim dušnim pastirjem, zato tudi te določbe le niso odveč. V kodeksu samem imamo določbe, ki bi jih nedvomno ne bilo, če bi bil kodeks namenjen le pravnikom, ker pa je v prvi vrsti za duhovnike v cerkvenih službah, zato so v njem tudi te določbe. V rimskem obredniku imamo več določb iz kodeksa, pa nihče ne bo rekel, da to ni praktično, čeprav bi morali tisti, ki rabijo rimski obrednik, tudi poznati kodeks. Sicer pa je v zakoniku ljubljanske škofije malo takih mest, kjer bi se določba iz kodeksa le ponavljala, ne da bi se dodala kaka praktična aplikacija.

II. Naš zakonik ima naslov »zakonik ljubljanske škofije« (zak. lj. šk.). V razdelitvi snovi sledi kodeksu razen na nekaterih mestih. Tako govori najprej o osebah in potem o stvareh. V kodeksu sta to druga in tretja knjiga. Nekaj določb v zakoniku bi spadalo po sistemu v kodeksu med obče določbe (*normae generales*), nekaj jih je procesualnih in kazenskih, vendar ni zanje posebnih poglavij, marveč so porazdeljene med ostalo snov na ustreznih mestih. Tako se nahajajo pisarniška pravila (čl. 175—182) v odstavku o župnikih, čeprav ne veljajo le za župnijske pisarne in so prav za prav dopolnilo k titulu *de rescriptis* iz prve zakonikove knjige. Določbe o pravicah in dolžnosti nadarbinarjev (čl. 191—192) so prav tako v odstavku o župnikih, čeprav niso samo župniki nadarbinarji. Disciplinski pravilnik za svetne osebe, ki so v cerkveni službi (čl. 237 do 247) je dodan kot zadnji odstavek k poglavju cerkvene službe, čeprav bi po kodeksovi sistematiki ne spadal tja. Lahko je uvideti, da je škofijski zakonik odstopil na teh mestih od zapovrstnega reda v kodeksu iz praktičnih razlogov. Pisarne, ki zanje veljajo zgornja pisarniška pravila, so zvečine župnijske, nadarbinarji so pri nas po veliki večini župniki; iz praktičnih razlogov je primerno, če odstavku laiški cerkveni uslužbenci takoj sledi disciplinski pravilnik zanje.

Zakonik šteje 641 členov, ki so razdeljeni v petnajst poglavij. Prvo ima naslov življenje duhovnikov (čl. 1—85), drugo škofijska kurija (čl. 86—130), tretje razdelitev škofije (čl. 131 do 132), četrto cerkvene službe (čl. 133—247), peto redovništvo (čl. 248—253), šesto verniki (čl. 254—269), sedmo o zakramentih in zakramentalih (čl. 270—389), osmo cerkev in sv. oprema (čl. 390—401), deveto zvonovi in zvonjenje (čl. 402 do 413), deseto red za cerkvene sedeže (čl. 414—433), enajsto pokopališče in pokopavanje mrličev (čl. 434—450), dvanajsto božja služba (čl. 451—496), trinajsto cerkveno učiteljstvo (čl. 497—552), štirinajsto štolnina (čl. 553—561) in petnajsto cerkvena imovina (čl. 562—641).

Naslovi poglavij in njih zapovrstni red povedo, da zakonik sledi sistemu v kodeksu *iuris canonici*, saj samo za deveto poglavje, ki govori o zvonovih in zvonjenju, in za štirinajsto, ki vsebuje štolninski red, ni najti ustreznega naslova v kodeksu.

Ta tesna naslonitev na kodeks ima brez dvoma velike prednosti, tako da je pač ni kazalo opustiti. Razodeva pa seveda iste nedostatke kot sistem v kodeksu; tako je n. pr. naslov šestega poglavja verniki presplošen, kakor je presplošen naslov *de laicis* v tretjem delu druge knjige kodeksa, kjer se nahaja, kakor je znano, le zaradi sistematike. Pripomniti pa je, da je v našem škofijskem zakoniku naslov verniki dosti bolj primeren kot naslov *de laicis* v kodeksu, kar se more ob vzporeditvi ustreznih določb takoj uvideti. Dobro ne zadovolji, da se nahajajo določbe o zakonu v poglavju o zakramentih, toda isto je v kodeksu. Spotaknil se bo nemara kdo nad tem, da je govor o dušnopastirski skrbi za izseljence (čl. 550 do 552) v poglavju o cerkvenem učiteljstvu, toda tudi po kodeksovi sistematiki bi bilo tako. Določbe o semenišču so v našem zakoniku,

drugače kot v kodeksu, združene z določbami o sv. redu, kar je brez dvoma treba pozdraviti.

Po teh splošnih opombah o zakoniku preidimo k posameznim njegovim poglavjem.

## B. Vsebina zakonika.

### I. Življenje duhovnikov (čl. 1—85).

Prvo zakonikovo poglavje z naslovom življenje duhovnikov vsebuje 85 členov, vsekako precejšno število. Poglavje se deli na deset odstavkov, namreč: 1. asceza, 2. študij, 3. triletni izpiti, 4. župniški konkurzni izpit, 5. izpit za spovedno jurisdikcijo (kan. 877) in za pridiganje (kan. 1340, § 1.), 6. pastoralne konference, 7. ostale konference, 8. obleka, 9. duhovniško življenje, 10. politika. Zakonikove določbe v glavnem ustrezajo določbam v kodeksu pod naslovom »de obligationibus clericorum« (kan. 124 do 144).

V tretji Jegličevi sinodi, ki je z novim zakonikom razveljavljena, se nahajajo ustrezne določbe v poglavjih o duhovnikovem življenju (str. 15 do 29) in o duhovniški izobrazbi (str. 29 do 38). Pravna tvarina je v teh dveh poglavjih zelo pomešana z ascetično. V razpravi Jegličeve sinode sem pripomnil: »Nova sinoda bo morala v tej materiji bolj razlikovati med pravnimi določbami in ascetičnimi navodili. Popolno se pač ne dajo pravne določbe ločiti od nepravniških, kakor nam kaže tudi cerkveni zakonik.«<sup>2</sup> Novi škofijski zakonik skrbno razlikuje med določbami, ki nalagajo obveznost, in takimi, ki vsebujejo le priporočilo ali svēt (prim. čl. 12; 53; 54, odst. 3; 60).

V poglavju o duhovniški izobrazbi je zbral škof Jeglič tiste določbe iz raznih mest v kodeksu, ki govore o duhovniškem izobraževanju in študiju. Pri tem pa je delal nekaterim določbam silo. Tako ne bi nihče iskral predpisov, kdaj se dele tonzura in redovi, v oddelku o duhovniški izobrazbi; še manj določb, kdaj bo škof obiskoval semenišče, ali predpisov o konferencah dekanov.<sup>3</sup> Novi zakonik je sprejel v svoje prvo poglavje le takšne določbe, ki res spadajo tja. Samo odstavek o župniškem konkurznem izpitu (čl. 27 do 35) bi prav za prav ne spadal v to poglavje, marveč v odstavek o župnikih, kakor tudi kodeks omenja ta izpit v kan. 459, § 4, ki je v poglavju o župnikih. Toda ker je v ljubljanski škofiji generalni župniški konkurzni izpit (čl. 27, odst. 1), ki se dela samostojno in ločeno od kompetiranja za konkretno župnijo, in se temu izpitu podvržejo skoraj vsi duhovniki s prav redkimi izjemami, je zato faktično postal splošna duhovniška zadeva, da tako rečem. Duhovniki se za ta izpit redno priglašajo po dovršenih triletnih izpiti. Zato se pač da opravičiti, če je škofijski zakonik vtaknil določbe o župniškem konkurznem izpitu v poglavje, ki govori splošno o življenju duhovnikov.

<sup>2</sup> BV 1938, 264.

<sup>3</sup> Prim. BV 1938, 265.

Če vzporedimo prvo poglavje škofijskega zakonika z zgoraj navedenimi ustreznimi poglavji v tretji Jegličevi sinodi, se pokaže, da so novosti, ki jih uvaja zakonik, v glavnem te: določbe, kako se opravljajo triletni izpiti, in določbe o izpitu za spovedno jurisdikcijo in pridiganje, dalje je več novosti v določbah o pastoralnih konferencah in konferencah Sodalitatis ss. Cordis Jesu, nekaj v odstavku o obleki in v odstavku o duhovnikovem življenju in končno v odstavku o politiki.

### 1. A s c e z a (čl. 1—12).

Odstavek vsebuje določbe o verskih vajah duhovnikov. Čl. 1 ponavlja določbo kan. 124 o splošni duhovniški dolžnosti stremeti za krščansko popolnostjo. V drugem odstavku pa opozarja, da duhovniki brez resnega stremljenja po notranji poglobitvi ne morejo biti kos nalogam, ki jih sedanji čas od njih zahteva. Naslednji člani omenjajo posamezne verske vaje: sv. mašo (čl. 2, odst. 1—2; prim. kan. 805 in 810) s pripravo na njo in zahvalo po njej, obisk Najsvetejšega (čl. 2, odst. 3), molitev brevirja (čl. 3), meditacijo (čl. 4), čitanje sv. pisma (čl. 5, odst. 1), duhovno branje (čl. 5, odst. 2), molitev rožnega venca (čl. 6), posebno in splošno spraševanje vesti (čl. 7, a), sv. spoved (čl. 7, b), mesečno rekolekcijo (čl. 7, c) in duhovne vaje (čl. 8). Te verske vaje so zvečine v kodeksu našete; nekaterih kot čitanja sv. pisma, duhovnega branja in mesečne rekolekcije sicer kodeks ne omenja, a se vendar splošno priporočajo kot zelo koristna in potrebna sredstva za ascetično življenje.

Čl. 9 opominja duhovnike, da morajo izvrševati sv. obrede natančno po obrednih knjigah; čl. 10 jim priporoča stalen dnevni red, čl. 11 pa vstop v družbo Unio Apostolica, v družbo Sacerdotum Adoratorum in v Marijino kongregacijo duhovnikov in bogoslovcev.

Pravne določbe o verskih vajah so zelo kočljiva zadeva. Kodeks sam nekatere od naštetih verskih vaj kot pripravo na sv. mašo in zahvalo po njej, molitev brevirja in duhovne vaje duhovnikom naravnost ukazuje,<sup>4</sup> glede ostalih pa naroča v kan. 125, prvi odstavek, krajevnim ordinarijem »naj skrbe« (curent), da jih bodo duhovniki opravljali.

Za razlaganje gornjih določb o verskih vajah v škofijskem zakoniku je pravno zelo pomemben njegov čl. 12, ki se glasi: »Določbe v čl. 1 do 11 ne nalagajo kakih novih obveznosti, ki ne bi bile že naložene v cerkvenem zakoniku.«<sup>5</sup> V kodeksu se izrecno ne omenjajo čitanje sv. pisma, duhovno branje in mesečna rekolekcija; zato se po izjavi v čl. 12 te tri verske vaje le priporočajo, kakor se tudi le priporoča in ne ukazuje stalen dnevni red in vstop v našete tri družbe.

Tudi pri ostalih verskih vajah, ki se sicer ukazujejo, je zaradi določbe v čl. 12 marsikaj le priporočeno, ne pa ukazano. Tako do-

<sup>4</sup> Prim. kan. 810, 135, 126.

<sup>5</sup> Teга členu v osnutku zak. lj. šk. še ni bilo. Pozneje je bil vstavljen zaradi tega, ker so se slišali razni ugovori o tem, kako je tolmačiti zakonikove določbe, ki govore o verskih vajah.

loča kan. 810, da naj duhovnik po sv. maši opravi zahvalo, čl. 2, odst. 2 pa dostavlja, da naj ta zahvala »traja redno vsaj četrt ure«. Čl. 3 vsebuje določbe o razdelitvi brevirja čez dan, v ustreznem kan. 135 takih določb ni. Čl. 4 omenja, naj duhovniki vsak dan »vsaj dvajset minut meditirajo«; kan. 125, 2 ukazuje meditacijo »per aliquod tempus«; tudi glede snovi za premišljevanje ni v kodeksu nobene določbe, zato je zadevna določba v čl. 4, odst. 2 le svēt.

Določba v čl. 7, b o spovedi na štirinajst dni je pa obvezna, ker izraz frequenter (kan. 125, 1) v pomenu pogostna spoved po splošni interpretaciji pomeni spoved vsaj na štirinajst dni. Določbe v čl. 8, koliko časa naj trajajo duhovne vaje in kje naj se opravljajo, pa so navzlic čl. 12 obvezne v moči kan. 126, ki določa, naj čas in kraj odredi lastni ordinarij.

## 2. Študij (čl. 13—14).

Odstavek »študij« šteje le dva člena, ki pa vsebujeta štiri določbe. Prva v čl. 13, odst. 1 opozarja na kan. 129, ki opominja duhovnike, naj stalno študirajo solidno katoliško teologijo. Druga v čl. 13, odst. 2 spominja dekret konzistorialne kongregacije z dne 30. aprila 1918 (AAS 1918, 237 in nsl.), ki govori o takih duhovnikih, ki nadaljujejo študije na svetnih fakultetah. Tretja določba v čl. 14, odst. 1 opominja duhovnike, naj se vestno pripravljajo na predpisane izpite in se jih v redu udeležujejo. Četrta v čl. 14, odst. 2 končno določa, da mora duhovnik, ki bi ga službeno delo tako oviralo, da se ne bi mogel za izpite primerno pripraviti, to sporočiti škofijskemu ordinariatu.

Prva, tretja in četrta določba so med seboj v tesni zvezi in nam govore o veliki skrbi, ki jo ima Cerkev glede tega, da bi ostal kler v teološki izobrazbi na višini. Četrta določba je formalno novost v naši partikularni zakonodaji, a nedvomno ustreza smislu kan. 129, ki smo ga zgoraj omenili, in kan. 130, ki predpisuje za duhovnike izpite tudi še po dovršenih teoloških študijah (»triletni izpiti«).

Določba, ki smo jo omenili na drugem mestu, opozarja na navedeni dekret konzistorialne kongregacije. Študij duhovnikov na svetnih fakultetah more biti Cerkev v veliko korist, če se izberejo zanj prave osebe, more pa biti tudi v veliko škodo, če se ne pazi, kakšen je ta duhovnik, ki se odloči za svetne nauke, in čemu se odloči.

Ker pri nas na to vprašanje ne gledajo vsi tako, kakor določa omenjeni dekret, zato je prav, da je škofijski zakonik dekret znova poklical v spomin.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Dekret konzistorialne kongregacije z dne 30. aprila 1918 »circa clericorum frequentiam in laicis Universitatibus« se začenja takole: »Nemo de sacro clero laicas Universitatum facultates frequentare potest ibique profana quaevis studia peragere, nisi de Episcopi sui voluntate vel beneplacito.« Nato navaja zadevne določbe Leona XIII. in Pija X. Veljavne določbe so v dekretu formulirane takole:

1. Nullus ad laicas Universitatum facultates destinetur nisi sacerdotio

## 3. Triletni izpiti (čl. 15—26).

Členi pod naslovom triletni izpiti imajo v mislih izpite, ki se ukazujejo po kan. 130. Ta kanon namreč določa, da se morajo duhovniki po dovršenih študijah vsaj tri leta udeleževati izpitov iz raznih bogoslovnih predmetov. Odtod se imenujejo ti izpiti v našem zakoniku triletni, v tretji Jegličevi sinodi so se imenovali »izpiti za mlade duhovnike«. <sup>7</sup> Novo ime nam že pove, da ti izpiti pri nas ne trajajo dalj kot tri leta, čeprav bi jih škof po kan. 130 mogel raztegniti na več let, ker je v kanonu rečeno, da morajo trajati vsaj tri leta.

Način, kako se ti izpiti opravljajo, določi po kan. 130, § 1 ordinarij. Čl. 15 do 26 v zak. lj. šk. vsebujejo natančne določbe o tem, kdo more biti teh izpitov oproščen ali komu se morejo preložiti (čl. 15), dalje v kakšnem vrstnem redu si izpiti slede (čl. 17), kaj je njihov predmet (čl. 19), kako je sestavljena izpraševalna komisija (čl. 20), kako ona izpit ocenjuje (čl. 18, 22, 23), dalje so določbe o zapisniku za te izpite (čl. 21), o spričevalu (čl. 24), o času, kdaj se ti izpiti delajo (čl. 26) in končno o kazenski sankciji za kandidate, ki se izpita ne bi neupravičeno udeležili (čl. 25).

Če primerjamo ta odstavek škofijskega zakonika z odstavkom izpiti za mlade duhovnike v tretji Jegličevi sinodi, se pokaže razlika, ki je značilna za oba zbornika. Jegličeva sinoda prinaša pač nekatere podrobne določbe o snovi in spraševalcih, ne podaja pa izpitnega reda. Vso materijo obravnava bolj parenetično kot pa pravno.

Iz dikcije v kan. 130 moramo upravičeno sklepati, da ima Cerkev gornje izpite za zelo resno zadevo. Zato se zadevne določbe v škofijskem zakoniku, ki so precej strožje kot dosedanje, skladajo z namenom, ki je izražen v kan. 130.

*iam auctus, quique spem bonam ingerat ut sua agendi ratione ecclesiastico ordini honorem tam ingenii vi ac perspicacia, quam sanctitate morum adiciat.*

2. *Episcopus in destinando sacerdotes suos ad laicas studiorum Universitates frequentandas nihil aliud prae oculis habeat, nisi quod dioecesis suae necessitas vel utilitas exigat, ut nempe in Institutis ad iuventutem erudiendam destinatis idonei comparentur magistri.*

3. *Qui pro hac norma, ad Universitates laicas frequentandas destinabuntur sacerdotes, si novensiles sunt, ab examinibus, quae in can. 130 et 590 praescripta sunt, minime eximantur, quin potius eadem subire vel strictius iubeantur, ne, profanarum scientiarum studio abrepti, ecclesiastica studia praetereant, contra praescriptum can. 129.*

4. *Expletis demum in laica quavis Universitate praescriptis studiorum cursibus, sciant sacerdotes ac meminerint se Ordinario suo pari omnino ratione ac antea subiectos ac dioecesis servitio manere emancipatos. Quomobrem nemini fas erit magisteria saecularia aliave officia pro suo lubito, maximeve contra Ordinarii sui voluntatem, suscipere; quod si quis fecerit, congruis poenis, non exclusa suspensione a divinis, plectatur.*

5. *Haec omnia quae de clero saeculari sunt dicta, ad religiosos etiam regulares, congrua congruis referendo, sunt applicanda.* (AAS 1918, 273 in nsl.)

<sup>7</sup> Str. 32.

## 4. Župniški konkurzni izpit (čl. 27—35).

O razlogu, zakaj se nahaja ta odstavek v poglavju o življenju duhovnikov, ne pa v poglavju o župnikih, smo že zgoraj govorili.

V ljubljanski škofiji je generalni župniški konkurzni izpit, kot ugotavlja čl. 27, odst. 1. Avstro-ogrskim škofijam je tak župniški izpit dovolila sv. stolica leta 1880.<sup>8</sup> V reskriptu sv. stolice z dne 17. decembra 1901 se v ljubljanski škofiji deli izpit na dva dela.<sup>9</sup> V ljubljanski škofiji je uredila župniški konkurzni izpit odločba škofa Pogačarja z dne 25. februarja 1876,<sup>10</sup> ki jo je znova potrdila prva Jegličeva sinoda, ki je sama zelo natančno govorila o tem izpitu. Tretja Jegličeva sinoda je imela o tej stvari pod naslovom župni in katehitični izpit le nekaj določb. Določbe prve Jegličeve sinode in Pogačarjeva odločba so tudi po tretji Jegličevi sinodi ostale v veljavi, v kolikor niso bile s to sinodo izmenjane.

O načinu samem, kako se opravlja župniški konkurzni izpit, vsebuje določba kodeksu med dokumenti dodana konstitucija Benedikta XIV. Cum illud z dne 14. decembra 1742, kakor omenja kan. 459, § 4 in za njim čl. 33 zak. lj. šk.

Ostale določbe v tem odstavku škofijskega zakonika določajo, v katera dva dela se deli župniški konkurzni izpit (čl. 27), da kandidat izbira, s katerim delom začne, mora pa opraviti oba v enem letu (čl. 28), da je izpit pismen (ne iz vseh predmetov) in usten (čl. 32), kdo ima pravico se prijaviti (čl. 29) in kako se je prijaviti (čl. 30); končno so še določbe o spraševalni komisiji (čl. 31), o spričevalu (čl. 34) in o časovni veljavi konkurznega izpita (čl. 35).

Kakih posebnih novosti ta odstavek škofijskega zakonika ne prinaša.

## 5. Izpit za spovedno jurisdikcijo in za pridiganje (čl. 36—41).

Izpit za spovedno jurisdikcijo se omenja v kan. 877 in izpit za pridiganje v kan. 1340, § 1. Oba kanona določata, da sme ordinarij podeliti spovedno jurisdikcijo oziroma pravico pridigati le takim duhovnikom, qui idonei per examen reperti. Dostavlja pa kan. 877, § 1, ki se nanj sklicuje tudi kan. 1340, § 1: »nisi agatur de sacerdote cuius theologicam doctrinam aliunde compertam habeant«. Tretja Jegličeva sinoda je pozitivno izjavila, da je ta odstavek v ljubljanski škofiji vedno podan in zato moreta izpita za spovedno jurisdikcijo in za pridiganje odpasti.<sup>11</sup>

Novi zakonik pa se izraža o tej stvari bolj previdno. Določbe o teh izpitih vsebuje. Bodo pa ti izpiti v ljubljanski škofiji le bolj

<sup>8</sup> Prim. I. Jegl. sinodo str. 178.

<sup>9</sup> Prim. I. Jegl. sinodo str. 178, Škof. list 1903, str. 9 in nsl.

<sup>10</sup> Diöcesanblatt 1876, 71—77.

<sup>11</sup> »Ker ima pri nas zahtevano bogoslovno znanje vsak duhovnik, ko dovrši bogoslovne študije in izpite, zato se v naši škofiji ne zahteva še posebni izpit pro iurisdictione« (III. Jegl. sinoda str. 63).

»Ker se v naši škofiji nikdo ne ordinira, dokler ni dovršil vseh predpisanih nauk in dokler ni utrjen v duhovniškem življenju, zato dobi vsak novomašnik pravico, da oznanja besedo božjo« (str. 97).

izjema. Zakaj duhovnikom, ki so uspešno dovršili teološko fakulteto v Ljubljani ali fakulteto na papeški univerzi, se prvokrat podelita spovedna jurisdikcija in pravica pridigati brez teh izpitov (čl. 36, a in 40, odst. 2); oboje se jim tudi podaljšuje brez izpitov, če v redu opravljajo triletno izpite (čl. 37 in 40, odst. 2).

V odstavku so dalje določbe o predmetih teh izpitov (čl. 36, b in 40), o pripustitvi k izpitu (čl. 38), o spraševalni komisiji (čl. 39) in o ocenjevanju (čl. 41).

#### 6. Pastoralne konference (čl. 42—50).

Pastoralne konference so se uvedle v ljubljanski škofiji l. 1875, čez nekaj let pa so prenehale. L. 1890 jih je škof Missia na novo uredil.<sup>12</sup> Prva Jegličeva sinoda je imela zelo podrobne določbe o njih.<sup>13</sup> Tretja Jegličeva sinoda je na osnovi občnih določb pastoralne konference močno spremenila.<sup>14</sup>

Novi zakonik ukazuje po dve pastoralni konferenci na leto v vsaki dekaniji in v Ljubljani (čl. 42); isto je bilo ukazano tudi do sedaj.<sup>15</sup> Dve konferenci na leto pač ne ustrezata določbi kan. 131, § 1, naj bodo pastoralne konference »saepius in anno«. Ker pa so v ljubljanski škofiji ukazane štiri konference Sodalitatis ss. Cordis Jesu, ki imajo delno isti namen kot pastoralne konference, je bilo mogoče ostati le pri dveh pastoralnih konferencah.

Čl. 44, odst. 2 zak. lj. šk. naglašá, da je »namen pastoralnih konferenc obnavljanje teološkega znanja in naobračanje tega znanja na praktično dušnopastirsko življenje«. Ta določba, ki je v skladu s kan. 131, § 1, po katerem so ustanovljene pastoralne konference »ad scientiam et pietatem clericorum promovendam«, je bila zaradi tega potrebna, ker so ponekod na ta namen pastoralnih konferenc pozabili. V skladu z namenom konferenc so določbe, da naslove referatov določa škofijski ordinariat (čl. 44, odst. 1), da bodo referati tako izbrani, da bodo ustrezali namenu pastoralnih konferenc (čl. 44, odst. 2), da morajo vsi duhovniki, ki še niso spolnili pet in štiridesetega leta, razen dekanov, stolnih kanonikov in profesorjev ter docentov bogoslovja, izdelovati referate (čl. 44, odst. 3, 4), da je obdelovanje referatov prva in glavna točka na pastoralni konferenci (čl. 46).

Ostale določbe obravnavajo vprašanja, kdo skliče pastoralno konferenco (čl. 43, 49), koliko časa pastoralna konferenca traja in kako se začne (čl. 45), kako se vrši (čl. 46), dalje o zapisniku (čl. 47) in knjigi sklepov (čl. 48) ter končno o dolžnosti duhovnikov, udeleževati se pastoralnih konferenc (čl. 50).

Glavna razlika med veljavnimi in prejšnjimi določbami je v tem, da imajo sedanje določbe namen pastoralnih konferenc jasno pred očmi in da vse zasledujejo ta cilj, da bi se namen pastoralnih konferenc čim bolj dosegel.

<sup>12</sup> Diöcesanblatt 1890, 15.

<sup>13</sup> Str. 189—193.

<sup>14</sup> Str. 35—37.

<sup>15</sup> Tretja Jegl. sinoda 36.

Novost je tudi knjiga sklepov in predlogov, o kateri govori čl. 48. Določba je posneta po skušnjah iz organizacijskega življenja. Taka knjiga je nujno potrebna, če hočemo imeti kontrolo nad tem, ali so se sklepi in predlogi izpeljali. Brez take kontrole ostane navzlic najboljši volji pretežni del sklepov in predlogov le na papirju.

#### 7. Ostale konference (čl. 51—53).

V tem zakonikovem odstavku je govor o konferencah Sodalitatis ss. Cordis Jesu (čl. 51), o sestankih cerkvenih asistentov pri organizacijah Katoliške akcije (čl. 52) in o ostalih duhovniških sestankih (čl. 53).

Ljubljanski škof Missia je ustanovil l. 1896 zvezo duhovnikov z imenom »Sodalitas sacerdotum dioeceseos Labacensis in honorem Ss. Cordis Jesu ad conservandum et promovendum spiritum sacerdotalem«, v prvi Jegličevi sinodi se zveza imenuje sodalitas sacerdotum.<sup>16</sup> Ta sinoda podaja na straneh 193—198 obširne določbe o sodaliteti in njenih konferencah, katerih število je škof Jeglič po lastni izjavi že pred prvo svojo sinodo povečal.<sup>17</sup> Po 21 letih je škof zvezo l. 1918 znova potrdil pod imenom »Sodalitas ss. Cordis« in ji nekoliko spremenil pravila.<sup>18</sup> Po teh pravilih so se morale vršiti sodalne konference vsaj šestkrat na leto. Tretja Jegličeva sinoda je ukazovala »vsako leto vsaj štiri konference Sodalitatis«.<sup>19</sup> Isto je ostalo tudi po čl. 51, odst. 1 zak. lj. šk.

Po pravilih iz l. 1918 je bilo glede vsebine teh konferenc določeno tole: »Pri konferencah se sodali med seboj razgovarjajo in razpravljajo o rečeh, ki se tičejo duhovskega življenja in delovanja. Pri vsaki konferenci bodi eno predavanje o notranjem posvečenju duhovnikovem: iz ascetike, mistike, liturgike, ali razlaga sv. pisma, zlasti psalmov z ozirom na uporabo v liturgiji.« Po tretji Jegličevi sinodi tvarina za te konference ni bila predpisana, marveč so jo določevali člani sami.<sup>20</sup>

V razpravi Iz uprave ljubljanske škofije sem po podatkih na vprašalno polo zapisal<sup>21</sup>: »Konference Sodalitatis ne uspevajo povsod enako. Po III. sinodi str. 37 tvarina za te konference, ki so ukazane, ni predpisana, marveč jo določajo člani sami. V tem je že nedvomno pomanjkljivost. Konference bi se dale gotovo poživiti s tem, da bi dobile enotno idejno vodstvo pri školijskem ordinariatu.« Predlagana reforma je bila sprejeta v novi zakonik v tej obliki: »Tvarino za nekatere referate, ki naj se obravnavajo na teh konferencah, bo škofijski ordinariat vsako leto sproti določil. — Glede načina, kako se te konference vodijo, se je ravnati po določbah o pastoralnih konferencah« (čl. 51, odst. 2 in 3).

<sup>16</sup> Str. 193.

<sup>17</sup> Prim. prvo Jegl. sinodo str. VI.

<sup>18</sup> Odlok z dne 1. avgusta 1918 št. 3109.

<sup>19</sup> Str. 37.

<sup>20</sup> Str. 37.

<sup>21</sup> Str. 5.

Konference Sodalitatis so po našem škofijskem zakoniku nekakšna na pol uradna ustanova, ki delno izpolnjujejo tudi naloge uradnih pastoralnih konferenc.

Določba o sestankih za cerkvene asistente (čl. 52) je nova. Čl. 53 vsebuje željo, naj bi se tudi sicer duhovniki pogosto sestajali in razpravljali o dušnopastirskih stvareh. Določba je umestna, ker so se tudi do sedaj po nekaterih dekanijah duhovniki pogosto zbirali na konference, v mestu Ljubljani n. pr. in v dekaniji za Ljubljano okolico vsak mesec.<sup>22</sup>

#### 8. Obleka (čl. 54—61).

Po kan. 136, § 1 morajo nositi kleriki dostojno duhovniško obleko. Isto zahteva dekret koncilске kongregacije z dne 28. julija 1931,<sup>23</sup> ki še naglašča, da morajo nositi kleriki to obleko »*publice semper non excepto tempore aestivarum vacationum*«. Kakšna mora biti duhovniška obleka svetnih klerikov, to določata zakonit običaj in določba krajevnega ordinarija. Navedeni odlok koncilске kongregacije še opominja škofo, naj skrbno pazijo, da bodo kleriki izpolnjevali to svojo dolžnost; proti upornim klerikom pa naj se ravna po kan. 136, § 3 (glede minoristov), po kan. 188, n. 7 (duhovnik, ki odloži na neupravičen način duhovniško obleko, pa se od ordinarija opomnjen v teku meseca ne poboljša, izgubi ipso facto oficij) in po kan. 2379 (kazni za klerike, ki odlože duhovniško obleko).

Skladno z gornjimi občimi določbami so izdelane določbe o duhovniški obleki v našem škofijskem zakoniku. Tako se prepoveduje duhovnikom laiška obleka pod kaznijo (čl. 58); določa se, naj bo duhovniška obleka čedna in temne barve (čl. 59); dalje so določbe o tem, kdaj mora imeti duhovnik talar (čl. 54, 56), kdaj daljšo duhovniško suknjo, če nima talarja (čl. 57, 60) in kdaj sme imeti kratek suknjič (čl. 60).

Čl. 61, odst. 1 opozarja, da vežejo določbe o obleki sub gravi; kazenske sankcije pa navajata čl. 58, odst. 2, ki določa, da je duhovnik, ki bi nosil teden dni laiško obleko, ipso facto suspendiran ab officio, in čl. 61, odst. 2, ki opozarja na kan. 188, n. 7 in kan. 2379. Opozorilo, da vežejo določbe o obleki sub gravi, se je nekaterim zdelo preostro, a vendar ne obsega ničesar novega. Kanonisti splošno uče, da nalagajo te določbe težko obvezno dolžnost, dopuščajo pa seveda, če teološko govorimo, parvitate materiae. Kodeks sam klasificira prestop zoper te določbe kot zločin (prim. kan. 2379). V tretji Jegličevi sinodi je bila raba kratkega suknjiča »odločno« prepovedana,<sup>24</sup> kar pomeni po navadni interpretaciji sub gravi.<sup>25</sup>

V nasprotju s prejšnjimi določbami se po čl. 60 zak. lj. šk. nošnja kratkega suknjiča tolerira v mejah, ki jih določa isti člen.

<sup>22</sup> Odar, Iz uprave lj. šk. str. 5.

<sup>23</sup> AAS 1931, 336.

<sup>24</sup> Str. 22.

<sup>25</sup> »Obligacionem materiae gravis ex intentione legislatoris gravem esse dignoscitur potissimum: a) ex verbis legis, quae si magnam vim habent (severe, districte praecipimus ...) significant gravem obligationem« (Noldin-Schmitt, De principiis<sup>17</sup> n. 162).

Novost v zakoniku je stroga kazen, ki zadene tiste, ki bi nosili laiško obleko (čl. 58, odst. 2). V tej točki je škofijski zakonik strožji kot obče določbe in njih običajna interpretacija. Razlog za strožjo določbo je v tem, ker vzbuja pri nas javno pohujšanje duhovnik, ki se laiško oblači, in ker je začela disciplina pri duhovnikih glede laiške obleke popuščati.

### 9. Duhovnikovo življenje (čl. 62—83).

Ta odstavek v škofijskem zakoniku vsebuje določbe, ki nekatere opozarjajo na ustrezne kanone v kodeksu (n. pr. na kan. 137, 138, 139, 140), druge prinašajo podrobna določila k njim, tretje pa so nove.

Tako se duhovniki v čl. 62 opozarjajo na kan. 138, ki jim naroča, naj se izogibljejo vsega, kar se ne strinja z njih stanom, v čl. 69 na kan. 137, ki jim prepoveduje, da bi bili za poroka brez predhodnega obvestila krajevnega ordinarija, v čl. 70 na kan. 140, ki govori o obiskovanju gledališč in podobnih lokalov, v čl. 72, odst. 1 na kan. 138, ki prepoveduje obiskovanje gostilen. Člen 67 razlaga kan. 139, § 3, ki duhovnikom prepoveduje upravljati kakršno koli laiško imovino ali opravljati svetne posle, s katerimi je zvezana dolžnost predlagati račune, čl. 68 pa kan. 142, ki duhovnikom prepoveduje izvrševati trgovske posle.

Ostale določbe govore o igranju kart (čl. 63), o delih, ki se ne skladajo z duhovniškim stanom (čl. 65), o vožnji na kolesu in motornih vozilih (čl. 66), o branju in kupovanju protiverskih časopisov in knjig (čl. 71) in o duhovniški čistosti (čl. 77). Če primerjamo te določbe z ustreznimi mesti v tretji Jegličevi sinodi, se nam pokaže velika razlika med obema zbornikoma. Določbe v zakoniku so jasne in kratke, brez naštevavanja zgledov in ascetične amplifikacije; določbe v Jegličevi sinodi pa niso pravniško sestavljene. Za zgled vzemimo določbi o igranju kart in o delih, ki se ne skladajo z duhovniškim stanom. Prva določba se v zakoniku glasi: »Duhovniki smejo igrati karte edinole zaradi razvedrila. Igrati karte na javnem prostoru, je prepovedano.« V tretji Jegličevi sinodi se glasi ustrezno mesto takole: »Strogo prepovedujemo igre na karte v družbi lajkov, na javnih krajih, pozno v noč, za visoke denarje. Kartati smejo duhovniki edino recreationis, ne pa luci causa med seboj in le za kratek čas. Greh je in tudi cerkveno zabranjeno igrati za visoke denarje, morda cele dneve in še cele noči. Hazardne igre so strogo prepovedane.«<sup>26</sup>

Določba o delih, ki se ne skladajo z duhovniškim stanom, je v zakoniku (čl. 65) takole formulirana: »Duhovniki ne smejo opravljati takšnih del, ki se po občnem prepričanju ali pa po prepričanju dotičnega kraja ne skladajo z duhovniškim stanom. Po tem načelu se presoja, katero telesno delo je pristojno za duhovnika in katero ne.« Tretja Jegličeva sinoda pa pripoveduje takole: »Duhovniki naj

<sup>26</sup> Str. 22/3.

se tudi ogibajo opravil, «*quae licet non indecora, a clericali tamen statu aliena sunt*» (can. 139, § 1). Sem ne prištevamo čebelarstva, vrtnarstva, sadjarstva in podobnih opravil, ker so ta opravila čedna, ponujajo primerno razvedrilo in duhovskega stanu ne omadežujejo. Pač pa moramo sem prištevati košnjo, obdelovanje polja, vožnjo gnoja in drugih poljskih potrebščin in stvari na polje, ali s polja, nadalje aktivno udeležbo pri javni telovadbi in sploh vsako opravilo, pri kateri mora duhovnik sleči svojo duhovniško obleko.<sup>27</sup>

Tretja skupina členov v tem odstavku prinaša nove določbe. Tako opozarja čl. 78 na čednosti, za katere se morajo prizadevati vsi duhovniki, zlasti pa dušni pastirji. Čl. 76 pa nalaga aktivnim duhovnikom dolžnost, da se morajo vsako drugo leto škofu predstaviti in mu poročati. Čl. 79 do 83 vsebujejo končno določbe o cerkvenem službovanju, in sicer, kdaj mora duhovnik sprejeti cerkveno službo (čl. 79), kdaj se ji sme odpovedati (čl. 80), kako mora službo opravljati (čl. 81), da se mora v službi izpopolnjevati (čl. 82), se ravnati v njej po navodilih cerkvenih oblasti, jo opravljati po načrtu in v soglasju s tovariši (čl. 83). Da so te določbe umestne, je lahko uvideti.

#### 10. Politika (čl. 84—85).

Razumljivo je, da škofijski zakoniki ne morejo iti molče mimo duhovnikovega delovanja v politiki. Prva Jegličeva sinoda je posnela zadevne določbe po določbah sinode v Brixenu l. 1900 in sinode v Přemislju l. 1902. V njej podana navodila so splošna in taka, da še danes veljajo v celoti.<sup>28</sup> Jegličeva Pastoralna instrukcija pa je zavzela v tej stvari drugačno stališče. »Načelno stališče, s katerega je izhajala Pastoralna instrukcija pri teh določbah, je bilo sicer pravilno, toda praktična aplikacija pa ni bila tako pravilna.«<sup>29</sup> Tretja sinoda se je omejila le na to, »naj duhoviki zasledujejo razvoj naših političnih in socialnih struj.«<sup>30</sup> Glede kandidatur duhovnikov za narodne predstavnike pa je ponavljala le določbo kan. 139, § 4, za katero pa je navedla napačen razlog.<sup>31</sup>

Škofijski zakonik vsebuje v čl. 84 in 85 glede političnega delovanja duhovnikov troje določb. Prvič duhovnikom v aktivni duhovski službi ni dovoljeno aktivno nastopati v politični organizaciji, to je sprejemati odborniška mesta, prirejati politične shode in na političnih shodih nastopati. Drugič duhovniki v aktivni duhovski službi ne morejo sprejeti kandidature za poslanca ali senatorja. Tretjič duhovniki, ki niso v aktivni duhovski službi, morejo sprejeti kandidaturo le, če jim škof dovoli.

Izraz »aktivna duhovska služba«, ki se nahaja v obeh zakonikovih členih o politiki, zajame vse dušnopastirske službe, dalje vse ostale cerkvene službe (n. pr. mesto kanonika, beneficiata) kakor

<sup>27</sup> Str. 23.

<sup>28</sup> Prim. BV 1938, 282.

<sup>29</sup> Prim. BV 1938, 282, 283.

<sup>30</sup> Str. 145.

<sup>31</sup> Str. 25; prim. tudi BV 1938, 283.

tudi vse duhovniške učiteljske službe (katehet, profesor), pa naj gre za službo na cerkvenih ali državnih in samoupravnih zavodih.

Določba, da duhovnik ne sme sprejeti politične kandidature brez dovoljenja svojega ordinarija kakor tudi ordinarija kraja, kjer hoče kandidirati, je obsežena že v kan. 139, § 4.

Ostali dve določbi, ki ne dovoljujeta duhovnikom v aktivni duhovski službi javno nastopati v politiki in kandidirati, sta novost v našem škofijskem zakoniku. V kodeksu ustreznih določb ni; Jegličevi zakonodajni zborniki pa so zavzemali glede duhovnikovega političnega delovanja popolnoma drugačno stališče.

Ni dvoma, da sta obe novi določbi primerni. V naših časih in v razmerah, v kakršnih živimo, je gotovo boljše, če aktivni duhovniki ne nastopajo aktivno v politiki.

## II. Škofijska kurija (čl. 86—130).

### 1. Splošno.

1. Poglavje o škofijski kuriji je v naši partikularni zakonodaji novo. V Jegličevih sinodah ustreznih določb, ki bi bile sistematično podane, ni, čeprav so v njih določbe o nekaterih ustanovah, ki pripadajo k škofijski kuriji.<sup>32</sup>

To poglavje v škofijskem zakoniku pa je novo tudi po vsebini; uvaja namreč precejšnje spremembe v sestav ljubljanske škofijske kurije.

Po kan. 363, § 1, obsega škofijska kurija vse tiste osebe, »ki pomagajo škofu pri vodstvu vse škofije« (»opem praestant in regimine totius dioecesis«), kot se nekam poljudno izraža zakonski tekst. Kan. 363, § 2, pa našteva, da spadajo med te generalni vikar, vse sodno osebe, sinodalni spraševalci, župniki svetovalci in škofijski kancler. S tem škofijska kurija kajpada še ni izčrpana. Po besedah v kan. 363, § 1 moramo šteti k njej škofijski gospodarski svet,<sup>33</sup> škofijske cenzorje,<sup>34</sup> consilium a vigilantia,<sup>35</sup> umetnostni svet,<sup>36</sup> ker se vsi ti organi pečajo s stvarmi, ki zadevajo vso škofijo. Končno bi mogli šteti sem oba semeniška sveta, ki se omenjata v kan. 1359, namreč semeniški gospodarski svet in semeniški disciplinski svet. Ker naj po kan. 391, § 1 stolni kapitelj »podpira škofa po določbah

<sup>32</sup> Prim. BV 1938, 266, 267.

<sup>33</sup> Dioecesanum Consilium administrationis (kan. 1521).

<sup>34</sup> Kan. 1393.

<sup>35</sup> Ta nadzorstveni svet je ukazal za vso Cerkev papež Pij X. s konstitucijama »Pascendi« in »Sacrorum Antistitum«, uvedli pa so ga že prej umbrijski škofje (l. 1849). Po Pijevi določbi je moral »consilium a vigilantia« budno zasledovati sledi modernizma tako v knjigah kot pri poučevanju. Codex iuris canonici nima določbe o tem nadzorstvenem svetu, vendar je navzlic temu ostal; njegov delokrog pa se je razširil na vse prepovedane knjige (tako se omenja consilium a vigilantia v opozorilu kongregacije sv. oficija z dne 15. marca 1923 [AAS 1923, 152] in v instrukciji iste kongregacije z dne 3. maja 1927 [AAS 1927, 186 in nsl.]) (prim. Odar, Cerkvene določbe o tisku 119).

<sup>36</sup> Kan. 1164, § 1.

kanonov kot njegov senat in svet«, bi mogli zaradi te kapitljeve funkcije tudi stolni kapitelj šteti k škofijski kuriji.

Ljubljanski škofijski zakonik šteje k škofijski kuriji vse zgoraj navedene organe razen stolnega kapitlja, poleg tega pa še nekatere ustanove, ki jih obče pravo ne pozna. Po čl. 86 zak. lj. šk. obsega namreč škofijska kurija te organe in ustanove: škofijski ordinariat (upravni oddelek s pisarno in poslovnim arhivom), škofijsko sodišče, računski oddelek, disciplinsko sodišče, zbor sinodalnih spraševalcev, župnike svetovalce, škofijske cenzorje, škofijski konzistorij, dvanajst svetov, konferenco dekanov in zgodovinski arhiv.

Zakonik, kakor vidimo, razlikuje med škofijsko kurijo in škofijskim ordinariatom; do sedaj smo v naših krajih ta dva izraza istovetili; toda bolje je, da ju razločujemo.<sup>37</sup> Škofijski ordinariat obsega po naši ureditvi upravni oddelek, pisarno in poslovni arhiv; računski oddelek in zgodovinski arhiv pa sta iz praktičnih in zgodovinskih razlogov ločena od škofijskega ordinariata ter sta samostojna oddelka škofijske kurije. Prav tako pa sta iz praktičnih razlogov združena pisarna in poslovni arhiv z upravnim oddelkom pod skupnim imenom škofijski ordinariat.

Disciplinsko sodišče in sveti so nove ustanove, ki jih uvaja v našo kurijo šele pričujoči zakonik. Škofijska kurija ima v naših časih toliko opravil, da jih le s tistimi ustanovami, ki se v kodeksu navajajo, ne more uspešno izvrševati; zlasti pogrešamo po kodeksovi ureditvi organov, ki bi škofu pomagali pri vodstvu v ožjem pomenu besede, to je pri izdelovanju načrtov in programov, ki jih upravljanje vsake škofije, zlasti večje, v našem času nujno zahteva. Iz tega razloga so se uvedli sveti. Prav tako naj bi disciplinsko sodišče po svoje razbremenilo ordinarija.

Škofijski konzistorij, ki pomeni v ljubljanski škofiji škofov svobodno izbran posvetovalni kolegij, je stara ustanova, ki je bila običajna ustanova v avstrijskih škofijah. Njegova pristojnost pa je bila skoraj v vsaki škofiji drugačna.

Stara ustanova so tudi konference dekanov, ki jih je l. 1851 dovolila sv. stolica avstrijskim škofom kot nekakšno nadomestilo za sinode, če so za to prosili, in jih je v ljubljanski škofiji upeljal škof Jeglič že pred svojo prvo sinodo.<sup>38</sup>

2. V čl. 87 do 130 podaja zakonik nekatere določbe o posameznih naštetih organih škofijske kurije, in sicer govore čl. 87 do 92 o škofijskem ordinariatu, čl. 93 do 98 o škofijskem sodišču, čl. 99 o računskem oddelku, čl. 100 do 102 o disciplinskem sodišču, čl. 103 o sinodalnih spraševalcih, čl. 104 o župnikih svetovalcih, čl. 105 o škofijskih cenzorjih, čl. 106 do 109 o konzistoriju, pravih ter časnih konzistorialnih svetnikih in o duhovnih svetnikih, čl. 110 do 128 o svetih na splošno in o vsakem izmed dvanajst svetov posebej, čl. 129 o konferenci dekanov ter končno čl. 130 o zgodovinskem arhivu.

<sup>37</sup> V Nemčiji pomeni ordinariat isto kot generalni vikariat (Hilling, *Das Personenrecht des Codex Iuris Canonici* 1924, 179). Naš ordinariat ima širše kompetence kot nemški ordinariat ali generalni vikariat.

<sup>38</sup> Prim. BV 1938, 266.

## 2. Posamezni organi.

1. **Škofijski ordinariat.** Načeljuje mu generalni vikar, kateremu je podrejen tudi ravnatelj računskega oddelka (čl. 99). — Generalni vikar se tudi udeležuje konferenc dekanov in škofa nadomestuje v predsedstvu svetov (čl. 111). Pisarno s poslovnim arhivom vodi škofijski kancler, ki tudi ureja uradno škofijsko glasilo. Vsi dopisi, naslovljeni na kateri koli oddelek škofijske kurije, se vpišejo v pisarni, ta tudi odpravlja vse spise, ki jih odpošlje kateri koli oddelek škofijske kurije. Pri škofijskem ordinariatu je blagajna škofijske kurije, ki je skupna za vse oddelke. Pri škofijskem ordinariatu so dalje ustanovljeni trije posebni referati za zakonske zadeve, za liturgične zadeve in za pregledovanje zapisnikov o pastoralnih ter sodalnih konferencah. Javni poslovni arhiv je urejen na način, ki se opisuje v čl. 92, a. To ureditev je uvedel škof Missia. Tajni arhiv je pod dvojnimi ključem, enega ima škof, drugega generalni vikar (čl. 87—92).

2. **Škofijsko sodišče.** Kar zadeva sodišče, je omeniti, da je poleg oficijala in morebitnega oficijalovega namestnika osem sinodalnih sodnikov; dalje sta stalno nastavljena branilec vezi in cerkveni tožilec. Za zakonske ločitvene pravde je predviden poseben sodnik in prav tako poseben preiskovalni sodnik za zakonske pravde o vezi. Sodni senati v vinkularnih zakonskih pravnih se določajo po zapovrstnem redu, kakor je uzakonjen pri Rimski roti. Zakonik ima nekaj določb o pravnih zapisnikih (čl. 93—98).

3. **Računski oddelek.** Oddelek ima ime od pregledovanja računov. Poleg pregledovanja računov, ki jih morajo cerkvene pravne osebe predlagati krajevemu ordinariju, spadajo v ta oddelek še druge imovinske zadeve (n. pr. kupo-prodajne in menjalne pogodbe o cerkvenih in nadarbinskih nepremičninah, gmotne zadeve cerkvenih uslužbencev, kar zadeva cerkvene sedeže). Računski oddelek vodi poseben ravnatelj, ki je podrejen generalnemu vikarju; ravnatelj je član gospodarskega sveta. Razmejitev med računskim oddelkom in gospodarskim svetom je podana v čl. 118 (čl. 99).

4. **Disciplinsko sodišče.** Zgoraj smo že omenili, da je disciplinsko sodišče novost, ki je uvedena s tem zakonikom. To sodišče ima dve stopnji. V prvi stopnji sodi nerednosti in disciplinske prestopke svetnih duhovnikov, ko se ne more uvesti administrativni postopek po kan. 2142 do 2194 ali kazenski postopek, ali kadar škof odloči, da naj se zadeva prepusti disciplinskemu sodišču. V drugi stopnji pa sodi o pritožbah proti odločbam dekanijskih disciplinskih svetov. Ti sveti sodijo o disciplinskih prekrških svetnih oseb, ki so v cerkveni službi (cerkovnikov, organistov). Disciplinski pravilnik in postopek disciplinskih svetov podajajo čl. 237 do 247 zak. lj. šk. Disciplinsko sodišče pri škofijski kuriji ima tri člane, disciplinskega tožilca in preiskovalca. Posluje po posebnem pravilniku. Postopanje se sme začeti le na zahtevo ordinarija (čl. 100—102). Disciplinsko sodišče bo ordinarija razbremenilo mučnih zadev. Večkrat se je čutila potreba po taki ustanovi. So stvari, kjer ne kaže uvajati rednega kazenskega postopka, pa bi vendar bil potreben nek postopek.

V takih primerih bo dobro služilo disciplinsko sodišče, ki sme začeti s postopanjem le na ordinarijevo zahtevo, kakor je bilo omenjeno.

5. **Zbor sinodalnih spraševalcev.** Omenim naj le to, da sodelujejo po našem zakoniku sinodalni spraševalci tudi pri triletnih izpitih; kan. 389, § 1 to dopušča. Število sinodalnih spraševalcev v zakoniku ni določeno, po kan. 385, § 2 naj se giblje njih število med štiri in dvanajst (čl. 103).

6. **Župniki svetovalci.** O teh je povedati le to, da so štirje (čl. 104).

7. **Škofijski cenzorji.** O teh pove zakonik na tem mestu le to, da jim odreja rokopise v ocenjevanje generalni vikar. Cenzor mora podati pismeno oceno, podprto z razlogi (čl. 105). Ostale določbe o cenzorjih so v odstavku cenzura in prepoved knjig (čl. 536 do 542).

8. **Škofijski konzistorij.** Izmed treh posvetovalnih škofovih organov, ki jih pozna zakonik ljubljanske škofije, namreč konzistorij, sveti in konferenca dekanov, se najprej omenja škofijski konzistorij, ki je že stara ustanova, kakor je bilo zgoraj povedano. Konzistorij je nekak vrhoven škofov posvetovalen organ. Škof ga skliče vsaj enkrat na leto. »V konzistoriju se pregleda delo v škofiji v preteklem letu in se dajo glavne smernice za delo v prihodnjem letu« (čl. 106, odst. 2). Člane konzistorija imenuje škof. Konzistorij se po funkciji kakor tudi po članstvu ne more istovetiti s stolnim kapituljem. V zvezi s konzistorijem omenja zakonik še častne pravice pravih in častnih konzistorialnih svetnikov ter duhovnih svetnikov (čl. 106—109).

9. **Sveti.** Po čl. 110, odst. 1 so sveti »škofovi posvetovalni organi«. »Naloga svetov je zlasti ta — kakor določa čl. 114 — da pomagajo škofu s strokovnimi nasveti in načrti pri upravi škofije. Poleg tega pa morajo člani posamič ali skupno na sejah reševati zadeve, ki jim jih predloži predsednik«. Zakonik podaja v čl. 110 do 115 določbe o organizaciji in delovanju svetov, v čl. 116 do 128 pa govori o vsakem izmed dvanajstih svetov posebej.

Sveti imajo po tri, pet ali sedem članov brez predsednika. Svetom predseduje škof ali generalni vikar, ki pa v svetu ne glasujeta. Na sklepe sveta škof in generalni vikar nista vezana. Če sta škof in generalni vikar zadržana, predseduje seji sveta najstarejši član. Sveti imajo seje redno vsak mesec enkrat. Določbe čl. 112 o sklicanju seje z naprej objavljenim dnevnim redom, o predlaganju, glasovanju in zapisniku skušajo doseči, da bi se delo na sejah svetov vršilo strokovno in resno. Čl. 113 predvideva skupno sejo članov vseh svetov.

Svetov je dvanajst; so pa tile:

a) **Cerkveno-politični svet.** Njegova naloga je preučevati cerkveno-politični položaj v državi in v škofiji posebej ter stavljati primerne predloge.

b) **Društveni svet.** Bavi se s Katoliško akcijo; verskimi ter katoliškimi društvi v škofiji.

c) **Gospodarski svet.** Nadzoruje upravo cerkvene imovine; pregleduje imovinske pogodbe in načrte ter posluje tudi kot *consilium administrationis*.<sup>39</sup>

č) **Glasbeni svet.** Na skrbi ima cerkveno petje in glasbo.

d) **Homiletični svet.** Skrbi, da bo cerkveno govorništvo v škofiji ustrezalo cerkvenim določbam; vrh tega sestavlja še snov in zapovrstni red pridig, kot določa čl. 502.

e) **Katehetični svet.** Njegova skrb je kateheza po šolah.

f) **Semeniški disciplinski svet.** Ta svet škof po kan. 1339, § 3 zaslišuje v važnejših stvareh, ki se tičejo obeh semenišč. Svet pregleduje dijaške knjižnice v dijaškem semenišču in izdeluje predloge glede vzgoje v tem semenišču.

g) **Semeniški gospodarski svet.** Bavi se z gospodarstvom obeh semenišč.

h) **Socialno-karitativni svet.** Njegovo področje je socialno in karitativno delovanje v škofiji.

i) **Tiskovni svet.** Njegovo delo je trojno: 1. nadzoruje, ali se spolnjujejo cerkvene določbe o tisku; 2. posluje kot *consilium a vigilantia* in 3. vodi statistiko o verskem in katoliškem časopisju<sup>40</sup> v škofiji.

j) **Umetnostni svet.** Njegovo delo je nakazano v kan. 1164, § 1. Skrbeti mora, da se bodo na bogoslužnih zgradbah in liturgični opremi spoštovale »*formae a traditione christiana receptae et artis sacrae leges*«.

k) **Versko-nravstveni svet.** V njegovo pristojnost spada skrb za religiozno in ascetično življenje v škofiji. Tako ureja misijone in duhovne vaje, preučuje verske vaje in pastoralna sredstva; izdeluje načrte za boj proti javni nemoralni; v soglasju z društvenim svetom končno uvaja nove verske organizacije.

Že iz tega kratkega pregleda svetov moremo spoznati pomembnost te ustanove, ki jo je zakonik ljubljanske škofije uvedel. Škofijska kurija, kakor nam jo riše *codex iuris canonici*, je za moderen čas preskromna. Voditeljski škofov položaj zahteva neke organe, ki mu pri njegovem izredno obsežnem delu pomagajo. Omenjenih dvanajst svetov bo moglo to vrzel dobro izpolniti. Sveti so zgrajeni na sodobnem načelu specializacije in strokovnosti. Taki sveti morejo svojo nalogo dosti bolje opravljati, kot pa bi jo mogel širši organ n. pr. konzistorij, ki bi se bavil z vsemi nalogami naštetih svetov. Tak širši organ je pri specializiranem delu zelo okoren, večkrat naravnost nesposoben. Zato se ni čuditi, da so škofje marsikje sodelovanje takih organov pri vodstvu škofije zmanjšali na najmanjšo mero ali pa celo opustili. Tako je padlo vse vodstveno delo na škofe same in na nekaj uradnikov v kuriji. Vodstvo škofije pa je pri tem naravno trpelo škodo.

<sup>39</sup> *Consilium administrationis* mora oddajati po čl. 118, odst. 4 svoja mnenja na sejah; glasovanje »*per rollam*« ne zadostuje. Prim. BV 1939, 193—195.

<sup>40</sup> Prim. O dar, Cerkevne določbe o tisku 191 in nsl.

**10. Konferenca dekanov.** Konference dekanov so se uvedle, kakor smo že zgoraj omenili, kot nekakšno nadomestilo za škofijske sinode. Po čl. 129 zak. lj. šk. je konferenca dekanov škofov posvetovalni organ glede dušnega pastirstva v ožjem pomenu besede. Zakonsko besedilo pravi, da se konferenca dekanov, ki jo škof skliče vsako leto, »posvetuje o tem, kako bi se dušno pastirstvo uspešno opravljalo«. O sklepih te konference obveste dekani duhovnike na pastoralni konferenci. Te konference pripomorejo, da se vse dušno pastirstvo v celi škofiji opravlja kar se da enotno<sup>41</sup> in da se poživi stik med dušnimi pastirji in osrednjim vodstvom.

**11. Zgodovinski arhiv.** Ker je funkcija zgodovinskega arhiva druga kot funkcija poslovnega arhiva, zato je primerno, da se po ureditvi naše kurije oba arhiva ločeno upravljata. Čl. 130 zak. lj. šk. določa, da upravlja zgodovinski arhiv škofijski arhivar po posebnem pravilniku. Zakonik sam tega pravilnika ne prinaša, kar je razumljivo.

\* \* \*

Organizacija škofijske kurije, kakor jo predstavlja zakonik ljubljanske škofije, dopolnjuječ določbe v kodeksu iuris canonici, je sicer v svoji sestavi preprosta, a dovolj razčlenjena, kakor pač zahtevajo potrebe velike škofije, za kakršno je treba imeti ljubljansko škofijo. Z ustanovami, ki jih ukazuje kodeks, se lepo spopolnjujejo naše partikularno pravne ustanove. Od enajstih ustanov, ki sestavljajo ljubljansko škofijsko kurijo, jih spada šest med posebne ustanove, ki jih kodeks ne pozna, to so računski oddelek, disciplinsko sodišče, škofijski konzistorij, večina svetov, konferenca dekanov in zgodovinski arhiv. Od teh je zakonik na novo uvedel disciplinsko sodišče in svete, ostale pa je reorganiziral.

V poglavju Škofijska kurija je zakonik, kakor smo videli, prinesel marsikatere novosti, ki brez dvoma ne bodo ostale brez koristi, če se bodo v življenju tako realizirale, kot hoče zakonik. V tej stvari bi mogel pomeniti zakonik velik napredek v upravi ljubljanske škofije.

### III. Razdelitev škofije (čl. 131—132).

Tretje poglavje šteje sicer le dva člena, ki pa sta za poznavanje ljubljanske škofije zelo pomembna. Prvi nam pove, da se deli ljubljanska škofija na šest arhidiakonotov, ki se imenujejo prvi, drugi in tako dalje. Vsak arhidiakonat obsega več dekanij in vsaka dekanija več župnij. Dekanije imajo ime po župniji, kjer je redno njen sedež; župnije pa nosijo ime po kraju svojega sedeža. Drugi člen pa nam našteva po vrsti arhidiakonate s pripadajočimi dekanijami in župnijami.

<sup>41</sup> To funkcijo poudarja tretja Jegličeva sinoda str. 37.

V arhidiakonate je razdelil ljubljansko škofijo škof Jeglič leta 1901<sup>42</sup> in sicer na pet.<sup>43</sup> Pet arhidiakonotov je ostalo tudi po l. 1924, ko je bila škofija zaradi spremenjenih mej na novo razdeljena.<sup>44</sup>

Novi zakonik je zvišal število arhidiakonotov na šest in tudi sicer izvršil pregrupacijo. Prvi arhidiakonot obsega sedaj dve dekaniji: mesto Ljubljana in Ljubljana okolica. V dekaniji mesto Ljubljana ni dekana, marveč opravlja njegove funkcije arhidiakon. Drugi arhidiakonot obsega dekanije Radovljica, Kranj in Škofja Loka, tretji arhidiakonot dekanije Moravče, Kamnik, Zagorje ob Savi in Litija; četrty arhidiakonot dekanije Vrhnika, Cerknica, Kočevje in Ribnica; peti arhidiakonot dekanije Višnja gora, Trebnje in Žužemberk; šesti arhidiakonot dekanije Leskovec, Novo mesto in Črnomelj. Prvi arhidiakonot šteje 30 župnij, drugi 69 oziroma 70, če vzamemo, da sta na Jezerskem dve župniji, tretji 52, četrty 54, peti 29, šesti 41 župnij.<sup>45</sup> Pomen arhidiakonotov za upravo škofije je razviden iz funkcij, ki jih ima arhidiakon; v glavnem gre za nadzorstvo nad delovanjem dekanov (prim. čl. 135 zak. lj. šk.). Podrobneje bo o tem govor v naslednjem poglavju.

Čl. 132 zak. lj. šk. pove, da šteje ljubljanska škofija devetnajst dekanij, število se je za eno povečalo; ustanovila se je namreč dekanija Zagorje ob Savi. Osnutek škofijskega zakonika je predlagal šest novih dekanij; razdelile naj bi se radovljiška (nova na Jesenicah), kranjska (nova v Trziču), loška (nova v Poljanah nad Škofjo Loko), kamniška (nova v Mengšu), litijska (nova v Zagorju) in dekanija Ljubljana okolica (nova na Igu). Iz organizatornih razlogov je bil predlog sicer dobro utemeljen, saj je bila splošna tožba, da dekani v naštetih velikih dekanijah dela ne zmorejo, a je bil vendar na pastoralnih konferencah z večino glasov odklonjen<sup>46</sup> razen glede dekanije Zagorje.

<sup>42</sup> Škofijski list 1901, 59 in 89. Prva Jegličeva sinoda pravi o tem takole: »Propter negotia ecclesiastica, quae in dies augentur, facilius expedienda, dioecesis Labacensem in quinque archidiaconatus divisimus, quibus singulis archidiaconos praeposuimus« (str. 208).

<sup>43</sup> Imenovali so se: I. archidiaconatus Labacensis (obsegal je župnije mesta Ljubljane), II. archidiaconatus Carnioliae superioris (obsegal je dekanije: Radovljica, Kranj, Kamnik, Loka), III. archidiaconatus Carnioliae inferioris (dekanije: Cerknica, Idrija, Postojna, Ribnica, Trnovo, Vipava), IV. archidiaconatus Carnioliae centralis (dekanije: Ljubljana-okolica, Litija, Moravče, Šmarije, Vrhnika), V. archidiaconatus Carnioliae inferioris (dekanije: Kočevje, Leskovec, Novo mesto, Semič, Trebnje, Žužemberk) (Prva Jegličeva sinoda str. 209).

<sup>44</sup> Škofijski list 1924, 93; zadevna določba se je glasila: »I. arhidiakonot obsega mesto Ljubljano; II. arhidiakonot obsega dekanije ljubljansko okolico, Šmarije, Vrhniko in Cerknico; III. arhidiakonot obsega dekanije Radovljico, Kranj, Loko, Kamnik in Moravče; IV. arhidiakonot obsega dekanije Litijo, Leskovec, Novo mesto in Trebnje; V. arhidiakonot obsega dekanije Semič, Kočevje, Ribnico in Žužemberk.«

<sup>45</sup> Iz geografskih razlogov in ker se dekanije niso razdelile, ni bilo mogoče arhidiakonatom dati približno enako število župnij.

<sup>46</sup> Število dekanij in njih obseg sta se v ljubljanski škofiji že večkrat menjala, kar dokazuje, da je težko najti primerno razdelitev. Ni dvoma, da bo moralo enkrat priti do tega, da se bodo prevelike dekanije razdelile.

Dekaniji Radovljica in Kranj imata po 25 župnij,<sup>47</sup> dekanija Ljubljana okolica 21 župnij, dekaniji Škofja Loka in Kamnik po 20 župnij, dekanije Kočevje, Ribnica in Novo mesto po 15 župnij, dekanije Litija, Vrhnika, Leskovec in Črnomelj po 13 župnij, dekaniji Cerknica in Trebnje po 11 župnij, dekanija Moravče 10 župnij in kočno dekanija Ljubljana mesto, Zagorje, Višnja gora in Žužemberk po 9 župnij.

Čl. 132 našteva po imenu tudi župnije; vseh župnij je 276, od teh v mestu Ljubljani 9 in 267 zunaj Ljubljane. Po podatkih iz Letopisa za l. 1935. je bilo v 266<sup>48</sup> župnijah zunaj Ljubljane nad 450.000 katoličanov (452.719). V eno župnijo jih je torej prišlo povprečno 1714. Dejansko pa je bilo takole:

manj kot 300 vernikov	so šteje	3 župnije;
od 300—500	» je štelo	36 župnij;
» 500—800	» » »	43 »
» 800—1000	» » »	30 »
» 1000—1300	» » »	28 »
» 1300—1800	» » »	17 »
» 1800—2200	» » »	17 »
» 2200—2500	» » »	14 »
» 2500—3000	» » »	17 »
» 3000—3500	» » »	15 »
» 3500—4000	» » »	6 »
» 4000—4500	» » »	5 »
» 4500—5000	» » »	9 »
» 5000—6000	sta šteli	2 župniji;
» 6000—7000	so šteje	3 župnije;
nad 7000	je štela	1 župnija.

Nad 42% župnij zunaj Ljubljane je imelo l. 1935. manj kot 1000 vernikov in nad 60% pod 1800 vernikov. Nad 4000 duš je štelo le 20 podeželskih župnij; torej le 7%.

Ti podatki povedo, da so župnije v ljubljanski škofiji po večini majhne; saj je dobrih 31% podeželskih župnij, ki nimajo po 800 vernikov. Kaplansko mesto je ustanovljeno pri 139 župnijah; nad 47% župnij je torej brez kaplanskega mesta.

Pri reševanju cele vrste vprašanj je treba dejstvo, da imamo opravka po večini z majhnimi župnijami, upoštevati, zlasti še pri reševanju finančnih vprašanj.

Vprašanja, ali se ne bi dale nekatere majhne oziroma bolj povedano premajhne župnije brez škode ukiniti, nočemo obravnavati; omenimo le to, da naše neugodne terenske razmere zahtevajo župnije, ki štejejo le malo vernikov.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Dekanija Kranj faktično le 24, ker sta na Jezerskem formalno dve župniji.

<sup>48</sup> Takrat še ni bila ustanovljena župnija na Rakeku.

<sup>49</sup> Glej Odar, Iz uprave ljubljanske škofije 4.

## IV. Cerkvene službe (čl. 133—247).

Zakonikovo poglavje o cerkvenih službah šteje 115 členov in se deli na sedem odstavkov, namreč: 1. arhidiakoni (čl. 133—136), 2. dekani (čl. 137—161), 3. župniki (čl. 162—192), 4. kaplani (čl. 193 do 209), 5. katehetje (čl. 210—218), 6. laiški cerkveni uslužbenci (čl. 219—236), 7. disciplinski pravilnik za svetne ljudi, ki so v cerkveni službi (čl. 237—247). Komur se zdi, da so posamezne službe nesorazmerno obdelane ali kdor bi pogršel določb še o ostalih cerkvenih službah, ta naj pomisli na značaj in namen škofijskega zakonika. V škofijskem zakoniku pač ne morejo biti vse določbe o vseh cerkvenih službah, marveč so v prvi vrsti le partikularno pravne, od splošnih pa le tiste, kjer so bila potrebna kakšna podrobna določila, razlage ter navodila, ali kjer je imel zakonodavec za potrebno, da opozori na splošno določbo. Tako n. pr. škofijski zakonik nima določb o kanonikih, ker pač o njih zadosti obširno govori kodeks in ima vrh tega še vsak kapitelj svoje statute.<sup>50</sup>

V tem poglavju je popolnoma nov zadnji odstavek, ki vsebuje disciplinski pravilnik za svetne osebe, ki so v cerkveni službi. Zakaj je ta pravilnik v poglavju o cerkvenih službah, smo že zgoraj povedali. Nove so tudi skoro vse določbe v odstavku o katehetih. Nekaj po vsebini novih določb je tudi v ostalih odstavkih. Kot vir za določbe o arhidiakonih in dekanih je služila prva Jegličeva sinoda,<sup>51</sup> za določbe o laiških cerkvenih uslužbencih pa druga.<sup>52</sup> Odstavka o župnikih in kaplanih sta se nekoliko naslonila na prvo in tretjo Jegličevo sinodo.<sup>53</sup>

## 1. Arhidiakoni (čl. 133—136).

Ljubljanska škofija se deli, kakor smo že zgoraj omenili, na šest arhidiakonatov. Za vsak arhidiakonat izbere škof arhidiakona in sicer redno izmed stolnih kanonikov »zlasti tistih, ki so kdaj izvrševali dušno pastirstvo in upravljali cerkveno imovino« (čl. 133, odst. 1). Do sedaj veljavna določba iz prve Jegličeve sinode se je glasila: »Archidiaconi, electi ab Ordinario e canonicis ecclesiae cathedralis, deputantur...« (str. 209). Nova je določba v čl. 134, odst. 2, ki se glasi: »Arhidiakona, ki bi ne opravljajal pravilno svoje službe, bodisi po lastni krivdi ali brez nje, bo škof razrešil.« Podobna je določba v čl. 139, ki govori o razrešitvi dekanov. Da je takšna določba primerna, je lahko uvideti. Določba opozarja arhidiakona in dekana, naj se sama ob pravem času umakneta. Kdor opazuje cerkveno upravno prakso, se pač ne more otresti vtisa, da prevelik ozir na osebe povzroča veliko škodo.

Pravice in dolžnosti arhidiakona, ki nam obenem kažejo pomen arhidiakonata, so naštetje v desetih točkah čl. 135. V bistvu so

<sup>50</sup> Tretja Jegličeva sinoda je imela poseben odstavek o kanonikih (str. 47—48).

<sup>51</sup> Str. 201—210.

<sup>52</sup> Str. 38—49; 178—188.

<sup>53</sup> Prim. BV 1938, 266, 267.

arhidiakoni nadzorniki dekanov, podobno kot so dekani nadzorniki župnikov. Arhidiakon nadzira dekana kot dekana in župnika. V osmih točkah navedenega člena je povedano, kaj vse spada v to arhidiakonovo funkcijo; v deveti pa je rečeno, da se arhidiakon udeležuje tudi konferenc dekanov; deseta točka končno določa, da »vrši arhidiakon tudi druge posle, ki mu jih naloži ordinarij«.

Če primerjamo te določbe o arhidiakonih z onimi v prvi Jegličevi sinodi, se pokaže, da so dosti bolj natančne kot one. Med dolžnostmi arhidiakonov je navajala prva Jegličeva sinoda na zadnjem mestu tudi tole: »Arhidiaconi... deputantur; d) ad relationes de actione religiosa, sociali et ecclesiastico-politica in ambitu archidiaconatus, in quantum ipsis pro meliori administratione dioecesis visum fuerit aliquid proponere, monere, disuadere.«<sup>54</sup> Določba je bila nejasna in se praktično ni izvajala. Zato je prav, da je odpadla.

## 2. Dekani (čl. 137—161).

Po kan. 446, § 1. naj bi škof izbral dekane zlasti izmed župnikov. Čl. 137, odst. 1. zak. lj. šk. pa določa še bolj jasno, da imenuje škof dekane izmed župnikov v dekaniji. Ime dekanije je sicer stalno in združeno z določeno župnijo, vendar more biti za dekana tudi župnik kake druge župnije v dekaniji (čl. 137, odst. 2). Na ustreznem mestu v Jegličevi sinodi ni določbe o tem, kdo se imenuje za dekana.<sup>55</sup>

Dekan mora pred ordinarijem priseči, da bo vestno opravljal svojo službo; predstaviti se mora svojemu arhidiakonu (čl. 138). Obe določbi sta formalno novi. Nova je tudi določba v čl. 139 o razrešitvi dekana, ki je bila omenjena že v odstavku o arhidiakonih. Ta določba se glasi: »Dekan, ki bi zaradi boleznj ali starosti ali kakega drugega vzroka ne mogel pravilno opravljati svoje službe, naj sam vloži na škofa prošnjo za razrešitev, sicer ga bo škof razrešil brez prošnje.« O razlogih za to določbo smo že zgoraj govorili. Razrešitev dekana se je doslej smatrala za nekaj, kar je bilo dekanu v sramoto, ali pa ga je vsaj poniževalo. Na temelju gornje določbe bo to naziranje pač prenehalo. Gornja določba je izdelana na temelju kan. 446, § 2., ki določa: »Vicarius foraneus ad nutum Episcopi amoveri potest.«<sup>56</sup>

Novo so nadalje določbe o dekanovem namestniku (čl. 140 do 141). Vsakemu dekanu določi namreč ordinarij izmed župnikov v dekaniji namestnika. Dekanov namestnik nadomešča začasno zadržanega dekana in opravlja po dogovoru z njim vizitacijo župnij. Ob dekanovi smrti prevzame namestnik dekanijiški arhiv in začasno

<sup>54</sup> Str. 210.

<sup>55</sup> Prim. prvo Jegličevo sinodo 201.

<sup>56</sup> Nekateri so jo kritizirali, češ da je preostra. Toda če gornja v kodeksu ni, tudi ta ni; prav enako določbo, kot je v našem zakoniku, je izdala sinoda v Münstru l. 1924 (Diözesansynode des Bistums Münster 1924, str. 151).

vodstvo dekanije. Uvedba dekanovega namestnika je bila nedvomno potrebna. Po nekaterih drugih škofijah so dekane tako razbremenili, da so njihovo opravilo razdelili med več oseb;<sup>57</sup> pri nas pa je ostal obseg dekanovih opravil nezmanjšan, samo dekan je dobil pomočnika v namestniku. Z namestnikom je tudi preskrbljeno za vodstvo dekanije po smrti dekana.

Določbe v škofijskem zakoniku o dolžnostih dekanov se uvažajo s čl. 142, ki se glasi: »Splošne dolžnosti dekanov se naštevajo v kan. 447 do 450. V naslednjih čl. 143 do 159 se te dolžnosti deloma razlagajo, deloma pa bolj podrobno opredeljujejo.« Tako se določa, kako naj dekan skrbi za napredovanje dušnega pastirstva (čl. 143), kako naj opominja duhovnike (čl. 144), kako obvešča ordinariat in podrejene duhovnike (čl. 145 in čl. 146), kako naj skrbi za bolne duhovnike (čl. 149), kakšna so njegova opravila ob smrti župnika (čl. 150 in čl. 151), kako naj vpelje novega župnika ali župniškega upravitelja (čl. 152), kako naj razdeljuje sv. olja (čl. 147). Dekanijski urad ima svoj pečat in arhiv (čl. 153 in čl. 154). Šest členov (čl. 155—160) govori o dekanovi vizitaciji, ki more biti napovedana ali nenapovedana.<sup>58</sup> V tem oddelku je zlasti nova določba v čl. 160 o povrnitvi stroškov za vizitacije. Čl. 161 našteva v šestih točkah že do sedaj običajne fakultete in častne pravice dekanov.

### 3. Župniki (čl. 162—192).

Zakonikovih eno in trideset členov o župnikih moremo razdeliti na sledeče odstavke: a) o podelitvi in prevzemu župnije (čl. 162 do 168); b) o župnikovih dolžnostih (čl. 169—172); c) o župnijski pisarni in arhivu (čl. 173—186); č) o začasnem upravljanju župnije (čl. 187—190); d) o pravicah in dolžnostih nadarbinarja (čl. 191—192). Določbe po večini niso nove glede na vsebino, pač pa v formalnem pogledu.

<sup>57</sup> Tako imajo v pruskih škofijah že od l. 1860 v vsaki dekaniji poleg dekana po dva definitorja. Njih imenovanje in nalogo opisuje škofijska sinoda v Münstru l. 1924 takole: »Für jedes Dekanat im Preußischen Teil der Diözese werden gemäß der Bestimmung des Provinzialkonzils vom Jahre 1860 in der Regel zwei Definitoren bestellt; der eine wird vom Bischof unmittelbar, der andere nach Anhörung der im Definiturbezirk angestellten Pfarrer und Rektoren der Kapellengemeinden mit selbständiger Vermögensverwaltung ernannt. Der Definitor wird alsbald nach seiner Ernennung vom zuständigen Dechanten durch Handschlag an Eidesstatt auf sein Amt verpflichtet.

Die Aufgabe des Definitors besteht hauptsächlich in der Sorge für die geordnete Verwaltung des kirchlichen Vermögens. Diese Sorge hat sich insbesondere zu erstrecken auf die Geschäftsführung der Verwaltungsorgane, die Sicherheit des Kapitalvermögens und auf die Erhaltung und Nutzung der Immobilien. In der Pfarre des Dechanten hat sich die Visitation des Definitors auch auf die Punkte zu erstrecken, auf die sonst der Dechant bei seiner Visitation zu achten hat.« (Diözesansynode des Bistums Münster 1924, str. 152/153).

V celovški škofiji sta vizitacija šole in izpraševanje verouka ločena od ostale dekanske vizitacije (Die zweite Synode der Diözese Gurk 1935, 186).

<sup>58</sup> Prej so razlikovali slovesno in neslovesno vizitacijo.

Tretja Jegličeva sinoda je govorila v odstavku »župnik«<sup>59</sup> v glavnem le o podeljevanju župnij, o izročanju uprave župnije in o administrativni odstranitvi župnikov ter njih premestitvi; pri tem pa je le ponavljala določbe iz kodeksa. Od župnikovih dolžnosti je omenjala le dolžnost stalno bivati v župniji, ki je tudi že urejena v kodeksu. Prva Jegličeva sinoda je imela bolj natančne določbe v odstavku de modo conferendi beneficia curata<sup>60</sup> in v odstavku de parochia.<sup>61</sup> O župnijski pisarni je govorila tretja Jegličeva sinoda v kratkem odstavku z naslovom »pisarna«, kjer se je sklicevala na drugo sinodo.<sup>62</sup> Druga Jegličeva sinoda pa je razpravljala o pisarni dosti obširno pod naslovom »de negotiis cancellariae«<sup>63</sup> in v dodatku »opazke in obrazci k maticam«.<sup>64</sup>

V škofijski zakonik so bile sprejete le pravne določbe, ne pa tudi navodila. Občih določb zakonik brez potrebe ne ponavlja.

a) O podelitvi in prevzemu župnije. Izpraznjena župnija se razpiše v škofijskem listu ali po okrožnici. Prošiti morejo za njo duhovniki ljubljanske škofije, ki imajo še veljaven konkurzni izpit (čl. 162). Kako se naredi prošnja in katere priloge se prilože, popisuje čl. 163. Nove so določbe v čl. 164 in 165, ki prepovedujejo pri podeljevanju župnij kakšne koli intervencije, proteste in deputacije. Župnije podeljuje škof, ko prej s tremi sinodalnimi ekseminatorji presodi sposobnost kandidatov (čl. 166). Naslednji člen govori o investitura verbalis (čl. 167). Novemu župniku preda župnijo župnijski upravitelj v navzočnosti dekana (čl. 168).

b) O župnikovih dolžnostih. Zakonik spominja, da je župnik redni dušni pastir s pravicami in dolžnostmi, ki so našteje v kodeksu (čl. 169), nato posebej opozarja župnika na pospeševanje organizacij (čl. 170), na dolžnost deliti zakramente, vršiti pastoralne obiske, skrbeti za bolnike, paziti na čistočo in red v cerkvi ter na točnost pri božji službi (čl. 171—172). Podrobneje govore o teh župnikovih dolžnostih pastoralne instrukcije.

c) O župnijski pisarni in arhivu. Zakonik opozarja župnike, naj vestno vodijo pisarno in predpisane knjige (čl. 173—174), posebej jih spominja na prošnje za dispenze (čl. 175). Nato pa v sedmih členih našteje glavna pisarniška pravila (čl. 176—182). O župnijskem arhivu imajo določbe štirje členi. Prvi govori o prostoru za arhiv (čl. 183), drugi o razdelitvi arhivnega materiala (čl. 184), tretji o župnikovih dolžnostih glede arhiva (čl. 185) in četrti o uporabi arhiva (čl. 186). V tem odstavku je zakonik pisarniško poslovanje pregledno uredil in kolikor se da poenostavil.

č) O začasnem upravljanju župnije. Izpraznjena župnija se izroči v upravo župnijskemu upravitelju (čl. 187). O nastavitvi župnijskega upravitelja se določbe v čl. 188 zak. lj. šk. ne uje-

<sup>59</sup> Str. 40—44.

<sup>60</sup> Str. 176/177; 182/183.

<sup>61</sup> Str. 184—187.

<sup>62</sup> Str. 164—166.

<sup>63</sup> Str. 132—158.

<sup>64</sup> Str. 224—245.

majo z določbami v kan. 472, n. 2. Po določbah našega škofijskega zakonika določi namreč ob smrti župnika začasnega župnijskega upravitelja dekan, po kodeksovi določbi pa prevzame vodstvo župnije kaplan ali če tega ni, bližnji župnik. Dekan izroči upravo cerkvene in nadarbinske imovine župnijskemu upravitelju vpricho cerkvenih ključarjev (čl. 189).

d) O pravicah in dolžnostih nadarbinarja. Čl. 191 opozarja nadarbinarje, da morajo dohodke, ki presegaajo stanu primerno vzdrževanje, razdeliti v dobre namene. Čl. 192 pa našteva dolžnosti, ki jih ima nadarbinar na nadarbinini. Med njimi je partikularno pravna le ta, da dosedanega načina obdelovanja nadarbinar ne sme spreminjati brez dovoljenja škofijskega ordinariata. Ta določba je bila v ljubljanski škofiji že doslej v veljavi.

#### 4. Kaplani (čl. 193—209).

Kan. 476, ki govori o kaplanih, določa, da se pravice in dolžnosti kaplanov presoajajo po škofijskih določbah, po škofovem dekretu in po tem, kolikor jim župnik prepusti. Ker torej kodeks sam položaja kaplanov ne ureja v celoti, je razumljivo, da škofijske zakonodaje ne morejo iti mimo tega. Prva Jegličeva sinoda je imela dosti popolne določbe o razmerju med župnikom in kaplanom,<sup>65</sup> tretja je bila v tej stvari nekoliko slabša.<sup>66</sup>

Naš zakonik v trinajstih členih (čl. 193—205) ureja položaj kaplanov na sploh, v dveh naslednjih (čl. 206—207) govori posebej o ekspozitih in ekspoziturah in končno v zadnjih dveh (čl. 208—209) o upokojenih duhovnikih, ki pomagajo v dušnem pastirstvu. Določbe so nekatere nove, druge pa na novo formulirane.

Čl. 193 ponavlja določbo kan. 476, § 3., da namreč imenuje kaplane škof *audito* parochu. Po tretji Jegličevi sinodi je nastavljal kaplane škof sam. Ta praksa je bila veljavna po kan. 5 kot nasprotni stoletni običaj;<sup>67</sup> sedaj pa je naš zakonodavec opustil stališče, da se ta kodeksovi določbi nasproten običaj ne bil dal brez škode opustiti. Primerna je nadaljnja določba v istem členu, da se namreč zadevna korespondenca med škofom in župnikom obdrži v tajnosti.

Dekret o nastavitvi prejme kaplan po župniku kraja, kjer biva. Kaplan se mora v določenem roku predstaviti župniku in dekanu (čl. 194—195). Nadaljnji členi govore o kaplanovem stanovanju in hrani (čl. 196—199). Stanovanje mora vzdrževati kaplanu cerkev, kaplan pa je dolžan paziti na stanovanje. Redno mora stanovati kaplan v župnišču<sup>68</sup> in imeti hrano pri župniku. Nova je določba, da odloči dekan, če se župnik in kaplan ne moreta sporazumeti glede odškodnine za hrano.

<sup>65</sup> Str. 172—176.

<sup>66</sup> Prim. BV 1938, 266.

<sup>67</sup> V tretji Jegličevi sinodi se je glasilo zadevno mesto: »... je naravnost nemogoče uveljaviti kan. 476, § 3, ki veli, naj se to stori, 'audito parochu'. Pač pa bo ordinarij v smislu tega kanona rad uvaževal želje in nasvete posameznih župnikov, v kolikor bo mogoče« (str. 39).

<sup>68</sup> Kako je s skupnim življenjem duhovnikov, ki ga želi kan. 134, v ljubljanski škofiji, glej Odar, Iz uprave ljubljanske škofije str. 4.

O službenem razmerju med župnikom in kaplanom vsebujeta določbe čl. 200 in 201. Kaplan je dan župniku v pomoč za vse dušno-pastirsko delo; izvzeta je le applicatio missae pro populo. Pri celotnem obsegu svoje službe je kaplan župniku podrejen. Načrt, po katerem se izvršuje dušno pastirsko delo, napravi župnik. Te določbe so v naši partikularni zakonodaji novost.<sup>69</sup>

O medsebojnem spoštovanju župnika in kaplana govore čl. 202 do 204.

V čl. 205, ki govori o kaplanovem dopustu, je nekaj novih določb. Tako si čas dopusta določita kaplan in župnik po dogovoru. Kaplan ne sme oditi na dopust v času, ko je v župniji več dušno-pastirskega dela. Namestnika kaplanu za čas dopusta mora poiskati župnik<sup>70</sup> in stroške nosi cerkev. Če župnik namestnika ne more dobiti, naj si oskrbi pravico biniranja.

Posebnost ljubljanske škofije so razne vrste ekspozitov.<sup>71</sup> Zaradi različnih krajevnih razmer je bilo težko pravni položaj ekspozitov docela zenačiti. Zakonik razlikuje<sup>72</sup> osamosvojene ekspoziture in ostale. Če je ekspozitura osamosvojena, ima ekspozit vse pravice in dolžnosti župnika; izvzeta je le dolžnost maševati za ljudstvo. Katere ekspoziture so osamosvojene, določi odlok škofijskega ordinariata. Ekspoziti na ostalih ekspoziturah so kaplani za določen del župnije. Katera župniška dela mora tak ekspozit opravljati, se določi v dekretu škofijskega ordinariata za vsak primer posebej (čl. 206—207).

Zadnja dva člena v tem odstavku govorita o upokojenih duhovnikih, ki pomagajo izvrševati dušno pastirstvo; člena zaradi tega spadata v odstavek o kaplanih, ker so tudi ti pomožni dušni pastirji. Prvi člen določa, da mora dobiti upokojeni duhovnik, ki opravlja pri kaki cerkvi redno božjo službo, dovoljenje od škofijskega ordinariata. Določba nadaljuje, da bo to dovoljenje izdal škofijski ordinariat v sporazumu z župnikom in da mora upokojeni duhovnik sprejeti vsa dušnopastirska opravila, ki se bodo v dovoljenju navedla, in jih opravljati pod vodstvom krajevnega župnika<sup>73</sup> (čl. 208). Ta določba je nova in primerna.<sup>74</sup>

Upokojeni župnik, ki je morda po upokojitvi ostal v župniji, se ne sme v ničemer vtikati v delokrog novega župnika, določa čl. 209. Tudi ta določba je nova in prav gotovo primerna.

<sup>69</sup> Tretja Jegličeva sinoda je imela tole določbo: »Pri nas je pomočnik dodan župniku na pomoč v vseh dušnopastirskih poslih, ki naj si jih med seboj sporazumno določita« (str. 39).

<sup>70</sup> Nekateri so se nad to določbo spotikali, a neupravičeno. Saj bi postala določba o dopustu večkrat iluzorna, če bi kaplan sam moral iskati namestnika. Župnik je predstojnik (starešina), zato mora on poiskati namestnika.

<sup>71</sup> Glej o tem Odar, Dušni pastirji ekspoziti zlasti v ljubljanski škofiji, BV 1931, 219—274, in Odar, Iz uprave ljubljanske škofije str. 5/6.

<sup>72</sup> Prim. Odar, Iz uprave ljubljanske škofije 6.

<sup>73</sup> Prim. Odar, Iz uprave ljubljanske škofije 6.

<sup>74</sup> Iz poročil na vprašanja v vprašalni poli je razvidno, da razmerje med upokojenimi duhovniki in župniki ni bilo povsod prav urejeno.

## 5. Katehetje (čl. 210—218).

Tretja Jegličeva sinoda je v odstavku »veroučitelj« vsebovala nekaj navodil za katehete,<sup>75</sup> podobno kot prva sinoda pod naslovom *de sacerdote qua catecheta*.<sup>76</sup> Ta navodila so se v glavnem bavila s tem, kako naj katehetje opravljajo svojo službo. Tretja Jegličeva sinoda je imela v gornjem odstavku tudi tole določilo: »Kar velja za veroučitelje kaplane, velja tudi za te veroučitelje (= na samostojnih katehetskih mestih). Naj se nikdar preveč ne osamosvoje, ampak naj se vedno zavedajo odvisnosti od škofa in tesne zveze z ostalimi duhovnimi pastirji, katerim naj bi vsaj v počitnicah, manjših in večjih, radi pomagali.«<sup>77</sup> Da ta določba ni bila zadosti jasna in točna, je lahko uvideti. Tu je zastavil novi zakonik in natančno uredil odnose katehetov do cerkve.

Po osnovnih in meščanskih šolah, kjer ni posebej nastavljenega kateheta, poučuje verouk dušni pastir. Župnik naj ne prepušča ves verouk kaplanu (čl. 210). Samostojna katehetska mesta na državnih šolah razpisuje državna uprava. Duhovnik, ki hoče tako mesto dobiti, mora vložiti prošnjo po škofijskem ordinariatu (čl. 211).

Katehet na osnovni ali meščanski šoli je za cerkveno področje prideljen določeni župnijski cerkvi (čl. 212). V čl. 213 so naštetá opravila, ki jih mora izvrševati katehet, prideljen župnijski cerkvi. Župnik mora katehetovo delo hvaležno sprejemati in po možnosti honorirati (čl. 214). V zasebnem življenju je katehet podrejen župniku in dekanu kot kaplani (čl. 215). Ob koncu šolskega leta mora katehet škofu poročati (čl. 216). Spore med kateheti in župniki ureja v prvi instanci dekan, v drugi pa škofijski ordinariat (čl. 217). Vsi kateheti naj bi po možnosti stanovali v duhovskih hišah (čl. 218).

Te določbe, ki so, kakor rečeno, nove, zadosti urejajo cerkven položaj katehetov.<sup>78</sup> Ob doslednem izvajanju v praksi bodo odpadli očitki, ki so se večkrat slišali proti samostojnim katehetskim mestom.

## 6. Laiški cerkveni uslužbenci (čl. 219—236).

O laških cerkvenih uslužbencih (o organistih in cerkovnikih) je izdala druga Jegličeva sinoda l. 1908 poseben red.<sup>79</sup> Ta red ima pet poglavij: I. o podelitvi službe; II. o življenju in raznih odnosajh organista in cerkovnika; III. o dolžnostih organista; IV. o dolžnostih cerkovnika in V. o plači. Zakonikovim določbam o laških cerkvenih uslužbencih je ta red služil kot vir. Nekatere določbe v zakoniku pa so nove.

Med laške cerkvene uslužbenice spadajo zlasti organist, cerkovnik, grobar in njih pomožno osebje (čl. 219). Sprejemajo se v

<sup>75</sup> Str. 44—46.

<sup>76</sup> Str. 159—164.

<sup>77</sup> Str. 46.

<sup>78</sup> Očitek, češ da so te določbe žaljive za katehete ali jim krivične, je popolnoma neupravičen. S stališča cerkvene dušnopastirske organizacije so te določbe same po sebi razumljive.

<sup>79</sup> Latinski tekst na str. 38—49, slovenski pa na str. 178—188.

te službe sposobni moški, ki katoliško žive (čl. 220). Službe se razpisujejo; razpiše jih župnik, ko cerkveno predstojništvo vnaprej določi višino plače (čl. 221). Ta določba je nova.

Uslužbenca nastavlja župnik s pismeno pogodbo (čl. 223). Po gornjem redu iz l. 1908. je cerkvene uslužbenca nastavljalo predstojništvo (župnik s ključarjema). Sedanja določba je bolj v skladu s kan. 1185, čeprav tudi prejšnja ni bila v nasprotju.<sup>80</sup> Ob nastopu službe napravi cerkveni uslužbenec obljubo po besedilu v čl. 224.

Naslednji členi naštevajo dolžnosti, ki so za vse cerkvene uslužbenca skupne (čl. 225—228) in potem posamič dolžnosti, ki jih ima organist (čl. 228), cerkovnik (čl. 229) in grobar (čl. 230).

Eden najtežjih problemov naše pokrajinske cerkvene uprave je vzdrževanje laičkih cerkvenih uslužbencev. Že druga Jegličeva sinoda l. 1908. je naglašala, da je to vprašanje jako težko in da ga ni mogoče po vseh župnijah enako rešiti. Sinoda je zato v trinajstih točkah skušala »le pokazati pot, po kateri naj skušajo župniki priti do ugodne rešitve«.<sup>81</sup> Na ta način je sinoda reševanje tega vprašanja prepustila le preveč samo dobri volji krajevnih faktorjev. Praktično je ostala stvar nerešena.<sup>82</sup>

Zakonik sam je mogel dati o tej stvari le nekaj splošnih načel in določb. Tako določa, naj bosta služba organista in cerkovnika redno združeni (čl. 231). Cerkveno predstojništvo mora preskrbeti cerkvenim uslužbencem primerno vzdrževalnino. Dohodki morajo biti primerni službi in delu. Plače cerkvenih uslužbencev se urejajo po krajevnih razmerah in potrebah. Dekani morajo na vizitacijah ugotoviti, če imajo cerkveni uslužbenci primerne dohodke. Če sodijo, da so prenizki, morajo odrediti, da se dohodki zvišajo. Če župnija ne more vzdrževati organista, ki bi bil obenem cerkovnik, naj da izvežbati za organistovske posle osebo, ki bo imela to službo le za postransko (čl. 233 do 235). Podrobneje se bo uredilo vzdrževanje cerkvenih uslužbencev s posebnimi uredbami.<sup>83</sup>

Cerkvene uslužbenca odpušča iz službe župnik (čl. 236); do sedaj jih je po določbi druge Jegličeve sinode odpuščalo cerkveno predstojništvo. Določba, da odpušča uslužbenca župnik, se ujema z določbo, da jih tudi nastavlja župnik. Odpuščeni cerkveni uslužbenec se more pritožiti na dekanjski disciplinski svet (čl. 236).

## 7. Disciplinski pravilnik za svetne osebe, ki so v cerkveni službi (čl. 237—247).

Ta disciplinski pravilnik uvaja poseben disciplinski svet, ki razsoja o pritožbi odpuščenega cerkvenega uslužbenca in o disciplinskih prekrških cerkvenih uslužbencev. Predsednik disciplinskega

<sup>80</sup> Kan. 1185 namreč določa, da nastavlja uslužbenca župnik, a dodaja »salvis legitimis consuetudinibus et conventionibus et Ordinarii auctoritate«.

<sup>81</sup> Str. 187—188.

<sup>82</sup> Glej Odar, Iz uprave ljubljanske škofije 7 in 8.

<sup>83</sup> Zadevni sklepi zadnje škofijske sinode bodo objavljeni v pastoralnih instrukcijah te sinode.

sveta je dekan; ta pozove v svet še dva cerkvena ključarja iz župnije, ki je sosedna tisti, iz katere je oseba, ki naj se sodi. Če je ta oseba iz dekanijske župnije, je predsednik sveta arhidiakon.

Ustanova disciplinskega sveta kakor tudi vse ostale določbe tega pravilnika so novost. Razlog za uvedbo disciplinskega pravilnika je bil ta, da se uredi sojenje v pritožbah, ki nastanejo proti cerkvenim uslužbencem, tako da bodo mogli tudi osumljenci imeti zaupanje v nepristranost sodb. Zato naj ne sodi o teh stvareh župnik sam, tudi cerkveno predstojništvo ne kakor tudi dekan sam ne, marveč dekan s ključarjema iz kakšne sosedne župnije. Proti odločbi disciplinskega sveta je možen priziv na disciplinsko sodišče škofijske kurije.

Tako je po eni strani preskrbljeno, da bo postopanje objektivno in očitke o pristranosti odpravljen, po drugi strani pa bo župnik rešen mučnih nastopov proti cerkvenim uslužbencem. Do sedaj je bil župnik večkrat v zelo neprijetnem položaju, če je moral nastopiti proti cerkvenemu uslužbencu, ki je bil pri ljudeh priljubljen in so se nemara še cerkveni ključarji postavili na njegovo stran.

Disciplinski pravilnik našteva v čl. 237 osebe, za katere velja, v čl. 238 prekrške, ki spadajo pod ta pravilnik, nato pa v čl. 239 do 247 ureja postopek.

#### V. Redovništvo (čl. 248—253).

Sledeč razdelitvi v kodeksu obravnava tudi škofijski zakonik za določbami o cerkvenih službah redovništvo. Ima pa o tem le nekaj določb. V njih opozarja na nekatere odnose med redovništvom in škofom ter dušnopastirsko duhovščino. Prejšnje Jegličeve sinode o tem niso izrecno govorile, pač pa so tu in tam spominjale redovništvo (pri spovedovanju, pridiganju in karitativnem delu).

Čl. 248 našteva redove in družbe, ki imajo svoje hiše v ljubljanski škofiji, skupno jih je tri in dvajset in sicer devet duhovniških (cistercijani, kartuzijani, frančiškani, kapucini, križniški red, jezuiti, salezijanci, misijonarji Srca Jezusovega in lazaristi) in štirinajst laičkih (usmiljeni bratje, karmeličanke, uršulinke,<sup>84</sup> šolske sestre iz materinske hiše v Mariboru, šolske sestre iz materinske hiše v Eggenbergu, sestre de Notre Dame, frančiškanske misijonarke, sestre križniškega reda, usmiljene sestre iz materinske hiše v Zagrebu, družba hčera Marije Pomočnice, družba sv. Petra Klaverja, usmiljenke in bolniške sestre).

Nadaljnji zakonikovi členi spominjajo na kodeksove določbe o ustanavljanju redovniških hiš (čl. 249), o vizitaciji krajevnega škofa (čl. 250), o pristanku krajevnega škofa za naložitev redovniškega denarja (čl. 251), o božji službi v redovniški cerkvi (čl. 252) in o odnosih med župniki in redovniškimi duhovniki (čl. 253).

<sup>84</sup> V čl. 248, III, 3 je tiskovna pomota, uršulinke so red s preprostimi zaobljubami, ne s slovesnimi.

## VI. Verniki (čl. 254—269).

Ta zakonikov odstavek ima več oddelkov, najprej govori splošno o pravicah in dolžnostih vernikov (čl. 254 do 258), nato o Katoliški akciji (čl. 259 do 265), o verskih društvih (čl. 266 do 268) in o katoliških društvih (čl. 269). V razdelitvi snovi sledi tu škofijski zakonik kodeksu.

Prvi člen po zgledu v kan. 682 govori na splošno o pravicah vernikov v Cerkvi. Dolžnosti pa, ki jih imajo verniki, naštevajo naslednji členi, in sicer najprej splošne (čl. 255), nato posebne v današnjem času (čl. 256). Posebej se omenja zavest župnijskega občestva (čl. 257) in končno se priporoča vstop v verska ter katoliška društva in zlasti v organizacijo Katoliške akcije (čl. 258).

Drugi oddelek govori o Katoliški akciji. Najprej se določa, kako izvršuje Katoliška akcija apostolat v ljubljanski škofiji (čl. 259), nato se ureja razmerje med lastnimi organizacijami Katoliške akcije ter pomožnimi silami (čl. 260—261) in se določa položaj ter delo cerkvenih asistentov v lastnih organizacijah Katoliške akcije (čl. 262). Potem sledi v čl. 263 pravila Katoliške akcije v Sloveniji, v čl. 264 pravila osmih lastnih organizacij Katoliške akcije in v čl. 265 pravila »Molitvene pomoči«. Glede Katoliške akcije ne prinaša zakonik ljubljanske škofije nič novega, marveč je sprejel dosedanji sistem, ki je bil uveden s pravili Katoliške akcije v Sloveniji l. 1936.<sup>85</sup>

Oddelek verska društva ima tri člene, v prvem se naštevajo tista verska društva, ki se ukazujejo; teh društev je pet<sup>86</sup> (čl. 266), v drugem še našteva deset<sup>87</sup> društev, ki se zlasti priporočajo (čl. 267), tretji pa določa, da se prva društva morajo ustanoviti v vsaki župniji, ostala naj župnik ustanavlja po svoji previdnosti. Ustanovljenih ne sme opustiti brez škofovega pristanka (čl. 268).

Zadnji člen v tem odstavku priporoča vernikom katoliška društva (čl. 269). O razlikah med Katoliško akcijo ter verskimi in katoliškimi društvi kakor tudi o duhovnikom položaju in delu v vsaki izmed teh skupin organizacij govori obširno pastoralna instrukcija pod naslovom »Dušni pastir in Katoliška akcija, verska ter katoliška društva«.

Nadaljevanje prihodnjič.

<sup>85</sup> Prim. Odar, Pravila Katoliške akcije v Sloveniji 1938 in Katekizem o Katoliški akciji z razlago 1939.

<sup>86</sup> Bratovščina krščanskega nauka, bratovščina presv. Rešnjega Telesa, Apostolstvo sv. Cirila in Metoda, Družba za širjenje vere, Družba sv. Družine.

<sup>87</sup> Tretji red sv. Frančiška, Marijine družbe, Apostolstvo mož, Družba sv. Rafaela za varstvo izseljencev, Dejanje sv. detinstva Jezusovega, bratovščina sv. Uršule, Cecilijino društvo, bratovščina sv. rožnega venca, bratovščina presv. Srca Jezusovega in Družba treznosti.

# Cerkveno službeno skrbstvo za uboge pri nas.

Dr. Anton Zdešar C. M. v St. Vidu nad Ljubljano

(Konec.)

## IV. KOMISIJA UBOŽNEGA INSTITUTA V LJUBLJANI.

### 1. Pod škofom Avguštinom Gruberjem (1820—1824).

Škof Avguštin Gruber je pisal 12. junija 1823 cesarju Francu I., da je Ubožni institut v Ljubljani in po Kranjskem do prihoda Francozov (1809) še nekaj delal, ali od l. 1809 dalje da je vse pešalo: Francozi niso iz javnih ustanov in fondov plačevali nobenih obresti, skrbstvo za uboge so prepustili svojim měrom in občinam, katerim pa ljudstvo že celo ni zaupavalo svoje miloščine za uboge, ljudstvo samo je čedalje bolj obubožavalo in tako so bili dohodki za uboge od leta do leta skromnejši. Škof Wolf je pozneje vladi pogumno oponesel, da je ljudsko zaupanje v Ubožni institut padlo ne samo zato, ker je bil institut v glavnem delo vlade, ki ji ljudstvo že itak ne zaupa, ampak zlasti zato, ker je ljudstvo videlo jasno, da država zlorabi svojo avtoriteto, ko samovoljno in krivično rabi dobrodelne ustanove v namene, ki niso po namenih ustanovnikov.

Po odhodu Francozov so bile na Kranjskem od l. 1813 dalje čedalje slabše letine in ljudje so stradali. L. 1817 je bila lakota na vrhuncu. Posebno hudo je bil prizadet novomeški okraj. Kranjski guverner je zato na pobudo škofa Gruberja povabil že v aprilu tega leta vse premožnejše v tem okraju, naj priskočijo stradajočim na pomoč. Dne 13. majnika pa je razglasil, naj se ustanovi v Ljubljani »Glavno dobrodelno društvo« (Haupt-Wohltätigkeits-Verein) za Ljubljano in vso deželjo. Za predsednika društva je naprosil škofa Gruberja, ki je ponujeno mesto tudi sprejel. Poziv k pristopu je močno odjeknil. Kakor poročajo tedanji listi, so vsi, ki so bili kaj premožnejši, posebno duhovščina in graščaki, kar tekmovali, kdo bo več storil za stradajoče ljudstvo. Že v prvih treh mesecih (majniku, juniju in juliju) so nabrali 8182 gl 19 kr. In ne samo z denarjem, tudi z živili, semenjem, Rumfortovo juho itd. so prišli v pomoč ubogim in stradajočim.

Po prestani hudi letini — 1817 l. je bila žetev že dobra — pa je Ubožni institut zopet zapadel prejšnjemu mrtvilu. V Ljubljani sami, kjer so ljudje razmeroma laže dajali miloščino nego po deželi, je še nekam šlo, ali na splošno je bilo vedno vidnejše, da je treba institut preosnovati. Za Ljubljano se je to zgodilo z ustanovitvijo Komisije ubožnega instituta.

Guverner za Kranjsko, Jožef grof Sweerts-Spork, je izdal dne 24. januarja 1820 odredbo, naj se sestavi v Ljubljani posebna »Komisija ubožnega instituta«, ki bo v Ljubljani vodila dobrodelno akcijo tega instituta. Komisija naj sestoji iz 14 uglednejših meščanov, petih župnikov v mestu in predmestjih, enega aktu-

arja, enega računovodja in enega računskega revidenta. Komisiji bo načeloval ljubljanski škof; sedanji škof, Avguštin Gruber, da je že sprejel ponudeno mu predsedstvo. Mesto bodo razdelili na več okrajev; za vsak okraj bo imel ubožno skrbstvo en ud komisije in nekaj »ubožnih očetov«. Za oboje, za ude in ubožne očete, je določil guverner posebno navodila. Ubogi bodo prihajali vsak ponedeljek ob določeni uri v župnišče, kjer jim bo ubožni oče v prisotnosti župnika ali kakega njegovega pooblaščenca delil njih »porcije«.

Namen novo ustanovljene komisije je bil prav tisti kakor namen ubožnega instituta v prejšnji obliki. Institut naj bi se za Ljubljano samó tehnično izpopolnil, tako da bo vsa njegova akcija koncentrirana v tej posebni komisiji pod škofovim vodstvom. Komisija naj še nadalje podpira prave uboge in zatira javno beračenje po ulicah, pred cerkvami in po hišah. Beračev je bilo tedaj v Ljubljani vedno več, mnogo tudi z dežele, ker so upali, da bodo dobili v mestu več miloščine kot po kmetih. Med njimi je bilo tudi mnogo delomrznih potepuhov, ki so bili neredko vsiljivi in celo nasilni.

To je bil namen Komisije ubožnega instituta, ki jo Prešeren imenuje v svoji prigodnici »Janezu N. Hradeckitu« — »zbor dobrótivosti«.

Komisija je začela svoje delovanje s prvo sejo 1. februarja 1820 pod predsedstvom škofa Gruberja. Ugotovila je, da je v blagajni Ubožnega instituta 1066 gl. in da je zadnje čase institut podpiral v Ljubljani 286 ubožcev, ki so prejimali po 4 do 6 krajcarjev na dan. Komisija je začela organizirati pritek novih in večjih dohodkov in je od aprila dalje oskrbovala že 313 revežev.

O novi obliki, ki jo je dobil Ubožni institut v Ljubljani, je škof sam pridigal v stolnici. Dne 13. aprila pa je izdal tiskan razglas na vse ljubljansko občinstvo, ki ga je pozival k podpiranju ubogih. Mesto so razdelili na 12 okrajev in za vsak okraj določili enega ubožnega očeta (Armenvater), ki je moral imeti v razvidu vse uboge svojega okraja in vse njih bednostne razmere. Ti ubožni očetje so dajali ubogim bolnikom tudi spričevala za brezplačne recepte; podpisana so morala biti od ubožnega očeta, od pristojnega župnika in od policijskega ravnateljstva. Spričevalo je veljalo za tri mesce. Če je bolezen trajala več ko tri mesce, so jim spričevala podaljševali za nadaljnje brezplačno dobivanje zdravil. Da ne bi delomrzneži zlorabljali usmiljene ljubezni meščanov, so po zgledu iz prejšnjih časov določili dva nadzornika nad berači (Bettelvögte), ki sta bila sicer beraška strahova za nevredne in potepuhe, pa tudi pomagala ubožnim očetom, da so mogli ugotavljati in iskati resničnih ubožcev ter natančno poizvedovati o njih resničnih razmerah. Ubožna komisija je dosegla, da sta bila ta dva nadzornika dovoljena naravnost od vlade; okrajna blagajna jima je plačevala po 15 gl. na mesec. Škof poziva občinstvo, naj beračem ne daje ničesar več, ampak naj jih pošilja k ubožnim očetom, oba nadzornika pa bosta pomagala občinstvu otresati se vsiljivih in nevrednih beračev. Škof izraža svoje upanje, da bodo, če se sme soditi po dosedanjih subskripcijah, vrgle samo nabiralne pole kakih 8000 gl. na leto.

Prvi in glavni vir dohodkov je bila — kakor prejšnje čase — še zdaj s u b s k r i p c i j a. Komisija je pošiljala nabiralne pole vsem, od katerih je upala kaj dobiti. Iz vsega se vidi, da je darovalce nagibala k miloščini zavest nekake državljanske, patriotične dolžnosti, saj so se subskribenti zavedali, da je to v l a d n a naprava, četudi pod škofovim predstvom. Odločilna je bila tudi solidarnost z drugimi tovariši v uradu, ozir na napredovanje v službi, zavest, da je to želja najvišjih vladnih krogov. Drugi so dajali gotovo tudi iz krščanske ljubezni, premnogi pa tudi samo iz humanitete tedanje še kolikor toliko prosvetljene dobe. Podpisovali so predvsem vodilni krogi: predsednik Jožef Kamilo baron Schmidburg n. pr. po 15 gl. na mesec, njegovi uradniki in vsi drugi upravni uradi, nadalje kapitelj s škofom na čelu, zbor profesorjev na liceju, zbor medicincev in protomedikata, plemstvo, naposled vsi meščani, ki jih ni bilo šteti med uboge.<sup>1</sup> Največ je dajal škof sam, a svojih darov ni objavljaj; kadar koli je bila komisija v zadregi, ji je pomagal škof iz zagate; vlada je vedela za to in ponovno pohvalno priznala to škofovo darežljivost.

Drugi vir dohodkov so bile n a d o m e s t n e k a r t e (Erlasskarten, Enthebungskarten) za novoletna voščila. Izdajala jih je ubožna komisija sama »zum Erlasse des lästigen Zeremoniels der bloss konventionellen Neujahrswünsche«. Pozneje so uvedli take karte tudi za godovna voščila. Ta navada se je začela v Ljubljani l. 1817, prišla pa je iz Celovca, kjer je bil ta običaj vpeljan menda l. 1814. V teh letih se je udomačil ta običaj tudi po drugih mestih v Avstriji. Za novo leto 1823 n. pr. so vrgle te karte 538 gl. 40 kr., stroški za tisk so stali komisijo 39 gl., karte pa so prodajali po 20 kr.

Nadalje so se stekali v blagajno te komisije, kakor prejšnje čase, doneski iz p u š i c »z a u b o g e«, od pobiranja po cerkvah, precej številna volila, globe, ki jih je bilo plačevati zaradi policijskih prestopkov (l. 1840 n. pr. 86 gl., poslanih od policijskega ravnateljstva), predpisane pristojbine od gledaliških predstav, včasih pa tudi prav znatna darila posameznikov, ki niso hoteli biti imenovani, ter obresti iz kapitalij, ki jih je imel Ubožni institut. Včasih so prirejali veselice, maškaradne ples v reduti v dobrodelne namene. En tak ples (25. januarja 1832) n. pr. je vrgel 40 gl. 21 kr. Tudi od tombol je prišel vselej kak znesek za uboge. Od časa do časa je pošiljala tudi kresija svoje darove Ubožni komisiji.

Kot vsaka nova stvar je prva leta ta nova oblika Ubožnega instituta precej vlekla; že prvo leto se je nabrala precej večja vsota kot prejšnja leta. Tudi naslednje leto 1821 (»in dem glücklichen Jahre des Kongresses«, kakor pravi Gruber v pismu na cesarja) je bilo dokaj povoljno. Sam cesar je podaril ob času kongresa za ljubljanske uboge 200 cekinov, dva nadvojvoda pa 100 gl. Neka plesna veselica plemstva je vrgla 217 gl. 37 kr. Pozneje pa je začel

<sup>1</sup> Kdor bi se zanimal za lastnoročne podpise kakih tedanjih osebnosti, jih dobi vse polno na teh nabiralnih polah v ljubljanskem mestnem arhivu (fascikli pod naslovom »Armen-Institut« od 1820—1850).

dotok miloščin bolj in bolj plahneti. Kot vzrok temu navaja Gruber čedalje večje pomanjkanje denarja (den steigenden Geldmangel).

Dne 29. decembra 1823 je škof Gruber zadnjikrat predsedoval pri seji komisije. Istega dne javi guberniju, da bo zdaj, ko bo sam premeščen za nadškofa v Solnohrad, izpraznjeno mesto predsednika imenovane komisije, in opozarja, naj se pravočasno poskrbi, da se takoj začne subskripcija za leto 1824. Po odhodu škofa Gruberja (zadnjo pridigo je imel v stolnici 4. januarja 1824, iz Ljubljane pa je odšel 15. januarja) je prevzel v seji dne 16. januarja predsedniške posle kanonik in profesor Matej Ravnikar. Istega leta sta bila sprejeta med ude komisije kanonik in generalni vikar Luka Burger in župan Janez Nep. Hradecki.

## 2. Škof Anton Alojzij Wolf kot predsednik Komisije ubožnega instituta.

Škofa Antona Alojzija Wolfa moramo brezdvomno šteti med velike škofe ljubljanske vladikovine, dà, jemajoč v poštev tedanji težki, za jožefinizmom hirajoči čas, med največje ljubljanske škofe. Bil je velik upravni talent, ki se je razvil posebno v času, ko je bil duhovni referent za šolske in učne zadeve primorskega gubernija v Trstu in pozneje ravno tam pravi gubernialni svétnik in prisednik komisije za odtujitev državnih posestev (Staatsgüter-Veräusserungs-Commission). Bil je dober in skrben ekonom tedanjih obširnih škofovskih posestev, spreten urejevalec cerkvenega premoženja pri odkupu desetine l. 1849; v treh letih je uredil to tako pereče in zamotano vprašanje za vse cerkve v škofiji v vsestransko zadovoljnost, da je to njegovo rešitev priznala z veliko pohvalo celo vlada. Bil je radodaren in velikodušen mecén, o čemer priča njegov »Wolfov slovar« (l. 1855), novi prevod sv. pisma (1856 in 1857) in ustanovitev Alojzijevejšča (odprto 1. oktobra 1846). Veliko je storil za intelektualni dvig svoje duhovščine: povečal je semeniško knjižnico z znatnim številom knjig, naredil ustanovo za nakup bogoslovnih knjig novomašnikom, začel pošiljati najbolj nadarjene mlade duhovnike v Augustineum na Dunaj itd. Wolf je skrbel za številnejši duhovski naraščaj in s svojim velikim vplivom pri vladi dosegel, da se je število od vlade plačanih mest v bogoslovnem semenišču v Ljubljani dvignilo od 50 na 80; skrbel je za ascetično izobrazbo svojih duhovnikov in uvedel l. 1852 zanje duhovne vaje, ki se jih je udeleževalo letno 140 do 160 duhovnikov, skrbel za materialne potrebe svojih duhovnikov in jim često iz svojega zboljševal preskromno dotacijo. Bil je ustanovitelj novih župnij in duhovnij; na njegovo pobudo so se zidale cerkve in župnišča, skoraj vselej z velikimi njegovimi podporami. Od pomladi l. 1825 dalje do konca l. 1855 je previzital šestkrat vso škofijo in začel l. 1856 sedmo škofijsko vizitacijo. In še nekaj se mora šteti škofu Wolfu v veliko zaslugo: njegovo vplivno priporočilo je največ pripomoglo, da je l. 1855 cesar Franc Jožef I. imenoval Jurija Dobrilo za poreško-puljskega škofa in da je Istra tako dobila škofa svojega jezika, svojega mišljenja in svojega srca

(v Poreču 1857—1875, v Trstu 1875—1883). Takole slóve Wolfovo pismo na cesarja: »Veličanstvo, Dobrila je za poreško-puljsko škofijo najvrednejši in najsposobnejši. Prav je, da ta verni narod v Istri dobi naposled po sto letih škofa, ki mu bo oznanjal sveti evangelijski v njegovem materinskem jeziku.«

Gotovo, Wolf je živel v ozračju svojega časa, v dobi trdoživega, četudi tedaj že pojemajočega jožefinizma in janzenizma, v času, ko se pri nas tudi najboljši niso mogli docela dvigniti iznad meglá razumarskega 18. stoletja, se otresti janzenistovske móre ter se dvigniti do jasnin prave cerkvene miselnosti, do jasnin, v kateri živimo danes mi. Ali ne bodo nemara naši zanamci, bodoči zgodovinpisci naših časov, pisali o marsikakih meglah, v katere smo bili zaviti tudi mi? Ne smemo pozabiti: če smo se dvignili nad tedanjo zamegleno obzorje, smo se dvignili iznad temeljev, ki so jih pokladali naši predniki, ki jih je pokladal tudi škof Wolf v svojem dolgem 35 letnem episkopatu.

Iz njegovega dolgega škofovanja in marljivega delovanja hočemu tu opisati samo njegovo karitativno delovanje, in sicer samo, kolikor se kaže iz njegovega dela v Komisiji ubožnega instituta.

V kakšne bednostne razmere je prišel škof Wolf, ko je bil jeseni (3. oktobra) 1824 v Gorici posvečen za škofa in ko je 31. oktobra z ustoličenjem prevzel ljubljansko škofijo?

Ljubljana je imela tedaj poprečno nekaj nad 17.000 prebivalcev, meščanov in priseljencev. Ljubljančani so se radi zabavali in radi — pili. Ker je bilo v Ljubljani sami malo gostilniških vrtov, so hodili na sprehod v okolico. Šiška je bila ob nedeljah in praznikih polna Ljubljančanov, pa tudi polna petja, vriskanja in hrušča, kajti skoraj pri vsaki hiši so točili vino in pivo. Najimenoitnejša gostilna je bila »Pri kameniti mizi«, v rojstni hiši Valentina Vodnika. Hodili so tudi na Rožnik, na Ježico k »Ruskemu carju«, v Laverco in na Ig. V Dol jih je vabil toliko občudovani vrt barona Jožefa Kalasancija Erberga, njegove znamenite prirodoslovne zbirke in dragocena knjižnica. Zahajali so na Vič, v Mestni lož in se zabavali na strelišču pod Gradom (Schiesstätte, »šerštat« v tedanji ljubljanski »šprahi«). In še nekam so hodili tedanji Ljubljančani na sprehod, kamor danes nihče več ne hodi, — v »Faustulanum« ali v »Puščavo« v Šmartinu pod Šmarno goro. Tukaj je namreč v hiši (danes št. 42) nad cesto pri ovinku in klancu pred vasjo bival in ljudi zdravil bivši prior ljubljanskih usmiljenih bratov, br. Favst Gradšek. Cesta med Tacnom in Šmartinom je bila tedaj nedelje in praznike popoldne precej živa: ljudje so hodili k »Puščavniku« po svét, zdravje in zdravila, posedali kaj časa v bližnjih gostilnah in se proti večeru vračali v mesto.

Ljubljančani so se torej radi sprehajali in pili. Sodobnik dr. Lippič (Lippich) nam našteva celo vina, ki so bila v mestu in okolici najbolj v navadi. Ponajveč so pili štajerska in dolenjska vina; dolenjska vina so imenovali s skupnim imenom »vinum marchicum«, vino iz Marke (Windische Mark — nekako današnja Dolenjska), Markwein, Mahrwein, kar so Slovenci prenamenili v »marvijan« ali »mar-

vin« — besedo in vino je poznal tudi Vodnik. Boljša vina so bila: vipavec, vino iz Drage, Črnega Kala, rebula, brežanka, muškat, pikolit, refošk, teran, bržamin in čepiško vino, pa tudi navadnega cividina (nekak primorski cviček, belo vino) je bilo dovolj na izbiro. Manj so pili hrvaška, dalmatinska in ogrska vina. Najboljše vrste vina pa so bile ciprčan, malaga, malvazija in šampanjec. Z vinom so bili torej Ljubljanci dovolj založeni.

Tudi pristno ljubljansko pivo jim je bilo na ponudbo. L. 1834 so ga varili v šestih pivovarnah. Največ škode in socialnega gorja pa je prinašalo tedaj v Ljubljano žganjepitje. Lipič vé povedati, da je bila žganjekuha nekaj pred l. 1834 v Ljubljani še skoraj neznana; tega leta pa so kuhali žganje že na osmih krajih in ga nakuhali na leto po 4000 veder; največ je bilo brinovca, ki so ga kuhali prej samo na deželi.

Pijancev je imela Ljubljana tedaj po Lipičevih računih 400, med njimi 44% žganjepivcev in 56% drugih alkoholikov. Razmerje med pijanci in pijankami je bilo 3:1. Najžalostnejše pa je bilo, da so bili pijanci po večini poročeni in da so bili iz »nižjih« plasti ljubljanskega prebivalstva. Samo po sebi umevno je, da je bilo to pijanstvo plodovito leglo uboštva.

Naša slika o teh ljubljanskih razmerah za škofa Wolfa ne bi bila popolna, če bi šli molčé mimo svojstvenega lika te dobe, mimo gori omenjenega br. Favsta Gradiška.

Prečudna je bila življenjska pot tega brata. Rojen je bil v Zgornjih Gamelnjih dne 1. septembra 1776 in dobil pri krstu ime Matej. Oče mu je bil Gregor Gradišek, mati pa Elizabeta roj. Aleš. Bil je pobožen otrok in izredno dobro poučen v krščanski nauku. Že zgodaj so šle vse njegove želje za tem, da bi študiral in postal duhovnik. Na »gmajni« je včasih splezal na kako drevo in od tu pridigal drugim pastirjem. Domá je ostal nad 12 let, potem se je šel v Ljubljano k trakarju Francetu Travnu učiti trakarstva. Šola pri tem mojstru je bila huda; »neredko je bil tepen z volovsko žilo čez valjar«. Po neki bolezni, ko se je zdravil v ljubljanski bolnišnici, je l. 1797 stopil v red usmiljenih bratov v Ljubljani, od koder jo je januarja 1798 ubral peš na Dunaj, kjer je stopil v noviciat usmiljenih bratov. L. 1800 je napravil slovesne redovne zaobljube. Ali želja, da bi postal duhovnik, je živela v njem še dalje. Kupil si je neko Danzerjevo moralko<sup>1</sup> in jo hlastno prebiral. Ker je pa kazal tudi veliko veselja in spretnosti za zdravilstvo, so ga l. 1803 poslali na Dunaj študirat anatomijo. Tu so se mu, kakor je sam zapisal, »oči naenkrat odprle in se mu je um razsvetlil«. Izpit iz anatomije je napravil med vsemi eksaminandi najbolje. Predstojniki so ga nato poslali na vseučilišče v Prago, kjer je bil iz početka izreden, po uspešnih provizoričnih izpiti (v avgustu 1805) pa reden

<sup>1</sup> Bržkone je bila to Jakoba Danzerja (O. S. B.) »Anleitung zur christlichen Moral« (3 zvezki, Salzburg 1789—1791, 2. izd. 1791/92). Gradišek je vzel v roke, kar so mu pač hvalili drugi; knjiga pa je skrajno racionalistična in nekrščanska. Prim. J. Diebolt, La théologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophisme et de la restauration 1750—1850. Strasbourg 1926, 118—125.

slušatelj na medicinski fakulteti. 30. junija 1806 je preстал rigorozno iz medicine. Ker je še vedno želel postati duhovnik, so ga še istega leta posvetili za subdiakona. Ali že 15. avgusta so ga izvolili za subpriorja v ljubljanski bolnišnici in ga poslali v Ljubljano. Tu je bil vikar konventa in ranocelnik nadzdravnik, 7. aprila 1807 pa je postal poslušajoči prior bratov in dejanski načelnik bolnišnice. Ker francoska vlada ni podpirala bolnišnice, so usmiljeni bratje 15. oktobra 1811 bolnišnico zapustili in šli iz Ljubljane<sup>2</sup>.

Z dovoljenjem predstojnikov je ostal Gradišek v Ljubljani; morda so pri vodstvu usmiljenih bratov upali, da mu bo kako mogoče, zopet dobiti bolnišnico za redovne brate. Stanovanje mu je ponudil ljubljanski veletrgovec Castagna, deloma je stanoval tudi v Trstu in včasih spremljal imovitejše paciente v toplice ali na druga potovanja. L. 1813 je »pričel pisati regelce pobožnega življenja iz sv. pisma za vsaki dan celiga leta«. Ker je dobival za zdravljenje nekaj denarja in mu je avstrijska vlada plačevala nekaj pokojnine, je ob času lakote, ki je nastopila nekaj let po odhodu Francozov, rad delil med uboge od tega, kar je imel. V Trstu so mu odstopili pri zakristiji stolne cerkve sv. Justa sobico, kjer je sprejemal bolnike. Piše, da je samo l. 1821 zdravil v Trstu 9538 bolnikov.

L. 1824 je kupil v domači župniji v Šmartinu pod Šmarno goro nekaj zemljišča in si sezidal hišico, ki se je je kmalu prijelo ime »Puščava«, njega samega pa so imenovali puščavnika ali tudi »prejerja« (prior). V hišici je odprl lekarno in ordinacijsko sobo, poleg hišice pa je prizidal kapelico na čast Materi božji sedem žalosti. Celo majhno zvezdarno si je uredil v svoji znatizeljnosti. Nad kapelico je obesil dva majhna zvonca, ki sta po njegovi smrti prešla eden v last šmartinske in drugi v last vodiške cerkve; oba je vzela svetovna vojska, ko so pobirali zvonove. Tu je vsak večer zvonil k večerni pobožnosti; ljudje so prihajali v velikem številu in molili z njim rožni venec. Ljudsko izročilo pripoveduje, da je zase živel zelo strogo in da mu je ponoči služil za vzglavje kamen. Še »Slov. biografski leksikon« (I, 240/41), ki mu je precej gorak, pravi, da je bil sicer veseljak, da si je pa ohranil »mnogo primitivne pobožnosti«. Ker je bil subdiakon, je rad asistiral pri sv. maši, prav posebno na Šmarni gori, kjer je živel v pokoju župnik Jakob Prešeren, stric pesnika Prešerna. Večkrat je vodil v šmartinski cerkvi križev pot, pa tudi pridigal je včasih, na p. na vernih duš dan, v postu itd.

Predvsem je bil br. Favst zdravnik, ki je imel srečno in spretno roko. Še ko je bil v Pragi, se je po bitki pri Slavkovu (2. decembra 1805) zavzel za ranjene in bolne vojake po bolnišnicah tako požrtvovalno in s tolikim uspehom, da je prejel visoka priznanja od častnikov in generalov. Pri nas je šel glas o uspehih njegovega

<sup>2</sup> 12. oktobra 1811 so zapustili bolnišnico prvi trije bratje, 15. oktobra je izročil br. Favst vse vojaški upravni oblasti odn. novemu ekonomu Fr. Ks. Pollaku. Ves špital so poverili Francozi »špitalski komisiji«, ki ji je bil na čelu ljubljanski maire baron Codelli. »Špitalski rektor« je postal protomedicus dr. Anton Jevnikar za letnih 1500 frankov, dr. in prof. Anton Melzer pa je deloval na kliniki.

zdravljenja po vsej deželi. L. 1836 je baje od 220 bolnikov, ki so oboleli za kolero in jih je on zdravil, umrlo samo pet. Ko je škof Wolf l. 1827 (konec januarja) nekaj zbolel, je poklical k sebi br. Favsta. Ko se je nastanil v Šmartinu, so hodili Ljubljanci k njemu tja, tako da je njegov »Faustulanum« na daleč zaslovel. Za zdravljenje ni zahteval nič, sprejemal je samo to, kar so ljudje radovoljno metali v pušico pri kapelici. Z veliko vnemo se je zavzemal za zidanje nove župne cerkve v Šmartinu in je ljudi pogosto navajal, da so nosili v župnišče za zidanje nove cerkve, kar so njemu namenili.

Tedajni ljubljanski poklicni zdravniki niso bili za popularnega »préjerja« in so ga začeli po razpustu bolnišnice, ko je v Ljubljani zdravil bolnike, močno preganjati. Med najostrejšimi njegovimi nasprotniki je bil temperamentni protomedicus dr. Anton Jevnikar. Vsa Ljubljana se je tedaj cepila v dva tabora: pretežna večina je bila za br. Favsta, tudi ordinariat, drugi znatno manjši del Ljubljancev z zdravniki pa je bil proti njemu. Posebno so mu poklicni zdravniki šteli v zlo, da se je oprijel homeopatije. Tedaj so se prav po Gradiškovem vplivu začeli pri nas duhovniki homeopati, ki so se nam ohranili vse do konca 19. stoletja.<sup>3</sup> Zoper preganjanje br. Favsta so se Ljubljanci obrnili celo do gubernija in prosili varstva za Gradiška. Na uradno vprašanje gubernija, kako je prav za prav z br. Favstom, je ordinariat 19. avgusta 1814 poročal guberniju zanj zelo ugodno.<sup>4</sup>

Br. Favst je umrl 11. novembra 1837 in bil pokopan na šmartinskem pokopališču. Pokopal ga je ljubljanski kanonik Karel Zorn. Na južni strani pokopališča je ob zidu še danes ohranjena skromna kapelica nad njegovim grobom. Njegovo sliko hrani narodni muzej v Ljubljani.

<sup>3</sup> Vneta pristaša homeopatije sta bila tudi kanonik Jurij Pavšek in profesor slovenščine na liceju Franc Metelko. Ko je Anton Slomšek, tedaj spiritual v celovškem bogoslovskem semenišču, prišel na svojem počitniškem popotovanju v začetku septembra 1837 v Ljubljano, ga je povabil Pavšek k sebi na kosilo, kamor je prišel tudi Metelko. »Na dva načina sta me imenitno gostila,« piše Slomšek, »allopatično z bogato obloženo mizo in homeopatično, ko jima je z jezika kar vrela hvala o tem prekrasnem zdravljenju. Če ne bi bil spričo svojega zdravja tako hladen in ravnodušen za vse zdravstvene metode, bi bila oba gospoda naredila iz mene s svojo zgovornostjo čisto res pravega homeopata« (so hätten mich richtig die beiden Herren homöopathisch geredet).

<sup>4</sup> »Slov. biogr. leksikon« gre brez dvoma predaleč, če očita br. Favstu »amfibično naturo« in »šarlatanstvo«. Res da je bil klerik in zdravnik, ali oboje popolnoma postavno, in nikjer ni nobenega dokaza, da bi bil to kakor koli zlorabljal. Glede homeopatije pa — saj jo je ravno tedaj prvi uvajal nemški medicinec dr. Samuel Hahnemann in so bili iz početka zanjo popolnoma resni in znanstveno izobraženi medicinci. Resni dr. Lipič se je bavil zadnja leta s hipnotizmom in telepatijo — ali zasluži zato ime »šarlatana«? Ne da se tajiti, da je imel br. Favst pri zdravljenju velike uspehe in da je bil zelo popularen. Zato je zelo verjetno, da se proti njemu ni razburjal toliko doktor Eskulap kakor bog Merkurij in pa tista ljubosumnost, ki kakor po drugih poklicih tudi v Eskulapovi bratovščini gleda rada po strani na popularnost kakega tovariša. Zdi se, da do danes lik br. Favsta še ni neoporečno izluščen iz tedanje polemike zoper njega.

Prav tako kakor brez brata Favsta Gradiška bi socialni sliki tedanje Ljubljane nekaj manjkalo, če ne bi vsaj malo opisali najdencev.

Prejšnja stoletja so imela grdo socialno rano, ki je sedanje nima, vsaj v nekdanji ogabni obliki ne več, — zametavanje, odklidanje, izpostavljanje novorojencev. Posebno v mestih ni bilo majhno število teh črvičkov. V Parizu n. pr. je bilo po pričevanju sv. Vincencija Pavelskega sredi 17. stoletja toliko najdencev, kolikor je dni v letu, okoli 360. Tudi pri nas je krvavela ta rana. Leta 1584 poroča ljubljanski magistrat, da so našli nekaj otrok v vodi in da jih sploh mnogo proč pomečejo (deren viele vertan werden). To ni bilo torej samo izpostavljanje otrok, ampak tudi detomorstvo.

In vendar so bile kazni za detomorstvo nekdanj strašne. Tudi pri nas je nekoč veljal zakon (Halsgerichtsordnung cesarja Karla V.), da mora biti detomorilka nasajena na kol (gepfählt) in potem, če ni umrla že pri tem mučenju, živa pokopana; kjer je bila kaka voda, so prisodili detomorilki toliko milejšo kazen, da so jo utopili. Tam pa, kjer se je detomorstvo posebno razpaslo, je določal zakon, da se morajo detomorilke raztrgati z razbeljenimi kleščami. Leopold I. je to kazen v toliko omilil, da je za detomorstvo odločil obglavljenje.<sup>5</sup>

Naš domači zgodovinar Vrhovec piše, da naše listine tja do polovice 17. stoletja nikjer ne omenjajo, da bi bili sprejemali najdence v zavode. Iz druge polovice tega stoletja pa že izkazujejo računi meščanskega špitala včasih tudi izdatke za najdence. Da je bilo tega zla pri nas precej, dokazuje tudi to, ker so l. 1666, ko je obhajal škof Rabatta generalno sinodo v Ljubljani, sprejeli med škofove rezervate tudi greh tistih, »qui infantes exposuerint vel secum ad cubandum assumptos oppresserint«. Zdi se, da so najdence sprejemali najprej v hospital, potem pa so jih dajali čimprej na kmete »v rejo«. Rednikom so plačevali po 8 do 12 gl. na leto.

Od l. 1763 dalje so zapiski o najdencih že pogostnejši in natančnejši. Nov čas se je začel za najdence z dobo Jožefa II., izrazitega kronanega predstavnika tedanjega »plemenitega« humanitarnega čustvovanja. Ob svojem obisku v Parizu je videl tudi velike pariške najdenišnice: započela jih je modrost in krščanska ljubezen sv. Vincencija Pavelskega, potem pa poslabšala absolutistična smer Ludovika XIV. in njegovih naslednikov. Vendar so bili ti zavodi impozantni. Jožef II. jih je hotel kopirati in presaditi v Avstrijo. Iz iste humanitarne miselnosti je ustanavljal porodnišnice. V te pa so prihajale bolj in bolj predvsem nezakonske matere, ki so potem otroke izročale najdenišnici. Zato imajo najdenišnice od Jožefa II. dalje svoj posebni značaj: niso več samo za najdene, ampak predvsem za nezakonske otroke, s katerimi so jih preskrbovale porodnišnice.

Ker je tedanje javno mnenje nezakonsko materinstvo jako strogo obsojalo, je ustanavljanje teh najdenišnic vodila menda tudi misel,

<sup>5</sup> R. Melzer, Geschichte der Findlinge in Österreich, Leipzig 1846, str. 17.

da bi se tako omejilo ali povsem preprečilo detomorstvo. Po Melzerju sta bili v tej panogi zločinov v vsej Avstriji najbolj zastopani Dalmacija in — Kranjska. Tega namena pa jožefinske porodnišnice in najdenišnice niso dosegle in niso preprečile detomorov.

Ko je bil Jožef II. spomladi l. 1784 (20. in 21. marca) v Ljubljani, je našel v meščanskem špitalu tudi nekaj najdencev. Še na potu je osem dni pozneje pisal iz Gradca v Ljubljano, da je treba za najdence prav posebno skrbeti, bolje, nego je videl v meščanskem hospitalu. V začetku l. 1789 so odprli v meščanskem špitalu prvo porodnišnico; vanjo so sprejemali tedaj tudi najdence. Ko so l. 1811 usmiljeni bratje opustili bolnišnico na Dunajski cesti, je premestil magistrat v to bolnišnico tudi porodnišnico in najdence. Tu je bil dom najdencev vse do zatora tega instituta l. 1867.

Število najdencev je raslo izredno hitro. Če je bil leta 1763 v Ljubljani samo en najdenec, so jih sprejeli v naslednjih dvajsetih letih (do l. 1783) že 77, v naslednjih dvajsetih letih (1783—1802) že 962, v letih 1803—1822 še več — 1439, v nadaljnjih dvajsetih letih (1823—1842) pa celó 3275. To so bili pa najdeni samo ljubljanske najdenišnice; še več najdencev so imeli po Kranjskem v reji iz Trsta.

V Trstu so imeli precej večji najdeniški zavod kot na Kranjskem. Posebno veliko najdencev je dajal Trst sam: glavni vzrok temu je bila pač nenravnost obmorskega mesta. Pa tudi s Kranjskega so oddajali nezakonske otroke v Trst v najdenišnico; posebno iz postojske kresije je hodilo veliko število nezakonskih mater v tržaško porodnišnico in ondi puščalo svoje otroke. A tudi od drugod s Kranjskega so nosili nezakonske otroke radi v Trst: nepoštene matere so hotele te nedobrodošle goste in priče svoje sramote kar le mogoče daleč kje skriti. Posel prenašanja otrok v Trst so opravljale včasih poklicne potovke, včasih pa posebne »Findelträgerinnen« — ali so imeli tedaj kako slovensko ime za te prenašalke, ne vem. Narobe pa je tudi tržaška najdenišnica pošiljala toliko najdencev na Kranjsko v rejo, da je bilo na Kranjskem ena tretjina najdencev iz ljubljanske in kar dve tretjini iz tržaške najdenišnice. In vendar je bilo zlasti tržaških najdencev mnogo sifilitičnih, ki so okuževali tudi rednike. Odkod torej, da so ljudje v tako velikem številu sprejemali tržaške najdence? Zasluzek je bil boljši, ker je Trst plačeval za rejo nekaj več kot Ljubljana.

Po raznih župnijah je bilo kaj različno tega blaga, največ v ljubljanski okolici. Od l. 1763 do 1842 je imelo 33 kranjskih župnij samo po enega najdenca, 19 po dva, 7 po tri, nad 100 in več pa so jih imele župnije: Višnja gora 105, Št. Vid nad Ljubljano 120, Lipoglav 124, Prežganje 125, Dol 145, šempetrska župnija v Ljubljani 155, Moravče 188, Sostro 198, Šmarje 203, Ig 234 in Mengeš 287.

Četudi je bilo največ teh najdencev nezakonskih otrok iz porodnišnic, pa tudi pravih najdencev ni bilo malo. Od l. 1763 dalje do vštetelega leta 1841 je bilo pod ljubljanskim gubernijem 788 pravih najdenih in zavrženih otrok. In kako spretno so se znale te nesrečne matere skrivati! V vseh teh navedenih 788 primerih so mogli samo štirim materam dokazati njih zločin.

Največ jih je bilo iz ljubljanske kresije, ker je bilo tu največ mest in po mestih več služkinj in ker je bilo med nezakonskimi materami samih služkinj preko 42%. Manj jih je bilo iz novomeške kresije in najmanj iz postojnske (ali od tod so hodile, kakor omejeno, v tržaško porodnišnico). Od tujih, ki so pustile v Ljubljani nezakonske otroke, je bilo največ Korošic in Štajerk: ni čuda, saj pravi dr. Melzer v svoji knjigi, da so bile tedaj po ljubljanskih gostilnah in točilnicah uslužbene »skoraj izključno« same Korošice in Štajerke. L. 1842 je bilo na Kranjskem v javni oskrbi 443 dečkov in 388 deklic, skupno 831 otrok.

Najdence so odlagali, kjer je bilo: pred hišami bogatejših in najbogatejših, pred bolnišnico, pred oskrbovalnico v Karlovškem predmestju, pred cerkvenimi vrati, na pokopališču, pred apotekami, ob mostovih; enega so našli nekoč celo v spovednici. Imena so jim dajali po okoliščinah, v katerih so bili najdeni: Dvoriška n. pr. je bila najdena na dvorišču, Francoz je bil otrok očeta Francoza vojaka, Smlednik je bil iz Smlednika, Frančiškan je bil najden pred frančiškansko cerkvijo, Kapitljar pred stolnim kapitljem, Zettlerju je bila stisnila mati med povoje listek s kakimi kratkimi podatki o njem; še drugi so bili: Žalostnik, Zavrženec, Podvrženec, Najdenec, Pesoglav itd.

Ali vkljub najdenišnici ni padlo število detomorov (splavov). Od l. 1821 do 1841 je sodilo ljubljansko sodišče 138 detomorilk: 50.72% iz novomeške kresije, 28.26% iz ljubljanske, 18.12% iz postojnske in 2.90% tujih detomorilk. Po okrajih jih je bilo največ v škofjeloškem, potem v ljubljanskem in naposled v dolenskem okraju Rupreče.

Največja dobrota za te uboge črvičke je bila ta, da so jih oddajali v rejo zdravim kmečkim, krščanskim družinam. Odtod pojav v naših »statusih« iz dobe okoli l. 1800 in iz prve polovice 19. stol., da so pri posameznih družinah vpisani tudi najdenci. Označeni so z besedami »Laibacher, Triester Findling, Findelkind« ali kar s kratico »Lbfd« ali s kako drugo. Ljudje so jim rekli »špitalarji«, tržaškim pa — vsaj ponekod — »tržani«.

Raznih zakonov, določb, odlokov itd., ki se nanašajo na ureditev najdeniškega vprašanja, je bila legija. Z najdenci so imeli opraviti kresije, okraj, zemljiška gospoda, posebno pa dušnopastirska duhovščina, ki je imela veliko sitnosti spričo pogosto menjajočih se vladnih predpisov.

Neposredno vodstvo vsega skrbstva za najdence je imel tako imenovani »Oberwaisenvater«. Spadal je med osebje v bolnišnici. Okoli l. 1830 je dobival za svoje delo 500 gl. osnovne plače in 370 gl. popotnine. Plačo so mu šteli iz najdeniškega zaklada, in sicer eno tretjino iz kranjskega in dve tretjini iz primorskega. Dvakrat na leto je moral obiskati vse najdence po deželi, kranjske in tržaške. Osebno se je moral prepričati, kako uspevajo, ter nadzirati, ali redniki spolnujejo prevzete dolžnosti.

V rejo so jih dajali za dobo desetih let. Oddajali so jih samo poročenim. Včasih si je morala nezakonska mati sama poiskati red-

nikov, včasih jih je iskala najdenišnica, tu pa tam tudi okrajna gosposka. Zakonci, ki so se odločili za sprejem kakega najdenca, so prihajali sami ponje v Ljubljano ali pa so se dogovorili, kako in kaj, z vrhovnim sirotinskim očetom, kadar je popotoval po deželi nadzirat najdence. Z redniki so sklepali čisto prave pogodbe. Bodoča rednica je morala prinesiti нравstno spričevalo od domačega župnika. Rednika sta se morala izkazati, da imata vsaj nekaj zemlje in da moreta rejenca prerediti. Za preroje so dobivali prvo leto po 24 gl., za drugih devet po 15 gl., razen tega še po prvem letu 4 gl. 30 kr. kot darilo in še 5 gl. 10 kr. za zdravila in razne druge potrebščine, torej vsega skupaj v denarju za deset let 168 gl. 40 kr. Rednica je dobila pri sprejetju rejenca vse potrebne plenice, povoje in odejo, sploh celotno otroško posteljico (Fatschbett). Župnik in okrajne oblasti so imeli pravico in dolžnost, nadzorovati izrejo in vzgojo najdencev ter zahtevati, da se otrok vzgaja skrbno, po pameti in versko. Župniki so morali uradno poročati, kako je z najdenci v njih župnijah. Ko so redniki po preteku desetih let oddali otroka zopet v najdenišnico, so prejeli potrdilo, da je med njimi in med najdenišnico vse poravnano. Neredko pa so redniki pridržali otroka še naprej kar na svojem domu, ali samo tedaj, če so mogli dokazati, da ga bodo mogli pošteno prerediti in krščansko vzgajati. V mnogih primerih so redniki tem rejencem, ko so dorasli, izročili celo svoja posestva ali jih kam drugam pošteno poženili ali izmožili.

Javno mnenje je do Jožefa II. nezakonske matere ostro in trdo obsojalo. Če je pa bila ta ljudska obsodba — recimo — prestroga, je bila pa jožefinska humaniteta do nezakonskih mater nespametno popustljiva in nemodra. Prosvetljenosti je otopel zdravi čut za нравnost, nadnaravno pojmovanje o grehu pa že celo. Več kot humaniteta zveni n. pr. iz naslednje motivacije nekega tedanjega zakona: »Eine der unentbehrlichsten öffentlichen Anstalten ist, unglücklich gefallenen Weibspersonen ein Unterkommen zu verschaffen, wo sie sich, ohne Furcht, verrathen zu werden, ihrer Leibesbürde entledigen können, um dann wieder, ohne Nachtheil ihrer Ehre zu ihren Beschäftigungen zurückzukehren«. Tako ganljiva rahločutnost do nezakonskih mater, mnogokrat popačenih vlačug — kaj pa do Kristusove Cerkve in njenih božjih pravic?

Včasih je iskala vlada vzrokov za detomorstvo vse drugod kot v verski brezbriznosti. Nekoč je n. pr. neka detomorilka baje iz neke knjige kapucina Martina iz Cochema posnela, da je detomor potrebna pokora za greh nezakonskih staršev; takoj je vlada s posebnim dvornim dekretom knjigo prepovedala.

Ponekod so bili ljudje zelo proti sprejemanju nezakonskih rejencev. Posebno dušnopastirska duhovščina je včasih odkrito spregovorila: namesto da bi se bilo s temi državnimi zavodi kaj zboljšalo, gre vse na slabše — za koliko res potrebnih otrok in sirot poštenih staršev država popolnoma nič ne skrbi, pač pa meče iz svojih blagajn tisoče in tisoče za te nezakonske otroke ter daje potuho nemarnim vlačugam; mladini je v veliko pohujšanje, ko vidi, kako lahko se nepoštena mati otrese skrbi za svojega nezakonskega

otroka, to je eden glavnih vzrokov, da tako zelo raste število nezakonskih otrok; res je, da je skrb za uboge zavržene najdence zapoved krščanske ljubezni, toda spoštovanje tudi zdravi javni morali!

Država vsega tega ni hotela videti in zlo je raslo in raslo. Celo dr. Melzer, ki je poln svetega spoštovanja do avstrijskih cesarjev svoje dobe, pravi, da stvar res ni bila dobro organizirana, ker so sprejemali v porodnišnico vse brez razločka: sprejemati bi bili morali samo tiste, ki so bile zapeljane, potrebne in nesrečne. Svojo knjigo zaključí s citatom (iz knjige »Histoire des enfants trouvés«, Terme et Montfalcon, Paris, 1840, str. 193): »Donnez plus de moralité aux classes ouvrières et il y aura beaucoup plus moins d'enfants trouvés.« Ker je imela vse skrbstvo za najdence v rokah država, škof Wolf ni nič posegal v ta institut. Samo l. 1841 je odločno pokazal na krivice, ki so se godile ljubljanskim revežem v prilog tem državnim najdencem, in zahteval, da se imovina meščanskega špitala in drugih ubožnih ustanov, iz katere so vzdrževali tudi najdence, izroči popolnoma svojemu namenu, t. j. ljubljanskim revežem.

\* \* \*

Take so bile socialne in bednostne razmere v Ljubljani ob času, ko je škof Anton Alojzij Wolf prevzel vlado ljubljanske škofije.

Komisija ubožnega instituta je že tri tedne po slovesnem ustoličenju škofa Wolfa prosila deželno vlado, naj povabi novega škofa, da prevzame predsedstvo komisije. Na povabilo vlade je škof dne 10. decembra 1824 odgovoril, da sprejme ponudeno mu načelstvo.

Iz početka je imela komisija seje v kresiji, l. 1827 pa ji je škof ponudil v porabo neko sobo v škofijski palači; prav tako je določil, naj ga, če ne bi mogel priti h kakí seji sam, nadomestuje kanonik Luka Burger.

Škofova delavnost v komisiji je bila velikanska. Iz vsake vloge, iz vsakega uradnega odgovora se vidi njegova velika spretnost v uradovanju, njegova temeljitost, s katero je vsako stvar preučil, in njegov veliki upravni talent. Odgovore in vloge je sestavljal sam, to pa s čudovito jasnostjo. Njegovi koncepti so redkokje korigirani. Temeljito, jasno in odločno je odgovarjal tudi tedaj, če sta gubernij ali kresija zahtevala kaj preko svoje kompetence ali če nista bila v kakí zadevi dovolj poučena. Če je bilo treba, so bili ti odgovori tudi zelo obširni. Tako obsega n. pr. odgovor na gubernij z dne 13. junija 1841, ko poroča o historiatu dobrodelnih ustanov za Ljubljano, ki jih je vlada že od Jožefa II. dalje krivično upravljala in ki bi po smislu ustanoviteljev morale biti v upravi Ubožne komisije, celih osem na pol strani drobno popisanih pol.

V smislu nekdanjih predpisov za Ubožni institut je pripravljaj škof vsako leto tiskano poročilo na ljubljansko občinstvo; izhajalo je prve dni januarja. V teh poročilih polaga pred občinstvo račun o delovanju Komisije, o vsoti vseh doneskov, o uporabi nabrane miloščine, o novih potrebah, o stanju bednostnih razmer v Ljubljani itd. Vsako leto je bilo treba novih pobud za dajanje miloščine. Ker je hotel odpreti roke tistim, ki so najlaže dajali, ki so pa bili

še po večini prežeti z miselnostjo nekdanje prosvetljene dobe in pri katerih je bil najvplivnejši ključ do njih srca apél na plemenito humanitarnost, ni najti v teh tiskanih pozivih kaj nadnaravnih, svoj-skih krščanskih razlogov za miloščino, pač pa poudarja naravno plemenito sočutje do revežev. Ponovno kaže na nadležno beračenje po ulicah in hišah kakor tudi na nevredne, ki s svojim neupravičenim beračenjem odjedajo miloščino pravim in res potrebnim revežem.

Teh so našteli septembra 1831: v Šenklavžu 106 odraslih in 35 otrok, v frančiškanski župniji 84 odraslih in 26 otrok, pri Sv. Jakobu 147 odraslih in 57 otrok, pri Sv. Petru 148 odraslih in 54 otrok, v Trnovem 81 odraslih in 65 otrok. Spričo rastoče bede in nezadostnih sredstev kliče torej za teh 800 siromakov na pomoč.

Istege leta je spravila naše dežele v velik strah kolera, ki je morila po Galiciji in po Ogrskem. Razpasla se je ponajveč z Ruskega in z rusko-poljskih bojišč. Vse se je balo nove morilke in povsod so se posvetovali, kako ji zagraditi pot in kaj storiti, če bi prišla tudi k nam. Provincialna zdravstvena komisija (Provinzial-Sanitäts-Commission) je naprosila škofa, da bi za primer epidemije vzel vso akcijo v roke on in njegova Ubožna komisija. Ali škof je odgovoril, da se Ubožna komisija ob tej nevarnosti ne more obremeniti s celotno akcijo zoper epidemijo, pač pa bo storila vse, kar bo mogla, za uboge, ki jih Ubožna komisija že oskrbuje; v primeru epidemije jih bo morala gotovo oskrbovati še več, kajti brez dvoma bodo pri tem ravno ubogi najbolj prizadeti.

Dne 30. avgusta 1831 je izdal škof poseben tiskan poziv za ljubljansko občinstvo, kjer opozarja na pretečo nevarnost ter poziva vse Ljubljance, naj prispevajo za uboge po načrtu, ki ga je zasnovala Ubožna komisija. Dajejo naj denar, pa tudi živila, posteljnino in perilo; tostran in onkraj Ljubljanice bodo odprli dve zbirališči, kamor naj ljudje prinašajo svoje darove »in natura«; da pa ne bodo imeli sitnosti s podpisovanjem namenjenih darov, ne bo komisija v tem izrednem primeru razpošiljala nobenih nabiralnih pol: samo dušni pastirji bodo prebrali poziv s prižnic in spodbujali ljudi k radodarnosti, potem pa po škofovem ukazu hodili od hiše do hiše in sami zapisovali prijave za darove.

V tem razglasu predlaga škof še eno novo misel. Vedel je, kako revna so stanovanja ubogih in kako taka stanovanja lahko postanejo legla epidemije. Znano mu je bilo tudi, da morajo ubogi večinoma porabiti vso svojo skromno podporo samo za stanarino. Spričo tega so v Ubožni komisiji sklenili, poiskati v primeru kolere primernih stanovanj za uboge. Najprej so se obrnili do aristokracije; deželni stanovi so res odstopili za uboge grad Podturen (Unterthurn, Tivoli). Posebno gledé tega začasnega zavoda spodbuja škof vernike, naj prispevajo za uboge blaga in perila; poleg Tivolija so določili za primer epidemije še nekaj drugih prostorov kot stanovanja za uboge.

Nadaljnji način podpore, ki jo škof predlaga, naj bo tudi ta, da bi premožnejši sami prevzeli oskrbo nekaterih ubogih, bodisi da

bi ubogi sami prihajali na njih domove po hrano in drugo potrebno podporo, bodisi da bi jim usmiljeni podporniki pošiljali hrano in obleko na dom, če ne bi hoteli, da bi jim ubogi zahajali v hišo. Kdor bi se za to odločil, naj prijavi pri magistratu, koliko ubogih in katere bi hotel oskrbovati, to pa zato, da bo imela Ubožna komisija v evidenci, kateri reveži so preskrbljeni in kateri ne. Paziti pa bo treba na berače, da ti ne bodo širili epidemije: vse naj nanzanjajo obema nadzornikom nad berači.

Ta dva nadzornika sta se zdela vladi posebno potrebna. Po sklepu provincialne zdravstvene komisije jima je vlada nakazala z odlokom z dne 3. septembra 1831 po 180 gl. iz okrajne blagajne. Toda s tema »beraškima strahovoma« škof ni bil kaj posebno zadovoljen. Nekaj let pozneje piše guberniju, da ju brez škode lahko odpravijo: četudi primeta nekaj postopaških delomrznežev, ne pomaža dosti; na magistratu jih nekaj oštejejo, tudi zapró za dan ali dva, ko so pa zopet na svobodi, nadaljujejo svojo beraško obrt kakor prej. Po njegovem bi mogla tu pomagati samo prisilna delavnica.

Kolere to pot, hvala Bogu, ni bilo, ne l. 1832 ne 1833, tako je zapisal škof januarja 1834 v tiskanem poročilu o delovanju komisije. Pravi, da zato vsak, ki je kaj podaril za primer kolere, pride lahko na magistrat, da se mu vrne, kar je namenil za uboge; da je pa pričakovati, da se bodo darovalci odpovedali svoji pravici do povračila.

V tem strahu pred kolero in v tej skrbi, kako priti na pomoč ubogim, če bi se epidemija pojavila, pa je dozorela še druga srečna misel: odpreti v Ljubljani poseben zavod, kjer bi se oskrbovali najubožnejši ljubljanski meščani. Zopet naj bi torej nekako oživel nekdanji meščanski špital, ki ga je zatrla nemodra socialna politika Jožefa II. Morda je vzniknila ta misel ravno iz načrta, dati ubogim v primeru kolere začasnih bivališč v Tivoliju in drugod. Početnik tega načrta je bil župan Janez Nep. Hradecki. Začeli so se pogovori z ranocelnikom in hišnim posestnikom Francetom Černičem, ki so dozoreli do pogodbe, da izroči Černič za 420 gl. najemnine v omenjeni namen svojo hišo v Karlovškem predmestju šte. 4 za dobo 10 let. Gubernij je tozadevno vlogo magistrata v avgustu 1832 takoj odobril. Vse stroške za zavod je sprejela nase mestna blagajna. Že po sv. Mihaelu (1832) so začeli hišo prirejati za nove namene in konec leta je bilo v novi oskrbovalnici — Versorgungs-haus so ji rekli v tedanji uradni nemščini — že 42 ubogih, konec l. 1836 že 85 in l. 1840 celo 93 ubogih.

Magistrat in Komisija sta za to oskrbovalnico vzajemno delala: Komisija je uboge predlagala, magistrat pa jih je sprejemal. Kar so od l. 1831 dalje ljudje darovali za nameravani zavod za kolero, zlasti v blagu, je Komisija izročila novi oskrbovalnici. Občinstvo je sprejelo to ustanovo z velikimi simpatijami in podpiralo ubožnico še nadalje z živili in z vsemi drugimi potrebščinami.

Inspektor oskrbovalnice je bil zvonar Anton Samassa, ki je bil tudi član Ubožne komisije, nekaj let tudi ubožni oče. Pod njegovim nadzorstvom je bilo v zavodu vse tako skrbno urejeno, da so za-

vodu dajali pohvalno priznanje celo taki, pravi Wolf, »die über Laibach und Krain nicht gut zu sprechen gewohnt waren«. Spričo velikega števila ubožcev pa je bila oskrbovalnica kmalu pretesna. Zato sta Komisija in magistrat začela kmalu po prevzetju misliti, da bi pridobila za uboge tudi sosedno hišo št. 5. O sv. Juriju l. 1834 so vzeli v najem tudi to. Vsak dan sta nudila ubogim zdravniško pomoč en zdravnik in en ranocelnik, in sicer oba samo za »Bog plačaj«! Ubogi so morali tudi delati, vsak po svojih močeh. Posebno so ženske predle (laško konopljo, kakor poroča Anton Samassa) in škof je pozival občinstvo, naj nosijo prest v oskrbovalnico.

Še Prešeren je štel to ustanovo županu Hradeckemu v posebno zaslug. Ko je l. 1846 vsa Ljubljana obhajala petindvajsetletnico Hradeckovega županovanja, mu je zapel Prešeren v pesmi prigodnici:

Njim, ki gredi potreba let večera,  
Al pred je trešila v njih barko strela,  
Jim z jardi svojim' plavati zavera,

Nproti Tvoja je pomoč hitela,  
Z dobrotlivosti zboram si načinil.  
De jih podpera mestna srenja cela.

De bi v samoti revež ne poginil,  
De brat pomagal bratu bi 'z nesreče,  
Občinsko hišo vbogim si vlastninil.

Če je kolera l. 1832 Ljubljani prizanesla, je pa kosila l. 1836 tem huje. Wolf imenuje v svojem tiskanem poročilu o tem letu kolero z evfemističnim imenom »Brechruhr-Epidemie«. Od kakih 600 obolelih jih je umrla polovica. Bolezen se je oglasila tudi v Karloškem predmestju v oskrbovalnici in pobrala 9 žensk. Državna uprava je odredila v civilni bolnišnici poseben oddelek za obolele za kolero in pozivala Ljubljančane, naj pomagajo z denarjem in blagom. Ljudje so se temu pozivu gosposke zelo odzivali, zato pa so bili prejemki Ubožne komisije tega leta precej manjši, v vsem 4895 gl. Drugače pa se Ubožna komisija tega leta ni udeleževala kake pomožne akcije proti epidemiji, gotovo iz načela, da ima že itak svoj določen delokrog, skrb za uboge.

Iste leta je spisal profesor cerkvenega prava in cerkvene zgodovine dr. Jurij Dolinar knjigo: »Leidensgeschichte unseres Herrn Jesus Christus«. Ko je bila knjiga od cenzure že odobrena, je Dolinar s pismom z dne 14. decembra 1836 ponudil rokopis škofu, naj knjigo izda in prodaja Ubožna komisija, ves dobiček od prodane knjige pa naj gre v prid šentjakobski ubožnici in ubogim sploh. Škof je ponudbo hvaležno sprejel in že l. 1837 so prodajali knjigo z znatnim dobičkom za uboge. K uspešnemu prodajanju knjige ni pripomoglo samo pisateljevo sloveče ime, ampak gotovo tudi pripomba na naslovni strani knjige: »Der Erlös aus dem Verschleisse dieses Buches wurde vom Verfasser dem Armen-Institute in Laibach gewidmet.«<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Knjiga ima 207 strani. V uvodu pravi pisatelj, da jo je spisal »na večer svojega zemeljskega življenja« in da jo izročča kot spomin svojim slu-

Veliki, morda največji, so bili prispevki za uboge posebno iz rok toliko žigosanega knjižnega cenzorja kanonika Jurija Pavška. Ko je bil l. 1837 Anton Slomšek, tedaj spiritual v Celovcu, v začetku septembra v Ljubljani, ga je Pavšek povabil k sebi na kosilo. Tu v Ljubljani so morali Slomšku povedati veliko dobrega o radodarnem kanoniku, kajti v svojem poročilu o tem počitniškem potovanju pravi, da »je Pavšek za Ljubljano drugi Vincencij Pavelski«.

Nadaljnja večja podpora za ljubljanske uboge je bilo tedaj 1000 gl., ki jih je cesar Franc I. pred svojo smrtjo († 2. marca 1835) volil za reveže v Ljubljani. Večji del tega daru je gubernij izročil Ubožni komisiji, naj ga po svoji uvidevnosti razdeli med uboge.

Kolikor bolj so se odmikali časi nekdanjega jožefinizma, toliko bolj je spregledovala tudi vlada sama, kako pogrešene in krivične so bile premnoge naredbe Jožefa II. Odkar so bile l. 1787 združene vse dobrodelne ustanove v en sam »Haupt-Armenfond«, so iz tega podpirali meni nič tebi nič vse mogoče: bolnišnico, reveže po mestu, zlasti pa najdenišnico, ki je bila od Jožefa II. dalje posebna miljenka dunajske vlade. Zdi se, da je deželna vlada v Ljubljani sama zapazila ta nered. Zato je hotela to zamotano stvar temeljito urediti. Ljubljanski gubernij je pozval z dopisom z dne 9. februarja 1841 škofa Wolfa, naj razloži postanek in namen raznih ustanov, da se bo mogel napraviti pravičen red. Če komu — tako je gotovo upal gubernij — bo uspelo njemu, temeljitemu, jasnemu in poštenemu predsedniku Ubožne komisije, razvozlati zamotano vprašanje glede dobrodelnih ustanov.

Naloženo delo je bilo zelo obširno in je zahtevalo mnogo študija in truda. Škof se je lotil rešitve vprašanja z veliko skrbnostjo. Že 13. julija 1841 je dovršil poverjeno mu nalogo. Kratko sicer, pa natančno in jedrnato podaja historiat vsake ustanove posebej. Samo glede meščanskega špitala priznava, da je ustanovitelj neznan, ali početki te ustanove morajo segati daleč nazaj v davnino.

Med vsemi zgoraj naštetimi ustanovami (str. 108—113) — tako piše škof — je vlada do tedaj uredila pravilno samo ustanovo šempetrskega župnika Ignacija Federerja, ki je bila namenjena ubogim »besseren Herkommens« in sirotam. Vlada jo je l. 1836 izročila Ubožni komisiji z obrestmi vred, ki jih je dotlej uživala po krivici najdenišnica v civilni bolnišnici. Vlada je odredila to popolnoma pravilno, saj je bila ta Komisija ubožnega instituta ustanovljena od vlade same kot edina podporna organizacija za ljubljanske uboge, med katere je bilo treba šteti še prav posebno sirote.

Nato našteva škof ustanove, ki se rabijo še vedno proti namenom ustanoviteljev in prav tako krivično kakor Federerjeva. Prva je ustanova Janeza Jožefa Mugerleja, ki jo prav tako krivično uživa najdenišnica. Škof reklamira tudi to ustanovo z obrestmi vred za Ubožni zavod.

Šateljem, ki jih je od l. 1798 dalje poučeval v cerkveni zgodovini in v cerkvenem pravu. Knjiga se bere še danes s pridom in užitkom. Vidi se, da jo je spisal ne samo pobožen, ampak tudi visoko izobražen mož, ki zna podati izbrano snov tudi globoko in jasno.

V teku časa je ljubljanski ordinariat izgubil iz rok ustanovo Janeza Gregorija Thalnitscherja pl. Thalberga (izza l. 1715), ki so jo do l. 1841 rabili tudi za najdenišnico. Wolf jo zahteva za Ubožno komisijo, ki jo bo takoj, ko se odpre v Ljubljani kaka sirotišnica, izročila upravi te bodoče sirotišnice.

Prav tako krivično so rabili za najdenišnico obresti Jakob Schillingove ustanove za sirote, obeh ustanov grofa Franca Karla Lichtenberga (1764) in grofa Franca Bernarda Lambergga (1759) ter ustanov Marije Ane von Rastern (1769) in Friderika Weitenhüllerja (1770): škof zahteva za vse, da se odstopijo Ubožnemu institutu in povrnejo vse dotlej krivično porabljene obresti.

Tako ustanove za sirote. Še jasneje se vidi krivična raba pri ustanovih za uboge.

Ustanovo grofa Jožefa Erazma Auersperga so pod Jožefom II. vzeli v glavni ubožni zaklad: po namenih ustanovnika pripada edino Ubožni komisiji.

Cesarski špital je imel iz početka 14.000 gl. glavnice, ki je v teku let narasla na 28.500 gl. L. 1787 je bila ta ustaova pomešana v eno upravno enoto pod državno upravo. Da se bo rabila v svoje prvotne namene, naj se izroči mestni občini v Idriji, pravico prezentacije naj pa imata v smislu ustanovne listine ljubljanski škof in načelnik cesarske vlade v Ljubljani (iz tega se zopet vidi, kako je ustanovitelj cesar Ferdinand I. priznaval popolnoma v smislu nekdanjega pojmovanja škofove za tiste, ki imajo pri dobrotelnih ustanovah predvsem odločilno besedo). Vlada je ta predlog škofa Wolfa res vzela v poštev: po enajstih letih je notranje ministrstvo z odlokom z dne 5. junija 1852 izročilo to ustanovo v upravo idrijskemu rudniku.

Tudi ustanovi grofov Janeza Jurija Lambergga in njegovega sina Franca Adama Lambergga sta bili od l. 1787 dalje do l. 1841 v upravi civilne bolnišnice. Ker ima pri teh dveh ustanovah v smislu ustanovnih listin odločevati ordinariat, zahteva Wolf tudi kot škof, naj se uprava vzame bolnišnici in izroči Ubožni komisiji.

Iz Ubožne ustanove kanonika in prošta grofa Maksimilijana Dietrichsteina (1743) je bilo do l. 1787 oskrbovanih v ubožnici pri sv. Petru 39 ubogih. Ker je bila ta ubožnica z odloki Jožefa II. zatrta in ker je ustanovnik izrečno določil, naj v primeru zatora prevzame upravo ustanove ljubljanski magistrat, ki jo mora rabiti za »Hochbedürftige«, zahteva pravičnost, da se ta ustanova vrne v celoti magistratu, ki bo sporazumno z Ubožno komisijo rabil ustanovo za to, za kar je bila ustanovljena. Zdaj jo rabi civilna bolnišnica za bolnike, porodnice, umobolne in najdence, torej popolnoma proti namenom plemenitega ustanovitelja.

L. 1771 je prenehala Ubožnica pri sv. Petru in so jo premestili v meščanski špital. Uboge so vzdrževali iz tako imenovanega ubožniškega zaklada (Armen-Haus-Fond). Po škofovih računih je štel ta zaklad l. 1841 najmanj 45.103 gl., rajši pa še več.

Vse to pa je zopet v upravi civilne bolnišnice. Pravica zahteva, da se ta zaklad v celoti izroči Ubožni komisiji.

Najbolj pa je vzbujala pravično Wolfovo nevoljo zloraba imovine bivšega meščanskega špitala. Pri tej točki nam škof najjasneje odkrije delovanje Ubožne komisije in sliko lastnega delovanja v njej. Uvodoma ugotovi, da ta »hospital« sploh ni bil nikdar bolnišnica v modernem pomenu besede, ampak samo zavetišče in ubožnica za revne ljubljanske meščane. L. 1771, »als bereits die Staatsverwaltung in dergleichen Stiftungen ihren Einfluss — zu nehmen begonnen hatte,« je imel ta hospital znatno premoženje — eno gilto z 78 hubami. Te nepremičnine so istega leta prodali za 44.100 gl., naloženih kapitalij pa je imel špital za 15.469 gl. 36 kr. Vse to so pa l. 1787 prenesli v civilno bolnišnico. Ta kapital nosi letnih obresti 3408 gl. 33 kr. S temi obrestmi bi se moglo vzdrževati 55 ubogih z 10 krajcarji na dan, ko zdaj vzdržuje bolnišnica samo 49 ubogih s 7 krajcarji na dan. Ker pa imovina bivšega meščanskega špitala raste, posebno od najemnine za stanovanja, bi se z donosi vseh kapitalij lahko vzdrževalo 62 ubogih z 10 kr. na dan. Kako pa se v resnici dela s tem premoženjem, namenjenim ubogim? — V bolnišnici se vzdržuje s temi dohodki najdenišnica s 375 gl. na leto, in sicer vključno cesarskemu odloku iz l. 1818, da se morajo šteti vse najdenišnice med državne zavode, ki se morajo vzdrževati iz državnih blagajn, ne pa ob stroških lokalnih dobrodelnih zavodov. Torej prejema najdenišnica v Ljubljani te vsote vsaj od l. 1818 dalje protipostavno in proti namenom darovalcev, ki so ustanovili zaklad meščanskega špitala. Zato naj najdenišnica vrne vso glavnico z obrestmi vred vsaj od l. 1818 dalje.

Še bolj kričeča krivica pa je, da se iz imovine meščanskega špitala plačujejo z letnim doneskom 479 gl. 26 kr. upraviteljstvo, zdravniki in služinčad v bolnišnici. Uprava vzdržuje 49 ubogih s 7 kr. na dan, a z vsemi temi ubogimi nima skoraj nobenega dela. Medtem pa skrbi Komisija ubožnega instituta za 540 ubogih po Ljubljani in opravlja vso to oskrbo popolnoma zastonj. In Komisija res dela: ima redne in pogostne seje, obširno in skrbno knjigovodstvo, obilo dopisovanja z uradi, sprejema dan na dan obilico prošenj ter jih rešuje pri skupnih sejah, vzdržuje osebne stike z ubogimi in jih obiskuje. Hudomušno pristavi škof, da je stala njega in člane Ubožne komisije samo sestava tega elaborata več truda in časa, kakor ga ima upraviteljstvo bolnišnice s tistimi 49 ubogimi v teku enega celega leta. In celo zdravniki, ki imajo s temi 49 ubogimi opraviti toliko kot nič, — tudi ti se plačujejo iz imovine ubogih!

Zato je »hoch an der Zeit«, da se dosedanja draga in krivična uprava te imovine odpravi. Tako nepravilno upravljanje dobrodelnih ustanov ne more prinesiti božjega blagoslova, in pa — kdo naj naredi še kdaj kako tako ustanovo, če vidi, kako krivično gospodari država z njimi? Nasprotni pa imajo ljudje trajno zaupanje v Komisijo ubožnega instituta. Ko je on, Wolf, prevzel l. 1824 kot škof predsedstvo Komisije, je imela 73.790 gl. premoženja v obligacijah. Zdaj, sredi l. 1841, pa ga ima 188.064 gl., torej se je premoženje samo v

teh 17 letih več ko podvojilo.<sup>7</sup> Vse to pa zato, ker imajo ljudje zapanje v Komisijo, ker vidijo, da res dela, da res tudi kaj stori in da dela pošteno. Iz tega se vidi najbolje, — tako pristavi —, koliko bolje prospeva uprava ubožnih zakladov v rokah dobro urejenih privatnih dobrodelnih društev kot pod mrtvilom (unter dem lähmenden Einfluss) državne uprave.

Navadili smo se, da štejemo škofa Wolfa za slabotnega, prilagodljivega častilca državne oblasti: tu vidimo, da je znal tudi vladi povedati resnico jasno in pogumno v obraz.

Kaj je Wolf dosegel s to spomenico? Cesarske vlade so bile na glasu, da so delale počasi. Vendar je »die K. K. Direktion der Staats- und Lokal-Wohlthätigkeitsanstalten« odgovorila, da se bodo mogle nekatere teh ustanov brez težave izročiti takoj Ubožni komisiji, za druge pa da bo treba dogovorov s centralno vlado. Še isto leto je dobila Komisija v svojo upravo ubožne ustanove grofov Lambergov in grofa Erazma Auersperga. Ustanovo cesarskega špitala je l. 1852 izročila idrijskemu rudniku, imovino meščanskega špitala magistratu l. 1849, druge ustanove so prišle polagoma v upravo magistrata, ki mu je bila poverjena skrb za uboge v mestni ljubljanski občini.

Kot predsednik je hranil Wolf vse vrednostne papirje Ubožne komisije pri sebi. Shranjevanje tega velikega premoženja pa mu je delalo precej skrbi tedaj, kadar je moral biti kaj dalj časa odsoten, poleti po vizitacijah in jeseni, ko je bival nekaj časa v Goričanah. Zato je 2. januarja 1846 pisal guberniju, da to shranjevanje pri njem ne nudi dovolj varnosti, ter prosil, da bi hranil te obligacije za naprej magistrat, odkoder so mu že obljubili, da bi jih sprejeli.

Po burnem l. 1848 je sklenil škof Wolf, odložiti predsedstvo Komisije. Dne 3. januarja 1849 je pisal vladi, da misli ostati predsednik Komisije kvečemu še do konca tekočega leta — tedaj se bo dopolnilo ravno 25 let, odkar mu je vlada poverila to mesto —; zato naj vlada pravočasno poskrbi za nadaljnje delovanje te institucije. Pravi, da bo kmalu dopolnil 67. leto starosti in da mu njegove dušnopastirske dolžnosti nalagajo zdaj v tako spremenjenih razmerah vedno več dela in skrbi.

Tem bolj ga je k temu nagibala nekam nejasno izražena določba v novem »provizoričnem občinskem zakonu« z dne 17. marca 1849, da so občine dolžne podpirati uboge. V Ljubljani in župniki po deželi so mislili, da je po tem besedilu ukinjen Ubožni institut in da bodo skrbstvo za uboge prevzele zdaj politične občine. Namestništvo v Ljubljani pa je odgovorilo, da po besedilu in duhu zakona pripadajo občinam gledé ubogih samo policijske dolžnosti in pravice, skrbstvo za uboge pa da gre slej ko prej dobrodelnim društvom, zlasti še župnijskim ubožnim institutom; občine priskočijo ubogim na pomoč samo v primeru, če za uboge ni dovolj poskrbljeno iz Ubožnega instituta in drugih dobrodelnih virov.

<sup>7</sup> Deset let pozneje, ko se je odpovedal predsedstvu, je znašalo premoženje Komisije 209.090 gl. 40 kr. aktivnih kapitalij in nad 100.000 gl. premoženja ubožnih ustanov.

Obetanega občinskega reda pa ni bilo in magistrat sam je prosil škofa, naj še ostane predsednik Komisije. Wolf je odgovoril (15. novembra 1849), da pristane na njih prošnjo, dokler ne pride novi občinski red. Tako je ostal predsednik Komisije še vse leto 1850.

Ko je bil l. 1850 v Ljubljani cesar Franc Jožef I., je izročil predsedniku grofu Chorinskemu 1200 gl. za ljubljanske uboge. Predsednik je naprosil škofa, naj sestavi majhno komisijo, ki bo to vsoto razdelila: tri člane je imenoval sam, druge pa naj določi škof.

Dne 2. januarja 1851 pa je poslal namestništvu končno odpoved nadaljnjega delovanja pri Komisiji. Obsežno, jasno in natančno je popisal tu delovanje komisije v teh 26 letih. Namestnik, Gustav grof Chorinsky, se mu je toplo zahvalil za njegovo vzorno in nesebično delovanje in je naprošeno odpoved sprejel. Ali tudi zdaj je bil škof še vedno pripravljen pomagati magistratu s svetom in z bogato skušnjo iz preteklih 26 let. Ko je l. 1855 obhajal ob velikanski udeležbi občinstva in javnih funkcionarjev svojo zlato mašo, je podaril za mestne uboge 300 gl. V zlati kroni zlatomašnika se je pa 26 letno požrtvovalno in nesebično delovanje v Komisiji ubožnega instituta svetilo kot eden najlepših draguljev.

Škof Wolf je čedalje bolj uvideval zmotnost jožefinskih in janzenističnih načel. Posebno se je to videlo, odkar je l. 1849 prišel pri škofovski konferenci na Dunaju v stik z drugimi izvrstnimi škofi. Velik vtis sta napravila nanj sekovski škof Othmar von Rauscher in solnograški kardinal knez Schwarzenberg, največjega pa — starejši duhovniki so vedeli to do nedavna pripovedovati — bratislavski škof Melchior v. Diepenbrock. O tem zadnjem se je Wolf izjavil: »Kaj je katoliški škof, vem šele zdaj, ko sem videl Diepenbrocka.«

Škof Wolf je umrl 7. februarja 1859. Okoli pol milijona ljudi ga je prišlo kropit in se udeležilo njegovega pogreba.

Po Wolfovi smrti je Ubožni institut tam, kjer je bil vpeljan, životaril še naprej, dokler ni država z odlokom z dne 28. avgusta 1883 izročila skrbstva za uboge občina m. S tem zakonom sicer Ubožni institut nikakor ni bil prepovedan, ali delovati je smel samo še kot cerkvena institucija; država se ni nič več brigala zanj. Tedaj je pa tudi izhiral in popolnoma prenehal. In vendar bi bila prav tedaj, ko ga je vlada izpustila iz rok, prilika, da bi ga bila vzela v svoje roke Cerkev, ga prežela s pristno nadnaravno ljubeznijo ter tako poklicala v življenje nekdanje cerkveno župno skrbstvo za uboge. Žal niso bili časi še zreli za to.

\* \* \*

Zanimivo dejstvo je, da se je ljubljanska Komisija ubožnega instituta zelo približevala načrtu, ki ga je zasnoval l. 1826 — torej prav za Wolfovega vladikovanja v Ljubljani — za svojo cerkveno državo sv. oče Leon XII.

V Rimu in cerkveni državi sploh je bilo veliko smisla za uboge. Toda vsaka dobrodelna korporacija je podpirala svoje uboge samostojno. Tako se je godilo, da so delomrzneži pridno hodili prosit

podpor od enega dobredelnega društva do drugega in da so tako često živeli bolje od marljivih delavcev. Leon XII. je hotel storiti temu konec in osnoval posebno organizacijo za uboge, ki jo je tudi imenoval Ubožno komisijo. Dne 16. septembra 1826 je določil, da bo tej organizaciji načeloval eden kardinalov. Pod tem vrhovnim vodstvom naj stoji nadalje vsa dobredelna društva in vse skrbstvo za uboge po posameznih župnijah. V vsaki župniji naj se ustanove edinice, ki naj se imenujejo kongregacije. Te kongregacije morajo imeti natančno izdelano listino vseh ubogih, ki so potrebni podpore. Uboge naj pridno obiskujejo, naj imajo v evidenci njih resnične potrebe in naj natančno nadzorujejo, kako rabijo dobljeno podporo. O vsem tem naj kongregacije obveščajo centralno komisijo. Ne kongregacije, ampak centralna komisija odločuje, komu naj se nakloni podpora in koliko. K miloščini za uboge naj se pritegnejo kar le mogoče vsi župljani. Če bi se bili ti in drugi podrobnejši predpisi izvrševali, »bi bil imel Rim zopet tako oskrbovanje ubogih, s kakršnim se je odlikovala Cerkev prvega tisočletja . . . Rim bi bil zopet lahko postal sijajen vzor cerkvenega skrbstva za uboge«<sup>8</sup>. Žal je bilo vladanje Leona XII. prekratko (umrl l. 1829). Tako so se ti predpisi izpolnjevali le deloma in nepopolno, dokler niso l. 1870, ko so Piemontezi zasedli Rim, popolnoma prenehali zadnji ostanki Leonove organizacije. »Morebiti pride še čas,« pravi Ratzinger, »ko bodo zakonodajci Leona XII. posnemali kot vzor, če se bodo moderne države po mnogih zablodah vrnile k načelom zdravega skrbstva za uboge.«<sup>9</sup>

\* \* \*

»Za cerkveno življenje,« pravi Ratzinger, »in za versko-nravní dvíg ljudstva, za duhovnike kakor za laike, je organizacija prstovoljnega skrbstva za uboge največjega pomena. Zgodovina uči, da je Cerkev zmeraj najbolj cvetela, kadar je duhovščina karitativno delovala. Najlepše dobe cerkvene zgodovine so tiste, ko so bili škofje in duhovniki očetje ubogih, zavetniki slabotnih, branilci tep-tanih. Sodelovanje pri skrbstvu za uboge spada med najbolj svojeke naloge duhovščine in mora biti vedno del dušnega pastirstva.«<sup>10</sup> »Tisoči vnetih otrok katoliške Cerkve vseh dežel res danes v mnogih redovnih družbah in laških društvih požrtvovalno delujejo v službi Boga in bližnjega. Toda srenja ni nikjer več ena velika družba ljubezni in njen škof ali dušni pastir, četudi sam zase še toliko dobrega stori, ni več oče, skrbnik in zaščitnik ubogih, kar bi moral biti po posvečenju in službi. Ločitev udov ene srenje v take, kateri samo v cerkev hodijo, in take, ki opravljajo še dela ljubezni samo v posebnih društvih, ta izločitev je ena najhujših ran, za katerimi boleha zavedno cerkveno življenje v brezštevilnih lju-deh vseh krajev ali je prišlo neredko docela na nič.«<sup>11</sup>

<sup>8</sup> G. Ratzinger, o. c. 499.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> G. Ratzinger, o. c. 591 nsl.

<sup>11</sup> G. Ratzinger, o. c. 593.

Wolfovo javno skrbstvo za uboge ni bilo uradno cerkveno, t. j. iniciativa za to skrbstvo ni prišla iz notranje življenjske sile tedanjega cerkvenega življenja pri nas; vse to skrbstvo in vse to delo za uboge je bilo končno le po vladni naredbi. Ni dvomiti, da je škof sam in so toliki drugi, zlasti preprosti verniki, pojmovali miloščino iz pravih verskih nagibov, ali vlada, ki je dala pobudo za to skrbstvo, in premnogi drugi darovalci miloščine so imeli pred očmi zgolj naravno človekoljubje, zgolj naravne socialne in državne interese. Vendar smo stali tedaj na pragu cerkvenega skrbstva za uboge. Treba bi bilo ta prag samo prestopiti in po vsej škofiji organizirati to skrbstvo tako, kakor je pokazal l. 1826 Leon XII. — pod vodstvom Cerkve. Posebno lahko bi se bilo to zgodilo l. 1883, ko je vlada dala Ubožni institut popolnoma iz rok. Da se to ni zgodilo ne za škofa Wolfa ne l. 1883, je bila pač kriva tedanja »iniuria temporum«.

Če se pa to ni zgodilo tedaj, ali naj uradno cerkveno skrbstvo za uboge ostane pokopano tudi danes, ko je pri nas toliko smisla za dobrodelnost in organizirano delo? Ali ne bi bilo tako skrbstvo za uboge najboljša rešitev prevažnega vprašanja: kako poglobiti versko življenje naših župljanov, kako mu dati pravo, zdravo krščansko vsebino, kako pokristjaniti zlasti tista dva sloja naše družbe, ki sta se krščanstvu najbolj odtujila, izobraženstvo in delavstvo? Če bomo zanetili v srcu ljudstva predvsem dejalno krščansko ljubezen do ubogih, saj je ljubezen duša, srce, mati, kraljica, izvor, notranje počelo vseh krščanskih kreposti. To je dogmatična resnica. Čim močnejše bo to notranje počelo, čim več bo te notranje gonilne moči, tem krepkejša in bogatejša bo tudi vse drugo notranje in zunanje krščansko življenje.

In to ljubezen je treba zanetiti v vseh članih župnega občestva, ne samo v nekaterih izbranih, ki naj delujejo po dobrodelnih društvih. Kakor širimo pogostno in vsakdanje sv. obhajilo, podobno moramo širiti smisel za to usmiljeno krščansko ljubezen. Vrhovno vodstvo vse dobrodelne akcije v župniji ne sme ostati v rokah dobrodelnih društev, marveč ga mora sprejeti v svoje roke župnik ali njegovi hierarhični predstojniki in pomagačci. Škofje morajo biti zopet to, kar so bili v klasični dobi krščanstva: vrhovni očetje ubogih, ki naj vodijo po svojih hierarhičnih organih vse skrbstvo za uboge po svojih vladikovinah. Župniki morajo postati zopet, vsak v svoji župniji, očetje svojih ubogih župljanov; sami naj skazujejo usmiljeno ljubezen in jo netijo v srcih svojih vernikov.

Danes je vprašanje brezposelnih tako pereče. To ni samo velika socialna, ampak še usodnejša moralna rana. Koliko tega vprašanja bi bilo rešenega ob dobro organiziranem župnem skrbstvu za uboge!

In če bodo videli delavski sloji, kako so njih dušni pastirji res pravi očetje ubogih, polni radodarne usmiljene ljubezni, ali ne bodo potem radi in z zaupanjem hodili k njim? Voljno bodo potem sprejemali božjo besedo iz njih ust, ko bodo videli, da je

izvor te ljubezni — Kristusova vera! Koliko laže jih bodo pridobivali za prejemanje sv. zakramentov! Hiša božja, ta vir resnice in milosti, duhovne moči in tolažbe, bo postala zopet tudi pravi delavski dom! Koliko socialnega vprašanja bo na mah rešenega, brž ko se bo vrnilo delavstvo k Odrešeniku, o katerem pravi sveto pismo (Apd 4, 12): »V nikomer drugem ni zveličanja,« zveličanja ne samo gledé našega večnega cilja, ampak tudi gledé temeljev, na katerih se gradi urejeno človeško in družabno sožitje za doseganje zemeljskih dobrin in gmotnega blagostanja.

Vinar uboge vdove ter obilnejša miloščina premožnejših in najpremožnejših se mora stekati v župnijski ubožni zaklad.

Za to usmiljeno krščansko ljubezen je treba pridobiti tudi najbolj izobražene sloje. Ta ljubezen jih bo pridobila za krščansko ideologijo in za zdravo praktično krščanstvo. Ko se je g. Terseglav vrnil po vojski iz Rusije, je nekje zapisal, da nam bo pravoslavne najprej približala dejalna ljubezen, če jo bodo videli pri nas, in ne toliko učeno dokazovanje, kje je resnica. Prav tako pri nas doma: vrzimo med župljane smisel za uboge in pravo krščansko ljubezen do njih, pritegnimo k tej dobrodelnosti tudi naše inteligenčne kroge, pa jih bomo najlaže preželi s pravo krščansko miselnostjo ter jih privedli do pravega dejalnega krščanstva. Ne s polemiko in ne z ireniko, pa če jim bomo še tako milo dokazovali njih zmote ter še tako jasno in psihološko utemeljeno kazali na resničnosti, vzvišenost, lepoto, korist in neizogibno nujnost razodetih resnic, ampak z ljubeznijo jih bomo pridobili za Kristusa, njegove resnice in milosti. Ko je l. 1831 prišel Friderik Ozanam v Pariz, se je začela zbirati okoli njega kmalu majhna družba njegovih tovarišev s Sorbonne, ki so si nadeli nalogo, preganjati z apologetičnimi predavanji in debatami iz duš svojih vseučiliških kolegov meglo brezverstva in verskega indiferentizma. Ali ti, ki se jim je utrgalo sidro vere ali so bili na tem, da se jim popolnoma utrga, so ponavljali vedno isti refren, na videz neizpodbitni ugovor: »Cerkev je nekoč res delala čuda, zdaj pa se je preživela in nima za moderno družbo nobene življenjske moči več.« Tedaj si je rekel Ozanam: »S samimi besedami jih ne bomo pregovorili. Nam in njim je treba dejanj.« In takrat je spregovoril svojo klasično besedo: »Allons aux pauvres! — Pojdimo med uboge!« In je šel in vcepil v vedno živo in zeleno drevo sv. Cerkve nov cepič, ki se je do danes razrasel v mogočno vejo, v »konferenco sv. Vincencija Pavelskega«. Ta veja nosi še danes po vsem katoliškem svetu neprestano svoje sadove za stotisoče ubogih in daje članom konference pobudo in moč, da rastejo sami v lepe krščanske značaje. Obenem pa je ta institucija za vsakega, ki hoče gledati, zgovorna apologija sv. Cerkve, da mora biti ravno ona prava Kristusova cerkev, ker ima ravno ona v toliki popolnosti in moči pravega duha Kristusovega — dejalno in požrtvovalno usmiljeno krščansko ljubezen do ubogih.

Pravijo, da je naše tradicionalno dušno pastirstvo spričo svojiskih razmer moderne družbe zgrešeno. Trudimo se, kako zopet dati Boga delavcu in intelektualcu; preučujemo njih duševnost in

si prizadevamo spoznati, kakšna mora biti najmodernejša in najboljša metoda dušnega pastirovanja; poudarjamo nujnost najtesnejšega stika z župljani, pastirovanja od človeka do človeka itd. Prav! Vse to pa nam bo uspelo najbolje tedaj, kadar bomo netili dejalno krščansko ljubezen v vseh tistih, »ki imajo«, in v tistih, ki jim manjka najpotrebnejših sredstev za življenje. To tako potrebno pastirovanje od človeka do človeka pa ob neprestanih stikih z ubogimi in tistimi, ki uboge podpirajo, ne bo več težko, ker bo obisk cerkve in pridig mnogo večji in ker bodo razdedinjeni in posedujoči tedaj tudi sami iskali stika z dušnim pastirjem.

Res je, da bo to skrbstvo prineslo duhovniku novega dela, recimo: novih skrbi in sitnosti. Ali delo je najprej naša sveta dolžnost. Potem pa: uspehi so samo tam, kjer se dela. Z druge strani pa bo ravno to sonce ljubezni morilo toliko bacilov duhovnih bolezni, zoper katere se zdaj borimo s pridigami, cerkvenimi pobožnostmi, z društvenim delovanjem in s privatnimi stiki z župljani, pa — kakor pogosto tožimo — s tako pičlimi uspehi. Živele vse zdrave pobožnosti! Ali predvsem dve: pobožnost do evharističnega Kristusa pod podobama kruha in vina — in pa pobožnost do Kristusa pod podobo ubogih in trpečih! Če tako, bo prišlo kmalu spoznanje, da to skrbstvo ne veča in ne obtežuje dušnopastirskih bremen, ampak jih lajša, da je to delo kapital, ki nosi največ obresti.

Svet hočemo prenoviti v Kristusu s katoliško akcijo. Ali ne bo uspevala najbolj, če bo delala skupno z dobro organizirano dobrodelnostjo? Z njo bomo prišli do delojemalcev in delodajalcev. Ogrejmo oboje s krščansko ljubeznijo do ubogih, pa bo težko delo naših jeder veliko lažje in uspešnejše.

In še ene stvari ne smemo pozabiti: božjega blagoslova, ki ga prinaša darovalcem prostovoljna miloščina. Če le nekoliko premislimo, kar je Bog razodel o miloščini in kar nas uči o njej življenjska skušnja, pa nam bo jasno, da bo vernikom ta njih usmiljena ljubezen tudi bogat vir zemeljskega blagostanja. H koncu pa — last not least —: apostol krščanske ljubezni, sv. Vincencij Pavelski, je nekoč rekel, da, kar ga uči skušnja, umirajo vsi, ki so imeli v življenju usmiljeno ljubezen do ubogih, lepe in srečne smrti. Ali ni za vsakega dušnega pastirja zavest, da mu njegovi verniki odhajajo v večnost s srečno, krščansko smrtjo, tako sladka?

# Praktični del.

## PAPESKA KLAJVURA

Čemu je bila vpeljana samostanska klavzura? Glavni razlogi so tile: da bi redovniki in redovnice laže držali obljubo čistosti, da bi se sigurneje preprečilo pohujševanje pri ljudeh, da bi živeli bolj v miru in tako varneje skrbeli za napredek v notranjem življenju.

Klavzura v formalnem smislu je zakon sam, ki zabranjuje redovnim osebam izhod iz samostanskih prostorov; imenujemo jo tudi aktivno klavzuro v nasprotju s pasivno klavzuro, s čimer označujemo prepoved vstopa zunanjim osebam v samostan razen onim, ki so v pravu posebej izvzete. Klavzura v materialnem pomenu pa znači ves tisti prostor, ki je določen za stanovanje in v uporabo redovnim osebam in je tako ograjen (clausum), da brez sile ali zvižaje ni mogoče od zunaj vstopiti in od znotraj ne iti iz njega razen skozi vrata, ki pa morajo biti redno zaprta in morajo nanje redovne osebe skrbno paziti.

Kaj je vir (fons) klavzurne obveznosti? Ločiti moremo četverno klavzuro: a) papeško, ki je z vsemi obveznostmi in s kazenskimi sankcijami, kakor jih našteva cerkveni zakonik, določena le za redovne osebe s slovesnimi zaobljubami; b) škofovska, ki jo je določil in predpisal krajevni ordinarij za osebe s preprostimi zaobljubami, za osebe, ki so njemu podložne; c) statutarno (klavzura po pravilih), ki ima svojo obveznost le iz pravil reda ali redovne kongregacije; č) uvedeno z obljubo (voto inducta), ki veže osebe, katere so se s posebno zaobljubo zanjo zavezale. Pri papeški klavzuri spet ločimo: moške in ženske samostane. Omejili se bomo le na ženske samostane.<sup>1</sup>

1. Zgodovinski razvoj. Prve početke klavzure redovnic, ki se nanaša na vstop tujih in izhod samostanskih oseb, dobimo že v 4. stoletju. Tretji partikularni koncil v Kartagini l. 397 je v kan. 33 takole določil: »Ut virgines sacrae, cum parentibus, a quibus custodiebantur, privatae fuerint, episcopi providentia, vel presbyteri ubi episcopus absens est, in monasterio virginum, vel gravioribus foeminis commendantur, ut simul habitantes invicem se custodiant, ne passim vagantes, ecclesiae laedant existimationem.«<sup>2</sup> Kanon razlaga škofom oz. duhovnikom dolžnost, naj gledajo, da Bogu posvečene device ne bodo hodile okrog ter s tem škodovalle ugledu Cerkve. Conc. Epapnense l. 517 pa v kan. 38 govori že določneje: »Monasteria puellarum non nisi probatae vitae et aetatis provectae, ad quascumque earum necessitates vel ministraciones permittantur intrare. Ad faciendas vero missas qui ingressi fuerint, statim exacto ministerio regredi festinabunt. Alias autem nec clericus, nec mo-

<sup>1</sup> P. Franz Xav. Wernz S. J., *Ius canonicum*. Tomus III. De religiosis (Romae 1933) 383—385, n. 374. — Za celotni članek primeri tudi B. Dolhagaray, Cloture v *Dictionnaire de Théologie Catholique* III/I, 244—257.

<sup>2</sup> Mansi, *Collectio conciliorum* III, 885.

nachus juvenis, ullum ad puellarum congregationem habebit accessum, nisi hoc aut paterna, aut germana necessitudo probetur admittere.«<sup>3</sup> Navodilo v marsičem spominja na današnje cerkvene instrukcije.

Tretji lyonski koncil l. 583 je v kan. 3 določil tudi že kazni za one, ki bi zapustile klavzuro in odšle v svet, pa se kasneje spet vrnile: »A communionis gratia segregentur; viaticum tamen illis miserationis intuitu praebeatur.«<sup>4</sup> Če bi zasledovali partikularne koncile tudi v naslednjih stoletjih, bi videli, da so na razne načine skušali uveljaviti in prodreti z zahtevo, da bi Bogu posvečene device živele ločene od sveta.<sup>5</sup>

S strogo in splošno postavo pa je pravo klavzuro ustanovil šele papež Bonifacij VIII. s konstitucijo »Periculoso«. Z njo je naložil trajno klavzuro vsem redovnicam, sedanjim in prihodnjim, v vseh krajih in vseh pravil. Določil je, da ne smejo iz samostana, razen v primeru hude in nalezljive bolezni; tudi ne smejo pustiti v samostan nikogar brez pametnega razloga in brez dovoljenja. Ni pa svojim predpisom dodal sankcij in ni zagrozil s cenzurami. To je storil šele tridentski zbor, ki je v 25. seji v 5. pogl. obnovil Bonifacijevo konstitucijo ter jo razširil in obenem dodal kazni izobčenja za one, ki bi jo prekršili.

Tridentske odloke je goreče izvrševal papež Pij V. Izdal je 29. maja 1566 konstit. »Circa pastoralis officii«, 24. okt. 1566 konst. »Regularium« in 24. jan. 1570 »Decori«. Tudi kasnejši papeži so se trudili, da bi se klavzura redovnic držala, in da bi se že v kali zatrle vse razvade in napačne razlage cerkvenih predpisov. Med drugim je izdal Gregorij XIII. konst. »Ubi gratiae« 13. jun. 1575, »Dubia quae emergunt« 23. dec. 1581; Gregorij XV. konst. »Inscrutabili« 5. febr. 1622. Benedikt XIV. je obnovil konstitucije svojih prednikov in z novimi konst. odpravil razvade, ki so se bile vgnezdile po ženskih samostanih. Tako je izdal 1. jun. 1741 konst. »Sacrarum virginum«; 3. jan. 1742 »Cum sacrarum virginum« in 31. okt. 1749 »Gravissimi animi moerore«.

Zadnji, ki je pred novim zakonikom uredil klavzuro, je bil papež Pij IX. Izdal je 12. okt. 1869 konst. »Apostolicae sedis«, ki v 2. delu a. 6 takole določa: »Violantes clausuram monialium, cujuscumque generis aut conditionis, aut sexus aut aetatis fuerint, in earum monasteria absque legitima licentia ingrediendo; pariterque eos introducentes vel admittentes, itemque moniales ab illa exeuntes extra casus ac fornam a S. Pio V. in constitutione Decori proscriptam«: vsi ti zapadejo izobčenju, ki je ordinario modo rezervirano papežu.

Dispenco glede ženske klavzure je po starem pravu mogel dati le papež, razen v primerih, ki so bili v konst. označeni. Pij V. je dovolil izhod redovnicam ob velikem požaru, v primeru gobave bolezni kakor tudi drugih nalezljivih bolezni. Ti primeri so bili — se zdi — le eksemplifikativno naštet, tako da bi bile redovnice smeje

<sup>3</sup> Mansi o. c. VIII, 564.

<sup>4</sup> Mansi o. c. IX, 943.

<sup>5</sup> Prim. Conc. Trull. l. 693, kan. 46. 47; conc. Mogunt. l. 813, kan. 13; conc. Later. II. l. 1139, kan. 26. 27; conc. Later. III. l. 1179, kan. 11.

zapustiti samostan v vsaki nevarnosti, ki bi bila pretela njih življenju ali nrvnosti.<sup>6</sup>

Razen teh primerov teologi, ki so komentirali Pijevo konstitucijo, niso dovoljevali izhodov in tudi niso dopuščali parvitatem materiae. Tako so razlagali, da bi redovnica, ki bi se od vrat oddaljila 20 cm, že zapadla cenzuri; prav tako ona, ki bi šla v cerkev, določeno za vernike; ali v prostore, namenjene služabnicam; ali na streho, na drevo. Sv. stolica tudi ni premeščala nepoboljšljivih rerovnic iz enega samostana v drugega; rajši jih je sekularizirala. Da se izognejo vsem nevarnim prilikam, je bilo pod smrtnim grehom prepovedano vsem svetnim ljudem pogosto zahajati v samostansko govorilnico brez dovoljenja in brez opravičljivega vzroka. Prav tako so se smrtno pregrešile redovnice, ki bi take osebe sprejemale, razen sorodnike prvega in drugega kolena.

Posebno stroga je bila prepoved za redovnike. Ti niso smeli govoriti z redovnicami, čeprav bi bile njih sorodnice, tudi trenutek ne, brez ordinarijevega dovoljenja; prepoved jih je vezala pod smrtnim grehom. Škof ni mogel dati dovoljenja razen za sorodnike prvega in drugega kolena; in to le štirikrat na leto, na določen dan in ob določeni uri, a nikdar ne v adventu, v štiridesetdanskem postu, ob petkih in sobotah, ob vigilijah in praznikih.<sup>7</sup>

2. Sedaj veljavne določbe za klavzuro ženskih samostanov. Nanjo se nanašajo zlasti kan. 597, 600, 601, 602, 603 in 2342. Poleg tega je Redovniška kongregacija izdala 6. febr. 1924 instrukcijo, ki je točno določila obseg klavzure in nje obveznosti.<sup>8</sup> Začne se z besedami »Nuper edito«. Ker so omenjeni kanoni razloženi tudi v instrukciji, jih tukaj ne bom posebej navajal.

Povod za instrukcijo so dali nekateri ženski samostani v Franciji in Belgiji, ki so prosili Redovniško kongregacijo, naj jim dovoli slovesne zaobljube, ki je z njimi samo po sebi združena tudi papeška klavzura; obenem so prosili, naj jih o papeški klavzuri pouči.

Ker je zakon o klavzuri v sedanjem cerkvenem zakoniku povzet iz starega prava in je od časa Pija V. izšlo mnogo pojasnil, zato se je Redovniški kongregaciji zdelo primerno, da objavi posebno instrukcijo, ki more biti za normo v vseh ženskih samostanih, v katerih se polagajo slovesne zaobljube.

I. Redovnice imajo v moči zaobljube in po cerkvenih zakonih tele dolžnosti: a) vedno morajo ostati za samostansko ograjo (intra septa monasterii) in brez indulta sv. Stolice ne smejo iti iz samostana. Izredni primeri bodo kasneje omenjeni (kan. 601); b) v samostan (intra eadem septa) ne smejo pustiti nikogar, naj si bo katerega koli stanu, spola, starosti brez dovoljenja sv. Stolice, če dotični ni po kan. 600 izvzet od te postave. To je na kratko povedano papeška klavzura.

II. Samostan z vrtovi in nasadi (kan. 597, § 2.) mora biti okrog in okrog tako ograjen, da se — kolikor mogoče — zabrani zunanjim

<sup>6</sup> Prim. Noldin, De poenis ecclesiasticis<sup>11</sup> (Oeniponte 1914) 69. 70.

<sup>7</sup> Prim. B. Dolhagaray l. c. 256. 257.

<sup>8</sup> Objavljena v Acta Apostolicae Sedis 16 (1924) 96—101.

osebam pogled na ta prostor, in onim, ki žive v klavzuri, zabrani pogled na zunaj (kan. 602). Če bi bilo kako samostanko okno tako napravljeno, da bi se skozenj videlo na javne nasade, na cesto ali na bližnje hiše, ali tako, da bi pri njem bila mogoča komunikacija z zunanjim svetom, mora imeti takó motna, neprozorna stekla, da se ne dá skozi videti. Ako ima kor omrežje (crates), skozi katero morejo redovnice videti oltar, mora biti tako narejeno, da verniki s svojih mest v cerkvi redovnic ne morejo videti. Prostor za spovedovanje redovnic mora biti tak, da ostane spovednik zunaj klavzure, penitentinja pa v klavzuri. Kraj, kjer redovnice prejemajo sveto obhajilo, mora biti z vrati ali z zaveso tako zaprt, da verniki redovnic ne morejo videti.

Pri samostanskih vratih v zakristiji in kjer bi bilo to potrebno, naj se v zid napravi vrtilka (rota), v kateri je mogoče pošiljati ven ali noter potrebne reči. Ni proti klavzuri, ako je na vrtilki majhna odprtina (foramen), skozi katero je mogoče videti, kaj se polaga v vrtilko. Pod papeško klavzuro pa ne spada javna cerkev z zakristijo, kamor redovnice brez indulta sv. Stolice nimajo dostopa.

III. Zakon o klavzuri se more na dva načina prekršiti: ali tako, da redovnica o d i d e iz klavzurnega območja pod kakršno koli pretvezo brez potrebnega dovoljenja tudi le za kratek čas (kan. 601), ali pa tako, da kdo drug v s t o p i v klavzuro brez dovoljenja svete Stolice.

1. I z h o d iz klavzure je redovnicam po zaobljubah brez indulta sv. Stolice dovoljen le tedaj, če grozi smrtna nevarnost ali kako drugo največje zlo. Ako je čas, mora krajevni ordinarij to nevarnost pismeno ugotoviti (kan. 601).

Take nevarnosti so: požar, povodenj, rušenje stavbe, vojne grozote, vdor vojakov in podobno. Nevarnosti morejo priti tudi od strani kake redovnice n. pr. blaznost ali nalezljiva bolezen. V tem primeru mora taka redovnica oditi iz klavzure, da se na ta način poskrbi za varnost redovne družine. Ako je čas, mora krajevni ordinarij, na p r o š n j o redovnic, pismeno ugotoviti nevarnost in zadostni vzrok, da odide iz klavzure.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Na podlagi petletnih pravic smejo škofje dovoljevati redovnicam izhod iz klavzure za n u j n o k i r u r g i č n o o p e r a c i j o, čeprav ne preti smrtna nevarnost. Tako pravico ima tudi ljubljanski ordinarij: »Permittendi Monialibus egressum e claustris urgente casu operationis chirurgicae subeunda, quamvis non secumferat periculum mortis imminens aut gravissimi mali, per tempus stricte necessarium, praescriptis debitis cautelis.« (Sv. konzist. kongr. 13. julija 1938, št. 101/24 objavljeno v Škof. listu 1938, str. 77, št. 9.) Za druge bolezenske primere, ko ne gre za smrtno nevarnost ali drugo največje zlo, pa je za izhod potrebno dovoljenje sv. Stolice. H a r i n g je objavil v Prakt. Theol. Quartalschrift (Linz 1929) 362 sledeči primer: Da se prepreči nevarna operacija, naj bi redovnica, ki jo veže papeška klavzura, hodila po zdravnikovi izjavi v javno bolnišnico na obsevanje. Z ozirom na periculum gravissimi mali je ordinarij dovolil izhod iz klavzure po kan. 601, § 1. Ker pa je bilo potrebno večkrat iti na obsevanje in to v gotovem razdobju, škofove petletne fakultete pa govore le o kirurški operaciji, se je bilo treba obrniti v Rim za dispenzo. Redovniška kongregacija je s posebnim reskriptom prošnji ugodila »benigne commisit, ut petitam gratiam pro suo arbitrio et conscientia concedat juxta

Brez dovoljenja sv. Stolice torej redovnica ne more biti predstavljena iz enega samostana v drugega, čeprav istega reda; ne more oditi zato, da bi ustanovila nov samostan; tudi zato ne, da bi si okrepila zdravje, ali da bi nadzirala zidavo novega samostana. Vendar pa sv. Redovniška kongregacija daje taka dovoljenja iz opravičenih vzrokov in pod gotovimi pogoji.

Ako je na samostanski strehi sprehajališče (ambulatorium), ga redovnice smejo uporabljati, da je le na vseh straneh z deskami dobro zakrito.

Zelo pogosto je potrebno, da redovnice same poskrbe za lepoto zunanje cerkve, ki mora biti snažna in čista, zlasti tudi o večjih praznikih dostojno okrašena. Zato sv. Stolica daje onim samostanskim predstojnicam, ki jo prosijo, pravico, da določi toliko redovnic, kolikor jih je potrebnih, da smejo takrat, ko ni nikogar v cerkvi in je popolnoma zaprta, iti vanjo in opraviti vse, kar je potrebno za bogočastje in za snago v cerkvi.<sup>10</sup>

Čeprav postulantinje veže zakon o klavzuri (kan. 550, § 2.), vendar smejo svobodno in brez dovoljenja sv. Stolice oditi iz samostana, ako se vrnejo v svet bodisi same od sebe, bodisi da jih odpuste predstojnice.<sup>11</sup> Isto velja o onih, ki so v noviciatu, ali ki imajo časne zaobljube, kadar te prenehajo, ali kadar so jih bile postavno razrešene.

2. Vstop v samostan brez dovoljenja sv. Stolice imajo po kan. 600 sledeče osebe:

a) Krajevni ordinarij ali redovni predstojnik, ki vizitirata samostan, ali drug vizitator od njih pooblaščen, sme zaradi inspekcije iti v klavzuro v spremstvu vsaj enega klerika ali redovnika zrele starosti (kan 600, 1<sup>o</sup>).

*preces durante necessitate, sed non ultra annum adhibitis cautelis, ne quid inconueniens oriatur.* (Prim. Haring, Klausurdispens zum Zwecke der Bestrahlung, Archiv f. kath. Kirchenrecht 1929, 584.) Ker je danes mnogo takih primerov, bi bilo želeti, da bi ordinariji imeli v petletnih fakultetah tudi to pravico.

<sup>10</sup> Podobno pravico dovoljevati redovnicam dostop v cerkev zaradi tega, da jo osnažijo in okrasé, imajo tudi škofje v petletnih fakultetah. Ljubljanskemu ordinariju je to dovoljenje dala sv. konzist. kongregacija z že omenjenim reskriptom. Tam beremo: »Permittendi Monialibus descensum in Ecclesiam, ut ipsae eam maiori solertia mundare et decorare possint, exeuntibus prius ab Ecclesia extraneis omnibus, non exceptis ipsis Confessario et Monasterio inservientibus et extra Clausura degentibus; portae illius claudantur et claves Superiorissae tradantur, Moniales vero semper binae sint et porta per quam aditus interior ad Ecclesiam patet, duplici clavi claudatur, quarum una a Sanctimoniali ab Ordinario deputanda custodiatur et non aperiatur nisi in casibus enunciatis et cum praescriptis cautelis.« (Škof. list 1938, str. 77, št. 8.)

<sup>11</sup> Redovniška kongregacija je že 8. novembra 1916 sledeče določila: 1. Postulantinjam v ženskih samostanih s strogo papeško klavzuro ni dovoljeno oditi iz klavzure zato, da bi obiskale domače ali iz drugih vzrokov. 2. Ako hočejo iti iz klavzure, ne zadošča ordinarijevo dovoljenje, ampak je treba dovoljenja sv. Stolice. (Acta Apostolicae Sedis 8 [1916] 446.) Ta odlok je bil naperjen proti tedanji praksi, ki je bila marsikje v navadi. Postulantinja sme vsak čas izstopiti, ne sme pa iti iz samostana in se spet vrniti. Prim. Theol. prakt. Quartalschrift, Linz 1917, 197.—198.

b) Vizitator torej sme v klavzuro le tedaj, kadar vizitira k r a j (visitatio localis). Osebna vizitacija (visitatio personalis) se mora vršiti zunaj klavzure pri omrežju. Niti ordinarij niti krajevni predstojnik ali vizitator ne sme po svoji službi v klavzuro razen takrat, ko vizitira.

c) Zaradi skrutinja (causa explorationis), ki ga mora opraviti krajevni ordinarij ali njegov delegat, kakor tudi o priliki volitve predstojnice, ordinarij ali njegov delegat ne sme iti v klavzuro (kan. 506, § 2., 552, § 2.).

Ako vodi obrede pri preobleki ali pri zaobljubi redovnic škof ali drug duhovnik, ne sme iti v klavzuro, pa tudi postulantinja, ali ona, ki je na tem, da bo napravila zaobljube, ne sme iti iz klavzure.

d) Kadar vizitator gre v klavzuro zaradi inspekcije, naj ga spremlja vsaj en klerik ali redovnik zrele starosti, ki naj ne gre od njega ves čas, dokler se mudi v klavzuri.

e) Spovednik ali njegov namestnik sme iti pod gotovimi kavtelami v klavzuro, da deli zakramente bolnim ali da pomaga umirajočim (kan. 600, 2<sup>o</sup>). To pravico ima redni samostanski spovednik ali njegov namestnik, ki ima po kan. 514, § 2. pravico deliti zakramente in biti v pomoč umirajočim v ženskih samostanih. Kadar ni teh, sme tudi drug duhovnik v klavzuro.

f) Da spove bolne redovnice, sme iti v klavzuro, kolikorkrat je potrebno, ne le redni, ampak tudi izredni ali kateri koli spovednik, ki ga težko bolna zahteva. O tem govori kan. 523.

g) Kavtele, kadar se prenaša v klavzuro sv. obhajilo, so našete v dekretu sv. Redovniške kongregacije z dne 1. sept. 1912. Če je mogoče, naj spremljajo štiri redovnice zrele starosti od vstopa do izstopa duhovnika, ki naj prinese sveto posodo z nekaj posvečenimi hostijami in jo zopet odnese v cerkev, kakor to določa Rimski obrednik.

h) Za spovedovanje so predpisane sledeče kavtele: dve redovnici naj spremljata spovednika do celice, v kateri je bolnica, in naj tam čakata pred odprtimi vrati celice, medtem ko spoveduje; potem ko se iz celice vrne, ga zopet spremita do samostanskih vrat.

i) Kadar koli mora duhovnik po omenjenih opravilih vstopiti v klavzuro, mora takoj oditi, brž ko konča svoje opravilo.

j) Ako se redovnicam ne more prilično oznanjati božja beseda v govorilnici ali špovedniški sobi pri omrežju, je treba prositi dovoljenja sv. Stolice, ki ga navadno ne odreče, ako so važni razlogi, da smejo pridigarji iti v klavzuro in pridigati ali v koru ali v kapitlju; treba pa se je držati navodil, ki veljajo za spovedovanje.

k) Dejanski državni poglavarji in njih žene s spremstvom smejo iti v klavzuro; prav tako kardinali (kan. 600, 3<sup>o</sup>).

l) Predstojnica sme pod gotovimi kavtelami dovoliti vstop zdravnikom, kirurgom in drugim, ki imajo v klavzuri potrebno opravilo. Mora pa prej dobiti vsaj habitualno odobrenje krajevnega ordinarija. Kadar pa je sila in ni časa prositi odobrenja, se to po pravu suponira (kan. 600, 4<sup>o</sup>).

m) Predstojnica sme torej dovoliti vstop vsem osebam, katerih opravilo je v klavzuri potrebno; sv. Stolica ji daje to pravico s tem zakonom samim. Prej pa mora dobiti od krajevnega ordinarija vsaj habitualno odobrenje. Odtod je prišlo v navado, da redovnice v pričetku vsakega leta naštejejo v knjigi vse tiste, katerih opravilo je navadno med letom potrebno v samostanu ali na vrtu (zdravnike ali druge, ki so potrebni za zdravljenje drugih, delavce za vrt, za hleve, in druge take osebe); to knjigo predlože krajevnemu ordinariju v podpis za habitualno odobrenje. Ako pa je v kakem izrednem primeru nujno potrebno, da kdo gre v samostan, pa ni časa prositi odobrenja ordinarijevega, se to odobrenje po pravu suponira, t. j. pravo samo tako presumpcijo aprobira.

n) V vseh primerih pa mora predstojnica poskrbeti za potrebne kavtele, ki so v tem, da so dotične osebe na prav dobrem glasu in da jih spremljata dve redovnici na kraj, kjer ima ta opravke. Tudi ni dovoljeno nobeni redovnici, da bi te osebe nagovorila razen onim, ki se morajo z njimi pogovoriti o njih opravilu.

IV. Klavzurni ključi naj bodo ponoči in podnevi vedno pri predstojnici, ki naj jih izroči, kadar treba, določenim redovnicam.

Ako bi predstojnica ali katera druga redovnica peljala v samostan katero koli osebo brez postavnega dovoljenja, ali samo pustila, bi se ne le hudo pregrešila, ampak bi tudi ipso facto zapadla izobčenju, ki je simpliciter udržano sv. Stolici (kan. 2342, 1<sup>o</sup>).

Aspirantinke vstopijo z ordinarijevim dovoljenjem v klavzuro. Brez dovoljenja sv. Stolice pa ni dovoljeno pustiti v klavzuro dekllice v odgojo.

V. V govorilnici, koder smejo redovnice v mejah svojih konstitucij sprejemati zunanje osebe, morata biti dve mreži v razdalji približno 20 cm, in tako pritrjeni v zid, da se ne moreta odpirati. Ako dovoljujejo konstitucije, sme biti v govorilnici tudi vrtilka. Glede drugega, zlasti glede nadzorstva nad tem, kaj se v govorilnici godi ali govori, pa naj se točno spolnjujejo konstitucije vsakega samostana.

VI. Klavzura redovnic, čeprav so le-te podložne redovnikom v tem, da se je točno drže, je pod nadzorstvom krajevnega ordinarija, ki more one, kateri bi se proti njej pregrešili, po deliktu kaznovati tudi s cenzurami in prisiliti, da je ne prekršijo. Tudi redovni poglavar mora čuti nad klavzuro redovnic, ki so njemu podložne, in redovnice, kakor tudi druge, ki so mu podložni, kaznovati, če so se v tej stvari kaj pregrešili (kan. 603).

Vsi oni, ki prekršijo klavzuro redovnic, to je oni, ki gredo v tak samostan brez dovoljenja, zapadejo izobčenju, ki je simpliciter udržano sv. Stolici; prav tako tudi redovnice, ki bi brez dovoljenja šle iz klavzure (kan. 2342, 1<sup>o</sup>, 3<sup>o</sup>).

Ciril Potočnik.

## Slovstvo.

Turk dr. Jože, **Pota in cilji sholastike** (Naša pot VII), Misijska tiskarna, Groblje-Domžale 1939, 222 strani, Cena 40 din, za naročnike 30, za naročnike-dijake 20.

Naslov bo morda koga zapeljal v zmoto. Knjiga ne prinaša kakšnih splošnih načelnih razmotrivanj o bistvu in nalogah sholastične filozofije, kakor bi kdo sklepal, marveč kaže — saj jo je napisal strokovnjak-zgodovinar — dosedanjo zgodovinsko pot sholastike. Z njo smo dobili v resnici dober in prepotraben pregled čez važen del filozofske zgodovine. A zopet ni to navadna zgodovina srednjeveške filozofije, ampak pregled filozofskih problemov v njihovem zgodovinskem razvoju.

Prvi razdelek, ki je posvečen stari sholastiki, obravnava problem razmerja med vero in vedo ter problem univerzalij, nato temeljito oriše obe osnovni srednjeveški filozofski smeri, platonsko, ki jo je uvedel v krščanstvo sv. Avguštin in ki si jo je prisvojil pozneje zlasti frančiškanski red, in aristotelsko, ki so jo prinesli na krščanski zapad arabski filozofi in ki je dosegla svoj vrhunec v sv. Tomažu. Med obema se je vnel srdit boj, dokler ni zmagal Tomažev aristotelizem. Toda kmalu so vstali v aristotelizmu samem »moderni« učitelji, vnel se je nov idejni boj. »Moderna« okamistična šola je pogubno razkrajala sholastiko, povzročila prevrate na filozofskem, verskem in političnem polju, — luteranstvo in vse, kar je z njim v zvezi, je deloma njen sad — končno pa sama izhiralala. Zanimiv pregled sholastičnega vpliva na slovenske kraje zaključuje poglavje.

Ta dvojni gigantski duhovni boj s svojimi posledicami je menda pri nas prvič prikazan v svojem zgodovinskem okolju. Doslej je bil marsikdo vaju gledati v Tomažu mirnega branilca starih tradicij. In res, če beremo njegovo Summo in občudujemo njen brezosebni, kristalnočisti slog, ki ga ne razvname nobena strast, nam niti na misel ne pride, da je avtor branil nekatere teh tez v burnih javnih disputacijah in bil v neprestani nevarnosti, da ga pariška cerkvena oblast obsodi. Knjiga pa nam pokaže našega Tomaža kot velikega novotarja, ki je izpodrnil staro avguštinsko strujo kljub njeni mnogo-stoletni tradiciji v Cerkvi, strujo, ki je prav tedaj po sv. Bonaventuri znova dokazala svojo vedno mlado življenjsko silo in se borila proti aristotelizmu s svetim navdušenjem, pričana, da brani krščansko vero proti nevarnim in brezbožnim poganskim domislicam. Ali se niso morda Tomaža včasih lotevali dvomi, ko je klečal pred tabernakljem? Sveti mislec se je pač živo zavedal, da z avguštinizmom ruši mnogo pobožnih in plodnih zamisli o svetu in duši in njenem stiku z Bogom. S čim bo vse to nadomestil? Ali ne kažejo sorodna averoistična gibanja, kako lahko novi nauki vodijo v zmoto in brezboštvo? Toda ni zdvojil nad svojim delom in ni klonil pred nasprotniki, ki so ga bili z desne, avguštinske, in leve, averoistične strani. In zgodovina je pokazala, da je v nevarnih časih izbral pravo

smer in s krepko roko speljal krščansko filozofijo na nova, trdnejša pota. V tem je Tomaževa veličina.

Samo novotar Tomaž je bil otroško vdan sveti stolici in novotar Tomaž je bil svetnik. Novotar Ockham pa ni bil ne prvo ne drugo. Zato tudi boj, ki ga je povzročil, ni prinesel pomlajenja, temveč je zapustil same ruševine.

Kratki drugi razdelek, ki je posvečen preporodu sholastične filozofije v naši dobi, prinaša navodila svete stolice za pouk tomizma in prepričevalno razlaga, kako jih je treba razumeti in izvajati, da ne nastanejo brezplodna trenja med strujami.

Poleg zgodovinskega razvoja filozofskih problemov sholastike in idejnih bojev podaja knjiga tudi izvrstne orise filozofskih sestavov iz obravnavane dobe in tiste iz prejšnjih časov, ki so odločilno vplivali na srednjeveške šole. Naravnost sijajno je podana Tomaževa filozofija, ki zavzema dobrih 30 strani, pa tudi Platon, Aristotel, Plotin, sv. Avguštin in Duns Skot so verno prikazani.

Slovstvo je obširno in izbrano. Lahko bi bile navedene še Ušeničnikove in Kovačičeve razprave o Platonu in Aristotelu ter Spektorskega Zgodovina socialne filozofije, ki je prva slovenska filozofska zgodovina, dasi s posebnega vidika. Tudi pri francoskem slovstvu se dajo zaslediti male netočnosti in pomanjkljivosti.

Z izrazom »sholastika« (str. 5 in 186) se je precej pečal de Wulf v uvodih v razne izdaje svoje Zgodovine ter mu skušal dati določnejšo vsebino, pojem »krščanska filozofija« (90) pa je nekoliko razčistila zanimiva debata, ki so jo sprožili Francozi in ki je rodila lepo slovstvo.

Avtor uvaja nekaj novih strokovnih izrazov, ki se bodo morda držali: »privržnost« za »habitus« (124), »totost« po vzhodnoštajerskem kazalnem zaimku »toti« za »haecceitas« (136). Manj potreben je izraz »promatrati« (74 itd.), ker imamo svojega, tudi »osporavati« (173) in »zapopaden« (65) tuje zvenita, dasi je zlasti prvi sicer kaj prikladen.

Zbirka Naša pot nam je dala z dr. Turkovo knjigo dragoceno znanstveno delo, ki vsebuje mnogo več, kakor bi smeli pričakovati od primeroma skromnega obsega. Knjigo krasi znana Boticellijeva slika Tomaža.  
J. Janžekovič.

Ušeničnik Aleš, **Izbrani spisi**, Ljubljana, Jugoslovanska knjigarna. I. zv. 1939, str. 320; II. zv. 1940, str. 306; III. zv. 1940, str. 319. Cena zvezka 90 din (naročniki 50 din).

Nekdaj smo dijaki smatrali za svojo dolžnost, da smo predelali starejše letnike slovenskih katoliških revij. Zlasti smo bili pozorni na A. Ušeničnikove razprave. Pa kaj, ko je bilo toliko letnikov nepopolnih! Današnjemu dijaku in izobražencu pa ne bo treba več stikati po zaprašenih policah. To, kar je bilo v naših znanstvenih revijah najtehtnejšega, Ušeničnikovo delo, stopa pomlajeno pred nas v prikupnih knjigah Izbranih spisov. Sedaj šele, ko imamo pred seboj strokovno urejene te jedrnate članke, ki so v zelo nevarnih časih tako uspešno zavračali napade na resnico, na nravnost, na

vero v naši domovini, lahko presodimo, kaj nam je Slovencem Aleš Ušeničnik. Njegovo ime je za vselej zapisano med imena naših največjih mož.

Prvi zvezek Izbranih spisov prinaša razprave, ki se nanašajo na vero, pravnost in kulturo. V prvem delu bo marsikoga posebno zanimala razprava o agnosticizmu, ki tako jasno pokaže upravičenost in potrebo metafizike in na straneh 36—38 začrta misli, ki so se pozneje v Uvodu razvile v kozmološki dokaz. Razprava »Morala, Svobodne misli« iz drugega dela pa nas spomni, da so bili pri nas že časi, ko so še vse bolj drzko napadali verske in npravne svetinje kakor danes.

Tudi drugi zvezek ima tri dele: »Naš čas in naše krščanstvo«, »Misel, volja in dejanje«, »Umetnost«. V prvem poglavju je zlasti važna in še vedno sodobna razprava: »Pozitivizem — veliko zlo naše dobe«. Vzgojitelji bodo s pridom brali »O vzgoji volje« iz drugega dela. Ljubitelji umetnosti pa bodo posebno pazljivo predelali tretji del, ki je posvečen odnosu med umetnostjo in pravnostjo. Te globoke razprave bo moral poznati pri nas vsakdo, ki bo hotel odslej o teh vprašanih govoriti. Zlasti značilno je, da je filozof čisto v zadnjih letih, kakor izpove v opombi, v važni točki spremenil svoje mnenje. Dočim je v vseh razpravah zagovarjal misel, »da kar je nenravno, tudi ni lepo in zato samo po sebi ne more biti predmet prave umetnosti« (282), popravlja sedaj v opomnji svoj nazor takole: »Naloga umetnika kot umetnika je torej res najprej in najbolj formalna: umetniško oblikovati. Najprej in najbolj! Zdi se namreč, da pažnja na predmet, ali je nraven ali nenraven, res ni več naloga umetnika kot umetnika, temveč le umetnika kot človeka!... Estetsko nam torej umetnina ugaja, pravno nas odbija (297).«

Ta spremenjeni nazor nas prvi hip popolnoma zadovolji. Med lepoto in pravnostjo res ni videti stalne zveze. Če bi, recimo, pravno dobro umetnino imenovali samo takšno, ki prikazuje le pravno dobra dejanja, tedaj bi tisti, ki mu je pravno bistveni del lepega, moral z umetniškega stališča odkloniti tudi vso versko umetnost, ki upodablja največji zločin zgodovine, Kristusovo trpljenje! Nesmisel! Ali naj morda imenujemo pravno dobro umetnino tisto, ki ima dobre npravne učinke na občinstvo? Zopet bi tisti, ki bi tako pravnost smatral za del ali pogoj lepote, prišel v zadrego: Na zavrženca v peklu, kakor nam<sup>ga</sup> opisuje bogoslovje, bo tudi najčistejša lepota le slabo delovala, izvoljenca v nebesih ne bo nič pohujšalo, nas nestalne ljudi pa nekatere in včasih ista stvar dviga, ki druge in v izpremenjenih okoliščinah kvari. Ako je lepo kaj stvarnega na lepem predmetu, tedaj ne more biti odvisno od tako nasprotnih npravnih učinkov na gledalcih. Bodisi torej, da pojmujeemo pravnost umetnine tako ali tako, v nobenem primeru je ne moremo niti delno istovetiti z lepoto.

In vendar se nam ta zaključek upira. Dejansko čutimo vsi, ne izvzemši tistih, ki se boré za samostojno in »čisto« umetnost, ako so le sami umetniki, da je kljub vsemu med pravno dobrim in lepim

neka zveza. Toda kakšna? Mislimo si, da bi hotel zagrizen Jud umetniško upodobiti Kristusovo križanje s svojega stališča. Kaj bo storil? Ali bo skušal umetniško povečati na obrazih farizejev pod križem satansko zlobo v njenem zmagoslavju nad učlovečeno Dobroto? Ali mu ne bo, ne rečem npravnostni, ampak tudi samo umetniški čut povedal, da bi taka zamisel ne bila lepa, marveč odurna? Ali ne bo skušal prikazati farizejev kot upravičenih branilcev očetnih izročil? Ali pozna umetnostna zgodovina kak zgled, da bi kdo z umetniškim sijem obliil podlost kot podlost, in bi njegovo delo veljalo za umetnino? Ali ne skuša vsakdo v tem primeru resnično podlost najprej zagrniti v plašč kakšnega plemenitega stremljenja? Zakaj? Zato ker kot umetnik zanesljivo čuti, da podlost ni samo pravno slaba, marveč tudi grda, in da plemenitost ni samo dobra, temveč tudi lepa, »visa placet«. Toda čigava podlost in čigava plemenitost, kadar naj sodimo umetnino? Ne tista, kakor smo videli, ki jo kažejo morebitne upodobljene osebe, tudi ne tista, ki se zbudi v gledalcu, ampak tista, ki prešinja umetnino. Z drugimi besedami, umetnikova lastna, kolikor jo je vdihnil svojemu delu. Ali ne izraža pravi umetnik v tej ali oni obliki vedno svoje notranjosti? In ta umetnikova notranjost, ki sije iz umotvora, mora biti plemenita, sicer nam delo ne ugaja. Pri tej sodbi smo zelo širokosrčni. Umetnik se lahko usodno moti in povečuje to, kar je v resnici najhujše obsodbe vredno, morda je prevratnež, pogan, zagrizen nasprotnik vsega, kar je nam najsvetejše, samo da je v svojem ustvarjanju pokazal neko občečloveško plemenitost, samo da se nam iz dela ne zareži v obraz poosebljena podlost! Toda mislimo si delo zavrženca, ki bi v tako popolnih oblikah in z blazno naslado prikazovalo peklensko zlobo, da bi se najbolj zakrknjeni ljudje ob pogledu nanj ob groze izpreobračali, delo torej, ki bi bilo po svojem učinku moralno in oblikovno na višku. Ali bi bilo tako delo lepo? In če ne, zakaj ne? Ali ne zato, ker bi se nam poleg hudobije, ki jo upodablja, rogala iz dela in ga kazila upodabljalčeva podlost?

Gotovo zbuja te misli celo vrsto ugovorov in pomislekov, toda če so le malo upravičene, tedaj bi se še vedno dalo v neki obliki braniti staro Ušeničnikovo naziranje, da ni mogoča dovršena umetnina brez neke npravnosti.

Tretji zvezek je posvečen filozofiji. V poglavju »Filozofi in njih misli« so obdelani, ta s tega, oni z drugega vidika, Platon in Avguštin, Tomaž Akvinski in Dante, Descartes in Mahnič. Posebno značilna je razprava »Sv. Tomaž Akvinski in naša doba«. Smešno bi bilo posebej poudarjati, kako prepričan in vnet tomist je A. Ušeničnik. Tako kakor on ne pozna pri nas Tomaža nikdo drugi, nikdo ga tako pogosto in s takim spoštovanjem ne navaja. Toda to pri njem ni slepo zaverovanje v davno preteklost. »Ne nazaj, temveč naprej! Kljub globokemu spoštovanju, ki ga imamo do sv. Tomaža in njegove filozofije, si namreč ne tajimo in po pravici in resnici tudi ne moremo tajiti, da ni možna kaka preprosta repristinacija celotne Tomaževe filozofije... Najprej bi bilo to docela neznanstveno ravnanje. Filozofija se ne dá mehanično prevzeti. Filozofijo

si je treba marveč miselno osvojiti. Zakaj pri filozofiji ne gre za verovanje, temveč za vedenje. Če se pa miselno vglobimo v Tomaževo filozofijo, se nam pokaže troje: prvič, da ne moremo vsega sprejeti; drugič, da nam to, kar moremo sprejeti, ne zadostuje povsem; in tretjič, da moramo postaviti vse v novo osredje (77)«. To pametno stališče, ki ga je v Mariboru zastopal tudi dr. Fr. Kovačič, nam je Slovencem, ki se tako radi prepiramo, prihranilo vsaj en brezploden boj, boj za »čisti« tomizem, ki je po drugod povžil že toliko dragocenih sil. Ušeničnik in Kovačič si nista nikoli očitala, to in to ni »tomistično«, ampak le, to in to ni dovolj dokazano.

Izvirnost Ušeničnikovega tomizma nam najbolje odkrivajo razprave iz drugega poglavja: »Filozofski problemi«. Posebno pozornost zasluži prva razprava: »O zadnji osnovi naše izvestnosti«. Ta zadnja osnova je »reflexio completa«. Kaj se to pravi? Pri umskem spoznavanju ne ugotavljamo le dejstva, ki je predmet naše misli, ampak obenem še marsikaj drugega. Kadar sodim, da je dvakrat dve štiri, ne vem samo za razmerje med »dvakrat dve« in med »štiri«, ampak vem obenem, da tako sodim, in vidim tudi, da prav sodim, da sem torej zmožen pravilno soditi in da sem, ki tako sodim. Razum se obenem, ko sodi, kot duhovna zmožnost, ki ni podvržena zakonu o neprodirnosti, spovrača (reflecti) na svoj spoznavni čin in vidi njegovo in s tem deloma svojo lastno naravo. Razum, ki nekaj gleda, vidi obenem to svoje gledanje in tako samega sebe, kolikor je gledajoč. Scepticismem pravi, da se je pri vsaki sodbi treba vprašati, ali je pravilna ali ne, odgovor pa da se izrazi v novi sodbi, ob tej se ponovi isto vprašanje itd. in infinitum. Z drugo besedo, kake zadnje osnove naše izvestnosti sploh ni, naša prepričanja više v praznini, scepticismem je neizbežen. Tudi tomizem, ki je učil, kakor pri nas dr. Kovačič, da je zadnji znak naše izvestnosti razvidnost, se ni dovolj izognil scepticismu, ker je moral ločiti subjektivno in objektivno razvidnost. Na vprašanje pa, kako vem, kdaj je moja, subjektivna razvidnost zanesljivo utemeljena na objektivnem stvarnem stanju, ni bilo zadovoljivega odgovora. Šele reflexio completa, kakor jo je, opirajoč se na bežne opazke v Tomažu, analiziral Aleš Ušeničnik, očitno kaže, kje je napaka scepticisma. Jasna misel ne rabi za pričo svoje veljavnosti nove misli, saj je njena jasnost ravno v tem, da razum obenem vidi, kako se je s takšno mislijo polastil resnice. Ta temelj noetike, ki se nam zdi, vsaj v načelu, dokončna pridobitev v filozofiji in ki je danes precej splošno sprejet med tomisti, je A. Ušeničnik ne le samostojno, ampak menda sploh prvi znanstveno obdelal, in bo treba to prednost slovenskega misleca pred mednarodno javnostjo uveljaviti. — Glede zunanjega sveta je Ušeničnik z večino strožjih tomistov prepričan, da ga zaznavamo neposredno in da so njegove kakovosti tudi neodvisno od nas v glavnem takšne, kakor jih čutimo.

Sledijo razprave o razvojnih podmenah, ki so tudi same zgled zanimivega razvoja. Prvotno, sicer zmerno, a vendar odklonilno stališče se je bolj in bolj omiljevalo. Danes zastopa A. Ušeničnik mnenje, da je treba prepustiti »pozitivni znanosti, naj ugotavlja po

svoje ‚razvoj vrst‘, filozofa to zanima, a ni njegovo vprašanje (243)«. Tudi če bi se izkazalo, kakor dopušča Obermaier, da se je človeški rod sam po telesu razvijal, dokler ni postal »pristojna posoda in sedež duha...«, ne bo to nobenega resnega misleca vznemirjalo: razvoj in stvarjenje nista v nobenem nasprotju (252)«. Ali ni to unik apoletje po dolgem brezuspešnem boju z znanostjo? Toda če je kdo zagrešil napako v tem vprašanju, je niso zagrešili sodobni apoletje, ampak tisti, ki so se pred stoletji preveč zanesli na Linnéjev fiksizem in zakrivili, da se je zakoreninilo prepričanje: ker se vrste živih bitij ne razvijajo, jih je vsako ustvaril Bog. Toda znanost, ki se precej redno v nekaj desetletjih zaniha v drugo skrajnost, je kmalu po Linnéju postavila podmeno o splošnem razvoju. Sedaj so drugi, opirajoč se na evolucionizem, proti prejšnjim apoletom sklepali: Ker se življenje samo razvija, ni treba Boga stvarnika. V tej, bolj podzavestni dilemi, ali razvoj, ali Bog, so mnogi apoletje z vso vnemo pobijali evolucionizem, dokler ni postalo bolj in bolj jasno, da je neizražena dilema, ki je bila izvor borbe, napačna. Danes je prav za prav vse vprašanje samo še v sedanjosti: Ali je človek, tak kot je, duhovno-tvarno ali samo tvarno bitje? Ali se je njegov rod kako po telesu razvijal ali ne, to je za svetovni nazor brez pomena. Borba proti evolucionizmu je bila torej vendarle mahanje po zraku? Nikakor! Treba je samo brati recimo str. 230, da vidimo, kakšne stvari so se takrat pisale pri nas o razvojnih podmenah in kako so z njimi skušali našemu narodu izruvatı vero. A. Ušeničnik ima veliko zaslugo, da je pri nas ostalo to gibanje brez hujših posledic, obenem pa mu je lahko v zadoščenje, da je že sprva obravnaval ta vprašanja s takšno znanstveno resnostjo in nepristranostjo, da dotične razprave še danes, ko je tudi sam deloma izpremenil svoje mnenje, brez sramu in s pridom lahko pokaže javnosti.

V tretjem delu, v ocenah svetozorov, ki so jih razvijali Žmavc, Seidl, Vidmar, Derganc in Veber, se je Ušeničnik pokazal nedosegljivega mojstra kritike. Če se ocenjevalec najprej vpraša po taboru svoje žrtve, da vnaprej ve, ali jo je treba pobiti ali povečati, ni klek, da bi v poljubni knjigi ne našel kakšnega gradiva za oboje. Ušeničnik pa svoje avtorje najprej skrbno prebere in jih skuša razumeti. Nato jih poda tako nepristransko, da bi se morda dotičnik sam ne podal bolje. Šele tedaj jih sodi. Napako proglasi za napako, dvoumje za dvoumje, dopustno mnenje, ki se pa z njim ne strinja, za dopustno mnenje, ki se z njim ne strinja, resnico za resnico. To je sicer tako samo po sebi razumljivo, kakor je samo po sebi razumljivo, da je človek skoz in skoz pošten in dober — in prav tako redko. Ušeničnikove ocene ne ranijo, ampak zdravijo, ne odbijajo, ampak pridobivajo, zadenejo zmoto, ne da bi žalile osebo, ki je pokazala dobro voljo. Iz njih odseva vzorna duhovniška osebnost, ki po Kristusovem zgledu svari pred krivimi preroki, pri tem pa ne pozabi, da je bolj poslana za duhovne bolnike, kakor za tiste, ki ne potrebujejo zdravila.

H koncu bi le še izrazili željo, naj bi lepe Ušeničnikove knjige ne krasile samo polic s svojo posrečeno vezavo, ampak naj bi jih izobrazenci res tudi rabili. V njih je gradiva za marsikatero predavanje, pa tudi za pridigo. Zlasti naj bi ne bilo katoliškega dijaka, ki bi jih do mature ne predelal. To bo zanj najboljši uvod v svetovno nazorna vprašanja, obenem pa se bo nekoliko razgledal po neposredni preteklosti naše slovenske kulture. Se bolj kot o Mahničevih velja o Ušeničnikovih spisih: »Ne bi se namreč smelo pozabiti, da mora več ali manj vsak dijak skozi vse faze, skozi katere je prešel slovenski narod zadnjih trideset let, preden se je moralno tako prerodil in utrdil, kakor ga vidimo danes (II, 218).«

J. Janžekovič.

**Collectanea Franciscana Slavica.** Vol. II. Acta secundi Congressus Cracoviae 25—29 Aug. 1937. Sibenici (Šibenik in Jugoslavija) ex Typographia »Kačić« 1940.

Za prvim kongresom slovanskih frančiškanskih profesorjev, ki se je vršil l. 1935 v Zagrebu, je bil drugi kongres l. 1937 v Krakovu. Tudi o tem kongresu je izšel mogočen zbornik (XIX, 338), ki poroča o kongresu (udeležil se ga je zopet tudi redovni general P. Leonardus M. Bello) in prinaša v dveh delih razprave. Prvi del je posvečen razpravam o Materi božji, drugi del pa obsega razna druga teološka potem pa filozofska in študijska vprašanja. V prvem delu je važna razprava P. dr. Balića o vodilnem pravcu skotistične marijanske teologije (De regula fundamentali theologiae marianae scotisticae). To pravilo se da kratko izraziti z besedami Skotovega učenca Frančiška de Mayronis: »Potuit, decuit, fecit«. Že sv. očetje so radi argumentirali, kadar so govorili o odlikah Matere božje, s primernostjo: »decebat«, spodobilo se je. Frančiškanski teologi so postavili ta izrek za nekakšno osnovno načelo: Mati božja je tako vzvišena, da ji moramo pridetiti vse odlike, ki so njej primerne, če so le mogoče. S tem načelom so se za Skotom zmagovito borili za nje brezmadežno spočetje, z istim načelom rešujejo tudi druga vprašanja o Materi božji, n. pr. o nje vnebovzetju in o nje sredništvu. Tako je prav v tem zborniku razprava P. dr. Grabića (Split) o sredništvu Marije Device, kjer P. Grabić to sredništvo izvaja iz tega, da je MB v združenju s Kristusom sicer le drugotno, a vendar de condigno zaslužila vse milosti našega odrešenja in je zato primerno, da nam jih tudi deli. Prav tako izvaja po načelu »decebat«, da je Mati božja (sekundarno) »caput Ecclesiae« in zopet zato naša srednica. (V disputi sta mu ugovarjala dominikanec Bochénski in tudi frančiškan Wasilowski, a jima je G. spretno odgovarjal. Vendar je to mnenje o Marijinem zasluženju de condigno še zelo preporno.) Poleg Balića in Grabića so razpravljali o marijanskih odlikah še drugi (o božjem materinstvu Marije Device, o nje vnebovzetju, še dva o nje sredništvu, trije o češčenju MB, med temi P. Roman Tominec o Brezmadežni v umetnosti). V drugem delu je najprej razprava P. Šilića (Mostar) o nauku sv. Bonaventura o vzročnosti sv. zakramentov (zanimivo je, da je sv. B. svoje mnenje večkrat izpremenil in zapustil štiri obdelave tega vprašanja, zadnje o tako

imenovani moralni vzročnosti). P. Misilo (Visoko) dokazuje, da so razni verski običaji Srbov, zlasti »krsna slava« in »badnjak« z drugimi običaji svetega večera v zvezi s kulturnimi obredi Grkov in Rimljanov (posebno za mrtve). Jako zanimiva je razprava P. dr. Legowicza (Lvov) o »franciškanski šoli«. L. podaja zgodovinski pregled frančiškanskih učbenikov. Osnove so »Summa« Aleksandra Haleškega, »Sententiae« sv. Bonaventura in »Opus Oxoniense« Duns Skota. Vendar si je sv. Bonaventura tako osvojil nauke svojega učitelja Aleksandra, da so mnogi upoštevali le še Bonaventura in za njim Skota. Nastali so trije »tipi« učbenikov. Nekateri so šli za sv. Bonaventuro (ad mentem Seraphici Doctoris), drugi za Skotom (ad mentem Doctoris Subtilis), tretji so pa skušali napraviti sintezo ali Bonaventura in Skota, ali pa celo sv. Bonaventura, sv. Tomaža Akv. in Skota. O tej zadnji sintezi (znano je zlasti tako delo Hieronima de Montefortino) pravi predavatelj s P. d'Alèsom, da ni upati pravega uspeha, ker hodita tomizem in skotizem tako različna pota, da jih ni mogoče združiti. Zavzema pa se Legowicz za sintezo velikih frančiškanskih učiteljev, da bi dobili tako res »franciškanski sistem«. Ves pouk pa mora biti zgrajen tako, da bo po navodilu sv. Frančiška do ljubezni Kristusa, ki je »vir vsega pravega spoznanja«. Lepo je to misel izrazil prorektor jagelonske univerze dr. Michalski v pozdravu, češ da je vsa frančiškanska ideologija v Bonaventurovem »Itinerarium mentis in Deum«. Zagovornike humanističnih študij bo posebej zanimala razprava P. Bändera (Badija), ki je v njej zbral najvažnejše razlage za humanistične študije in zavrnil tudi ugovore, četudi ne taji, da so nekateri na videz dosti prepričevalni.

Kongres in zbornik sta jasen dokaz za resna znanstvena prizadevanja slovanske frančiškanske družine. Prvi buditelj je pač priznani znanstvenik P. Balić, a kakor je vidno, tudi p. general z vnemo pospešuje ta prizadevanja.

Korektura bi morala biti bolj pazljiva. Ponavlja se systema nam. systema, ut z indikativom in druge take sicer malenkosti, ki pa vendarle bolj ali manj kaze lepo delo. Glede Val. Mencingerja (str. 181) bi bilo pripomniti, da se je pisal Metzinger in da ni bil v nobeni zvezi z Mencingerji v Bohinju, temveč je bil rojen, kakor je doagal V. Steska (UZ X, 1930, 1—4), 19. aprila 1699 v St. Avoldu v Loreni. A. U.

Dr. Nikola Žuvić, **Čitanja i evanđelja** na nedelje i blagdane u crkvenoj godini. Vel. 4<sup>o</sup>, 176 str. Zagreb 1940, Hrvatski tiskarski zavod d. d.

Za 1300-letnico kulturnih zvez hrvatskega naroda s sveto stolicom je izdal zagrebški bibličist dr. Žuvić v hrvatskem jeziku »Berila in evanđelije« za nedelje in praznike cerkvenega leta. Knjiga, ki je namenjena za uporabo pri javni božji službi, je izšla po naredbi zagrebškega nadškofa metropolita dr. Al. Stepinca in je posvečena hrvatskim nadškofom in škofom, »poštovanim poglavarima, ljubljenim ocima, sigurnim vodama k miru i sreći, nepogrešivim učiteljima vječne mudrosti i božje istine«. Na škofovski konferenci v Zagrebu meseca listopada minulega leta so zbrani hrvatski nadškofje in škofje soglasno sklenili, da jo bodo uvedli v vse hrvatske škofije. Istočasno so prevzeli jamstvo za njeno izdaje.

Žuvićeva »Čitanja i evanđelija«, ki so izšla v letošnjem poletju, so po pravici zaslužila to nenavadno pozornost hrvatskega episkopata. Vsaka stran knjige priča, da jo je dal iz rok znanstvenik, ki je pri delu uporabljal vse dostopne znanstvene pripomočke biblične filologije, kritike, arheologije in najboljše komentarje.

Vzporedno z Misalom je pisatelj berila in evanđelije razvrstil v štiri skupine: 1. U crkvenoj godini (Proprium de tempore); 2. Na blagdane u crkvenoj godini (Proprium Sanctorum); 3. Zejedničke mise svetaca i bl. Dj. Marije (Commune Sanctorum); 4. Prigodne i pokojničke mise (Missae votive et defunctorum). V prvi skupini so poleg nedeljskih in prazniških beril in evanđelijev še berila in evanđeliji za vigilije večjih praznikov, za ferije velikega tedna (razen vel. ponedeljka) in za prošnje dneve.

Hrvatsko besedilo bibličnih perikop je prirejeno v smislu cerkvenih predpisov po vulgati, t. j. po službenem tekstu r. kat. cerkve, po katerem so berila in evanđeliji tudi v rimskem Misalu. Le tam se je pisatelj zatekel k izvirnemu hebrejskemu ali grškemu besedilu, kjer vulgata ni dovolj jasna ali dela težave prvotnemu smislu. Tako je povsem pravilno, da je avtor Jan 10, 16 kljub vulgati (»unum ovile et unus pastor«) prevel z »jedno stado (grex — ποιμήν) i jedan pastir« (str. 58); ali Jan 10, 12: »mercenarius autem et qui non est pastor« z »najamnik, koji nije pastir« (str. 57) zaradi jasnejšega grškega teksta ὁ μισθωτός καὶ οὐκ ὢν ποιμήν.

Glavna odlika prevoda je lep in blagoglasen jezik, v katerem pisatelj podaja svetopisemsko besedilo. Prevod je od besede do besede izvorno prirejen in se ne naslanja na starejše hrvatske prevode, tudi ne na najnovejši prevod prof. Zagode. Pisateljev namen je bil, podati prevod v lahkem hrvatskem jeziku, kakor ga govori večji del hrvatskega naroda i kakor se tiska za širše kroge (prim. Predgovor str. 2). Da bi bil jezik čim poljudnejši, so stavki kratki, participi po večini razvezani, semitizmi ter grecizmi in latinizmi pa podani v duhu hrvatskega jezika.

Kakor v jezikovnem tako je knjiga tudi v tehničnem pogledu dovršena. Besedilo je tiskano na najboljšem papirju v dveh stolpcih. Črke so velike in jasne, enake za berila in evanđelije. Posebno velike in debele so črke v naslovih, ki se od liturgičnega besedila ločijo še po rdeči barvi; rdeče so tudi začetne črke posameznih perikop ter okvirne črte in črte, ki ločijo stolpce na vsaki strani.

Skratka: Žuvićeva »Čitanja i evanđelja« so ne samo z biblično-znanstvenega, ampak tudi z literarnega in tehničnega stališča odlično delo, ki dela čast njenemu avtorju in založniku. Zato ne dvomimo, da se bodo uveljavila v vseh hrvatskih škofijah. A. Snój.

Jone, p. dr. Herbert O. M. Cap., *Gesetzbuch des kanonischen Rechtes. Erklärung der Kanones*. II. Band. Sachenrecht (Kan. 726 — Kan. 1551). Paderborn 1940. Str. 619.

O prvem zvezku tega komentarja k cerkvenemu zakoniku smo govorili v BV 1939, 212. 213. Prvi zvezek se je bavil s kanoni

prve in druge zakonikove knjige, ta pa se peča s tretjo zakonikovo knjigo. Na razliko od dosedanjih nemških komentarjev, ki so vsi sestavljeni sintetično, je Jone napisal svoj komentar v analitični obliki. Knjiga podaja kanone v nemškem prevodu, ki pa ni dobeseden, marveč parafraziran. Za vsakim odstavkom tako prevedenega zakonskega besedila sledi potrebna kratka razlaga. Različni tiski večajo uporabnost knjige. Jonejev komentar je namenjen praksi, zato razlaga kanonov ni sorazmerna. Kanone, ki so se mu zdeli za prakso bolj pomembni, obširneje razlaga, čeprav ne bi bila taka razlaga pomembna. Tako je n. pr. komentar h kanonom zakonskega prava precej obširen. Nasprotno pa se v teoretične dvome in sporna naziranja redno ne vtika.

Kar smo rekli o prvem zvezku, moramo ponoviti o drugem. Jonejev komentar ni preobširen, pa zadosten za praktično uporabo. Knjigo moremo toplo priporočati vsem, ki si žele analitičnega komentarja k kodeksu.

Al. Odar.

Utz Fridolin, **Bittet, und ihr werdet empfangen.** 8<sup>o</sup>, 84 str. Freiburg i. Br. 1940, Herder & Co. Kart. RM 1.50.

Knjižica, na zunaj drobna in skromna, podaja celo teologijo prosilne molitve, ko odgovarja, prav temeljito odgovarja, na vprašanja, kaj je prosilna molitev in kdaj je uspešna. Prosilna molitev je pred vsem molitev, pobožno povzdigovanje duha k Bogu: s prošnjo je treba k Bogu povzdigniti vso dušo in njene moči, trdno vero, upanje in zaupanje, nesebično ljubezen, vdanost brez pridržka in voljno pripravljenost za žrtev. Da bo prosilna molitev uspešna, se mora prosilec varovati napačnega in predrznega pričakovanja. Prosilec prosi nebeškega Očeta, a ta Oče je Bog, ki ve, kaj nam je v prid, in ki hoče v našem življenju z našim sodelovanjem ostvariti svoje načrte, katerih mi ne poznamo. Bog more vse, kar je dobro, kar ni samo v sebi protislovno; mi pa moremo v redu dobrega le to, kar je »po božji volji«. Kar pa je po božji volji, to moremo doseči vse, ako verujemo in molimo. Naša podedovana obremenitev, ki nas vleče iz božjega reda v svojevoljnost, nas tudi nagiblje, da ta »vse« umejmo v popolnoma neomejenem smislu. Skrivnost krščanske prosilne molitve je v tem, da jo opravljamo v Jezusovem imenu. To pa obsega dvojje: da se obračamo k Bogu in mu molče sporočamo svoje prošnje po našem velikem duhovniku Jezusu Kristusu in da to vršimo v najtesnejši življenjski zvezi z njim.

To so osnovne misli, ki jih knjižica prav tako prepričevalno kakor lahko umljivo pojasnjuje in bralca navaja k pravi krščanski prosilni molitvi, kateri je Kristus obljubil uslišanje. Pisatelj, ud dominikanskega reda in sotrudnik pri nemški izdaji sv. Tomaža, je svoja izvajanja postavil na trdno podlago sv. pisma in porabil jasni nauk sv. Tomaža Akvinskega, zlasti 2 II, q. 81—83.

Utzovo delce prav toplo priporočam. Kdor ga bo pazljivo prebral in resno premislil, ga bo vesel in bo pisatelju hvaležen.

F. K. Lukman.

Schmaus Michael, *Katholische Dogmatik*. Erster Band: Einleitung. Gott der Eine und der Dreieinige. München 1937, Max Hueber. 8°, XIV + 278. RM 5,50. — Zweiter Band: Schöpfung und Erlösung. München 1938, Max Hueber. 8°, XIV + 480. RM 9,80.

Nemška bogoslovna literatura ima precej izvrstnih dogmatičnih učbenikov, bodisi v nemškem, bodisi v latinskem jeziku. Iz novejšega časa so znani tudi izven »nemškega jezikovnega prostora« predvsem: B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik* (I/II<sup>7</sup>, Freiburg 1928), F. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas* (I/II<sup>7</sup>, Münster i. W. 1934, 1936; III<sup>9</sup>, ibid. 1932), Pöhle-Gierens, *Lehrbuch der Dogmatik* (I-III<sup>9</sup>, Paderborn 1936, 1937). Diekampov učbenik je v spekulativnem pogledu zelo dober, jasen, točen in natančen; pisatelj verno sledi sv. Tomažu, v velikih dogmatičnih vprašanjih je tomist v smeri dominikanske šole. Delo je prevedel A. M. Hoffmann, O. P., v latinski jezik (*Theologiae dogmaticae manuale*. I—IV, Paris, Tournay 1933/34). V tem prevodu je Diekampova dogmatika vpeljana že več let kot učbenik na ljubljanski teološki fakulteti. Pöhle-Gierensova dogmatika pa je molinistične smeri, v obravnavanju pozitivnega materiala je posebno dobra, a tudi zanesljiva v spekulaciji. Med latinsko napisanimi dogmatičnimi učbeniki naj iz novejšega časa omenim: Chr. Pesch, *Compendium theologiae dogmaticae* (I—IV<sup>2</sup>, Friburgi Brisg. 1920—1922), Lercher S. I., *Institutiones theologiae dogmaticae* I—III, Oeniponte, 1924/25. Herderjeva založba pa je l. 1939 začela izdajati nov dogmatični priročnik, *Manuale theologiae dogmaticae auctoribus Anselmo Stolze O. S. B. et Hermanno Keller O. S. B.* Delo bo razdeljeno na devet snopičev (fasciculi), izšli so doslej trije: 2. De Sanctissima Trinitate; 4. Anthropologia theologica; de gratia; 7. De Ecclesia.

Za katoličane, ki želijo poglobiti svoje versko spoznanje v smislu krščanske »epignosis« (prim. 1 Kor 1, 5. 21—24; 2 Kor 2, 10 sl.; Kol 1, 9. 10; Ef 1, 17; 4, 13, itd.) — in danes je ta potreba živa — pa imajo Nemci v novejšem času tudi več tako imenovanih dogmatik za laike (Laiendogmatik), ki obravnavajo skupine dogmatičnih resnic v njihovi notranji zvezi brez posebnega znanstvenega aparata in brez podrobne razčlembe po tezah. Med temi naj imenujem: J. P. Junglas, *Die Lehre der Kirche* (Bonn 1937), Leo von Rudloff O. S. B., *Kleine Laiendogmatik*<sup>5-6</sup> (Regensburg 1937), Kreuser, *Laiendogmatik* (Einsiedeln 1934); D. Feuling O. S. B., *Katholische Glaubenslehre. Einführung in das theologische Leben für weitere Kreise* (Salzburg 1937); A. Antweiler, *Unser Glaube* (München 1938).

V našem času se čuti tudi že potreba, približati teologijo življenju in obravnavati posebno življenjsko vrednost dogme. E. Krebs je izdal v ta namen delo »Dogma und Leben« (I/II<sup>2-3</sup>, Paderborn 1925, 1930). Izraz te potrebe so danes tudi poskusi, poleg znanstvene teologije osnovati samostojno, pastoralnim namenom prikrojeno teologijo, v kateri naj bi bila osrednja ideja (subjekt teologije) Kristus. Imenujejo po kerigmatično teologijo (Verkündigungstheologie); prim. F. Lakner, *Das Zentralobjekt der Theologie* v *Zeitschr. f. kath.*

Theol. 62 (1938) 1—36; O. Lotz, Wissenschaft und Verkündigung v Zeitschr. f. kath. Theol. 62 (1938) 465—501. V vseh teh prizadevanjih se zato kaže tudi močno teženje, da se v dogmatičnem razpravljanju bolj upošteva zveza med dogmatičnim izrazom ali dogmatično formulo in med stvarjo, ki jo formula pomeni, v smislu besed sv. Tomaža: »Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem« (S. Th, 2 II, q. 1, a. 2 ad 2).

Ti podatki in kratka pojasnila že označujejo mesto, namen in pomen, ki ga ima med novejšimi nemškimi dogmatičnimi knjigami Schmausovo delo. Kakor sam poudarja v predgovoru k prvemu zvezku (str. V—IX), nima namena, dodati številu izvrstnih dogmatičnih učbenikov še enega, prav takega. Predpostavlja jih in hoče na njih dalje zidati. S svojim delom hoče le »skrajšati pot od znanosti do življenja tako, da jo morejo prehoditi tudi tisti, ki jim je čas pičlo odmerjen. Hoče bolj neposredno, kakor je navada, služiti verskem življenju, s tem, da razlaga razodetje v vsej njegovi nadčasovni veljavi, obenem pa v njegovi časovni pomembnosti in moči« (str. VI). Da delo ta namen doseže, je potrebno: a) obravnavati razodetje kot odkrivanje resničnosti, ki je sicer nevidna, a bolj gotova kot ves vidni svet, ne le kot sestav pojmov in predstav; b) razpravljati o razmerju med razodetjem in novejšo, posebno sodobno filozofijo; c) pokazati z vero dojeto resničnost v odnosu k človeški naravi in kot izpolnitev človeškega hrepenenja po življenju preko vseh človeških naravnih zahtev in pričakovanj; č) razkrivati vedno znova notranjo zvezo posameznih razodetih nauk (str. VII). Naloga knjige je tudi, jasno pokazati, da je Kristus tisto središče, ki daje enotnost razodetju. Na ta način pa tudi označuje bistveno posebnost in samostojnost krščanstva nad vsemi drugimi religioznimi nazori (str. VI).

Po tej osnovni smeri knjige se ravna tudi način dokazovanja. Pri dokazih iz sv. pisma gre pisatelju za celotno sliko, ki jo razodetje nudi o kakem nauku. Zato ne citira samo tistih stavkov, ki neposredno omenjajo dogmatični predmet, in se ne zadovoljuje le z zaporednim naštevanjem svetopisemskih citatov, marveč navaja večkrat celotni kontekst in skuša prikazati »duha in moč« razodetega nauka. Podobno ravna tudi z dokazom iz tradicije, iz spisov cerkvenih pisateljev in učiteljev. Rajši navaja le nekaj bolj pomembnih tekstov. Saj v resnici prepričevalen dokaz iz tradicije ni lahek in spada po pisateljevem mnenju bolj v dogemsko zgodovino kakor v sistematično dogmatiko (str. VIII.), posebno če si je ta postavila za nalogo bolj neposredno služiti verskemu življenju.

Pisatelj tudi nima namena, priključiti se v različnih nazorih eni ali drugi teološki šoli, marveč se odločuje za eno ali drugo naziranje v spornih vprašanjih le iz ljubezni do razodete resnice (str. VIII).

V predgovoru k drugemu zvezku (str. V—X) pisatelj pojasnjuje in utemeljuje svoje stališče do kerigmatične teologije. Odklanja jo kot posebno, od znanstvene teologije ločeno in samostojno obravnavanje teoloških, predvsem dogmatičnih nauk. Po njegovem pričanju bi bila taka ločitev usodna za obe vrsti teologije. Vsaka

znanstvena teologija mora biti hkratu tudi kerigmatična. Teologija je namreč znanstveno obdelovanje po Kristusu danega razodetja. Razodetje pa je dano »propter nostram salutem«. Zato mora biti tudi teologija usmerjena po tem namenu. Prava teologija tudi izhaja iz vere v Boga in njegovo besedo, v Kristusa, njegovo besedo in delo. Zato tudi služi življenju iz vere. Teološka znanost mora biti na neki način tudi »Verkündigungstheologie«, to je služba verskemu življenju (str. VIII).

S tem, da smo povzeli načela, ki jih pisatelj podaja v predgovorih, smo že označili tudi njegovo delo. Treba je le pregledati, ali se je pisatelj po teh načelih ravnal in jih v svojem delu uveljavil. Če pregledamo oba zvezka Schmausove dogmatike, moramo priznati, da je res svojevrstno delo, ki bo v odlični meri služilo namenu, ki ga je pisatelj zastavil, namreč pospeševati versko življenje iz zanesljive dogmatične osnove. Povsod se nam kaže v živi luči »res«, stvar, ki je »enuntiabile«, beseda, zanjo le boren, čeprav resničen izraz; prav tako je razmerje med vero in razumom, med nadnaravo in naravo dobro prikazano, vseskoz so tudi upoštevane smernice vatikanskega cerkvenega zbora za globlje spoznavanje verskih resnic »e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo« (Denz.-Bannw. n. 1796).

Prvi zvezek Schmausove dogmatike obsega splošni uvod v teologijo in posebnega v dogmatiko in nauk o enem in troedinem Bogu. V uvodu v dogmatiko podaja tudi nauk o veri, ki ga nekateri teologi obravnavajo kot poseben dogmatični traktat bodisi v začetku, bodisi za naukom o milosti. Vsakega izmed teh načinov moremo upravičiti, kakor pač gledamo vero kot krepost in dejanje, s katerim priznamo in si osebno prisvojimo razodetje, ali kot nadnaravno, zveličavno dejanje, katerega bistvo in lastnosti določa razodetje, ali pa kot milost v zvezi z drugimi milostmi. Med mnenji o zadnji analizi verovanja se Sch. odloči za mnenje, ki ga je zagovarjal pokojni rimski dogmatik Ludovik Billot (fides simplicis auctoritatis). V glavnem delu prvega zvezka pa pisatelj razpravlja o enem in troedinem Bogu, pa ne v dveh ločenih traktatih, marveč v enem pod tremi razdelki: Samorazodetje troedinega Boga a) po njegovem dejanskem bivanju, b) po njegovem bistvu, c) po polnosti troosebnega življenja.

Drugi zvezek pa podaja dogmatični nauk o stvarjenju in odrešenju. Pisatelj deli snov, kakor je navada tudi v drugih dogmatičnih učbenikih.

Omenim naj še, da pisatelj pri vsem svojem prizadevanju, približati dogmatično snov sodobnemu življenju, ne prezira sholastike, zlasti ne sv. Tomaža, katerega zvesto uporablja. Vse citate navaja v nemškem prevodu.

O Schmausovi dogmatiki morem potrditi, da je res »ein Lehrbuch, ein Lesebuch, ein Lebensuch« (I, str. IX). Njegova posebnost je, da je vse troje združil.

Fabijan.

## Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

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

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

### I. Dela:

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

### II. Razprave:

1. F. Grivec, **Pravovernost sv. Cirila in Metoda**. (Razprodano.)
2. A. Snoj, **Staroslovenski Matejev evangelij** (De versione palaeoslavica Evangelii S. Matthaei. — Praemisso Summario et addito Apparatu critico in lingua latina). Lj. 1922. 8°. (34 str.) 5 Din.
3. F. Grivec, **Boljševiška brezbožnost** (De atheismo bolševismi.) Lj. 1925. 8°. (15 str.) (Razprodano.)
4. F. Grivec, **Ob 1100 letnici sv. Cirila**. Pojasnilo k apostolskemu pismu Pija XI. »Quod S. Cyrillum Thessalonicensem« z dne 13. februarja 1927. 8°. (16 str.) Lj. 1927. 3 Din.
5. J. Turk, **Tomaž Hren**. 8°. (30 str.) Lj. 1928. 5 Din.
6. F. Grivec, **Mistično telo Kristusovo**. Metodična in praktična vprašanja. 8°. (17 str.) Lj. 1928. 4 Din.
7. F. Grivec, »Rerum Orientalium«. Okrožnica papeža Pija XI. o proučavanju vzhodnega krščanstva. 8°. (23 str.) Lj. 1929. 4 Din.
8. F. Grivec, **Fjodor M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev**. 8°. 46 str. Lj. 1931. 10 Din.
9. A. Odar, **Škof in redovništvo**. Veljavne določbe. 8°. (52 str.) Lj. 1936. 8 Din.
10. A. Odar, **Postopnik za ničnostne zakonske pravde pri škotskih sodiščih**. 8°. (60 str.) Lj. 1938. 10 Din.

### III. Cerkvenih očetov izbrana dela.

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

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

---

---

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

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

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

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

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

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

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

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur.

Pretium subnotationis extra regnum Jugoslaviae est Din 60.

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

*Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.*

# **BOGOSLOVNI VESTNIK**

**IZDAJA  
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XX  
ZVEZEK IV**

**LJUBLJANA 1940**

# KAZALO.

## (INDEX)

### I. Razprave (Dissertationes):

Lenček, Rasa in morala . . . . .	269—283
Odar, Zakonik ljubljanske škofije, razglašen na škofijski sinodi l. 1940. . . . .	284—319

### II. Praktični del (Pars practica):

Potočnik, Evharistični post pred mašo in obhajilom opolnoči . . . . .	320—325
F. U., Enake oracije pri maši . . . . .	325—326

### III. Slovstvo (Litteratura):

Ušeničnik, Izbrani spisi (IV., V., VI. zvezek) (Janžekovič) 327 — Scheeben-Kerkvoorde, Les merveilles de la grâce divine (Lukman) 330 — Scheeben, Briefe nach Rom, herausgegeben von Schauf und Eröβ (Lukman) 331 — Čadež, Življenje govori (F. U.) 331.

# Rasa in morala.

(De relatione inter stirpem et mores.)

Dr. Ignacij Lenček.

## Summarium.

Quaestio ponitur propter falsos conatus quorundam qui speciales philosophias et theologias morales stirpis construere intendunt. — I. Principia naturalia morum omnibus hominibus utpote ex eorum natura profluentia communia et aequalia esse brevi ostenditur. Idem dicendum de supernaturalibus evangelicis vivendi normis, quae pro tota humanitate sine distinctione stirpis divinitus datae sunt. — II. Tamen actus morales hominis certe vestigia propriae stirpis ostendunt. Ipsa nempe constitutio corporalis non solum diversimode in activitatem animae spiritualis influit eamque plus minusque determinat, sed etiam secundum sententiam s. Thomae ad creationem praecise huius animae quoddammodo disponit. Propterea aliquo vero sensu etiam de anima stirpis loqui possumus.

Že pred nekaj leti se je v poljudno-znanstveni literaturi, kakor tudi v kulturno-političnem tisku kar udomačil izraz: rasa. Tudi znanstveno raziskovanje ras in z njimi zvezanih problemov se je močno poživilo, vendar pa še ni v vsem doseglo dokončnih rezultatov. Medtem ko so antropologija in sorodne vede že precej napredovale, so se na polju rasne psihologije vprašanja šele prav pojavila in čakajo rešitve.<sup>1</sup> Ko bodo vsaj v glavnem tudi ti problemi rešeni, bo mogoče dokončno določiti razmerje rasnih posebnosti do različnih kulturnih pojavov, do religije in morale.

Vprašanje o vplivu rase na moralo pa je že danes pereče. Že sedaj je mogoče načelno in vnaprej ugotoviti, kakšen ta vpliv nikakor ne more biti, pa tudi preko katere meje ne more segati. Taka ugotovitev je tem potrebnejša, ker je videti, da gredo poskusi, določiti razmerje rase do morale, ravno tu v napačno smer. Pojavile so se zahteve po svojski rasni filozofiji, pa tudi po svojski življenjski modrosti, odgovarjajoči posebnim lastnostim in zahtevam rase. Ker se za posebno rasno etično pojmovanje in nravno usmerjenost zavzemajo že mnogi, zahtevajo tudi temu nauku primerno vzgojo mladine in naroda. Tako utegne imeti zmotno pojmovanje v tem vprašanju usodne posledice, ker bi popolnoma prevrglo nravno mišljenje v ljudeh. Povrh tega je še papež Pij XI. po rimski kongregaciji za seme-nišča in bogoslovna učilišča naročil, naj se preučujejo in zavračajo zmotne »dogme« nove rasne filozofije, med katerimi so v omenjenem

<sup>1</sup> Prim. o tem H. Muckermann, Grundriss der Rassenkunde, 2. izd. Paderborn, 1935, O. Menghin, Geist und Blut, Wien, 1934, W. Schmidt, Rasse und Volk, München, 1927.

odloku naštete tri, ki govore o našem vprašanju: »2. Treba je z vsemi sredstvi ohranjati moč rase in krvi. Vse, kar vodi k temu cilju, je že samo po sebi npravno dobro in dovoljeno. 3. Iz krvi, ki je sedež rasne svojskosti, potekajo, kakor iz svojega glavnega počela, vse umske in npravne lastnosti človeka. 6. Prvo počelo in najvišje načelo vsega pravnega reda je rasni naĝon.«<sup>2</sup>

Seveda se ta kratka načelna razprava ne more ozirati na vsa najrazličnejša sporna vprašanja o rasi in rasah, o njih postanku, razvoju in današnjem stanju, še manj seveda na različna mnenja o značilnih posebnostih in o notranji vrednosti posameznih ras. Tudi ne gre za to, ali je to novo poudarjanje rase in njenega pomena za kulturno in duhovno življenje pravilno in upravičeno, ali ne. Podobno ne spada v okvir te razprave sodba o raznih, na osnovi rase zgrajenih svetovnih nazorih, pod moralnim vidikom; podoba pa je, da so nekatere zahteve posameznih rasnih filozofov v nasprotju s pravimi etičnimi načeli in v škodo resničnim npravnim vrednotam. Samo po sebi zanimivo vprašanje, kakšna je dejansko moralna ravnen posameznih ras, je prav tako izven območja našega razpravljanja.

Gre nam le za dvojce: najprej za vprašanje, kako vpliva rasa na moralna načela, in nato, kako vpliva na moralna dejanja. Rasa nam pa pri tem ne pomeni toliko določeno skupino ljudi, ampak bolj ves skupek, povezok, onih svojskih duševnih in telesnih lastnosti, ki se podedujejo od rodu do rodu in kot notranja stalna dediščina dajejo skupini posameznikov značilne poteze ene rase. Prvi problem moremo torej takole zastaviti: ali so svojske posebnosti ene rase osnova, podlaga, za posebna, le tej rasi primerna etična načela, z drugo besedo: ali ima vsaka rasa svojo etiko, svojo moralo? Drugo vprašanje: ali je človek te določene rase kot subjekt npravnih dejanj drugačen od človeka druge rase, tako da moramo pri presojanju njegovih zavestnih dejanj upoštevati tudi te svojskosti njegove rase; ali se morejo tudi v npravnem življenju rase javljati njene značilne lastnosti in posebnosti.

### Rasa in moralna načela.

I. Pri določevanju razmerja rase do morale moramo upoštevati naravna in nadnaravna etična načela, naravno etiko in krščansko moralo.

1. Če etiko kot normativno vedo motrimo s stališča ekstremne rasne filozofije, moramo v njenem smislu logično sklepati, da ne morejo veljati za vse ljudi isti in enaki npravni zakoni. Zato absolutne,

<sup>2</sup> »Itaque magistri pro viribus, e biologia, historia, philosophia, apologetica, et disciplinis iuridico-moralibus arma sedulo mutuent et perabsurda quae sequuntur dogmata valide sciteque refellant: ... 2. Stirpis vigor et sanguinis puritas qualibet ratione conservanda et fovenda sunt; quidquid autem ad hunc finem ducit eo ipso honestum licitumque est. 3. Ex sanguine, quo indoles stirpis continetur, omnes qualitates intellectuales et morales hominis, veluti ex potissimo fonte, effluunt... 6. Fons primus et prima regula universi ordinis iuridici est instinctus stirpis.« Okrož. 13. aprila 1938. Nouvelle revue théol. 1939, 235. Prim razlago teh tez v govorih kard. von Roeya v L'Osservatore Romano, 24. novembra 1938, kard. Schusterja, ravno tam 18. nov. 1938 in v pismu kard. Verdierja, v istem listu 24. nov. 1938.

za vse ljudi obvezne etike ni, tudi ne obstoji za vse človeštvo enoten naravni zakon. Razumljive so take in podobne trditve z vidika rasnega materializma: umske in npravne lastnosti človeka izhajajo iz krvi; kri pa je sedež rasne svojskosti,<sup>3</sup> zato nosijo npravni zakoni, ki izhajajo iz človeka samega, v svoji vsebini rasni značaj. Prav tako je tako naziranje umljivo s stališča etičnega pozitivizma in evolucionizma, ki ne priznavata stalnega, v človeški naravi utemeljenega npravnega reda. Če so etični zakoni le produkt pozitivnih faktorjev, razvoja v navadah in pojmovanju življenja, potem je povsem jasno, da se ti zakoni spreminjajo s časom in človeštvom. Ker pa igrajo po mnenju rasne filozofije v vsem, tako v telesnem, kakor tudi v kulturnem in duhovnem življenju, rasne razlike in posebnosti tako veliko, naravnost odločilno vlogo, se je etično mišljenje in hotenje moralo usmeriti po teh svojstvenih lastnostih rase in tako povzročiti razvoj posebnega tipičnega etičnega reda in zakona.

Še bolj umljivo pa je tako mišljenje s stališča nekega modernoprotestantskega in modernističnega subjektivizma. Človek je sam stvaritelj svoje vere, svojega Boga in svoje npravnosti. V njegovi notranjosti se poraja in razvija vse to in vse je le produkt njegovih osebnih sil, katerih vir je spet le v biološki plati, v krvi. Klasično je izrazil filozof nemškega rasizma to načelo: »Pravijo, da je Bog ustvaril človeka po svoji podobi. Nasprotno! Človek si ustvarja Boga po svojem bistvu.«<sup>4</sup> Njegovo versko doživljanje in čustvovanje si ga nujno predstavlja v smislu svojega rasnega značaja. Zato velja dosledno načelo: »Kakršen človek, taka njegova vera,«<sup>5</sup> taka so tudi njegova moralna načela. »Tako si človek z lastnimi močmi oblikuje svojo notranjost in to svoje delo proicira na ven kot religijo, moralo, umetnost ... filozofijo.«<sup>6</sup> Zato so npravne ideje in npravni zakoni v svojem bistvu odvisni od tistega elementa, ki je vir človekovih notranjih sil, od krvi in rase.

Pa tudi če bi zagovorniki rasnega svetovnega nazora priznavali pravi pojem naravnega zakona, bi morali prav tako iz svojih predpostavk zahtevati za posamezne rase posebna njim ustrezajoča etična načela. Naravni zakon obsega skupek vseh osnovnih zahtev in dolžnosti, ki izhajajo iz človeškega bistva, iz njegove narave, ki je in ker je specifično taka. Po tej specifični naravi, ki je razumna, socialna, je človek v določenem razmerju do drugih bitij: do Boga, do so-človeka, do družbe — in na teh odnosih so osnovana njegove npravne dolžnosti. Zato ima specifično ena narava, prav, ker je ena in ista, isti naravni zakon.

<sup>3</sup> Prim. zgoraj, obsojeni stavek pod 3.

<sup>4</sup> »Man sagt, Gott habe den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen. Umgekehrt: Der Mensch schafft sich Gott seinem Wesen gemäß.« Rosenberg, cit. pri E. Schlund, Orientierung, Leipzig, 1931, str. 427.

<sup>5</sup> »Wie der Mensch, so sein Glaube.« Rosenberg, Mythos des 20. Jahrhundert, München, 1937, str. 141.

<sup>6</sup> »So formt der Mensch sich aber auch mit seinen Kräften sein eigenes Innere und proiziert diese Tat hinaus als Religion, Moral, Kunst ... Philosophie.« O. c. 324.

Razni rasni teoretiki pa si ravno prizadevajo pokazati, da obstoji med nekaterimi rasami globoka razlika, celo specifična. »Človeške rase se po svojem naravnem in nespremenljivem značaju tako razlikujejo, da je najnižja človeška rasa od najvišje bolj oddaljena kakor od najvišje živalske vrste.«<sup>7</sup> Tako more biti med človekom ene in človekom druge rase večja in globlja razlika, kakor med človekom in živaljo. Če se označujejo nekateri narodi še kot pol-opice, ki so že po naravi nezmožni vsake kulture in vsake vzgoje — izjeme so le dresura, kakor se more tudi pes zdresirati do neverjetne spretnosti —, je razumljivo, da nastane med tako in med visoko kulturno raso globok prepad. Pol-živali, ki divje in nagonsko životarijo nekeje v pragozdovih Afrike, ne morejo vendar imeti istih nravnih dolžnosti in pravic, kakor plemeniti nositelji kulture in civilizacije. V splošnem razvoju iz živali so te rase pač zaostale na neki specifično nižji stopnji človeštva in so zato po svoji naravi bistveno nižje. Njih naravni zakon se torej bistveno razlikuje od naravnega zakona visoko razvite rase, ki mora tako živeti po posebnih višjih rasnih etičnih načelih.

Seveda razlike med posameznimi rasami niso vedno tako ostre in globoke, da bi na ta način utemeljevale posebno etiko. Razlike morejo biti manj izrazite, a so zaradi dalekosežnega pomena, ki ga imajo rasne posebnosti za vse, tudi duhovno življenje, skoraj specifične važnosti. Ni prvenstvenega pomena, da je to bitje človek, pomembnejše, usodnejše in odločilnejše v življenju je, da je to bitje človek te in te rase.

Iz vsega je razvidno, da je tako naziranje o rasni etiki zgrajeno povsem na napačnih postavkah. Rasni materializem, kakor tudi pozitivizem in evolucionizem je treba tudi v tej obliki odkloniti. S tem pa tudi padejo filozofski temelji nove etike. Nravni zakon je objektivno za vse človeštvo isti, ker ima vse človeštvo isto naravo, ustvarjeno od istega Boga in zato iste bistvene objektivne odnose in isto razmerje do vsega, kar ga obdaja. Rasne razlike ne zadenejo človekovega notranjega bistva, zato pa tudi ne zadenejo osnovnih nravnih načel, ki iz tega bistva izhajajo. Naj bo vprašanje o postanku človeškega telesa rešeno tako ali tako, specifično svojo naravo ima človek od duše, ki je forma corporis, ta pa je pri vseh po svojem bistvu in osnovnih duhovnih zmožnostih ista. Osnovni nravni zakoni niso utemeljeni v rasi in krvi, ampak v duhovnosti, končno v božjem Duhu samem. Omeniti je še, da izhaja vse človeštvo od istih prastaršev in si je tako v naravi sorodno. Antropologija do danes ni našla razlogov, da človeštvo ne izhaja iz ene same prve človeške dvojice.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> »Stirpes humanae, indole sua nativa et immutabili, adeo inter se differunt, ut infima ipsarum magis distet a suprema hominum stirpe quam a suprema specie brutorum.« Obsojeni stavek pod št. 1 v omenjeni okrožnici.

<sup>8</sup> Prim. poročilo p. Schuli ena, L'origine dell'uomo, L'Osservatore Romano, 29.IV.1940. Podobno, H. Muckermann, Grundriß, str. 40, in Die Religion und die Gegenwart, Essen, 1935, str. 28—32. Mausbach-Tischleder celo trdi: »Ja, da eine Menge von ganz wesentlichen Eigentümlichkeiten des Menschenleibes bei allen Menschenrassen gewiß nicht mehrmahls unabhängig voneinander unter ganz anderen Umwelteinflüssen entstanden sein können, ist die Annahme verschiedener, räumlich und zeit-

Dejstvo, da morda celi rodovi ne izpolnjujejo ene ali druge zapovedi npravnega zakona, ne govori proti obveznosti zakona samega. Sklepati bi morda mogli le to, da je tej rasi značilno nagnjenje ali razpoloženje proti tej zapovedi. Res je tudi opaziti, vsaj na prvi pogled, kakor da bi nekateri, posebno primitivni narodi, naravnega zakona ne poznali. Tako n. pr. so smatrali divjaki za dovoljeno, moriti betežne starce in otroke,<sup>9</sup> sv. Tomaž pa sporoča, da so stari Germani imeli ropanje za npravno neoporečno.<sup>10</sup> A objektivna veljavnost zakona je eno, poznanje zakona je drugo.<sup>11</sup> Človeški um sicer nujno in pravilno dojame prva in najsplošnejša načela npravnega reda, glede drugih pa, ki jih more spoznati le po razmišljanju in sklepanju, je lahko v zmoti. Vzroki zmote utegnejo biti mnogovrstni: duševna topost in umska zaostalost, da ne sklepa, ali da sklepa napačno; tudi stara tradicija celih rodov in stare razvade, pa še izkvarjene nravi in strasti slepe razum, da ne spregleda.<sup>12</sup> Ta ali oni vzrok more imeti celo rasni značaj. Sicer pa so nova etnografska odkritja glede npravnih zablod celih ras in narodov popravila prejšnje pretirane nazore in ugotovila celo čudovito soglasje v osnovnih zahtevah npravnosti.<sup>13</sup>

Tudi nas slednjč ne sme varati vitez. Ni že načelo drugo, če je druga praktična uporaba načela. Uporaba se more spreminjati po krajevnih in časovnih razmerah, po stopnji kulture in gospodarstva, pa tudi po rasnih posebnostih. Tako n. pr. je bilo pred stoletji jemati obresti na splošno krivično, danes ni več. Spremenilo se ni npravno načelo, spremenile so se razmere in načela ni bilo mogoče v tem primeru več uporabljati. Gotovo je uporaba npravnih načel n. pr. glede javnega življenja drugačna pri visoko kulturnih, drugačna pri primitivnih narodih. Zato so tudi določitve naravnega zakona po pozitivnem državnem zakonu različne.<sup>14</sup>

Te zahteve po posebni etiki vodijo nujno v npravni relativizem, nato pa logično v npravni nihilizem.

2. Do podobnega zaključka pridemo, če motrimo etiko kot nauk o vrednotah: o najvišji vrednoti, ki je končni smoter človekov, o vrednotah-sredstvih, o npravni vrednoti sploh: o dobrem in slabem. Absolutna etika v smislu za vse ljudi veljavnega sistema vrednot se

lich voneinander unabhängiger Menschwerdungen der verschiedenen Menschenrassen aus verschiedenen hochpotenzierten Tierarten schon für ihre körperliche Wesensseite sogar naturwissenschaftlich so gut wie ausgeschlossen.« *Katholische Moraltheologie*, I. 7. izd. Münster, 1936, str. 208.

<sup>9</sup> Ušeničnik, *Filozofija*, II. Ljubljana, 1924, str. 558.

<sup>10</sup> »Apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae, ut refert Julius Caesar...« *Summa*, I. II. qu. a. 4. c.

<sup>11</sup> »Lex naturae... potest deficere... quantum ad notitiam: et hoc propter hoc, quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae...« Sv. Tomaž, I. c.

<sup>12</sup> Ušeničnik, o. c. 557.

<sup>13</sup> Mausbach-Tischleder, o. c. 96.

<sup>14</sup> »Alio modo potest intelligi mutatio legis naturalis...: ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali, quod prius fuit de lege naturali.« I. II. qu. 94, a. 5. Prim. še Mausbach-Tischleder, o. c. 97.

zdi danes mnogim utopija.<sup>15</sup> Tudi lestvica vrednot mora biti — tako pravijo — zgrajena po rasnem principu: vsaka rasa ima svoje vrednote, ki so utemeljene v njenem značaju in v njeni krvi; te mora v življenju ostvariti s svojimi tipičnimi sposobnostmi in nagnenji. Le te vrednote ga odrešijo in osrečijo.<sup>16</sup>

Tudi v tem naziranju moramo ločiti resnico od zmote. Brez dvoma je velika zmeta nauk pretiranega, skrajnega rasizma, ki je zašel v neko novo poganstvo. Postavil je človeku za končen smoter in najvišjo vrednoto: čisto raso in čisto kri, kot vir moči, napredka in sreče naroda.<sup>17</sup> Določil mu je dosledno največjo in najsvetejšo življenjsko nalogo in najvišjo npravno dolžnost: »ohranitev rase, ki jo določuje od Boga nam dana kri«. <sup>18</sup> Dobro in dovoljeno je torej vse, kar tej nalogi in temu smotru služi, slabo, kar ga ovira. Vse vrednote se merijo le po tem, kako služijo prvi vrednoti: rasi in krvi.

Lahko je uvideti, kam vodi tako politeistično poboženje rase. So rase različne po svoji čudi, po svojem življenju: a človek je vedno najprej človek in kot tak ima svoj končni smoter, ki ne more biti drug kakor Bog. Ta je vsem ljudem vseh ras skupna najvišja vrednota in najvišja sreča. Skupna je zato tudi vsem prva življenjska naloga: doseči ta končni smoter. Od tu moremo tudi ločiti pravo dobro od slabega. Seveda je tudi v okviru te etike mesto za rasne in narodne posebnosti. Poti do skupnega cilja so tudi v njenem območju raznovrstne in pestre. Med mnogimi npravnimi dobrinami more svobodno izbirati one, ki so ji bolj primerni. Rasa ne določuje, kaj je npravno dobro, ampak le katero dobro (n. pr. katere kreposti) bolj ustreza njenim nagnjenjem.

II. S svojega rasnega stališča mnogi tudi odklanjajo krščanstvo in njegove npravne zahteve. Seveda ga presoajo iz popolnoma naravnega vidika, kot religijo poleg religije, ki je kakor druge, plod človekovega duha in čustvovanja. V krščanstvu jim ne gre za teoretične dogme, ampak za npravni nauk, ki naj človeka vodi, dviga in poplemenjuje. Seveda se more in mora vršiti to le po načelih, ki jih že poznamo: vsak npravni nauk mora vzgajati človeka v smislu njegovih rasnih posebnosti, njegovega značaja, talenta, nagnjenj itd., v smislu posebnih nalog rase ali naroda, in ga za te naloge pripraviti, usposobiti. Jasno je, da je s stališča rasizma najbolj želeli nacionalnih religij; zato vidimo številne poskuse, ali ustvariti novo religijo<sup>19a</sup>, ali

<sup>15</sup> »Unsere Zeit hat den Blick dafür wieder frei, daß Wertschau und Wert- richtung der verschiedenen Völker und Rassen verschieden sind, und daß daher eine Allgemeinverbindlichkeit eines sogen. absoluten Wertsystems eine Uto- pie ist.« Hennemann, Grundzüge einer Deutschen Ethik, Leipzig, 1938, str. 5.

<sup>16</sup> »Nach fremden Mustern können wir weder glücklich noch selig werden.« Hennemann, o. c. str. 19.

<sup>17</sup> Podrobno o teh sistemih glej razpravi: J a n ž e k o v i č, Narodni so- cializem kot svetovni nazor, Čas, XXXIII. 1938/9, 62—81; in: Filozofske osnove Rosenbergovega nazora, v isti reviji, XXXIV, 1939/40, 14—50.

<sup>18</sup> Iz govora A. Hitlerja, po L'Osservatore Romano, 6. II. 1937.

<sup>19a</sup> Prim. S c h l u n d, Orientierung, 384—401. Nekaj imen teh gibanj kaže tipično nacionalno-rasno usmerjenost: Deutsche Glaubensbewegung, Deutscher Glaube, Nordische Glaubensbewegung, Nordisch-religiöse Arbeits- gemeinschaft, Bund für deutsche Kirche itd.

pa obnoviti staro poganstvo, n. pr. germansko s starimi germanskimi bogovi. Iz istega razloga je treba odkloniti vse nauke in sisteme, ki so proti rasnim vrednotam, ohraniti pa se morejo za silo le oni, ki vsaj ne nasprotujejo značilnejšim svojskim potezam in nalogam rase.<sup>19</sup> Kriterij, po katerem se religija sprejme ali ne sprejme, ni njena objektivna resničnost in pravilnost, ampak njeno razmerje do rase. Rasa postane tako sodilo religije, tudi krščanstva, kar je načelno proti njegovi absolutni naravi.<sup>20</sup> Nemški rasni filozof se sicer zadovoljuje z nekim pozitivnim krščanstvom; to pa po njegovi lastni izjavi ni ne rimsko ne protestantsko. Obojno je za germansko raso negativno krščanstvo, ki ovira organski razvoj nordijskih sil v narodih.<sup>21</sup>

Predvsem obsojajo nekateri stari zakon kot sad judovskega duha. Ker je po njihovem mnenju judovska rasa najslabša in najskvarjenejša, je tudi osnovni značaj stare zaveze vseskozi pokvarjen, nenraven in pohujšljiv.<sup>22</sup> Zato je treba Zgodbe stare zaveze enkrat za vselej kot učno knjigo zavreči. Tako pojmovanje je seveda v ostrem nasprotju z nadnaravnim božjim značajem stare zaveze. Res je bila namenjena Judom in je zaradi svojega pripravljalnega značaja ob Kristusovi postavi prenehala, vendar pa ima prav moralni del, za katerega v prvi vrsti gre, še naprej svojo veljavo. To pa ne le, ker ga je Kristus v veljavi potrdil<sup>23</sup>, ampak tudi, ker so npravne zapovedi Stare zaveze le pozitivno promulgirana načela večno in za vse veljavnega naravnega zakona.<sup>24</sup> Umljivo pa je, da je v knjigah stare zaveze zapisanega veliko, kar je imelo pomen le za one čase in one razmere.<sup>25</sup> Nenpravne zablode, ki jih opisujejo, pa niso zapisane v posnemanje ali pouk, ampak v svarilo; sv. pismo jih nikjer ne odobrava.<sup>26</sup>

<sup>19</sup> Tako je že o osnovnem programu narodno-socialistične stranke izražen ta princip: »Wir fordern die Freiheit aller religiösen Bekenntnisse im Staate, soweit sie nicht dessen Bestand gefährden oder gegen das Sittlichkeits- oder Moralgefühl der germanischen Rasse verstoßen.« Cit. Schlund, o. c. 413.

<sup>20</sup> »An einem Ideal, an einem Wertmesser muß alles geprüft werden: ob die gepredigten Gedanken, geforderten Maßnahmen, geeignet sind, das deutsche Volkstum zu veredeln und zu stärken, die Rasse zu kräftigen, das Ehrbewußtsein der Nation zu erhöhen.« Rosenber g, o. c. 514.

<sup>21</sup> »Wir erkennen heute, daß die zentralen Höchstwerte der römischen und protestantischen Kirche als negatives Christentum unserer Seele nicht entsprechen, daß sie den organischen Kräften der nordisch-rassisch bestimmten Völker im Wege stehen, ihnen Platz zu machen haben, sich neu im Sinne eines germanischen Christentums umwerten lassen müssen.« Isti, o. c. 230.

<sup>22</sup> Prim. Schlund, o. c. 423. Podrobno o tem: Dürr, Die heilsgeschichtliche Bedeutung des Alten Testamentes, v Akad. Bonifazius Korrespondenz, 46, 1931, 81—96.

<sup>23</sup> Mt, 5. 17.

<sup>24</sup> »Omnia moralia praecepta Legis sunt le lege naturae.« Sv. Tomaž, Summa, I. II. qu. 100, a. 1.

<sup>25</sup> Prim. o tem tudi glede sv. pisma nove zaveze Tillmann, Die Idee der Nachfolge Christi, Düsseldorf, 1934, str. 11 sl.

<sup>26</sup> Mausbach, o. c. 98 sl.

Z iste strani se je pojavila tudi zahteva, naj se evangeliji očistijo judovskih primesi; treba bo pomesti iz njih vse, kar ni nordijskega duha.<sup>27</sup> Tudi osebnost Jezusa Kristusa je treba pravilneje umeti ter rešiti njegovo pravo podobo iz kopice azijske, afriške in judovske navlake.<sup>28</sup> Na tej osebnosti so spet le nekateri poteze, ki ustrezajo germanskemu značaju: ne Kristusova mukopolna smrt, ampak njegovo življenje ima zanj pomen; Kristus je germanskemu človeku ideal ne kot Križani, ampak kot silen pridigar, ki je vse potegnil za seboj, kateremu so vsi sledili, kot mož, ki je v jezi pogнал prodajalce iz templja, ne pa kot krotko daritveno jagnje.<sup>29</sup> Krščanstvo je nekaterim religija »za vroče podnebje, za ljudi brez volje in dejavnosti...« Nordijski človek hoče druge etične usmerjenosti: ne mara tolažbe z obljubo drugega boljšega sveta, njegov ponos obstoji v tem, da vse prenese, da premaža ovire, da raste v delu in napredku, v razvoju naroda do gospodstva nad drugimi. »V evangeliju ni niti besede o moških krepostih starih Germanov, niti sledi ni prave plemenitosti.« Zato potrebuje to ljudstvo povsem drugih zapovedi, kakor pa jih je Kristus dal svojim rojakom.<sup>30</sup>

Kot oznanjevalka Kristusovih nauk je tudi Cerkev nordijski rasi tuja in škodljiva; vedno je ovirala pravi razvoj nemškega naroda in njegove nacionalne kulture. Njen nauk o enakosti vseh ljudi je nesmisel. S tem, da je vsem, črnim, rumenim in belim, vsilila iste dogme in iste zapovedi, je evropske rase zastrupila. Zahteva, naj bo končno le ena čreda in en pastir, je bojna napoved germanskemu duhu.<sup>31</sup> Predvsem so torej prav univerzalnost, nadnarodnost in splošna veljavnost njenih zapovedi kamni spotike rasnemu svetovnemu nazoru.

Zmotnost teh nazorov je takoj razvidna. Nadnaravni značaj krščanstva je povsem prezrt: to je temeljna napaka vsega razmotrivanja. Bog je, sam od sebe, človeka, človeško naravo, dvignil v nadnaravni svet in jo prerodil za novo življenje. To prerojenje ni ne iz krvi in ne iz mesa, ampak le iz Boga. Potrebno pa je vsaki rasi, brez izjeme: »Resnično, resnično, povem ti: ako se kdo iznova ne rodi, ne more videti božjega kraljestva.«<sup>32</sup> Protí biološko-naturalističnemu partikularizmu je poudarjen univerzalizem otrok božjih: »Vi ste vsi po veri otroci božji, po Jezusu Kristusu. Ni več Juda, tudi ne Grka... Kajti vsi ste eno v Jezusu Kristusu.«<sup>33</sup>

Vsemu človeštvu je tako tudi namenjen Kristusov nauk in njegov evangelij. »Pojdite po vsem svetu in učite vse narode«, vse rase, »in učite jih izpolnjevati vse, kar koli sem vam zapovedal.«<sup>34</sup> Njegove

<sup>27</sup> Cit. pri Schlundu, 424.

<sup>28</sup> »Die große Persönlichkeit Christi... wurde gleich nach ihrem Hinscheiden mit allem Wust des vorasiatischen, des jüdischen und afrikanischen Lebens beladen und verschmolzen.« Rosenberg, o. c. 73.

<sup>29</sup> P. Klotz, Materialsammlung, 277.

<sup>30</sup> Tako Wolzogen, Wegweiser zum deutschen Glauben, navaja Schlund, 385.

<sup>31</sup> Rosenberg, o. c. 452, 244, 154.

<sup>32</sup> Jan, 3. 5.

<sup>33</sup> Gal, 3, 26.

<sup>34</sup> Mt, 28, 19.

nadnaravne zapovedi vežejo vse človeštvo, zato je napačno, da bi za del človeštva ne bile primerne. Način izpolnjevanja je seveda lahko drugačen in drugačen. V popolnoma zadostni meri se tu razvije rasna posebnost. Bogastvo krščanskih kreposti je tako veliko, da si more vsak svojemu značaju primerno izbrati pot svojega nrvnega razvoja in rasti do popolnega krščanskega človeka. Saj se ta pestrost tako lepo kaže v svetnikih različnih narodnosti, ki so tudi kot popolni kristjani ohranili in celo razvili pozitivne lastnosti svoje rase.<sup>35</sup> Kajti milost, ki deluje, narave ne uniči, ampak povzame naravo, kakršna je, in jo dvigne v nadnaravni red. Tja dvigne in oplemeniti tudi posebne nrvne vrline, ki so svojske tej narodnosti, in jih obogati z nadnaravnimi krepostmi iste vrste; poseben značaj naroda ostane ohranjen, seveda v svojih vrlinah, ne pa v napakah. Tako nadnarava ne škoduje naravi, ampak jo spopolnjuje.<sup>36</sup>

Tudi bogata osebnost Boga-človeka more biti nrvni ideal vsakemu posamezniku: vsakdo more svoji čudi, svojim naravnim sposobnostim in razpoloženjem primerno črpati iz tega bogastva, ki ga v svoji omejenosti človek ne more izčrpati. Iz njegove polnosti smo vsi prejeli, vsak po svoji naravi. Bistvene poteze njegove nrvne veličine so pa seveda vsem potrebne in primerne.

Prav tako upošteva Cerkev — in to dokazuje tudi zgodovina — posebnosti narodov v veliki meri. Povsod se prilagodi razmeram in potrebam (misijoni), seveda v mejah, ki ne zadenejo njenih bistvenih nalog. Razumljivo je, da ne more odobravati zmot in zablod, čeprav so v narodu že dolgo ukoreninjene, čeprav so že narodovo »bogastvo«. Ne more dovoljevati, da bi se elementarna nagnjenja in nagoni rase razvijali nebrzdano in prosto v kakršni koli smeri, tudi slabi, ampak jih hoče voditi v dobri smeri in v korist naroda. Bistvena struktura človeka in posledice izvirnega greha ne dopuščajo, da bi se temne sile v človeku razvijale brez vodstva, in se razbohotele v škodo človeka samega.

### Rasa in moralna dejanja.

Moralna načela, ki so norme in vodila naravnega in nadnaravnega božjega zakona, so torej ista za vse ljudi in za vse človeške rase. Morala je v tem pomenu absolutna in nespremenljiva. Vendar pa je tudi v poudarjanju rasne morale zrno resnice. Isti nrvni zakon veže sicer vse ljudi, a vsi ne odgovarjajo enako na njegove zahteve. Razlika ne more biti v objektivnem svetu načel, more pa biti v subjektivnem svetu človeka. Seveda spet ne v njegovem bistvu, ker je človekovo bistvo v vseh posameznikih isto: vsi so duhovna bitja, s svobodno voljo, z naravnim razumevanjem za bistvene nrvne vrednote in nrvno življenje. Pač pa zasledimo veliko pestrost v načinu, kako človek naravni zakon pojmuje, kako ga sprejme, kako ga spolnjuje ali ne spolnjuje, pestrost v stopnji konkretne moralnosti, v

<sup>35</sup> Prim. lepe zglede pri Ušeničnik Aleš, Izbrani spisi, I. Ljubljana, 1939, 108—111.

<sup>36</sup> Prav tam, 106.

potih, po katerih, tudi v okviru nravnega zakona, hodi proti cilju. V tem smislu moremo govoriti o relativni moralni, ali bolje moralnosti.<sup>37</sup> Ta konkretna moralnost, ta odgovor človeka na nravni imperativ, je odvisen končno od človekove svobodne volje; le v območju njenega delovanja moremo o nravnosti govoriti. Vendar pa so odločitve svobodne volje odvisne od prav raznovrstnih in različnih činiteljev, ki voljo določujejo. Niso to le objektivni motivi, ki se jih človek zaveda in jih hladno razumsko presodi, ampak so tudi sile v človeku, ki z elementarno močjo vabijo in nagibajo voljo, da se v njihovem smislu odloči. Moderna psihologija je odkrila in še odkriva na tem polju nova zanimiva dejstva; ta spoznanja so zelo važna za moralno presojo človeških dejanj in za pastoralno ravnanje.<sup>38</sup> Nekateri teh vplivov, ki se nam ob analizi človeške odločitve pokažejo, so le prehodni (trenutno razpoloženje, strah, notranje in zunanje okoliščine), drugi se pri tem posamezniku stalno ali vsaj neko dobo ponavljajo.

To so najprej vplivi od zunaj, ki so v človeku ostali in dajejo njegovi duševnosti poseben značaj. Okolje, v katerem živi (podnebje, družba, masa), vzgoja, ki jo je prejel, poklic, v katerem se udejstvuje, vplivajo bodisi neposredno (mišljenje, značaj) ali posredno, po telesnosti (n. pr. nervoznost), na človekovo duševnost, na njegove nraвне odločitve in tako na njegovo moralnost. Način življenja (n. pr. alkohol, spolno izživljanje) in razna močna doživetja, ki so se na videz premagana skrila v podzavest, da od tam še vplivajo na človekovo razpoloženje in na njegove odločitve, večkrat vsaj deloma razkrijejo skrivnost njegovega hotenja in ravnanja.

So pa še druge posebnosti v človeku samem, ki utemeljujejo razliko v njegovi duševnosti in zahtevajo tako različno presojo. Govorimo n. pr. o moški in drugačni ženski duševnosti, ne sicer na podlagi drugačne duše,<sup>39</sup> ampak zaradi biološke razlike spolov. Zaradi različne naloge, ki jo imata mož in žena po naravi, jima je dana različna telesna in čustvena konstitucija, ta pa vpliva tudi na najvišjo plast človeške duševnosti, tako da razum in volja drugače reagirata pri enem kakor pri drugem.<sup>40</sup> Podobno je pri človeku upoštevati starostno dobo. Biološki razvoj in prehod iz otroške v mladeniško dobo posežeta, kakor znano, globoko tudi v človeško psihično plast.<sup>41</sup> Upoštevati je treba v isti dobi n. pr. močan odpor proti avtoriteti, splošno nemirno iskanje in hrepenenje po razumevanju, in druge stiske tega razdobja. Podobno ima svoje psihične posebnosti zrela doba, posebno pa še doba staranja, nekakega telesnega nazadovanja in odmiranja, ki se javlja tudi v duševnosti.<sup>42</sup>

<sup>37</sup> Klug, *Tiefen der Seele*, Paderborn, 1926 (6. izd.), str. 6.

<sup>38</sup> O moralno-psiholoških vprašanjih prim. posebno: Müncker, *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1934, Klug: *Tiefen der Seele*, Paderborn, 1926; Laub, *Seelenabgründe*, Herder 1932; Mausbach-Tischleder, o. c. in tam navedeno literaturo.

<sup>39</sup> »Animus non habet sexum.« Ambrosius, In Luc. 2. n. 28.

<sup>40</sup> Mausbach-Tischleder, o. c. 193.

<sup>41</sup> Müncker, o. c. 113—121.

<sup>42</sup> Mausbach-Tischleder, o. c. 202—208.

Posebno pa se je zadnje čase obrnila pozornost na one značilne poteze posameznika, ki jih je prinesel na svet s seboj, kot prvo in zelo važno dediščino svojih staršev. Dedno bogastvo ali dedna obremenjenost sta za človeka kakor zaklad ali prokletstvo. Otroci so pogosto podobni staršem po licu in postavi, po značaju in talentu, po močni ali slabi volji, po raznih razpoloženjih in nagnjenjih, pogosto po napakah, boleznih in dušnih ter telesnih abnormnostih. Moderna evgenika se je zanimala predvsem za slabe in škodljive dedne lastnosti in raziskovala moč njihovega vpliva na potomstvo. Za nas je važno načelno dejstvo, da podedovana nagnjenja v znatni meri sooblikujejo človekovo duševnost in tako vplivajo na njegove svobodne odločitve in na njegovo moralno življenje.

Med podedovanimi lastnostmi pa so nekatere, ki se podedujejo od staršev, ne v kolikor so ravno ti posamezniki, ampak v kolikor pripadajo temu narodu ali tej rasi. So posebnosti, ki se prenašajo od rodu do rodu in so tako temu rodu, narodu, svojske. Te tipične lastnosti se v določeni meri pojavijo pri vseh pripadnikih ene rase in samo pri njih, tako da postanejo njeni značilni znaki, po katerih se more rasa ugotoviti. Te tako podedovane značilnosti so najprej telesne. O njih moremo danes govoriti že s precejšno jasnostjo in gotovostjo. Tako navajajo n. pr. za nordijsko raso tele značilne znake: visoka in vitka postava, z dolgimi udi in sorazmerno kratkim trupom; višina pri moškem je približno 173 cm. Lobanja je ozka in podolgovata. Obraz ima podolgovato in ozko ovalno obliko, oči leže globoko pod čelom. Ustnice so ozke in stisnjene, barva kože je rožnatobela. Koža je zelo občutljiva za sončno svetlobo, na soncu ne počrni, ampak pordeči in se vname. Mehki lasje so svetle barve, oči so svetle ali svetlomodre itd.<sup>43</sup> Poleg takih telesnih značilnosti obstoje gotovo tudi duševne, ki se javljajo na več načinov v nravnem, kulturnem, socialnem in verskem življenju naroda ali rase.<sup>44</sup> Vendar pa je svojska duševnost posameznih ras še prav malo raziskana. Morda je temu vzrok še relativna mladost rasnih ved, gotovo pa tudi težava vprašanja samega. Potrebne so, kadar gre za duševnost, druge znanstvene metode, po katerih bo mogoče ugotoviti vsebino in načela duhovnega dedovanja, njegovo zakonitost, stabilnost in vplivnost. Rasno psihologijo čaka tu še veliko podrobnega dela.<sup>45</sup> Nekateri so že poskusili

<sup>43</sup> M u c k e r m a n n, Rassenkunde, 85 sl.

<sup>44</sup> To splošno prepričanje je poudaril v prav zadnjem času tudi Pij XII.: »Di questa grande e misteriosa cosa che è l'eredità-vale a dire, il passaggio in una stirpe pepetuantesi in generazione in generazione, di un ricco insieme di beni materiali e spirituali, la continuità di un medesimo tipo fisico e morale conservantesi da padre in figlio, la tradizione, che unisce attraverso i secoli i membri di una medesima famiglia-di questa eredità, diciamo, si può senza dubbio travisare la vera natura con teorie materialiste... Non si negherà certamente il fatto di un sostrato materiale alla trasmissione dei caratteri ereditari: per meravigliarsene, bisognerebbe dimenticare la unione intima della nostra anima col nostro corpo, e in quale larga misura le stesse nostre attività più spirituali siano dipendenti dal nostro temperamento fisico.« L'Osservatore Romano, 1941, 7-8, jan. št. 5.

<sup>45</sup> Prim. o tem M u c k e r m a n n, Rassenkunde, 28 sl., M e n g h i n, o. c. 46, S c h m i d t, o. c. 21.

podati svojstva duševnega bogastva posameznih ras, a ne z uspehom. Bili so ali neobjektivni v presojanju, ali pa so za dedne lastnosti proglasili one, ki so le izraz klimatičnih ali gospodarskih razmer. Etnolog Schmidt je celo vrsto takih poskusov zavrnil.<sup>46</sup> Ne da bi se spuščali v podrobnosti moremo reči, da se ta dediščina javlja v posebnih potezah narodovega značaja, v stopnjah nadarjenosti, v smislu za posamezne poklice (tehnika, vojaštvo), za znanost in umetnost, v nagnjenih k posebnim krepostim in v zavzemanju za posebne vrednote (čast), obenem pa tudi v razpoloženju za določene napake (Nationallaster, n. pr. pijančevanje, lahkomiselnost), v značilnem čustvovanju, v afektih in v podobnem.

Kako naj to podedovanje duševnosti razumemo in razložimo? Ali je sploh mogoče?

Najprej moramo odkloniti razlago, ki bi bila najbolj preprosta: kakor prejme človek telo od staršev, tako tudi dušo. Tako se duševne osebitosti podedujejo z dušo vred od rodu do rodu. Ta razlaga je nemogoča, ker je duša vsaka posebej in neposredno od Boga ustvarjena. Generacionizem in traducionizem je Cerkev obsodila: duša se ne rodi, kakor telo, tudi ne izhaja na kateri koli način od duše staršev.<sup>47</sup> Zanimivo je, da se je k temu pojmovanju nagibal tudi sv. Avguštin prav zaradi dedovanja. Menil je, da je z dogmo o podedovanem grehu nezdržljiv nauk o neposredno ustvarjeni duši, čeprav mu je ta bolj ugajal, dočim v nauku generacionizma od te strani ni bilo težave: z dušo, ki jo otrok dobi po starših, podeduje tudi Adamov greh.<sup>47a</sup> Vsako mehanično podedovanje duševnih značilnosti je torej izključeno. O duši rase in o rasi duše v tem smislu ne moremo govoriti.

Razlaga mora biti torej drugod: podedovana telesnost vpliva na dušo in ji posreduje rasne ali narodne osebitosti. Toda kako?

Tipične posebnosti se nam javljajo v delovanju in udejstvovanju človekove duše. Duša pa je podstatni dej telesa: duša telo oblikuje, daje mu specifično naravo in je z njim združena neposredno in notranje v eno bitje, v en subjekt delovanja.<sup>48</sup> Delovanje človekovo sicer ne izhaja neposredno iz duše, ampak iz njenih zmožnosti. Te pa so različne vrste: so zmožnosti vegetativnega (rast, množitev), sensitivnega (čutno zaznavanje, teženje, strasti) in duhovnega življenja, vendar koreninijo vse v eni in isti duši.<sup>49</sup> Ena duhovna duša je počelo vsega tega življenja. Zato delovanje ene zmožnosti ni kakor osamljeno in brez zveze z ostalimi plastmi duše. Vse rastno življenje s svojim prenavljanjem in neprestanim spreminjanjem vpliva zaradi

<sup>46</sup> Schmidt, o. c. 12—26.

<sup>47</sup> DB, *Enchiridion* (1927), št. 170, 533, 1910, 1911. Prim. Sv. Tomaž: »Haereticum est dicere quod anima intellectiva traducatur cum semine« I. qu. 118, a. 2. c.

<sup>47a</sup> Prim. Čepon, *Nauk sv. Avgušтина o stvarjenju*, Ljubljana, 1940, str. 71 sl.

<sup>48</sup> Ušeničnik, *Filozofija II.*, 303.

<sup>49</sup> »Unde dictum est quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi anima intellectiva et quod ipsa ... virtute continet animam sensitivam et nutritivam... Et facit ipsa sola, quidquid imperfectiores forme in aliis faciunt.« *Summa*, I. qu. 76, a. 4.

enotnosti duše tudi na duševnost. Čustva se spet izražajo v vegetativnem življenju: v utripu srca, v načinu dihanja... »Če človek mnogo misli, se utruji... Veselje in žalost vplivata na umsko in vegetativno življenje.«<sup>50</sup> Tako moremo umeti vpliv telesnosti na duhovnost, vpliv torej tudi podedovane telesnosti na odločitev volje.

Človeško življenje je tudi tako urejeno, da višja stopnja predpostavlja nižjo in se je v svojem delovanju tako ali tako poslužuje. Razumsko mišljenje in volja se opirata na čutno spoznanje in stremljenje. Um dobiva po abstrakciji pojme iz čutnih predstav. Pravilno in normalno delovanje čutov je pogoj nemotenega udejstvovanja duha. Udejstvovanje čutov pa je spet odvisno od zdravja in pravnega ustroja ter delovanja organov, predvsem čutil, živčevja, možganov.<sup>51</sup> Po tej poti se tudi v človekovi duševnosti najvišje stopnje odraža tipičen ustroj njegove telesnosti.

Dalje je človeška duševnost po najnovejših izsledkih v precejšnji meri sooblikovana po krvno-kemičnem dogajanju v človeškem telesu. Endokrine žleze izločajo in pošiljajo v kri razne sokove, ki pospešujejo (hormoni) ali zavirajo (haloni) presnavljanje celic v živčevju in vplivajo na energijo in tempo čutnega zaznavanja, doživljanja ter na temperament.<sup>52</sup> Klug omenja, da disharmonija v človekovi duševnosti pogosto ni nič drugega, kakor disharmonija.<sup>53</sup> Po tem biološkem procesu povzročene sile morejo močno vplivati na voljo in njene odločitve. Tako nosi konkretna nrvnost znake tudi podedovane telesnosti.

Sv. Tomaž je vpliv telesnosti na duševnost dobro poznal in moderna znanost je, kakor že večkrat, njegova načela potrdila. Učil je, da ima človek že po rojstvu (*ex nativitate*), po naravi (*ex natura*), zaradi posebnega telesnega ustroja (*ex corporis dispositione*) posebno nagnjenja, ki po čutih vplivajo na dušo: na razum in spoznanje, pa tudi na voljo in na njene odločitve. Voljo pa tako nagnjenje ne sili in ji ne jemlje svobode. Na isti način razlaga tudi posebno naravno razpoloženje za znanost, za hrabrost, zmernost, usmiljenje in za druge kreposti.<sup>54</sup>

V delovanju je torej duša na več načinov odvisna od telesa, zato kaže duševnost sama značilnosti podedovane telesnosti. Ostane

<sup>50</sup> Ušeničnik, o. c. 289, Izbrani spisi, I., 189.

<sup>51</sup> »Iam ostensum est (c. 57, 68) quod nulla operatio sensitivae partis esse sine corpore potest.« Sv. Tomaž, Summa co. Gent. II. 81.

<sup>52</sup> Mausbach-Tischleder, o. c. 250 sl.

<sup>53</sup> O. c. 83.

<sup>54</sup> »Ex nativitate... consequitur in corpore nati aliqua dispositio... per quam anima quoddammodo ad aliquid eligendum prona efficitur, secundum quod electio animae rationalis inclinatur ex passionibus, quae sunt in appetitu sensitivo... Sed ex hoc nulla necessitas indicitur ei ad aliquid eligendum...« De ver. qu. 24, a. 19. Podobno: »Ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel peius ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quaedam sensitivae sunt actus quarundam partium corporis, ex quarum dispositione adiuvantur vel impediuntur huiusmodi vires in suis actibus et per consequens vires rationales, quibus huiusmodi vires sensitivae deserviunt... Ex naturali dispositione corporis, quam habet ex nativitate, unus habet aptitudinem ad miserendum, alius ad temperate vivendum, alius ad aliam virtutem...« I. II. qu. 63, a 1, c in ad 3.

še zanimivo vprašanje: ali poseduje duša, neodvisno od svojega sodelovanja s telesom, že sama te ali one, recimo, rasne posebnosti in osebitosti na sebi, ali ne. Ker vemo, da je duša naravnost od Boga ustvarjena, se vprašanje glasi: ali ustvari Bog vsako individualno dušo z nekimi posebnimi lastnostmi, enakimi, kakor so jih imeli starši, ali kakor so značilne za oni narod ali raso, kateri pripada telesnost, za katero je ustvarjena. Z drugo besedo: ali se Bog pri stvarjenju duše ozira na telo, katero naj ta duša oblikuje, ali ne?

Schlund pravilno poudarja, da bi Bog mogel tako ravnati, da pa nimamo nobenega dokaza, da Bog res tako ravna in zato o tem ničesar ne vemo.<sup>55</sup>

Res, da pozitivnega teološkega odgovora na to vprašanje ne poznamo, pač pa je A. Ušeničnik z veliko bistrumnostjo pokazal na nauk sv. Tomaža, na podlagi katerega bi mogli na stavljeno vprašanje pozitivno odgovoriti.<sup>56</sup>

Značilno za Tomaževo mnenje je odgovor na vprašanje, ali so vsi ljudje enako razumni, ali ne. V odgovoru poudarja, da eden bolj razume isto stvar kot drugi in to iz dveh razlogov: najprej, ker so nižje zmožnosti, katerih se um poslužuje, bolj razvite; ta razlog, ki končno izvira iz telesnosti, smo že zgoraj zasledili. Drugi pa je povsem nov: »Manifestum est enim, quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam . . . cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo . . .«<sup>57</sup> Tu je jasno povedano, da je duša sama že ob združitvi s telesom takšna, da odgovarja prav sposobnostim tega telesa. Bog torej ustvari dušo s takimi značilnimi zmožnostmi, ki pristojajo značilnostim telesa, torej z ozirom na telo.

Podobno razlaga sv. Tomaž duhovno sorodnost otrok in staršev, čeprav otroci ne podedujejo duše od njih. Podobni so jim duševno, najprej ker duše otrok delujejo po telesu, ki ima podoben ustroj kot telo staršev, nato pa so jim podobni tudi po duši sami: od staršev dobljeno telo zahteva sebi primerno dušo, zato pa je duša otroka podobna duši staršev.<sup>58</sup>

V obeh primerih se sklicuje sv. Tomaž na dve svoji načeli: anima est forma corporis, ter: formae multiplicantur et diversificantur per materiam. Materialni del, to je del, ki ga dej oblikuje, je pri človeku telo. Torej telo nekako določuje individualnost duše. Seveda ne kot vzrok, ampak le kot neka pripravljenost in usposobljenost (secundum ultimam dispositionem); vrši se »secundum corpus«.<sup>59</sup> Seveda je treba ta izraz forma pravilno umeti. Ni forma v tem

<sup>55</sup> Christentum und Rassenfrage, v Akad. Bonif. Korrespondenz, 1931, 13.

<sup>56</sup> Glej razpravo Das Unbewußte bei Thomas von Aquin, v zborniku Philosophia perennis, Regensburg 1930, I, 179—195. Na kratko je objavljena v Izbranih spisih, I, 171—177. Isto mnenje zagovarja tudi M a u s b a c h - T i s c h l e d e r, o. c. 197 sl.

<sup>57</sup> I, qu. 85, a. 8.

<sup>58</sup> »Ipsam dispositionem corporis sequitur dispositio animae rationalis; tum quia anima rationalis accipit a corpore, tum quia secundum diversitatem materiae diversificantur et formae . . .« De pot. qu. III, art. 9, ad 7.

<sup>59</sup> Summa co. Gent. II, 81.

smislu le nekaj specifično določenega, le vsem skupno in pri vseh enako splošno počelo, brez individualne vsebine, kakor na podlagi nekaterih mest pri sv. Tomažu sodi n. pr. Schmidt in zato ta nauk o duši kot deju telesa v celoti odklanja.<sup>60</sup> Duša sama je ustvarjena z bogato individualno vsebino, ki pa se določuje po individualni, pa tudi rasni posebnosti telesa.<sup>61</sup>

Po tem naziranju sv. Tomaža je razlaga rasno-dednih duševnih in tako tudi nravnih posebnosti zadovoljiva in globoka; umeti jih je iz telesa in duše. Razumljivo je tudi, kar potrjuje moderna veda, da si moremo misliti določeno dušo le združeno z določenim telesom, dušo z značilnostmi ene rase le s telesom iste rase.<sup>62</sup> Dalje moremo na podlagi te razlage v nekem smislu govoriti o duši ene in druge rase, t. j. o duši, ki je ustvarjena z značilnimi potezami enega naroda.

Iz vsega je razvidno, da se vkljub istim moralnim načelom more bogato razviti in uveljaviti na več načinov v nravnem življenju svojska značilnost in osebitost naroda; umeti pa jo je mogoče, — ne da bi zašli v materializem krvi in rase, — iz povezanosti in naravne naravnosti telesa in duše. Po tej razlagi je rešena tudi svoboda duhovne volje; rasne posebnosti jo morejo nagibati, vabiti, ovirati, ne pa siliti.

<sup>60</sup> O. c. str. 15.

<sup>61</sup> O nejasnostih, ki ostanejo pri sv. Tomažu v tem vprašanju, glej Ušeničnik, o. c. 190 sl.

<sup>62</sup> Schmidt, o. c. 25 sl.

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

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

Dr. Alojzij Odar.

Nadaljevanje.

Summarium videas in pg. 192.

### VII. O zakramentih in zakramentalih (čl. 270—389).

Prvih šest poglavij Zakonika ljubljanske škofije, ki smo si jih dosedaj ogledali, obravnava snov, ki spada po razdelitvi v kodeksu iuris canonici v drugo njegovo knjigo (de personis). S tem poglavjem pa prehajamo k tretji njegovi knjigi z naslovom de rebus (kan. 726 do 1551). Kodeks vsebuje v tej knjigi določbe o sredstvih, ki jih uporablja Cerkev, kakor definira pojem »res« prvi kanon te knjige. Tretja kodeksova knjiga se deli na šest delov; prvi del govori o zakramentih (in zakramentalih), drugi o svetih krajih in časih, tretji o božji službi, četrty o cerkvenem učitelstvu, peti o beneficijah in drugih cerkvenih ustanovah, ki niso korporacije, in šesti o cerkveni imovini. Zakonik ljubljanske škofije sledi v razporeditvi svojih poglavij, od sedmega do petnajstega, kar se da verno kodeksu; le o snovi, ki se obravnava v petem delu tretje kodeksove knjige, ni v njem ustreznih določb.

Poglavje o zakramentih in zakramentalih šteje v Zakoniku ljubljanske škofije devet odstavkov. V prvem odstavku je po zgledu v kodeksu — samo da tam brez napisa — nekaj določb o zakramentih in zakramentalih vobče (čl. 270—273); v nadaljnjih sedmih odstavkih se govori o posameznih zakramentih, tako je o zakramentu sv. krsta dvanajst členov, o sv. birmi sedem, o sv. Rešnjem Telesu šest in trideset, o sv. pokori dvajset, o zakramentu sv. maziljenja trije, o svetem redu devet in o zakonu ena in dvajset členov. Zadnji, deveti odstavek, ima končno nekaj določb o zakramentalih (čl. 385—389).

Tretja Jegličeva sinoda je pod naslovom o svetih zakramentih na dobrih dva in dvajsetih straneh<sup>88</sup> govorila o petih zakramentih; izvzeta sta bila zakramenta sv. maziljenja in sv. reda. Zakonodavec je označil namen, ki ga je imel s tem oddelkom, v uvodu takole: »O sv. zakramentih ima novi zakonik (kan. 731 do 1153)<sup>89</sup> jasne odredbe. Sinoda naj opozori le na nekatere točke, ter poda nekaj razjasnitev in dodatkov za našo škofijo.«<sup>90</sup> Ti dodatki so obsegali praktična navodila, nekatera so bila pravna, druga pa bolj ascetične in pastoralne narave.<sup>91</sup>

<sup>88</sup> Str. 48—80.

<sup>89</sup> Prav do kan. 1143.

<sup>90</sup> Str. 48.

<sup>91</sup> Prim. BV 1938, 268.

Poglavje o zakramentih in zakramentalih v zakoniku ljubljanske škofije jasno kaže, da je namenjeno predvsem dušnim pastirjem. V njegovih sto dvajsetih členih je novih določb razmeroma malo, pač pa je mnogo praktičnih in podrobnih določb k ustreznim kanonom v kodeksu. Nekatere teh določb se bližajo navodilom, ki jih podaja pastoralna teologija. Toda navzlic temu ne smemo pozabiti, da je med temi določbami in pastoralnimi navodili le velika razlika. Pastoralna navodila morejo biti pravne norme, to se pravi obvezne v polnem pomenu, toda niso vsa takšna. Ali je tako navodilo pravna norma ali ni, zavisi pač od njegovega porekla. Določbe v zakoniku pa so seveda vse pravne; značaj njih obveznosti seveda presojamo po besedilu in uporabljajoč načela za pravilno razlaganje cerkvenih pravnih določb. Iz tega pa sledi, da ni vseeno, če je kakšno navodilo le v učbeniku pastoralne teologije, ni ga pa tudi v kakšnem zakonskem zborniku. V prvem primeru govori le *doctor privatus*, v drugem cerkven zakonodavec. Če tudi povesta oba isto, je vendar razlika bistvena. To moramo imeti pred očmi, ko motrimo »praktične določbe« v gornjem zakonikovem poglavju.

V uvodu smo že omenili, da bo nemara kdo imel to in ono določbo iz poglavja o zakramentih in zakramentalih za odveč, češ, saj je obsežna že v kodeksu in Rimskem obredniku, toda če upoštevamo izredno važnost te snovi in namen škofijskega zakonika, ki ima pred očmi zlasti dušne pastirje v praksi, postane razumljivo, zakaj je zakonodavec sprejel tudi takšne določbe.

Zgoraj smo omenili, da so bila v tretji Jegličevi sinodi med dodatki h kodeksovim kanonom o zakramentih tudi takšna praktična navodila, ki so bila bolj ascetične in pastoralne narave. Naš zakonik je vsa takšna navodila izločil.

## 1. O zakramentih in zakramentalih v obče (čl. 270—273).

V teh štirih členih se dušni pastirji opozarjajo na nekatere določbe iz ustreznih odstavkov v kodeksu<sup>92</sup> in Rimskem obredniku.<sup>93</sup> Tako opominja čl. 270 z Rimskim obrednikom duhovnike, naj opravljajo sv. obrede dostojno in izpodbudno, pazijo naj na natančno in pobožno izgovarjanje molitev pri sv. obredih. Določba dostavlja, naj pazijo duhovniki na to zlasti, kadar uporabljajo obrednik v slovenskem jeziku.<sup>93a</sup>

Naslednja dva člena opozarjata dekane in župnike na dolžnosti, ki jim jih glede svetih olj nalagata kodeks in Rimski obrednik. Omenimo naj le naslednje.

Iz določb v čl. 147, ki natančno urejajo, kako se razdeljujejo sveta olja, logično sledi določba o gornjem čl. 271, ki prepoveduje pošiljati sveta olja po pošti ali po posredovalcih.

Po kan. 735 sme hraniti župnik sveta olja doma le »propter necessitatem aliamve rationabilem causam, accedente Ordinarii li-

<sup>92</sup> Kan. 731—736.

<sup>93</sup> Naslov I. Splošna navodila pri delitvi zakramentov.

<sup>93a</sup> Glej praktično navodilo v tretji Jegličevi sinodi 84.

centia«. Čl. 272, odst. 3 našega zakonika pa določa: »V stanovanju se sme hraniti edinole sveto olje za poslednje maziljenje, toda na dostojnem kraju.« Iz tega sledi, da je za hranjenje tega olja v stanovanju dal ordinarij župnikom in kaplanom splošno dovoljenje, predpostavljajoč, da stalno obstoji *rationabilis causa*, ki o njej govori kan. 735.<sup>94</sup> Za hranjenje ostalih svetih olj v stanovanju je potrebno posebno ordinarijevo dovoljenje.

Zadnji člen ponavlja občepravno določbo, da se sme pri podeljevanju zakramentov in zakramentalov zahtevati le zakonito določena štolnina. Za katere sv. funkcije je določena v ljubljanski škofiji, se odreja v posebnem poglavju (čl. 553—567).

Podobne določbe je imela tudi tretja Jegličeva sinoda.<sup>95</sup>

## 2. S v. k r s t (čl. 274—285).

O krstu ima *Codex iuris canonici* v kan. 737—779 zelo natančne določbe, v škofijskem zakoniku so bile zato potrebne samo nekatere, ki govore o delivcu tega zakramenta (čl. 274), o imenu, ki se da krščencu (čl. 275), o vpisu v krstno knjigo (čl. 276—281), o botrih (čl. 282—284) in o pouku babic o krstu v sili (čl. 285). Tretja Jegličeva sinoda je obširno navajala in tolmačila kodeksove določbe o krstu;<sup>96</sup> sedanji zakonik pa je to opustil, ker je bilo odveč.

Izmed gornjih zakonikovih določb naj bodo omenjene naslednje:

Po čl. 274, odst. 1 naj župnik da kaplanu takoj ob prihodu dovoljenje za krščenje. Ta določba ni proti kan. 738, § 1, ki določa, da je krščenje pridržano župniku, ker hoče kanon v prvi vrsti le to povedati, da krščenje ni taka duhovniška funkcija, ki bi jo smel vsak duhovnik opraviti (prim. tudi kan. 462, n. 1).

Čl. 274, odst. 4 priporoča, da bi se krst delil z zunanjo slovesnostjo. Ta določba je nova. Če pomislimo na pomembnost krsta tudi za župnijsko občestveno življenje, je lahko uvideti, da je določba primerna.

V čl. 275, ki govori o imenu, ki se da krščencu, sta dve posebnosti, ki ju ni ne v ustreznem kan. 761 ne v Rimskem obredniku. Prva je ta, da se med krščenjem, kadar starši ali botri dajo otroku nekrščansko ime, od krstitelja dano »svetnikovo ime izgovarja pred drugim nekrščanskim imenom in v krstni knjigi se zapiše to ime na prvo mesto«. Ta določba je vzeta iz Jegličeve *Instructio pastoralis*.<sup>97</sup> Druga posebnost pa je navajanje čl. 9 zakona o osebnih imenih z dne 26. februarja 1929., ki določa, da sme vodja matičnih knjig odklanjati taka imena, ki žalijo versko čustvo, ki nasprotujejo nramnosti ali so drugače žaljiva.

<sup>94</sup> Tretja Jegličeva sinoda je imela določbo: »V župnišču se sme hraniti edinole *oleum infirmorum*.« V oklepaju je navedla kan. 735, tako da dobi čitatelj vtis, kot da je besedilo iz kodeksa (str. 48).

<sup>95</sup> Str. 48 in 49.

<sup>96</sup> Str. 49—52. Še obširneje je razpravljala o krstu Jegličeva *Instructio pastoralis* (str. 9—18).

<sup>97</sup> Str. 12.

Tretja Jegličeva sinoda glede imena, ki se da krščencu, ni imela določbe.

V čl. 276 do 281 so podrobne določbe o vpisu v krstno knjigo. Izdelane so delno po kodeksovih določbah, deloma pa po državnih predpisih o spisovanju matic. Partikularno pravna je med temi določbami naslednja: »Tolerira se navada, da se imena krščenih takoj po krstu zapisujejo na posebno polo, s katere se pozneje prepisejo v krstno knjigo. Zadevne pole naj se hranijo v arhivu; morejo pa se porabiti tudi kot kopija za škofijski arhiv« (čl. 276, odst. 2).<sup>98</sup>

Od določb, ki govore o botrih (čl. 282—284), naj navedem te-le: Osebe, o katerih pravi kodeks, da naj se izključijo od botrstva, more izključiti škof, ne pa župnik (čl. 282, odst. 1). Izključitev od botrstva je namreč kazen (kan. 2256, n. 2), kazni nalagati pa ne more župnik.

Če boter pošlje namestnika, mu mora dati pismeno pooblastilo (čl. 283). Ta določba je nova. Iz Jegličeve pastoralne instrukcije<sup>99</sup> je vzeta določba, naj dušni pastir pouči vernike, kdo more in kdo ne sme biti za botra (čl. 284).

Čl. 285 končno določa, naj župnik pouči babico, kako se v sili krsti. To določbo sta omenjali tudi tretja Jegličeva sinoda<sup>100</sup> in pastoralna instrukcija.<sup>101</sup> Pouk babic omenja tudi kan. 743; naš člen pa bolj na široko govori o tem pouku.<sup>102</sup>

O kraju, kjer se krst deli, naš zakonik nima določb. Tretja Jegličeva sinoda je komentirala zadevna kan. 775 in 776. Pastoralna instrukcija je imela tudi posebno določbo glede krščenja v zakristijah.<sup>103</sup> Te določbe ni ponovila tretja Jegličeva sinoda in tudi v veljavni zakonik ni bila sprejeta.

### 3. S v. b i r m a (čl. 286—292).

O tem zakramentu vsebuje škofijski zakonik le nekaj praktičnih določb; tretja Jegličeva sinoda je imela v ustreznem odstavku<sup>104</sup> tudi nekaj katehetičnih navodil, ki jih zakonik ni sprejel.

Čl. 286 določa, da se deli birma v stolni cerkvi vsako leto na binkoštni praznik, po župnijah zunaj Ljubljane pa po redu, ki se

<sup>98</sup> V tretji Jegličevi sinodi se je glasila zadevna določba: »Spreglela se navada, da kaplan podeljeni krst zapiše na posebno polo, nikakor pa ne na kak majhen listek. Takoj pa naj župnika obvesti za vpis v matico. Dotična pola se more porabiti kot kopija za ordinariat« (str. 49).

<sup>99</sup> Str. 12.

<sup>100</sup> Str. 49.

<sup>101</sup> Str. 11. Pastoralna instrukcija je govorila tudi o tem, da je treba vernike na sploh pogosto poučevati o krstu v sili.

<sup>102</sup> Babice se v Ljubljani že v šoli o tem poučujejo, zato bodo župniki imeli olajšano stališče.

<sup>103</sup> »Sacristia non est locus per se aptus administrandi baptismi, nisi rationabilis causa, e. gr. consuetudo antiqua propter speciales circumstantias (ut Labaci) et ab Ordinario tolerata, vel sacristia calefacta tempore hiemis« (str. 12).

<sup>104</sup> Str. 52—54.

vsako leto sproti objavlja.<sup>105</sup> Nadaljnji trije členi vsebujejo določbe o pripravi na birmo. Nove so med temi naslednje: Župniki in katehetje morajo vsako leto preiskati, ali so že bili pri birmi učenci, ki so v štirinajstem letu. O tej preiskavi morajo poslati pismeno poročilo škofijskemu ordinariatu. Ob vizitacijah se morajo arhidiaconi, dekani in nadzorniki prepričati, ali se je gornja dolžnost izvršila. V večjih krajih morajo župniki mesec dni pred birmo opozoriti odrasle vernike na prejem sv. birme, ker morda kdo še ni bil pri birmi. Te določbe, ki v prejšnjih časih niso bile potrebne, so postale potrebne zaradi spremenjenih časovnih razmer.

Čl. 290 govori o botrih pri birmi. V prvem odstavku spomni na zadevne določbe v Kodeksu; v drugem določa, naj duhovniki opozarjajo botre in starše, da birmska darila ne smejo biti glavna skrb pri birmi, v tretjem pa naroča botrom, naj ne dajejo birmancem opojnih pijač.<sup>106</sup>

Birmske liste kakor tudi ime, ki ga birmanec prevzame, omenja čl. 291. Tu se odpravlja navada, po kateri se je dajalo birmancu ime birmajočega škofa, če je bilo botrovo ime enako birmančevemu. — Zadnji člen opozarja na kan. 798, ki govori o vpisu prejema sv. birme v krstno knjigo in v posebno knjigo o birmancih.

#### 4. S v. R e š n j e T e l o (čl. 293—321).

V tem odstavku so najprej določbe o sv. maši (čl. 293—304), nato o sv. obhajilu (čl. 305—313) in o prvem sv. obhajilu (čl. 314 do 321). O shranjevanju sv. Rešnjega Telesa pa je v zakoniku po zgledu v kodeksu poseben odstavek<sup>107</sup> v poglavju o božji službi, medtem ko je tretja Jegličeva sinoda v odstavku o zakramentu sv. Rešnjega Telesa najprej govorila o shranjevanju, potem o maši in obhajilu.<sup>108</sup>

a) S v. m a š a. Rimski misal in kodeks v kan. 802—844 vsebujeta zelo natančne določbe o sv. maši; naš zakonik v čl. 293—304 le na nekatere od teh opozarja, vrh tega pa dodaja še nekatere podrobne.

Čl. 293 opozarja duhovnike v moči kan. 811, § 2, da ne smejo maševati brez talarja ali brez precinktorija (prim. tudi čl. 55). Naslednja dva člena prinašata določbe o mašnem stipendiju in sicer ima čl. 294<sup>109</sup> določbe o vsoti mašnega stipendija; tu je nova določba, ki prepoveduje zniževati določeni stipendij. Določba je v skladu s kan. 832. Čl. 295 pa oprt na kan. 827 opominja duhovnike, da naj se varujejo pri sprejemanju mašnih stipendijev vsega, kar

<sup>105</sup> Po tretji Jegličevi sinodi se deli v ljubljanski škofiji birma »vsakih pet ali šest let« (str. 52).

<sup>106</sup> Te določbe so bile že v tretji Jegličevi sinodi (str. 53).

<sup>107</sup> Čl. 464—470.

<sup>108</sup> Str. 54—62.

<sup>109</sup> V čl. 294 se mora glasiti: c) za tihe maše na določen dan 30 din, če so oznanjene; če niso oznanjene pa 25 din (Škof. list 1940, 91).

ni v skladu s svetostjo sv. maše.<sup>110</sup> Tu je nova določba, ki prepoveduje laičnim osebam nabirati mašne stipendije. Čl. 296 in 297 določata, kje naj župniki dobivajo hostije in vino za sv. daritev. Določbe so nove in so dosedanjo prakso postrožile.<sup>111</sup> Čl. 298 določa po dekretih rimskih kongregacij, da je vino, ki se mu med vretjem doda nekaj alkohola, še veljavna tvarina.<sup>112</sup>

Čl. 299 govori o obnavljanju sv. hostij. Tako določa, da se morajo sv. hostije tako v monštranci kot male vsak teden obnoviti. Po kan. 1272 se morajo sv. hostije pogosto obnoviti (*frequentius renoventur*); dostavlja pa kanon »ita ut nullum sit periculum corruptionis, sedulo servatis instructionibus quas Ordinarius loci hac de re dederit«. Tretja Jegličeva sinoda je imela tole določbo: »Ako je tabernakelj suh, naj se obnove vsaj vsakih štirinajst dni; ako je vlažen, se tedenska obnovitev nujno naroča.«<sup>113</sup> Po določbi v *caeremoniale episcoporum*<sup>114</sup> se morajo obnoviti sv. hostije vsak teden.<sup>115</sup> Določba v čl. 299, odst. 1 našega zakonika, ki določa, da se morajo sv. hostije obnoviti vsak teden, je popolnoma v skladu z občimi cerkvenimi določbami in tudi ustreza našim razmeram. Tretja Jegličeva sinoda je razlikovala med vlažnimi in suhimi tabernaklji. Novi zakonik je to razlikovanje opustil in povsod ukazal obnovitev vsak teden.<sup>116</sup>

Čl. 299 določa dalje, da se pri obnavljanju novoposvečene hostije ne smejo devati vrh starih, marveč v ciborij *veteribus rite consumptis*, kot se izraža kan. 1272. Nova je določba v tretjem odstavku tega člena, da mora imeti vsaka župnijska cerkev dva ciborija.

Čl. 300 povzame določbe kan. 804 o maševanju tujih duhovnikov; čl. 301 razlaga kan. 822, § 4, ki govori, kdaj sme ordinarij dovoliti maše pod milim nebom;<sup>117</sup> čl. 302 tolmači določbo kan. 806,

<sup>110</sup> Tretja Jegličeva sinoda je govorila tudi o pošiljanju mašnih stipendijev v druge škofije. Omejevala je proti kan. 836 pravico svetnih duhovnikov pošiljati mašne stipendije izven škofije (str. 88/9).

<sup>111</sup> Tretja Jegličeva sinoda je opozarjala le na nevarnosti glede tvarine za sv. daritev, ni pa predpisala načina, kako bi se nevarnosti preprečile (str. 55).

<sup>112</sup> Prim. Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje<sup>3</sup> 1940, 50.

<sup>113</sup> Str. 55.

<sup>114</sup> L. 1, c. VI, n. 2.

<sup>115</sup> To določbo nekateri strožje (n. pr. Sipos, *Enchiridion iuris canonici*<sup>2</sup>, 682), drugi pa bolj milo tolmačijo (n. pr. Vermeersch-Creusen, *Epitome iuris canonici* II<sup>3</sup>, 370).

<sup>116</sup> V zvezi z renovacijo je vprašanje, koliko naj bodo hostije stare. Če se hostije obnavljajo vsak teden, smejo biti stare, ko se posvete, štirinajst dni (prim. Sipos, e. c. 682).

<sup>117</sup> Ko tretja Jegličeva sinoda navaja določbo kan. 822, § 4, dostavlja: »V sili velja *licentia praesumpta*« (str. 58). Ta dostavek, kakor se glasi, more zavesti v zmoto. Cappello piše o tem takole: »Etiam in casu necessitatis, licet quidam negent, requiritur licentia Ordinarii, si obtineri possit sine magna difficultate« (De sacramentis vol. I<sup>3</sup>, 1938, 765). Za nasprotno sentenco navaja Cappello Reiffenstuela in Quartija, zase pa sv. Tomaža Akv., Suareza, sv. Antonina in Gattika. Cappello nato nadaljuje: »Quod si necessitas ita urgens sit, ut nullam moram patiat, nec proinde peti possit licentia, fas est sacerdoti Missam celebrare extra

§ 2, kdaj se more dovoliti binacija; čl. 303 pojasnjuje župnikovo dolžnost maševati za ljudstvo; in končno čl. 304 razlaga začasni privilegij, po katerem so dolžni župniki v ljubljanski škofiji maševati za ljudstvo le prvo nedeljo v mesecu, druge nedelje in praznike pa smejo sprejeti štipendij, a ga morajo oddati škofijskemu ordinariatu za zidavo novega semenišča.

b) Sv. obhajilo. V tem oddelku je nekaj določb o deljenju in prejemanju sv. obhajila. Tako razlaga čl. 305 določbo kan. 867, § 4, kdaj se redno deli sv. obhajilo, čl. 306 določbo kan. 821, §§ 2, 3 o obhajanju v sveti noči in čl. 307 določbo kan. 846, § 1 o obhajanju v zvezi z mašo. Čl. 308 vsebuje star običaj ljubljanske škofije, da duhovnik, ki nese bolniku sv. obhajilo javno, med potjo daje blagoslov z Najsvetejšim ljudem, ki pokleknejo.

Naslednji trije členi (309—311) govore o tajnem prinašanju sv. obhajila. Kan. 847 določa: »Bolnikom naj se prinaša sv. obhajilo javno, če upravičen in pameten vzrok ne priporoča kaj drugega.« Tajno se torej sme sv. obhajilo prinašati bolnikom iz upravičenega in pametnega vzroka. Po kan. 849, § 1 sme tajno nesti sv. obhajilo bolniku vsak duhovnik, da je le dobil dovoljenje od duhovnika, ki oskrbuje tabernakelj, kjer je vzel sv. hostijo. Čl. 309 našega zakonika v prvem stavku ponavlja gornjo določbo kan. 847. Nato pa nadaljuje: »Kateri vzroki so zadostni, o tem sodi škof. Splošen vzrok za to dovoljenje je nemožnost spoštovanja najsvetejšega Zakramenta ob javnem prinašanju po cestah z velikim, šumnim prometom od jutra do večera. Poseben vzrok za posamezne primere je odpor domačih, ki ne marajo, da bi mašnik javno prinesel bolniku sveto obhajilo. Pa tudi neprilike, ki so združene s pogostim javnim prinašanjem Najsvetejšega, zlasti če duhovnik prinaša sv. obhajilo večkrat v isto hišo, je zadosten vzrok za tajno prinašanje.« Smisel te določbe je tale: Škof ne daje dovoljenja posameznemu duhovniku, da sme tajno prinašati sv. obhajilo bolnikom, marveč ima to pravico vsak duhovnik že po kan. 849, § 1. Škofu tudi ne gre sodba, ali se sme v tem ali onem konkretnem primeru nesti obhajilo tajno, ker se po kan. sme nesti sv. obhajilo tajno »iz upravičenega in pametnega vzroka« in kanon ne trdi, da gre sodba o tem, ali tak vzrok obstoji, škofu. Pač pa ima škof pravico in dolžnost določati, kateri vzroki so zadostni v smislu kan. 847 za tajno prinašanje svetega obhajila, ker mora pač paziti, kot pravi kan. 336, § 2, »ne abusus in ecclesiasticam disciplinam irrepant, praesertim circa administrationem Sacramentorum...« Čl. 309 zak. ljublj. škofije nikakor ne trdi, da gre škofu sodba o obstoju vzroka za tajno prinašanje obhajila ali da daje škof dovoljenje za tajno prinašanje, kar bi seveda bilo v očitnem nasprotju s kan. 849, § 1 in kan. 847, marveč

*ecclesiam vel oratorium ex praesumpta Ordinarii licentia, vel melius ex facultate ab ipso iure communi concessa, quatenus lex ecclesiastica non obligat quando servari nequeat sine gravi incommodo.* Seveda se more tako maševati le v nedeljo ali na zapovedan praznik, v delavnike pa le, če gre, da se posveti sv. popotnica.

pravi le, da sodi škof, »kateri vzroki so zadostni«. <sup>118</sup> Zakonski tekst namenoma rabi obliko v množini, ker bi se stavek v ednini (»kateri vzrok je zadosten«) mogel napačno razlagati. <sup>119</sup>

Čl. 310 in 311 imata določbe o tem, kako se sv. obhajilo tajno prinaša. Drugi odstavek čl. 311 določa: »Če se za previdenje zelo mudi, se sme duhovnik poslužiti tudi kolesa ali motornega vozila.« Iz tega sledi, da v drugih primerih duhovnik sv. obhajila ne sme prinašati na kolesu ali na motornem kolesu, kar je v skladu z določbo v rimskem obredniku, ki se glasi: »Kadar se sveto obhajilo deli bolnikom zasebno, naj se zelo skrbi za spoštljivost in spodobnost, ki smo jo dolžni tolikemu zakramentu.« <sup>120</sup>

Čl. 312 določa čas za velikonočno sv. obhajilo in končno čl. 313 razlaga določbo kan. 858, § 2, kdo sme prejeti sv. obhajilo netešč.

c) **P r v o s v. o b h a j i l o.** Odstavek se opira na kan. 854, ki govori o tem, kdaj se otroci pripuste k prvemu sv. obhajilu (čl. 314 do 317), in dodaja nekaj določb in navodil o tem, kako naj se slovesnost prvega sv. obhajila izvrši (čl. 318 do 321). Določbe v teh členih so za prakso pomembne, a s pravnega stališča ni kaj pripomniti. Kake pravne novosti ne uvajajo. Določbe so vzete iz kan. 854, tretje Jegličeve sinode <sup>121</sup> in njegove pastoralne instrukcije. <sup>122</sup> Nova je le njih formulacija in nekaj praktičnih navodil.

<sup>118</sup> Kongregacija za zakramente je 5. januarja 1928 na vprašanje: »An iudex causae iustae et rationabilis, prout ex Codicis I. C. can. 847 requiritur ut sacra Communio privatim ad infirmos deferatur, sit quilibet sacerdos ministrans vel tantum Ordinarius loci« odgovorila takole: »Negative ad primam partem; affirmative ad secundam, addita tamen mente, quae sequens est: Si ex communi experientia et opinione nullum in dioecesi aut in aliquo particulari loco adsit inconveniens pro privata delatione sacrae Communionis ad infirmos, ab Ordinario cavendum est ne per regulas nimis praefinitas aut generales praecipientes publicam delationem, vel per reservationem sibi factam dandi veniam in singulis casibus deferendi privatim sacramentum Eucharistiae, praepediatur infirmis solatium Communionis etiam quotidianae« (AAS 1928, 81). Ta odgovor so nekateri razlagali kot restriktivno interpretacijo kan. 847, a popolnoma zgrešeno. Pozabili so namreč, da razlaga kanone samo interpretacijska komisija, ne pa tudi kaka kardinalska kongregacija. Priznati pa seveda moramo, da je bila taka razlaga kakor na dlani, ker je bilo vprašanje dvoumno zastavljeno in je tudi odgovor dvoumen. Šele »mens« nam pove, da je hotela kongregacija naglasiti to, da gre škofom sodba o vzrokih za tajno prinašanje, ne pa sodba o obstoju konkretnega vzroka ali celo pravica dajati dovoljenje za tako prinašanje sv. obhajila. Dalje je v odgovoru podanih nekaj smernic, po katerih naj škofje presojaajo o zadostnih vzrokih. Primeri o tem Cappello, o. c. 399—400; *W e r n z - V i d a l*, *De rebus*, vol. I, 1934, 130, op. 248.

<sup>119</sup> Določba o tajnem prinašanju sv. obhajila bolnikom, priobčena v Lj. Škofijskem listu 1929, str. 116, se je začejala takole: »S. C. de Sacramentis je dne 5. januarja 1928 določila: Ali je vzrok za tajno prinašanje sv. obhajila bolnikom upravičen in pameten, o tem sodi Ordinarius loci, ne pa posamezen mašnik. Z ozirom na ta odlok dovoljujem za mesto Ljubljano vsem mašnikom, da smejo sv. obhajilo bolnikom tajno prinašati, kakor je to zadnja leta običajno.« Iz tega, kar smo zgoraj povedali, je lahko uvideti, da je taka formulacija mogla zavesti v zmoto.

<sup>120</sup> Četrto poglavje. O svetem obhajilu bolnikov, odst. 8.

<sup>121</sup> Str. 60/1.

<sup>122</sup> Str. 103—106.

## 5. S v. p o k o r a (čl. 322—341).

V tem odstavku podaja zakonik nekaj določb o spovedni jurisdikciji (čl. 322—328), o liturgični obleki za spovedovanje (čl. 329), o kraju spovedovanja in spovednici (čl. 330—334), o tem, kolikokrat in kdaj naj verniki prihajajo k spovedi ter kdaj naj duhovniki spovedujejo (čl. 335—341). Odstavek se seveda opira na zadevne kanone v kodeksu (kan. 870—910), dostavlja pa nekaj praktičnih navodil. Od kanonov omenja le tiste, na katere je kazalo posebej opozoriti. O tem, kako se spoveduje, nima naš zakonik nobene določbe, ker spada ta stvar v pastoralna navodila. Tudi tretja Jegličeva sinoda je imela odstavek o sv. pokori,<sup>123</sup> kjer je razlagala nekatere kanone iz kodeksa in dodajala pastoralna navodila.

Čl. 322 določa, da imajo župniki redno spovedno jurisdikcijo v svoji župniji, »ordinarij pa jim daje s podelitvijo župnije poverjeno jurisdikcijo za vso škofijo usque ad revocationem, če je prej niso imeli«. Ta odstavek je novost v naši partikularni zakonodaji.<sup>124</sup> Naslednja dva člena (323 in 324) razlagata spovedno jurisdikcijo kaplanov. Čl. 325 podeljuje »jurisdikcijo duhovnikom obmejnih župnij sosednih škofij, če spovedujejo v obmejnih župnijah ljubljanske škofije«. <sup>125</sup> Tako je sedaj jurisdikcija duhovnikom iz obmejnih župnij sosednih škofij izrecno podeljena za spovedovanje v sosednih obmejnih župnijah naše škofije; poprej je taka jurisdikcija potekala iz nekakega tihega dogovora med sosednimi ordinariji in običaja, ki se je na osnovi takega dogovora razvil.<sup>126a</sup>

Čl. 326 vsebinsko povzema kan. 874 in 875, ki imata določbe o spovedni jurisdikciji redovniških duhovnikov. Čl. 327 opozarja na kan. 519, 522 in 523 o spovedovanju redovnikov in redovnic. Čl. 328

<sup>123</sup> Str. 62—68.

<sup>124</sup> Glej o tem R ö s s l e r, Die gesetzliche Delegation (delegatio a iure) (Görresgesellschaft. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft, 76, Heft). 1937, 148—150 in BV 1938, 116.

<sup>125</sup> Glej o tem R ö b e r, o. c. 150—152; U š e n i č n i k, o. c. 214.

<sup>126a</sup> Dostaviti pa moramo, da je bila slična pozitivna določba izdana v ljubljanski škofiji že v 18. stoletju. Pred l. 1787 je bila namreč ljubljanska škofija v teritorialnem oziru zelo neenotna in raztrgana. Sosedne župnije so pripadale različnim škofijam. Če imamo to pred očmi, nam postane razumljiva določba ljubljanskih in gornjegrajskih sinod škofov Atemsa (1743 do 1757), Jožefa Leopolda Pettazija (1761—1772) in Karla Herbersteina (1772 do 1787), ki se je glasila: »Praeterea cum Dioecesis Labacensis in variis et multis locis conterminet et quasi commixta sit aliis Dioecibus et saepius ad sacras functiones et excipiendas confessiones utriusque Dioeceseos curati convenient, ut proinde necesse sit propter praevidiam confessoriorum approbationem normam statuere. Quocirca Celsitudo sua Rdma inhaerendo decreto jam antea super hoc edito, approbat et facultatem concedit, ut in similibus concursibus Parochi, capellani et actuales curati approbati alienae Dioecesis in sua Dioecesi Labacensi pro sacro tribunali sedere possint, praevidiam tamen a Parocho loci obtenta licentia, et similiter, ubi Parochi et curati Labacensi Dioecesis ad loca seu Parochias alienae Dioecesis, ut supra terminas pervenerint, pariter confessiones ibidem excipere poterunt a Parochis localibus licentia obtenta«. Besedilo te določbe je v vseh sinodah gornjih škofov isto. Določba je zelo zanimiva, zlasti njen zadnji del.

našteva osebe, ki jim ljubljanski ordinarij podeljuje pravico odvezovati od izobčenja ob procurationem abortus.<sup>126</sup>

Čl. 329 govori o liturgični obleki za spovedovanje, čl. 330 do 334 pa o kraju spovedovanja in o spovednici. K tem določbam ni kaj pripomniti.

Čl. 335 določa, naj dušni pastirji priporočajo pogosto spoved; čl. 336 govori o spovedi otrok. Naslednji členi vsebujejo določbe, kako olajšati vernikom spoved. Moškim se tako olajša, da je pri spovednici ena stran določena samo za nje (čl. 337) in da se ena sobota ali nedelja v mesecu določi, ko imajo moški prednost na obeh straneh spovednice (čl. 338). V adventu in postu naj se tisti, ki hodijo pogosto k spovedi, umaknejo onim, ki hodijo poredko (čl. 339). Dušni pastirji naj hodijo redno v spovednice (čl. 340);<sup>126a</sup> spovedujejo naj tudi na podružnicah (čl. 341). Te določbe so vzete iz pastoralnih navodil; s tem so postale pravne.

#### 6. Zakrament svetega maziljenja (čl. 342—344).

O tem zakramentu ni bilo določb ne v tretji Jegličevi sinodi ne v njegovi pastoralni instrukciji. Določbe o zakramentu svetega maziljenja v kodeksu (kan. 937—947) in v Rimskem obredniku so jasne in natančne, tako da ni treba k njim kaj posebnega dostavljati. Naš zakonik opozarja v čl. 342 na liturgično obleko pri tem zakramentu; v čl. 343 določa, kako se nese sv. olje k bolniku<sup>127</sup> in v čl. 344 taksativno našteva, kdaj se podeli zakrament svetega maziljenja pogojno. Ker našteva vse primere, ima večjo praktično veljavo kot ustrezni kan. 941, ki našteva le nekatere.

#### 7. Sv. red (čl. 345—363).

O sv. redu kot takem zakonik ne govori v gornjih členih, ker vsebuje že kodeks sam v kan. 948 do 1011 o tem zakramentu zelo podrobne določbe. Tudi tretja Jegličeva sinoda in pastoralna instrukcija nista vsebovali določb o zakramentu sv. reda. Pač pa pri naša zakonik pod gornjim naslovom določbe o bogoslovcih, bogoslovnem in deškem semenišču.

<sup>126</sup> Slično določbo je izdal že škof Jeglič l. 1920 (Lj. Škof. list 1920, 54), samo da je bila nejasna.

<sup>126a</sup> Tekst se glasi: »V soboto zvečer, na dan pred praznikom, ob nedeljah in praznikih zjutraj morajo prihajati dušni pastirji ob določeni uri v spovednico. Druge dni pa se jim nujno priporoča. Gotovo pa naj vsak cerkovník duhovnika pokliče, če kdo želi opraviti sv. spoved.«

Smisel določbe je ta, da morajo biti dušni pastirji vedno pripravljene za spovedovanje. Verniki naj vedo, kdaj morejo opraviti spoved, zato naj prihajajo dušni pastirji v spovednice »ob določeni uri«. Katera je ta ura, zavisi od krajevnih okoliščin. Biti mora zadosti zgodnja ura, tako da bodo verniki mogli o pravem času opraviti spoved. Po nekaterih škofijah, n. pr. v Nemčiji, so škofje določili ure, v katerih morajo biti duhovniki v spovednici, pa naj čaka kdo na spoved ali ne.

<sup>127</sup> V osnutku je bilo v ustreznem členu dostavljeno tudi tole: »Vrečica ali burza, ki ima dva prekata, enega za piksido s sv. hostijo, drugega za posodico s sv. oljem, ni dopustna (S. R. C. 26. marca 1859, n. 3086 ad 6).« Ta dostavek je bil opuščen, ker je pri nas star nasproten običaj.

Čl. 345 določa, da morajo bogoslovci poslušati predavanja na teološki fakulteti in opravljati predpisane izpite. Naslednji trije člani govore o sprejemu v duhovsko semenišče in sicer o tem, kdo more biti sprejet (čl. 346), o listinah, ki se morajo za sprejem predložiti (čl. 347) in o prošnji za sprejem (čl. 348). Nadaljnji trije člani opozarjajo župnike na dolžnosti, ki jih imajo glede bogoslovcev, tako spominja čl. 349 na določila instrukcije kongregacije za zakramente z dne 27. decembra 1930, čl. 350 in 351 pa na poročila, ki jih morajo župniki pošiljati škofijskemu ordinariatu o bogoslovcih. Čl. 352 opominja duhovnike, naj dajejo vedno lep zgled bogoslovcem in gojencem dijaškega semenišča,<sup>128</sup> čl. 353 jim naroča, naj vzgajajo duhovske poklice. Čl. 354 govori o tem, naj vodstvo duhovskega semenišča vzajemno s profesorji bogoslovja skrbi za vzgojo bogoslovcev. Naslednji člen opominja bogoslovce na dolžnosti, ki jih imajo. Čl. 356 pove, da se bogoslovcem podeljujejo sv. redovi po določbah kan. 973 in nsl., dnevi ordinacij pa se sproti javijo. Čl. 357 opozarja na to, da se mora novomašna slovesnost v vsakem primeru končati zgodaj zvečer ter da je tudi sicer paziti, da ne bo kakih nerednosti.

Čl. 358 do 363 se bavijo z deškimi semeniščem. Tako izvemmo iz čl. 358, da sta v Zavodu sv. Stanislava v št. Vidu nad Ljubljano deško semenišče in vzgojni zavod za ostale gojence.<sup>129</sup> Čl. 359 govori o vodju, spiritualu in o vzgoji v zavodu; čl. 360 o gimnaziji, ki je v zavodu; čl. 361 o dolžnostih ekonoma.<sup>130</sup> Čl. 362 določa, da morajo župniki pošiljati poročila o vedenju gojencev v počitnicah. Končno predpisuje čl. 363 za vzdrževanje deškega semenišča zbirke po cerkvah na kvatrne nedelje.

Gornje določbe so v formalnem oziru skoraj vse nove; oziraje se na vsebino pa je večina starih.

## 8. Zakrament sv. zakona (čl. 364—384).

Ena in dvajset členov tega odstavka govori o dolžnostih, ki jih imajo župniki glede zakona. K ustreznim kanonom iz kodeksa dostavljajo ti člani podrobne določbe in navodila.

Po kan. 1018 je župnik dolžan vernike previdno poučevati o zakonu in njegovih zadržkih. Čl. 364 dostavlja, da morajo dušni pastirji to svojo dolžnost izvrševati pri splošnem verskem poučevanju, zlasti pa pri stanovskih nagovorih. O zakonu morajo zlasti naglašati, da je zakrament, nerazvezljiv in da so prvi njegov namen otroci. Vsako leto se mora na drugo nedeljo po razglašenju Gospodovem prebrati pri božji službi navodilo o sklepanju zakona. Ta določba je novost v ljubljanski škofiji.

<sup>128</sup> Ustrezní člen v osnutku je bil bolj ostro formuliran.

<sup>129</sup> Ali je primerno, da sta dva zavoda pod isto streho in upravo, tako da je razlikovanje med njima le »idealno«, je vprašanje záse, v katero se tu ne spuščamo.

<sup>130</sup> Določbe, da imenuje vodja, spirituala, ravnatelja gimnazije in ekonoma škof, so samo po sebi umevne. Škof seveda more koča vprašati za svet, preden katerega teh funkcionarjev imenuje; predlog, ki ga tako prejme, seveda zanj ni obvezen.

Čl. 365 do 368, 376 in 383 govore o mešanem zakonu. Tako opozarja čl. 365 na dolžnost, ki jo nalaga dušnim pastirjem kan. 1064, naj odvrtačajo vernike od mešanih zakonov. Čl. 366 vsebuje vzorec pogodbe, v kateri se morajo dati jamstva, ki se pri mešanem zakonu po kan. 1061, § 1 zahtevajo. Takšna oblika pogodbe se je v ljubljanski škofiji že dosedaj zahtevala.<sup>131</sup> Kan. 1061, § 1, n. 3 zahteva med pogoji za spregled od zadržka mešane veroizpovedi tudi moralno izvestnost, da bosta zaročenca jamstva tudi držala. Čl. 367 dostavlja k tej določbi, da mora župnik zbrati razloge, ki govore za moralno izvestnost v tej stvari ali proti njej. Člen tudi našteva, kaj vse naj župnik v prošnji za spregled opiše, da se bo moglo presoditi, če so razlogi za spregled zadostni.<sup>132</sup> O prošnji sami prinaša določbo čl. 368, ki v drugem odstavku tudi določa, da pri mešanem zakonu župnik ne sme začeti z oklici, dokler ni bil dan spregled od zadržka. Mešan zakon se oklicuje brez navedbe vere.<sup>133</sup> Poročni obred pri mešanem zakonu je kakor sicer, le poročna maša je prepovedana (čl. 376).<sup>134</sup> O mešanih zakonih mora župnik voditi posebno knjigo, ki je iz nje razvidno, ali zakonci dana jamstva drže (čl. 383). Takšno knjigo je naročala že tretja Jegličeva sinoda.<sup>135</sup> Ta sinoda je o mešanem zakonu razmeroma veliko govorila, ko je v poljudni obliki razlagala zadevne določbe v kodeksu.

Čl. 369 do 374 vsebujejo določbe o spraševanju ženina in neveste ter o pouku zanju. Najprej opozarja čl. 469 na kan. 1019, § 1 in kan. 1020, § 1, ki določata, da mora župnik pred poroko dognati, če se bo zakon sklenil veljavno in dopustno, ker sicer ne sme pristopovati pri poroki. Spraševanje mora župnik opraviti vestno po predpisanem formularju<sup>136</sup> (čl. 370). Spraševanje opravi redno župnik neveste; spraševanje ženina pa more izvršiti tudi ženinov župnik (čl. 371). Zapisnik o spraševanju in druge listine shrani v arhivu nevestin župnik. Če je opravil spraševanje ženina ženinov župnik in je bila tudi poroka v njegovi župniji, shrani te listine ženinov župnik (čl. 372). Ta določba je novost v ljubljanski škofiji. Potrebna

<sup>131</sup> Lj. Škof. l. 1932, 34 in nsl.

<sup>132</sup> Prim. zadevno določbo za kölnsko nadškofijo pri Müssener, *Das katholische Eherecht in der Seelsorgepraxis* 1931, 83/4.

<sup>133</sup> Tako je zaradi državnih predpisov.

<sup>134</sup> Tretja Jegličeva sinoda je imela nejasno določbo, ki se je glasila: »Za našo škofijo določim, naj se poroka vrši kakor po navadi, edino le sv. maša ‚pro sponso et sponsa‘ z blagoslovom za zaročenca, ali kaka druga molitev v zvezi s poroko ostane prepovedana« (str. 74).

<sup>135</sup> Str. 75.

<sup>136</sup> »Zapisnik o spraševanju ženina in neveste«, ki je v ljubljanski škofiji predpisan, je zelo popoln. Če se ta zapisnik vestno izpolni, je župnik vse storil, kar mu cerkvene in državne določbe nalagajo glede zakona. Ta zapisnik je obvezen po kan. 1020, § 3. — Zapisnik o spraševanju ženina in neveste je v ljubljanski škofiji ukazano že od leta 1876, oziroma 1877. (*Diöcesanblatt* 1876, 39; 1877, 74, 78). Če prvotni formular iz l. 1877. (ponatisnjen je tudi pri P o č, *Duhovski poslovnik* 1900 [Obrazci k str. 88]) primerjamo s sedaj veljavnim, moremo ugotoviti lep napredek. — Po nekaterih jugoslovanskih škofijah še danes nimajo takega zapisnika. Kar je še bolj čudno, pa je to, da na merodajnih mestih zatrjujejo, da se tak zapisnik ne dá uvesti.

je bila, da se razmeji pristojnost ženinevega in nevestinega lastnega župnika. Določba izhaja iz načela, da naj se hranijo vse listine o poroki v enem župnijskem arhivu. Isto načelo je narekovalo določbo v naslednjem čl. 373, ki se glasi: »Župnik, ki shrani v arhivu zapisnik in listine, mora zahtevati od zaročenca, ki ga nima vpisanega v svoji rojstni ali krstni matici, rojstni, krstni in samski list. Podatki v zapisniku ali kakšna druga izjava ne zadostujejo.« Ta določba je nova.<sup>137</sup>

Nadaljnji čl. 374 v prvem odstavku ponavlja določbo kan. 1033, da župnik pouka ženina in neveste o zakonskem življenju ne sme opustiti. V naslednjih odstavkih določa isti člen, da si mora župnik sestaviti pismen osnutek tega pouka in po njem poučevati ženina in nevesto; določajo se tudi točke, ki jih mora tak pouk vsebovati. Določba o pismenem osnutku je nova.<sup>138</sup> Razlog zanjo je lahko uvideti. Tak pouk je prvič preveč kočljive narave, da bi ga smel župnik opraviti brez pismenega osnutka. Enotnega osnutka pa, ki bi ustrezal vsem razmeram, ni mogoče sestaviti. Zato naj si ga sestavi vsak župnik zase. Po točkah, ki se navajajo v gornjem členu, si bo mogel vsak župnik brez večjih težav sestaviti osnutek, ki bo ustregel njegovemu naturelu in razmeram, v katerih živi.

Čl. 375 opozarja, da morajo biti prošnje za spreglede od oklicev ali zakonskih zadržkov pismene, utemeljene in pravočasno vložene. Sem spada določba v čl. 175, ki govori o prošnjah za dispense na sploh.

Naslednji členi v našem zakoniku vsebujejo določbe o poroki. Tako ponavlja čl. 377 v uvodu določbo kan. 1097, § 2, po kateri redno poroča župnik neveste, iz upravičenega razloga pa more poročiti ženinov župnik.<sup>139</sup> Nato pa člen dostavlja, da se more nevestin

<sup>137</sup> Določba je vzbudila v začetku nekaj ugovorov; vendar je zakonita in primerna. Kan. 1021, § 1 določa: »Nisi baptismus collatus fuerit in ipso suo territorio, parochus exigat baptismi testimonium ab utraque parte...« Kdo je ta parochus? Kan. 1020, § 1 odgovarja: »Parochus cuius est assistendi matrimonio.« Kan. 1097, § 2 pa določa: »In quolibet casu pro regula habeatur ut matrimonium coram sponsae parochia celebretur, nisi iusta causa excuset.« Iz navedenih mest sledi vsaj to, da škof more izdati določbo kot je zgoraj v čl. 373. De Smet pa razlaga sam kan. 1021, § 1 takole: »Si uterque vel alteruter sponsus baptizatus fuerit extra parochiam parochi examinantis, respectivus parochus examinans testimonium baptismi exquiret a parochia baptismi; parochus autem sponsi acceptum testimonium transmittere debet ad parochum sponsae, una cum monito circa statum liberum et proclamationes bannorum.«

»Si sponsi respective in territorio parochi examinantis baptismum susceperunt, sed diversum habent parochum examinantem, etiam tunc debet parochus sponsi testimonium baptismi transmittere ad parochum sponsae« (Tractatus theologico-canonicus de sponsalibus et matrimonio<sup>4</sup> 1927, 577).

Testimonium baptismi je krstni list, ne kakšna drugačna izjava, ki tudi vsebuje podatke o rojstvu in krstu (prim. Linneborn, Grundriss des Ehegesetzes nach dem Codex iuris canonici<sup>4,5</sup> 1933, 107, op. 4).

Da je gornja določba tudi primerna, je lahko uvideti. Shranjevati listine v arhivu ima le takrat smisel, če imajo listine dokazno moč. Drugič pa kaže skušnjava, da je potrebna pri tej stvari kar največja previdnost.

<sup>138</sup> V tretji ljubljanski sinodi je škof obljubil sestaviti tak pouk (str. 80), a do tega ni prišlo.

<sup>139</sup> O pravni moči te določbe gl. BV 1935, 282.

župnik pritožiti na škofijski ordinariat, če se mu razlog ne zdi upravičen, in da ženinov župnik, kadar poroča, ne potrebuje dovoljenja v smislu kan. 1097, § 1, n. 3. Oba odstavka sta nova, a razumljiva.

Trije člani govore o pooblastilu za poroko. Tu sta predvsem novi določbi, da mora biti pooblastilo pismeno (čl. 379, odst. 1) in da mora župnik izdati svojemu kaplanu splošno pismeno pooblastilo za poroke (čl. 381). Besedilo pooblastila, ki ga župnik izda po kan. 1095, § 2 in § 75 o. d. z., če bo poroka v njegovi župniji, obsega čl. 379, odst. 2; besedilo dovoljenja pa, ki ga župnik izda po kanonu 1097, § 1, n. 3, in pooblastila po § 75 o. d. z., kadar poroke ne bo v njegovi župniji, je obseženo v čl. 380. Tudi ti dve določbi sta v naši partikularni zakonodaji novi.

O času, kdaj naj se izvrši poroka, ima določbo čl. 378, ki se glasi: »Poroka se sme izvršiti prvi dan po zadnjem oklicu, nikoli pa ne na dan zadnjega oklica; redno naj bo dopoldne s sv. mašo.« Po kan. 1030, § 1 naj župnik ne poroči, »če pameten razlog kaj drugega ne zahteva, preden so pretekli trije dnevi od zadnjega oklica«. Tretja Jegličeva sinoda je imela naslednjo določbo: »V naši škofiji je stara navada, da se poroka vrši koj prvi dan po oklicih. Velika nevolja ljudi, ako bi proti tej navadi morali čakati tri dni, se mi zdi ‚rationabilis causa‘, da se tudi sedaj poroka vrši koj prvi dan po oklicih, in sicer združena s sveto mašo. Žato naj vsak župnik oklicni list po izvršenih oklicih nemudoma pošlje župniku, ki bo zaročenca poročil. Kdaj pa je pameten razlog za poroko koj popoldne na dan oklica, naj preudari duhovni pastir in odloči. More biti bolj širokega srca, če le ve, da za zakon ni nobenega zadržka in ima vse zapovedane listine v rokah.«<sup>140</sup>

Določba tretje Jegličeve sinode, ki je govorila o poroki na dan zadnjega oklica — določba je veljala, naj so bili trije oklici ali samo dva<sup>141</sup> — ni bila, kakor se je glasila, v skladu z določbo v kan. 1030, § 1. Bila je preveč laksna; zato so se začele razne zlorabe. Tako je razumljiva določba v čl. 378, ki določa, da ne sme biti poroka »nikoli na dan zadnjega oklica«. To se pravi: v rednih razmerah ni pametnega razloga, da bi smela biti poroka že na dan zadnjega oklica. Če pa je kdaj kakšen nenavaden razlog, bi seveda smela biti poroka tudi na dan zadnjega oklica, ker čl. 378 nima namena derogirati določbo v kan. 1030, § 1. Razlika med novo in staro sinodalno določbo je torej v tem, da nova določba kan. 1030, § 1 strožje razlaga kot stara. Da je takšna strožja razlaga v smislu navedenega kanona, je lahko spoznati. Po kan. 1030, § 1 sme biti poroka šele tri dni po zadnjem oklicu, če ni pametnega razloga za krajši rok. V ljubljanski škofiji se redno vrši poroka že prvi dan po zadnjem oklicu, ker se smatra po splošni sodbi, da obstoji vedno pameten razlog za to. Čl. 378, ki določa, da »se sme (poroka) izvršiti prvi dan po zadnjem oklicu«, ni torej tako razumeti, kot da je v na-

<sup>140</sup> Str. 79. Prim. tudi Lj. Škof. list 1927, 111—112.

<sup>141</sup> Lj. Škof. list 1927, 112.

sprotju s kan. 1030, § 1, marveč je le povzel gornjo splošno sodbo. Končno čl. 378 naglašša, naj bo poroka redno dopoldne s sv. mašo.<sup>142</sup>

Čl. 382 in 384 končno opozarjata na znane določbe o vpisu poroke v matične knjige.

O zakramentu sv. zakona je precej obširno razpravljala tudi tretja Jegličeva sinoda na str. 68 do 80, ko je v glavnem razlagala nekatere določbe iz kodeksa. Novosti, ki jih je uvedel novi zakonik nasproti tej sinodi, smo že zgoraj naglasili; zgolj pastoralnih navodil pa, kakor smo že ponovno omenili, ta zakonik ni sprejel.

### 9. Zakramentali (blagoslovila) (čl. 385—389).

Kodeks obravnava zakramentale na sploh v kan. 1144 do 1153. Teh kanonov naš zakonik v tem odstavku ne spominja, pač pa prinaša pod gornjim naslovom nekatere druge določbe, ki se tičejo zakramentalov. Tako ponavlja čl. 385 določbe iz kan. 1304, nn. 3, 4, ki govorijo o tem, kdaj morejo sv. opremo blagoslavljeti župniki in kdaj ostali duhovniki. Čl. 386 daje v moči kan. 1279, § 4 župnikom in župnijskim upraviteljem pravico, slovesno blagoslavljeti križe in svete podobe, namenjene javnemu češčenju. Dekani imajo to pravico za celo dekanijo (čl. 161, 3). Župniki in dekanji so imeli to pravico že doslej.<sup>143</sup>

O blagoslavljanju društvenih zastav in domov vsebuje določbe naslednja dva člena. Čl. 387 v prvem odstavku ponavlja določbo kongregacije za sv. obrede z dne 26. marca 1924, n. 4390, ki govori o pogojih, kdaj se sme blagosloviti društvena zastava.<sup>144</sup> V drugem odstavku pa dostavlja še posebne določbe, ki so že dosedaj veljale v ljubljanski škofiji.<sup>145</sup> Določbe, ki veljajo za blagoslov društvenih zastav, veljajo v ljubljanski škofiji tudi za blagoslov društvenih domov, kot določa v skladu z dosedanjo prakso<sup>146</sup> čl. 388; razlika je le v tem, da se tu še zahteva reverz, s katerim se društvo zaveže, da društvenega doma ne bo uporabljalo v proticerkvene namene.

Čl. 389 končno povzema odgovor sv. oficija jugoslovanskim škofom z dne 14. decembra 1932,<sup>147</sup> ki prepoveduje, da bi katoliški duhovnik blagoslovil isto stvar obenem z nekatoliškim kulturnim služabnikom, ali da bi jo blagoslovil, če jo je prej blagoslovil nekatoški kulturni služabnik.

Tretja Jegličeva sinoda ni imela odstavkov o zakramentalih.

<sup>142</sup> V krški škofiji brez škofovega dovoljenja ne sme biti poroka popoldne (Synodus dioecesis Veglensis tertia 1928, art. 283, 2).

<sup>143</sup> Lj. Škof. list 1920, 54; prva Jegličeva sinoda (1903) 205.

<sup>144</sup> Besedilo gl. pri Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje, 3 468/9.

<sup>145</sup> Prim. L. Škof. list 1924, 8. Določba v čl. 387, odst. 2 se nekoliko razlikuje od dosedaj veljavne. Po dosedanji določbi se je moral prošnji za blagoslov priložiti reverz, ki se je z njim društvo zavezalo, da bo blagoslovljeno zastavo imelo za sveto stvar, in da je ne bo nikoli rabilo v proticerkvene namene, pri obhodih in slavnostih, ki bi bile po svoji nameri sovražne veri ali Cerkvi. Ta reverz je sedaj odpadel.

<sup>146</sup> Prim. Ušeničnik, o. c. 469.

<sup>147</sup> Lj. Škof. list 1932, 111.

### VIII. Cerkev in sveta oprema (čl. 390—401).

Kan. 1178 določa v prvem stavku: »Curent omnes ad quos pertinet, ut in ecclesiis illa munditia servetur, quae domum Dei decet.« Glede svete opreme pa določa kan. 1302: »Rectores ecclesiarum aliique quibus credita sit cura sacrae suppellectilis, sedulo debent eiusdem conservationi et decori prospicere.« Na temelju teh dveh določb so izdelani gornji čl. 390 in 401, ki vsebujejo podrobne določbe, kako skrbeti za cerkev in njeno opremo.

Tako se našteva, kaj je treba storiti, da bo cerkev snažna (čl. 391), da ne bo vlažna (čl. 397), da ne bo v njej vse razvlečeno (čl. 392); zlasti pa je treba skrbeti za njeno streho (čl. 396). Večja poprava in obnova se pri cerkvi ne sme izvršiti brez naznanila škofijskemu ordinariatu (čl. 394). Vsi cerkveni predmeti morajo biti natančno opisani v inventarju (čl. 390, odst. 1). Brez dovoljenja škofijskega ordinariata se ne sme noben cerkveni predmet prodati (čl. 393). Nov predmet večje vrednosti se ne sme omisliti brez dovoljenja škofijskega ordinariata (čl. 394, odst. 2). Svete posode in liturgično opravo je treba pogosto čistiti (čl. 398). Cerkveni paramenti se morajo pravilno zloženi hraniti v suhem prostoru in večkrat zračiti (čl. 399); ne več rabni naj se oddajo škofijskemu ordinariatu (čl. 401). Posebej se poudarja, kako je paziti na umetniške izdelke (čl. 390, odst. 2; 392; 395; 400).

S pravnega stališča ni k tem določbam drugega pripomniti kot to, da so postale s tem, ker so bile sprejete v zakonik, pravne; niso torej več neobvezna navodila, marveč obvezne določbe.

Ustreznih določb v tretji Jegličevi sinodi ni.<sup>148</sup>

### IX. Zvonovi in zvonjenje (čl. 402—413).

Kodeks govori o zvonovih in zvonjenju na treh mestih, v kanonih 612, 1169 in 1185. Kan. 612 določa, da se morajo tudi izvzeti redovniki pokoriti škofovi odredbi glede zvonjenja iz javnih razlogov. Kan. 1185 določa, kdo odreja in odpušča zvonarje. Predvsem pa se bavi z zvonovi in zvonjenjem kan. 1169, ki v petih paragrafih določa, da je primerno, če ima vsaka cerkev zvonove, in kateri je namen zvonov (§ 1), da se morajo zvonovi posvetiti ali blagosloviti (§ 2), kdo jih posveti ali blagoslovi (§ 5), da rabo zvonov odreja le cerkvena oblast (§ 3) in kdaj se smejo zvonovi uporabljati za svetne namene (§ 4). Tretja Jegličeva sinoda je imela kratek odstavek o zvonovih, kjer je nekoliko razlagala omenjeni kan. 1169.<sup>149</sup> O zvonjenju pri božji službi je vsebovala podrobne določbe druga Jegličeva sinoda.<sup>150</sup> Novi zakonik se v tem odstavku opira na kan. 1169 in na določbe iz druge Jegličeve sinode, ki pa jih je nekoliko, času primerno, spremenil.

<sup>148</sup> Razen nekaterih o skrbi za umetnine (str. 156).

<sup>149</sup> Str. 156/7.

<sup>150</sup> Str. 25—27.

Čl. 402 ponavlja v prvem odstavku določbo iz kan. 1169, § 1, ki pravi, da se spodobi, če ima vsaka cerkev zvonove, katerih namen je vabiti vernike k božji službi in k drugim verskim vajam. V drugem odstavku določa isti člen, da morajo cerkvena predstojništva neredovnih cerkva predložiti načrte zvonov in proračun<sup>151</sup> predhodno škofijskemu ordinariatu v odobritev. Ta določba je formalno nova. Prav tako je nova tudi določba v tretjem odstavku, da naj si neredovne cerkve, če je mogoče, nabavijo bronaste zvonove.

Čl. 403 ugotavlja, da so zvonovi cerkvena lastnina<sup>152</sup> in da se morajo blagosloviti ali posvetiti. Po čl. 404 je za zvonove odgovoren župnik, ne cerkveno predstojništvo (župnik s ključarjema) in tudi ne cerkovnik ali zvonar. Zvonove oskrbuje cerkovnik ali zvonar pod župnikovim vodstvom in po njegovih navodilih. Ta določba je formalno nova.<sup>153</sup>

Čl. 405 do 413 govore o zvonjenju. Razlikovati moramo trojno zvonjenje: a) zvonjenje mrliču in ob pogrebu; b) zvonjenje za božjo službo in c) ostalo zvonjenje. O prvem zvonjenju, ki je le delno liturgično,<sup>154</sup> se omenja v čl. odst. 2 in 3 le to, da se ob nanznanilu smrti da znamenje z malim zvonom in da se zvoni tudi ob pogrebu, kakor določa obrednik, zvonjenje za mrličem pa da se ravna po naročilu in štolninskem redu.

O »ostalem zvonjenju«, to je o tistem, ki ni za cerkvene namene, so določbe v čl. 405. Prvi njegov odstavek podaja načelo iz kan. 1169, § 4: Za svetne namene se smejo uporabljati zvonovi le v sili ali z ordinarijevim dovoljenjem ali po zakonitem običaju. Tako je dovoljeno, kot določa drugi odstavek, zvoniti ob požaru, ob povodnji

<sup>151</sup> Kje dobiti denar za zvonove, o tem zakonik nima določbe. Tretja Jegličeva sinoda je govorila o tem takole: »Za napravo novih zvonov verniki radi mnogo žrtvujejo. V sili cerkvena oblast rada dopusti, da se v pokritje stroškov tudi kaki cerkveni dohodki porabijo; ne bi pa mogla dovoliti, da se za zvonove potroši glavnicca ali del zemljišča, namenjenega za vzdrževanje cerkve« (str. 157).

<sup>152</sup> Treba je naglašati, da so zvonovi cerkvena lastnina, ker ponekod menijo verniki, da so zvonovi »njihovi«, last soseske ali občine.

<sup>153</sup> Iz poročil, ki so prišla na vprašalno polo za pripravo škofijske sinode, razberemo, da se niso povsod zavedali, kdo je za zvonove odgovoren. V poročilih so namreč takele izjave: »Zvonjenje je cerkovnikova skrb«, »za zvonjenje skrbi po stari navadi cerkovnik«; »zvonjenje je urejeno po starih navadah« (prim. Odar, Iz uprave ljubljanske škofije 18). Iz povedanega sledi, da je bila gornja določba potrebna.

<sup>154</sup> Rimski obrednik omenja le »znamenje z zvonom (navčkom), da se je pokojni s sveta ločil, da bodo Boga prosili za njegovo dušo, kateri bodo slišali«, in pred pogrebom »z zvonom se da znamenje po takem načinu in obredu, kakor je v tistem kraju v navadi«. V ljubljanski škofiji pa je v navadi tudi zvonjenje mrliču v času, ko leži na odru. To zvonjenje je po različnih župnijah različno urejeno. Navadno zvone mrliču trikrat, a tudi po petkrat in še večkrat. V Boštanju zvoni n. pr. mrliču tudi po osem ali devetkrat, na Dovjem nasprotno in v Rátečah pa zvoni mrliču le enkrat, in sicer na Dovjem takrat, ko pridejo naznanit smrt, v Rátečah pa »opoldne z vsemi tremi«. Na Primskovem imajo navado, da se umrlim, ki niso bili v zakonu, zvoni »z neke vrste pritrkavanjem«. Navadno se zvonjenje mrliču ravna po naročilu in tarifi, v nekaterih župnijah se pa zvoni vsem odraslim mrličem enako in vsem umrlim otrokom zopet enako (Odar, Iz uprave ljubljanske škofije 17).

in v drugih nevarnostih ter v hudi uri.<sup>155</sup> Zvoniti ob državnih slovesnostih se sme le z ordinarijevim dovoljenjem. Doslej ni bilo zadevne sinodalne določbe. Zadnji odstavek čl. 405 zopet ponavlja določbo iz kan. 1169, § 4, ki pravi, da se pogojem, ki jih je stavil glede zvonjenja ev. dobrotnik, more ustreči, če jih je odobril ordinarij.

Določbe v čl. 406 do 408, ki govore, kako se v nedeljah, praznikih in delavnikih z zvonjenjem vabi k božji službi in kako se med mašo zvoni, so ostale nespremenjene, kakor jih je izdala druga Jegličeva sinoda.<sup>156</sup> Čl. 412 vsebuje določbo, da zvonjenje ne sme motiti božje službe. Vršiti se mora dostojno in umerjeno. Vsako nerednost naj župnik takoj zatre. Določba je formalno nova, a sama po sebi razumljiva.

V čl. 409 do 411 se našteva še drugo dosedaj običajno zvonjenje, tako se pred nedeljami in prazniki zvoni delopust (čl. 409, odst. 1); k dnevu velikih praznikov se dovoljuje slovesno jutranje zvonjenje<sup>157</sup> (čl. 409, odst. 2); trikrat na dan se zvoni angelsko češčenje, zvečer še poleg tega z malim zvonom v spomin vernih duš ter z večjim na čast sv. Florijanu<sup>158</sup> (čl. 410); z zvonom se da znamenje, preden gre duhovnik obhajat bolnika na dom (čl. 411, odst. 1); ob naznanilu smrti se da znamenje z malim zvonom (čl. 411, odst. 2); zvoni se mrliču in ob pogrebu (čl. 411, odst. 2 in 3).<sup>159</sup>

Čl. 413 končno ureja zvonjenje v Ljubljani. Določba je nova.<sup>160</sup>

<sup>155</sup> Zvonjenje pred nevihtami je zelo običajno. Zvoni se na poseben način. Navadno se vrste posamezni zvonovi; »če začne toča biti zmešano, kličejo vsi« (Mošnje). V Špitaliču zvoni zoper hudo uro v poletnem času vsak dan ob 9. uri in še ob nevihtah. »Plat« zvana ob nesrečah imajo ponekod na posebne načine urejeno, tako da morejo takoj prepoznati, ali gori pri »fari« ali v oddaljeni vasi ali zunaj župnije (Odar, Iz uprave ljubljanske škofije 18).

<sup>156</sup> Str. 25/6. — Gornje določbe razlikujejo nedelje, zapovedane praznike, odpravljene praznike, ki se še slovesno praznujejo, in delavnike; med prazniki dalje velike in ostale. Katere praznike je imeti za velike, je lahko določiti. Nastane pa vprašanje, kako je z zvonjenjem take dni, ki liturgično niso prazniki, a se vendar obhajajo v cerkvi razne pobožnosti, n. pr. šmarnice v majniku, prvi petki. V zakoniku o tem ni določbe. Čl. 407 pravi: »Za vsakdanje sv. maše zadostuje le enkratno zvonjenje z enim ali dvema zvonovoma pol ure ali četrt ure pred začetkom.« Sv. maša združena s pobožnostjo prvega petka ali šmarnično pobožnostjo ni »vsakdanja sv. maša«. Zato more ostati posebno zvonjenje, ki je v navadi na take dni.

<sup>157</sup> Glede zvonjenja k dnevu na ostale dni (nedelje, manjše praznike in delavnike) ni v zakoniku določbe. To zvonjenje se ne ukazuje, pa tudi prepovedano ni. Določba hoče povedati le to, da naj se zvonjenje k dnevu na velike praznike po slovesnosti — kar pa se presoja krajevno — razlikuje od zvonjenja druge dni.

<sup>158</sup> Ali se opravi trojno zvonjenje zvečer zdržema ali v presledkih, zavisi od krajevne navade.

<sup>159</sup> Glede zvonjenja imajo nekatere župnije svoje posebnosti, tako n. pr. slovesno pritrkavanje pri poroki, ali da v postu zvoni delopust ob eni ali da v petkih zvoni ob devetih dopoldne namesto ob treh popoldne ali da v postu zvoni v sobotah ob enajstih (prim. Odar, Iz uprave ljubljanske škofije 18).

<sup>160</sup> Predlog za to določbo, ki nekoliko omejuje zvonjenje v Ljubljani, je izšel iz vrst ljubljanskih dušnih pastirjev, in ni v osnutku naletel na nikak ugovor.

### X. Red za cerkvene sedeže (čl. 414—433).

Po kan. 1262, § 1 naj bodo v cerkvah v soglasju s staro disciplino mesta za moške ločena od mest za ženske. Civilnim oblastnikom je dovoljeno v mejah liturgičnih predpisov (zato ne v prezbitერიju) odločiti posebna odlična mesta (kan. 1263, § 1), zlasti velja to za patrona (kan. 1455, n. 3). Ostalim vernikom se sme odločiti v cerkvi rezerviran prostor le s pristankom krajevnega ordinarija; tega pristanka ordinarij ne sme dati, »nisi ceterorum fidelium commoditati sit sufficienter consultum« (kan. 1263, § 2), torej le takrat, če morejo ostali verniki dobiti v cerkvi primeren prostor kljub temu, da so nekateri sedeži pridržani. V ordinarijevem pristanku, da si sme posamezni vernik najeti določen sedež v cerkvi, je vedno obsežen tih pogoj, da more ordinarij to dovoljenje preklicati, kadar koli ima zadosten razlog (kan. 1263, § 2).

Iz navedenega sledi, da Cerkev ni naklonjena navadi, da se sedeži oddajajo le nekaterim osebam. V popolnem nasprotju s cerkvenim pravom, pa je navada, da imajo verniki lastne klopi v cerkvah.

V ljubljanski škofiji se kakor tudi v mnogih drugih škofijah sedeži v cerkvi oddajajo vernikom v najem.<sup>161</sup> Pravica imeti cerkven sedež je res spirituali adnexa in spada zato spor o njej pred cerkveno sodišče.<sup>162</sup>

Glede cerkvenih sedežev so bili med verniki in upravitelji cerkva že nešteti spori.<sup>163</sup> Da bi se ti spori omejili, so začeli izdajati škojve posebne rede za cerkvene sedeže. V ljubljanski škofiji je izdala tak red druga Jegličeva sinoda l. 1908<sup>164</sup> z motivacijo, »da se preprečijo neljubi prepiri, ki zaradi porabe cerkvenih sedežev prehitro nastanejo.«

Ta red za cerkvene sedeže je z nekaterimi potrebnimi korekturami sprejet tudi v novem zakoniku. Njegove določbe so v kratkem te-le:

Najprej se v čl. 414 ugotavlja, da so klopi v cerkvi, zakristiji in na koru cerkvena lastnina, da se zato napravljajo in popravljajo

<sup>161</sup> Da bi se s tem delala krivica revnim slojem, ki si sedeža ne morejo vzeti v najem, ni mogoče reči, dasi ne ustreza cerkvenemu duhu, če se kje brez zadostnega razloga oddajajo sedeži v najem.

<sup>162</sup> Odlok koncilске kongregacije in causa Paderbornensi dne 11. XII. 1920, AAS 1921, 262.

<sup>163</sup> Prim. d' Angelo, I banchi in chiesa (Saggi su quest. giur. 1928, 127—152); Grünwald, Die Rechtsverhältnisse an Kirchenstühlen in ihrer grundsätzlichen Auffassung nach staatlichem und kirchlichem Recht, besonders in Preussen 1927; Dannerbauer, Praktisches Geschäftsbuch<sup>3</sup>, str. 799—803. — V Avstriji so državna oblastva stala na pravilnem stališču, da je odkazovanje sedežev notranja cerkvena zadeva (odločba najvišjega sodišča z dne 22. II. 1887), ki o njej po § 14 zak. z dne 7. maja 1874 d. z. št. 50 odločajo cerkveni organi. Svetna sodišča so pristojna le za take spore, kjer gre za kršitev privatnopravne pogodbeno pridobljene pravice na cerkveni sedež (odločba vrh. sod. z dne 20. III. 1884). Če župnik premešči kupljen sedež na drugo mesto v cerkvi, ni s tem njegov uživalec moten v posesti (najv. sodišče z dne 12. X. 1874).

<sup>164</sup> Str. 19—22; 163—168; prim. tudi Škofijski list 1898, 175.

na stroške cerkve in da nobena fizična ali pravna oseba ne more postaviti v cerkvi svoje lastne klopi.<sup>165</sup> Besedilo namenoma našteva »v cerkvi, zakristiji in na koru«, ker so nekateri hoteli razlikovati, češ da velja gornja določba le za klopi v cerkvi. Na to določbo je zlasti paziti, ko se zbirajo prispevki za nove klopi. Treba je jasno povedati, da bodo klopi last cerkve.

Načrt o napravi novih klopi se mora predložiti škofijskemu ordinariatu (čl. 415). Te določbe v dosedanem redu ni bilo, je pa sama po sebi razumljiva.

Po dosedaj veljavnem redu je s klopmi razpolagalo »cerkveno predstojništvo, namreč župnik in ključarja;«<sup>166</sup> ta določba pa ni bila v skladu s kan. 1184, n. 4, ki določa: »Consilium fabricae... nullatenus sese ingerat... in dispositionem... seditium.« Novi zakonik razlikuje »razporejanje cerkvenih sedežev« in njih oddajanje v najem. Prvo spada samo v pristojnost župnika, ker mora ta skrbeti za disciplino v cerkvi. V najem pa oddaja sedeže cerkveno predstojništvo (čl. 416).

Vernik dobi samo pravico uporabljati sedež (čl. 424). Ta pravica se redno dobi na javni dražbi,<sup>167</sup> ki o njej govore čl. 417 do 423.

<sup>165</sup> Stvarno isto določbo je imela druga Jegličeva sinoda, kjer je bilo še dostavljeno: »Kjer župljani trdijo, da so sedeži njihova last, pa kupčujejo z njimi, jih svojevoljno v najem dajejo ali kot dediščino zapuščajo, je to necerkvena krivična razvada; v tem primeru se dotičniki prosijo, naj sedeže prepuste cerkvi za malo vsoto ali pa v oporoki; strogo pa se prepoveduje kupčevanje ali barantanje s sedeži; kdor s sedežem kupčuje, izgubi pravico do nje« (str. 165). Po tridesetih letih, odkar je bila ta določba izdana, dobimo po odgovorih na vprašalno polo, ki smo jo že večkrat omenili, o oddajanju cerkvenih sedežev tole sliko: Sedeži so »prosti«, »hišni« ali »družinski« in »lastni«. »Prosti« sedeži so nesporna cerkvena lastnina in cerkveno predstojništvo svobodno razpolaga z njimi, navadno se oddajajo na dražbi. »Hišni« ali »družinski« sedeži so sicer tudi cerkvena lastnina, vendar cerkveno predstojništvo ne more svobodno z njimi razpolagati; ti sedeži se le izjemno oddajajo na dražbi. »Lastni« sedeži se smatrajo za zasebno lastnino. Take sedeže poznajo le še v nekaterih župnijah. (O d a r, Iz uprave ljubljanske škofije 9.)

<sup>166</sup> Druga Jegličeva sinoda 163.

<sup>167</sup> Druga Jegličeva sinoda je določala isto. Po tem pa, kako so se dejansko sedeži oddajali, moremo po podatkih iz odgovorov na vprašalno polo, razdeliti župnije v naslednje skupine:

1. Župnije, kjer se cerkveni sedeži ne oddajajo.
2. Župnije, kjer se cerkveni sedeži sproti oddajajo brez javne dražbe.
3. Župnije, kjer se cerkveni sedeži oddajajo po posebnem župnijskem redu za cerkvene sedeže.
4. Župnije, kjer velja glede oddajanja cerkvenih sedežev poseben dogovor med predstojništvom cerkve in župljani.
5. Župnije, kjer se oddajajo vsi sedeži na javni dražbi.
6. Župnije, kjer se oddajajo »prosti« sedeži na javni dražbi, »hišni« pa proti prepisnini.
7. Glede oddajanja na dražbi se zopet dele župnije v take, kjer se sedež odda za stalno, in v take, kjer se odda le za eno leto. Slednje zopet ne ravnajo vse enako: v nekaterih se dražba za sedež vsako leto ponovi, v drugih pa se najemninska pogodba avtomatično podaljša za eno leto, če je nobena stranka ne odpove.
8. Župnije, kjer se sedež odda bližnjemu sorodniku dosedanega uživalca brez dražbe ali brez prepisnine le za letni prispevek.

Pridobiti morejo to pravico le fizične osebe; pač pa se župnišču prepuščata dva sedeža, od katerih se plačuje samo letna pristojbina. Ta dostavek o sedežih, ki se prepuščajo župnišču, je nov. V zvezi pa je z določbo čl. 432, po kateri župnikovi sorodniki kakor tudi osebe, zaposlene v župnišču, nima pravice do brezplačnega cerkvenega sedeža.<sup>168</sup> Sedeže morejo dobiti župljani; osebam iz tuje župnije se sedeži redno ne oddajajo. Dosedanji sedežni red je med župljani razlikoval posestnike od ostalih; prvi so imeli prednost. To razlikovanje je odpadlo. Redno se dobi pravica uporabljati sedež

9. Župnije, kjer gresta vsakemu gospodarju dva sedeža, eden na moški, drugi na ženski strani; dobi ju brez dražbe ali prepisnine, plača le letni prispevek.

10. Župnije, kjer so v navadi glede oddajanja sedežev posebne variante, n. pr. sedeži se oddajajo le za določene ure za nedelje in praznike ali sedež se odda za poljubno vsoto, ki jo je odjemalec pripravljen plačati (prim. Odar, Iz uprave ljubljanske škofije 10).

Če stanje in ravnanje v gornjih župnijah presodimo po splošnih določbah in po določbah veljavnega reda za cerkvene sedeže, moremo ugotoviti tole:

Ad 1. Stanje idealno; če ima cerkev od drugod zadosti gmotnih sredstev.

Ad 2. Za tako ravnanje je treba dobiti dovoljenje škof. ordinariata po čl. 418.

Ad 3. Posebni župnijski redi so odpravljeni.

Ad 4. Moč takega dogovora je treba presoditi v vsakem primeru posebej.

Ad 5. Ravnanje je pravilno, ker čl. 430 ne določa, da mora dobiti novi gospodar sedež svojega prednika brez javne dražbe.

Ad 6. Delitev sedežev v »proste« in »hišne« je nezakonita in se mora polagoma odpraviti; upoštevati pa se seveda sme predpravica, ki jo daje čl. 430 novim gospodarjem in gospodinjam.

Ad 7. V smislu našega reda za cerkvene sedeže se sedeži oddajajo za stalno (prim. čl. 425—427). Za oddajanje le za eno leto je treba dovoljenja škof. ordinariata.

Ad 8. Ravnanje ni pravilno, razen v kolikor se zlađa s čl. 430.

Ad 9. Po čl. 417, odst. 3 more posamezna oseba pridobiti le en sedež, in sicer moška na moški strani, ženska pa na ženski.

Ad 10. Za tako ravnanje je potrebno dovoljenje škofijskega ordinariata.

Značilen primer, kako se je navzlic škofijskemu redu za cerkvene sedeže iz l. 1908. mogla zadeva s cerkvenimi klopmi komplicirati, je iz Kamne gorice. Zadevno poročilo v odgovoru na vprašalno polo se glasi: »Izmed 128 sedežev v cerkvi ima dohodek kaplan od treh; ta »kaplanova dotacija« je v fasiji. 7 sedežev je obremenjenih z mašnimi ustanovami, potrjenimi po škof. ordinariatu. »Prostih sedežev,« ki jih cerkev daje letno v najem, je bilo l. 1919 le 8. — Pet rodbin je imelo nad 30 sedežev, od katerih so oddajali letno v najem najboljše po 12 K (in tudi več); plačevali pa so od njih cerkvi letno 12 h, torej 1% letnega dohodka. Na tukajšnjo vlogo z dne 4. 2. 1930. je škof. ordinariat odobril, da se pobira letnina od sedežev, ki jih dajejo stranke letno v najem, v znesku 40 din (od drugih 10 din). Zdaj je takih sedežev še 17, a vsako leto manj. Prodaja pod roko, med strankami se ne dopušča več. Cerkev ima zdaj lastninskih sedežev že 30, ki se dajejo letno v najem« (prim. Odar, Iz upr. ljublj. škof. 10).

<sup>168</sup> Ta določba ni nova; bila je že v drugi Jegličevi sinodi (»župnikove postrežnice naj se ne stavijo nad ostale župljane« [str. 164]). Ker pa je primerno, da imajo osebe iz župnišča sedeže v cerkvi, se je določilo, da pripadata župnišču dva sedeža brez dražbe.

na javni dražbi; če javna dražba ni primerna, se je obrniti na škofijski ordinariat<sup>169</sup> (čl. 418). Javna dražba se vrši kakor doslej (čl. 419 do 422).

Za sedež je treba plačati znesek, za kateri se izdraži, in letno pristojbino<sup>170</sup> 10 dinarjev, ki jo pa more cerkveno predstojništvo po krajevnih razmerah znižati ali pa tudi zvišati (čl. 423). Znesek, za kateri se sedež izdraži, se mora plačati v enem letu.<sup>171</sup> Če je župnik odvezel pravico uporabljati sedež iz razlogov, naštetih v čl. 426, se ta znesek razdeli na deset delov in se uživalcu, ki še ni uporabljal cerkvenega sedeža deset let, vrne toliko desetlin zneska, kolikor manjka do desetih, a največ devet desetlin (čl. 427). Slična določba je veljala že doslej.

Čeprav morejo dobiti sedeže le fizične osebe in te praviloma le na dražbi, je vendar primerno, da ima novi hišni gospodar, oziroma gospodinja prednost glede pridobitve sedeža, ki ga je imel prednik. Zato določa čl. 430: »Če je cerkveni sedež v teku leta postal prost, ga more župnik oddati drugemu verniku do nove dražbe; pri tem ima prednost sin umrlega, oziroma hči umrle ali nova hišna gospodinja. Takšen novi gospodar ali gospodinja moreta prednikov sedež ohraniti brez dražbe, če plačata prejemščino,<sup>172</sup> ki jo določi cerkveno predstojništvo sorazmerno z zneski, ki se dobe na dražbi, in plačujeta letno pristojbino kot ostali uživalci cerkvenih sedežev.« Ta določba je izjema, zato se mora v dvomu striktno razlagati. Napačno pa bi bilo, če bi kdo iz te določbe sklepal, da obstoje »hišni« ali »družinski« sedeži. Podobno določbo, ki pa je bila bolj slabo formulirana, je vseboval že dosedanji red.<sup>173</sup>

V zakristiji in na koru se sedeži ne oddajajo, marveč se hranijo za pevce in tuje (čl. 433). Slična določba je bila že v do-

<sup>169</sup> Kako so se do sedaj oddajali sedeži po posameznih dekanijah, o tem glej O dar, Iz uprave ljubljanske škofije 10—12.

<sup>170</sup> To letno pristojbino imenujejo tudi letnina, letni prispevek, urbarij in sedežnina.

<sup>171</sup> Ti zneski so po posameznih dekanijah zelo različni. V kranjski dekaniji, kakor povzemamo po poročilih na vprašanja iz vprašalne pole — se dosežejo ponekod zneski do 2000 din, v trebanjski dekaniji se pa oddajajo moški sedeži tudi po 4 do 15 din, v nekaterih župnijah kočevske dekanije pa zanje sploh interesentov ni.

Zenski sedeži se oddajajo redno za višjo ceno kot moški; na splošno so ženski sedeži trikrat dražji kot moški, v nekaterih župnijah so celo petkrat dražji (O dar, Iz uprave ljubljanske škofije 10—12).

<sup>172</sup> Namesto »prejemščina« je imela druga Jegličeva sinoda izraz »večja pristojbina«; v rabi sta tudi izraza »primščina« in »prepisnina« (O dar, Iz uprave ljubljanske škofije 10).

<sup>173</sup> Glasila se je: »Nujno se želi, da se ta red vpelje povsod; kjer je sedaj navada, da je sedež prepisan na hišo, je po smrti očetovi ali materini sedež izprazen in se proda na dražbi, razen ako je sin nastopil gospodarstvo hiše, ker v tem primeru more pridržati sin sedež očetov, njegova žena pa sedež materin, toda le za večjo letno pristojbino, kakor jo določijo župnik in ključarja, ako se brani, plačati napovedano pristojbino, se sedež na dražbi proda« (Druga Jegličeva sinoda 165). — Če to določbo primerjamo z zgornjo v čl. 430, lahko ugotovimo pomembne razlike, ki so med njima.

sedanjem redu. Čl. 434 določa, komu se mora pridržati v cerkvi brezplačen sedež.

Sedeže v cerkvi razporeja župnik, kakor smo rekli. Voditi mora tudi posebno knjigo o cerkvenih sedežih (čl. 429).

Čl. 425 našteva, kdaj preneha pravica uporabljati cerkveni sedež; čl. 426 pa našteva razloge, ki zaradi njih mora župnik odvzeti to pravico. Proti zadevnemu župnikovemu odloku se more stranka pritožiti na dekana kot prvo instanco in na škofijski ordinariat. Pravici pa obrniti se na civilno oblast, se vsak uživalec odreče. Vse te določbe so bile že v dosedanjem redu.

## XI. Pokopališče in pokopavanje mrličev (čl. 434—450).

Pod naslovom »de sepultura ecclesiastica« razpravlja kodeks v kan. 1203 do 1242 dosti obširno o pokopališču in pokopavanju mrličev. Druga Jegličeva sinoda iz l. 1908. je tudi govorila o pokopališču in vsebovala pokopališki red.<sup>174</sup> Ta red je imel dva dela. V prvem delu z naslovom »pokopališče« so bili naslednji odstavki: I. lastninska pravica, II. naprava novih pokopališč in razširjevanje starih, III. red na pokopališču, IV. pogreb. Drugi del pa je govoril o grobni knjigi. Tretja Jegličeva sinoda je obravnavala to snov v odstavku »skrb za pokojne«,<sup>175</sup> ki se začinja takole: »O pokopališču in cerkvenem pogrebu velja obsežna razlaga naše druge sinode (str. 169—172<sup>176</sup>). Tudi novi zakonik vsebuje obsežna in jasna navodila (kan. 1203—1242). Sinoda naj omeni le nekatere večkrat potrebne uredbe.«<sup>177</sup> Tako je tretja Jegličeva sinoda formalno v celoti potrdila pokopališki red iz druge sinode, dodala pa je več določb, ki so bile v nasprotju z njegovimi določbami. Odstavek »skrb za pokojne« se deli v tri dele. Prvi iz kodeksa ponavlja nekatere določbe o pokopališču. Drugi govori o pogrebu, kjer se nekoliko ustavi pri razlagi kan. 1233, § 2, ki določa, kakšna društva naj se ne pripuščajo k pogrebniemu spremstvu, in pri razlagi kan. 1240, § 1, ki določa, komu se mora cerkveni pogreb odreči. Tretji del pa vsebuje določbe o tem, da mora imeti župnik pogrebni red in se po njem ravnati, prav tako mora imeti grobno knjigo; končno je nekaj določb o nagrobnih spomenikih in pogrebnih govorih.

Odstavek »pokopališče in pokopavanje mrličev« v novem škofijskem zakoniku se precej razlikuje od ustreznih odstavkov v drugi in tretji Jegličevi sinodi. Kanonov iz kodeksa ne razlaga, marveč le na nekatere kanone opozarja ter dostavlja podrobne določbe. V čl. 434 do 443 je tako nekaj določb o pokopališču, v čl. 444 do 450 pa o pokopavanju mrličev.

Čl. 434 opozarja na skrb, da bo vsako novo pokopališče cerkveno.<sup>178</sup> Ta določba je v skladu s kan. 1206.<sup>179</sup>

<sup>174</sup> Str. 169—177.

<sup>175</sup> Str. 157—161.

<sup>176</sup> Prav 177.

<sup>177</sup> Str. 157.

<sup>178</sup> Ali so obstoječa pokopališča v ljubljanski škofiji cerkvena ali občinska, o tem naš zakonik nima določbe. Iz poročil na vprašalno polo je

Po čl. 435 mora biti pokopališče primerno ograjeno. Isto določa kan. 1210.

Čl. 436 določa v prvem odstavku skladno s kan. 1211, naj župniki pouče vernike, da bodo postavljali na grobeh le take spomenike in izbirali le take napise, ki ustrezajo krščanskemu mišljenju.<sup>180</sup> Drugi odstavek pa določa, da župnik ne sme dopustiti na cerkvenem pokopališču spomenika ali napisa s protiversko mislijo. Tretji odstavek pa naravnost naroča, da mora imeti vsak spomenik »katoliški verski znak, najboljše križ«. Zadnja dva odstavka, zlasti tretji, sta nova. Da sta primerna, je lahko uvideti.

Kan. 1210 določa, da mora biti pokopališče »caute custoditum«. Čl. 437 pa predpisuje, da mora na vsakem pokopališču nekdo skrbeti za red. Po podatkih iz odgovorov na vprašalno polo je bilo doslej za oskrbovanje pokopališč na razne načine poskrbljeno. Tako imajo v nekaterih župnijah posebnega grobarja, drugod skrbi za pokopališče cerkovnik. Veliko pa je tudi župnij, kjer je po poročilu prepuščena skrb za pokopališče vernikom.<sup>181</sup> Čl. 437 določa, kakor rečeno, da mora na vsakem pokopališču nekdo skrbeti za red ali poseben grobar ali cerkovnik ali kdo drug.

Čl. 438 opozarja, da ne sme biti na pokopališčih navlake in da se zato morajo odvišni predmeti nemudoma odstraniti. Tretja Jegličeva sinoda je imela določbo: »Spomeniki opuščениh grobov, zastareli ali pokvarjeni pripadejo v last cerkvi, če je ona lastnica pokopališča, ako se v zakonitem, primerno razglašenem roku noben lastnik zanje ne oglasi, da jih odstrani. Neuporabni leseni križi naj se sežgo.«<sup>182</sup> Druga Jegličeva sinoda pa je določala: »Župnik naj skrbno pazi na grobne spomenike... Izrečno naj pove strankam, da bo spomenik smel le toliko časa ostati na mestu, dokler se grob ne prekoplje.«<sup>183</sup> Novi zakonik o spomenikih na opuščениh grobovih

razbrati, da po nekaterih župnijah ne razlikujejo več dobro med tem, ali je pokopališče občinsko in ga oskrbuje občina ali pa je cerkveno ter občina le prispeva k njegovemu vzdrževanju, kar je bilo na bivšem Kranjskem stalna navada. Občinsko je pokopališče v naslednjih župnijah, oziroma krajih: Devica Marija v Polju, Dravljje (mestno), Sv. Trojica (farna občina), Gotenice, Kočevje, Koprivnik na Kočevskem, Nemška Loka, Osilnica, Polom, Kočevska Reka, Spodnji log, Stara cerkev, Stari log, Št. Jernej, Dole pri L., Začorje, Nova Oselica, Brdo, Brusnice, Mirna peč, Dovje, Jesenice, Kor. Bela, Kranjska gora, Ljubno, Draga, Sodražica, Metlika, Podzemelj (poleg njega tudi konfesionalno), Čatež, Gornji Logatec. V nekaterih župnijah je stanje nekoliko nejasno (prim. O dar, Iz uprave ljubljanske škofije 8/9); ostala pokopališča so vsa cerkvena.

Kdaj se smatra pokopališče za cerkveno in kdaj za občinsko, našteva druga Jegličeva sinoda str. 170/1, sklicujoč se na judikate avstrijskega upravnega sodišča.

<sup>179</sup> Ker je treba poskrbeti, da bo vsako novo pokopališče cerkveno, se morajo župniki zavzemati za to, da se bo pokopališče ob pravem času povečalo oziroma zgradilo. Kako se pokopališče gradi ali povečava, gl. drugo Jegličevo sinodo 171 do 173.

<sup>180</sup> »... ne quidquam prae se ferant a catholica religione ac pietate absonum« (kan. 1211).

<sup>181</sup> O dar, Iz uprave ljubljanske škofije 8.

<sup>182</sup> Str. 161.

<sup>183</sup> Str. 175.

nima posebne določbe; dovoljeno pa je pač ravnati tako, kot je določala zgoraj navedena določba tretje Jegličeve sinode.

O sredstvih za vzdrževanje pokopališča vsebujeta določbe čl. 439 in 443. Prvi ukazuje, da se vnese v proračun stroškov in dohodkov cerkve posebna postavka. Ta določba je nova.<sup>184</sup> Čl. 443 pa predpisuje za vzdrževanje pokopališča poseben sklad. Tak sklad je druga Jegličeva sinoda le priporočala,<sup>185</sup> sedaj pa se ukazuje.

Nadaljnji trije členi govore o ureditvi pokopališča (čl. 440), o grobeh (čl. 441) in grobnicah (čl. 442). Določbe so iste kot v drugi Jegličevi sinodi z manjšimi spremembami.<sup>186</sup>

Čl. 444 do 450 prinašajo nekaj določb o pokopavanju. Čl. 444 povzema na osnovi cerkvenih in državnih določb o maticah, kje se mrlič vpiše v mrliško matico in grobno knjigo. Naslednji členi 445 do 450 pa vsebujejo nekatere določbe iz kodeksovega poglavja »de cadaveris translatione ad ecclesias, funere ac depositione« (kan. 1215—1238). Razlog, da so bile te določbe sprejete v zakonik, je v tem, ker so v naši škofiji nastali v tej stvari razni spori med župniki in je zato ordinarij l. 1937. izdal te določbe.<sup>187</sup> Njih vsebina pa je ta:

Čl. 445 določa na osnovi kan. 1216, § 1 in kan. 1218, § 1, da naj se mrlič za pogreb prenese v cerkev svoje župnije, »če se to lahko zgodi«. Pravico pokopati mrliča ima v tem primeru domači župnik, ne pa župnik kraja, kjer je rajni umrl. Pogoji »če se to lahko zgodi«, ali kakor pravi kan. 1218, § 1 »si commode pedestri itinere asportari possit«, pa v župnijah ljubljanske škofije ni po uradnem tolmačenju nikoli podan, zakaj čl. 448 določa: »če kdo umrje v tuji župniji, pa ni sam<sup>188</sup> določil, da se prenese njegovo truplo v domačo župnijo, se v naši škofiji pokoplje na pokopališču kraja, kjer je umrl. V tem primeru domačemu župniku ne gre portio paroecialis.«<sup>189</sup>

Čl. 446 ureja na osnovi kan. 1230 pogrebno pravico za primer, če kdo umrje v svoji župniji, a si za pogrebno cerkev izbere župnijsko cerkev tuje župnije, čl. 447 pa pogrebno pravico v primeru, ko kdo umrje v svoji župniji, pa si v tuji župniji izbere le pokopališče ne pa tudi pogrebne cerkve.

Po kan. 1236, § 1 gre »salvo iure particulari« domačemu župniku portio paroecialis, če rajnega niso prinesli v domačo cerkev,

<sup>184</sup> Nov je namreč ves odstavek o cerkvenem proračunu (čl. 630—636).

<sup>185</sup> »Za pokopališče naj bi cerkveno predstojništvo imelo poseben fond in posebne račune« (str. 174—175).

<sup>186</sup> Tako je zlasti nova določba o grobnicah bolj točna in pravilna, kot je bila prejšnja. Nova določba pravilno govori, »da se prepušča grobnica le v uporabo« (čl. 442, odst. 2); prejšnja pa je določala: »Družinska grobišča naj se ne oddajajo hišam, ampak le samo družinam in nikdar dalje kot za 50 let. Po preteku te dobe pride naj grobišče zopet cerkvi v last« (Druga Jegličeva sinoda 174).

<sup>187</sup> Lj. Škof. list 1937, 80.

<sup>188</sup> To se pravi pokojni ali pa njegovi domači oziroma dediči.

<sup>189</sup> O portio paroecialis glej O d a r, Štolnina posebej v ljubljanski škofiji BV 1938, 15—17.

čepprav bi ga bili lahko. Čl. 449 pa določa, da gre domačemu župniku portio paroecialis le tedaj, če kdo umrje v tuji župniji, pogrebno cerkev ali pokopališče pa si je izbral v tretji župniji. Višina portio paroecialis znaša polovico pogrebne štolnine.

Čl. 450 določa, da gre v primeru, ko kdo umrje v domači župniji, izbral pa si je pogrebno cerkev v tuji župniji, domačemu župniku štolnina za kondukt. Če pa kdo umrje v domači župniji, izbral pa si je le grob v tuji župniji, gre prispevek za grob pokopališkemu skladu pokopališča, kjer je grob, ostale pristojbine pa gredo domačemu župniku.

Nekaterim so se zdele določbe v čl. 444 do 450 preveč komplikirane; želeli bi, da se poenostavijo po načelu: kjer kdo umrje, tam naj se pokoplje. Toda temu predlogu ni bilo mogoče ustreči, ker ima pač kodeks drugačne določbe. Če zadevnih določb v kodeksu do sedaj niso vsi upoštevali, ni v tem nobenega razloga, da ne bi teh določb sprejeli v škofijski zakonik. Že zgoraj je bilo omenjeno, da so spori med prizadetimi župniki povzročili, da je ordinarij izdal l. 1937. gornje določbe.

Določb, ki bi ustrezale gornjim čl. 444 do 450 v tretji Jegličevi sinodi in tudi v drugi ni. Pač pa je tretja Jegličeva sinoda razlagala kan. 1240, ki prinaša določbe o tem, komu se cerkveni pogreb odreče.<sup>100</sup> Ta razlaga pa ni vsebovala nič novega.

Potrebno pa bi bilo, da bi glede tega, kdaj odreči cerkven pogreb samomorilcu, ravnati povsod enako. Določba v kan. 1240 je sicer dovolj jasna, toda ne ravnajo se vsi po njej. Zdi se, kakor da prevladuje praksa, da se samomorilcu vedno dovoli cerkven pogreb. Takšna praksa pa je zgrešena. Kan. 1240, § 1 določa, da se jim pogreb mora odreči, »nisi ante mortem aliqua dederint poenitentiae signa«. Kesanje (poenitentiae signum) je dejstvo. Upošteva se torej le, če obstoji. Govorjenje in sklepanje, češ, ne vemo, če ni pokazal kakšno znamenje kesanja, absolutno izključeno ni, zato se mu dovoli cerkven pogreb, je v nasprotju s kan. 1240, § 1, ki pravi, da se pogreb samomorilcu n. pr. odreče, če ni pokazal kakšnega znamenja kesanja. Kako je ravnati v dvomu, imamo določbo v kan. 1240, § 2.

Tretja Jegličeva sinoda je nadalje tolmačila kan. 1233, § 2, ki govori o tem, kakšna društva ali zastave se ne smejo pripuščati k pogrebniemu sprevedu.<sup>101</sup> Tudi ta razlaga ne vsebuje kakih novih določb. Končno je imela tretja Jegličeva sinoda še določbo o pogrebnih govorih,<sup>102</sup> ki ni segla preko določbe v kan. 1211, pač pa je bila dosti strožja zadevna določba, ki jo je škof Jeglič izdal l. 1921.<sup>103</sup> Novi zakonik navedenih treh kanonov ne omenja, ker se zde njihove določbe dosti jasne.

<sup>100</sup> Str. 159—160. Isto stvar je obravnavala tudi druga Jegličeva sinoda str. 175/6.

<sup>101</sup> Str. 159.

<sup>102</sup> Str. 161.

<sup>103</sup> Lj. Škof. list 1921, 81 in BV 1938, 285, op. 154.

## XII. Božja služba (čl. 451—496).

Poglavje o božji službi se deli na pet odstavkov, namreč 1. obče določbe (čl. 451—459), 2. o bogoslužnem jeziku (čl. 460—463), 3. o shranjevanju in češčenju sv. Rešnjega Telesa (čl. 464—470), 4. liturgično življenje (čl. 471—480), 5. petje pri božji službi (čl. 481—496) Druga Jegličeva sinoda je imela poglavje de cultu divino,<sup>104</sup> ki se je delilo na tri odstavke; v prvem je bil govor o bogoslužnem redu (de ordine cultus publici), v drugem o organistu in cerkovniku in v tretjem o cerkvenem petju in glasbi. Od teh treh odstavkov vsebujeta določbe, ki ustrezajo v zakonikovem poglavju o božji službi, prvi in tretji odstavek; pripomniti pa je, da so v prvem odstavku tudi stvari, ki po zakonikovi razdelitvi ne spadajo v poglavje o božji službi.<sup>105</sup> Prva Jegličeva sinoda ni vsebovala ustreznih določb; tretja pa le nekatere.

Codex iuris canonici ima tudi oddelek de cultu divino, ki vsebuje kan. 1255—1321. Oddelek ima poleg uvodnih kanonov (kan. 1255—1264) naslednjih pet odstavkov: o shranjevanju in češčenju sv. Rešnjega Telesa (kan. 1265—1275), o češčenju svetnikov, svetih podob in ostankov (kan. 1276—1289), o procesijah (kan. 1290—1295), o sv. opremi (kan. 1296—1306), o zaobljubi in prisegi (kan. 1307 do 1321). Če vzporedimo zakonikovo poglavje o božji službi s kodeksovim de cultu divino, se pokaže, da je slednje dosti širše, le njegove uvodne določbe in prvi odstavek ustrezajo členom v gornjem poglavju.

Novi zakonik prinaša v poglavju o božji službi marsikatero novost; popolnoma nov je odstavek o liturgičnem življenju, pa tudi v ostalih odstavkih je več sprememb, ki jih bomo sproti omenjali.

### 1. Obče določbe (čl. 451—459).

Pod tem precej neodrejenim naslovom govori zakonik: a) kdaj bodi služba božja ob nedeljah in delavnikih (čl. 451—453), b) o izpostavljanju Najsvetejšega (čl. 454—456), c) o bogoslužnem redu (čl. 457) in č) o službi božji v podružničnih cerkvah (čl. 458—459).

a) Vrhovno načelo, kdaj bodi božja služba, je to, da »ob določenem času, ko verniki splošno najlažje prihajajo v cerkev (čl. 451, odst. 1). Dolgoletna skušnja je pokazala, da je ob nedeljah in praznikih »v naši škofiji vobče najbolj pripravno za ljudi, če je prva maša s pridigo zjutraj ob šestih, druga dopoldne ob desetih. Kjer je ta red uveden, ga dušni pastir ne sme samovoljno spreminjati« (čl. 451, odst. 2).<sup>106</sup> Ob delavnikih naj bo vsaj ena maša ob določeni uri. Določi naj se ura, ki je za vernike najbolj pripravna (čl. 452).<sup>107</sup>

Božja služba se mora začeti ob določeni uri. Maša s pridigo naj ne traja nad eno uro (čl. 453). Pridiga traja redno dvajset minut

<sup>104</sup> Str. 24—64.

<sup>105</sup> N. pr. o pridiganju in kateheziranju (str. 28—31).

<sup>106</sup> Ista določba je veljala že dosedaj (Druga Jegličeva sinoda 28).

<sup>107</sup> Isto je že do sedaj veljalo (Druga Jegličeva sinoda 27).

(čl. 501, odst. 2). Tudi po dosedanji določbi se je morala nedeljska božja služba končati v eni uri; ob praznikih pa se je smela raztegniti na poldrugo uro.<sup>198</sup>

b) V ljubljanski škofiji so v primeri s prakso po splošnih liturgičnih predpisih zelo pogostne maše pred izpostavljenim Najsvetejšim. Čl. 454 našteva dneve, kdaj se pri maši izpostavi Najsvetejše; teh dni je nekaj manj, kot jih je bilo po bogoslužnem redu v drugi Jegličevi sinodi.<sup>199</sup> Nova pa je določba, da se tiste nedelje in praznike, ko Najsvetejše ni izpostavljeno pri jutranji in dopoldanski glavni maši, izpostavi po maši ter da blagoslov. Redno se izpostavi Najsvetejše pri obeh mašah, izjema je le v nedeljo med osmino titularnega godu župnijske cerkve; tokrat se izpostavi le pri glavni maši.

Čl. 455 opozarja, da je strogo prepovedano izpostaviti Najsvetejše v ciboriju, gre seveda za javno izpostavljenje (*expositio publica*) v smislu kan. 1274, § 1. Čl. 456 prinaša določbe o obredu pri izpostavljanju; dosedanji obred v ljubljanski škofiji se s tem nekoliko spremeni. Druga Jegličeva sinoda je še tolerirala dva blagoslova pri maši, namreč tudi pred mašo, in naštevala dneve, na katere sta se smela dati dva blagoslova.<sup>200</sup> Novi zakonik te izjeme več ne pripušča.

c) Čl. 457 našteva v dva in dvajsetih točkah javne pobožnosti, ki se smejo in morajo v teku cerkvenega leta vršiti v župnijskih in kuratnih cerkvah. Tak red je uvedla že druga Jegličeva sinoda.<sup>201</sup> Med bogoslužnim redom te sinode in med sedaj veljavnim v kan. 457 je nekaj razlik. Sedanji bogoslužni red našteva nekaj pobožnosti, ki jih prejšnji ni poznal,<sup>202</sup> pa tudi nekatere ostale se sedaj nekoliko drugače vrše.<sup>203 204</sup>

<sup>198</sup> Druga Jegličeva sinoda 29.

<sup>199</sup> Str. 35/36. — Druga Jegličeva sinoda tudi pripominja; »In nostra dioecesi Ss. Sacramentum saepius exponitur, quam in ordine cultus publici ex anno 1827 provisum est. Quoad ordinem expositionis singulae parochiae multum discrepant« (str. 35).

Ko se je razpravljalo pri formuliranju gornjega čl. 454 o tem, ali naj se maše coram exposito odpravijo oziroma se njih število skrči, da bo v soglasju s prakso v Rimu, so se navajali razlogi za in proti. Debata je pokazala, da ne motre vsi teh maš enako. Nekaterim se je zdelo, da niso v skladu s liturgičnim duhom, drugi pa so naglašali, da izpostavitve Najsvetejšega med mašo dviga pobožnost. Močan razlog, da bi se maše coram exposito odpravile, je bila rimska praksa, za ohranitev pa je govorila naša dosedanja navada. Ker se je bilo bati, da bi nastalo neljubo zgledovanje in godrnjanje pri vernikih, če bi se take maše odpravile, je v glavnem ostalo pri starem. Glej tudi Ušeničnik. Katoliška liturgika 1933, 260/1.

<sup>200</sup> Str. 36.

<sup>201</sup> Str. 31—35. Zakaj je tak red potreben, gl. str. 31.

<sup>202</sup> Take so: osemdnevica za zedinjenje vseh kristjanov od 18. do 25. januarja; praznik Kristusa Kralja, obletnica papeževega kronanja, misijonska nedelja, zahvalna nedelja.

<sup>203</sup> Tako je n. pr. sedaj določeno: »kjer je en sam duhovnik, imej zornice, kolikorkrat more«; prej pa je bilo določeno, da jih mora imeti vsaj dvakrat na teden.

Čl. 457, 4 določa: »Šmarnice naj bodo povsod pri velikem oltarju, četudi je podoba Matere božje v stranskem oltarju.« Prejšnji bogoslužni

Vprašalna pola o partikularnem pravu ljubljanske škofije, ki smo jo že večkrat omenili, je vsebovala tudi vprašanje po posebnih obredih in posebnih pobožnostih v župnijah. Iz odgovorov na to polo sledi, da se veliko posebnih obredov in pobožnosti ni ohranilo oziroma razvilo; poročila pa so kljub temu zanimiva, ker nam razodevajo nekaj ostankov starih navad.<sup>205</sup>

č) Čl. 458 in 459 imata določbe o službi božji v podružničnih cerkvah v nedelje in zapovedane praznike. Tendenca je ta, da bi se služba božja v podružničnih cerkvah v nedeljah in praznikih odpravila. Že druga Jegličeva sinoda je določala, da se novi ekskurzi na podružnice v nedeljah in praznikih ne smejo uvajati, že uvedeni pa se tolerirajo, če se ne morejo odpraviti.<sup>206</sup> Isto določa čl. 458 novega zakonika. V čl. 459 so naštetih prazniki, na katere je maša pri podružnici prepovedana. Število teh praznikov je za štiri manjše, kot je bilo po določbi iz druge Jegličeve sinode, danes jih je petnajst, prej pa jih je bilo devetnajst.<sup>207</sup>

V ljubljanski škofiji je 891 podružničnih cerkva. Petina župnij je brez podružnic. Med ostale župnije pa so podružnice takole razdeljene: po 20 podružnic imata 2 župniji, po 14 podružnic 2 župniji, po 13 podružnic 3 župnije, po 12 podružnic ena župnija, po 11 podružnic 4 župnije, po 10 podružnic 6 župnij, po 9 podružnic 5 župnij, po 8 podružnic 9 župnij, po 7 podružnic 7 župnij, po 6 podružnic 12 župnij, po 5 podružnic 21 župnij, po 4 podružnice 25 župnij, po 3 podružnice 30 župnij, po 2 podružnici 38 župnij in po eno podružnico ima 55 župnij.<sup>208</sup>

Iz poročil na vprašalno polo se razbere, da je glede božje službe na podružnicah praksa po župnijah zelo različna. V nekaterih župnijah ni na podružnicah nikoli maše v nedeljah in praznikih. Odpravili so jo zvečine zaradi nerednosti. Redno pa je božja služba na podružnicah ob »žeganju«. V večini župnij je vrh tega božja služba še kako drugo nedeljo ali praznik, navadno je skupno dvakrat, a tudi trikrat, petkrat, v nekaterih župnijah pa še večkrat.<sup>209</sup>

Z več strani so predlagali, da bi se služba božja na podružnicah ob nedeljah in praznikih sploh odpravila. Ta predlog pa se je zdel preradikalen. Vprašanje namreč, kako urediti božjo službo

red pa je določal: »... mane ante missam, quae ad altare b. V. M. pulchre ornato ... celebratur«.

<sup>204</sup> Čl. 457, 19 določa, da je vsak petek v postu ali vsako nedeljo v postu in vsako kvatno nedeljo popoldne križev pot. V postu je po križevem potu pridiga. Ta pridiga, ki se tu nalaga, ni nič novega. Naložila jo je že tretja Jegličeva sinoda str. 100, c, kakor nam pojasnjuje uradno pojasnilo v Škofijskem listu 1925, 32, ki pravi, da se mora zadevno besedilo takole glasiti: »V kvatrnih nedeljah in onih 40 dnevnega posta krščanski nauk ne izostane, ampak pred njim opravi sv. križev pot.«

<sup>205</sup> Glej o tem O dar, Iz uprave ljubljanske škofije 12—17.

<sup>206</sup> Str. 37.

<sup>207</sup> Bili so še praznik Marijinega oznanjenja, nedelja v osmini sv. Rešnjega Telesa, Mali Šmaren in praznik sv. Štefana.

<sup>208</sup> O dar, Iz uprave ljubljanske škofije 18.

<sup>209</sup> O dar, Iz uprave ljubljanske škofije 19.

na podružnicah, ni povsod enako pereče. Gornja tabela nam je pokazala, da je število podružnic po župnijah kaj različno. S službo božjo na podružnicah so združene razne nevšečnosti, pa tudi dobre strani.<sup>210</sup>

## 2. O bogoslužnem jeziku (čl. 460—463).

Kratki odstavek določa, kateri obredi se smejo v ljubljanski škofiji opraviti v slovenskem jeziku.

Po reskriptu obredne kongregacije z dne 17. aprila 1921 se sme pri peti latinski maši list in evangelij peti v slovenskem jeziku (čl. 460). Vsa opravila, ki jih obsega rimski obrednik,<sup>211</sup> se smejo vršiti v slovenskem jeziku (čl. 461). Slovesnost Gospodovega vstajenja se vrši, kot določa »Zbirka svetih obredov« (čl. 462). Evangeliji in molitve pri procesiji na praznik sv. Rešnjega Telesa se pojo slovensko (čl. 463).

## 3. O shranjevanju in češčanju sv. Rešnjega Telesa (čl. 464—470).

Zakonik ponovi par določb iz ustreznega dela v kodeksu in doda nekaj navodil. Isto snov je obravnavala tretja Jegličeva sinoda na str. 54—56.

<sup>210</sup> Določbe o sankcijah glede službe božje na podružnicah so ostale.

<sup>211</sup> Kongregacija za sv. obrede je dne 23. novembra 1932 No. L. 62/932 odobrila slovenski prevod Rimskega obrednika, kakor ji je bil predložen (=versionem Ritualis Romani in linguam slovenam, prouti in adnexo prostat exemplari, probare...). Pred tem prevodom je bil v ljubljanski škofiji v veljavi »Compendium Ritualis Romani usibus dioeceseos Labacensis accommodatum«, kakor ga je potrdil škof Anton Alojzij Wolf 13. junija 1843. in je izšel v tisku v Ljubljani l. 1844. O tem »kompandiju« pravi škof Wolf, da ga je predložil sv. stolici in da ga je ona odobrila. »Insuper, antequam librum hunc diu desideratum vobis fratres charissimi! exhiberemus, Nostri muneris esse duximus eundem S. Sedis apostolicae iudicio subicere, quae benigne auctoritate sua comprobavit, paucis exceptis, quae tamen habita ratione inveteratae hujus dioecesis consuetudinis observari posse permisit.« Ta ljubljanski obrednik je torej imel svojo moč iz odobritve sv. stolice, v nekaterih stvareh pa iz starega običaja. L. 1933. pa sta ljubljanski in lavantinski ordinarij izdala »Zbirko svetih obredov za lavantinsko in ljubljansko škofijo«. V zadevnem odloku, datiranem z dne 31. decembra 1932., beremo: »Pričujoča »Zbirka svetih obredov za lavantinsko in ljubljansko škofijo« je vzeta iz Rimskega Obrednika, katerega slovenski prevod je sv. oče papež Pij XI. dne 23. novembra 1932 (S. C. Rituum N. L. 62/932) potrdil in dovolil, da ga smejo rabiti vsi duhovniki slovenskega jezika. Vsebuje pa tudi v medsebojni sklad spravljene obrede, ki so bili v obeh škofijah že dosedaj običajni.« Iz zadnjega stavka je jasno, da se obredi v »Zbirki svetih obredov« in v prejšnjem »Compendium« ne ujemajo docela. S kakšno močjo je mogel ordinarij obrede spremeniti? V moči citiranega reskripta obredne kongregacije ne, ker je ta potrdil le nov prevod Rimskega obrednika, ni pa spremenil obredov. Ordinarija sta mogla obrede spraviti »v medsebojni sklad« le, če sta imela kakšno posebno pooblastilo. Prav bi bilo, če bi bilo to pooblastilo v gornjem odloku navedeno. Če pooblastila ni bilo, naj bi se »Zbirka svetih obredov« predložila sv. stolici v odobritev; prej pa naj bi se še revidirala. Dokler se to ne zgodi, še prav za prav ni razveljavljen v ljubljanski škofiji stari Wolfov Compendium iz l. 1844. — Nezakonite so tudi spremembe v obredu pri procesijah na praznik sv. Reš. Telesa, če ni bilo pooblastila.

Čl. 464 opozarja na kan. 1265, § 1, ki našteva cerkve, kjer se sme hraniti Najsvetejše; čl. 465 pa na kan. 1265, § 2, ki določa, da sme škof dovoliti iz upravičenega razloga in za vsak primer posebej, da v drugih cerkvah hranijo Najsvetejše. Tretja Jegličeva sinoda je dostavljala: »Po starodavni navadi je po vseh onih naših podružnicah sv. Rešnje Telo shranjeno, kjer in kadar imajo svojega duhovnika.«<sup>212</sup> Take starodavne navade v škofiji ni; praksa je oprta na papeške indulte, ne na pravni običaj.<sup>213</sup> Druga Jegličeva sinoda je vsaj posredno uavajala maše coram exposito v podružnicah.<sup>214</sup>

Čl. 466 določa, da naj se dragocene monštrance čez noč ne puščajo v tabernaklju.<sup>215</sup> Čl. 467 pa opozarja na instrukcijo »de sanctissima Eucharistia sedulo custodienda«, ki jo je izdala kongregacija za zakramente 26. maja 1938. Čl. 468 naroča župniku, naj ima ključ od cerkve tudi sam zase shranjen v župnišču, da bo mogel nemoteno obiskovati in nadzirati cerkev.<sup>216</sup>

Čl. 469 in 470 vsebujeta določbe o večni luči pred tabernakljem. Od teh naj omenimo le to, da čl. 470 kratko ugotavlja, da ni dovoljeno uporabljati električno luč kot večno luč, tretja Jegličeva sinoda pa je določala: »Električna luč bi se mogla le v skrajni sili uporabljati.«<sup>217</sup>

#### 4. Liturgično življenje (čl. 471—480).

Odstavek o liturgičnem življenju, to je o življenju vernikov s cerkveno liturgijo, je v naši partikularni zakonodaji v formalnem oziru nov; prinaša pa v soglasju s sodobnim naglaševanjem pomena, ki ga ima liturgija sama na sebi in prav posebej še za versko življenje in vzgajanje ljudstva, nekaj določb o tem, na kakšne načine in s katerimi sredstvi morajo dušni pastirji vzgajati »liturgično«. Tretja Jegličeva sinoda je nekatere stvari iz tega odstavka obravnavala v poglavju »pripomočki za nadnaravno življenje«.<sup>218</sup>

Osnova celica za cerkveno življenje vernikov in liturgično še posebej je župnija in v njej župnijska cerkev. Zato naroča čl. 471 dušnim pastirjem, naj vzbujajo v vernikih zavest, da je župnija božja družina, ki ji je župnik duhovni oče. Verniki pa so člani te božje družine. V vernikih mora dušni pastir buditi zanimanje za župnijsko cerkev (čl. 472). Že v poglavju o vernikih pa smo srečali čl. 257, ki določa: »Vsak župljan naj v sebi goji zavest: da je član župnijskega občestva, da je župnijska cerkev tudi zanj, da se mora živo zanimati za versko življenje v župniji. Zaveda naj se, da

<sup>212</sup> Str. 54.

<sup>213</sup> Zmotno navaja tretja Jegličeva sinoda na str. 54 v isti vrsti podružnice in privatne oratorije. Škof more iz upravičenega razloga in per modum actus dovoliti, da se shrani Najsvetejše v podružnici, ne pa v privatnem oratoriju.

<sup>214</sup> Str. 38.

<sup>215</sup> Isto je določila tretja Jegličeva sinoda 55.

<sup>216</sup> Isto v tretji Jegličevi sinodi 55.

<sup>217</sup> Str. 55.

<sup>218</sup> Str. 83—86.

mora župnik v župnijski cerkvi ob nedeljah in praznikih maševati za župljane. Vsak župljan naj bi skratka živel z župnijo in župnijsko cerkvijo.«

Da pa bo dušni pastir mogel vzbuditi v vernikih živo zanimanje za župnijsko cerkev in liturgijo, ki se v njej opravlja, mora skrbeti, da bo v cerkvi vse kar moč lepo (čl. 473);<sup>219</sup> da bo sam kot liturg vernikom v spodbudo (čl. 474);<sup>220</sup> da jim bo mašo razlagal dogmatično in liturgično tako, da bodo spoznali, da so bili pri sv. krstu v to posvečeni, da z duhovnikom darujejo in uživajo sv. Rešnje Telo (čl. 475); da bodo imeli dobre molitvenike (čl. 476); da se bo pri maši menjavalo petje z molitvijo (čl. 477); da jih bo z liturgičnimi govori in nedeljskimi oznanili uvajal v duha cerkvenega leta (čl. 479, odst. 1); da se bodo religiozni stari ljudski običaji po družinah obnovili (čl. 479, odst. 1). Zlasti pa morajo katehete v šoli učiti mladino, da bo živela z liturgijo cerkvenega leta (čl. 479, odst. 2).<sup>221</sup>

Za recitirano mašo pa je treba dobiti, kot določa čl. 478 v skladu s splošnimi cerkvenimi določbami,<sup>222</sup> dovoljenje škofijskega ordinariata.

Čl. 480 ima dve določbi. Prva opominja dušne pastirje, naj poučujejo vernike o pomenu in rabi zakramentalov in naj jim jih radi dele. Druga pa določa, naj bo v vsaki krščanski hiši sv. razpelo, kropilnik z blagoslovljeno vodo, sveča, blagoslovljena na svečnico, ter oljčna vejica, blagoslovljena na cvetno nedeljo.

<sup>219</sup> Tretja Jegličeva sinoda nazorno pripoveduje, kaj je treba v ta namen storiti. »Cerkovnik naj večkrat obriše ali z mehko pripravo omete klopi in oltarje. Dekleta naj pod in tlak v cerkvi večkrat izmijejo. Pozimi poskrbi za lesen pod zaradi mraza in prehlajenja. Na oltarjih, posebno na velikem oltarju, naj bodo cvetlice, toda naj jih ne bo preveč. Luči slovesnost močno povzdignejo in srce razvesele. Prav je, ako porabiš električno luč za razsvetljavo cerkve in je tudi ob temi v njej kakor dan. Ni pa liturgičnim predpisom primerno, ako je polno žarnic po tabernaklju in okoli slik« (str. 84).

<sup>220</sup> Tretja Jegličeva sinoda zopet nazorno našteva: »Cerkvene obrede opravljaj dostojno in točno po rubrikah. Pri oltarju stopaj polagoma, nikar ne letaj. Obračaj se bolj počasi, da ti ne bo mašna obleka kar frfotala na vse strani. Prosi svojega tovariša, da te včasih opazuje in te na nerednosti opozori. — Pri sv. maši moli glasno, na pol glasno ali tiho, kakor je zapovedano. Vendar nikar ne prehitevaj. Ni prav, ako prav hitro opraviš pristopne molitve in se s strežnikom kar pobijata. Tudi »Gloria«, »Credo« moli premišljeno, naj se opaža, da veš, kaj moliš. — Molitve po sv. maši, pred pridigo, po pridigi, litanije z molitvami opravi tako glasno, da te verniki slišijo in morejo s teboj moliti. Pri teh molitvah naj tvoj glas ne bo navaden, ampak bolj povzdignjen, bolj močan, nekako slovesen. Natanko izgovarjaj samoglasnike in besedo do besede nekako loči, da te bodo verniki razumeli« (str. 84).

<sup>221</sup> Tretja Jegličeva sinoda še navaja v tej zvezi, da je treba ljudi naučiti naglas in razločno moliti, pospeševati pravilno ljudsko petje v cerkvi, »službo božjo tako uravnati, da bodo v cerkev vsi radi prihajali« (str. 84—85).

<sup>222</sup> Glej o tem Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje 1940, 494/5.

Tako je naš zakonik povedal v glavnem vse, kar more dušni pastir storiti za poživitev liturgičnega življenja. Odveč bi bilo pripominjati, da mora zakonik tudi o tej stvari govoriti umirjeno, brez kakršnega koli pretiravanja, dobro vedoč, kaj se sme, kaj se more in kaj se mora ukazati.<sup>223</sup>

### 5. Petje pri božji službi (čl. 481—496).

Jegličeva sinoda iz l. 1908. je imela posebno poglavje »de cantu ecclesiastico et musica sacra«,<sup>224</sup> ki se je delilo na dva odstavka. Prvi z naslovom »de cantu ecclesiastico et musica sacra in ecclesia catholica« je v uvodu prinašal nekaj zgodovinskih podatkov o cerkveni glasbi,<sup>225</sup> potem pa obravnaval motuproprij papeža Pija X. »Inter muneris pastoralis« z dne 22. novembra 1903,<sup>226</sup> V drugem, krajšem odstavku z naslovom »de cantu ecclesiastico et musica sacra in nostra dioecesi«,<sup>227</sup> je sinoda najprej opisala tedanje stanje cerkvene glasbe v škofiji,<sup>228</sup> nato pa izdala nekaj določb o pospeševanju cerkvenega petja in glasbe.<sup>229</sup> <sup>230</sup>

Tretja Jegličeva sinoda vsebuje le kratek odstavek o ljudskem petju.<sup>231</sup>

K odstavku »petje pri božji službi« iz novega zakonika imamo s pravnega stališča tole pripomniti.

<sup>223</sup> Nekateri so s tako zvanim liturgičnim gibanjem zelo pretiravali in zašli na usodna stranpota; glej o tem P. Max Kassiepe OMI, *Irrwege und Umwege im Frömmigkeitsleben der Gegenwart* 1939. Prim. tudi Revijo Katoliške akcije 1940, 415—420.

<sup>224</sup> Str. 49—64.

<sup>225</sup> Podatki so vzeti iz Wernz, *Ius decretalium*, tom. 3, str. 479 in nsl.

<sup>226</sup> Konstitucija Pija XI. »Divini cultus« z dne 20. XII. 1928 (AAS 1929, in nsl.) je glavne točke tega motuproprija« znova naglasila.

<sup>227</sup> Str. 61—64.

<sup>228</sup> Sinoda pripoveduje, da sta se po l. 1877, ko je ustanovil škof Pogačar Cecilijino društvo in je začel izhajati Cerkevni glasbenik (1877), cerkveno petje in glasba močno dvignila in reformirala (str. 61/2).

<sup>229</sup> Določbe govore o orglarski šoli, o skrbi za orgle, o pevskih zborih. Naglašajo tudi, da je treba določbe Pijevega motuproprija natančno izpolniti, toda »excipitur exclusio mulierum e choro; expositis a Nobis Summo Pontifici circumstantiis quae in dioecesi nostra quoad cantum et chorum vigent, Summus Pontifex annuit Nostris precibus, concessitque, ut mulieres quam cantatrices in choris nostris ecclesiasticis tolerari possint« (str. 63). Ustanovila se je tudi glasbena komisija. — L. 1914. je izdal škof Jeglič posebno okrožnico o cerkveni glasbi.

<sup>230</sup> Koliko so se določbe Pijevega motuproprija in druge Jegličeve sinode izpolnjevale, o tem glej Premrl, *Ob tridesetletnici Pijevega motuproprija in obnove tradicionalnega koral* (BV 1934, 68—75).

<sup>231</sup> Str. 85. Toda kako je z obveznim ljudskim petjem, se je bilo težko spoznati. V odstavku namreč beremo takele stavke: »Skoraj vsaka, tudi majhna župnija, ima zares dobro cerkveno petje, kakor ga ne dobiš nikjer drugod. Enoglasno petje nam ne ugaja. Kljub temu naj se duhovni pastir prizadeva za ljudsko petje... Toda moralo bi se ljudsko petje prav voditi. Kako je dolgočasno, ako se leta in leta ista pesem ponavlja, ako se na dolgo vleče, ako ljudje kriče, ako kak možak po svoje bas dodaja!«

Odstavek se bistveno razlikuje od ustreznega poglavja v drugi Jegličevi sinodi, ki smo ga zgoraj omenili. V njem ni govora o načelih cerkvene glasbe in o tem, kako naj se cerkveno petje in glasba pospešuje, marveč so pravne določbe o tem, kaj, kdaj in kako se pri božji službi poje in orglja. Odstavek je novost v naši partikularni zakonodaji. Deli pa se na osem oddelkov. V prvem je govor o petju pri slovesnih mašah (čl. 481—482). Tu se najprej poudarja, da je petje pri slovesni maši latinsko,<sup>232</sup> list in evangelij pa se smeta vsled dovoljenja sv. stolice l. 1924. peti v slovenskem jeziku, potem ko ju je celebrant prebral latinsko (čl. 481, odst. 1). Nato pa je dostavljeno: »Navada, da se po recitiranem latinskem ofertoriju poje primerna pesem v slovenskem jeziku, se more ohraniti« (čl. 482, odst. 2).<sup>233</sup> Čl. 482 določa, v katerem redu si slede stalni in spremenljivi spevi pri slovesni maši.

V drugi oddelek spadajo določbe čl. 483, ki govorijo o petju pri slovesnih črnih mašah.

Tretji oddelek se bavi s petjem pri tihih mašah (čl. 484 do 486). Naglašajo, da se morajo pri maši peti mašne pesmi, ne pa kakšne druge. »Praksa, da se poje morda v začetku maše mašna pesem ali pa še ta ne, potem pa razen evharistične po povzdigovanju večinoma Marijine pesmi, mora prenehati, ker se ne sklada z daritvijo sv. maše« (čl. 484). V zvezi s to določbo je tudi določba v čl. 496, odst. 2, ki pravi, da bo škofijski ordinariat pri odobritvah besedila pesmi, ki naj se pojejo v cerkvi, posebej omenil, če besedilo kakšne pesmi ni primerno za petje pri maši. Čl. 485 določa, kakšen naj bo red pesmi pri tihih mašah.

Čl. 486 pa opozarja, da pesem pred povzdigovanjem ne sme biti predolga. Če je pa kdaj daljša, mora duhovnik s povzdigovanjem počakati.

Četrty oddelek vsebuje določbe o petju pri popoldanskem opravilu in pri litanijah; zbrane so v čl. 487; predpisujejo, kaj se poje pri izpostavitvi Najsvetejšega in pri blagoslovu; določajo tudi, kako se pojo litanije.

Ostale bogoslužne petje,<sup>234</sup> ki se opravljajo v slovenskem jeziku, vsebuje določbe čl. 488 in 489.

V šestem oddelku so določbe o ljudskem petju (čl. 490 in 491). Po čl. 490 se ljudsko petje ukazuje pri pobožnostih, ki se v njem naštevajo. Med temi pobožnostmi maša ni navedena. V čl. 491,

<sup>232</sup> Slovenski odgovori na mašnikovo latinsko petje so prepovedani.

<sup>233</sup> S pravnega stališča se mora pač ugovarjati proti temu dostavku. Prvič ni govora o »navadi«. Kar se šele uvaja ali se je šele pred par leti uvedlo, ni »navada«. Vprašanje je tudi, ali ni preveč v nasprotju z duhom splošnih predpisov.

<sup>234</sup> To je petje pri nedeljskem kropljenju ljudstva z blagoslovljeno vodo, pri blagoslovu po rimskem obredu, dalje petje zahvalne pesmi, klicanje Sv. Duha, petje božičnega oficija, zadnjih treh dni velikega tedna in vernih duš dan ter petje pogrebnih spevov in pogrebnega oficija. — Če se oficiji ne štejejo za ljudsko pobožnost, se morajo opraviti v latinskem jeziku.

odst. 1, pa beremo, »naj ljudstvo čim večkrat — najmanj pa vsaj enkrat na mesec — poje pri sveti maši«. Tudi pri šmarnicah, če so z mašo, naj ljudstvo tudi med mašo stalno poje vsaj nekaj pesmi (čl. 491, odst. 2). Ljudsko petje se ukazuje, kakor rečeno, vendar sme zbor tudi pri teh pobožnostih včasih zapeti kako primerno pesem (čl. 490, odst. 2). Po čl. 491 naj bi se pri božji službi družilo redno s petjem zbora tudi ljudsko petje. Verniki naj bi se tudi čim prej naučili peti latinske odgovore pri slovesni maši.

Čl. 492 povzema pod napisom »orgljanje« cerkvene določbe o tem, kdaj se smejo pri božji službi rabiti orgle.

Zadnji oddelek prinaša določbe o cerkvenih skladbah (čl. 493—496). Vse cerkvene skladbe in njih predelave se morajo predložiti škofijskemu ordinariatu v odobritev (čl. 493, 496). Pri pogrebu se smejo peti le take nagrobnice, ki se prilegajo cerkvenemu pogrebu, ki imajo torej versko misel (čl. 494). Pri teoforičnih procesijah se smejo igrati le cerkvene koračnice in peti cerkvene pesmi (čl. 495).

Ko govorimo o določbah glede petja pri božji službi, moramo omeniti še čl. 120 zak. lj. šk., ki vsebuje določbe o glasbenem svetu škofijske kurije. Člen se glasi: »Glasbeni svet skrbi, da je cerkveno petje in glasba v skladu s cerkvenimi predpisi. Odreja pesmi in skladbe, ki se morajo ali smejo izvajati pri bogoslužnih funkcijah.«

»Škofu predlaga v imenovanje dekanijske nadzornike organistov. Ti nadzorniki morajo pošiljati poročila glasbenemu svetu.«

»Ravnatelj orglarske šole je vedno član glasbenega sveta.«

Iz navedenega člena sledi, da je vsa cerkvena glasba podrejena glasbenemu svetu škofijske kurije. Kakor skrbi n. pr. homiletični svet za oznanjevanje božje besede v govoru in tiskovni svet za njeno oznanjevanje s tiskom, tako skrbi glasbeni svet za cerkveno petje in glasbo. Smernice, po katerih se mora glasbeni svet ravnati pri svojem delovanju, so podane v gornjih členih 481—496.

Po čl. 120, odst. 1, glasbeni svet tudi »odreja pesmi in skladbe, ki se morajo ali smejo izvajati pri bogoslužnih funkcijah«. Njegova naloga torej ni samo nadzirati cerkveno glasbo in paziti, da bo v skladu s cerkvenimi predpisi, marveč more in mora tudi avtoritativno vanjo posegati. To moramo posebej naglasiti zaradi tega, ker bi mogel kdo, ki bi bral samo čl. 493 do 496 brez zveze z navedenim čl. 120, odst. 1, upravičeno sklepati, da glede vodstva nad cerkvenim petjem in glasbo škofijski zakonik ni uvedel kaj bistveno novega.

Če bo glasbeni svet pravice in dolžnosti, ki mu jih daje čl. 120, tudi izvrševal, kakor zakon predvideva, bo mogel doseči, da se bodo določbe čl. 481 do 496 v praksi spoštovale, obenem pa bo mnogo pripeval k »pocerkvenjenju« cerkvenega petja in glasbe.

Zaradi popolnosti tega odstavka naj spomnim še na dolžnosti, ki jih nalaga čl. 228 organistom prav iz tega namena, da bo cerkveno petje in glasba v skladu s cerkvenimi predpisi. Organist mora, kot predpisuje navedeni člen: orglati, kakor določa bogoslužni red ozi-

roma župnik, vežbati primerno velik cerkven zbor, voditi ljudsko petje in ravnati se glede cerkvene glasbe in petja po cerkvenih predpisih.

Preden zaključimo poglavje o božji službi, bodi omenjeno še to, da so določbe iz tega zakonikovega poglavja, čeprav hočejo biti konkretne, vendarle večkrat samo okvirne. Večkrat bodo potrebovale bolj podrobnih izvršilnih uredb. Tako bo n. pr. moral škofijski ordinariat vsako leto sproti izdati nekaj uredb ali pojasnil glede bogoslužnega reda v čl. 457, ker se bo sicer zgodilo, da bodo za isti dan ukazane dvojne pobožnosti, ki se včasih še v sklad ne dajo spraviti, pa tudi če bi se dale, ni zakonodavec v čl. 457 nameraval naložiti dvojne pobožnosti. Ena bo torej odpadla, katera bo tista, naj določi po splošnih liturgičnih predpisih škofijski ordinariat vsako leto sproti. Pa tudi sicer se bodo zdele gornje določbe včasih nezadostne tistemu, ki ne bo razlikoval med pravnimi in liturgičnimi predpisi. Snov, ki jo velik del teh določb obravnava, spada deloma v pravo deloma pa v liturgijo. Zato je razumljivo, da jo je mogel naš zakonik le delno urediti. Podrobnejša ureditev spada v pastoralne instrukcije in v liturgična navodila. Ker je torej gornja snov mešane narave, da tako rečem, je razumljivo, da bi kdo želel v zakoniku več določb in bolj podrobnih, kakor so, drugemu pa se bo zdelo, da jih je preveč.

Gornje določbe so hotele urediti božjo službo, kakor se pri nas vrši. Zato jih bo mogel prav razumeti le tisti, ki pozna težkoče, na katere je njih sestavljanje naletelo.

(Nadaljevanje v prihodnjem letniku.)

## Praktični del.

### EVHARISTIČNI POST PRED MAŠO IN OBHAJILOM OPOLNOČI.

Ne le v sveti noči, ampak tudi ob nekaterih drugih prilikah n. pr. ob evharističnih kongresih se deli vernikom med polnočnico sv. obhajilo. Koliko časa pred polnočjo ne smejo ničesar zaužiti? Koliko časa pred polnočjo naj duhovnik, ki mašuje, ničesar ne zaužije? O tem ni nobene jasne določbe ali zapovedi. Če pregledamo moralne in pastoralne učbenike, vidimo, da po večini trdijo, naj bi se verniki zdržali pred obhajilom kake 3 ali 4 ure. Franc Ušeničnik piše v tretji izdaji Pastoralnega bogoslovja na str. 146: »Kdor bo na sveti večer pri polnočni maši prejel sv. obhajilo, zanj se spodobi, da se zdrži jedi in pijače nekaj ur (kake 3 ali 4 ure) pred polnočjo.« Za duhovnika, ki bi začel mašo opolnoči, pravi na str. 57, da o tem ni nobene zapovedi: »Spodobi se, da 4 ali 6 ur pred polnočjo ne užije več nobene stvari.« Po Noldinu, De Sacramentis 25 n. 146, c, nota 1 opozarja tudi Ušeničnik na str. 57 v 24. opazki na Leona XIII., ki je 26. febr. 1885 dovolil, da smejo duhovniki v lurški cerkvi takoj po polnoči maševati pod pogojem, da ne užijejo prej štiri ure nobene jedi in pijače.

Aertnys - Damen piše v svoji *Theologia moralis*<sup>13</sup> II (Taurini 1939) pg. 114, Quaer. 3<sup>o</sup>: »Conueniens est, ut per tres vel quatuor horas ante communionem ab omni cibo et potu abstineant. Ita et mens Ecclesiae.«

Letos je vprašanje evharističnega posta pri polnočnem svetem obhajilu spet stopilo v ospredje, ko je papež Pij XII. izdal 1. decembra 1940 *Moto proprio*, v katerem pooblašča ordinarije v onih državah, kjer so v nevarnosti pred nočnimi zračnimi napadi, da smejo dovoliti namesto polnočnic sv. mašo na božično vigilijo proti večeru, tako da ostane po končani božji službi še nekaj časa do zatemitve. Duhovniki, ki bi maševali na božično vigilijo proti večeru, ne smejo 4 ure prej ničesar zaužiti: »Oportet autem sacrorum administri, qui hoc privilegio utantur, cum divina hostia in pervigilio Nativitatis Domini litare incipient, quartam jam horam nihil cibi vel potus sumpserint.« Prav isto velja za vernike, ki bi pri tej maši radi šli k sv. obhajilu: »Christifideles omnes, qui pridie Natalem Domini sub vesperam Eucharistico Sacrificio intererunt, etiamsi jam mane Eucharistico pabulo sese enutrierint ad sacram tamen Synaxim accedere poterunt, dummodo rite expiati riteque dispositi quartem itidem jam horam nihil cibi vel potus sumpserint.«<sup>1</sup> Ali je s tem za sv. obhajilo pri božični polnočnici kaj točnejšega določeno? Ali more ordinarij ali župnik na podlagi gornjega motu-proprija zahtevati, da smejo pri polnočnici le oni k svetemu obhajilu, ki štiri ure pred polnočjo niso ničesar zaužili?

1. Najprej moramo poudariti, da je evharistični post cerkvena zapoved. To je opozarjal že sv. Avguštin, odlična priča

<sup>1</sup> Gl. Acta Apostolicae Sedis (= AAS) 1940, 530.

stare cerkve za evharistični post. V svojem znanem 54. pismu *Ad inquisitiones Januarii* poroča v 6. poglavju, kako je Kristus postavil sv. Rešnje Telo in obhajal apostole, ki niso bili več tešč. Potem pa nadaljuje: »Numquid tamen propterea calumniandum est universae Ecclesiae quod a jejunis semper accipitur? Ex hoc enim placuit Spiritui Sancto, ut in honorem tanti Sacramenti in os Christiani prius Dominicum corpus intraret, quam ceteri cibi: nam ideo per univsum orbem mos iste servatur.<sup>2</sup>

Seveda se je navada, pristopati tešč k sv. obhajilu, le počasi uveljavljala. Še ob Avguštinovem času so n. pr. na veliki četrtek imeli mašo z obhajilom zvečer; prej pa so jedli in pili. O tem nam poroča sv. Avguštin sam l. c.<sup>3</sup>

Gotovo je evharistični post tudi v zvezi z liturgičnim praznovanjem vigiliij in s strogimi posti v tedanji dobi. Ob nedeljah so v najstarejši dobi praznovali sv. liturgijo že ponoči ali v zgodnjih jutranjih urah. Pred velikimi prazniki Gospodovimi in pred prazniki svetnikov so prišle v navado vigilije, t. j. nočno bdenje z molitvami in petjem psalmov, ki se je končalo »ad galli cantum«, ob prvem jutranjem svitu. Ob sredah in petkih so se strogo postili ter so z mašo počakali do konca posta, tako da so maševali šele proti večeru ob sončnem zahodu, kasneje nekoliko prej, namreč post nonam ali ob treh popoldne.<sup>4</sup> Koder pa so kasneje ostale v navadi večerne maše, tam ni tako gotovo, ali so držali jejunium eucharisticum. Početek evharističnega posta tudi še danes ni povsem pojasnjen. Ko Benedikt XIV. na široko razpravlja o tem vprašanju, sklene: »Juxta communem Ecclesiae consuetudinem, cuius item exordia adhuc ignorantur, jejunium illud a noctis dimidio incipit, et usque ad tempus, quo Eucharistia sumitur, perseverat.«<sup>5</sup>

2. To, kar se je z navado v Cerkvi vpeljalo, je prvič uzakonil splošni koncil v Konstanci leta 1415: »Hoc praesens Concilium... declarat, decernit et definit, quod licet Christus post coenam instituerit et suis discipulis administraverit sub utraque specie panis et vini hoc venerabile sacramentum, tamen hoc non obstante sacrorum canonum auctoritas laudabilis et approbata consuetudo Ecclesiae servavit et servat, quod huiusmodi sacramentum non debet confici post coenam, neque a fidelibus recipi non ieiunis, nisi in casu infirmitatis aut alterius necessitatis a iure vel Ecclesiae concessio vel admissio.«<sup>6</sup>

Ta splošna cerkvena zapoved je v bistvu ostala ista in je po smislu zajeta v besede kan. 858, § 1, ki se glase: »Qui a media nocte ieiunium naturale non servaverit, nequit ad sanctissimam Eucharistiam admitti, nisi urgeat periculum aut necessitas impediendi irreverentiam in sacramentum.«

<sup>2</sup> S. Augustinus, *Ad inqu. Januarii*, l. 1 seu epist. 54, 8 (PL 33, 199).

<sup>3</sup> Prim. tudi Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, II/1, 88.

<sup>4</sup> Prim. *Votum consultoris* k dekretu S. C. de Sacr. 22. aprila 1924 circa facultatem missam litandi media nocte occasione extraordinariae solemnitatis (AAS 1925, 103).

<sup>5</sup> De synodo dioec., l. 6, c. 8, n. 11.

<sup>6</sup> Denzinger-Umberg, *Enchiridion symbolorum*<sup>23</sup> n. 626.

Ker je torej to splošen cerkveni zakon, je jasno, da ordinarij brez posebnega pooblaščenja od njega ne more dispenzirati. Ne more pa tudi več zahtevati, kakor zahteva zakon. Dokler torej ne bomo dobili kakih drugih splošnih postav za vso Cerkev glede polnočne maše in sv. obhajila pri polnočnici, dotlej ordinarij, ki ga tudi veže splošno cerkveno pravo, ne more izdati posebnih omejitev. Še manj seveda župnik.

Ako bi bil mislil najvišji zakonodajalec glede teščnosti za božično polnočno mašo in polnočno sv. obhajilo napraviti izjemo od splošne postave, bi bil moral to pri kan. 821, § 4, določiti; v tem kanonu se namreč izrečno dovoljuje obhajilo pri polnočnih mašah v »domus piae et religiosae«. Pa tudi za duhovnika, ki ga posebej veže post po kan. 808 glede evharističnega posta pri polnočnici ni nič določenega.

3. Kaj je glede evharističnega posta Cerkev zahtevala, ko je v izrednih primerih dovoljevala polnočnico in sv. obhajilo med polnočnico? Poglejmo!

Omenil sem že indult Leona XIII. z dne 26. febr. 1885, ki je dovolil duhovnikom, da smejo v lurški cerkvi takoj po polnoči maševati pod pogojem, da prej štiri ure ničesar ne uživajo. Ni mi pa znano točno besedilo indulta in tudi ne točno besedilo prošnje.

Polnočnica je tudi bila dovoljena ob prehodu iz devetnajstega v dvajseto stoletje. Leon XIII. je 13. nov. 1899 dovolil »celebrandi missam media nocte diei 31. decembris 1899... iuxta prudens arbitrium Ordinarii; fidelibus autem sive infra sive extra Sacrificii actionem, de speciali gratia, sacram synaxim recipiendi.«<sup>7</sup> O postu pred maševanjem, odn. sv. obhajilom indult ničesar ne omenja.

Pij XI. je z apostolskim pismom z dne 7. marca 1924 toplo priporočil evharistične shode v večjem ali manjšem obsegu, za cele dežele, škofije ali tudi le za posamezne dekanije in župnije. Če je ob tej priliki sv. R. T. vso noč izpostavljeno, sme biti opolnoči ena sv. maša, peta ali tiha; verniki smejo med sv. mašo prejeti sveto obhajilo. O teščnosti za polnočnico, odn. za sv. obhajilo med njo ni ničesar določenega.<sup>8</sup>

Naslednje leto 1925 je S. C. de Sacr. 22. aprila izdala indult, po katerem se more dobiti pri isti kongregaciji dovoljenje, pri evharističnih tridnevnica, pri sv. misijonih in splošno ob drugih izrednih slovesnostih maševati pol ure po polnoči. V AAS je tudi objavljen Votum consultoris, ki se obširno peča z ugovorom, če z dovoljenjem nočnih maš ni zrahljana disciplina evharističnega posta. Ne indult S. C. de Sacr. ne Votum consultoris ničesar ne omenjata o kakih zahtevi za večerno teščnost za take nočne maše.<sup>9</sup>

V Lurdu se je leta 1935 slovesno zaključilo splošno jubilejno leto z evharistično in Marijino tridnevnico. Na pobudo dveh kardi-

<sup>7</sup> Acta Sanctae Sedis 32 (1999—900) 337.

<sup>8</sup> Pius XI., litt. ap. »Quod ad conventus« 7. marca 1924, AAS 16 (1924) 154—158.

<sup>9</sup> AAS 17 (1925) 100—106.

nalov, pariškega nadškofa Verdiera in westminstrskega nadškofa Bournea je sv. oče v pismu msgr. Gerlieru, škofu v Tarbesu in Lurdu, odredil, da naj se za zaključek jubilejnega leta tri dni, to je 26., 27. in 28. aprila v lurški votlini sv. maša daruje nepretrgoma noč in dan, da se Bog usmili svetá in mu prizanese.<sup>10</sup> AAS o evharističnem postu ničesar ne omenjajo.

Končno moram omeniti še motuproprio Pija XII. z dne 1. decembra 1940, v katerem se zahteva za mašo odnosno obhajilo na božično vigilijo proti večeru štiriurni post; za obhajilo sta še posebej poudarjena tudi druga dva pogoja, da morajo namreč verniki biti rite expiate et rite dispositi. Glede posta za duhovnike stoji v besedilu: »Oportet... quartam jam horam nihil cibi vel potus sumpserint«, za vernike pa: «... ad sacram Synaxim accedere poterunt, dummodo... quartam itidem jam horam nihil cibi vel potus sumpserint». Oba izraza po mojem mnenju sub gravi zahtevata štiriurni post tako za duhovnika, ki mašuje, kakor za laika, ki pri tej maši gre k obhajilu. Ko kan. 838. zahteva za duhovnika, ki mašuje, da od polnoči ničesar ne zaužije, pravi: »Sacerdoti celebrare ne liceat, nisi...«; za vernike, ki gredo k obhajilu, določa kan. 858, § 1 evharistični post z besedami: »Qui a media nocte ieiunium naturale non servaverit, nequit ad sanctissimam Eucharistiam admitti...«. Kakor izraza v kan. 808 in 858, § 1, »ne liceat«, »nequit« vežeta sub gravi, tako tudi izraza »oportet«, »poterunt«, po mojem mnenju nalagata gravem obligationem. Ali moremo iz te zahteve upravičeno sklepati, da so se sedaj pogoji glede posta za božično polnočno mašo odnosno obhajilo pri polnočnici kaj premenili? Ničesar ne moremo sklepati. Motuproprio govori le o maši in obhajilu na božično vigilijo proti večeru. Dovoljuje torej izreden privileg pod določenimi pogoji. Glede evharističnega posta pri božični polnočnici, ki je nekaj stalnega v katoliški Cerkvi, ničesar ne določa in ne spreminja. Torej je ostalo vse pri starem, kakor je bilo doslej.<sup>11</sup> (Točno besedilo motuproprija sem že zgoraj navedel.)

4. Če pregledamo moralne in pastoralne učbenike, vidimo, da splošno uče, naj bi se verniki zdržali vsake jedi in pijače kake 3 ali 4 ure pred polnočjo, ako žele pri polnočnici pristopiti k sv. obhajilu, in to ne zaradi zapovedi, ampak iz spodobnosti, primernosti: *conveniens est, decet, decencia postulat.*

<sup>10</sup> »Per tres eas dies noctesque, quibus propagatum ad universum catholicum orbem humanae Redemptionis Jubilaeum explebitur, Eucharistica sacrificia perpetuo inibi continenterque agantur.« AAS 27 (1935) 4.

<sup>11</sup> Za naše vprašanje je tudi zanimivo vabilo k polnočnici in polnočnemu sv. obhajilu, ki ga je objavil «Osservatore Romano della Domenica» z dne 19. dec. 1937, št. 51, str. 8. Glasi se takole: »Tutti i fedeli possono fare la S. Comunione; si raccomanda di prepararsi bene, con una Confessione ben fatta e con raccoglimento, ricordando il monito di S. Paolo: Chi mangia e beve indegnamente il Corpo... Si ricorda ancora che non è richiesto un digiuno speciale, ma basta essere digiuni dalla mezzanotte.« Ne zahteva se torej za polnočno sv. obhajilo nikak poseben post, temveč zadošča, da so verniki tešči od polnoči, kakor če bi obhajilo prejeli v jutrnjih urah.

Nihče pa ne govori o grešni nespoštljivosti, ako bi kdo pred polnočjo kaj zaužil, pa potem šel k sv. obhajilu. Le to poudarjajo, da je treba imeti pred sv. obhajilom veliko spoštovanje. Tako med drugim že omenjeni *Votum consultoris* spominja prve kristjane ki so ponoči čuli, molili in se tako pripravljali na nočno liturgijo: tako dovoljuje S. C. de Sacr. sv. mašo kmalu po polnoči le potem, ako so prej nekaj ur bile javne pobožnosti, govori, adoracije, «*quibus fideles paratiores inveniantur ad tantum mysterium concelebrandum...*» Na ta način se zabrani razvada »unde aliquis ex domestica ad Dominicam coenam proxime accederet.«<sup>12</sup>

Tudi sv. Tomaž utemeljuje evharistični post na podoben način: »*Primo propter ipsam sanctitatem sacramenti; ut os Christiani, quo sumendum est, non sit alio cibo prius imbutum, sed quasi novum et purum ad perceptionem eius reservetur. Secundo propter devotionem, quae exigitur ex parte recipientis, et attentionem quae ex cibi acceptis impediri posset fumis a stomacho ad caput ascendentibus. Tertio propter periculum vomitus vel alicuius huiusmodi.*»<sup>13</sup> Isto uči na drugem mestu: »*Si post mediam noctem aliquis sumserit aliquid per modum cibi vel potus, non potest eadem die hoc sumere sacramentum: potest vero, si ante mediam noctem. Nec refert utrum post cibum, vel potum assumptum dormierit, aut etiam digestus sit, quantum ad rationem praecepti: refert autem quantum ad perturbationem mentis, quam patientur homines propter insomnietatem, vel indigestionem: ex quibus si mens multum perturbetur, homo redditur ineptus ad sumptionem sacramenti.*»<sup>14</sup>

5. Iz tega sledi, da bi napačno ravnal dušni pastir, ki bi zahteval od vernikov nekaj ur (4—6) posta, ako bi hoteli pri božični polnočnici pristopiti k sv. obhajilu, ker svoje zahteve ne more opreti na nobeno cerkveno zapoved. — Tudi v spovednici ne smemo delati težav zaradi polnočnega obhajila pobožnim in gorečim vernikom, ki ne morejo 3 ali 4 ure ostati tešč zaradi družinskih razmer ali zaradi telesne slabosti, indispozicije in podobnega. Tudi po motupropriju Pija XII. z dne 1. dec. 1940 lahko vzdržimo trditev, ki jo je zapisal W. Grosam: »*Wenn eine brave Bauersfrau oder ein frommer Priester in der Weihnacht, ehe sie in die rauhe Winternacht und die eiskalte Kirche gehen, um zu kommunizieren, bezw. zu zelebrieren, noch kurz vor 12 Uhr einen warmen Tee oder ein stärkendes Süpplein nehmen, so ist das vielleicht ehrfürchtiger und praktisch richtiger, als wenn sie nüchtern bleiben auf die Gefahr hin, daß sie beim Mettenamt vor Kälte und Unbehagen kaum ordentlich beten können.*»<sup>15</sup> Motoproprio glede božične polnočnice ni ničesar določil ali spremenil.

Prav pa je, da dušni pastirji vernikom priporočajo, naj bi se zdržali nekaj ur, n. pr. 4 ure pred polnočjo vsake hrane in

<sup>12</sup> AAS 17 (1925) 106.

<sup>13</sup> In IV. libr. Sent. dist. 8, art. 4, sol. 1.

<sup>14</sup> S. Theol. III, qu 80 a 8 ad 5.

<sup>15</sup> W. Grosam, Mitternachtskommunion und Nüchternheit v Theol. prakt. Quartalschrift, Linz 1933, 361. Primeri celotni članek o tem vprašanju na str. 352—363.

pijače iz spoštovanja pred sv. obhajilom.<sup>16</sup> Hvalevredno bi bilo, ako bi se v vseh cerkvah glede tega enotno postopalo, da ne bomo ljudi begali in jim po eni strani sv. obhajila pri polnočnici obteževali, po drugi pa jim morda spoštovanja do sv. Zakramenta jemali.

Ako bi ne poudarjali spoštovanja do sv. R. T., bi se namreč prav na sveti večer moglo zgoditi, da bi verniki vse do polnoči uživali hrano in pijačo in bi prišlo do nerednosti, ki o njih toži že sv. Pavel v 1 Kor 11, 21 sl.

Ali bo glede evharističnega posta za božično polnočnico Rim kaj določil? In če bo določil, ali moremo upravičeno sklepati, da bo določil prav 4 ure, kakor jih zahteva motuproprio Pija XII. za sv. mašo in obhajilo na božično vigilijo proti večeru? Ne vemo. Tudi ako bo kaj določil, ne moremo prav nič vedeti, koliko časa teščnosti pred polnočjo bo zahteval. Ko je sv. penitenciarija 13. jan. 1930 (AAS 1930, 43) določila za porciunkulske odpustke, da je treba moliti vsaj šest očenašev, zdravamarij in častbodi, so nekateri iz tega napačno sklepali, da je treba toliko moliti za popolni odpustek vselej, kadar Cerkev ukazuje molitev po namenu sv. očeta. Sv. penitenciarija pa je 20. sept. 1933 (AAS 1933, 466) pojasnila, da zadošča za molitev po namenu sv. očeta en očenaš, zdravamarija in častbodi ali katera koli druga molitev. Tako tudi iz dosedanjih dokumentov ne moremo upravičeno sklepati, koliko časa teščnosti bo Rim zahteval za božično polnočnico za duhovnika, ki bo maševal, in za vernike, ki bodo pristopili k sv. obhajilu, ako bo glede tega kaj točnejšega odredil.

Ciril Potočnik.

### ENAKE ORACIJE PRI MAŠI.

Uredništvo »Bogoslovnega vestnika« je prejelo tole vprašanje: Kaj je storiti, če se pri maši oratio imperata ab Ordinario po misli ali celò do besede ujema z oracijo, ki jo zahteva rubrika? Recimo, da je ukazana molitev »contra persecutores Ecclesiae« (or. diversae, n. 10). Kadar je po rubrikah treba opraviti molitev za priprošnje svetnikov *A cunctis* (or. div., n. 2), se drugi del te kolekte do besede ujema z zapovedano molitvijo »contra persecutores Ecclesiae«. Tri in dvajseto nedeljo po binkoštih pa je molitev po obhajilu vsa prav ista kakor molitev po obhajilu za ukazano »contra persecutores Ecclesiae«. Kako naj ravna mašnik v takih primerih?

K temu vprašanju odgovarjajo rubricisti:

1. Molitve se štejejo za enake: a) če je v njih samo kakakobeseda različna; n. pr. v maši *Statuit de communi Confess.* se kolekta. *Da quaesumus* loči od kolekta »in Vigilia apostolorum« samo po dveh besedah *quam praevenimus*; kolekti sta torej enaki;

<sup>16</sup> Sodim, da je 4 ure maximum, ki naj se splošno s prižnic vernikom priporoča. V dveh papeških dokumentih: Leona XIII. leta 1885 in Pija XII. leta 1940 imamo to število, kar nam more biti migljaj tudi za božično noč tako za vernike kot tudi za duhovnike. Po mojem mnenju bi kazalo tudi v ljubljanskem direktoriju opazko pred 25. dec., ki se glasi: »Sacerdos media nocte celebraturus a sexta circiter hora sit ieiunus« v tem smislu popraviti.

b) za enake se imajo molitve, v katerih je prošnja ista, dasi se drugi deli nekoliko ločijo; za zgled navajajo molitev sv. Jožefa in molitev sv. Mateja apostola; v obeh prosimo: *ut quod possibilitas nostra non obtinet, eius nobis intercessione donetur.*

2. Molitve se štejejo za različne: a) če je prošnja, izražena v molitvah, ista, drugi deli pa so docela drugačni: tako je n. pr. v molitvi *Ecclesiae tuae* (contra persecutores Ecclesiae) in *A cunctis*: prošnja ob koncu izražena *ut destructis adversitatibus* etc. je ista v obeh molitvah, prvi del pa je v obeh čisto drugačen; S. R. C. je 29. marca 1851, n. 2986 ad 2, izrečno izjavila; kadar se pri maši moli oracija *A cunctis*, more biti tretja oracija ad libitum ali pa imperata *Ecclesiae tuae*, dasi se končujeta z istimi besedami;

b) molitve se štejejo za različne, če je prošnja različna, dasi se drugi deli ne ločijo med seboj; zgled: kolekta *Deus qui nos* v maši *Sacerdotes Dei* de communi Martyris Pontif. in v maši *Os justi* de communi Conf. non Pontif.

Kako je ravnati mašniku, ko je pri maši več oracij, pa je ena drugi enaka, o tem veli rubrika: *Cum vero dicuntur plures Orationes, et una Oratio eadem sit cum alia ibidem dicenda, Oratio eiusmodi, illa scilicet quae eadem est, non aliae, commutetur cum aliqua de communi vel Proprio, quae sit diversa. Idem servetur in Secretis et Orationibus post Communionem* (Rubr. gener. Miss., tit. 7, n. 8).

V misalih, ki so bili natisnjeni pred l. 1920, je bilo več takih primerov, ko se je pri nedeljski ali ferialni maši komemoracija kakega svetnika do besede ujemala z nedeljsko ali ferialno tiho molitvijo ali z molitvijo po obhajilu. Naj navedemo nekaj zgledov.

V četrtek po pepelnični sredi more biti god SS. Quadraginta Mm., 10. marca; v ferialni maši in v maši svetih mučencev je bila ista tiha molitev.

V torek po prvi postni nedelji more biti god S. Valentini Presb. Mart., 14. febr.; v ferialni maši v maši sv. Valentina je bila ista tiha molitev.

Četrta nedelja v postu more biti 10. marca, ko je god SS. Quadraginta Mm.; v obeh mašah je bila ista tiha molitev.

Dva in dvajseta nedelja po binškoštih more biti 11. novembra, ko je god S. Martini Ep. Conf.; v obeh mašah je bila ista tiha molitev.

V vseh teh in še nekaterih drugih primerih je bilo treba za molitev, ki je bila ista pri nedeljski ali ferialni maši in pri maši v čast svetniku tistega dne, poiskati drugo molitev v *commune sanctorum*.

V novi tipični izdaji rimskega misala l. 1920 so te neprilike odpravljene: maše v čast svetnikom so dobile posebne zadevne molitve.

Pri maši 23. nedelje po binškoštih je molitev po obhajilu prav ista kakor molitev po obhajilu »contra persecutores Ecclesiae«. Če je oratio contra persecutores Ecclesiae ukazana, se v tem primeru post-communio vzame orat. diversae n. 11: contra persecutores et male agentes; ordinarij pa seveda lahko ukaže za to nedeljo drugo molitev.<sup>1</sup>

F. U.

<sup>1</sup> Brehm Fr., *Synopsis additionum et variationum in editione typica Missalis Romani factarum* (Ratisbonae 1920) 228—231; *Ephemerides liturg.*, *Jus et praxis* 54 (1940) 57—59: *De orationibus »Pro pace» et »A cunctis».*

## Slovstvo.

Ušeničnik Aleš, **Izbrani spisi**. Ljubljana 1940, Jugoslovanska knjigarna. IV. zv. 312 str.; V. zv. 304 str.; VI. zv. 300 str. Cena vezanega zv. 90 din, naročniki 50 din.

Četrty zvezek govori najprej o Bogu, o Kristusu ter o religiji in življenju. Med tehtnimi razpravami, ki jih vsebuje ta del, je filozofsko najzanimivejša prva, ki podaja osnovne poteze Ciceronove filozofije, zlasti njegovega nauka o Bogu. Posebno pozornost zasluži tudi predzadnja z naslovom Dvoje tipov religioznosti (intelektualni in afektivni tip), ki tako pravično presodi dobre in slabe strani obeh osnovnih oblik duševnosti. Drugi del ima naslov K resnici in obsega tri poglavja: Več luči, Cerkev in cerkve, Izpovedi konvertitov (Jörgensen, Benson, Ruville, Krogh-Tonning). Tretji del obravnava zanimiva vprašanja iz metapsihologije in govori o hipnotizmu in spiri-tizmu, o bajanici, slutnjah, spominu in drugem vidu, zadnja razprava pa je posvečena dogodkom v Konnersreuthu.

Ob tej razpravi se bo zbudilo v marsikom prepričanje, da pot, ki so jo hoteli ubrati zdravniki, ne bi vodila do zaželenega cilja in da ni prav nič škoda, da se je Terezijin oče njihovi zahtevi uprl. Res je, da je nujno potrebno prej, kakor proglasimo kak dogodek za čudež, zanesljivo dognati, ali se je dejansko sploh tako izvršil, kakor se pripoveduje. Toda to, da recimo kdo ničesar ne uživa, je vendar mogoče ugotoviti tudi drugače, kakor da dotičnika zapremo v stekleno kletko in preiskujemo njegove izmečke. Občutek imamo, da bi v takem zaporu Terezija postala lačna, ker bi čudež prenehal. Znanstvenikom bi se najbrž zgodilo kakor Judom, ki niso bili zadovoljni z »navadnimi« Gospodovimi čudeži, ampak so si želeli še kakšne posebne senzacije na nebu. Sicer bi pa tudi najstrožje znanstvene ugotovitve in v najugodnejšem primeru komaj kaj pripomogle k rešitvi vprašanja, ali so dotični dogodki čudežni ali ne. Nenavaden dogodek namreč ni isto kar čudež. Čudež, kakor ga prikazuje sveto pismo, je signum, znamenje, ki nam hoče Bog po njem kaj povedati. Čudež je samo ena beseda v daljšem religioznem kontekstu. Kako pa vem, da je kak glas res beseda in ne samo poseben šum? Iz zveze. Zveza daje takemu pojavu določen pomen, obenem pa sama dobiva od njega zadnji smisel. Kdor ne razume religioznega konteksta — in da ga razume, mu mora Bog »odpreti srce« kakor nekoč Lidiji — temu bo vsak čudež samo nenavaden dogodek, ki mu bo takoj iskal »znanstvene« razlage. Ali niso rekli nekateri, da dobiva Terezija svojo hrano morda »iz zraka ali iz kozmičnih energij«, drugi pa, da jo kot nekak vampir izsesava iz svojih obiskovalcev? Morda bo Bog kakemu znanstveniku tudi v mikroskopu dal zazreti sveto znamenje, toda kadar govori človeštvu po svojih svetnikih, tedaj se navadno poslužijo govornice, ki jo z njegovo pomočjo razume preprosta pamet »malih«, pa četudi ostane njegova beseda prikrita »modrim in razumnim«, ki zahtevajo, naj se oblika razodetja prilagodi njihovemu okusu. Za umevanje dogodkov v Konnersreuthu,

če so resnični, kar naj ugotovi zdrava pamet poštenih ljudi, bo odločilno končno Terezijino življenje, ki jim bo v ugodnem primeru dalo religiozni kontekst. Za sedaj pa je treba pritegniti Ušeničniku, ki končuje svojo razpravo z besedami: »Stvar še ni dokončno dognana, n o n l i q u e t.«

Peti zvezek obravnava tako važna in tako sodobna vprašanja, da ga človek z užitkom prebere. V poglavju Avtoriteta in svoboda obširno govori o demokraciji, njenih prednostih in hibah, o liberalizmu in njegovem framasonskem izrastku pri nas (»Svobodna misel«!) in v svetu, ter o vojni in miru. Poučna so poročila o knjigah, ki so med svetovno morijo poveličevala vojno in ki so jih brali tisti, ki so sprožili sedanjo. Tolažljivo pa je, da tudi dobra beseda še po mnogih letih včasih lepo mesto najde. Ko je Kant sestavljal svojo razpravo O večnem miru, kot izkušen starček najbrž ni upal, da ga bodo kdaj državniki tako resno upoštevali (prim. str. 149). Drugo poglavje je posvečeno prevažnemu vprašanju o narodu in narodnosti, tretje pa obravnava socialne probleme. Te razprave dajejo vpogled v več kot štiridesetletno Ušeničnikovo delo na socialnem področju in kažejo, kako se je oblikoval njegov nazor.

Šesti zvezek govori najprej o katoliški renesansi in o nasprotnih tokovih. Dva topla članka sta posvečena velikima papežema Leonu XIII. in Piju X. V razpravi o Missiju je zopet v ospredju narodnostno vprašanje. Če danes gledamo na nazor, ki so ga imeli o pomenu, o pravicah in dolžnostih naroda nekateri naši veliki možje, kakor je bil Missia, se nam zdi, da so se kljub najboljšemu namenu vendarle motili. Pri tem ne mislimo na kakšne dejanske odločitve, ki so se pozneje izkazale neprimerne, ampak na načela. Zdi se, da je bilo takšno napačno načelo tisto, ki je stavilo »edinost in moč države ter ... zvestobo do vzvišene vladarske hiše« (str. 54) preveč brezpogojno nad narodnost. Kak nacionalist se bo puhuševal nad našim »zdi se« in z zaničljivim nasmehom onikal »prevzvišenega cesarja« in »rajnko Avstrijo«. Pri tem pa ne bo pomislil, da tudi še danes žive narodi v državah, ki žele biti edine in močne in ki imajo vladarske hiše. Ta vprašanja je treba obravnavati z vso resnostjo, zavedajoč se usodnih posledic, ki jih utegne imeti napačna, in celo pravilna, pa neprimerno izražena rešitev. Pa kljub vsemu se nam dozdeva, da v naši dobi zori prepričanje, da je narod, kot naravna skupnost v nečem smislu vendar nad državo, in da se bodo nekeje v daljnji bodočnosti smeli vsi dozoreli narodi po svojih svobodno izvoljenih voditeljih prosto odločati, ali hočejo tvoriti samostojne države, ali se združiti z drugimi narodi v večje skupnosti in imperije. Če nas vse ne vara, bo od sedanje nemške revolucije proti volji njenih voditeljev za vso bodočo zgodovino vrednost, pravica in enakost narodov kot naravnih skupnosti na podoben način podčrtana, kakor je izza francoske revolucije pravica in enakost posameznikov. Vendar izdelanega nazora o teh vprašanjih danes še ni, zlasti še ne nazora, ki bi bil splošno priznan ali celo dejansko uveljavljen. Če so nekateri naši veliki možje v preteklosti o narodovih pravicah po našem sedanjem okusu manj pravilno mislili, zato pač ne bomo vrgli

kamna za njimi, posebno ne, ko vidimo, kako požrtvovalno so za svoj narod delali.

Drugi del je posvečen umetnostnim in literarnim borbam. Zlasti temeljito je obdelano vprašanje o umetniški svobodi. Dokončno je ovržen očitok, da krščanski umetnik ni svoboden: »Umetniku, ki je zares krščanski, resnica in dobrost nista nekaj vnanjega, nekaj od zunaj vsiljenega, ampak nekaj notranjega, neki ‚etos‘ njegovega duševnega življenja. Če se torej krščanski umetnik ravna po teh zahtevah resnice in pravnosti, se ravna po zahtevah svojega notranjega bistva. To pa prav tako ni proti notranji umetniški svobodi, kakor ni proti notranji umetniški svobodi, da se ravna, ker je človek, po zakonih človečnosti, ker je umno bitje, po zakonih umnosti, in ker je umetnik, po zakonih umetnosti (147).« Znova je načeto vprašanje, kakšen je odnos med lepim in nravnim. Misel, da mora biti umetnikova osebnost, kolikor je izražena v umotvoru, nravno dobra, plemenita, sicer da umetnina ni popolna, misel, ki sem jo bil v oceni drugega zvezka podal kot svojo, se nahaja že tudi v teh Ušeničnikovih razpravah (146). Za Ušeničnikom bo, kakor se vidi, težko biti povsem izviren na tem področju. Njegove razprave podajajo vse gradivo za temeljito krščansko estetiko. Škoda, da se niso dale zbrati v enem zvezku.

Tretji del vsebuje literarne zapiske, ki kažejo, kako vneto je Ušeničnik zasledoval naše in tuje slovstvo. Nekatero njegovo oceno so že našle svoje mesto v slovstveni zgodovini. Obenem nam ta zadnji del nekoliko odkriva skrivnost Ušeničnikovega jezika. Ne samo, da ima naš filozof tudi sam pesniško žilico, ne samo, da je redno užival našo lepo knjigo, ampak je obenem zvesto zasledoval tudi delo naših slovničarjev in samostojno raziskoval blagoglasje slovenskega stiha. Zato bo pa tudi Ušeničnikov znanstveni slog ostal zgleden v našem slovstvu, kakor je Descartesov ali Bossuetov v francoskem.

Knjigo zaključuje poleg posebnega še uporabno splošno kazalo, ki se nanaša na vse zvezke in dela iz njih svojski katoliški svetovno nazorni leksikon, ki ga bo slovenski predavatelj odslej redno najprej povprašal za svet. Končno so naštetja še premnoga dela, ki niso bila sprejeta v zbirko.

Iz izbranega dela, ki leži pred nami, se odraža veličasten lik Ušeničnikove znanstvene osebnosti. Njegova najznačilnejša poteza, poleg znanstvene poštenosti in dobrohotnosti v presojanju tujih nazorov, je pač velikanska izobrazba in načitanost, ki je danes gotovo edinstvena med nami. S tako pristojnostjo se na toliko različnih področjih ne more podati nikdo drugi. Nekaterim, zlasti mladim ljudem je Ušeničnik premalo udaren in odsekan. Toda tak on ni hotel biti in ni mogel biti. Kdor je toliko bral in razmišljal ter videl, kako je skoraj pri vsakem nazoru mogoče najti razlogov za in proti, postane v svojih lastnih sodbah zelo previden in zmeren. Tudi udarni ljudje, takšni, ki se ob času, ko je potreben odpor proti splošnemu mnenju, v svoji zanesenosti zaletijo v nasprotno skrajnost, so mogočni tvorci napredka, pa le tedaj, če razsodni misleci njihovo pre-

tiranost odkrijejo in popravijo. Tak sodnik in srednik med nami je bil in je, zavestno in hote, A. Ušeničnik, ki je sam ob neki priliki svojo nalogo takole označil: »Srednik se mora držati tega, kar pravi Aristoteles o izkušenih starih: ‚Nič ne vedo, samo mislijo: morda, zdi se, utegne biti (174).‘« Služba idejnega razsodnika svojemu narodu in razgledanost po vseh področjih, ki jo zahteva, ni mogoča brez velike osebne žrtve. Zaradi svojega metafizičnega genija bi bil Ušeničnik kot filozof v ozkem, strokovnem smislu lahko še večji pred nami in pred svetom, da se ni žrtvoval dolžnosti, ki ga je tolikokrat klicala še na različna druga področja. Zato pa je postal tem večji kot filozof v onem starem, polnem smislu besede: moder mož, duhovni voditelj svojega naroda. J. Janžekovič.

Scheeben M.-J., *Les merveilles de la grâce divine*. Introduction et traduction par Dom A. Kerkvoorde, O. S. B. Paris (1940), Desclée, de Brouwer. 8°, XXXVIII + 529.

Francoski prevod odlične Scheebenove knjige o veličanstvu božje milosti (*Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade*) je osmi prevod nemškega izvirnika na drug jezik. Med temi osmimi prevodi sta tudi dva slovanska: poljski (Tarnow 1891) in hrvatski (Sarajevo 1908). Nemška knjiga je izšla prvič leta 1863, a leta 1933 petnajstič. Scheeben se je v tem delu naslonil na knjigo španskega asketičnega pisatelja (po rodu Nemca) Janeza Evzebija Nieremberga D. J. (1595?—1658) *Aprecio y estima de la divina gratia*, in sicer na latinski posnetek španske knjige (*Cogitationes solidae der pretio inaestimabili divinae gratiae*, Würzburg 1740). Kako je Nieremberga porabil, je povedal v uvodu k prvi izdaji: »Razdelitev dela sem na splošno ohranil, le nekaj poglavij sem premestil in nekaj novih dodal . . . Marsikaj, kar ne spada k stvari, sem izpustil. Pač pa je dogmatična razlaga v največ poglavjih, v mnogih tudi praktična naobračba popolnoma ali deloma moje delo; prav tako sem dostavil skoraj vsa daljša mesta iz cerkvenih očetov. Drugo in peto knjigo sem domala čisto samostojno z novim gradivom predelal, tako da sta v celoti nekako dve tretjini moje delo.« Knjigo je v novih izdajah izpopolnjeval avtor sam — do njegove smrti leta 1888 so izšle štiri izdaje — pozneje pa znani dominikanec Albert Marija Weiß. Tako je nastalo o veličanstvu božje milosti delo, ki je po dogmatični in asketični vsebini skoz in skoz solidno, po načinu podajanja težke snovi vsakemu resnemu bralcu umljivo, po obliki preprosto, a prikupljivo.

Na koncu francoskega prevoda Scheebenove knjige stoji kot dodatek prevod članka, ki ga je Scheeben objavil v časopisu »Katholik« 1860, II, 657—674. V njem proti plehkemu naturalizmu in racionalizmu odločno terja, da se nadnaravno bistvo bolj in dosledneje naglašaja. Nekdo je ta članek imenoval »drzen«. V tistih časih je res bil, a danes je še zmeraj koristen.

Zmeraj bolj se kaže potreba dobrih asketičnih knjig v slovenskem jeziku. Čas bi bil, da bi kdo, ki pozna asketično slovstvo v raznih jezikih, napravil načrt za slovensko »asketično knjižnico«, v kateri naj bi v slovenski besedi izšla izbrana asketična dela raznih

narodov, res najboljša izmed dobrih. Tak načrt bi moral upoštevati naše razmere in potrebe, potrebe naših duhovnikov, redovnikov in laikov. Če bi kot prva knjiga take »asketične knjižnice« izšlo Scheebenovo delo o veličanstvu božje milosti, bi bil začetek prav lep in kaj primeren in koristen.

F. K. Lukman.

Matthias Joseph Scheeben, *Briefe nach Rom*, herausgegeben und mit einer Einführung versehen von Heribert Schauf und Alfred Eröb, Freiburg i. Br. 1939, Herder & Co. 8°, VIII + 143.

H. Schauf in A. Eröb sta že leta 1935, takrat še gojenca nemško-ogrškega kolegija v Rimu, v spominski knjigi kolegija ob stoletnici Scheebenovega rojstva objavila dve dobri razpravi, prvi o Scheebenovih rimskih profesorjih Passaglii in Schraderju, drugi o knjigi »Veličanstvo božje milosti.«<sup>1</sup> Zdaj sta v zgoraj navedeni knjigi izdala 41 pisem, ki jih je Scheeben po odhodu iz kolegija leta 1859 do svoje smrti 21. julija 1888 pisal v kolegij predstojnikom, rektorjem de Lacroixu, Steinhuberju in Schröderju ter spiritualu Huberju. Scheeben je v nemško-ogrškem kolegiju študiral v letih 1852—1859. V pismih preprosto in zaupljivo kramlja o svojem življenju in delu, o svojih radostih in težavah, dotika pa se tudi cerkvenih in cerkveno-političnih vprašanj, ki so v tistih letih zanimala in gibala nemške katoličane. V daljšem uvodu (1—25) sta izdajatelja orisala Scheebenov čas in Scheebenovo osebnost ter opisala, kako je bil rimski študij urejen in pri katerih profesorjih je Scheeben študiral. Zelo skrbno so sestavljene opombe k pismom (119—135). Hvale vredno je dvojno kazalo, stvarno in osebno, ki se nanaša tudi na opombe.

F. K. Lukman.

Čadež Anton, *Življenje govori*. Zgledi iz zgodovine in vsakdanjosti, razvrščeni po vsebini katekizma. V Ljubljani 1940. Založila Jugoslovanska knjigarni. 8°, str. 512, cena nezvezani knjigi 95 din, vezani 115 din.

»Zbirka teh zgledov je delo četrto stoletja,« tako piše avtor v uvodu. Kot katehet in urednik »Bogoljuba«, nekdanji tudi urednik »Slovenskega učitelja«, je g. Čadež nabiral zgledne kateheze v sv. pismu, v življenju svetnikov, v življenju velikih mož, v cerkveni in svetni zgodovini, pa tudi v vsakdanjem življenju, v nabožnih listih in dnevnem časopisju. Določil pa je stroge pogoje za zgledne, ki jih je hotel sprejeti v knjigo. Sam pravi, da so v sedanji dobi že mladi ljudje skeptični, pa je zato treba pri zgledih določiti osebo, ki se o njej govori, označiti čas, kraj, kdaj, kje se je kaj zgodilo; povedati je treba tudi, kdo jamči za resničnost.

Kolikor je bilo mogoče, se je avtor pri izbiri v celoti držal tega pravila, ki si ga je postavil v uvodu. Ne bom rekel, da so v tej množini vsi zgledi enako dobri: so pa vmes tudi pravi biseri. Preberi

<sup>1</sup> M. J. Scheeben. Alumno suo eximio centesimo ipsius redeunte natali Collegium Germanicum-Hungaricum (Rim 1935); H. Schauf, Die Lehre von der Einwohnung des Hl. Geistes bei Karl Passaglia und Klemens Schrader (33—69); A. Eröb, Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade. Scheebens Gnadenlehre in ihrer ersten Fassung (71—109).

n. pr. kako je sodil Garcia Moreno o znanju katekizma (str. 9); ali zgodbo, ki jo je povedal Lacordaire o neumrljivosti duše (str. 55); ali kar pripoveduje Toth o neki konvertitinji (str. 68). Knjiga bo predvsem izvrsten pomoček katehetu v šoli; mnogi izmed zbranih zgledov pa so porabni tudi na prižnici v cerkvi in v društveni dvorani. Zbrano snov je avtor razvrstil po tistem redu, kakor se v katekizmu obravnavajo verske resnice, zapovedi ter sredstva milosti. V kazalu ob koncu so za vsako poglavje katekizma nanizani zgledi in za vsak zgled je na kratko posneta vsebina. Katehet, pridigar, pa tudi govornik v društveni dvorani bo poiskal v kazalu poglavje iz katekizma, ki hoče o njem govoriti, pa bo našel zgled, ki si ga želi. Knjiga bodi priporočena vsem dušnim pastirjem, posebe pa katehetom.

Morda bo v nekaj letih treba knjigo prirediti za novo izdajo; zato naj pripomnim nekatere reči, ki sem jih med branjem zaznamoval. »Zgledi« na str. 257, 259, 260, 274—285, 287, 299, o nečistosti, o grešnem znanju, o umorih, samomorih, o zločinah pokvarjenih mladih ljudi, ki jih je avtor nabral po dnevnem časopisu, za moj čut ne sodijo v knjigo, niso porabni ne v šoli, ne na prižnici. — Nekateri stvari se v knjigi ponavljajo; n. pr. premišljevanje sv. Avguščina o sv. Trojici (str. 31, 46), legenda o sv. Metodu, slikarju (str. 64, 113), o kletvi in sv. Katarini Sienski pa njeni materi (str. 178, 213), o sv. obhajilu in Tereziji Neumannovi (str. 405, 415). Če je isti zgled poraben ob važnih prilikah, bi zadostovalo, da se čitatelj opozori na stran, kjer je ta zgled že uvrščen. — Zelel sem pri branju, da bi bil avtor knjige, liste, ki jih navaja, bolj natanko označil; n. pr. na str. 122 se omenja Liebfrauenbote brez letnice in brez strani, takisto Sonntagszeitung na str. 172. Na str. 117 se omenja neko pismo, ki da ga je sv. Avguštin pisal sv. Hijeronimu o blaženosti v nebesih; ob koncu je dostavljen vir: S. Aug., Ep. ad Cyrill. Pismo, ki je tu navedeno, je naslovljeno na sv. Cirila, škofa jeruzalemskega. Njemu poroča sv. Avguštin, da je hotel pisati sv. Hijeronimu, a ko je to mislil, se mu je prikazal sv. Hijeronim, ki je bil takrat že mrtev (v Zbirki se ta stvar nekoliko drugače pripoveduje). To pismo do sv. Cirila pa ni Avguštinovo, ampak je Avguštinu podtaknjeno; neznan avtor pisma je bil monotelet (epist. 18, 19; Migne, PL 33, 1120. 1132). — Pri zgodbi o nevrednem obhajilu (str. 420) je ob koncu za pričo naveden: Guilielm. Abb., Vita 5. Bern. To je Guilielmus († 1149), abbas S. Theodorici (Saint Thierry pri Reimsu), S. Bernardi vita, c. 11, u. 51 (Migne, PL 185, 256). — Na str. 94 se bere: »Na Angleškem je apostolsko nasledstvo zelo dvoumno. Papež Leon XIII. je zatrjeval, da je vrsta pretrgana.« K temu treba pripomniti: Leon XIII. ni samo zatrjeval, ampak je slovesno izjavil, da v anglikanski cerkvi mašniško posvečenje ni veljavno: certa scientia pronuntiamus et declaramus, ordinationes ritu Anglicano actas, irritas prorsus fuisse et esse omninoque nullas (ep. »Apostolicae curae«, 13. spet. 1896: »Denzinger, Enchirid« n. 1966). Stvar torej ni več »dvoumna«. — Na str. 14 pravi avtor: »Bog se razodeva še danes,« in potem govori o prikazovanju prebl. Device Marije v Lurdu in o lurških čudežih; konča pa z retoričnim vprašanjem: »Ali ni to razodetje!?« Tu bi bilo treba vsaj kratke opazke o razliki med privatnim in javnim razodetjem; gl. odgovor S. R. C. 12. maja 1877, n. 3419 ad 2.

Koga bi utegnilo moliti, da rabi avtor besedo »privid« v drugem pomenu, kakor je običajno. Na str. 35 beremo: Izajija je v prividu gledal svetost božjo; in na str. 405: Terezija Neumann je v prividu gledala trpečega Zveličarja (prav tako na str. 415; gl. tudi str. 134). Preprosti ljudje pravijo v takih primerih: videl je v prikazni itd. Drugače pa se knjiga odlikuje po lepem, lahko umljivem, krepkem jeziku, kakor ga govori naš narod.

F. U.

## Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

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

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

### I. Dela:

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

### II. Razprave:

1. F. Grivec, **Pravovernost sv. Cirila in Metoda**. (Razprodano.)
2. A. Snoj, **Staroslovenski Matejev evangelij** (De versione palaeoslavica Evangelii S. Matthaei. — Praemisso Summario et addito Apparatu critico in lingua latina). Lj. 1922. 8°. (34 str.) 5 Din.
3. F. Grivec, **Boljševiška brezbožnost** (De atheismo bolševismi.) Lj. 1925. 8°. (15 str.) (Razprodano.)
4. F. Grivec, **Ob 1100 letnici sv. Cirila**. Pojasnilo k apostolskemu pismu Pija XI. »Quod S. Cyrillum Thessalonicensem« z dne 13. februarja 1927. 8°. (16 str.) Lj. 1927. 3 Din.
5. J. Turk, **Tomaž Hren**. 8°. (30 str.) Lj. 1928. 5 Din.
6. F. Grivec, **Mistično telo Kristusovo**. Metodična in praktična vprašanja. 8°. (17 str.) Lj. 1928. 4 Din.
7. F. Grivec, »**Rerum Orientalium**«. Okrožnica papeža Pija XI. o proučavanju vzhodnega krščanstva. 8°. (23 str.) Lj. 1929. 4 Din.
8. F. Grivec, **Fjodor M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev**. 8°. 46 str. Lj. 1931. 10 Din.
9. A. Odar, **Škol in redovništvo**. Veljavne določbe. 8°. (52 str.) Lj. 1936. 8 Din.
10. A. Odar, **Postopnik za ničnostne zakonske pravde pri škofijskih sodiščih**. 8°. (60 str.) Lj. 1938. 10 Din.

### III. Cerkvskih očetov izbrana dela.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur.

Pretium subnotationis extra regnum Jugoslaviae est Din 60.

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