

*Poštnina za kraljevino Jugoslavijo
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO XI

ZVEZEK I

LJUBLJANA 1931

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

- Turk, Breve Pavla V Tomažu Hrenu z dne 27. nov. 1609
(Breve Pauli PP. V ad episcopum Labacensem Thomam Hren
datum V. Kal. Dec. MDCVIII) 1
- Odar, Kazen za sokrivce po cerkvenem pravu (De poenis
pro correis iuxta codicem iuris canonici) 33

Praktični del (Pars practica):

- Religioznost apostola Pavla. — J. Ujčić 61
- Odloki sv. stolice: 1. Molitev za odpustek, ki se dobi »toties
quoties« pri obisku cerkve. — 2. Prekinjem noviciat. — 3. Če
diakon deli sv. obhajilo. — 4. O sprejemu pozakonjenih v
semenišče. — 5. Sv. penitenciarija in verniki vzhodne Cer-
kve. — 6. Popolni odpustek za oficij opravljen pred najsv.
zakramentom. — F. U. 70

Slovstvo (Literatura):

a) Pregledi:

- Georgija Skolarija zbranih spisov III. zvezek (F. K. Luk-
man) 72

b) Ocene in poročila:

- Godišnik na Sofijskija Universitet. VI (1928/29) (F. K. Luk-
man) 82 — Murko, Die Bedeutung der Reformation und
Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven (J. Turk)
83 — Roberti, De delictis et poenis I (V. Močnik) 85 —
Kniewald, Pastirsko bogoslovlje I (F. Ušeničnik) 89.

Razno (Miscellanca):

- Teološko in religiozno gibanje v Nemčiji (J. F.) 93 — Književne
beležke (Lkn.) 96.

BREVE PAVLA V. TOMAŽU HRENU Z DNE 27. NOV. 1909.

(Breve Pauli papae V. ad episcopum Labacensem Thomam
Hren datum V. Kal. Decembris MDCVIII.)

Ob tristoletnici smrti Tomaža Hrena.

Dr. Josip Turk — Ljubljana.

II. Del: Dokumenti.

V tem delu prinašam dokumente, ki jih citiram v razpravi. Ponatisnjeni so bolj kot priloge, ki naj potrjujejo vsebinsko pravilno izvajanje razprave, kakor pa kot samostojna formalna izdaja. Tu objavljena Stobejeva pisma je izdal jezuit Lombardi l. 1749 po rokopisu, ki mu ga je dal na razpolago Sigismund pl. Gallenberg. Zal, da Lombardijeve izdaje ne morem revidirati na podlagi rokopisnega gradiva, ki bi ga bilo treba šele iskati in naknadno pregledati z novimi stroški in žrtvami. Za originale tu objavljenih Stobejevih pisem je treba vpoštevati v prvi vrsti borgežanski arhiv. Koristna bi bila tudi ugotovitev, ali in kje so se ohranili originali vseh papeških brevov, ki jih priobčujem iz originalnih registrov. Najdišča in značaj rokopisov sem pri vsakem dokumentu naznačil v registru. Kakor je razvidno že iz dokumentov in iz njim pripadajočih registrov, sem nekatere objavil celotno, druge pa stvari primerno le deloma. O obdelavi objavljenih tekstov je treba pomniti sledeče:

Tekst pod št. 1. je nespremenjen povzet po Loserthovi izdaji. Za ponazoritev razmerja originalov (=O) do prepisov konceptov, oziroma originalov, ki jih nahajamo v fasc. 157, 39 kapitelskega arhiva v Ljubljani (=F), oziroma v Hrenovem škofovskem zapisniku Vol. II. Primi Protocolli Pontificalium (=P) v škofijskem arhivu v Ljubljani, sem rabil znake O, F, P. Kjer sem skušal tekst emendirati, sem to na doličnem mestu izrečno pripomnil, ne da bi posebej omenil poprave očitnih napak. Radi pomanjkanja koničastih oklepajev v tiskarni sem za lastne vstavke v tekstu rabil oglate oklepaje in sem vanje postavil vstavke v kurzivnem tisku. Pravopis velikih, oziroma malih črk sem skušal čim bolj poenostaviti, z interpunkcijami pa čitanje teksta olajšati; pripomnim, da sem „u“ na primerjih mestih nadomestil z „v“, „C“ v Calend. pa s „K“. Okrajšane besede sem večinoma izpisal. Točke (. .) v Stobejevih pismih so povzete iz Lombardijeve izdaje, sicer pa značijo, da se stavek še nadaljuje. Zaradi pregleda sem tekste razdelil na odstavke.

Št. 1.

1598, 12. avgusta. Ferrara. Nuncij Hieronim Porzia poroča avstrijski nadvojvodinji Mariji o ovirah proti potrditvi Tomaža Hrena za ljubljanskega škofa.

Kopija. Stajerski deželni arhiv, Oberndorf. Loserth, Akten und Korrespondenzen zur Geschichte der Gegenreformation in Innerösterreich. I. št. 427 v Fontes rerum Austriacarum II. zv. 58 str. 290.

Aus Ferrara den 12. Augusti a. 1598.

Was das bisstumb Laybach anbelangt, ist zwar nicht ohne, wie ich selbs bekennen mues, dass ein sonder notturfft were, damit das arme stift, so alberaith ein iahr verledigt, seinen hirten und vorsteher hat. Ich für mein person hab den herrn Khrön alzeit für ein frombe person und meinen gueten freundt gehalten, wolte ihme auch so gern das und ein mehrers vergunnen, als E. F. D^t ich warhaftig versichern kan, dass von E. F. D^t und dero geliebten sohns wegen ich alhie das meinig treulich geleistet, damit er Khrön auf die erlangte praesentation zu bischoven bestättet kündte werden. Dass es aber bishero nit geschehen, kan ich nit dafür und solle E. F. D^t uber die ihme, herrn Khrön, fürgeworfne difficulteten von meines gewissens wegen ich nicht verhalten, weil I. B. H^t mich zu der mir anvertrauten Nunciatur allergn. furgenomben und verordnet, dass ich mich allzeit beflissen, dieselb also zu führen und zu verichten, wie einem ehrliebenden gottsfürchtigen mann zustehet und ich es gegen gott und I. H^t zu verantworten wisset, dahin schliessent alles, das so mir amtswegen furkomen, ich dasselb alles nit allein in der eng und geheimb gehalten, sondern auch alles vergessen, diss hab ich nit allein mit aufrichtung der process, so mir von Laybach zu formirn auferlegt worden, observirt, sondern bey beydigung und examinierung der zeugen ist mein auditor und mein notarius oder schreyber, welche beede beydigt und I. H^t geschworn, gewesen: was nun die zeugen wegen des Khrön und des stifts Laybach ausgesagt, das ist alles treulich vermerkt, der process auch verbetschiert, I. H^t zuegeschickt worden, und mag mit der wahrheit schreiben, dass ich mich nit zu erindern wais, was darinnen stehe, als wass ich von dem herrn cardinal Paravicino, der den process referieren solt, vernomben, dass darinnen wider den Khrön solche oppositiones stehen, darumben er schwerlich confirmirt kan werden.

Uber diss alles aber kann E. F. D^t ich auch nit verhalten, dass der herr patriarch von Aglern hochgedachten herrn cardinal Paravicino, mir und andern gesagt, er habe in seiner gehaltenen Craynerischen visitation befunden, gemelter Khrön sey oft und vill maln in frauenklöstern zu Michelstätten und Münkhendorff gewesen, mit den nunnen geessen und tanzt und ein mehrere kundtschafft, als sich gebürt, gehabt, habe darumben wider ihne der gebüer nach procediert, und für excommunicierten erklhárt, und unangesehen er

solliche ungebuer dem vorigen herrn bischoff von Laybach angezaigt, und ihme gwalt, ihme, Khrön, von der excommunication zu absollvieren, geben, so wäre er doch nie absolviert worden, dass ich bey also geschaffnen dingen nit weis, ob er, Khrön, die confirmation erlangen würdet khönnen oder nicht, was ich aber von E. F. Dt wegen darunder helfen khan, wiewoll es schwärlich sein wierdet, will ich an mir nichts erwinden lassen, dass übrig alles befilch ich gott dem allmechtigen, der weyss, daß ich in sachen sonsten nichts für augen gehabt als sein göttliche ehr, und die wolfahrt derselben khirchen. Es ist neulicher zeit in der cardinal consistorio wegen des bisstumbs Triest ein zweyffel entstanden, woher nemlichen dass hochlöbliche hauss von Österreich denselben bischoff macht einzusetzen und zu presentieren, aus aigner fundation oder aus überlufferten rechten, welliches ich theyls bey villen cardinaln defendiert, wurdet aber dennoch nit unratsamt sein, sollichem zu guottem gewissens, gerechtigkeit, und reputations erhaltung nachsuchen zu lassen. Ich vermein gleichwoll, es werde solliches privilegium vom babst Pio dem andern diess namens herkommen sein, dan derselb ein bischoff zu Triest gewest, welliches herr canzler aus dem archivio, so dergleichen sachen beschreibt, zu erfahrn. Undterdessen solt durchaus kein praeiudicium erfolgen.

Na hrbtu tega pisma je Hren lastnoročno pripisal, da je to pismo

D. Hieronymi comitis de Portia Veneti tempore suae electionis Episcopatum Labacensem ambientis (una cum D. Ursino Berthis episcopo Tergestino) sed interim a Summo Pontifice Clemente VIII. ad Episcopatum Adriae promoti. Idem D. Nuntius fuit meus consecrator assistentibus sibi ^{Rmis} Martino Seccoviensi et Georgio Laventino episcopis, 12. Sept. 1599.

Št. 2.

1606, 4. novembra. *Rim. Pavel V. priporoča avstrijskemu nadvojvodu Ferdinandu novega nuncija Salvaga.*

Vatikanski tajni arhiv: Arm. 45, t. 2, fol. 114v — 115r; originalni register. V tem zvezku je še 22 brevov, s katerimi priporoča Pavel V. Salvaga različnim osebnostim.

Exigebat ratio aequitatis, ut potestatem aliquando faceremus venerabili fratri episcopo Adriensi recipiendi se ad suas ovidulas post tam longos labores in munere Apostolici Nuncii hactenus cum pietatis atque prudentiae laude susceptos. Cum autem cuperemus ei sufficere aliquem, qui huius Sedis negocia pro officii dignitate atque gravitate gerere posset et nobilitati Tuae aequae ac Adriensis episcopus extitit gratus acceptusque foret, elegimus ex praelatis Nostris domesticis et assistentibus venerabilem fratrem episcopum Lunensarzanensem, virum pium, prudentem probatisque moribus atque

Št. 2. *Glej v razpravi št. 20.*

doctrina et in rebus gerendis dexteritate atque industria singulari et qui ex primaria Genuensium nobilitate, ex Silvagorum videlicet familia ortus, propensione naturali, qua fere Genuenses omnes inclytæ Austriacæ domui addicti sunt, nobilitatis Tuæ apprime studiosus est. Hunc igitur Nostrum et huius Sanctæ Sedis Nuncium Apostolicum modo mittimus ad Te . . .

Št. 3.

1607, oktober. *Hrenov lastnoročni zapissek o vizilaciji nunciija Salvaga.*

V Hrenovem koledarju za l. 1607. Kapiteljski arhiv v Ljubljani: fasc. 96, 5. Ob robu celega meseca oktobra stoji pripisek: Nuntius Apostolicus fuit Labaci et visitavit nomine Pauli Papae V. Potem sledi na zapisniški strani:

Reverendus Nuntius Apostolicus et visitator dominus Joannes Baptista Salvagus, episcopus Lunae et Sarzanae, 14. Sept. Graecio discessit. Misimus ei Oberburgo equos 15 usque Slavigraetium; insumpsimus ad 100 fl. Occurrimus ei in finibus dioecesis Nostrae.

Nota bene. 1. Noluit rogantibus Nobis exhibere potestatem sive litteras commissionis suae papalis; dicebat se non teneri; reverendo Patri Christophoro Mayer, cancellario, ostendit¹.

Ob robu: Lib. 1. decretal. de offic. et potestate jud. deleg. c. Si quando clerici¹.

Nota bene. Non habet nec minimum sacerdotem deponere, episcopos autem et praelatos debet tantum fraterne monere de iis, quae ad aures Papae devenerunt¹.

2. Urbaria petiit Slavigraecensis parochiae sibi exhiberi. Prohibuimus nomine principis.

3. Monachum e Novo Claustro, multis sceleribus infamem, qui pueriliter et scurriliter se habuit erga canonicos, ad sordes colligendas eduxit. In mensa obiecit ad summum 2 sacerdotes hactenus in visitatione fuisse repertos caelibes. Secreta examinis revelavit.

4. In episcopum hinc inde inquisivit et violenter, sicut reverendus Philippus Morzina dixit.

5. Per eundem schaedas ad valvas ecclesiae volebat Labaci in episcopum, praepositum, decanum, canonicos, sacerdotes affigere.

6. Cathedram iussus ascendere, ut populum evocaret ad conquerendum de supradictis personis.

7. Choleram et minas ostendit erga Patrem cancellarium, etiam cum excusarem curatum in Aspa.

Omnes patriarchales curatos, cooperatores, parochos, etiam archidiaconum Camnicensem Labacum ad se venire per cursum visitationis suae direxit et vocavit, ubi etiam eos ex curia episcopali expedit.

Št. 3. *Glej v razpravi št. 49, 56.*

¹ *Tu se opomba konča.*

Nota bene. Styffter Mareytschensis² tortus in publico carcere, pecuniae ab eo acceptae ad pios applicandae usus domino decano traditae. Fassus est nequam suam nequitiam et deceptiones. Trireribus addicetur¹.

Pridie vigiliae omnium sanctorum Labaco discessit ad monasterium Carthusianorum in Freydniz, quod visitavit. Deinde in Verhnikam et inde in vigilia dicta mire discessit in pluviis in Adelspergam.

Nota bene. Mansit itaque toto mense Labaci, in sumptibus episcopatus. Nihil contulerunt patriarchales, totum onus episcopatus Labacensis sustinuit¹.

Št. 4.

1608, 4. julija. *Gornji grad. V instrukciji za prokuratorja, ki naj bi v njegovem imenu obiskal limina apostolorum, piše Hren na začetku obširnega poročila o stanju ljubljanske škofije tudi o težkočah, ki so se mu delale pri potrditvi njegovega imenovanja za ljubljanskega škofa.*

Kap. arh. v Lj.: fasc. 57, 17; originalni koncept.

Deinde Sanctitati Suae demisse significo me, dum gubernacula huius Labacensis episcopatus plane invitus et serenissimi archiducis Ferdinandi absque omni supplicatione mea nuda eius electione adactus et sanctissimo domino Clementi VIII. praesentatus susciperem, illum sane tanquam aerumnarum, miseriarum, laborum et sudorum plenissimum pelagus reperisse. Quamvis de mea persona, cum ante confirmationem ab illustrissimo ac reverendissimo domino Hieronymo comite Portiae, Nuntio tunc Apostolico, processus de more formaretur, a meis aemulis, qui episcopatum hunc ambiebant, varia proponebantur et primus, nisi secundus processus fieret, parum valebat, ita ut Ferariae serenissima archiducissa Maria, quando filiam suam, serenissimam reginam Margaritam in Hispanias duxit, ipsum sanctissimum Clementem Papam VIII. singulari conficiendi huius negotii studio adierit, tamen per gratiam Dei nihil in me, quod Deum vel populum offendere posset aut episcopo esset indignum, repertum fuit, nisi quod ad cumulum aliorum incommodorum hominum quorundam non probe affectis animis debitum ferme quatuor aut quinque millium florenorum, qui ad illos formandos processus expensi sunt, accesserit.

Št. 5.

1609, 23. marca. *Gradec. Lavantinski škof Stobej se v pismu državnemu tajniku kardinalu Borgheseju brani pred očitkom, da je nespoštljivo govoril o papežu.*

Georaii Stoboei Epistolae. Venetiis 1749, str. 296 s.

² O njem glej Gruden, IMK XIX 112.

Št. 4. Glej v razpravi št. 39, 40, 44, 61.

Št. 5. Glej v razpravi št. 24.

Non sum solitus interpellare magistratus et nunc invitus [*stringo*] calamum. Sed stringere ipsa cogit necessitas. Audio Te mandasse Nuntio Graecensi, quod apud serenissimum principem Ferdinandum conqueri adversum me deberet tanquam de Summo Pontifice parum bene locutum, id quod ipsum iam pridem, ego vero hisce primum diebus summa diligentia perfecisse cognovi.

Prima haec contra me in vita mea querela fuit. Sed quae minus me movet, quam quod a Te tanto viro sum delatus, antequam auditus, et de eo quidem facinore, cuius mihi non sum conscius. Duodecimus iam hic est annus, quod pro serenissimo meo principe locum teneo nec aliud ago, quam quod pro patria, pro religione proque Summi Pontificis auctoritate depugno, et nunc sinistri de ipso sermonis sim reus? Nae sinistre ille locutus est, qui hanc apud Te mihi notam affinxit. Deum vero conscientiamque meam testor me hac quidem in re omni culpa vacare falsoque delatum esse. Testes appello catholicos, quorum causam hactenus defendi, testes^a haereticos, quos semper oppugnavi. Hi sciunt et testabuntur, quem^a unquam de christo Domini sermonem habuerim. An maius testimonium requiritur? Sed illud quoque praebebit anteaetiae vitae meae consideratio. Quis enim unquam ullo me vitio notavit? Quid vero de me sanctissimus quondam Clemens Pontifex senserit, ex exscriptis atque hic conclusis ipsius ad me litteris¹ constare poterit. Profferrem et maximorum cardinalium scriptas ad me in eandem rationem epistolas², nisi vererem esse molestus. Quam igitur perfrictae frontis oportet esse nominis mei delatorem! Quem ego, quicumque ille sit, criminis falsi convincam nec dubito dignam aliquando obtreactione sua mercedem esse laturum. Quod ut assequar, unam hanc abs Te gratiam peto, ne grave sit criminatoris mei nomen edere. Quid iustius? Sic me et a falsa calumnia liberabis et aeternum^b devincies.

Scrpsi summa animi et calami libertate, quae innocentia, quae vitae ratio, quae dignitas mea scribere cogebant, non quieturus, donec iustitiae satisfiat.

Graecio 10. Kal. Aprilis 1609.

^a corr quam. — ^b Mogoče je stalo v rokopisu in aeternum, pa aeternum ve'ja tudi za adverb in Stobej ga rabi sicer v pismu Lovši (Sloboei Epist., str. 230).

¹ To je breve papeža Klemena VIII. Stobeju z dne 4. novembra 1600 (Sloboei Epist., 96), za katerega se je Stobej zahvalil papežu 1. maja 1601 (o. c. str. 109 s). Zahvalil se je zanj islega dne tudi kardinalu Silviyu Antonianu (o. c. 110 s), papeževemu tajniku latinskih brevov, katerega sedanji papež Pij XI. tako pohvalno omenja v svoji okrožnici o krščanski vzgoji mladine (glej slov. prevod „O krščanski vzgoji mladine“, Ljubljana 1930, str. 53 op. j). Zahvalil se je nadalje nunciju Porziju, ki mu je papežev breve dostavil (o. c. str. 97). Iz teh pisem se vidi, da je bilo razmerje med nuncijem Porzijem in Stobejem v listem času dobro. — ² Pisma kardinalov Oktavija Paravicinija, Silviya Antoniana in Cintija Aldobrandinija Stobeju glej Sloboei Epist. str. 50, 57, 145, 156.

Št. 6.

1609, 28. junija. *Gradec. Stobej zahteva od kardinala Borgheseja, da mu pove, kdo ga je obrekoval in kako.*

Georgii Stoboei Epistolae. Venetiis 1749, str. 300 s.

Dederam ad Te litteras¹ adversus calumniatores, qui me locutionis nescio cuius vitio falso notarunt, quas redditas esse ab amicis cognovi.

Quod autem hoc toto trimestri nihil ad eas responsi fuerit, facile ignosco negotiis, quibus Te etiam obrui, non tantum distrahi scio. Nec tamen propterea a proseguenda iustissima mea querela deterreo, certo persuasus, quandoquidem in gravissimis Tuis occupationibus pro ea, qua es in omnes humanitate, calumniatoribus illis auditum non denegasti, quod gratiam eandem et mihi tandem praebebis, homini videlicet innocenti et de republica deque Sede Apostolica peroptime merito. Hac spe nixus ad Te recurro, iterum fores pulso orans et obsecrans, ne permittas honorem meum iam inde a primis vitae meae annis egregiis facinoribus plurimisque pro patria proque religione sudoribus partum praedam fieri calumniatorum libidini.

Detulerunt me illi. At qui? Quo argumento? Neutrum constat. Nisi quod communis vox est episcopum olim Nuntium pro insita sua levitate et convitiandi consuetudine primum excitasse, postea vero eiusdem instinctu successorem illius hanc fovisse traegediam, adversum quos, ubi rem totam exactius cognovero, optima armatus causa in aciem prodire cogito.

Quare abs Te peto, ut mihi pro defensione mea et auctores et argumenta criminationis edere ne graveris. Si hoc impetrem, et illorum perfidiam et horum vanitatem sole clarius detegam.

Graecii 4. Kal. Julii 1609.

Št. 7.

1609, 23. oktobra. *Gradec. Stobej sporoča kardinalu Borgheseju, da je zvedel, kdo ga je obrekoval, in opisuje značaj obrekovalcev.*

Georgii Stoboei Epistolae. Venetiis 1749, str. 310 s.

Quod multo iam tempore vehementer avebam intelligere, qui nimirum Romae fuissent nominis mei delatores, id nuper a viro principali cognovi, qui nescit fallere.

Cito dicam: alter fuit episcopus, Nuntius olim Graecensis, alter ipsius in eadem Nuntiatura successor, ita ut nihil aberraverit a vero, de quo nuper scripseram, vulgi rumor. At qui viri! Quorum ego causa, si necesse fuisset, nullum non subiissem

Št. 6. Glej v razpravi št. 24.

¹ 23. marca 1609, glej med dokumenti št. 5.

Št. 7. Glej v razpravi št. 24.

periculum; vicissim apud ipsos quaesiissem in omni mea necessitate refugium. Et tamen ille me ad Te, iste ad serenissimum meum principem sinistral de Summo Pontifice locutionis detulisse perhibetur.

Quae autem locutio illa fuerit, hactenus me clam est. Sed qualis, qualis sit, uterque falsum detulit. Nam si episcopus . . . illo me vitio notaverat, cur non monuit nec corripuit? Utrumque bonum certe virum decebat. Quod si neutrum facere voluit, qua fronte iam inde ab initio ad ultimum usque Nuntiaturae suae tempus quotidie fere *dulces mecum capiebat cibos*¹ et nunc in praediis, nunc in villis meis illo nullus erat frequentior? Qua demum conscientia, cum Romam hinc discedere vellet, me domi meae valedicendi causa convenit, mea in rempublicam merita commemoravit eorumque se apud Sedem Apostolicam fidelem fore praeconem recepit? Iam si haec culpa est, culpa non minori tenetur dominus Nuntius, qui telam, quam ille exorsus fuerat, studiose pertexuit. Nam et ipse eodem plane tempore, quo saepius tum in aedibus, tum in hortis meis discubuit caeterisque humanitatis et liberalitatis officiis, quibus Nuntios Apostolicos prosequi et honorare consueveram, auctus a me fuit, apud serenissimum meum principem hanc mihi instruxit calumniam. Nec illum relevat excusatio, quod in hoc negotio nihil sua sponte, sed imperata dumtaxat fecerit. Siquidem imperata huiuscemodi non nisi ea lege feruntur, si res delata veritate nitatur. Et hanc Tuam fuisse mentem vel inde constare poterat, quod nec persequi nec damnare volebas innocentem. At falsa fuit delatio, quod superioribus etiam ostendi litteris² et dominus Nuntius nisi volens ignorare non potuit. Sunt haec non obscura innocentiae meae testimonia.

Unde igitur delatio? Ex animo, ut levissime dicam, non satis benevolo. Et animus hic unde? Forsitan ex prospero rerum mearum successu non nihil pullulavit invidiae, id quod eo verisimilius videtur, quo uterque mea minus adaequavit merita. Quamquam episcopus quamdiu Graecii fuit, semper apud omnes ob levitatis et detractionis vitium minus commode audiit. Sed haec et caetera Tibi iudicanda relinquo, cui fausta precor omnia meque subiicio.

Graecii 10. Kal. Novembris 1609.

Št. 8.

1609, 27. novembra. *Rim. Papež Pavel V. opominja ljubljanskega škofa Tomaža Hrena k vestnejšemu spolnjevanju škofovskih dolžnosti.*

Kap. arh. v Lj.: fasc. 10, 7; original. Vatikanski tajni arhiv: Arm. 45, t. 5, fol. 80^r pod naslovom Venerabili fratri episcopo Lubiacensi; originalni register.

¹ Ps 54, 15: qui simul mecum dulces capiebas cibos. —
² 23. marca in 28. junija 1609, glej med dokumenti št. 5 in 6.

Št. 8. Glej v razpravi št. 73, 77.

Paulus Papa V.

Venerabilis frater, salutem et apostolicam benedictionem.

Posuit Nos Dominus in hac eminenti Apostolicae Sedis specula, ut undique prospicientes ovcularum, quas praetiosissimi sanguinis sui effusione ab aeterna damnatione redemit, curam diligentem haberemus.

Ideo, venerabilis frater, pastores, qui Nobiscum vocati sunt ad dominici gregis custodiam, iugiter, ubi opus sit, monemus et hortamur, ut memores sint suscepti ministerii et crebro recogitent exquirendas esse ex eorum manibus animas, fidei illorum commissas; episcopos esse salem a Domino praeparatum medendis peccatorum ulceribus, quibus ovile Christi infestatur; lumen ad oves dirigendas in viam salutis. Graviter igitur peccat, quisquis pastorem curam suscipit et has considerationes negligit.

Haec autem fraternitati Tuae scribimus, quia, cum Tu gregem habeas valde expositum luporum¹ incursionibus, maiori quoque diligentia atque sollicitudine vigiles necesse est. In primis autem studere debes, ut exemplo religiosae atque sacerdotalis vitae Tuae coeteri excitentur inflammenturque zelo divini amoris et aeternae beatitudinis. Nos certe vehementer desideramus haec audire de Te graviterque dolemus, quod nonnulli aliter loquantur.

Itaque Deum oramus, ut auxilio suae sanctae gratiae Tibi semper assistat Teque etiam atque etiam hortamur ad munus Tuum recte ac sancte peragendum et fraternitati Tuae benedictionem Nostram apostolicam peramanter impartimur.

Datum Romae apud Sanctum Petrum sub annulo piscatoris V. Kal. Decembris MDCVIII., pontificatus Nostri anno quinto.

Petrus Stroza.

Št. 9.

1610, 20. februarja. Neisse. Stobej piše Borgheseju, da se za dokaz svoje nedolžnosti ne zadovoljuje s kanoničnim očiščenjem, temveč hoče, da se njegova obrekovalca kaznujeta.

Georgii Stoboei Epistolae. Venetiis 1749, str. 321.

Recepi tandem ad binas² meas, sed ingratum Tuum responsum, in quo praeter benignam clausulam nihil est, quod probem, adeo mixta sunt felle crebrisque spinarum aculeis omnia.

Cum enim mox ab initio litterarum sic scribis: Grata vero etiam fuit repetita purgatio, quae apud insontes non contractae noxae testimonium esse sollet, apud sontes vero a contracta culpa

¹ Mt 7, 15: Attendite a falsis prophetis, qui . . . intrinsecus autem sunt lupi rapaces.

Št. 9. Glej v razpravi št. 25.

² Pismi z dne 23. marca in 28. junija 1609, glej med dokum. št. 5 in 6.

syncerae poenitudinis index; deinde cum ait: Utrumque satis animo, qui nescit ulcisci, qui scit omnia condonare — quis non videt his me verbis perstringi reumque constitui?

Ego vero nullius mihi criminis conscius sum nec quidquam omni vitae tempore gessi poenitudine dignum, id quod iam docui tervis² ad Te litteris, ut pigeat repetere. Quamobrem nec unquam ultionem timui nec condonationem petii.

Illud dumtaxat iure meo postulavi, ut iniqui mei criminatores iudicio sisterentur, quorum nomina ex ore principis mei accepta nuperrimae meae litterae³ prodiderunt, et tunc nihil aliud desidero, quam ut iustae meae petitioni sit locus; neque donec id fiat, deponam animo curas. Nimum enim crudelis esset stomachi deglutire et devorare tantam nominis infamiam.

Iam quartum hoc utor scribendi genere et Tuas aures defatigo, non tamen offensam metuo, quin adhuc spe viva fruor, quod tandem et mihi debitas praebebis aures, quas olim meis criminatoribus adversum me presbyterum et episcopum contra apostolicam doctrinam⁴ nimium benignas et faciles concessisti.

Nissae 10. Kal. Martii 1610.

Št. 10.

1610, 24. marca. *Gornji grad. Hren odgovarja Pavlu V. glede na breve z dne 27. novembra 1609 in opisuje položaj ljubljanske škofije.*

Kop. arh. v Lj.: fasc. 157, 39 fol. 34r—35v; prepis.

Ihs.

Sanctissime ac beatissime in Christo Pater et Domine, Domine Ordinarie immediate, optime, clementissime!

Post debita beatorum pedum oscula vitam a Domino nostro Christo et victoriae palmam de universis Sanctae Matris Ecclesiae hostibus et gloriam (post plurima faelicium annorum curricula) in caelestibus sempiternam et quidquid praeterea potest peccatoris hominis oratio.

Accepi nuper breve a Sanctitate Vestra per manus illustrissimi domini Nuntii Apostolici ex aula archiducali Graetio transmissum ea humilitate et reverentia, qua par fuit: flexis genibus in observantia et osculo debiti obsequii et magna spiritus aedificatione legens ac relegens doctrinam apostolicam monitaque paterna in loco et virtute Dei excelsi mihi praescripta in benedictionibus.

² *Pisma z dne 23. marca, 28. junija in 23. oktobra 1609, glej med dokum. št. 5, 6 in 7. — ³ Pismo z dne 23. oktobra 1609, glej med dokum. št. 7. — ⁴ 1 Tim 4, 7: Ineptas autem et aniles fabulas devita; prim. 2 Tim 2, 16.*

Št. 10. *Glej v razpravi št. 79. Prepis, ki mu je Hren lastno-ročno pripisal regist: Ad breve Pauli V. apostolicum humilis responsio ac status Ecclesiae Labacensis descriptio 24. Martii 1610.*

Vere sanctus et pius *sermo et omni* prorsus *acceptione dignus*¹, quo Sanctitas Vestra paterne (quae est eius dignatio et benignitas) me instruit, sollicitate erigit et armat fortiter adversus luporum ingruentium insultus pro ovium mihi commissarum salute fideli pastu et vigili excubatione in verbo et exemplo vitae sacerdotalis, unde *Christi aedificatio*² consurgat.

Pro qua sanctissima instructione et apostolicae benedictionis gratia summa summas item, quas parvitas mea mente concipere potest, Sanctitati Vestrae ago (ut egi agamque, dum hoc fuerit corpusculum) gratias in vera cordis obedientia et profunda vilitatis meae subiectione, ita quod verbum et *mandatum* hoc, quod sanctissimus Christi in terris vicarius, pater, dominus et ordinarius meus immediatus praecepit mihi hodie, erit fixum in corde meo, ut narrem illud filiis in domo mea, ambulans in itinere, dormiens atque consurgens et erit mihi in *signum* ligatum in manu³ mea et movebitur inter oculos meos inscribamque in limine et ostiis domus mei cordis: ut sit *lucerna* mihi, *lex lucis et via vitae ac disciplinae*⁴, adeo ut iaciam fidenter *sagittam salutis* sub manu *Elisaei* contra *latrunculos Syriae*⁵, ad decertandum alacrius et penitus avertendum virus omne et incursum luporum, gregem et ovile Dei, a Sancta Sede hac Apostolica meae concreditum infirmitati, iterato infestantium.

Quod autem nonnulli sunt, qui loquuntur aliter in piissimis Sanctitatis Vestrae auribus, non in hoc adeo, quasi culpae (quod absit) obnoxius, quam quod pius ille et paternus turbetur animus, abyssio curarum alias et *sollicitudine omnium ecclesiarum*⁶ praegravatus, ipse etiam vehementer doleo.

Sed novit Deus, ante cuius conspectum sto, et ipsa testis mihi conscientia in id me studium potissimum incubuisse (ex quo dignata est bonitas eius vocare me miserum et inutilem ad huius episcopatus regimen aerumnosissimum, variis tunc luporum et haeticorum pleni agminibus et circumvallati) inde usque in praesens huic meo angelicis quoque formidando humeris officio passim quam maxime satisfacere pro modulo meo *secundum mensuram donationis Christi*⁷ super omnia benedicti.

1 1 *Tim* 1, 15: Fidelis sermo et omni acceptione dignus. — 2 *Eph* 4, 12: in aedificationem corporis Christi. — 3 *Exod* 13, 9: Et erit quasi signum in manu tua, et quasi monumentum ante oculos tuos et ut lex Domini semper sit in ore tuo. — 4 *Prov* 6, 23: Quia mandatum lucerna est et lex lux, et via vitae increpatio disciplinae. — 5 4 *Reg* 13, 15: Et ait illi Elisaeus: Affer arcum et sagittas; v. 16: Dixit ad regem Israel: Pone manum tuam super arcum. Et cum posuisset ille manum suam, superposuit Elisaeus manus suas manibus regis...; v. 17: Et ait Elisaeus: Sagitta salutis Domini, et sagitta salutis contra Syriam...; v. 21: viderunt latrunculos... — 6 2 *Cor* 11, 28: sollicitudo omnium Ecclesiarum. — 7 *Eph* 4, 7: Unicuique autem nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.

Et si reiecti ante decennium lupi ex tota dioecesi mea, si Labacum civitas cum aliis ecclesiis universis ab hoc fermento re-purgatum, ita ut non supersint tot in eo haeretici, quot antea, cum episcopatum susciperem, fere essent catholici, continuatis deinceps per me collegasque meos archiduales commissarios per universum ducatum Carniolae, partim in comitatu Cilleae, inferiori quoque Styria ad Dravum usque fluvium reformationis laboribus, curis, anxietatibus, aerumnis, agonibus et vitae periculis, ut pro fructu ac messe copiosa omnipotenti Deo, qui *fecit virtutem*⁸ in manu *parvulorum*⁹, et serenissimo archiduci Ferdinando, cuius pro sua in Deum pietate et zelo in religionem catholicam foventissimo nunquam defuit auxilium, gratias merito agere debeam perpetuas, verumtamen non aliud ex inde (ut mundus solet) in terris retuli praemium, quam acerbissima pernullorum odia, calumniam, persecu-tiones, infamiam, detractiones et vitae insidias, de quibus tamen *me eripuit* et gratia sua consolatur *Dominus*¹⁰. Neque enim melior sum (tanquam insipiens dico¹¹) Patribus sanctis, qui gloriosissime pro vinea Domini Dei Sabbaoth decertantes longe maiora ardua-que magis sustinuerunt pericula. Deo autem bene propitio et gressus meos dirigente non audiet Sanctitas Vestra unquam de servo suo indignissimo et inutuli Thoma merito id eius fieri aut dici: quasi *in* praeceptum aut *reprobum* abeat *sensum*¹², unde in numero computetur *filiorum Belial*¹³. Sed potius (gratia Dei et beatæ Mariæ Virginis patrocinio ac Sanctitatis Vestrae apostolica hac benedic-tione cor meum dilatantibus) adnitar totis viribus, ut nec ad dex-teram vel sinistram a praescripta sanctae exhortationis formula vacillent aut deflectant pedes mei.

Et si dignatur Sanctitas Vestra fructum aliquem Sui huius Labacensis gregis (Deo duce et authore) recens conversi ac refor-mati benignis aurbus usurpare, haec pro consolatione Sua paterna (nullis meis meritis, sed solius Dei bonitate) spatio decennalis mei pastoratus exculpta oculis humiliter subiicio.

A lupis repurgata et tranquilla sunt omnia.

Synagogas lutheranas tres in variis ducatus Carniolae locis per nobiles provinciae (quorum pervicacia ut maior sic usque huc indomita saevit et manet) pro ministerio a seductoribus exercito aedificatas urgente serenissimi principis Ferdinandi zelo praebitisque mihi subsidiis pulvere subverti disiecique tormentario; quartam ad B. Virginem in Bellen prope Obernburgum, residentiam episcopalem, quintam ad S. Leonhardum in Weyssenfels ac finibus Carniolae Carinthiam versus, sextam in ferrifodinis Cruppaee etiam S. Leonardi

⁸ *Judith* 14, 6: videns virtutem, quam fecit Deus . . . — ⁹ *Ps* 63, 8: Sagittae parvulorum factae sunt plagae eorum. — ¹⁰ *2 Tim* 3, 11: quales persecutiones sustinui, et ex omnibus eripuit me Do-minus. — ¹¹ *2 Cor* 11, 23: ut minus sapiens dico. — ¹² *Rom* 1, 28: tradidit illos Deus in reprobum sensum. — ¹³ *Deut* 13, 13: Egressi sunt filii Belial de medio tui —.

confessoris et septimam Labaci ad S. Elisabetham in hospitali civico, lutheranae pestis sedes cum crucis vexillo et processione solemni receptas partim consecravi, partim reconciliavi, prout opus erat, frustra tumentibus atque ira freudentibus in me haereticis.

Libros haereticos e diversis provinciae oppidis ad plaustra complurima diligentissime congestos in foro et loco, ubi iustitia sotes plectit, Vulcano tradidi.

In Petrinia, reliquiarum Croatiae propugnaculo, ex quo Hassan Bassa et Rustan Beius illius aedificatores perierunt et a christianis capta est, ecclesiam sub titulo S. Laurentii martyris, cuius festo in nostrorum venit potestatem (missis magistris et sacerdote linguarum perito ex Collegio meo Mariano, nuper in hac Obernburg et antiqua episcopali residentia anno 1605 pro clericorum huius dioecesis seminario erecto, ad usum et consolationem militum praesidianorum) ex propriis fundavi.

Novem praeterea hinc inde collapsas ecclesias restauravi et cum aliis septemdecim consecravi, quinque solemniter reconciliatis, pluribus adhuc ad consecrandum (quae nunc a fidei populo aedificantur ac reficiuntur) passim residuis. Coemeteria 5 et altaria consecrata 42, campanae ultra 120 novae, erectae cruces in viis publicis 12, parochiae novae sumptibus serenissimi archiducis Ferdinandi constitutae duae, totidem nobilibus haereticis extortae pulsibus lupis praedicantibus. Beneficia complura cum decimis aliisque bonis ecclesiasticis restituta. Porro cathedrali ecclesiae Labaci cum suis sacellis, oratoriis et filialibus et plerisque canonicorum et parochorum aedibus pulchre innovatis, seminarum quoque dioecesanum pro octo scholaribus perpetuum institui et fundavi.

Denique sanctissimi chrysmatis sacramento (nunquam intermissis ordinationibus) subinde per dioecesim administrato signatorum numerus ascendit supra millia quadraginta.

Et haec sane Ecclesiae Labacensis (quae est *mutatio dexterae Excelsi*¹⁴) pro nunc est et apparet facies. Quae deinceps Domino cooperante in hoc agro Labacensi gesta, sata collectaque fuerint, ad pedes Sanctitatis Vestrae pari humilitate et obedientia brevi referam.

Quod reliquum est, procidens rursus ad beatos pedes osculis Sanctitati Vestrae vitam, victoriam, tranquillam et pacatam omnia indignis licet, assiduis tamen precibus apprecatus eidem ac Sanctae huic Sedi me, agones meos et hunc cum clero populoque Labacensem episcopatum aerumnosissimum humillime iterum atque iterum commendans sanctam, paternam et apostolicam Suam benedictionem supplex reposco.

Datae Obernburgi ex solito episcopalis residentiae loco 24. Martii 1610.

¹⁴ Ps 76, 11: haec mutatio dexterae Excelsi.

Št. 11.

1610, 24. marca. Gornji grad. Hren prosi Pavla V. za pospešitev kanonizacije bl. Ignacija Loyola.

Vat. tajni arh.: *Vescovi*, vol. 19, fol. 69—70; original. Skofjski arhiv v Lj: Vol. II *Primi Protocolli Pontificalium*, str. 279—283; *Hrenov lastnoročni prepis koncepta*, po katerem je izdal tekst *Valvasor VIII 708—710. Kap. arh. v Lj.*: fasc. 157, 39, fol. 36^v—38^r; prepis koncepta, ki ga je Hren pregledal. Na originalu so v Rimu zapisali: Ad card. Lanfranco.

Ihs.^a

Sanctissime ac Beatissime Christi in terris Vicarie, Principis Apostolorum Successor, Pastor Sanctae Romanae universalis Ecclesiae et episcopatus Labacensis Ordinarie immediate, optime, maxime^b, clementissime^c!

Post debita beatorum pedum oscula vitam et gloriam, triumphos ac trophaea victoriarum de universis crucis Christi et Ecclesiae^d hostibus et quidquid praeterea in profunda animi subiectione et obedientia filiali inutilis valet hominis peccatoris oratio.

Non effugit, Beatissime Pater, notitiam eorum, quotquot adspirant capere^e salutis haereditatem, qualiter eiusdem salutis nostrae Au'hor tanta gratiarum et collata ineffabilis divinae potestatis suae plenitudine sacrosanctam hanc, cui gloriose praesidet, Sedem Apostolicam in terris fundaverit, ut ad eam tanquam salutis portum^f, fontem salientis aquae in vitam aeternam¹, recurrere habeant, qui sitiunt animarum tanto pretio redemptarum lucra, coelestia exquirunt et expetunt nominis Dei in hominibus sanctificationem, hoc est, Ecclesiae et fidei sacrosanctae exaltationem et^g propagationem ampliorem. Atque inde solum censurae sanctae^h solidumque iudicium et discretio meritorum inter omnes, qui supremo Regi famulantur ac vere Christum colunt, promanatⁱ et petenda est.

Sane fidelis vox et omni acceptione digna² iam^k pridem audita est in terra nostra³ Sanctitatem Vestram sancta advertisse consilia beati Patris Ignatii Lojola, inclytae Societatis Nominis Jesu fundatoris primi, religiosam sanctamque conversationem, virtutes et^l spiritum gratiae, quem redolebat, Sua et sacrosanctae huius Sedis aestimatione ac iudicio (ut in Ecclesia Dei populus recens exemplum^m imitationis acciperet) celebrem reddere, ipsum tamen opus canonizationis ad tempus differre. Hos itaque cogitatus a Patre luminum⁴ inspiratos, si quo modo maturius in effectum

Št. 11. Glej v razpravi št. 34, 83.

^a Ihs om P — ^b maxime om F — ^c clementissime om P — ^d sanctae add P — ^e capere adspirant P F — ^f et add P F — ^g ac P — ^h sacrae censurae P F — ⁱ dimanat P F — ^k non O F — ^l ac P — ^m exemplum recens P F.

¹ Jo 4, 14: fons aquae salientis . . . — ² 1 Tim 1, 15: Fidelis sermo et omni acceptione dignus. — ³ Cant 2, 12: vox turturis audita est in terra nostra. — ⁴ Jac 1, 17: Omne datum optimum . . . descendens a Patre luminum.

exceant, cuncti, qui Deum in *sanctis suis admirabilem*⁵ timent ac diligunt, uti semper in votis habuerunt ac tenent, sic laetissima illa nuntia non nisi cum summa spiritus exultatione exceperunt.

Et non immerito inter alios *ego minimus*⁶ quoque⁷ et una mecum totus iste episcopatus Labacensis, cuius praefatus sanctae recordationis Pater Ignatius pro sua in omnes charitate (qua⁸ *omnibus omnia factus est, ut omnes*⁷ Christo lucrifaceret) alumnos complures Romae olim instituit et episcopatui huic postea ipse et viro sancto vicem⁹ eiusque sodalibus (cum primordia collegiorum inter haereticos et varios^r persecutores his in partibus iacerent) episcopi quoque impensius erant addicti, prout litterae⁸ Ignatianae ad praedecessorem meum episcopum^s Urbanum, regis Ferdinandi tunc Viennae ecclesiasten et^t confessarium, pridie Nonas Martii^u 1554 propria beati viri manu scriptae^v (quae pro aeterna memoria^x, thesauro et^y reliquiis hic diligentissime^z asservantur^a) huius benevolentiae, studii ac charitatis mutuae signa^b clarius evincunt.

Accedit, quod ipse a cunabulis in scholis et disciplina Societatis eiusdem inde usque continuo^c educatus ab uberibus institutionis eius sanctae ac^d religiosae, quidquid sum (si tamen aliquid sum: tanquam insipiens dico⁹), habeo eidemque iure optimo ac pia gratitudine acceptum refero^e.

Sed et a collegio Labacensi (quae est singularis Dei bonitas et^f providentia) in expurgatione^g lutheranae haeresis zizaniorum et animarum a fide catholica aberrantium (id quod vel^h maxime in luporum exterminatione reluxit) continua ac quotidiana reductioneⁱ, prout etiam tenerae iuventutis inter tam densas antea errorum et^k ignorantiae tenebras fidei^l informatione utique copiosissime fructuosa mirifice adiuvor.

Video praeterea spiritum illum pietatis *ad dandam scientiam salutis*¹⁰ et^m reparationem multorum, beato Patri Ignatio coelitusⁿ datum, iam in Carniolae nostrae ducatu atque provinciis istis Deo authore cum zelo ardentissimo reviviscere multumque propagari, adeo ut fides catholica et avita maiorum pietas paulo ante^o iacentes^p (ne dicam propemodum extinctae) non resuscitari tantum, sed aliis quoque terris ac^q principatibus in exemplum ac terrorem^r glo-

ⁿ mirabilem *F* — ^o quoque minimus *ego P F* — ^p quo *P* — ^q in vicem viro sancto *P F* — ^r variosque *P* — ^s episcopum *om P* — ^t ac *P* — ^u anno *add P F* — ^v conscriptae *P* — ^x memoria aeterna *P F* — ^y ac *P F* — ^z asservantur diligentissime *P* — ^a reservantur *F* — ^b signum *P* — ^c pie continuo *P*; continuo pie *F* — ^d et *F* — ^e totum *add P* — ^f ac *P F* — ^g expugnatione *F* — ^h vel *om F* — ⁱ quotidiana reductione ac propemodum continua *P*; reductione continua et quotidiana *F* — ^k ac *F* — ^l fidei *P F* — ^m ac *P* — ⁿ coelitus beato Patri Ignatio *P F* — ^o antea *P* — ^p collapsae *P F* — ^q et *P* — ^r terrorem et exemplum *P F*; haericorum *add P*.

⁵ *Ps* 67, 36: Mirabilis Deus in sanctis suis. — ⁶ *1 Cor* 15, 9: Ego enim sum minimus apostolorum. — ⁷ *1 Cor* 9, 22: Omnibus omnia factus sum, ut omnes facerem salvos. — ⁸ *Glej v razpravi op.* 120. — ⁹ *2 Cor* 11, 23: ut minus sapiens dico. — ¹⁰ *Lc* 1, 77.

riossissime reformari, stare ac florere omni dubitatione abstersa conspiciantur^s passim^t. Unde cum bellis alia regna ex^u intestinis haereticorum tumultibus ac dissidio fluctuent et vastentur miserime, pax hic et tranquillitas viget nec apparet hostis in finibus nostris neque audent *fili iniquitatis* ob zelosissimam catholici piissimique principis Ferdinandi vigilantiam ex hac^v eadem palestra Ignatiana prodeuntem *apponere nocere*¹¹ nobis^x.

Porro odium et persecutionum undequaque in familiam hanc Ignatianam saevientium procellae ac turbines (quibus ubicumque locorum sancta^y catholica impugnatur religio, haec e vestigio cogitur exulare Nominis Jesu Societas) eam singulare Dei donum et^z fidei esse propugnaculum pie ab omnibus venerandum celebrandumque^a testantur. Neque solum Germaniae missum partibus, sed Orientis quoque regnis et regionibus atque ipsis paulo ante fabulosis Indorum, Japonum, Sinarum antipodumque gentibus^b illatum, quas^c beati Patris Ignatii et eius conversatione^d sancta filii sociique Patris Francisci Xaverii charitas et succensus pro sanctissimi^e Nominis Jesu gloria zelus aliorumque de eadem familia operariorum (qui animas suas^f contempserunt) inexhaustus labor huic Sanctae Sedi Apostolicae^g *per evangelium genuerunt*¹².

Haec^h inter alia innumera^l, Beatissime Pater, animum permoverunt meum, ut ipse quoque *minimus*^k Sanctitatis Vestrae servulus inter tot viros vita, dignitate, conversatione^l, doctrina vel personatu sublimes (velut *abortivus*¹³ quispiam vel anser inter olores) has supplices^m exhiberemⁿ preces *per viscera misericordiae Dei*¹⁴ toti mundo in beati Ignatii Lojolae eiusque Societatis, ut praefertur, maximis et copiosissime fructuosis laboribus *orientis ex alto*¹⁴, meo ac totius episcopatus Labacensis Sanctitati Vestrae^o immediate subiecti nomine beatis advolutus pedibus, patens manibus supplicique ore ac corde orans, quatenus Sanctitas Vestra pro Sua summa in Deum et sanctos eius in coelo^p regnantes pietate, sapientia atque exuberanti Spiritus Sancti dono, quibus sanctum^q illud pectus et Ecclesiae caput regitur, beati huius viri Patris Ignatii singularis praerogativam gratiae, qua fultus non in se ipso tantum religione et sanctitate, sed in toto pene terrarum orbe ac universa Ecclesia Dei fidei ac doctrinae lumine mirabiliter praefulsit^r; fructum deinde, quem in domo Domini ubertim verbo operatus est et exemplo; catholicae

^s passim conspiciantur *F* — ^t passim *om P* — ^u et *P* — ^v hac *om F* — ^x nobis nocere *P* — ^y sancta *om P* — ^z ac *P* — ^a cumulatissime *add P* — ^b populis gentibusque *add P F* — ^c quos *P F* — ^d in conversatione *P F* — ^e augustissimi *P F* — ^f propter Deum *add P* — ^g Apostolicae Sedi *P* — ^h sane *add P* — ⁱ innumera alia *P* — ^k ego *add P* — ^l conversatione, dignitate *P F* — ^m in profunda cordis mei humilitate Beatitudini Vestrae *add P F* — ⁿ exhiberem *om O* — ^o Vestrae Sanctitati *F* — ^p coelis *P* — ^q sacrum *P F* — ^r fulsit *P F*.

¹¹ *Ps* 88, 23: et filius iniquitatis non apponet nocere ei. — ¹² *1 Cor* 4, 15: Nam in Christo Jesu per evangelium ego vos genui. — ¹³ *1 Cor* 15, 8: novissime autem tamquam abortivo visus est et mihi. — ¹⁴ *Lc* 1, 78.

fidei instituta ad haeticorum iuxta ac^s exterrarum^t gentium^u conversionem salubriter transmissa; multitudinem peccatorum atque^v errantium per viae saecularis latitudinem male incedentem ad spiritualis vitae rectitudinem tanto studio zeloque revocatam; reverentiam, obligationem ac^x fidele obsequium, quibus^y ipse cum sociis filiisque suis Sanctae Romanae Ecclesiae et huic Apostolicae Sedi (quam Sanctitas Vestra, utinam diu, foelicissime gubernat) voto perpetuo sese^z obstrinxit; porro conversationem dum viveret eius sanctam continuamque corporis afflictionem, qua usque adeo sibi mundum seque mundo reddidit crucifixum¹⁵, ut vix eum in carne vixisse, sed longum potius constet duxisse martyrium; sed et harum provinciarum, meam meique episcopatus omniumque bonorum erga virum hunc sanctum (cuius spiritu et doctrina imbuti sumus) amorem gratamque devotionem et si quae his sunt similia etc. benigna ac^a paterna consideratione pensare atque inde toties sancte ac venerabiliter nominatum beatum Patrem Ignatium Lojolam ad maiorem Dei omnipotentis honorem et gloriam ac Sanctae Matris Ecclesiae in filiis Suae Sanctitatis utique exultantis exaltationem, ad inclytae Societatis Nominis Jesu et familiae huius Ignatianae (adiectis^b in fundatoris patrisque sui canonizatione gloriae stimulis) magnum decus et^c virtutis incitamentum *signumque in bonum*¹⁶, ad omnium denique haeticorum, persecutorum et catholicae religionis hostium vel poenitentiam vel confusionem sancta apostolica Sua^d autoritate canonizare atque illud ipsum opus sanctum, utpote divina praedestinatione solis Sanctitatis Vestrae^e manibus pie reservatum consummandumque, maturare dignetur. Et firmabuntur plantationes tenerae gressusque parvulorum ad fructus ampliores; congaudebunt angeli, praemia autem Summus *animarum Pastor*¹⁷, qui est corona sanctorum omnium et *merces magna nimis*¹⁸, Dominus Noster Jesus Christus, per huius sancti Patris^f merita et^g intercessionem reddet Sanctitati Vestrae in retributione iustorum. Amen, amen; fiat, fiat. Amen.

Datae Oberburgi^h in antiqua etⁱ solita^k episcopali residentia in profesto beatae Mariae Virginis Annuntiatae^l, 24^m. Martiiⁿ 1610.

Sanctitatis ac Beatitudinis Vestrae inutilis quidem et indignus, humillimus tamen et obedientissimus filius ac servus

Thomas, episcopus Labacensis^o.

^s iuxtaque P — ^t exterrarum P — ^u gentium exterrarum P. — ^v et P F — ^x et F — ^y quod P F — ^z se F — ^a et F — ^b eidem add P — ^c ac F — ^d Sua om F — ^e Vestrae Sanctitatis F — ^f Ignatii add P — ^g ac P F — ^h Oberburgi F — ⁱ antiqua et om P F — ^k Mariana add P — ^l in profesto ... Annuntiatae om P F — ^m 17 P F — ⁿ anno add F — ^o Sanctitatis Vestrae inutilis quidem et indignus, obedientissimus tamen filius ac servus Thomas, episcopus Labacensis, manu sua P; Vestrae Sanctitatis humillimus capellanus et servus in Christo Thomas, etc. F.

¹⁵ Gal 6, 14: mihi mundus crucifixus est et ego mundo. — ¹⁶ Ps 85, 17: Fac mecum signum in bonum. — ¹⁷ 1 Petr 2, 25: conversi estis nunc ad Pastorem ... animarum vestrarum. — ¹⁸ Gen 15, 1: ego ... sum ... , merces tua magna nimis.

Št. 12.

1610, 1. maja. *Rim. V papeževem imenu odgovarja kardinal Borghese Hrenu na pismo z dne 24. marca 1610.*

Kap. arh. v Lj.: fasc. 157, 39 fol. 38v; prepis. Škofjski arhiv v Lj.: Vol. II Primi Protocolli Pontificalium, str. 284—285; Hrenov lastnoročni prepis. Izd. Valvasor VIII 710.

Perillustris et reverendissime Domine.

Singularis felicitatis loco duxi ad Vestrae dominationis literas respondere nono Kalendas Aprilis ad Sanctissimum datas, non modo, quod meorum Vestrae dominationi deferendorum officiorum occasionem dari viderem, verum etiam quod Vestrae mihi literae et argumentum laetitiae et pietatis fuerint monimentum^a. Adderem Suae Sanctitatis de Vestrae dominationis pastoralis cura^b praeconia, si haec Vestra modestia longius trahi sineret et ni vigil episcopalis sedulitas nullis indiga laudibus, ut excitetur, id omnino prohiberet. Id unum superest, ut Deum exorem, quo dominationi Vestrae ita valetudinem conservet et^c vires addat, ut quoad vixerit talia semper referat de Ecclesiae hostibus trophaea.

Romae, Kalendis Maii^d 1610.

Perillustris et reverendissimae dominationis Vestrae addictissimus

Scipio Cardinalis Burghesius.

Št. 13.

1610, 1. maja. *Rim. Kardinal državni tajnik Borghese se v papeževem imenu zahvaljuje Hrenu za pismo, v katêrem je prosil za kanonizacijo bl. Ignacija Loyola.*

Kap. arh. v Lj.: fasc. 157, 39 fol. 38v; prepis. Škofjski arh. v Lj.: Vol. II. Primi Protocolli Pontificalium, str. 284; Hrenov lastnoročni prepis. Izd. Valvasor VIII 710.

Perillustri et reverendissimo Domino, Domino episcopo Labacensi.
Perillustris et reverendissime Domine.

Non magis pia, quam aequa illa dominationis Vestrae postulatio visa est, qua Suum^a in beatum Ignatium Lojolam religiosum affectum significavit eiusque procul dubio habebitur ratio, cum sibi Sanctus Dominus Noster aequae suffragantem sententiam habeat atque pietatem patrocinantem. Ego porro, qui Suae Sanctitatis iussu ad dominationem Vestram haec^b scribi curavi, ne fructus tanti sim operis^c expers, Vestrorum me quoque votorum adiungam comitem atque huiusce negotii curatorem ea plane animi propensione, qua

Št. 12. Glej v razpravi št. 89.

^a monumentum F — ^b curae F — ^c ut F — ^d Maiis F

Št. 13. Glej v razpravi št. 89.

^a Suam F — ^b haec om P — ^c operis sim P.

semper grati aliquid facere dominationi Vestrae peroptavi. Quam Deus Ecclesiae Suae servet incolumem.

Romae, Kalendis Maii^d 1610.

Perillustris et reverendissimae dominationis Vestrae addictissimus
Scipio Cardinalis Burghesius.

Št. 14.

1610, 7. maja. *Rim. Jezuitski general Klavdij Aquaviva se zahvaljuje Hrenu za naklonjenost, sporoča, da je oddal Hrenovo pismo papežu z dne 24. marca 1610, in upa, da bo (Hren) dobil zelo milostljiv odgovor.*

Arhiv jezuitskega generalata: Austr. 2 I 392; originalni register. Kap. arh. v Lj.: fasc. 157, 39 fol. 38^v — 39^r; prepis.

Illustrissimo et reverendissimo Domino, Domino Thomae, episcopo Labacensi, in Christo observandissimo.

Reverendissime et illustrissime Domine, in Christo observandissime.

Plurimam debeo gratiam reverendissimae dominationi Vestrae pro egregio affectu, quem gerere pergit erga nos et nostram religionem, cuius luculentissimum testimonium praeter alia literae ad nos ultimo datae fuerunt; quae proinde mihi pignus erunt et occasio ad gratam voluntatem habendam semper et praestandam, prout occasio dabitur nobis a reverendissima dominatione Vestra.

Pro literis item datis ad Sanctum Dominum Nostrum, ut canonizatio beati Patris Ignatii acceleretur, gratias ago maximas reverendissimae dominationi Vestrae et speramus omnes non ita longam moram interpositam iri ac successus fore ex animi sententia et communi consolatione. Pietas vero egregia reverendissimae dominationis Vestrae non carebit in hac parte merito suo.

Alterae literae, quas dominatio Vestra adiunxerat, reddi iussae sunt et fortassis iam responsum est vel brevi fiet pro negotiorum exigentia. Neque dubium est, quin persona et totus episcopatus reverendissimae dominationis Vestrae sit futurus Suae Sanctitati commendatissimus. In quorum gratiam et obsequium, si quid nos posse videbimur, nutum expectabimus et interim precor omnem cumulum verae felicitatis reverendissimae dominationi Vestrae.

Romae, 7. Maii 1610.

Reverendissimae ac illustrissimae dominationis Vestrae inutilis^a
in Christo servus

Claudius Aquaviva.

^d Maiis F.

Št. 14. *Glej v razpravi št. 87. F vsebuje prepis, ki ga je Hren revidiral in mu pripisal besede: Rescriptum P. Generalis e Societate Jesu ad litteras nostras ad S. D. N. et ipsum datas.*

^a *Kopist je zapisal inutilissimus, in Christo pa izpustil. Hren je popravil tako, da je simus prečrtal in vstavil izpuščeni besedi.*

Št. 15.

1610, 4. septembra. Rim. Jezuitski general Aquaviva piše avstrijskemu provincijalu Janezu Argentiju, kako naj jezuiti postopajo s Hrenom, o katerem so prispeli v Rim neugodne vesti glede njegovega življenja in pastirskega delovanja.

Arhiv jezuitskega generalata: Austr. 2 I 213; originalni register.

In reverendissimo episcopo Labacensi aliqua desiderari circa bonam curam pastorem et studium aedificationis huc perlatum est et optaretur, ut per aliquem de nostris prudenter et captata bona occasione moneretur, si modo tuto id fieri et cum spe boni successus Reverentiae Vestrae existimarent, alioquin satius esset omnino abstinere et expectare tempus opportunum vel permittere negotium Domino Deo. Si autem spes bona affulgeret, nihil significandum erit, quasi ullum indicium perveniat ex hac Urbe, sed ut res in vestris partibus notata, prout vel fama vel notitia rerum haberetur. Atque in tali casu Reverentia Vestra considerare debet, quinam ei officio prudenter et quiete praestando cum suavitate et efficacia necessaria maxime idoneus iudicaretur. Alioquin, ut dixi, commendandum Domino Deo negotium, qui suo tempore divina sua providentia providebit. Expedi autem non habere cum eo familiarem coniunctionem, ne videamur dissimulando connivere, tametsi debita obsequia et reverentia praestanda semper erunt.

Quod reliquum est, precibus et sacris sacrificiis me commendo. Romae, 4. Sept. 1610.

Št. 16.

1610, 6. oktobra. Rim. Pavel V. predstavi in priporoču nadvojvodu Ferdinandu novega nuncijsa de Ponteja.

Val. tajni arh. Arm. 45, t. 6, fol. 64^{re}; originalni register. V istem zvezku je še 19 brevov, s katerimi priporoču Pavel V. de Ponteja različnim osebnostim.

Suffecimus venerabili fratri Joanni Baptistae, episcopo Lunensarzanensi in munere Apostolici Nuncii, quod laudabiliter apud nobilitatem Tuam gessit, venerabilem fratrem Petrum Antonium, episcopum Troianum, praelatum Nostrum domesticum, qui modo cum benedictione Nostra ad Te venit. Ob spectatam Nobis virtutem, pietatem ac prudentiam illius confidimus, ipsum egregie officio suo satisfacturum ac nobilitati Tuae, quod maxime desideramus, fore gratissimum. Est autem vir ut sacerdotalibus virtutibus praeditus, religione, doctrina, zelo divini honoris, ita moribus, quales ingenios decent, ornatus, humanitate, modestia, integritate et in rebus agendis dexteritate atque iudicio non vulgari. Educatus quippe domi nobi-

Št. 15. Glej v razpravi št. 102.

Št. 16. Glej v razpravi št. 20.

^a V registru stoji prudentiae; možno, da je izpadel kak nadaljnji substantiv.

liter a patre marchione Murconis in pueritia et pie religioseque postea eruditus in adolescentia apud religiosos probosque Dei servos clericos regulares theatinos, quorum pium vitae institutum non solum professus, sed inter eximios etiam concionatores illius ordinis est habitus. Quibus de causis illum Ecclesiae Troianae libenter praefecimus et postmodum legationem hanc ei demandavimus.

Št. 17.

1610, 12. novembra. *Rim. Pavel V. pošilja graškega nunciija Salvaga za nunciija k cesarju Rudolfu II.*

Vat. tajni arh.: Arm. 45, t. 6, fol. 83v — 84r; originalni register. V istem zvezku je še 29 brevov, ki priporočajo Salvaga.

Mittimus ad maiestatem Tuam venerabilem fratrem Joannem Baptistam, episcopum Lunensarzanensem, ut Nostrum et huius Sanctae Sedis Nuncium Apostolicum agat. Cum enim venerabilis frater Antonius, archiepiscopus Capuanus, reverti deberet ad Nos cuperemusque ei successorem dare, qui aequae, ac ille fecit, et Nobis et maiestati Tuae satisfaceret, experti episcopi Lunensarzanensis prudentiam atque dexteritatem in eodem munere Apostolici Nuncii, quod summa cum laude nuper gessit per Styriam, Carinthiam et Carniolam, existimavimus eius praesentiam maiestati Tuae fore gratam et operam atque industriam illius communibus rebus tractandis valde oportunam. Est quidem vir ut pietatis zelo, ita animi moderatione atque consilio praeditus, quemadmodum experimento comperies, et maiestatem Tuam naturali propensione observat et colit, utpote qui ex primaria nobilitate civitatis Genuensis ortus augustam Austriacam familiam peculiari observantia atque studio prosequitur.

Št. 18.

1610, 13. novembra. *Gradec. Med drugimi točkami zahteva Hren od nunciija Salvaga, naj pred svojim odhodom iz Gradca napravi vendar že konec grdemu obrekovanju o njem in o njegovih sestri.*

Kap. arh. v Lj.: fasc. 57, 18; originalni koncept.

Infamatio pessima episcopi Labacensis et eius sororis germanae ac filiae spiritualis per conversionem ad fidem catholicam, quae dudum per dominum comitem Portiae Hieronymum, episcopum Adriae Nuntiumque Apostolicum, dicti episcopi Labacensis persecutorem, hostem et infamatorem acerrimum ac perpetuum, originem duxit et usque ad aures serenissimorum ipsamque Urbem Romam et ad Sanctum Dominum Nostrum (una moliente comite Ambrosio Turriano, dicti comitis Portiae socio cognato) transvecta est et finem necdum sortita est, ne ad tertii Nuntii Apostolici propagetur audientiam,

Št. 17. Glej v razpravi št. 20.

Št. 18. Glej v razpravi št. 39 op. 70, št. 40, 43, 45, 54, 104, 114.

sed aliquando *iniquitas oppilet os suum*¹ neve succumbat innocens aut episcopale ministerium vituperetur et in fabulam, derisum aut improperium malignantium ultra exeat, petitur infamatorum sub visitatione apostolica descriptorum revelatio, ut confutari possint aut probent infamiam vel, quod iustissimum est, fiat tandem aliquando innocentis absolutio et scripta infamiam hanc gravissimam continentia Vulcano consecrentur, quod ipsum promisit quidem, sed male praestitit comes Portiae. *Ob robu*: Vigilia omnium Sanctorum anni 1605. in conclavi reverendi Patris Villerii.

Št. 19.

1613, 13. avgusta. Gornji grad. V pismu graškemu nunciju de Ponteju se Hren brani proti obrekovalnim očitkom krivoverstva, preziranja cerkvenih kanonov in zanemarjanja dolžnosti obiska liminum apostolorum.

Vat. tajni arh.: Nunz. di Vienna, vol. 137, akt 14; original.

Ihs.

Illustrissime ac reverendissime in Christo Praesul et Domine, Domine Pater et Patrone colendissime.

Gratiam et gloriam eiusdem Domini Nostri Jesu Christi et Virginis Matris ad stellatum regaleque solium assumptae perennem de coelis benedictionem et quidquid praeterea valet peccatoris oratio pro salute et meorum commendatione obsequiorum.

Fide dignorum relatione percepi apud illustrissimam et reverendissimam dominationem Vestram aemulorum ac calumniatorum meorum livore iterum me graviter esse denigratum; quae res (licet infra episcopi dignitatem sit calumniis malignorum hominum commoveri) eatenus meum pulsavit animum, ne forte praebitis eisdem auribus longius serpat, innocentia concutiatur et fructus boni in Ecclesia Dei per episcopum faciendi pia fraudentur expectatione. Quo nomine illustrissimam et reverendissimam dominationem Vestram rogo humiliter, vitio aut impatientiae ne vertat, quod hisce apologeticis literulis innocentiae candor ac animi conscientia necessario obvertit. Et primum quidem haereticae pravitatis, sacrorum postea canonum contemptus timorisque servilis, quod limina divorum apostolorum visere ex debito obligationis meae reformidem, incusant isti.

Quibus ad haec paucis pro nunc, solide tamen respondeo ac Deum omnipotentem cordis ac renum scrutatorem¹, ipsam coelorum Reginam, Dominam et Patronam meam optimam, maximam, gloriosissimam Virginem Mariam, angelos et sanctos Dei ac ipsam conscientiam meam testor me ab infantia et prima educatione post susceptum sacratissimum baptismum fuisse, esse ac fore semper catholicum,

¹ Ps 106, 42: et omnis iniquitas oppilabit os suum.

Št. 19. Glej v razpravi št. 33, 114.

¹ Ps 7, 10: scrutans corda et renes Deus.

nullam aliam nec sola quidem cogitatione admisisse nec admissurum unquam religionem praeter illam solum, quam Sancta Romana Ecclesia tradit ad salutem necessariam; adeo ut ex intimo corde rogem Deum totius misericordiae Patrem², ut omnia mihi clementer dimittat peccata ullo unquam tempore a me perpetrata, solius haeresis nefarium scelus non dimittat, amen. Nec potuit malevolorum perversitas maiori me afficere iniuria fateor, quam haeresis labe aspergere. Illam enim semper detestatus sum: fugi, persequer, extirpavi et ad extremum usque spiritum omnes contra eam vires intendam. Scit haec provintia Carniolae, sciunt omnes boni, scit ipsa Romana Curia, cuius in hac re inclytum habeo testimonium³. Quapropter horum calumniatorum fidem facile sol ipse vel aura pariter dispellet.

Sacros canones, prout iuramento professus sum aliquoties, sic teneo et, quantum Deo auxiliante humana valebit fragilitas, inviolabiliter tenebo. Quod si autem (quod absit) circa illos *praeoccupatus fuero delicto aliquo*, ecce illustrissima et reverendissima dominatio Vestra tanquam Pater et loco Sancti Domini Nostri, Ordinarii mei immediati, cum facultate Legati de latere Nuncius corripit me *in spiritu lenitatis*⁴ Suae apostolicae. Tales autem calumnias in me, quas exhorreo, ad aures, nisi me prius audito, ne admittat, oro.

Non timui denique, sed optavi Romam ad Sanctae Matris Ecclesiae plenissimae consolationis ubera aliquando venire et sacris locis reverenter infixis oculis devotionem meam explorare. Hoc ipsum Deo duce, ubi commode fieri poterit et tempus constitutum appropriaverit, adhuc indubitanter faciam, praesertim in sacra Lauretana Aede, cui voto obstrictus teneor. Hinc enim secundum Deum et vivo et militiam⁵ ingressus sum clericalem, a latitudine viae saecularis abstractus.

Et haec sunt, quae inter ipsa beatissimae Virginis Assumptae (multis millibus peregrinorum huc ex variis locis, terris ac provinciis devotionis causa accedentibus, quibus me pontificaliter subservire et sacrum chrismatis sacramentum infecto licet morbis ac febribus corpore ministrare oportet) solemnina pro innocentiae meae defensione ad illustrissimam ac reverendissimam dominationem Vestram interim perscribere coactus fui; paratus ubilibet ea fortius factis potius atque operibus, quam verbis in solidum tueri, eandem obnixius reprecans patienter paterneque audiat atque ita esse credat. Cui me meumque hunc episcopatum aerumnosissimum contra insultus malignantium in omni reverentia, obedientia et humilitate penitus commendo.

Ex Oberburgensi residentia, 13. Augusti 1613.

² 2 Cor 1, 3: Benedictus Deus . . . Pater misericordiarum et Deus totius consolationis. — ³ *To je breve Klemenca VIII. z dne 11. maja 1602 (Val. tajni arhiv: Arm. 44, t. 46 fol. po novem štetju 127^v—129^r). Ta pohvala je bila Hrenu prav tako v tolažbo, kot Stobeju breve z dne 4. nov. 1600; gl. dok. št. 5 op. 1.* — ⁴ Gal 6, 1: Fratres, et si praeoccupatus fuerit homo in aliquo delicto, vos, qui spirituales estis, huiusmodi instruite in spiritu lenitatis . . . — ⁵ 2 Tim 2, 4: Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus . . .

Illustrissimae ac reverendissimae dominationis Vestrae humilis cliens ac servus in Christo

Thomas, episcopus Labacensis, manu sua.

Št. 20.

1613, 16. oktobra. Rim. Pavel V. priporoča nadvojvodu Ferdinandu novega nunciija Paravicinija.

Vat. tajni arh.: Arm. 45, t. 9, fol. 44r, originalni register.

Successorem decrevimus venerabili fratri Petro Antonio episcopo Troiano¹, in munere Nuncii Nostri Apostolici, quem multis de causis nobilitati Tuae fore gratissimum omnino confidimus. Is est venerabilis frater Erasmus, episcopus Alexandrinus, a quo Nostras has literas accipies, praelatus genere, virtute, probitate adeo Nobis probatus, ut ei curam illius Ecclesiae committendam censuerimus et ipse munus illud ita hactenus gessit, ut ad hoc novum illi demandandum Nos excitaverit firma spe fore. ut Nobis et nobilitati Tuae apprime satisfaciatur. Educatu enim a dilecto filio Nostro laudatae memoriae Octavio cardinali Paravicino, patruo suo, dignitatem Apostolicae Sedis religiose ac prudenter tueri, inclytam Vestram familiam studio et observantia prosequi facile didicisse^a potuit, sicut a Nobis in mandatis praecipue accepit. . . .

Št. 21.

1613, 13. novembra. Lavant. Stobej poda papežu kratko poročilo o svojem škofovskem delovanju in se spominja težav, ki so mu jih delali graški nunciiji.

Georgii Stoboei Epistolae. Venetiis 1749, str. 366 s.

Expediturus brevi Romam quadriennalis meae dispensationis ergo procuratorem meum sane poteram huic supersedere scriptioni. Verum occasione redeuntis interim in Italiam illustrissimi Nuntii Apostolici, Troiae episcopi, cui Ecclesiae meae status aequae atque mihi est cognitus quique se benevolentia erga me sua litteras et accepturum et redditurum recepit, duxi pretium operae paucula haec actioni illi praeludere.

Initio igitur quid annis illis duodecim, quibus pro serenissimo archiduce Ferdinando locum in his provinciis tenui, apud Ecclesiam meam perfeceram quantumque in universum rei catholicae profuerim, celebris illa per id tempus coepta, etsi non absoluta religionis reformatio loquitur et proximus meus de hac re transmissus commentarius

Št. 20. Glej v razpravi št. 20.

^a corr didicere.

¹ L. c. stoji v brevu avstrijski nadvojvodinji Ani Mariji: Cum enim absoluto triennio permiserimus venerabili fratri Petro Antonio, episcopo Troiano, ut ad Ecclesiam suam redire possit . . .

Št. 21. Glej v razpravi št. 25, 26.

ostendit. Quo praeterea et illud, quod mei erat officii, reverenter monui, quid adhuc in illa reformatione desideratur, ut grassans etiamnum et pene dominans in his provinciis haeresis funditus tollatur. Quae quoniam satis constare atque curae illis esse, quibus ea cura a Sanctitate Vestra demandata est, non dubito, supervacaneum arbitrator hoc loco repetere. Illud tantum obiter attigisse, ne mihi detur crimini, quicquid adhuc est in illa reformatione vitii, hoc nonnullis malevolis tribui oportere. . . , inquam, et. . . episcopis, tunc Nuntiis Apostolicis. Hi namque soli mihi tunc, cum locumtenentis fungerer officio et serenissimi mei principis auctoritate fretus et ope vellem ac possem praeclare coeptum reformandae religionis negotium pulcherrime perficere, iniquis suis calumniis, quo minus profecerim, impedimento [mihi] fuerunt. De quorum improbitate saepius tum et graviter quaestus fui apud illustrissimum cardinalem Burghesium¹, qui et mihi benigne quidem respondit. Verum gravioribus abreptus negotiis huic morbo medicinam nullam attulit. Hinc vero est, quod in agro isto dominico plurimum hucusque reperiatur lolii et passim steriles dominantur avenae, quae suffocant sementem Patris familias, ut non possit ad frugem excrescere. Quod quantopere mihi et mea et religionis causa doleat, malo silentio, quam verbo dicere. Sed non propterea sum in obeundo episcopali munere meo segnior, imo, ut ad propositum revertar, usque meis insisto vestigiis adeoque quo pluribus distineor obstaculis, eo magis exero vires, ut functioni meae faciam satis.

Omnis autem occupatio mea triplici hac cura absolvitur, nimirum ut procul a caulis meis arceantur lupi et grex fidei meae commissus sit incolumis; ut ecclesiarum praefecti recte atque honeste muniis suis praesint et vitetur offensio et denique ut populus sedula verbi Domini praedicatione in omni virtutis ac pietatis studio confirmetur; quod praedicandi munus ego singulis diebus dominicis atque festivis antehac obire solitus, nunc obeo quoties valetudo non satis firma permittit.

Atque haec sunt, Sanctissime, Beatissime Pater, quae breviter proxime reddendae dispensationis meae rationi praeludere volui. Quae ut a me reverentissime sunt scripta, ita numini Vestro ne sint ingrata, supplex oro et opto, cui me meamque Ecclesiam omni veneratione submitto.

Lavanti Idibus Novembris 1613.

Št. 22.

1618, 28. maja. Gradec. Hren spominja jezuita Jerneja Villerja na bridkosti, ki so mu jih prizadevali prejšnji graški nunciji, in mu poroča zlasti o težavah, ki mu jih povzroča točasni nuncij Paravicini.

Kap. arh. v Lj.: fasc. ? št. 27 str. 21; prepis.

¹ Glej med dokumenti št. 5, 6, 7, 9.

Št. 22. Glej v razpravi št. 28. Na čelo kopije je Hren lastno-ročno pripisal: Ad R. P. Barthol. Villerum de Nuntii Apostolici actibus praeiudicialibus.

Optime recordabitur reverenda paternitas Vestra, quibus agitata fuerim exercitationibus per dominos Nuntios Apostolicos (ne vexationes aut iniurias dixerim), et de his omnibus liberavit me Dominus. Sic autem moderno domino Nuntio Apostolico servire ac complacere studui per omnia ita, ut Deo ac conscientia testibus ne in minimo [*quidem*] offenderem. Sed ab aliquot mensibus videns multa nec parva quidem episcopali meo officio, ipsi fundationi, capitulo, statutis etiam iuramento et apostolico privilegio firmatis praeiudicia inferri (quae omnia et singula reverendae paternitati Vestrae, quando huc Graetium¹ per Dei gratiam cum rege nostro serenissimo appulerit, ordine referam), hortatus sum ac per interpositas personas humiliter rogavi, ne faceret, sed si quae in episcopatu meo agenda sive corrigenda essent, instantiam mihi primam ne praeriperet, sed committeret potius mihi, quam aliis, cum hactenus pastoralis meo muneri, visitationibus, ordinationibus, synodis celebrandis non defuerim ulla ex parte.

Št. 23.

1619, 22. novembra. *Rim. V papeževem imenu piše Hrenu kardinal Anton Marija Gallus, da se je graškemu nunciju prepovedalo, na nedoroljen način vmešavati se v zadeve ljubljanske škofije.*

Kap. arh. v Lj.: fasc. ? št. 41; prepis, ki ima na hrblu lastnoročni Hrenov regest.

Illustris ac reverendissime Domine.

Ad Sanctissimum Dominum Nostrum allatae sunt amplitudinis Tuae litterae, datae die 14. Octobris proxime elapsi, quas quidem eo maiori animi sensu Sanctitas Sua perlegit, quo vehementius ab amplitudine Tua incuſcantur, quae per Nuncium Sanctitatis Suae Graecii commorantem in istius Ecclesiae eiusque iurium imminutionem factitata esse commemorat. Quocirca eadem Sanctitas Sua ad praedictum eius Nuncium litteras dari iussit, quibus ei iniungit, ut erga amplitudinem Tuam resque ad eius Ecclesiam pertinentes ita imposterum se gerat, ut omnis querelarum materia prorsus tollatur, praesertim vero, ut primarum instantiarum causas ab amplitudinis Tuae curia nullatenus evocet neve [*in*] istius Ecclesiae dignitates aut alios sacerdotes indebite molestiam ferat. Quod ut melius opportuniusque fieri possit, earundem litterarum amplitudinis Tuae exemplum ei transmitti voluit. Eidem vero amplitudini Tuae responderi mandavit, ut ministerium Suum laudabiliter implere pergat ac de Sanctitate Sua omnem paternae voluntatis significationem

¹ *Pismo je bilo poslano »Pozonium versus«.*

Št. 23. *Glej v razpravi št. 28. To pismo je Hren dobil v roke 17. dec. 1619, kakor priča zapisek na hrblu: P. tae 17. Decemb. 1619. Z velikim zadoščenjem se je kardinalu zanj zahvalil 6. januarja 1620, kakor priča kopija njegovega pisma tega dne (Kap. arh. v Lj.: fasc. ? št. 27 str. 43).*

sibi polliceatur. Ego vero amplitudini Tuae bona omnia ex animo precor.

Romae, 22. Novembris 1619.

Amplitudinis Tuae illustrissimae ac reverendissimae uti frater studiosus

A. Mar. Cardinalis Gallus.

Št. 24.

1620, 9. marca. *Gradeč. Hren piše med drugim ljubljanskemu kanoniku Petru Lovši o krivičnem obrekovanju, s katerim so se proti njemu borili njegovi nasprotniki.*

Kap. arh. v Lj.: fasc. 9 št. 27, str. 46; prepis.

De insidiis vel infamatione adversariorum non est, quod sim valde sollicitus. Ex ipsis olim et haereticis illa prodiit estque in assumptione mea ad episcopatum et postea in visitatione apostolica (ipso caesare, tunc principe tantum, ad meas preces urgentissimas instante apud illustrissimum dominum Joannem Baptistam Salvagum, episcopum Sarzanensem, et adnitente) sufficientissime convulsa ac confutata. Unde etiam litteras apostolicae absolutionis habeo, quas vidit caesar et mihi victoriam gratiosissime fuit adgratulatus; et post haec suum me esse voluit locumtenentem in excelso regimine, non Ursinum, hanc dignitatem ambitiosissime affectantem. Quare deridendi ac contemnendi sunt potius et, nisi cessaverint diffamare, perquam valide contundendi. Anile etenim est, cum desunt nocendi arma et occasiones, linguae petulantia et nequitia pugnare.

Št. 25.

1621, 22. maja. *Rim. Naslovni škof in sufragan krškega škofa Sixtus Carcanus piše Hrenu, da ne more opraviti v njegovem imenu obiska liminum apostolorum, če mu ne pošlje prokure; nadalje piše, naj mu pošlje original ali avtentično kopijo razsodbe, ki jo je proti Hrenovim obrekovalcem izdal nuncij Salvago.*

Kap. arh. v Lj.: fasc. 57, 36; original.

Sententiae absolutoriae dominationis Vestrae reverendissimae, cuius mihi copiam dedit, qua illum illustrissimus Nuntius Salvagus per calumniam delatum esse declaravit, vel originale ipsam et eius authenticam copiam habere cupiunt pro sui iustificatione; ideo Vestra reverendissima dominatio statim illa transmittat per dominum Loussam.

Št. 24. Glej v razpravi št. 39, 40, 49, 104, 112, 114. Prepis po Hrenovem naročilu, ker se nahaja v zvezku, v katerem zadene tudi še za njim na Hrenovo pisavo.

Št. 25. Glej v razpravi št. 104.

Št. 26.

1621. *Hrenovi zapiski o apostolskih vizitacijah ljubljanske škofije v letih 1607—1608 in 1620—1621.*

Škof. arh. v Lj.: Vol. II Primi Protocolli Pontificalium, str. 261—263; original.

Visitatio apostolica totius dioecesis Labacensis iam altera vel etiam tertia.

Interea et dum in aula fungeremur caesarei locumtenentis officio, dominus Erasmus Paravicinus, Alexandriae episcopus et Sancti Domini Nostri Pauli Papae V. cum facultate Legati de latere in eadem aula et per Superiorem Germaniam Nuntius, in capitulares Nostros ac Nostram primam instantiam (quam tamen illi Summus Pontifex praecepit servare inviolatam) plurima coepit moliri: intrudendo Nobis praeter fundationis ordinem novum praepositum, suum capellanum videlicet Casparum Bobek, hominem versipellem; citando Graetium ipsum decanum, etiam vicarium generalem; causas canonicorum resignationemque praepositurae per Andream Crallium, de quo supra. ex manibus Ordinarii ad seipsum contra sacrorum canonum dispositionem trahendo omniaque sursum deorsum miscendo.

Quod grave praepudicium episcopali Nostrae auctoritati saepius illatum cum ferre diutius haud possemus, ad Sanctissimum Dominum Nostrum, Ordinarium immediatum, Paulum Papam V. querelam contra Nuntium proposuimus, qui hominem severis litteris cohibuit, mihi autem benigne per cardinalem Gallum, Sacri Collegii et Congregationis cardinalium decanum, respondit¹ iussitque, uti hactenus, ita porro deinceps in episcopali officio laudabiliter pergere ac procedere Nuntii machinationibus papali potestate atque inhibitione suppressis.

Ad haec Nuntius ira et furore ex natura et more Italarum pene in rabiem actus Romae per suos fautores ac patronos, utpote cardinalem Scipionem Burghesium, Pauli Papae V. nepotem (alterum quasi Papam, omnia tunc gubernantem, sed mox a morte patrum Pontificis supradicti cum Gregorius XV. successisset, omni quodammodo auctoritate sua nudatum), egit per varios cuniculos et ambages, ut altera haec apostolica visitatio institueretur, asserendo, ac si summe esset necessaria et, nisi fieret, universa in hoc episcopatu collaberentur, sibi scilicet inanem captando laudem et gloriam, quod in vinea Domini tempore suae Nuntiaturae pro animarum conversione ac salute valide laborasset, Nobis autem inertiae notam inferret odiumque apud Romanam Sedem vel etiam deiectionem ab episcopatu, prout stolide minabatur, conflaret.

Sed Dei benignitate (qua suos tentat quidem, non autem ultra, quam possint sufferre permittit et dat *cum tentatione proventum*)²

Št. 26. *Glej v razpravi št. 19, 28, 40, 43, 49, 114.*

¹ *Glej med dokum. št. 23.* — ² *1 Cor 10, 13: fidelis Deus est, qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere.*

factum est contra. Summus Pontifex Paulus V., ipsi quoque cardinales, visitationem quidem, ut per reverendissimum Fratrem Xystum Carcanum, episcopum Germanicensem, ordinis Dominicanorum, Gurcensis episcopatus suffraganeum, virum pium et doctissimum, perficeretur, annuerunt bullisque expeditis ipsa visitatio Nobis in ipsam consentientibus in festo sancti Bartholomaei, scilicet 24. Augusti mensis anni 1620 incepta et usque ad festum sanctae Catharinae, virginis et martyris, hoc est, ad 26. Novembris anni 1621 perdurans optime et cum laude episcopi et episcopatus Labacensis totius finem accepit: collecto ad cathedralem Labacum clero universo ibique synodo dioecesana pontificaliter ac sollemnissime per biduum celebrata promulgatisque publice apostolicis constitutionibus iuxta Pontificalis Romani formam. In fine synodi pro ipsum apostolicum visitatorem nomine et loco Sancti Domini Nostri Gregorii Papae XV. benedictione apostolica et plenaria indulgentia datis et concessis cum omnium acclamationibus in organis, timpanis, tubis, campanarum sonitu et laetitia universorum. Affuerunt LX curati sacerdotes exceptis monachis et religiosis.

Sed Nuntius propterea non bene audivit apud Summum Pontificem et Sacrum Collegium cardinalium. Videntes enim livorem illius et animi malignitatem (sic reverendissimus dominus visitator ipse apostolicus Roma rediens narravit) cum alias ad cardinalitiam adspiraret evehi dignitatem, suae fuit spe frustratus ac confusus omnino aliique levioris conditionis viri ipso Nuntio prorsus neglecto in numerum sortemque lecti cardinalium.

Ad eundem plane modum etiam prima apostolica visitatio anno 1607 et 1608 per illustrissimum dominum Joannem Baptistam Salvagum, episcopum Lunensem Sarzanensem et Nuntium Apostolicum (nitente Hieronymo comite Portiae, episcopo Adriae, sub Papa Clemente VIII. Graetii Nuntio, eo quod repulsam ipse in episcopatu Tergestino et Ursinus Berthis in Labacensi obtinendo passi fuissent et exinde odio ac dolore illius repulsae toto vitae suae tempore in me ardebant) peracta fuit. In qua cum magnas adversarii variasque tenderent insidias, in iis tandem deprehensi, victi ac prostrati contabuerunt. Atque sic ubi laqueum mihi interitumque procurare cupiebant, coronam potius gloriae et laudis capiti meo imposuere. Et sic *mentitur iniquitas sibi*³. Sic eadem *os suum oppilat*⁴ et sic invidus alterius rebus macrescit opimis.

Nota bene. Haec ad maiorem Dei laudem et gloriam patienter perpassi^a; idcirco huc pro memoria adnotare placuit, constaret ut posteris ac successoribus non omnem spiritum esse ex Deo, licet

^a *nomreē* sumus

³ *Ps* 26, 12: Ne tradideris me in animas tribulantium me: quoniam insurrexerunt in me testes iniqui, et mentita est iniquitas sibi. — ⁴ *Ps* 106, 42: et omnis iniquitas oppilabit os suum.

ovina vel etiam apostolica pelle sive autoritate se tegat, sed iuxta beati Joannis apostoli doctrinam⁵, an ex Deo sint bene probari oportere.

Št. 27.

1622, po 14. avgustu. *V lastnoročnem zapisku o konsekraciji tržaškega škofa Scarlichija se Hren spominja njegovega, prednika Ursina de Berthis.*

Škof. arh. v Lj.: Vol. II Primi Protocolli Pontificalium, str. 291; original.

Consecratio reverendissimi Domini, Domini Reginaldi Scarlichii in episcopum Tergestinum in eius ecclesia cathedrali S. Iusto martyri dicata decima quarta Augusti anno MDCXXII. foeliciter.

Cum ecclesia cethedralis Tergestina per obitum reverendi domini Ursini Berthis, ultimi ac immediati eius episcopi et pastoris (toto episcopatus sui tempore annis circiter 24 gesti mihi Thomae, episcopo Labacensi, olim condiscipulo et amico, sed propter huiusdem episcopatus Labacensis, quem affectabat, repulsae ac reiectionis dolorem continuo ac valde graviter infesto. Nam de reverendissimi domini Hieronymi comitis Portiae, episcopi Adriae et Nuntii in aula Graecensi Apostolici Tergestinum episcopatum, insuper Alexandri Reginii in Curia Romana eorundem agentis, praeposituram Eberndorffensem, cui Ursinus tunc praeerat, frustra affectantium, favoribus nimium confisus Labacensem episcopatum spe iam penitus devoraverat. Deo omnipotente aliter ac serenissimis archiducibus Maria matre ac Ferdinando filio scilicet, ut omnia fierent istis irrita disponentibus) fuisset solatio viduata, placuit praefato Ferdinando, electo iam Romano Imperatori ac Hungariae Boemiaeque regi, ad eam sic vacantem venerabilem ac illustrem dominum Reginaldum Scarlichium, praepositum Pisinensem, suum consiliarium, Sancto Domino Nostro Gregorio Papae XV. suis litteris caesareis praesentare, a quo benigne confirmatus (litteris apostolicis anno propemodum integro nefariorum hominum fraudibus occultatis; *ob robu*: Notate caeremonias ac fraudes in Curia Romana hominum malignorum) me Thomam, episcopum Labacensem, maximis precibus sibi in sua cathedrali munus consecrationis episcopalis impendi ex commisione apostolica rogavit et impetravit.

Kritična pripomba o Polidorju Montagnanu. — Novomeški prošt Polidor Montagnana ni bil neoporečen mož; vsaj vedno ne. Njegova usoda je bila precej valovita. Na podlagi dosedanjih študij o Montagnanu pač ni mogoče natančno določiti momente, kdaj je bil po krivici preganjan in kdaj ne.

⁵ 1 Jo 4, 1: Carissimi, nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sint.

Vsekakor bi bilo treba gradivo o njem šele zbrati in ga kritično predelati. Slekovčeva življenjepisna črtica nikakor ne zadostuje.

Oglejski generalni vikar Jakob Maraccus poroča, da je bil Montagnana v Ljubljani zaprt v ječo po nepoštenosti obrekovalcev, ki pa so ga pozneje zopet izpustili. Nato je Maraccus od resnih mož zvedel, da je Montagnana postal luteran, se oženil in se omadeževal še z mnogimi drugimi dejanji. Na podlagi takih pritožb mu je generalni vikar odvzel spodnještajerski arhidiakonat, ki pa mu ga je pozneje 1. avgusta 1564 zopet vrnil, ker se je po sporočilih zelo važnih oseb prepričal, da so bile pritožbe krive. Piše mu: *Qua te benevolentia persecutus fuerim, vel ex his litteris facile cognoscere poteris, quas ad te eo tempore dedi, quo Labaci obtrektorum improbitate in carcerem coniectus fuisti, a quibus te emissum fuisse letandum mihi esse censuissem, nisi a gravibus viris te postea haereticum evasisse, uxorem duxisse et alia multa turpia, foeda et profana patrasse, audissem... At cum ... hominum ... gravissimorum literae, quos quidem plurimi facio eisque fidem habeo, te catholicum esse testificentur, facile adducor, ut ea credam...* (ZZ 441). Tudi v pismu duhovščini savinjske in dravske doline piše Maraccus istega dne o pritožbah proti Montagnanu in o njih posledicah, ne pove pa, odkod jih je dobil: *Significatum mihi fuit, da je Polidor ad impios et haereticos descivisse multaue alia patrasse, quibus eum archidiaconatu indignum profecto esse iudicavi* (ZZ 443), pove pa, da so ga o njegovi nedolžnosti prepričali štajerski duhovniki: *Tandem factum est, ut a vobis litteras acceperim, quae me ex maximo timore recrearunt. Testificatae nempe sunt id, quod optabam, Polidorum nempe, ut verbis vestris amabilissimis mihique iucundissimis utar, virum honestum, catholicum, diligentem et idoneum esse, de eius vitae integritate adeo vobis constare, ut illi ea in re libenter pareatis eumque a principibus vestris summis et clarissimis virum charum haberi et ad amplissimum sacerdotium electum fuisse... Vestro autem testimonio non credere litterisque uno vestrum omnium consensu scriptis fidem non habere mihi omnino nefas est* (ZZ 444).

Ali so se štajerski duhovniki potegnili za Montagnana res zaradi njegove nedolžnosti? To je problematično. Ko ga

je Maraccus zopet imenoval za arhidiakona, mu je naročal, naj skrbi za reformo po dekretih tridentskega cerkvenega zbora, ki se je končal prejšnje leto: *mitto tibi acta decretaque omnia Tridentinae Synodi, quae a te tuisque omnibus sancte et inviolate servari et cupio et oro* (ZZ 442). A v pismu z dne 10. junija 1565 odgovarja Maraccus Montagnanu: *De conubio clericorum, usu calicis et ceteris, quae scripsisti, in synodo dioecesana... in civitate Aquileiae... brevi deliberabimus* (ZZ 446). Če je bilo o teh zadevah treba na sinodi razpravljati, je Montagnana gotovo predložil o njih kako zahtevo, oziroma prošnjo ali vsaj nasvet.

Tako l. 1565. Dne 9. septembra 1567 je bil Montagnana prezentiran za župnika v Krškem, ki ga je tudi dobil. Za dobo od tega datuma dalje pa imamo neovrgljiv dokaz za Montagnano nevzgljedno življenje. To je njegova originalna oporoka z dne 2. februarja 1602 v novomeškem kapiteljskem arhivu (fasc. X, 40), v katerem stoji med drugim: *Zum andern soviel das zeitlich belangt, nachdem ich mit meiner gewesten ganz getreuen vnnd vleissigen haushalterin, Namens Gerdruth, weilendt Jörgen Goldtschmeditschen gewesten buergers zu Gurkhfeldt ehrlichen Tochttern, auß blödighkeit des Fleisches etlich Khinder erworben... Nato razdeljuje v oporoki svojo zapuščino otrokom od imenovane ženske, ki mu je služila »über dreissikh Jar lang«.*

Dodatek k opombi 119 na str. 307. Slavek »Ab eis... delectat« je povzet iz cerkvenega govora, ki se čita v 6. lekciji rimskega brevirja na praznik sv. Kozma in Damijana dne 27. septembra kot govor sv. Avguština. To nam utegne razložiti, kako si ga je Ziegelfest zapomnil. V brevirju se glasi: »Ab ipsis enim sanctorum martyrum in veritate festivitatum gaudia celebrantur, qui ipsorum martyrum exempla sequuntur. Solemnitates enim martyrum exhortationes sunt martyriorum; ut imitari non pigeat, quod celebrare delectat.« Govor pa je sv. Avguštinu podtaknjen. *Prim. Migne, PL 39, 2161.*

Popravki tiskovnih pogreškov.

Prva številka pomeni stran Bogoslov, Vestnika X (1930), druga vrsto, pred črto je napaka, za črto popravek.

254, 18 canonisatione — canonizatione / 255, 4 je — je dalo / 256, 21 rokopisnem — rokopisnemu / 256, 25 idirizzate — indirizzate / 265, 24 Baghesejevo — Borghesejevo / 270, 22 commando — commandò / 270, 24 ad esso — adesso / 271, 28 Ze — že / 272, 12 kakor — kakor hoče / 273, 21 obdolžitev — obdolžitev / 273, 29 zavest — zavist / 273, 38

graškega — graška / 275, 23 besorgten — besorgen / 277, 37 zaželjeno — zaželeno / 284, 19 Porzia — Porzija / 287, 29 michi — mihi / 289, 36 Porzia — Porzija / 290, 4 Porzia — Porzija / 295, 13 volj — volji / 296, 39 fol. 128^r — fol. 128^v / 305, 25 insidas — insidias / 307, 15 ozgojo — vzgojo / 310, 32 nova — znova / 312, 9 se — se ga / 317, 15 Reifenstuel — Reiffenstuel / 318, 5 ream — rem / 321, 18 dec. 1615 — dec. 1610 / 322, 12—13 dne 27. febr. 1612 — dne 8. dec. 1614 / 324, 11 macresit — macrescit / 324, 25 et — vel / 325, 3 potibus — potius / 325, 5 tudi — tudi ta.

Pogreški v tem zvezku:

1, 2 nov. 1909 — nov. 1609 / 2, 36 darinen — darinnen / 9, 34 binas² — binas¹ / 9, 39 sollet — solet / 9, 43 ²Pismi — ¹Pismi / 13, 26 seminarum — seminarium / 14, 8 Ad — Al / 17, 39 Sanctitatis — Sa. ctitatis / 21, 16 successorum — successorem / 29, 23 suae — sua / 30, 12 cethedralis — cathedralis.

KAZEN ZA SOKRIVCE PO CERKVENEM PRAVU.

De poenis pro correis iuxta codicem iuris canonici.

Dr. Alojzij Odar.

Summarium. — I. In legislationibus statalibus et apud doctores iuris criminalis variae quaestiones de concursu in delictum non aequali modo solvuntur. Specifico caractere poenarum latae sententiae iudicem excludentium postulante quaestiones de poenali responsabilitate concurrentium in delictum maioris sunt momenti in iure canonico quam statali.

II. In fontibus veteris iuris canonici principia generalia de concursu in delictum iuxta optimas disquisitiones cl. Hinschii et Hollweckii desiderabantur. Controversiae variae praesertim quoad quaestiones ad poenas latae sententiae pertinentes apud doctores inveniuntur.

III. Codex prima vice in historia iuris canonici criminalis principia generalia statuens studuit determinare influxum causalem. Moderna statales legislationes et contra in concursu in delictum aliae naturam omnino independentem a delicto patrato aliae omnino accessoriam vident. Can. 2209 nec non 2231 explicantur. De quaestione, utrum incurrat poenam latae sententiae concurrens in delictum principalis ante effectum secutum poenitens. Quomodo determinetur poena pro concurrentibus principalibus, cum non sint capaces poenarum in codice contentarum.

I. Uvod.

Že v svetnem kriminalnem pravu je eden najtežjih problemov presojanje o kaznivosti in kaznih za udeležence pri kaznivih dejanjih.¹ Vsakdanja skušnja uči, da je takih udeležencev pogosto prav veliko; nekateri sodelujejo pri deliktih bolj direktno drugi manj, prvi so v ožji in očitnejši zvezi z zločinom kakor drugi. Čut pravičnosti se kljub vsemu pozitivizmu v kazenskem pravu upira načelu, da bi bil kaznovan samo oni, ki je zločin dokončno izvršil, in da ne bi kaznen zadela tudi njega, ki je nemara izvršilcu zločin naročil ali celo ukazal zlo-

rabeč svojo oblast in je torej v resnici glavni, četudi le moralni avktor zabranjenega dejanja. Po drugi strani se pa zdi zopet preveč mehanično in tudi ne povsem pravično, če bi čakala vse, ki so na kakršenkoli način, bodisi še tako oddaljen, sodelovali pri zločinu, enaka kazen, dasi so težave pri določanju posameznih stopenj sodelovanja napotile v zgodovini že marsikakega zakonodavca, da je določil za vse udeležence enako kazen.² Umljivo bo zato, da sta svetna kazenska zakonodaja in teorija na zelo različne načine reševali omenjeni problem.³

Še na večje težkoče pa zadene to vprašanje v cerkvenem kazenskem pravu. Zgolj za notranje področje vesti je stvar dosti jasna. Moralnost ali nemoralnost sodelovanja je primarno odvisna od subjektive volje. Toda ob dejanjih, ki prestopijo notranje območje in dobe cerkvenopravno označbo delikta, se pojavijo podobne težkoče, kot jih ima svetno kazensko pravo. Poudariti je treba takoj, da bo tudi v cerkvenem pravu zavisel problem kaznovanja udeležencev bolj od pozitivne zakonodavčeve volje kakor pa od kake teorije. Cerkevno pravo pa pozna prav pogosto za delikte kazni *latae sententiae*, ki ne čakajo sodne preiskave in sodbe, temveč zadenejo delikventa takoj, ko je delikt izvršil. Zato je tu neporabno načelo, da naj presoja o udeležestvu v konkretnem slučaju sodnik, in če zakonodavec o tem določa kaj podrobnega, »ce ne doit être que par forme d'explication et d'exemple«.⁴ Četudi je res, da obstoja nevarnost, da postane zakon, ki bi se spuščal pri teh vprašanjih v podrobnosti, ali tiranski ali pa nepopoln,⁵ je vendar jasno, da mora vsled posebnosti svojih kazni cerkveni zakonik dodati marsikako podrobno določilo. Po drugi strani pa že narava kantskega prava absolutno zahteva, da se opre klasifikacija udeležestva tudi na formalni element, na »moralne nianse«.

¹ cfr. Chaveau-Hélie, *Théorie du Code Pénal*,² Bruxelles 1859, 212—213; Rossi-Hélie, *Traité de droit pénal II*,³ Paris 1863, 184—186; Dolenc, Tolmač h kazenskemu zakoniku Kraljevine Jugoslavije, Ljubljana 1929, 98; Roberti, *De delictis et poenis I*, Romae 1930, 208.

² Rossi, o. c. 188; cfr. § 5 av. k. z.; art. 59 fr. k. z.

³ Italijanska pravna šola je n. pr. razlikovala različne stopnje udeležestva, francoska (cfr. zakon iz l. 1810) je sledila načelu: *in re criminali in primis et ante omnia propositum delinquendi pensandum esse*. Na daleč se ob tem vprašanju razhajata klasična in pozitivna pravna struja.

⁴ Rossi, o. c. II. 401—402.

⁵ Rossi, o. c. II. 216.

kakor se izraža Chaveau, o katerih pa meni, da jih je v praksi težko opredeliti in da bi preveč subdistinkcij škodovalo potrebni jasnosti kazenskega zakonika.⁶ Razumljivo je, da je nadalje za cerkveno kazensko pravo zelo praktično vprašanje, če naj zapadejo cenzuram, najpogostejšim in nedvomno najuspešnejšim in prav izrazito specifičnim cerkvenim kaznim, tudi udeleženci pri deliktu in kateri izmed njih. Cenzure so izrecno poboljševalne kazni in ob tem njihovem značaju zopet nastane vprašanje, ali zadenejo tudi take udeležence, ki niso več contumaces v trenutku, ko naj zapadejo kaznim. Včasih pa je poudarjen pri cenzurah še na prav poseben način formalni element v deliktu, in zopet ni samo po sebi umevno, kako je v teh slučajih soditi o udeležencih. Ker predvideva cerkveni kazenski zakonik veliko takih kazni, ki ne morejo zadeti vsakega vernika (n. pr. suspenzija je le za klerike), se vzbudi zopet vprašanje, kako je kaznovati udeležence v slučaju, ko je zadela izvršilca taka kazen, katere so oni nezmožni ali za katere prav za prav kakšna zagrožena *privatio n. pr.* sploh ne znači kazni.⁷

Poglejmo, kako je reševalo te probleme staro kanonsko pravo in kako so rešeni v novem zakoniku.

II. Pred zakonikom.

1. Samo po sebi je umevno, da zavise odgovori na stavljena vprašanja pred vsem od splošnega pojmovanja kazenskega prava. Abrogirano kazensko pravo je spadalo nedvomno med najbolj zapletene in nejasne partije kanonskega prava. Manjkalo je v njem sistematike in splošnih norm.⁸ Posamezne kazenske določbe so bile dane v konkretnih slučajih, terminologija ni bila ustaljena, med posameznimi zakoni so ležala razdobja več stoletij. Znano je tudi, da je bila tehnika stare cerkvene zakonodaje silno nepopolna. Preteklo je precej časa, preden se je dosledno izvedlo razlikovanje med področjem vesti in zunanjim cerkvenim območjem. Diferenca med *peccatum in*

⁶ Chaveau-Hélie, o. c. 213.

⁷ Tukaj seveda ni misliti na konkretne primere, zakaj kazen je motriti *ex communitate contingentibus*; cerkveni zakonik pa predvideva kazni, ki za veliko večino teh kazni sicer zmožnih članov cerkve res ne pomenijo kazni.

⁸ Falco, *Introduzione allo Studio del «Codex Iuris Canonici»*, Torino 1925, 241.

delictum v današnjem cerkvenopravnem pomenu ni bila vedno jasno poudarjena, dasi je jasnost v tem pogledu za cerkveno kazensko pravo fundamentalnega pomena.^{8a}

O udeležencih pri deliktih so razpravljali številni cerkvenopravni viri,⁹ večkrat mimogrede, včasih pa tudi bolj ex professo. Nekateri izmed njih so udeležence zelo natančno in naravnost zgovorno popisovali.¹⁰ Razbrati je iz izrazov, ki jih uporabljajo, da hočejo nekateri od njih poudariti bolj moralno sodelovanje¹¹ (naročilo, ukaz), drugi bolj fizično (pomoč),¹² tretji pa sodelovanje pri odločitvi in izpeljavi deliktov, torej sostorilstvo.¹³ Nekateri izrazi, ki se nahajajo v omenjenih virih, so neopredeljeni;¹⁴ pomen drugih pa je večkrat težko, če ne celo nemogoče pravno ugotoviti.¹⁵

^{8a} cfr. samo znani cap. Novit (c 3 X 2, 1). Ker cerkveno kazensko pravo pri označbi delikta ni terjalo legalnega elementa, je bila ta nejasnost tembolj umljiva.

⁹ Preiskal jih je z znano akribijo Hinschius, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten V*, Berlin 1895, 932—939. Mnogo tozadavnega zgodovinskega materijala podaja Hollweck, *Die Kirchlichen Strafgesetze*, Mainz, 1899, 70—71, delo, ki je zelo olajšalo kodifikacijo veljavnega cerkvenega kazenskega prava.

¹⁰ n. pr. Pavel IV, *Postquam 1558 § 3* (Codicis Iuris Canonici fontes I ed. Gaspari. Romae 1923, 161—162).

¹¹ Kakor: ordo, praeceptum (c 8 D 50), auctoritas (c 10 X 5, 31), iubere (c 31 C 23 q 8), mandatum, mandare (c 6 X 5, 39), procurare (13, in VI 1, 6), consilium praestare (c 10 X 5, 31), causam (c 24, in VI 5, 11), fraus (c 23 D 1 de poen.).

¹² auxilium (c 17 X 5, 6), auxilium ferre, tribuere (c 32 C 23 q 8).

¹³ socius, consocius.

¹⁴ n. pr. cooperantes, opem ferre, operam praebere, defensores. Poleg tega je dobiti še izraze, ki zajamejo udeležence zelo na široko n. pr. directe vel indirecte cooperantes (c 10 X 5, 31).

¹⁵ n. pr. mediator (c 8 C 1 q 1), često se ponavljajoči izraz consentientes (c 22 C 11 q 1; c 5 C 17 q 4), consenserūt (c 100 C 11 q 3; c 8 X 5, 11); pravno zanimiv in zelo dvomen je bil tudi izraz consilium (c 29 X 5, 39), consiliarius (c 1 in Clem. 5, 8; cfr. nasprotujoči si mnenji D' Annibaleja in Hollweck-a pri slednjem str. 70; k temu pr. Lega, *De iudiciis criminalibus* lib. II. vol. III., Romae 1899, 74 in Wernz, *Ius decretalium VI.*, Praet 1913, 61). Pomenja namreč v virih consilium včasih nasnovno, drugič in sicer pretežnokrat pa pomoč (Hinschius, o. c. 933). Bolj redek a mnogoznačen je bil izraz complices, pomenjal je v sedanji terminologiji sostorilce, nasnovalec in pomočnike in sicer včasih vse tri kategorije hkrati, drugič zopet le eno izmed njih (Hinschius, o. c. 938). Nadalje je bil zelo širok in nedoločen pojem favor, favere (cfr. Hollweck, o. c. 70):

Kakor je razvideti iz virov, je moralo biti sodelovanje pozitivno. Nekateri dekretali¹⁶ med njimi zlasti znani c 47 X 5, 39 zvene drugače;¹⁷ po črki bi zadostovalo tudi zgolj negativno sodelovanje.¹⁸ Interpretirali pa so jih večinoma tako, da govorijo o onih, ki so dolžni po službeni dolžnosti — *ex officio* — preprečiti delikt,¹⁹ in ne o onih, ki bi bili zavezani *ex caritate*. Sodelovanje je moralo biti izvršeno naklepoma; kdor je bil udeležen samo iz malomarnosti, ni zapadel kaznim.²⁰ V virih večkrat omenjena ratihabicija²¹ je delala teoriji, kakor bomo v nadaljnjem videli, težave.

2. Ker ni bila natančno opredeljena kaznivost udeležencev pri zločinih, je umevno, da tudi določila o kaznih za nje niso bila jasna.²² Na splošno so poudarjali viri, da zadenejo kazni tudi udeležence, in sicer tudi moralne.²³ Vendar je nedoločena terminologija tudi tu škodovala. Za nasnovo (principalna moralna krivda) je bila redno dolžena ista kazen kot

der Begriff favor, favere fasst als der weiteste das opem ferre, recipere, auxilium praestare, defendere in sich und geht darüber hinaus auf jegliche Art der Begünstigung, mag sie sich wie immer äussern, namentlich auch durch Empfehlung, ermuterndes Gegenwärtigsein, Unterlassung pflichtgemässer Anzeige oder Verfolgung. D' Annibaleju (*Summula Theologiae moralis*³ Romae 1888, n. 12), je pojem favor ožji: *favorem, si quid opinor, accipere debemus cum quis (citra auxilium et consilium) alicui studet et quasi suppetitas fert alio quovis modo; ut puta suffragio, commendatione, praesentia et imprimis ommittendo, ut res illi succedat, quae ex justitia facere debuisset*. Wernz (o. c. 63) pa pojmuje favor = *iuvamen morale v nasprotju z auxilium = iuvanem materiale*.

¹⁶ cc 8, 11, C 23 q 3; c 6 § 2, X 5, 12.

¹⁷ *Excommunicatus est dolose permittens Clericum percuti, ex quo poterat prohibere et non prohibuit, cfr. tudi (c. 13 in VI, 1, 6): procurantes et non opposites.*

¹⁸ Motili so kanoniste teksti iz rimskega prava kot n. pr.: *Qui prohibere potuit, tenetur si non fecit (1 45 D 9, 9); nullum crimen patitur is, qui non prohibet, cum prohibere non potest (1 109 D de reg. iur. 17).*

¹⁹ Wernz, o. c. 53; Roberti, o. c. 219.

²⁰ cfr. Hinschius, o. c. 934. Izjemo zopet pomenja c 3 in VI, 5, 4.

²¹ N. pr. c 9 in VI, 5, 9 cfr. tudi določbo Gregorija IX, c 5 in VI, 5, 9 — sledil je v njej Honoriju III. — in c 1 in Clem., 5, 8, obe sta povzeti v konstituciji Pija IX. *Apostolicae Sedis* 1869, št. 5.

²² Wernz, o. c. 56.

²³ *Perniciose se decipiunt, qui existimant eos tantum homicidas esse, qui manibus homines occidunt et non potius eos, per quorum consilium, fraudem et exhortationem homines extinguuntur. (c 23 Dist. 1. de poen.).*

za samo izvršitev,²⁴ vendar se dobijo predpisi, ki določajo drugače.²⁵ Drugi viri pa so zopet na splošno zahtevali za vse udeležence milejšo kazen, kot je čakala izvršilce.²⁶

Noben vir pa ni določal, kako je postopati z udeleženci, ki so odtegnili svoj vpliv, preden je bil delikt dovršen. Razumljivo bo tudi, da o ostalih podrobnejših vprašanjih v nejasnih virih ni najti rešitve.

Kakor je znano, se je staro kanonično pravo zatekalo, kadar mu je manjkalo lastnih določb, k rimskemu pravu;²⁷ toda v našem vprašanju mu to ni moglo pomagati. Problem o kaznivosti udeležencev se je v rimskem pravu polagoma razvijal.²⁸ Kanonisti pa v stari dobi na splošno niso pazili na razvoj rimskega prava ter so zato pravne tekste iz različnih dob motrili, kot bi bili iz iste, in je umljivo, da so naleteli na nasprotja. Podobno tudi germansko pravo ni imelo splošnih določil o udeležencih pri zločinu, zlasti moralnih.²⁹

3. Obširneje kot cerkvena zakonodaja se je pečala s problemom udeleženstva teorija. Razumljivo pa je, da vsled pomanjkljivosti cerkvenopravnih virov in različnih teorij v svet-

²⁴ cfr. Hinschius, o. c. 935, c 10 C 2 q 1 (Nikolaj I.): *facientem et consentientem par poena constringit*. Za ostale zglede gl. Katz, *Grundriss des canonischen Strafrechts*. Berlin 1881, 21.

²⁵ Wernz, o. c. 56. »idem excessus minus est in uno quam in alio puniendus«. Toda nanašajo se morda te besede na subjekt, ker poudarja papež Aleksander III. v citiranem dekretalu (c 6 X 5, 12), da se je treba zirati tudi na »aetas, scientia, sexus, conditio delinquentis«.

²⁶ cfr. tudi glosa k c 6 X 5, 12 (Aleksander III. 1180): *Socians homicidium animo occidendi, licet non apponat manum, si tamen ex sua causa mors secuta est, tenetur fere pari poena cum homicida*. Po drugi strani pa prim. splošno določilo c 2 X 5, 14: *Homicidium autem tam facto quam praecepto sive consilio aut defensione non est dubium perpetrari*; c 32 C 23 q 8: *si ignem apposuerit, vel apponi fecerit, aut appositoribus consilium vel auxilium scienter tribuerit, excommunicetur*; cfr. tudi poučno določbo: »Si quatuor aut quinque homines seu etiam plures contra unum hominem rixati fuerint, et ab his vulneratus mortuus fuerit, quicumque eorum plagam ei imposuit, secundum statuta canonum, ut homicida iudicetur; reliqui autem, qui eum impugnant volentes eum interficere, similiter poeniteant. Qui vero nec eum impugnant, nec vulnerabant, nec consilio, nec auxilio cooperatores fuerunt, sed tantum adfuerunt, extra noxam fiant (c 34 C 23 q 8). Da zadnji dostavek ni pravno brezpomemben cfr. § 184 k. z.

²⁷ cfr. določbo Lucija III. (l. 1181) v c 1 X 5, 32.

²⁸ Ferrini, *Diritto penale romano*. Milano 1899, 176—211.

²⁹ cfr. Roberti, o. c. 208.

nem kriminalnem pravu tudi kanonisti niso zastopali enotne doktrine. Načelno so avktorji poudarjali, da mora biti udeleženec pri zločinu udeležen tudi formalno, zgolj materialno sodelovanje da ni kaznivo.³⁰ Omenjena zahteva je za kazensko pravo³¹ zlasti še za kanonsko sama po sebi umevna. Wernz je določno našteval,³² da se mora udeleženec udeležiti zločina prištevno, po zunanje, uspešno in pozitivno, če naj zapade cerkveni kazni.³³ Učil pa je po Pessinu, da udeležništvo pri kulpozmem dejanju ni kaznivo.³⁴

Kakor svetni kriminalisti, tako so tudi kanonisti zelo različno grupirali udeležence. Hollweck³⁵ je na primer razlikoval med osnovo (Anstiftung), ratihibicijo, sotorilstvom (Mittäterschaft)³⁶ in pomočjo (Beihilfe). Praktično pa je bila v njegovem sistemu ta grupacija manjšega pomena, ker pri določanju kazni ni prihajala veliko v poštev.³⁷ Hinschius je pa razlikoval med nasnovo (Anstiftung), pomočjo (Beihilfe) in ratihabicijo.³⁸ Wernz je vse udeležence razdelil v avktorje in sodelavce; prvi ob skupnem naklepu sodelujejo fizično (so torej sotorilci), ostali so sodelavci (delicti auctores seu principales, cooperatores accessorii).³⁹ Lega je po Rossijevem zgledu⁴⁰ razlikoval med

³⁰ Wernz, o. c. 52; Lega, o. c. 68.

³¹ Rossi-Hélié, o. c. II, 186.

³² Wernz, o. c. 57. Umerjena sredina med strogo klasično in strogo pozitivno smerjo je v tem naštevanju jasno poudarjena.

³³ Efficax, qui non tantum sit aptus, ut influat in existentiam delicti sed de facto illum influxum exercent o. c. 33. O neuspešni nasnovi ne govori. Novi zakonik razpravlja o njej pri poizkusu (kan. 2212, § 3). Razlikovati pa je seveda treba tudi tu deliktovo dovršenost (consummatio) od njegove uspešnosti (effectus) cfr. Cappello, De censuris². Taur. Aug. 1925, 28.

³⁴ Wernz, o. c. 53.

³⁵ O. c. 70.

³⁶ Ta nemški izraz pa ni ustaljen, tako je n. pr. Eichmannu (Das Strafrecht des Codex iuris Canonici. Paderborn 1920, 45) generičen pojem, ki obsega iussio, mandatam, instigatio, auxilium, favor; cfr. tudi o. c. 45 nasl.

³⁷ Kazni ferendae sententiae zadenejo namreč po njegovem mnenju vse udeležence, kazni latae sententiae pa le one, ki so v posameznem kazenskemu zakonu izrecno naštet, sicer pa nobenega (o. c. 70).

³⁸ O. c. 932—939.

³⁹ O. c. 56—57. Tako in lege lata. In lege ferenda bi tudi po njegovem mnenju bila boljša Legova razdelitev.

⁴⁰ O. c. II. 194—195. Enako razdelitev je imel Chaveau-Hélié, o. c. 226, potem, ko je presodil (o. c. 216—226) druga mnenja.

principalnimi udeleženci, to so taki, ki direktno uplivajo v zločinski naklep, in med akcesornimi, ki pomagajo, da se delikt laže in uspešneje izvrši.⁴¹

Nikakor pa ni bilo v teoriji pojasnjeno vprašanje, kako je kaznovati udeležence iz posameznih vrst. Ker cerkvenopravni viri niso poznali splošnih norm ter so pogosto ob posameznih deliktih naštevali dolgo vrsto udeležencev, so sklepali nekateri, da je to naštevanje ekskluzivno, in da sicer, za slučaj namreč, da zakonodavec ni izrečno omenil udeležencev, teh ni kaznovati.⁴² Drugi so razlikovali med kaznimi *ferendae* in *latae sententiae*,⁴³ kar so zopet nekateri obsojali.⁴⁴ Ker igrajo v cerkvenem kazenskem sistemu kazni *latae sententiae* veliko ulogo, je bilo zelo važno a kontroverzno vprašanje, kako je z udeleženci ob teh kaznih. Nekaj starejših in par novejših avktorjev je učilo, da zadenejo udeležence enako kazni *ferendae* kot *latae sententiae*.⁴⁵ Velika večina pa je izhajala s stališča, da je treba kazni strogo interpretirati;⁴⁶ kar najstrožje pa kazni *latae sententiae*, da torej udeležencev, pa naj si bodo tudi glavni moralni krivci, te vrste kazni ne zadenejo, če niso v zakonu izrečno tudi zanje določene, zakaj »*delictum committere in sensu rigoro non moralem sed physicam actionem significat*«. ⁴⁷ Samo po sebi je umevno, da so vedno izključevali tudi one, ki so bili udeleženi zgolj fizično; argumentirali so tudi v teh primerih vedno z načelom, da se morajo kazni *stricte* interpretirati, oziroma da se smejo aplicirati samo na dejanja, ki so v polnem

⁴¹ O. c. 69. Zelo slična je tej razdelitev v novem zakoniku.

⁴² Hinschius, o. c. 939; D'Annibale o. c. I. 320; Schmalzgrueber, *Ius ecclesiasticum*. Romae 1845, V. t. 39 n. 70. Šlo je namreč za vprašanje, ali jih zadenejo določene kazni in lege lata, ne pa *sententia ferenda*. Izven kontroverze je bilo vprašanje, da je treba na neki način kaznovati udeležence.

⁴³ Hollweck, o. c. 71.

⁴⁴ Hinschius, o. c. 935; Wernz, o. c. 60.

⁴⁵ Hinschius, o. c. 935 in tam navedeni ostali avktorji. Enako tudi Wernz pro lege ferenda, o. c. 60.

⁴⁶ Držal se je tega zlasti D'Annibale.

⁴⁷ Cfr. Schmalzgrueber, o. c. V. t. 39 n. 60—70, ki je navajal poleg ostalih tudi sledeči argument: »*quia mandatum et consilium praecedunt factum et ad ipsum perpetrandum dirigunt illiusque causa moralis sunt, non igitur sub facto comprehendi debent*»; cfr. Thesaurus-Giraldi, *De poenis ecclesiasticis*. Romae 1760 p. I. c. 10.; Hollweck, o. c. 71.

pomenu v zvezi z deliktom. Problem kaznovanja udeležencev skratka v doktrini ni bil pojasnjen.⁴⁸

Težkoče so delale kanonistom tudi pravne določbe o ratihabiciji.⁴⁹ Klasičen vzgled za njo nam podaja c. 23 in VI 5, 11: *Quum quis absque tuo mandato manus iniicit in clericum tuo nomine violentas, si hoc ratum habueris, excommunicationem latam a canone incunctanter incurris, quum ratihabitio retrahatur. Si vero iniectio eadem tuo nomine non sit facta: tum licet pecces ratam habendo eadem non tamen propter hoc excommunicationis ullius vinculo innodaris, quum quis ratum habere nequeat, quod eius nomine non est gestum.* Omenjalo se je tako naknadno odobrenje zločina večkrat.⁵⁰ Teorija je zahtevala različne pogoje.⁵¹ Zadele so ratihabicijo iste kazni kot izvršen zločin; samo iregularnosti, ki so jo takrat smatrali za kazen, ni zapadel oni, ki je naknadno odobril v svojem imenu storjen zločin, čeprav je nemara izvršilec postal iregularen.⁵² Kanonisti so čutili neskladnost med ratihabicijo in teorijo o formalnem sodelovanju pri zločinu, ker naknadna odobritev vendar ne more vplivati na že izvršeno kaznivo dejanje. Povsem nekaj drugega je seveda, kadar vključuje ratihabicija tudi udeleženosť na sadovih permanentnega delikta. Pojmiti jo je mogoče le tako, da pomeni zločin svoje vrste, ki se pa zanj slučajno določa kazen obenem z ono za izvršilce kaznivega dejanja in je event. tudi enako mero kazni zanjo odmeril zakonodavec.⁵³

⁴⁸ Schmalzgrueber, o. c. V. t. 39 n. 71. Izmed kanonistov je bil še najbolj jasen in dosleden Wernz.

⁴⁹ Wernz, o. c. 64.

⁵⁰ Celó v Pij IX., Apostolicae Sedis z dne 12. okt. 1869. V 5: »Omnes interficientes... S. R. E. Cardinales... vel rata habentes.«

⁵¹ Cfr. Schmalzgrueber, o. c. V. t. 39, n. 224, kjer so zelo natančno popisani pogoji. Delikt je moral biti izvršen v imenu drugega, biti je moral tak, ki se da poveriti; oni, komur naj bi se na ta način všteval, ga je moral v resnici »ratum habere«, »nam qui dicit doleo quod factum sit meo nomine, sed gaudeo quod sit factum, non videtur ratum habere factum alterius; oni, v žigár imenu se je delikt izvršil, je moral biti habitualno pri zavesti, ni se pa zahtevalo, da bi bil dejansko. Držali so se pač načela: in maleficio ratihabitio mandato comparatur (l. 152 § 2 D. reg. i.). Qui facit per alium, est per inde ac si faciat per se ipsum (Reg. iur. 72 in VI).

⁵² Reiffenstuel, *Tractatus de regulis iuris*. Romae 1843, 30.

⁵³ Cfr. Wernz, o. c. 64; cfr. Rossi, o. c. II. 221: »La société ne punit pas parce qu'on trouve bon le délit, mais parce qu'on l'a commis.«

Kakor sem že omenil, cerkvenopravni viri niso imeli določil o udeležencih, ki odtegnejo svoj vpliv, preden je delikt povsem dovršen. Med avktorji pa je bilo kljub temu utrjeno mnenje, »da je oni, ki svoje naročilo ali svét v delikt umakne efficaciter, tako namreč, da se to naročilo ali svét ne more več smatrati za moralni vzrok zločinu, prost cenzure, ker se namreč naročilo ali svét le tedaj s cenzuro kaznuje, če vpliva na delikt«;⁵⁴ postavili pa si zopet niso splošnega, ampak partikularno vprašanje. Najbolj je zanimalo kanoniste in moraliste vprašanje, če zapade cenzuri tudi udeleženec, ki je sicer sodeloval pri deliktu, a se je skesal in mu je bil greh že odpuščen, preden je delikt po zunanje dovršen. Zapleteno je postalo to vprašanje zato, ker so cenzure cerkvene kazni z izrazito poglobljevalnim namenom. Dokler ni delikt povsem dovršen (»si effectus impediatur etiam miraculose, censura etiam impeditur«),⁵⁵ ni kazni; ko pa je delikt dovršen, pa udeleženec ni več contumax, kar je zopet neizogibni pogoj za nastop cenzure. Kajus n. pr. priskrbi Tuliji sredstvo za odpravo telesnega plodu. Sredstvo bo imelo uspeh čez tri dni. Preden Tulija abortira, se Kajus skesa, eventualno še spove, preprečiti pa seveda več ne more efekta svojega zločinskega sodelovanja. Čez tri dni je plod odpravljen in nastane vprašanje, ali je Kajus zapadel cenzuri.⁵⁶ Odgovori so bili različni. Nekateri so trdili, da tudi spokorjenega udeleženca v omenjenem slučaju cenzura zadene in da je nasprotno mnenje nevzdržno.⁵⁷ Njihov argument je bil

Zakonodavec je dajal praktične določbe in ni imel pred očmi kazensko pravne teorije. Teorija pa je seveda ob takem kratkem izrekanju kazni naletela na težkoče. Tako je n. pr. tudi ob novem zakoniku, ki je, kakor bomo videli, določno izvedel načelo vzročnosti pri udeleženstvu, dvoumen stavek, ki ga je zapisal Eichmann: »In gewissen Fällen wird die Begünstigung genau so gestraft, wie das Delikt selbst z. B. beim Duell can. 2351. In anderen Fällen bildet die Begünstigung ein delictum sui generis z. B. die Begünstigung des excommunicatus vitandus in crimine criminoso (can. 2338 § 2), o. c. 46., ker tudi v prvem slučaju pomeni favor svojevrsten zločin, ker drugače bi bilo neumljivo določilo, da je kazensko zabranjen.

⁵⁴ Schmalzgrueber, o. c. V. t. 39. n. 71.

⁵⁵ Suarez, Disp. IV. de censuris sect. III, 4. izd. Berton, Suarez. Opera omnia t. XXIII, p. I, 93.

⁵⁶ Zgled navaja Prümmer, Manuale theologiae moralis III.² Friburgi 1923, 337.

⁵⁷ Starejše citira Suarez, Disp. de censuris 44 sect. 3. n. 7 izd. Berton (t. XXIII, p. I, 93); Hinschius, o. c. 934.

preprost. »Spokornost sama še ne odvzame uspešnosti naročilu ali svétu.« Veliko avtorjev pa je učilo nasprotno. Dokazovali so, da deluje v opisanem slučaju spokornikov svét ali naročilo inculpabiliter, da je cenzura poboljševalna kazen, ki more zadeti le trdovratnega delikventa.⁵⁸ Sporno je bilo tudi vprašanje, ali mora svetovavec, ki hoče preklicati svoj svét, navesti tudi motive; ali mora naročitelj zločina opomniti tudi onega, proti kateremu je delikt naročil, če naj je njegov preklic »efficax« v pravnem pomenu.⁵⁹ Ker v cerkvenopravnih virih na ta vprašanja ni bilo odgovora, so se avtorji bolj ali manj zatekali k moralni teologiji ter so zamešavali dolžnosti ex officio z onimi ex caritate in prenašali zahteve notranjega območja v zunanje pravno področje.

Kratek pregled je pokazal, kako je bilo staro kanonsko pravo nesigurno v apliciranju kazni na udeležence pri deliktih. Določeno ni bilo, kdaj zapadejo kazni oni, ki pri deliktu sodelujejo in prav tako je bilo nejasno, v kakšni meri da jih je kaznovati.

III. V novem zakoniku.

1. Kodeks je v nasprotju z odpravljenim pravom postavil splošne norme o udeležencih pri deliktu in o kaznih za nje. V duhu svoje sistematike ugotavlja v kan. 2209 klasifikacijo udeležencev, izvedeno po načelu vračunljivosti, in na njeni podlagi podaja v kan. 2231 splošne predpise o kaznih za udeleženstvo.

Ker »je delikt zunanja in moralno vračunljiva kršitev zakona, kateremu je dana kanonična vsaj nedoločena kazen« (kan. 2195 § 1), je jasno, bodisi da smatramo citirane besede za definicijo v striktnem pomenu besede ali ne,¹ da morajo vsi

⁵⁸ Schmalzgrueber, o. c. VI t. 39 n. 74; D'Annibale, In constitutionen Apostolicae Sedis. Reate 1880, 7—8: »effugit censuram, nam quorum medicina sanato morbo?« Zlasti pa sv. Alfonz, cfr. Vindictiae Alphonsianae. Romae 1873, 841—847 proti Balleriniju; istotam kontroverzo o Suarezovem mnenju. Cfr. tudi Cappello, De censuris², Romae 1925, 32 op. 19.

⁵⁹ Schmalzgrueber, o. c. V. t. 39 n. 223; Reiffenstuel, Ius canonicum, IV. 12 n. 33; proti Hinschius, o. c. 953., cfr. k temu tudi Wernz, o. c. 62.

¹ »E qui l'errore fondamentale — noi crediamo — del Falco e di non pochi altri interpreti, di considerare cioè il can. 2195, § 1, come una vera

udeleženci, katerim naj se delikt ušteva, delovati formalno in po zunanje pri kršitvi kazenskega zakona oziroma zapovedi. Zgolj materialno sodelovanje ne more biti kaznivo; enako cerkvenopravno tudi zgolj notranje ne. Jasno je tu razvidna razlika med *delictum* in *peccatum*.

Kodeks ne govori o udeležentstvu pod posebnim naslovom kot na primer naš državni kazenski zakonik² in tudi ne samo na enem mestu, ampak na dveh, kakor sem že omenil; na prvem v oddelku »de delictis« razpravlja o vračunljivosti posameznih udeležencev in na tej podlagi v oddelku »de poenis« podaja načela o odmerjanju kazni.

Med državnimi kazenskimi zakoniki motrijo nekateri pod vplivom tako zvane »Theorie der Verselbständigung der Teilnahme« udeležentstvo v ožjem smislu besede kot popolnoma samostojno krivdno obliko, v drugih pa je uzakonjeno nazaranje, da je narava naslove in pomoči (kakoršnegakoli moralnega in fizičnega sodelovanja) h kaznivemu dejanju samo akcesorna, da je torej povsem zavisna od izvršilčeve krivde.³ Naš novi državni kazenski zakonik najbrž zastopa nazor, da je udeležentstvo samostojna krivdna oblika.⁴ Nadalje nekateri zakoniki skrbno določujejo posamezne vrste udeležencev, drugi pa zopet določajo za vse enako kazen in celo za pomoč, dano na kakoršenkoli način po izvršenem deliktu.⁵

Ker je že na splošno v cerkvenem kazenskem zakoniku zelo naglašeno moralno jedro pri deliktih, po drugi strani pa močno poudarja kanonsko pravo s klasično šolo vedno tudi objektivni element pri dejanju, ki naj bo delikt, — s tem pa seveda ne trdimo, da moderna struja objektivni element ignorira —, je umevno, da se kodeks na široko bavi s posameznimi vrstami udeležencev. Na umu pa moramo imeti, da je v cerkvenem območju sodnikovo preiskovanje večkrat izključeno.

e propria definizione del delitto, con genere prossimo e differenza specifica,« D' Angelo, *Nozione di delitto nel »Codex Iuris Canonici«* v zbirki: D' Angelo, *Saggi su questioni giuridiche I*, Torino 1928, 103. Kontroverza sama je večjega pomena le pri zelo diskutiranem vprašanju o legalnem elementu pri deliktu, pri vprašanju namreč, kako je spraviti v sklad kan. 2195 § 1 in kan. 2222 § 1.

² Nasnova in pomoč § 34.

³ Dolenc, o. c. 98; Chelodi, o. c. 16.

⁴ Dolenc, o. c. 99.

⁵ Roberti, o. c. 192.

Kodeks ne podaja sicer kake doktrinarne razdelitve, ker hoče biti praktičen zakonik in ne učna knjiga o kriminalnem pravu, vendar je v 7 paragrafih citiranega kan. 2209 jasno nakazan kriterij, po katerem je mogoče izvesti diferenciacijo oseb, ki so na kakršenkoli način pri deliktu udeležene.

Udeležentstvo je po novem cerkvenem kazenskem pravu možno in kaznivo pri vseh deliktih. S tem je stara kontroverza o kaznivosti udeležencev rešena. Šlo bo le zato, da se ugotovi pojem udeležentstva. Cerkevno kazensko pravo je sicer vedno zelo močno poudarjalo formalni element (»dolus oziroma culpa«),⁶ in tudi po osnovnih načelih veljavnega zakonika mora biti dejanje, torej tudi kakršnakoli udeležentost težko vračunljiva, da sploh more zapasti cerkvenim kaznim (cfr. kan. 2218 § 2). Vendar pa kanonsko pravo ni nikdar tako daleč sledilo pozitivni šoli, da bi se zadovoljilo s formalnim elementom, ki bi se kakorkoli po zunanje javil, ampak je vedno terjalo s klasično šolo dejanj in sredstev, ki natura sua,⁷ torej objektivno in ne samo po delikventovem subjektivnem prepričanju, vodijo v izvršitev kaznivega dejanja.

2. V dve oziroma tri kategorije se dajo po kodeksu (kan. 2209) razdeliti vsi pozitivni udeleženci ter so: ali sostorilci (§§ 1—2) ali glavni (§ 3) ali stranski udeleženci (§ 4). Ostali paragrafi razpravljajo o negativnih udeležencih, o pomoči, dani po izvršenem deliktu, in o odtegnitvi vpliva.

Da se tembolj osvetli pojmovanje cerkvenega zakonika o udeležentstvu, naj vzporedim v glavnih črtah tozadevno naziranje našega državnega kazenskega zakonika. Novi drž. kaz. zakonik razpravlja o udeležentstvu pod naslovom »nasnova in pomoč« (§ 34). Omenja storilce, nasnovatelje in pomagače (§ 34 odst. 4). Na drugem mestu (§ 88) rabi pojem udeleženci. »Brez dvoma spadajo med udeležence vsi nasnovatelji in pomočniki, enako pa tudi vsi sostorilci pri pristni in neizogibni udeležentosti.«⁸ Klasifikacijo fakultativnih udeležencev izvede drž. kaz. zakonik drugače kot cerkveni. V prvem odstavku govori o nasnovi: »Kdor drugega naklepoma zavede ali nasnuje, da stori

⁶ Odprto ostane sicer še vprašanje, ali more vrhovni cerkveni legislator kazensko sankcionirati tudi moralno lahko vračunljive prestopke zakonov.

⁷ Cfr. kan. 2212 § 1.

⁸ Dolenc, o. c. 176.

kaznivo dejanje, se kaznuje, kakor da bi ga bil sam storil.« Razlika med nasovo in zavedbo ni bistvena; prva se poslužuje direktnih, druga pa indirektnih sredstev.⁹ Tretji odstavek govori o pomoči: »Kdor drugemu naklepoma pomore storiti kaznivo dejanje, se sme kaznovati mileje.« Pod pomočjo je razumeti psihično in fizično pomoč.¹⁰ Malomarno dane pomoči drž. zakonik ne kaznuje. Iz cerkvenega ni mogoče razbrati, kako je o tem soditi. Misliti si je teže malomarno dano moralno pomoč kakor pa fizično. Razlika med obema zakonikoma nastane pri presojanju potrebne fizične pomoči.¹¹

V prvem paragrafu važnega kan. 2209 je govor o sostorilcih. To so namreč oni, ki so po skupnem naklepu skupno izvršili delikt. Spadajo prav za prav le v širšem pomenu med udeležence. Gasparrijeva opomba navaja za zgled kan. 2331 § 2, ki omenja zarotnike: »Conspirantes vero contra auctoritatem Romani Pontificis eiusve Legati vel proprii Ordinarii aut contra eorum legitima mandata, itemque subditos ad inobedientiam erga ipsos provocantes.« Čisto umevno je, da se vsem sostorilcem zločin enako prišteva. Brez pomena je, ali bi se bil delikt brez udeležbe posameznega izvršil ali ne. Okoliščine pa seveda morejo kljub temu zvečati ali zmanjšati krivdo posameznega izmed njih. Vsi so sodelovali pri naklepu in pri izvršitvi (*commune consilium + physicus concursus*),¹² so torej v pravem pomenu sostorilci, dasi morda z različno subjektivno krivdo.¹³

Drugi paragraf razpravlja o tem, kar naziva svetna kriminalistika delikt srečanja¹⁴ (= *delictum quod natura sua complicem postulat*). Gasparrijeva opomba navaja *duelante* (kan.

⁹ Dolenc, o. c. 100; cfr. *consilium hortativum in cooperativum* v cerkvenopravnih virih n. pr. c. 32 C 23 q 8; c 5, in VI. 5, 9.

¹⁰ Dolenc, o. c. 103.

¹¹ Nadalje omenja tretji odstavek izpodletelo nasovo, ki se sme kaznovati mileje. V zadnjem odstavku je podana določba o nasovi in pomoči pri kulpoznem deliktu: nasovatelj in pomagač se smatrata za storilca.

¹² To je prav isto, kar je pomenjal v starem pravu izraz *socius, societas*. — Brez pomena je nagib, vsled katerega sodelujejo.

¹³ »*Crimen a pluribus patratum imputatur singulis non universis quasi cuidam personae iuridicae.*« Lega, o. c. 68. Vendar pa kljub temu drugače, kakor pa v slučaju, ko ne bi bilo skupnega naklepa (cfr. c. 17 D 47, 8).

¹⁴ Cfr. Dolenc, o. c. 98.

2351), simoniste (kan. 2371 in 2392), zločin klerikov višjih posvečenj, ki poskušajo vstopiti v zakon (kan. 2388). Vsi citirani kanoni navajajo obe stranki, da odstranijo vsak dvom, dasi bi tega ne bilo treba, ker bi druga stranka že po kanonu 2209 § 2. zapadla kazni. Sostorilci so v teh slučajih neizogibni udeleženci, zato o udeležencih v ožjem pomenu besede tudi tu ni govora. O krivdi udeleženih strank velja kot o sostorilcih v prvem paragrafu: vsem se per se delikt enako ušteva, če okoliščine ne zvečajo ali ne zmanjšajo krivde posameznega izmed njih. Samo po sebi je umevno, da morajo biti znane obema strankama vse sestavine delikta. Če n. pr. oseba, s katero poskuša stopiti klerik višjih posvečenj v zakon, ne ve, da je za ta zločin določena ekskomunikacija latae sententiae, nje kazni ne zadene, dasi je zagrešila in foro interno peccatum in je klerik izobčen. Še tem manj seveda, če niti ne ve, da je oseba, ki stopa z njo v zakon, klerik, kateremu je zakon zabranjen. Wernz dobro pripominja, da je tu »bolj vprašanje o deliktu, ki je večim skupen, kakor pa o udeleženstvu pri deliktu in da je zato samo po sebi jasno, da nosi vsaka stranka lastno in neodvisno krivdo in postane neodvisno od druge stranke »reus poenae«, ki je zagrožena za dotični delikt.¹⁵ Isto velja seveda o sostorilcih, omenjenih v prvem paragrafu, dasi smatra te odlični kanonist za principalne udeležence. Razlika med obojnimi sostorilci je le v tem, da v drugem slučaju omenjeni delikt natura sua terja komplice, v prvem pa ne.

3. O pravih fakultativnih udeležencih je govor v nadaljnjem tretjem in četrtem paragrafu. Udeleženci morejo biti pri zločinu udeleženi zgolj moralno ali pa fizično. Prvi z nasvetom, prigovarjanjem, prošnjo, obljubo, grožnjo, naročilom, ukazom vplivajo psihično na izvestni subjekt, da se odloči za konkreten delikt; drugi pa fizično pomagajo kaznivo dejanje izvršiti, a z zavestjo, da gre za delikt. Vendar kodeks soudeležencev ne deli pod vidikom moralnega ali fizičnega udeleženstva, ampak sega globlje in išče v udeleženstvu polno ali manj polno vzročno zvezo z deliktom.¹⁶ Kriterij je v tem, ali so bili eventualni ude-

¹⁵ Wernz, o. c. 52.

¹⁶ Zahteva po vzročni zvezi je dobro poudarjena v Wernzovih besedah: »Delictum ita patratum ex plurium personarum concurrente actione, cum sit obiective unum, subiective est multiplex, unde etiam poena non dividitur inter varia subiecta, sed unicuique applicari debet. Quia

leženci za konkreten delikt naravnost potrebni (si delictum sine eorum opera commisum non fuerit) ali le koristni (si eorum concursus facilius tantum reddit delictum, quod etiam sine eorumdem concursu commisum fuisset). Prvi se po pravici imenujejo principalni, drugi pa akcesorni udeleženci.¹⁷ Izraz principalis je vzet v kodeks, ki izrecno omenja onega, ki delikt naroči, in ga naziva auctor principalis (§ 3).¹⁸ Besede: si delictum sine eorum opera commisum non fuerit, je razumeti o faktučnem stanju. Izgovor, češ, če ne bi bil jaz sodeloval, bi pa drugi, ne pomaga, dasi je gotovo, da bi se bil delikt izvršil v vsakem slučaju, ker sicer ne bi bil nihče odgovoren, kakor dobro pripominja D'Annibale.¹⁹ Kdor pa bi naročil ali nasvetoval delikt osebi, ki se je že sicer v vsem odločila, da ga stori, tak ni principalen udeleženec; quaestio facti pa nastane, ali ne preide njegovo dejanje v sotorilstvo²⁰ ali pa je le akcesorno udeleženstvo (facilius).²¹ Dolenc omenja,²² da ostane lahko samo poizkus na nesposobnem predmetu, za katerega se kaznuje storilec po drž. kaz. zakoniku mileje ali po svobodni oceni ali pa se celo oprusti vsake kazni.²³

V tem tretjem slučaju tako dejanje po cerkvenem kazenskem pravu, kakor se zdi, ni kaznivo. Ne more se namreč smatrati za udeleženstvo, ker manjka vzročne zveze z deliktom, brezuspešna nasnova v smislu kan. 2212, § 3 pa tudi ni.²⁴

tamen gradus concursus seu influxus ad hoc ut existat delictum, potest esse diversus, ita etiam aequum est ut poena quae unicuique quidem debetur ex communi causa eiusdem delicti, pro diverso gradu influxus temperetur (o. c. 53).

¹⁷ Jasno se razvidi, da je bila sprejeta ona razdelitev udeležencev, ki jo je priporočal kard. Lega. Chelodi o. c. 15 rabi isto terminologijo, a v drugačnem pomenu.

¹⁸ V omenjenem dostavku je poudarjen formalni element v deliktu, v nasprotju z nekaterimi kriminalisti, kot n. pr. Caesar Beccaria; Carmignani: »nam mandans delictum vult tantum, mandatarius vero illud et vult et perficit.« (Iuris Criminalis Elementa I, Pisis 1833, 73.)

¹⁹ Wernz, o. c. 62; Roberti, o. c. 220.

²⁰ Cfr. Dolenc, o. c. 102.

²¹ Drž. kaz. zakonik razlikuje tu med zločinstvi in prestopki; pri slednjih v tem slučaju ne kaznuje nasnovatelja.

²² O. c. 102.

²³ Cfr. § 32 odst. 2 k. z.

²⁴ Conatui delicti accedit actio illius, qui alium ad delictum committendum inducere studuerit, sed inefficaciter. Pojem inducere je treba, mislim, striktno interpretirati.

Po vsem tem je lahko odgovoriti na kontroverzno vprašanje, ali naročitelj oziroma svetovavec zapadeta kaznim latae sententiae takrat, če je bil storilec že sicer odločen, da izvrši delikt, in ga je v resnici izvršil.²⁵ Če sta prešli njuni dejanji v sosterilstvo, ju zadene omenjena kazen, sicer ne; zakaj akcesornih udeležencev, kakor bomo videli pozneje, kazni latae sententiae ne zadenejo, če ni izrečno določeno drugače. Izvzamedo seveda tudi slučaje, v katerih je cenzura latae sententiae zagrožena za naročilo oziroma svét sam.

Kakor je videti, zapadejo udeleženci pri deliktih zelo na široko pod cerkveni kazenski zakonik. Vse one, ki na kakršenkoli način vzročno vplivajo bodisi moralno bodisi fizično na delikt, zadene kazen. Pravno važna je zlasti določitev principalnih udeležencev. Dasi je zakonikova razdelitev fakultativnih udeležencev v glavne in stranske jasna in logična, je vendar treba priznati, da bo praktično nemara večkrat težko določiti v konkretnih slučajih mejo med obojnimi, čeprav je za kanonsko kazensko pravo to velikega pomena, kar je takoj razumljivo, če se ozremo na kazni latae sententiae, katerim principalni udeleženci redno vedno zapadejo. V dvomu se bo pač ravnati po načelu: in dubio favendum est reo (cfr. kan. 2219, § 1) in se bodo tako taki udeleženci izognili kaznim latae sententiae. Katoličan n. pr., ki sklene proti prepovedi kan. 1063, § 1 mešani zakon pred nekatoliškim kultnim služabnikom sam ali po svojem zastopniku, stori delikt, za katerega je zagrožena kazen ordinariju pridržane ekskomunikacije, ki zadene delinkventa eo ipso, dasi je dobil dispenzo od zadržka mešane veroizpovedi.²⁶ Principalni udeleženci pri tem deliktu bodo vsi oni, ki so izvajali na delinkventa bodisi z grožnjo bodisi z obljubo ali na kakršenkoli drug način tak pritisk, da se je pod njim odločil za delikt, ki ga sicer ne bi bil storil. Eventualni zastopnik redno ne bo principalni udeleženec, možen pa je slučaj, kjer bi bil. Če je bil izvršilec še nedoleten v smislu o. d. z., je rabil po paragrafu 49 o. d. z. za veljavno sklenitev zakona, oziroma po čl. III. zakona z dne 31. decembra 1868 drž. zak. za leto 1869, št. 4, za cerkveno blagoslovljenje od strani nekatoliškega kulturnega služabnika očetovega dovoljenja. Oče, ki bi ga dal z zavestjo, da gre za nekatoliški zakon, po-

²⁵ Cappello, o. c. 32.

²⁶ Kan. 2319 § 1 št. 1.

stane s tem principalni udeleženec. Očetu sklicevanje na paragraf 52 o. d. z., ki daje nedoletniku pravico zaprositi pomoč rednega sodnika, kadar meni, da mu je storjena krivica, ker mu je odrečeno privoljenje za zakon, ne pomaga, ker gre, kakor smo rekli, za dejansko udeležnost. Možno je pa seveda tudi, da postane očetova udeležnost pri omenjenem deliktu le negativna, ker ni skušal delikt preprečiti, a bi to moral. Ako oče več ne živi ali je nezmožen nedoletnika zastopati, se zahteva po paragrafu 49 o. d. z. »za veljavnost zakona razen izrečenja rednega zastopnika tudi privoljenje sodnega oblastva.«^{26a} V tem slučaju bi težje govorili o principalni udeležnosti zakonitega zastopnika ali sodnika.

Dvome, ki morejo nastati, je kodeks večkrat sam rešil, ko v svojem podrobnem kazenskem delu izrecno našteva različne udeležence, ki bi že sicer po splošnem kan. 2209 zapadli kazenskem zakonu.²⁷

Med onimi, ki moralno vplivajo na delikt, omenja zakonik izrecno naročitelja.²⁸ Staro pravo je poleg te vrste moralnega krivca omenjalo pogosto, kakor smo videli, tudi one, ki delikt ukažejo ali zapovedo.²⁹ Novo ne gleda v ukazanem deliktu (*iussio delicti*) posebne krivdne oblike, in po pravici, zakaj krivda takega moralnega krivca je sestavljena. Enaka je krivdi onega, ki delikt naroči,³⁰ in povečana po obteževalni okoliščini, ki izvira iz zlorabe oblasti.³¹ Primerjaj kan. 2207 § 2, ki do-

^{26a} Besedilo sta prevedla Bežek in Regally (Občni drž. zakonik, Ljubljana 1928).

²⁷ Cfr. kanone, ki jih navaja Gasparri v opombi kan. 2231.

²⁸ Morda zato, ker so kriminalisti kaznivost naročnikovo različno presojali. Cfr. Latini, *iuris criminalis philosophici summa lineamenta*. Taurini 1924. 154.

²⁹ *Jubere, ordo*.

³⁰ Naročilo se v tej materiji loči od sveta po tem, da je pri prvem poudarjen interes naročnikov pri deliktu, v drugem pa ne. (Cfr. De Meester, *Juris canonici et iuris canonico civilis compendium*⁹ III./II. Brugis 1928, 126.) Brez pomena je, ali naročnik ponudi podkupnino ali ne. Vedno pa je treba pomniti, da mora biti moralna udeležnost v vzročni vezi z deliktom in ne samo njegov povod (*occasio, n. pr. scandalum*). Paziti je treba zlasti pri svetu; zgolj *consilium doctrinale* ni v taki zvezi z deliktom, da bi zapadel kazni.

³¹ Eichmann, o. c. 45; Robertú, o. c. 216. Omenjena obteževalna okoliščina pri krivdi moralnega avktorja pomenja seveda olajševalno okoliščino na izvršilčevi strani.

loča, da je zloraba oblasti (cerkvene in vsake druge) obteževalna okoliščina in kan. 2404, ki na splošno določa, da je zloraba cerkvene oblasti delikt. Zakonito dovoljenje pa seveda odvzema dejanju označbo delikta.

4. Krivda sostorilcev in principalnih udeležencev je in abstracto pri vseh enaka. Toda pri konkretnem deliktu se je treba ozirati tudi na okoliščine, kar zakonik v kan. 2209 ponovno poudarja.³² Čeprav se kaznujejo udeleženci v kanonskem pravu »nomine delicti communis«, kakor se izraža Wernz³³, in je podlaga kaznivosti vzročna vez, vendar je ob zelo močno naglašenem formalnem deliktovem elementu umljivo, da se osebne in tudi stvarne okoliščine, ki niso predvidene,³⁴ upoštevajo v dobro ali v slabo le pri onem izmed udeležencev, pri katerem se najdejo,³⁵ dasi kodeks tega izrecno kot n. pr. naš drž. zakonik,³⁶ ne omenja. Jasno pa je seveda samo po sebi, da se všteva vsem udeležencem okoliščina, četudi je osebna, kadar tvori ta okoliščina enega izmed sestavnih in delikt označujočih elementov.³⁷

5. Krivdo negativnih udeležencev, o katerih so bili stari cerkvenopravni viri tako nejasni, normira paragraf 6. citiranega kan. 2209. V poštevek pridejo seveda samo oni, ki so udeleženi pri kaznivem dejanju z zanemarjanjem svoje dolžnosti. Izraz *ex officio* v tekstu je v nasprotju s pojmom *ex caritate*. Kdor je udeležen pri deliktu s tem, da je zanemaril službeno dolžnost, ki mu je nalagala zabraniti konflikte, ali pa je pod tem vidikom prekršil naravni ali pozitivni zakon ali jurisdikcionalno zapoved, ta zapade med kaznive udeležence, če ga namreč ni že zadela posebej določena kazen. Zagreši pa vedno negativni udeleženec lastno kaznivo dejanje, čigar krivda je sorazmerna prekršeni dolžnosti, ki ga je vezala, da delikt prepreči.³⁸ Če

³² § 1. nisi adiuncta alicuius culpabilitatem augeant vel minuant; § 2. nisi ex adiunctis; § 3. ceteris paribus.

³³ O. c. 54; cfr. Roberti, o. c. 215.

³⁴ Chelodi, o. c. 16.

³⁵ V § 5. av. k. z. je bila odločilna izvršilčeva kaznivost.

³⁶ § 34 odst. 4, cfr. Dolenc, o. c. 103—104.

³⁷ Roberti, o. c. 214.

³⁸ Tako n. pr. kan. 2368 § 2 izrecno določa kazen za onega, ki bi opustil denunciatijo *sollicitationis criminis*; kan. 2336 § 2 predpisuje, da je treba denuncirati klerika ali religioza, ki bi se vpisal v framasonsko ali podobno družbo; nedvomno more cerkveni legislator v smislu kan. 2222

pa je bil udeležen pri skupnem naklepu, postane s tem seveda pozitivni udeleženec, in sicer principalni ali ekcesorni, ter je negativna le forma njegovega udeležništva pri izvršitvi delikta.

6. O pomoči izkazani po deliktu, o udeležnistvu na sadovih kaznivega dejanja, o hvaljenju in skrivanju delinkventa in o podobnem, o čemer so tako na široko razpravljali stari cerkveni pravni viri, govori jasno novi zakonik: non secumferunt delicti patrati imputabilitatem (§ 7). Morejo pa tvoriti taka dejanja nove delikte, če so dani zahtevani pogoji. Pozitivni udeleženci pa zopet postanejo njihovi avktorji, če so bili med seboj dogovorjeni pred deliktom. S to določbo je odpravil novi zakonik mnoge kontroverze in v kazenskem pravu neumljivo ratihabicio.³⁹

7. Kakor sem omenil, viri starega cerkvenega kazenskega prava niso poznali določb o onih udeležencih, ki svoj vpliv odtegnejo, preden se delikt dovrši. Novi zakonik ima v paragrafu 5. splošnega kan. 2209 jasno določilo o tem. Kdor pravočasno odtegne svoj vpliv,⁴⁰ ta ni odgovoren za delikt, četudi ga je izvršilec iz drugih lastnih razlogov izvršil. Če pa je vpliv sicer deloma odtegnil, a ne popolnoma, je njegova odgovornost zmanjšana. Načelo je dosledno izvedeno iz vrhovnega principa kavzalnosti. Na podlagi teh določil je motriti krivdo takozvanega agent provocateurja, to je »osebe, ki poskuša zavesti ali nasnovati drugo osebo, da le ta stori naklep kaznivega dejanja, toda noče, da pride do izvršitve, ker hoče storilca in flagranti zajeti in ga izročiti kazenskemu oblastvu.«⁴¹

Kadar tvori nasnova, to je svet ali naročilo po posebnem delu cerkvenega kazenskega zakonika, samostojen delikt, je taka oseba polno odgovorna. Sicer pa tak udeleženec ni kazniv, če je svoj vpliv pravočasno popolnoma odtegnil; če pa se mu to ni povsem posrečilo, je njegova odgovornost zmanjšana. Po drž. kaz. zakoniku taka oseba ni kazniva, če je v resnici pre-

§ 1 kaznovati opustitev te denunciacije, kakor tudi po kanonu 1935 § 2 naložene denunciacije delinkventov, ali v kanonu 1027 naložene dolžnosti naznaniti poznane zakonske zadržke itd.

³⁹ Podobno naziranje je vzakonjeno v drž. kaz. zakoniku, cfr. Dolenc, o. c. 103.

⁴⁰ Qui suum influxum in delictum patrandum opportuna retractatione abduxerit plene (§ 5).

⁴¹ Dolenc, o. c., 102.

prečila nameravani delikt; če pa se ji to ni posrečilo, je kazenskoppravno odgovorna po določbi § 20, če je iz malomarnosti ravnala v zmoti glede tega, da ji bo mogoče dejanje inhibirati pred dovršitvijo.⁴²

Moralni vpliv je popolnoma odtegnjen pri nasvetu tedaj, če svetovavec prekliče svoj nasvet s prav tako močnimi nasprotnimi motivi, pri naročilu pa s tem, da ga enostavno prekliče.

Brezuspešne nasnove po sistemu cerkvenega kazenskega zakonika ni mogoče motriti kot udeležništvo. Kodeks smatra brezuspešno nasnovo kot poizkus in jo zato kaznuje vedno mileje kot pa nasnovo pri dovršenem deliktu.⁴³ Principalnemu moralnemu krivcu, kakor tudi ostalim udeležencem je vedno v korist, če je izvršilec odstopil od deliktovne izvršitve.⁴⁴

Če se je »nasnovana« oseba že itak odločila za delikt ter jo nasnovalec le utrdi v tem sklepu, postane s tem slednji akcesorni udeleženec, kakor sem že zgoraj omenil.⁴⁵ Dolozna pomoč in nasnova se kaznuje tudi ob deliktu, storjenem iz malomarnosti. Njuno vračunljivost je motriti po splošnih zgoraj podanih načelih.⁴⁶ Malomarno dane pomoči najbrže tudi kodeks ne predvideva.⁴⁷ Kdor nasnuje kazensko neodgovornega človeka, tega je smatrati za pravega storilca kaznivega dejanja.⁴⁸

8. Na podlagi v kan. 2209 ugotovljene vračunljivosti določa kodeks v splošnem kanonu 2231 kazen za posamezne kategorije udeležencev pri deliktu. Četudi so omenjeni v posameznih kazenskih zakonih le poedinci (izvršilci), vendar zadene, če ni drugače določeno, ista kazen tudi sostorilce, komplice

⁴² Dolenc, o. c. 102.

⁴³ Kan. 2212 § 3. Brezuspešno nasnovo kaznuje državni kazenski zakonik le pri zločinstvih, in sicer mileje kot pri izvršenem dejanju (§ 34, odst. 3).

⁴⁴ Roberti, o. c. 221; Chelodi, o. c. 16.

⁴⁵ Glej zgoraj odstavek 3.

⁴⁶ Drž. zakonik je strožji: »Kdor naklepoma zavede drugega, da izvrši iz malomarnosti kaznivo dejanje, ali kdor mu naklepoma pomore pri izvršitvi takega dejanja, se smatra za storilca tega dejanja.« (§ 34, odst. 5.) Nasprotno je učil Wernz, gl. op. v prvem delu.

⁴⁷ Roberti, o. c. 213. V drž. kaz. zakoniku ni kaznivo. Dolenc, o. c. 103.

⁴⁸ V kanonu 2230 podano načelo je splošno, dasi je govor samo o deliktih nedorastlih oseb. Za državno področje primerjaj Dolenc, o. c. 101.

v deliktih srečanja in pa principalne udeležence bodisi fizične bodisi moralne, da se le pri udeležencih izpolni pogoj, da brez njihovega sodelovanja delikta ne bi bilo. Ker govori citirani kanon splošno o kazni, velja njegovo določilo tudi za kazni latae sententiae. S tem je torej končana nerešljiva kontroverza starega cerkvenega prava o aplikaciji kazni latae sententiae. Ne samo izvršilca torej, ampak tudi vse ostale principalne krivce je podvržel kodeks v smislu pravičnosti in v skladu z naziranjem modernih kazenskih zakonikov svojim najučinkovitejšim kaznim. Dasi nedorastlih (impuberes) ne zadenejo kazni latae sententiae, vendar jim zapadejo principalni dorastli udeleženci, kadarkoli nedorastlim pomagajo pri deliktu, za katerega je zagrožena omenjena kazen. Podobno zadene ista kazen tudi njega, ki v smislu §§ 1—3 kan. 2209 sodeluje pri deliktu, ki ga izvrši oseba, ki je kazensko nevračunljiva in torej sama cenzuri ne zapade.

Vračunljivost ostalih, to je akcesornih pozitivnih udeležencev pri deliktu, je po kan. 2209 § 4 zmanjšana in zato je jasno, da nje zadene manjša kazen kot pa izvršilca, izvzemši slučaj, da je v poedinih kaznivih dejanjih določeno kaj drugega.⁴⁹ Iz načela, da je treba kazni striktno interpretirati, že sledi, da stranski pozitivni udeleženci ne bodo zapadli na splošno kaznim latae sententiae; brez vsake kazni pa vendar ne ostanejo, temveč predpisuje zakonik za nje nedoločeno kazen ferendae sententiae, o kateri določa samo to, da naj bo pravično odmerjena; vrsto in mero pa prepušča modremu preudarku cerkvenega poglavarja. Pogoj je zopet tu, da ni za nje že v zakoniku samem pozitivno določena posebna kazen, zakaj kazen latae sententiae je večkrat zagrožena zelo na široko. Gasparrijeva opomba k citiranemu kanonu navaja zglede k temu.⁵⁰

Kolikšna pa naj bo kazen, ki naj zadene one, ki se kakorkoli izognejo kaznim latae sententiae, to ni določeno nikjer v celem tretjem delu 5. zakonikove knjige.⁵¹ Zdi se to na prvi pogled nekam nerazumljivo, vendar pa vprašanje samo za cer-

⁴⁹ Kan. 2218 § 1.

⁵⁰ Najizrazitejši zglede je kan. 2351 § 1, ki določa zelo natančno, kateri udeleženci pri deliktu duela zapadejo kaznim.

⁵¹ Ruspini, Uzroci, koji umanjuju kaznenu ubrojivost i njihov utjecaj na kazne (Bogoslovna smotra 1927, 273—274).

kveno kazensko pravo ni tolikšnega pomena, kot bi bilo za svétno, ker namreč v njem stopnjevanje kazni ni natančno izvedeno. Ne po zunanjih učinkih in ne po notranjih kriterijih ni vedno lahko odločiti, katero kazen je imeti za težjo. Težko je n. pr. odločiti, ali so težji učinki ekskomunikacije ali degradacije. Z nekaterih vidikov je težja prva, saj pomenja naravnost izključitev iz cerkvenega občestva, z drugih vidikov pa je hujša druga kazen.⁵² Vsled spiritualnega značaja cerkvenih kazni, ki se ne da shematizirati, je torej tem lažje umljiva svoboda, ki jo pušča cerkveni zakonik cerkvenemu poglavarju pri določanju in apliciranju vindikativnih kazni. Vendar pa neko relativno gradacijo cerkvenih kazni pozna tudi kodeks. V naštevanju vindikativnih kazni za lajke tega stopnjevanja nemara res ni mogoče lahko zaznati,⁵³ jasneje pa je začrtano v seriji kazni za klerike (od omejitve vršenja svetih poslov v določeni cerkvi do polne degradacije).⁵⁴ Razbrati je tudi iz zakonika, da smatra na splošno cenzure, zlasti one latae sententiae, za težje kazni, zato določa n. pr., da na splošno akcesornih udeležencev ne zadene kazen latae sententiae, ki je določena za principalne, pač pa naj se kaznujejo s kaznimi ferendae sententiae.

Akcesorni udeleženci so v vzročni zvezi z deliktom v smislu kan. 2195, zato jih *stricto iure* zadene kazen. Puniendi sunt,⁵⁵ se izraža zakonik. Ker pa sodelujejo bolj ali manj učinkovito ter so v bolj ali manj tesni zvezi s principalnimi udeleženci, ker je izraz *facilius* v kan. 2209 § 4 zelo relativnega pomena, zato ni mogel zakonik na splošno določiti vrste in mere kazni za nje in zato predpisuje, da jih je kaznovati »s pravično kaznijo po modrem predstojnikovem preudarku, če ni zakon za nje določil posebne kazni«.

⁵² Cfr. Wernz, o. c. 74.

⁵³ Kan. 2291.

⁵⁴ Kan. 2298.

⁵⁵ Kan. 2231.

⁵⁶ Sed alia iusta poena pro prudenti Superioris arbitrio puniendi sunt, nisi lex peculiarem poenam in ipsos constituat. Po državnem kazenskem zakoniku se smejo (ne morajo) akcesorni udeleženci v smislu kanonskega prava kaznovati mileje. Omilitev kazni je normirana v § 71. Odločilno bo, kakšna oseba je pomočnik, pa tudi v koliki meri je bil s pomočjo udeležen, zlasti, kjer je več pomočnikov sodelovalov (D o l e n c, Po. c. 103). Razlika med obema zakonikoma je jasna.

Vprašanje bi moglo nastati, kdo je ta predstojnik, o katerem govori citirani kanon. Ali je le ordinarij, ali pa bi mogel določiti kazen tudi oficial, ali gre tu le za aplikacijo kazenskega zakona, za kar je opravičen sodnik,⁵⁷ ali pa bolj za pojem »legi poenas adnectere«.⁵⁸ Kanonisti so reševali to vprašanje tako, da so poudarjali razliko med državnim in cerkvenim forum, ker je v slednjem redni sodnik obenem zakonodavec, ki torej z nekako zakonodajno močjo določa arbitrarne kazni.⁵⁹ Toda, ker je s Pijevo reformo tudi v kurijah administrativa ločena od judikature in je ta razdelitev, dasi nekoliko zabrisana, vendar še dosti močno poudarjena v veljavnem zakoniku, se na tak način ni mogoče izogniti stavljenemu vprašanju. Kazen za akcesorne udeležence je sicer nedoločena, a ni povsem fakultativna. O takih kaznih pa določa zakonik, da so prepuščene modremu preudarku ali sodnika ali prestojnika.⁶⁰ Kodeks torej tudi ob preceptivnih nedoločenih kaznih razlikuje med preudarkom sodnika in predstojnika. V našem slučaju je določitev vrste in mere kazni prepuščena predstojniku in torej ne bo mogel tega storiti oficial, dasi so dani vsi pogoji, ki jih zahteva delikt (objektivni, legalni »puniendi sunt« in formalni). Ker je v cerkvenem zakoniku jasno izražena želja, da bi se kriminalne zadeve če le mogoče uredile pedagoško-moralnim potom,⁶¹ da sploh ne bi prišlo do formalnega kazenskega procesa, in ker naloga cerkve, ki mora priti tudi v kazenskem postopanju do izraza, sploh ne more terjati, da bi se vsak delikt nujno preganjal ad apicem iuris, so načela o določanju kazni za akcesorne udeležence tem bolj umljiva, dasi so tuja naziranjem državnih kazenskih zakonikov. Ker pa je po drugi strani v cerkvenem kazenskem sodstvu uzakonjeno javno tožilno načelo in je upravičeni tožilec samo promotor iustitiae, ki pa je pri svojem poslovanju povsem odvisen od ordinarija, ki mu mora celo z dekretom naročiti, da sploh vloži obtožnico, da se sodno kazensko postopanje formalno uvede, more predstojnik že s tem prepustiti oficialu oziroma sodišču, da določi kazen za obsojene akcesorne udeležence. Nekatere kazni pa

⁵⁷ Kan. 2220, § 1.

⁵⁸ Isti kanon.

⁵⁹ Wernz, o. c. 74.

⁶⁰ Kan. 2217 § 1 n. 1; cfr. tudi kan. 2223 § 3.

⁶¹ Kan. 1939—1953.

more izreči ordinarij tudi per modum praecepti extra iudicium, da je le delikt ugotovljen.⁶²

Večan je cerkveni predstojnik seveda tudi pri aplikaciji kazni za akcesorne udeležence po načelih, ki na splošno veljajo o odmerjanju cerkvenih kazni. Vračunljivost, škoda in pohujšanje so trije momenti, na katere se mu je ozirati. Odločilne bodo seveda tudi osebne udeleženceve razmere.⁶³

Ista načela kot za kaznovanje akcesornih pozitivnih udeležencev veljajo tudi o izrekanju kazni za negativne udeležence. Prihajal bo pri teh še bolj kot pri prvih v poštev dostavek »nisi lex peculiarem poenam in ipsos constituat«.⁶⁴

9. Ostane še vprašanje, kako je kaznovati udeležence, ki prekličejo svoj vpliv bodisi moralen bodisi fizičen, preden je delikt dovršen, a je njihov preklic inefficax, zlasti še ob kaznih latae sententiae. Kdor je svoj vpliv popolnoma odtegnil, temu se delikt, kakor smo videli, ne všteva in zato tudi ni kazniv; če pa je vpliv le deloma odtegnil, je s tem njegova krivda sicer zmanjšana, a ne povsem odvzeta in ga zato čaka kazen kot akcesornega udeleženca.

S samo spokornostjo pa vpliv gotovo še ni odstranjen. Ob vindikativnih kaznih je stvar torej jasna: kdor svojo udeležbo pri deliktu, bodisi da je sodeloval moralno z naročilom ali svetom ali pa tudi fizično, obžaluje, preden je delikt dovršen, in dobi nemara celo zakramentalno odvezo, tako da je stvar in foro interno popolnoma popravljena, ta se s tem še nikakor ne reši kazni. Ko bo delikt konsumiran, ga čaka kazen kot udeleženca; če pa ne bo dovršen, ga zadene manjša kazen, ker je bil udeležen pri poizkusu.

Dvom pa nastane ob cenzurah latae sententiae, ki so zagrožene za izvršen delikt. Cenzure so namreč izrecno boljševalne kazni z namenom, da stro delinkventovo trdovratnost.⁶⁵ Zadenejo pa samo »delictum consummatum cum contumacia coniunctum«, kakor se izraža zakonik.⁶⁶ Za trdovratnost (contumacia) ob cenzurah latae sententiae zadostuje sam

⁶² Kan. 1933 § 4.

⁶³ Vprav vsled tega večkrat ne bodo akcesorni udeleženci kazensko preganjani.

⁶⁴ Kan. 2231.

⁶⁵ Cfr. kan. 2241.

⁶⁶ Kan. 2242 § 1.

prestop zakona ali zapovedi.⁶⁷ Če vzamemo že zgoraj omenjeni zgled o Kajju, ki da Tuliji abortivno sredstvo, ki bo imelo uspeh čez tri dni, Kaj pa se spokori, preden Tulija abortira, zadenemo ob staro mnogo razpravljano vprašanje, ali je zadela kazen ekskomunikacije, ki je za odpravo telesnega plodu v cerkvenem kazenskem zakoniku zagrožena, tudi Kaja.⁶⁸ Če bi se Kaj ne bil spokoril in je Tulija dejansko abortirala (*effectu secuto*), je Kaj kot principalni udeleženelec, *suppositis supponendis* o njegovem subjektivnem razpoloženju, nedvomno zapadel cenzuri; ne sicer takrat, ko je sodeloval pri omenjenem deliktu, pač pa v trenutku, ko je bil delikt konsumiran (*effectu secuto*), ko se je torej v našem slučaju odprava plodu dejansko izvršila, zakaj kazenski zakon se mora striktno interpretirati in tudi besedilo v tozadavnem kanonu je popolnoma jasno (*effectu secuto*). Če bi se bil Kaj spovedal, preden je bil delikt popolnoma dovršen, bi ga smel odvezati vsak spovednik, ker še ni bil obremenjen s cenzuro, ki je pridržana ordinariju.⁶⁹ Ali pa se je s spokornostjo oziroma z odvezo rešil ekskomunikacije, ki bi ga morala zadeti prihodnji dan? Oziraje se na kan. 2242 § 2, ki določa, da zadostuje, da delinkvent zapade cenzuri *latae sententiae* — in taka je ta, ki jo določa kan. 2350 § 1 — zgolj prestop zakona, v zvezi s kan. 2209 § 5, ki govori o vračunljivosti udeleženca, ki odtegne svoj vpliv, preden je delikt dovršen, bi sledilo teoretično, da se s samo spokornostjo in tudi z zakramentalno odvezo ne reši ne vindikativnih kakor tudi ne poboljševalnih kazni. Tako trdi veliko novejših avtorjev, n. pr. Cappello,⁷⁰ Noldin-Schöneegger,⁷¹ Blat,⁷² Prümmer,⁷³ Claeys-Bouúart-Simenons,⁷⁴ De Meester,⁷⁵ Vermeersch-Creusen⁷⁶ — slednja dva omejita trditev na »*poenitentia sola*« — in sicer nekateri kot »*certum*« (Noldin, Blat, Vermeersch),

⁶⁷ Kan. 2242 § 2.

⁶⁸ Cfr. kan. 2350 § 1.

⁶⁹ Cappello, o. c. 336.

⁷⁰ Cappello, o. c. 336.

⁷¹ De censuris¹⁵. Oeniponte 1923, 21.

⁷² Commentarium textus CICV. Romae 1924, 251.

⁷³ Manuale Theologiae moralis² III. Friburgi 1923, 337.

⁷⁴ Manuale iuris Canonici 1924, 776.

⁷⁵ Iuris, canonici et iuris canonico civilis compendium⁹ III./II. Brugis 1928, 260.

⁷⁶ Epitome iuris canonici III³. Mechliniae 1928, 289.

drugi pa kot »verius« (Creusen, De' Meester). Nekateri avktorji pa se s starejšimi⁷⁷ nagibajo k mnenju, da takih spokorjenih udeležencev cenzura ne zadene; navajajo stara dva Alfonzova dokaza, kakor smo že videli, da namreč s spokornostjo preneha nujno zahtevana contumacia in da je cenzura izrazito poboljševalna kazen,⁷⁸ tako n. pr. Chelodi,⁷⁹ Kinane.⁸⁰ Nekateri starejši avktorji so razlikovali med tem, ali je tak spokorjenec prejel zakramentalno odvezo ali ne. V prvem slučaju bi ga cenzura ne zadela, v drugem pa.⁸¹ Med novejšimi avktorji zastopata to mnenje Vermeersch-Creusen.⁸² Zdi se tako razlikovanje manj upravičeno. Da bi bil vsled odveze izpolnjen pogoj, ki ga terja kanon: qui suum influxum in delictum patrandum opportuna retractatione abduxerit plene, tega juridično ni mogoče trditi; težkoči pa, ki izvira iz poboljševalnega namena cenzure, se pa tudi s takim razlikovanjem ni mogoče izogniti. Zato Lehmkuhlova argumentacija, češ da je z zakramentalno odvezo »contumacia coram Ecclesia deleta«, s samim kesanjem pa ne, zahteva pa nujno, da sodeluje cerkev vsaj in foro interno, ni preverljiva.⁸³ Dasi je stvar pozitivno-pravno, oziraje se namreč zgolj na besedilo kan. 2209 § 5 in 2242 § 2, dosti jasna, zakaj ubi lex non distinguit nec nos

⁷⁷ D' Annibale, Genicot-Salsmans, sv. Alfonz.

⁷⁸ Vindiciae Alphonsianae. Romae 1873, 847.

⁷⁹ O. c. 106. Chelodijevo sklicevanje na kan. 2212 § 1 (v knjigi str. 106, op. 1, je omenjen § 2, a pomotoma) ni na mestu. Cfr. Cappello, o. c. 336, op. 58.

⁸⁰ De poenis ipso facto incurrendis ab eo qui consilium dedit (The Irish Ecclesiastical Review, Dublin 1929, 68.)

⁸¹ Citira jih Lehmkuhl, Theologia moralis II¹⁰, (11. izdaje nimam pri roki) Friburgi 1902, 622.

⁸² O. c. 289.

⁸³ Nam neque propter contumaciam, quam committit eo tempore, quo effectus mortis (navaja namreč za zgled homicidium) sequitur, punitur, utpote quae non exsistat, neque propter eam contumaciam que in praecedente peccato continetur et moraliter (i. e. imputative) perseverat, ut pote quae legitima absolutione etiam coram Ecclesia deleta sit. At haec ad solam internam poenitentiam, quam reus forte agit sive atritionem sive contritionem, referri vel extendi nullatenus posunt, siquidem contumacia, quae ipso peccato commisso continetur, coram Ecclesia nequaquam deleta est — tenetur enim delinquens saltem in foro interno iudici omnino se sistere, ut a peccato absolutionem recipiat; — quare prorsus dicendum est, nisi reus absolutionem receperit, contumaciam cum omnibus effectibus quoad imputationem perseverare. (o. c. 623.)

distinguere debemus, učijo vendar mnogi avktorji oprti na kan. 2219 § 1, ki zahteva milo interpretiranje kazni, da se je v praksi ravnati po sentenci, ki negira kazen v takem slučaju; tako n. pr. Capello,⁸⁴ Claeys-Bouúart-Simenons,⁸⁵ Ušeničnik.⁸⁶ Nekateri, zlasti Noldin, pa stojijo trdno na pozitivnem stališču. Priznati moramo, da ozir na poboljševalno svrhu pri cenzuri vzbujajo resne težkoče, vendar bi se odločili radi zakonikovega besedila za pozitivno sentenco; vsaj externe valde probabilis pa je mnenje, da obstoja dvom; ker se mudimo »in odiosis«, je praksa po načelu »in dubio favendum est reo« upravičena.

10. Še eno vprašanje bi moglo nastati v poglavju o kaznovanju udeležencev, kakor je bilo že omenjeno v uvodu. Kako je namreč kaznovati udeležence, zlasti glavne, takrat, kadar niso zmožni kazni, ki je v zakonu zagrožena? Novokreirani kardinal mora na primer, če ga ob imenovanju ni v Rimu, po konstituciji Siksta IV. Postquam z dne 3. decembra 1586, § 19,⁸⁷ ki je obsežena v kan. 234 in 2397 položiti predpisano prisego; če se brani to storiti, zagreši delikt, ki se kaznuje s tem, da »ipso facto cardinalitiae dignitatis privatus perpetuo maneat«, kot določa kan. 2397. Kakšna kazen naj v tem slučaju zadene onega, ki bi na primer novega kardinala pregovoril ali ga z nasvetom ali celo z naročilom pripravil do tega (spominimo se na vplive svetne oblasti v preteklih dobah), da ne bi hotel položiti predpisane prisege. Po splošnih kanonih 2209 § 3 in 2231, bi ga zadela ista kazen kot izvršilca oziroma neizvršilca, — upornega kardinala. Ostal bi privatus cardinalitatis dignitatis perpetuo. Toda ali je to kaka kazen? Upanje namreč, da bi bil kdo prištet v sv. kolegij na splošno ne more biti bogve kako utemeljeno, in zato ne pomeni posebne kazni biti »oropan« tega upanja. Tak principalni udeleženec je vrhu tega lahko še lajik in ima tako zagrožena kazen zanj še tem manj pomena. V zadnjih dveh titulih pete kodeksove knjige,⁸⁸ in v konstituciji Pija X. Vacante Sede apostolica z dne 25. decem-

⁸⁴ O. c. 336.

⁸⁵ O. c. 776.

⁸⁶ Pastoralno bogoslovje II., Ljubljana 1920, 514.

⁸⁷ Codicis Iuris Canonici fontes I. ed. Gasparri, Romae 1923, 293.

⁸⁸ Kako je n. pr. kaznovati onega, ki bi nagovoril volilni kolegij, da bi zagrešil delikt po kan. 2391; podobne zglede podajajo kan. 2393, 2394, 2398, 2399, 2400, 2402, 2408, 2409, 2410, 2413, 2414.

bra 1904, ki je prva izmed kodeksu dodejanih dokumentov, je najti še več morda manj zanimivih a neprimerno bolj praktičnih zgledov. Pri akcesornih udeležencih je stvar enostavna; kaznuje jih namreč vedno, če ni izrečno kaj drugega določeno, predstojnik po modrem preudarku. Reči pa, da zadenejo pri teh deliktih kazni samo duhovne in redovne osebe, ki te delikte zagreše in k večjemu one principalne udeležence, ki so duhovnega ali redovnega stanu, ki bi bile torej teh kazni zmožne vsaj in abstracto, ne moremo, ker ni z ničemer preklican splošni kanon 2231. Ker pa zakonik o principalnih udeležencih izrečno trdi, da jih je kaznovati enako kot izvršilce, in ker je po drugi strani analogia iuris v cerkvenem kazenskem pravu popolnoma izključena tudi in casu peiore (cfr. kan. 19; 2219 §3), bi sledil iz tega nekam paradoksen zaključek, da bi smel predstojnik kaznovati akcesorne udeležence, principalni pa bi ostali brez kazni, ker jih namreč kazni, ki so za nje določene, ne morejo zadeti. Zdelo bi se, da je v kodeksu vrzel. Toda če se ozremo na poseben značaj cerkvenega kazenskega prava, ki ne terjaja absolutno, da bi moral biti vsak delikt kaznovan, je zadeva laže umljiva. Oziraje se na kan. 2222 § 1, ki določa, da more, če razmere to zahtevajo, kaznovati cerkveni predstojnik s primerno kaznijo tudi kršitev zakona, ki sicer ni kazensko sankcioniran, je jasno, da bi tudi v našem slučaju mogel izbrati cerkveni predstojnik — ne sodnik — učinkovitejšo kazen.

PRAKTIČNI DEL.

Religioznost apostola Pavla.

Problemu religioznosti se človek ne more trajno umikati. Čeprav se ta ali oni začasno ne zanima za religiozna vprašanja, vendarle pridejo trenutki, ko človek občuti, da stoji povsem obnemogel pred neko višjo, neskončno silo, in tedaj želi spoznati, v kakem odnosu je prav za prav do Najvišjega Bitja.

Pojasni ta odnos pomeni pojasniti pojem religioznosti.

Kaj je prav za prav religija? Religija pomeni duhovno zvezo človeka z osebnim Bogom.

Odnos človeka do Boga ni torej kako abstraktno razmerje, temveč če človek premišljuje Boga, bo doživel to, kar je izrazil v pregnantni obliki veliki bogoiskatelj, genijalni Afričan Avguštín: »Et inhorresco et inardesco.« »Inhorresco«: svet strah me obhaja, ko mislim, kako neskončno vzvišen je Bog, kako odvisen sem od njega v vsakem

trenutku svojega bivanja. — »Inardesco«: v srcu se mi vnema ljubezen, ker sem delo njegovih rok, ustvarjen po njegovi podobi, predmet njegove ljubezni. (A. Ušeničnik, Uvod v filozofijo II, 508.)

Spoznati, da je Bog najvišje in vsepopolno bitje; približati njegovo najvišjo oblast nad nami; približati se njegovemu prestolu v svetem strahu in obenem z otroškim zaupanjem — vse to skupaj tvori ono, kar imenujemo »religioznost«.

Kakor imamo velikane na polju znanosti, umetnosti, politike, strategije, tako imamo velikane tudi na polju religioznosti. Ti velikani pa niso začeli in končali pri sebi, temveč so obogatili s svojimi zgledi in inspiracijami cele rodove ter so dali religioznemu življenju, če že ne vselej povsem novih smernic, pa prav gotovo izredno zanimive in učinkovite oblike.

Religioznost sv. Avgušтина n. pr. je polna genijalnosti, Frančiškova pa preprosta, tako preprosta, da vidi v vseh stvareh le brate in sestre, ter jih vabi, naj hvalijo Boga. V ojaško disciplinirana je religioznost sv. Ignacija, ki se zaveda, da disciplina vodi do zmage. Miroljubna in socialno orientirana je pobožnost sv. Benedikta, čigar geslo je: »Pax«. Strogo asketično je usmerjen veliki bibličist sv. Jeronim. V puščavi se med škorpioni in divjimi živalmi bori s svojimi nagoni in obenem z nebrojem literarnih nasprotnikov po vseh delih rimskega cesarstva.

V renesanški dobi pa uvaja veliki francoski grof Frančišek Saleški askezo pod ljudomilimi oblikami v aristokratske salone, dočim stopa par stoletij pozneje njegov duhovni sin Don Bosco med proletarsko mladino, ostane po duhu mladenič, da bi mogel rešiti mladeniče.

Omenil bi rad: vsak človek vzame s seboj v religiozno življenje svoje prirojene ali, recimo, naravne lastnosti. Te naravne svojine prinese človek kot nekako »doto« v oni skrivnostni zakon, ki ga v religiji zveže z Bogom.

Bog, to moram poudariti, pa spoštuje človeško svobodo in naravna svojstva, saj so njegov dar. Religija ima le nalogo, da ta svojstva povzdigne, očisti in oplemeniti. Narava je potemtakem podstava, na kateri gradi religija; je kakor divje deblo, kateremu vcepi religija plemenite mladike. Religija ne uničuje, temveč povzdiguje.

Religija se prilagodi naravi človekovi v vsem, kjer je dobra; kakor se akomodira voda obliki posode, v katero jo vlijemo. Kakor so različni ljudje po svojih naravnih lastnostih, tako različne so tudi oblike religioznosti, ki odsevajo iz njih.

Pustimo solnčni žarek skozi prizmatično steklo in nudi nam bo najbolj različne sijajne barve; tako je tudi z žarkom religioznosti: izhaja od Boga, odseva pa v različnih osebah v različnih lepotah.

Moj namen je, pojasniti religioznost velikana, ki je bil premnogim vzor; velikana, čigar pisma tvorijo in bodo tvorila neusahljivi vir za vse, ki se zanimajo za religioznost; to je apostol Pavel.

Brezdvoma je Pavel najbolj markantna osebnost v apostolskem kolegiju.

Dočim je Kristus poklical druge apostolet z zelo preprosto besedo, kakor so bili ti galilejski ribiči sami preprosti: »Venite post me,« — je moral uporabiti pri Savlu izreden sunek svoje milosti, da je napravil iz njega Pavla.

Bil je Pavel po svoji naravi velik kolerik, po svoji vzgoji strog farizejec, skrajno konservativen, ki je naravnost gorel za stare tradicije, »za izročila očetov«. V etičnem oziru je bila njegova vzgoja resna; dogmatično pa se je nahajal v sponah ozkosrčnega farizejstva.

Farizeji so priznavali osebnega Boga; bili so vsekakor mono-teisti; toda Boga so pojmovali enostransko! Jahve (ali po stari nepravilni izgovorjavi Jehova) je v prvi vrsti Bog izvoljenega ljudstva, ki mora dati v svojem kraljestvu Judom prve sedeže.

Gospodovo kraljestvo so pojmovali Judje v dvojnem zmislu: a) kot politično kraljestvo Izraelovo ter pod tem vidikom so pričakovali Mesija kot mogočnega restavratorja na nacionalnem polju; b) kot duhovno kraljestvo nad zvezdami, kjer vlada njih praočak Abraham, iz katerega so izhajali po krvi in so radi teža nenili, da jim pripada tudi na drugem svetu poseben prostor.

Sveto pismo so farizeji priznavali, toda iskali so v njem le črko, ki usužnjuje, ne pa duha, ki osvobaja. — Dosledno se je razvijalo njih praktično življenje skrajno formalistično; njih religioznost se je vršila v samih zunanjih oblikah; slična posodam, ki so na zunaj čiste, ne vsebujejo pa ničesar, ali pa celó smrad. — V narodnem oziru so bili farizeji radikalni nacionalisti, ki so le škripajoč z zobmi prenašali jarem rimskega cesarstva ter vedno sanjarili o restavraciji Davidovega prestola. Socialno so se smatrali za neko aristokratsko kasto, za katero je veljalo načelo: »Odi profanum vulgus et arceo...«; bili so pač »boljši« ljudje, ki so obenem zelo hlepeli po denarju, da bi jih lahko označili kot »plutokrate«.

V tem ozračju je vzrastel Savel ter se navzel teh idej z vso silo svojega koleričnega temperamenta.

Na svetem teritoriju Palestine pa se pojavi Kristusova cerkev. Njen ustanovitelj poudarja, da je Bog oče vseh narodov, da ga morajo vsi pozdravljati s sinovskim srcem: »Oče naš.« Dobrost človeka se ne kaže zgolj v u n a n j i h dejanjih, temveč tu velja: »Blagor onim, ki so čistega srca!«

Srce moramo imeti ne samo za svoje rojake, temveč za vse, tudi za neprijatelje. Ljubiti moramo reveže ter jih smatrati za brate; usmiljeni moramo biti z grešniki.

Kar se pa tiče kraljestva božjega, poudarja, da njegovo kraljestvo ni političnega značaja, temveč duhovnega. Obnovitve judovskega kraljestva ne omenja niti z besedico, temveč uči, naj le dajejo rimskemu cesarju, kar je cesarjevega. O kakih predpravica h za Jude v duhovnem kraljestvu ni govora, kajti celo cestninarji in nečistnice pojdejo v božje kraljestvo prej ko Judje.

Vsak partikularizem pred Bogom je izključen, nova religija je po svojem bistvu univerzalistična.

Ta univerzalizem pa je za Savla, ki je bil vzgojen v sponah farizejskega partikularizma, nekaj nezaslišanega. Kristjani so mu disidenti, odpadniki od judovske religije.

Od svojega blagega učitelja Rabija Gamaliela se je naučil mnogo lepega, prav gotovo pa ne tolerantnosti do krščanstva. Gamaliel priporoča, naj se s kristjani postopa liberalno; če je nova vera od ljudi, bo že itak razpadla, če je pa od Boga, je ne bodo Judje premagali.

Fanatični Savel pa besni! Sam Luka pravi, da »je dihtel po grožnji in moriji zoper učence Gospodove«. Da bi bilo njegovo preganjanje formalno po zakonu legitimirano (na formalnosti so mnogo držali), zahteva pooblastilna pisma za Damask; če najde tam kaj kristjanov, jih prepelje zvezane v Jeruzalem.

Na poti v Damask se zgodi nepričakovani čudež, ki spremeni prevzetnega farizeja in srditega nasprotnika krščanstva v skesanega in ponižnega služabnika Gospodovega ter v apostola poganov.

Luč, svetlejša od solnca, ga obsije; in Savel zasliši od zgoraj glas, kakršnega še ni slišalo človeško uho: »Savel, Savel, kaj me preganjaš?«

Savel je bil vseskozi kolerična narava, silne odporne sile, toda obenem velika duša, čeprav je ta duša tavalala po temi. Da bi se tema premagala, ga obsije luč nadnaravna, tako sijajna, tako bleščeča, da je oslepelo njegovo telesno oko; ta telesna slepota je bila potrebna, da bi se njegovo duhovno oko usposobilo gledati Kristusa, ki je solnce pravičnosti in luč sveta.

Pod vtisom kristofanije pade telesno na tla, da bi se tudi duhovno uklonil.

V Kristusovih besedah zveni veleresen očiitek in obsodba tega, kar Savel počenja; obenem pa se sliši jasen podzvoek usmiljenja s to junaško dušo, ki hodi po krivih potih.

Savlova kolerična narava bi se utegnila še upirati, toda Kristus že nekako v naprej prestreže ta upor, ko udari baš na ono struno Pavlove duše, ki bi mogla provzročiti eventualno disharmonijo: »Teško ti je udarjati proti ostnu« (Apd 26, 14).

Savel je premagan. Spozna, da je to, kar je pravkar doživel, nekaj izrednega. Zave se že v prvem trenutku, da tako more govoriti le višje bitje z mogočno avtoriteto, ki se ji ni mogoče upirati.

Zato vpraša: »Kdo si, Gospod?« Z besedo »Gospod« izraža, da prizna nadzemsko moč osebnosti, ki ga kara, z vprašanjem »kdo si?« pa si želi v tem mističnem doživetju jasnosti. Vedeti hoče, s kom govori.

Sledi oni znameniti odgovor, ki je bil za religioznost sv. Pavla tako pomenljiv: »Jaz sem Jezus, ki ga ti preganjaš.« Teh besedi Pavel nikoli ni več pozabil; te besede so utrle novo pot Pavlovi pobožnosti in Pavlovi teologiji.

Kristofanija, ki jo je doživel Pavel na potu v Damask, pomeni mejnik, ne le v njegovi religioznosti, temveč v zgodovini religioznosti sploh. Na potu v Damask je našel pravo pot do Boga, pokazal pa mu

je to pot Kristus. Odslej se razvija religioznost sv. Pavla po programu: Po Kristusu k Bogu.

Vsa Pavlova pobožnost je osredotočena v Kristusu. Bilo pa bi zmotno misliti, da Pavel ne pozna pobožnosti do Boga Očeta.

To, kar imenujejo teologi naravno religijo, namreč ono religijo, ki smo jo dolžni Bogu še preden se je pozitivno razodel, pozna Pavel prav dobro. Kot apostol poganov je moral navezati prav na ono naravno religijo, ki jo je našel pri njih, in graditi na ta naravni temelj svojo nadnaravno religijo, katero mu je Kristus razodel.

Klasičen zgled za to njegovo metodo nam nudi njegov govor na Areopagu, govor, ki je bil za Atence nekaj novega po vsebini in po obliki.

Izhajajoč od napisa »neznanemu bogu« jim priznava naravno religioznost. Hvali njihovo pobožnost; obenem pa jih bodri, naj bi baš tega neznanega boga iskali, in se mu približali ter se poslužuje pri tem izraza iz grške filozofije: »če bi ga morda otipali in našli,« najti ga je lahko, »ker ni daleč od vsakega izmed nas.«

Bog biva, Bog nam je blizu; to je prvi del njegovega govora. Kako blizu pa nam je Bog, pojasnjuje z motivacijo: »Zakaj v njem živimo in se gibljemo in smo.« Naše bitje je torej v vsakem trenutku odvisno od Boga. Kakor ne more človek fizično živeti brez zraka, saj v njem je, se giblje, živi, tako ne more duhovno živeti brez Boga.

Ko je razložil pojem osebnega Boga ter ga očistil vsake panteistične primesi, h kateri so se Grki nagibali radi stoičnih nauk, preide h Kristusu, ki je vedno glavni predmet njegovih pridig in pisem.

Bog je Oče, po katerem biva vsako občestvo v nebesih in na zemlji, on je oče tudi Gospoda Jezusa Kristusa. Kristus je pa posredovalec med Očetom in človeškim občestvom; po Kristusu je dosežena sprava med Bogom in ljudmi (Kol 1, 20), po Kristusu imamo pristop k Očetu in mir z Bogom (Ef 2, 18; 3, 12).

Pavlu je Kristus središče in tečaj človeštva, »Mittel- und Angelpunkt der Menschheit« (Pözl), kar se kaže posebno v pismu Rimljanom. Zlasti je Kristus veliki duhovnik nove zaveze; kar nam pričuje grandiozno pismo Hebrejcem.

Le v zvezi s Kristusom more človek priti do Boga.

V čem pa je naša zveza s Kristusom?

Tozadevne misli apostola Pavla so včasih tako visoke, da mora napeti čitatelj vso svojo pozornost, ako jim hoče slediti; še težje pa je doumeti vso njih globočino.

Najprej bi rad pripomnil: sveto pismo ima običaj, da nam podaja visoke verske resnice pro captu hominum s primerami, vzetimi iz vsakdanjega življenja. Spomnite se le na krasne Gospodove parabole, ki jih slišimo v mnogih nedeljskih evangelijih.

Pri vseh primerah moramo kajpada iskati »tertium comparationis«, ne da bi pri tem druge dele parabole preveč forsirali.

Pavel kot vseskozi biblično orientirana narava ljubi tudi take primere ter nam vprav v primerah predstavlja tudi naš odnos do Kristusa.

Vidno začne naš odnos do Kristusa pri svetem krstu. Krst je začetek in temelj naše zveze s Kristusom in s tem začetek našega nadnaravnega religioznega življenja. Pri krstu smo stopili v organično zvezo s Kristusom.

Po Pavlu smo krščeni v Kristusa Jezusa (ne v Kristusu Jezusu), in sicer v njegovo smrt. Umirajočemu Jezusu smo bili vcepljeni in vteleseni. — V stari cerkvi so pri krstu potapljali (danes obličamo); ko je neofit fizično potopljen v tolmun baptisterija, je obenem potopljen v valove umirajočega Kristusa.

Kristjan živi v Kristusu, Kristus v kristjanu. Ta združitev je tako tesna, da more Pavel in z njim vsak kristjan reči: »Živim ne več jaz, ampak živi v meni Kristus« (Gal 2, 20). To skupno življenje kristjana in Kristusa nam še bolj slika nauk, ki bi bil za naša ušesa drzen, ako bi ga ne bilo zapisalo Pavlovo pero: pri krstu smo postali udje Kristusovega telesa, iz njegovega mesa in iz njegovih kosti.

Vsi smo bili krščeni v eno telo in pri tem napojeni z enim Duhom. Unum corpus multi sumus, Kristus pa je glava. Smo torej Kristusovi sotelesniki; on je vir, on je počelo nadnaravnega življenja v vseh udih, iz njega se izliva nadnaravna življenska sila v te ude. Ti udje so torej sveti, ker so Kristusovi. Po Pavlovem nauku pa se razteza svetost ne samo na dušo, temveč tudi na telo. »Ne veste li, da so vaša telesa udje Kristusovi, vaše telo tempelj sv. Duha?«

To so za poganе povsem novi vidiki! Po Pavlu pristojajo torej tudi telesu religiozno spoštovanje, ker so naša telesa deli Kristusovega telesa. Zloraba udov našega telesa pomeni torej zlorabo Kristusovega telesa: »Ali naj vzamem Kristusove ude in jih napravim za ude hotnice?«

Če hočemo obnoviti družbo, je med drugim potrebno, da zapustimo oni moderni kult telesa, ki ga pridiga zastareli materializem, in da se povzdignemo do religioznega spoštovanja človeškega telesa, kakor nam ga objavlja sv. Pavel. Mirno trdim: vsak poskus, da saniramo tako zvano javno moralo, bo ostal nerodovitna setev, dokler se ne bo ukoreninilo Pavlovo religiozno pojmovanje o človeškem telesu.

Telesni ud more izvajati svoje funkcije le tako dolgo, dokler je organično združen s telesom; telo pa je živo dokler ga drži skupaj glava. Tako je tudi v religiji. Kakor glava drži skupaj telo, tako je tudi »caput Christus, ex quo totum corpus compactum«, Kristus glava, iz katere se vse telo po členkih in sklepih zлага in sestavlja v božjo rast. Samo v organični zvezi s to glavo se razvija rast telesa; človek združen s Kristusom mora začeti novo življenje, mora obleči novega človeka, ki je po Bogu ustvarjen (Ef 4, 24). Pri krstu smo oblekli Kristusa: »kateri ste v Kristusa krščeni, ste Kristusa

oblekli« (Gal 3, 28). Prav primera z obleko nam izpopolnjuje analogijo organske zveze s Kristusom. — Iz organske zveze bi namreč mogel kdo izvajati zaključke, ki bi peljali v neko panteistično mistiko, češ: saj smo s Kristusom eno. Gotovo smo s Kristusom eno telo, toda med Kristusom in vernikom je vendarle razlika: vsak ohrani svojo osebno realnost; mi smo s Kristusom združeni, smo v njega potopljeni, nikakor pa od njega absorbirani, temveč nam je ostala tudi v organski zvezi z njim naša individualnost. Obleka je gotovo tesno združena s telesom; vendarle obleka ostane obleka, telo pa telo.

Organsko zvezo s Kristusom Pavel poudarja mnogokrat; iz te organske zveze sledi življenje telesa, tako da raste v »božjo rast«. Ta božja rast pa nas spominja na drugo prisposodbo, ki nam predstavlja zvezo kristjana s Kristusom, prisposodbo, ki bi jo imenoval biološko primero.

Dočim je služilo pri organski primeri Pavlu za podlago telo, je vzel pri tej primeri zgled iz rastlinstva. Nekrščenec je sličen veji divje oljke. Ta vejica se odreže od drevesa in se vcepi na plemenito oljko. S tem zadobi cepič novo življenje; prej divji, je zdaj zlahen. Odkar je na plemenitem drevesu, živi iz njega in rodi plemenit sad.

Tako je v krščanstvu; plemenita oljka je Kristus, cepič je krščeneec, ki je postal deležen oljne korenine in njene sočnosti. Cepič živi, gotovo; toda ne živi iz svojega, temveč iz korenine. Tako je tudi v religioznem življenju: kristjan živi, toda ne hrani se sam, marveč hrani ga Kristus: »Non tu radicem portas, sed radix te: vedi, da ne nosiš ti korenine, temveč korenina tebe« (Rom 11, 18). Kar je torej religioznega življenja, izvira iz Kristusa. Primera z mladiko nam kaže, da je Pavlova religioznost aktivistična.

Mladika je vcepljena dobri oljki s tem namenom, da se razvija, da bujno raste naprej in da rodi sad. »Crescere«, »fructificare« — to je ideal sv. Pavla.

Ni zadosti, da je mladika vcepljena zlahni oljki; ona mora srkati sočnost iz oljke, rasti iz te sočnosti, predelati jo v sebi in jo spremeniti v viden sad. Tako se mora kristjan razvijati s pomočjo one sočnosti, ki se pretaka iz Kristusa v njega. On mora sodelovati s Kristusom, biti njegov synergos, to je, z njim skupno delati, razvijati svojo osebno energijo, ki se izliva v njega iz Kristusa.

Kakor vidimo, religioznost sv. Pavla je povsem aktivistična; o kakem kvietizmu, ki slednjič ni drugo nego neka »boljša lenoba pokrita s plaščem religije«, pri Pavlu ni govora. Vse njegovo življenje nam spričuje, kako aktiven je bil ta apostol; saj je prepotoval velik del rimskega imperija v težkem misijonskem delu. On je res smel zapisati, da se »trudi in bori«, toda v tej borbi zajema vedno moč iz Kristusovega delovanja, ki se v njem udeležuje.

Kristus je pač korenina religioznega življenja, radi tega zahteva Pavel, naj bomo v njem »radicati«, ukoreninjeni v Kristusom.

Religioznost mora biti ne samo živa in aktivna, temveč tudi vztrajna in neomajna. To nas uči Pavel z novo analogijo.

ko nam predstavlja našo zvezo s Kristusom s podobo, ki bi jo imenoval arhitektonsko primer o.

Korinčanom veli: »Dei aedificatio estis, božja zgradba ste.« Prav pri tej primeri se Pavel kaj rad mudi.

Za zidanje nam je potreben načrt, temelj in material; tako je tudi v religiji. Načrt nam predstavlja »templum sanctum in Domino«, »svet tempelj v Gospodu« (Ef 3, 20). Tempelj so verniki: »Vi ste svetišče živega Boga.«

Tej sveti zgradbi je temelj Kristus; drugega temelja ne more nihče položiti razen tega, ki je že položen, in ta je Kristus. On je glavni vogelni kamen, na katerem vsa stavba skladno raste v svet tempelj. V ta tempelj se vzdavajo kakor kameni posamezni verniki; solidnost vse stavbe in s tem posameznih kamenov temelji na vogelnem kamenu.

Svoj misijonski poklic primerja Pavel s poklicem stavbenika: spreobračati pogane ali biti drugim v zgled mu je oikodomein, zidati hišo (Gospodovo), aedificare, erbauen. Biblični »aedificare«, »aedificatio« (ki ga imamo tudi v nemščini: erbauen, Erbaug) ne pomeni samo tehničnega zidanja, temveč vsako dobro dejanje, s katerim prispevamo, da se »zida telo Kristusovo« (Ef 4, 12).

Kakor vidimo, je kristjan vedno in povsod v zvezi s Kristusom.

Ta zveza ima pa še en temelj, ki bi ga lahko imenovali temelj *juridičnega značaja*.

Kristus nas je odrešil po svoji krvi. Kri Gospodova je odkupnina, katero je plačal za nas. Za to ceno smo bili kupljeni, smo torej postali njegova last, sužnji Kristusovi. (1 Kor 7, 23); vse je sicer naše, toda mi smo Kristusovi, Kristus pa božji. Da bolje razumemo to Pavlovo prispodobo, omenjam: Captivus, ujetnik, je mogel pridobiti svobodo le na ta način, da ga je kdo »redimiral«, to je, plačal zanj odkupnino. S tem pa je prišel »redemptus« (odkupljeni) nekako v last in v polno odvisnost od svojega odkupitelja: njemu je moral služiti tako dolgo, da je odslužil odkupnino; na to je postal »liber«, svoboden.

Človek je postal vsled prvega greha ujetnik, captivus diaboli et peccati; samega sebe ni mogel nikakor odkupiti; prišel je Kristus, ki ga je odkupil »pretio magno«, za visoko ceno svoje krvi. S tem je stopil kristjan v odvisnost pod Kristusa in mu mora dosledno služiti. Ker pa kot omejeno bitje ne more nikoli odslužiti neskončne odkupnine, ki jo je Kristus plačal zanj, ostane trajno Kristusov služabnik.

Suženj je po starem rimskem pravu povsem odvisen od gospodarja; njemu mora služiti, njemu ugajati; tako je vernik Kristusa: toda ne servilno, ker bi to ne odgovarjalo dostojanstvu vernika, ki je ud Kristusovega telesa, temveč mora vršiti »voljo božjo iz srca«, služiti z dobro voljo kakor Gospodu in ne kakor ljudem (Ef 6, 6).

Služabnik mora posnemati gospodarja, mora izražati v sebi nekako podobo svojega poglavarja; tako je tudi v religioznosti. Pavel vidi v Kristusu ne samo Gospoda, kateremu služi, temveč *v z o r*,

ki ga posnema. »Bodite posnemavci moji, kakor sem jaz Kristusov« (1 Kor 11, 1). Velika beseda za postola, velika za nas. Posnemati Kristusa pomeni posnemati Boga; tudi v tem posnemanju noče Pavel slepe servilnosti, temveč priporoča, naj posnemamo Boga »sicut filii carissimi, kot ljubljene otroci«.

S tem smo prišli do onega činitelja, v katerem kulminira Pavlova religioznost, namreč do ljubezni.

Neposredno zahteva Pavel ljubezen do Kristusa kot Odrešenika. Motivira jo tako-le: »Sin božji me je vzljubil in za me dal samega sebe« (Gal 2, 21).

Kristusova ljubezen je tako velika, da presega vse spoznanje in je ne moremo doumeti (Ef 3, 19). — Pavel je jasno kot malo kdo pogledal v globočine te ljubezni; ni čudno torej, da si želi smrti, ki naj ga združi s Kristusom; obenem pa je voljan ostati v telesu, da more delati za Kristusa (Fil 1, 24). To je ona vzvišena ravnodušnost, ki Pavla tako lepo karakterizira: če živi, živi za Kristusa; če umrje, umrje v Kristusu. — Ne ljubiti Kristusa mu je isto kot biti zavržen. »Če kdo ne ljubi Gospoda Jezusa Kristusa, bodi zavržen« (1 Kor 6, 22).

Ta ljubezen je vez popolnosti, ta ljubezen žene Pavla v svet na delo za evangelij.

Ta ljubezen rodi hvaležnost, ono skromno cvetko, ki jo tako redkokdaj srečujemo na potu življenja, v Pavlovih pismih pa povsod.

Ta ljubezen rodi ponižnost, ki je temelj religioznega življenja; ona nam daje zaupanje v Boga, da gledamo k njemu ne zgolj kot hlapci, temveč kot otroci.

Ta ljubezen nas navaja k molitvi, ki jo Pavel tako intenzivno udejstvuje, tako toplo priporoča.

V življenju sploh, posebno pa v religioznem življenju, ima pa ljubezen svojega brata-dvojčka, od katerega se dejansko ne da ločiti, in to je trpljenje.

Priznam, da sem le po študiju sv. Pavla prišel do globokega prepričanja, da brez trpljenja ni religioznosti.

Tudi jaz sem vzem s seboj v svoje mlado duhovniško življenje program, ki sem ga že tolikokrat slišal v gimnaziji: Ora et labora.

Gotovo je to lep program, toda Pavel me je uveril, da obstoja še en eminenten religiozni faktor, kateremu se naša šibka narava kaj rada izmika.

Kristjan mora biti na poseben način odsvit in podoba Kristusa.

Kristus pa je bil največji tedaj, ko ga je svet smatral za najmanjšega: na križu.

Pavel je doumel veličino križa in Bog ne daj, da bi se on hvalil razen s križem Jezusa Kristusa.

Ko kristjan trpi, tedaj je najbolj podoben Kristusu; to je prava imitatio Christi.

Pa ne samo, da posnema Kristusa! Se več: ker je združen s Kristusom, ker je kristjan ud Kristusovega telesa, je njegovo

trpljenje obenem Kristusovo trpljenje; s tem so naše solze, naše bridkosti povzdignjene v nadnaravno sfero; ne trpimo sami, z nami trpi Kristus! Trpljenje je milost; tako velika milost, da jo Pavel postavlja v isto vrsto z vero, ali še višje, ko piše Filipljanom: »Vam je bila dana zaradi Kristusa milost, ne samo da vanj verujete, marveč, da zanj trpite« (Fil 1, 29).

Trpljenje je pač srčni utrip, po katerem se razodeva intenzivnost religioznega življenja: »Na svojem telesu vedno okrog nosimo umiranje Jezusovo, da se tudi življenje Jezusovo na našem telesu razodene« (2 Kor 4, 10).

Pavel ne stoji trpljenju apatično nasproti kakor stoiki, temveč se trpljenja veseli, ker se po trpljenju oblikuje Kristus v njem.

In kakor je Sin Božji po trpljenju v svoji človeški naravi dobil »ime nad vsemi imeni«, tako ve tudi Pavel, da njegovo delo in trpljenje ni prazno v Gospodu, temveč da sedanja stiska pripravlja bogastvo slave.

Pavlova religioznost ne zahteva tiste puristične etike, ki dela baje vse brez ozira na plačilo, išče pa de facto v lastni zadovoljnosti svoje plačilo, in tako se njen navidezni purizem in altruizem izliva po dolgih ovinkih v morje vsakdanjega egoizma.

Ker smo v Kristusu vsi eno telo, ima naše trpljenje tudi altruistične smotre. Kakor smo vsi deležni zaklada Kristusovih milosti, tako smo deležni trpljenja, ki ga trpi njegovo telo in njegovi udje; sadovi tega trpljenja gredo ne le posamezniku, temveč tudi drugim: »Če smo stiskani, smo v vašo tolažbo in rešitev« (2 Kor 1, 6). Torej nekaj komunizem trpljenja.

To je globoka mistika Pavlovega trpljenja, to je naravnost entuziazem trpljenja. Vrhunec trpljenja je smrt; toda Pavel z lahkoto preмага naravni strah pred smrtjo z mislijo: želimo, da bi se ločili in prišli h Gospodu.

Radi tega najde Pavel vedno v svojih mnogih borbah in stiskah besedo veselja; ta entuziast trpljenja vabi s poudarkom k veselju, ker tudi veselje ga združuje z Gospodom: »Veselite se vedno v Gospodu; zopet pravim: veselite se. Gospod je blizu« (Fil 4, 4).

Želim, da bi vsi bogoiskatelji našli Kristusa, kakor ga je našel Pavel na poti v Damask. Želim, da bi Pavla vsi občudovali, kakor njegov najboljši interpret, sv. Hrizostom: »Gospod! Ti nisi dovolil, da bi Pavel ostal skrit, temveč Ti si hotel pokazati tega velikega moža vsemu svetu. Enodušno so Te hvalili vsi angeli, ko si ustvaril zvezde in solnce, toda ne tako kakor tedaj, ko si pokazal svetu — apostola Pavla« (PG 62, 206).

Josip Ujčić.

Odloki sv. stolice.

1. Molitev za odpustek, ki se dobi »toties quoties« pri obisku cerkve.

Z dekretom z dne 10. julija 1924 je sv. penitenciarija odločila: kdor hoče dobiti porcijunkulski odpustek toties quoties, mora pri vsakem obisku cerkve po namenu sv. očeta moliti vsaj šest Očenašev,

Zdravamarij in Čast bodi. V odloku z dne 13. januarja 1930 je sv. penitenciarija v pojasnilo še dodala, da se morajo moliti vprav te molitve (šest Očenašev idr.), in da vernikom ni dano na izvoljo, da bi molili kake druge, enako dolge molitve (gl. Bogoslovni Vestnik 1930, 331).

Z novim dekretom, z dne 5. julija 1930 (AAS 1930, 363), pa je sv. penitenciarija izjavila: kar je določeno za porcijunkulske odpustke z dekretom 13. januarja 1930, velja za vse popolne odpustke, ki se morejo dobiti »toties quoties«, tolikokrat, kolikokrat kdo obiše cerkev: pri vsakem obisku je treba moliti šest Očenašev, Zdravamarij, Čast bodi.

2. Prekinjen noviciat.

Po kánonu 556 § 1 se noviciat prekine (interrumpitur), če novic biva zunaj samostana nad trideset dni iz kateregakoli vzroka (quacumque ex causa), če tudi z dovoljenjem redovnih poglavarjev. Pojavil se je dvom: ali se z besedami »iz kateregakoli vzroka« umeje tudi prehod iz ene hiše novicev v drugo (transitus in aliam novitatus domum)? — Po § 4 istega kánona morejo poglavarji premestiti novica iz ene hiše v drugo, ne da bi se radi tega prekinil noviciat. Kaj pa, če se za ta prehod iz hiše v hišo istega reda, iz kraja v drug kraj, potrebuje nad trideset dni? Ali ne velja tedaj § 1 tega kánona? — Razlagavci si v tej stvari niso bili edini (cf. Creusen-Vermeersch, Epítome jur. can. III^a n. 660). Odbor za razlaganje zakonika je dne 13. julija 1930 razsodil, da se noviciat prekine, če se za prehod iz ene hiše v drugo potrebuje nad trideset dni, dasi so poglavarji sami premestili novica (AAS 1930, 365).

3. Če diakon deli sv. obhajilo.

Ko mašnik deli sv. obhajilo, da ob koncu blagoslov z roko. Te ga blagoslova, tako so učili rubricisti, pa ne sme dati diakon, ki po kán. 845 § 2 z župnikovim dovoljenjem more vernike obhajati. Toda novi rimski obrednik (ed. typica a. 1925) veli (tit. 4, cap. 4, n. 10): »Ritus superius descriptus servandus est etiam a Diacono sacram communionem ministrante.« Diakon torej deli sv. obhajilo po istem obredu kakor mašnik. Zato, tako smemo sklepati iz te rubrike, sme dati tudi blagoslov z roko ob koncu. V tem smislu je na zadevno vprašanje odgovoril dne 13. julija 1930 tudi odbor za razlaganje zakonika (AAS 1930, 365).

4. O sprejemu pozakonjenih v semenišče.

Kánon 1363 § 1 veli: »In Seminarium ab Ordinario ne admittantur nisi filii legitimi.« Odbor za razlaganje zakonika je dne 13. julija 1930 izjavil: filii legitimated per subsequens parentum matrimonium habendi sunt ut legitimi ad effectum, de quo in canone 1363 § 1 (AAS 1930, 365).

5. Sv. penitenciarija in verniki vzhodne Cerkve.

Kongregacija za vzhodno Cerkev po kán. 257 rešuje sama vse posle, ki so za zapadno Cerkev porazdeljeni na različne kongregacije. Edino za stvari, ki jih upravlja zbor sv. oficija, je tudi vzhodna Cerkev podrejena temu zboru. Tako n. pr. se morajo tudi verniki vzhodne Cerkve obračati do sv. oficija za izpregled pri mešanem zakonu. — Pojavil pa se je dvom, kako je z zadevami fori interni, ali rešuje te zadeve kongregacija za vzhodno Cerkev, ali pa naj se tudi verniki vzhodne Cerkve v zadevah fori interni obračajo do sv. penitenciarije: »utrum ad ea, quae forum internum, etiam non sacramentale, respiciunt, de quibus in can. 258 Codicis juris canonici, fideles ad Ecclesias rituum orientalium pertinentes recurrere debeant ad Sacram Poenitentiarum Apostolicam?« — Kongregacija za vzhodno Cerkev je dne 26. julija 1930 k vprašanju odgovorila: affirmative (AAS 1930, 394).

6. Popolni odpustek za oficij opravljen pred najsv. zakramentom.

Mašniki, diakoni, subdiakoni, ki molijo ves oficij enega dne, če tudi v presledkih, pred sv. R. T., pa naj je sv. R. T. izpostavljeno ali v tabernaklju shranjeno, morejo dobiti popolni odpustek pod običajnimi pogoji. (S. Poenitent., 23. oktobr. 1930, AAS 1930, 493).

F. U.

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

Georgija Skolarija zbranih del III. zvezek.

Preden je preteklo leto, kar smo prejeli II. zvezek zbranih del Georgija-Gennadija Skolarija, nam je p. Martin Jugie poklonil nov zvezek¹. Učeni izdajatelj je ostal sam: Ksenofon Atanazij Siderides, ki je med svetovno vojno z rajnim nadškofom Petitom zasnoval izdajo Skolarijevih del, jo finančno podprl in pri njej sodeloval, je 14. avgusta 1929 v 79. letu umrl. Slika pred naslovno stranjo tega zvezka in toplo pisani nekrolog na prvih šestih straneh nas seznanjata s tem izrednim možem, ki je v trdi mladosti dobil komaj malo več ko navadno osnovno izobrazbo, pa se je z železno energijo sam izobraževal in postal ugleden bizantinist, ki se je izkopal iz

¹ ΓΕΝΝΑΔΙΟΥ ΤΟΥ ΣΧΟΛΑΡΙΟΥ ΑΓΙΑΝΤΑ ΤΑ ΕΥΡΙΣΚΟΜΕΝΑ. — *Oeuvres complètes de Gennade Scholarios* publiées pour la première fois par + Mgr Louis Petit, archevêque de Corinthe, + X. A. Siderides, membre de plusieurs Sociétés savantes, Martin Jugie des Augustins de l'Assomption. Tome III: *Oeuvres polémiques. — Questions théologiques. — Ecrits apologétiques.* 8°, LII+547 pp. Paris 1930, Maison de la Bonne Presse.

siromašnih razmer in si z marljivostjo in štedljivostjo pridobil veliko imetje, katero je obrnil v dobrodelfne in znanstvene namene, ki je v letih pomanjkanja kakor v dobi blagostanja bil globoko veren in bogovdan. Sedaj je vse breme izdajanja na ramenih p. Jugieja, ki mu bo pomočnik njegov redovni sobrat Julij Pector.

Spisi, ki so objavljeni v III. zvezku, so po vsebini razdeljeni v polemične, biblične in teologične ter apologetične. Vseh skupaj je 45; dodejan jim je odgovor na silogizme Marka Efeškega o izhajanju sv. Duha.

1. Med polemičnimi deli je na prvem mestu 20 deloma prav kratkih spisov proti Latincem (str. 1—204). V vrsti protilatinskih spisov imajo številke 4—23.

Najprej dva formalno dovršena dialoga o izhajanju sv. Duha. Prvi (št. 4, str. 1—21), v katerem se razgovarjata Neophron (patriarh Gregorios Mammias) in Palaitimos (Georgios Skolarios) je nastal l. 1446, dve leti po disputacijah, ki jih je imel Skolarios s papeževim legatom Bartolomejem Lapaccijem v cesarski palači ne pred koncem julija 1444. Drugi dialog (št. 5, str. 22—49), v katerem nastopajo Eulogios, Benediktos in Olbianos, je Skolarios napisal kmalu potem, ko je 1450 postal menih in privzel ime Gennadios, torej še l. 1450 ali v začetku l. 1451. Po vsebini sta si dialoga prav blizu; v obeh je odločno za fotijansko tezo, kakor v prvih dveh velikih traktatih o izhajanju sv. Duha (II, 1—457); ostro prijemlje unioniste, da igrajo dvolično igro s terminoma *ἀρχή* in *ἐκπορεύεσθαι* (str. 28 nsl.); v prvem dialogu, v katerem je že v nazivu pomenkujočih se oseb (Neophron, novomislec, za unionista) in v označbi dialoga za *ἀερομυθία*, govorjenje v zrak (gl. konec dialoga str. 21), ost proti unionistom, pikro zavrača očitanja, da ravna dvolično, da hlini prepričanje, da dela iz sebičnih nagibov; v drugem dialogu se poteguje za Neila Kabasila, ki je trdil, da cerkvena razdvojenost traja, ker se papež brani podvreči vprašanje o izhajanju sv. Duha razsodbi ekumenskega koncila (str. 41, 43). — Izdaja prvega dialoga sloni na Skolarijevem avtografu v cod. Paris. 2999, izdaja drugega pa na prepisu v athoškem cod. Dionys. 150, katerega je Sk. sam pregledal in mu pripisal svoje beležke.

Pod št. 6 in 7 sta objavljena po athoškem cod. Dionys. 150 dva krajša traktata, ki sta po vsebini čisto sorodna prvima dolgima traktatoma o izhajanju sv. Duha. Prvi (str. 49—63) je »kratek in jasen odgovor na izreke zapadnih svetnikov, na katere se Latinci najbolj opirajo«. Zlasti se bavi z avtoriteto sv. Avgušтина. Prvič, meni Sk., ne vemo nič zanesljivega o pristnosti izrekov (str. 50—53). Drugič, če bi bil Avguštin mislil, da sv. Duh izhaja tudi iz Sina, ni treba, da bi zato vsa cerkev spremenila svoj nauk; sicer je Avguštin pustil marsikatero vprašanje neodločeno, marsikatero prejšnje nazarje je preklcal in popravil (str. 53—56). Tretjič se dajo izreki zapadnih očetov spraviti v sklad z azijskimi učitelji (str. 56—61). Če to ne bi šlo, je bolje slediti grškim učiteljem (str. 61). — Drugi

traktat (str. 63—76) razvija zoper latinski nauk dialektični ugovor, da Latinci uvajajo v presv. Trojico dva principa.

Kratka beležka pod št. 8 (str. 76—77) prav za prav ni polemična, marveč formulira v silogistični obliki grški ugovor, razvit v prejšnjem spisu, in podaja latinski odgovor. Osnova izdaji je cod. Ambros. 252 (D 77 sup.). Beležka je nastala morda v dobi koncilskega razpravljanja v Firenzi.

Ostro polemična je »Kratka obramba, da pametni med Grki ne sprejmejo florentinske sinode in na njej slabo sklenjenega zedinjenja« (št. 9, str. 77—100). Od Skolarija revidirani prepis v athoškem cod. Dionys. 150 dostavlja naslovu, da je apologija bila spisana »po smrti cesarja Ivana« (VII. Palaiologa, u. 1448). Ker pa se prav tam Sk. imenuje Gennadios in je apologija uvrščena za drugim dialogom, ki je nastal 1450/51, se sme sklepati, da je bila spisana l. 1451 ali v začetku naslednjega leta. Zgodovinarju ta spis osvetljuje mišljenje in ravnanje Grkov v letih po florentinskem zboru, čigar neekumeničnost na široko dokazuje (str. 85—90). Ali so Latinci heretiki, prepušča Sk. božji sodbi (str. 95); z ironijo in sarkazmom izvaja, da papež ni izkazal Grkom nobene pomoči potem, ko so »naši zastopniki tam padli na kolena« (str. 97). Na koncu neprijazno govori o neodločni cerkveni politiki Ivana VII. Palaiologa, ki da »je v hlinjenju latinizma izgubil vlado in življenje in so se mu po pravici odrekle cerkvene časti« (str. 99—100).

Na 10. mestu (str. 100—116) stoji doslej popolnoma neznan Skolarijev odgovor nekemu prijatelju, ki ga je vprašal, kaj sodi o Bessarionovem velikem dogmatičnem govoru v Firenzi (13. in 14. aprila 1439). Sk. meni, da se je nikajski metropolit preveč oziral na Marka Efeškega in zato ni dovolj jasno podal misli sv. očetov; zlasti da je prenašlo priznal, da latinski očetje uče izhajanje sv. Duha iz Sina, in skušil spraviti s tem v soglasje nauk grških očetov, kakor da pomenita predloga *ex* in *de* isto; da je nanj vplivala hvala teologije neveščih, pa častihlepnih ljudi in dobičkarjev; da je sam nase preveč zaupal in se ni menil za veščake. Po tej kritiki, ki v nje zadnji točki govori užaljeno samoljubje, z vznesenimi besedami hvali Bessariona, ki da mu je bil »dražji od vode, zraka in celo življenja«, zdaj pa »krasi Italijo«. Na koncu je kaj zanimiv odstavek, v katerem Sk. pripoveduje, kako se je prepričal, da so Latinci pravoverni, kako jih je branil, tako da so ga njegovi imeli za »latinofrona«. V vnemi, pravi, se je morda čez mero potegnil za Latince. »Takrat sem veljal obenem za častilca Latincev in za zaničevalca in odkritega sovražnika naših.« Tej miselnosti se lepo prilegajo štirje govori za zedinjenje, ki jih je Sk. imel, oz. napisal v Firenzi in ki so objavljeni v I. zvezku te izdaje (prim. moje poročilo BV IX [1927] 177 nsl.). — Spis je nastal, ko Sk. na zunaj še ni nastopil proti uniji, v srcu pa že omahoval, torej l. 1443. Ohranjen je v avtografu v cod. Paris. 684 suppl. gr., na začetku in koncu malo okrnjen.

Spisi št. 11—20 so iz tretletja ljute borbe proti florentinski uniji, od 1450 do začetka 1453. Za Ivanom VII. Palaiologom, umrlem

3. okt. 1448, je po milosti sultana Murada sledil Konstantin XI., zadnji krščanski cesar v Carigradu. Njegov brat Demetrios je bil despot na Peloponesu. Vsled vedno burnejšega odpora proti uniji je za unijo vneti patriarh Gregorios III. Mammias 1451 odstopil in se umaknil v Rim. V istem letu je šel Andronikos Bryennios kot odposlanec iz Carigrada v Rim prosit pomoči zoper vedno hujši turški pritisk. Papež Nikolaj V. je terjal, naj se florentinska unija v Carigradu proglasi in patriarh Gregorios zopet postavi na svoje mesto. L. 1452 je šel kardinal Izidor Kieveški kot papežev legat v Carigrad in kljub hudemu odporu, ki so mu bili duša menihi, se je 12. dec. 1452 v cerkvi sv. Sofije unija proklamirala. To so najvažnejši dogodki teh let. — V začetku l. 1450, preden je stopil v samostan, je Skolarios pisal despotu Demetriju poslanico (št. 11, str. 117—136), ki v nje prvi polovici slavi antiunionistom naklonjenega princa, v drugi pa razlaga izhajanje sv. Duha, uporabljajoč svoj tretji traktat o istem predmetu (II, 458—495). Tekst je izdan po cod. Marcianus Class. II, 186. — Po odhodu patriarha Gregorija je Skolarios pisal list velikemu vojvodi Luku Notaru (št. 12, str. 136—152). V listu so poleg dogmatičnih partij krepki izpadi proti Latincem; za »resnično zedinjenje« bi z vsemi močmi delal, »pogubnega zedinjenja« pa ne ruši on, ruši se samo (str. 144 nsl.); »dobro vemo iz preteklosti, da se pomoč Latincev prav nič ne razlikuje od sence« (str. 147); krepko podčrtuje, da je adresat »najboljši sedaj živečih Helenov« (str. 151). Tekst je izdan po cod. Paris. 1297. — Na 13. mestu (str. 152—165) stoji pismo, ki ga je Gennadios pisal cesarju Konstantinu dne 12. marca 1452, v katerem ga pozivlje k vztrajnemu odporu proti uniji. Povod mu daje na eni strani pritisk sovražnikov, na drugi uspeh Bryennijevega poslanstva. List je ohranil cod. Neapolit. Gerolamini XXII, 1. — V dveh lastnoročnih Skolarijevih prepisih (cod. Vatic. 433, cod. Paris. 1289) je ohranjen plakat, ki ga je Gennadios po prihodu kardinala-legata Izidora 1452 nabil na vrata svoje celice; »1. nov. sem nabil ta spis na vrata svoje celice, in brali so ga vsi vstopajoči, do 12. dec., ko se je izvršil nesrečni latinizem«, pravi Gennadios v pripisku v vatikanskem kodiku. Oklic je strastno demagoški (št. 14, str. 165—166). — Pod št. 15 (str. 166—170) je natisnjen list z dne 12. nov. 1452, ki ga je v lastnoročnem prepisu avtorja ohranil cod. Paris. 1289. Naslovljen je na carigradske cerkvene dignitarje in jih vehementno svari pred unijo, ki se pripravlja. »Gospod naj odpre oči vseh,« končuje, »če pa ne, naj vas ali najboljše izmed vas ohrani trdneje v veri očetov, da bo po vas ostalo kaj upanja (na pomoč) od Boga... Pokoro! Naj se javno prečita, da morejo vsi slišati!« Jezik je pomešan z vulgarnimi izrazi. — Dne 27. nov. 1452 je Gennadios dal po Carigradu v mnogih prepisih razširiti oster in podžigajoč antiunionističen letak (št. 16, str. 171—174). Skolarijev prepis je ohranil cod. Paris. 1289. — Kmalu po proklamaciji unije, 25. dec. 1452, je Gennadios pisal despotu Demetriju otožno pismo (št. 17, str. 174 do 178), ki mu je najbrž pridejal seznam svojih novejših antiunionističnih spisov (št. 18, str. 179—180). Več spisov, v tem seznamu

navedenih, se je izgubilo. Oba Gennadijeva prepisa sta v cod. Paris. 1289. — Isti kodik je v avtorjevem prepisu ohranil žalostinko nad razglašenjem florentinske unije (št. 19, str. 180—188), sestavljeno na koncu 1452 ali v začetku 1453. Je to patetična deklamacija, prepletana s citati in izrazi iz sv. pisma, v kateri obžaluje neuspeh svojih prizadevanj zoper unijo in izraža upanje, da se bodo njegovi rojaki vrnili k veri svojih očetov. — Pod št. 20 (str. 188—193) je natisnjeno poročilo, ki so ga v novembru 1452 antiunionisti podali cesarju; z odgovorom na dve vprašanji: v čem jim je florentinska odločba v spotiko in kako naj se pride do resničnega in trajnega miru. O drugih, čeprav ne majhnih razlikah, pravijo, hočejo molčati; poglavitni kamen spotike je nauk o izhajanju sv. Duha, ki ga je sprejela florentinska sinoda. »Zato izjavljamo: dokler bo ostala ta definicija, ki izpričuje, da so nas ujeli, ki nas dela odgovorne pred božjo sodbo in ki veže vzhodno cerkev s tujim in neznanim verskim naukom, ne bomo imeli nobenega edinstva z Latinci« (str. 191). Izjavo je podpisalo pet škofov in deset zastopnikov sekularnega in regularnega klera, deloma taki, ki so bili prej podpisali florentinsko unijo. Gennadios sam ni podpisal, smemo pa ga imeti za avtorja ali vsaj inspiratorja te izjave. Njegov prepis cele izjave ima cod. Barocc. Oxon. 85, cod. Dionys. 150 pa ima kopijo, ki jo je pisala deloma druga, deloma njegova roka. — Oba imenovana rokopisa imata Gennadijev lastnoročno pisani seznam Grkov, ki so bili v Firenzi, s pripombo, ali so unijo podpisali ali ne, in če so podpisali, ali so se pozneje skesali (št. 21, str. 194—195). — Pod št. 22 (str. 195—196) je dal izdajatelj natisniti konec izvlečka, ki ga je Gennadios naredil iz svojega »kratkega in jasnega odgovora na izreke zapadnih svetnikov« (št. 6, str. 49—63). Lastnoročni prepis sta ohranila cod. Paris. 1292 in cod. Pantocratorinus 127. — Zadnji protilatinski polemični spis je razprava »o svetih pristopih« (št. 23, str. 196—204). Prvi del (str. 196—199) je razlaga treh slovesnih pristopov, ki jih ima bizantinska liturgija, enega pri večernicah, dva pri maši. Drugi del (str. 199 do 203) je polemičen. Odgovarja na očitek Latincev, da Grki pri velikem pristopu časte kruh in vino, ki se preneseta s prothese na oltar, preden sta konsekrirana. Odklonivši nekaj starejših razlag, poda Gennadios svojo (str. 200 nsl.). Nato polemično razpravlja o krstni formi in o opresnem kruhu. Lastnoročni prepis te razprave ima cod. Pantocrat. 127.

Z dvema spisoma, ki sta v naši izdaji natisnjena kot druga skupina polemičnih del (str. 204—239), je Skolarios posegel v hesihastično kontroverzno in se postavil na stran Gregorija Palama (u. 1360) proti Barlaamu iz Kalabrije (u. 1348) in Gregoriju Akindynu (14. stol.); toda Palamov nauk o realni distinkciji med božjim bistvom in delovanjem oz. lastnostmi je močno omilil. Prvi spis (str. 204—228) odgovarja nekemu cesarskemu dostojanstveniku Ivanu na dve vprašanji: kaj naj se reče obsojenim Akindynistom, ki prinašajo neki izrek Theodora Grapta, da je razločevanje med božjim bistvom in božjo dejavnostjo heretično? kaj na njih ugovor, da je

sv. Duh Očetov in Sinov in da zato iz obeh izhaja? (str. 206.) Skolarios odgovori najprej na prvo vprašanje (str. 207—210), potem na drugo. Kako si misli realno distinkcijo med bistvom in dejavnostjo v Bogu, točno pojasnjuje na str. 225/226. Avtor izreka, ki zanj gre, ni Theodoros Graptos, marveč patriarh Nikephoros (806—815). Spis je nastal 1445; cod. Paris. Coisl. 101 ga je ohranil v prepisu Silvestra Syropoula iz avgusta 1445. V drugem spisu, ki je ohranjen v dveh lastnoročnih Skolarijevih prepisih (cod. Pantocrat. 127 in cod. Paris. 1292) posebej izčrpno razpravlja o odnosu božje dejavnosti in božjega bistva. Zavzema se za realno razliko *πραγματικῆς διακρίσεως*; toda jo tako tolmači, da je isto, kar skolastiki vobče imenujejo *distinctio virtualis imperfecta*, ali Skotova *distinctio formalis ex parte rei* (str. 228—239).

Cod. Paris. 1289 je ohranil Skolarijev prepis razprave proti simoniji (str. 239—251). Razpravo je Sk. napisal l. 1451 (dve leti pred padcem Carigrada, kakor je sam pripisal v cod. Paris. 1289 fol. 53) in jo s posebnim, v cod. Metoch. s. Sepulcri 35 ohranjenim pismom predložil cesarju Konstantinu. V simoniji zre eno najhujših ran cerkve in poglavitni vzrok nesreče ter prosi cesarja, naj jo zatara. Simonistične ordinacije ima za neveljavne.

Na zadnjem mestu med polemičnimi deli prinaša nova izdaja dva spisa proti Judom (str. 251—314), oba iz l. 1464. Drugi, zbirka in kratka razlaga poglavitnih mesijanskih prerokb (str. 305 do 315), prav za prav ni polemičen. Prvi ima naslov: Zavrnitev sedanje judovske zmote iz sv. pisma, zgodovine in vzporedbe s krščansko resnico (str. 251—304). Spis ima obliko živahnega dialoga (prim. takoj začetek, kjer kristjan trdi, da mož, ki se ž njim razgovarja, ni Jud, ker ni Jeruzalemec ne Palestinec, ker nasprotuje Mojzesu, str. 252 nsl.). Izvajanja kažejo dobro verziranega teologa. Tekst dialoga je dobro ohranjen v cod. Paris. 1294; polovico je pisal Sk. sam, drugo polovico druga roka, toda avtor je kopijo prebral in popravil. Prepis drugega spisa v istem kodiku je Sk. revidiral.

2. Za polemičnimi spisi slede v naši izdaji kot četrta skupina biblična in teološka vprašanja (str. 315—433). Biblične razpravice — šest jih je — je Sk. napisal najbrž v svojih zadnjih letih. Ohranila sta se dva njegova prepisa: cod. Pantocrat. 127 (vseh šest), cod. Paris. 1289 (št. 2—6). Pisatelj jim je dal skupni naslov: Rešenje nekaj aporij (težav) o božjem pismu. — V prvi tolmači Jezusov klic na križu: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil!« Naštevši tri razlage vzhodnih očetov poda dve svoji. Prva: »Moj Bog, vse je že dopolnjeno, samo izdahnem naj še. Zakaj me še pustiš v telesu in me hitreje ne rešiš? Ko je to izrekel, je takoj prišlo, kar je prosil« (str. 317). Druga: Moj Bog, kaj odlašáš in ne izpričaš mene in mojih del s čudeži, ki so od vekomaj določeni v potrditev vere njih, ki bodo vame verovali? Ko je Jezus umrl, so se čudeži zgodili (str. 317—318). — V drugi razpravici (str. 319—322) vprašuje, zakaj se je po vstajenju Tomaž smel dotekniti Zveličarja, Magdalena pa ne. Magdalena, meni Sk., se ga je dotaknila; ko pa

se ga je zopet hotela, da bi se prepričala o resničnosti vstajenja, ji je zabranil, da ne bi izgubila zasluženja vere. — O tretji razpravi o petelinovem petju in Petrovi zatajitvi (str. 322—326) skuša spraviti v sklad Mt 26, 34; Mk 14, 30; Lk 22, 34; Mt 26, 74, 75; Mk 14, 66—72; Lk 22, 60—62; Jan 18, 25—27, kolikokrat je petelin zapel. Sk. meni, da je petelin dvakrat zapel, da pa je Peter prvo petje preslišal; drugi, ki so slišali tudi prvo petje, so pozneje Petru povedali, Peter pa Marku. — V četrti razpravi govori Sk. o uri križanja, ki je bila po Marku tretja, po Janezu šesta (str. 326—331). Omenja Avguštinovo razlago, da so ga Judje s svojim kričanjem križali ob tretji uri, na križ pa da je bil pribit ob šesti, oklene pa se Evzebijeve, da gre za pomoto prepisovalcev, ki da so v Janezovem evangeliju zamenjali Γ (3) s ζ (6). — V naslednjem traktatu (št. 5, str. 331—337) razpravlja Sk. o Gospodovem drugem prihodu, o vstajenju mesa in o prenovitvi zemlje po ognju. Ljudje, ki bodo živeli ob koncu sveta, ne bodo umrli, marveč bodo takoj spremenjeni v stanje ostalih: pravični v poveličano, grešniki v stanje pogubljenih. — Zadnja razprava (št. 6, str. 338—343) se bavi s človekovim stanjem v raj. Sk. ga razlaga po načinu zapadnih teologov. Prvi človek ni bil v raj v nekem poveličanem stanju, njegova umrljivost je bila pogojna in drevo življenja je bilo sredstvo zoper starost in smrt, ki naj bi ga v času preizkušnje enkrat, dvakrat užil (str. 340). Ako bi bil ostal stanovit, bi bil na koncu preizkušnje, pred prehodom v poveličanje, okusil sad drevesa spoznanja.

Teoloških razprav manjšega obsega je enajst (str. 343—433); izmed njih je bila samo četrta že objavljena. Razporedim jih po vsebini. Št. 11 (str. 430—433) zavrača nauk sv. Tomaža, da se trinitarne osebe med seboj razločujejo *ταῖς κατ' αἰτίων ἀναφορικαῖς ἀντιθέσεσιν*, češ, da se pač Sin in sv. Duh tako razločujeta od Očeta, ne pa med seboj. Spis je iz l. 1464, ohranjen v cod. Paris. 1273 od Skolarijeve roke. — Tri razpravice so kristološke vsebine. V prvi (št. 1, str. 343—362) zanimivo pojasnjuje, kako da se je učlovečila samo druga božja oseba, čeprav imajo vse tri eno bistvo. Traktat, delo iz mladih let, je ohranil cod. Neapolit. XXII, 1 dei Gerolamini. V drugem (št. 2, str. 363—368) iz l. 1464 (avtogr. cod. Paris. 1289) razpravlja, da ne gre imenovati Kristusa božjega hlapca, ker ga je treba nazivati po odličnejšem v njem, ker njegova človeška narava nima človeške osebnosti in ker je njegova človeška narava sedaj poveličana in povzdignjena nad vse stvari. V traktatu o Jezusovi človeški naravi (št. 4, str. 390—396) s soteriološkega vidika razmatra, da je božji Sin privzel popolno in greha prosto človeško naravo, jo od prvega trenutka združil s svojo osebo, ji podelil svoje dostojanstvo in jo imel za orodje pri odrešenju. Lastnoročni kopiji cod. Pantocrat. 127 in Paris. 1292. — O angelih govorita 5. in 6. traktat (str. 396—406, 406—407). Prvi dokazuje, naslanjajoč se na S. Th. I, q. 62, a. 9, da dobri angeli po preizkušnji bistveno ne napredujejo v blaženosti, drugi je beležka o »jutranjem« in »večer-

nem« spoznanju angelov. St. 5 avtoogr. cod. Pantocrat. 127; št. 6 avtoogr. cod. Paris. 1273. — St. 9 (str. 425—427) opravičuje trditev v himnu Kozma Jeruzalemskega, da je Bogorodica ἀσυγκρίτως (brez primere) ἐνδοξοτέρα τῶν Σεραφίμ. Ohranil cod. Iberitan. 248. — Iz istega rokopisa je razprava št. 10 (str. 427—430), da je sv. Pavel nad vsemi izvoljenimi. V rokopisu se ta izvajanja, morda del panégirika o sv. Pavlu, ne prilaščajo izrečno Skolariju, stoje pa med nedvomno pristnimi spisi. — V dveh spisih razpravlja Sk. o moralno-teoloških vprašanjih. V enem (št. 7, str. 407—416) govori, čisto v zmislu sv. Tomaža 1 II q. 6 in q. 78, o neradovoljnem in radovoljnem v grešnih dejanjih, v drugem (št. 8, str. 416—424) dokazuje, da je vera brez dobrih del prazna. St. 7 avtoogr. cod. Pantocr. 127, Paris. 1292; št. 8 avtoogr. cod. Pantocrad. 127. — Naposled razprava pod št. 3 (str. 368—390), ki jo je Sk. napisal na stara leta, ves bolehav (γέρα καὶ νόσος κατεληγμένος πολλὰκις) in čemerem. Gre za vprašanje: »Zakaj je Bog v prejšnjih časih s čudeži vodil nevernike k veri in potrjeval verne... sedaj pa se to ne dožaja?« Na desetih straneh razlaga pisatelj pomen čudežev v delovanju Jezusovem in njegovih apostolov. V dobi po Konstantinu so bili čudeži redkejši, toda v tem času se je dogajal veliki čudež, da se je prava vera razširila in se razvilo lepo krščansko življenje (str. 379—381). Potem se je začelo propadanje in pisatelj je prepričan, da je konec sveta blizu. Za temi dolgimi izvajanji pisatelj (str. 383) vprašuje: »Za koga hočete, naj se danes gode čudeži?« Za nevernike (mohamedane) ne, kajti ti hlepe samo po svetni oblasti in si ne morejo želeli, da bi postali kristjani, ko vidijo med kristjani toliko slabih vzgledov, če pa bi želeli, ni nikogar, ki bi jih poučil, ker je duhovščina tako neuka in slaba (str. 383—387). Verni pa poznajo čudeže Kristusa in apostolov ter čudeže nad stanovitnimi spoznavalci vere. Čudežna se zdi Gennadiju strpljivost nevernikov (mohamedanov), ki puste kristjanom večjo prostost, nego bi jo dali drugoverni kristjani, ki jih ne zatirajo, ko kristjani drug drugega tožarijo, ovajajo in pobijajo (str. 387—388). Gennadijev rokopis je ohranil cod. Paris. 1294.

3. Zadnja skupina v tem zvezku so trije apologetični spisi, namenjeni mohamedanom (str. 434—475). L. 1455 ali v začetku 1456 se je sultan Mohamed II. trikrat razgovarjal s patriarhom Gennadijem o naukih krščanske vere. Po drugem razgovoru je patriarha prosil, naj mu na kratko napiše, kar mu je povedal. Gennadios je prošnji ustregel z lepo zasnovanim in zaokroženim spisom »o edinem potu k zveličanju ljudi« (str. 434—452), ki ga je dal prevesti v arabščino in ga izročil sultanu. Najprej določi namen človekov; ker ima človek neumrjočo dušo, διὰ τοῦτο καὶ τὸ ἀνθρώπου τέλος πνευματικόν τί ἐστὶ καὶ αἰώνιον ἀγαθόν, in to je ἀπέλευσις τοῦ θεοῦ. Človek se je po grehu oddaljil od svojega cilja, toda Bog ga je odrešil po učlovečenem svojem Sinu. Razpravlja v presv. Trojici naglašujoč, da trojstvo oseb ne nasprotuje monoteizmu, in o učlovečenju božjega Sina ter njegovem odrešilnem delu. V Jezusu je božje razodetje do-

seglo najvišjo stopnjo in v njem je edina pot k zveličanju. Nauk, ki njegovemu nasprotuje, ne more biti od Boga, pa naj si tudi zatrjuje, da je. Herezije in dočitve med kristjani izvirajo iz različnega človeškega tolmačenja enega evangelija, ne pa iz različnih evangelijev. Mirno, stvarno, jasno in precizno izvajanje odlikuje ta spis, ki se končava z molitvico: »Eden in edini naš Bog v trojstvu oseb, gospod resnice, nas vse vodi k spoznanju svete resnice, ki edina je popolnost človekova in blaženost« (str. 452). Sk. lastnoročni prepis je ohranil cod. Paris 1273. — Sultanu se je ta spis zdel predolg in pretežek, zato je zahteval nekaj krajšega in jasnejšega. Gennadios mu je ustregel z veroizpovedjo, v kateri je v 11 členih povzel teologične, kristologične in antropologične resnice ter dodelal sedem razlogov za verjetnost krščanske vere (motiva *credibilitatis*); to je tako zvana Gennadijeva veroizpoved (str. 453—458), ki jo imajo mnogi za simbolično knjigo pravoslavne cerkve (prim. J. Michalescu, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche*, Leipzig 1904, str. 11 nsl.). Simbolična knjiga prav za prav to ni. Gennadios je svoje člene sestavil zgolj z apologetičnim namenom in se prav nikjer ne dotakne doktrinalnih razlik med pravoslavno cerkvijo in drugimi konfesijami. Mnogi so sodili, da je zadnji odstavek, obsegajoč motiva *credibilitatis*, poznejša pritiklina (prim. J. Michalescu op. cit. str. 16). To mnenje je zmota (glej uvod str. XXXVII—XXXIX; o arabskem prevodu primerjaj uvod str. XL nsl.). Ohranjena sta dva Skolarijeva prepisa (cod. Paris 1294 in cod. Pantocrat. 127) in kopija tuje roke, ki ji je Sk. pripisal svoje pripombe (athoški cod. Lauriotan. E. 84). — Cod. Paris. 1289 in cod. Pantocrat. 127 imata Sk. lastnoročni prepis dialoga o Kristusovem božanstvu, ki je bil doslej neznan (str. 458—475). Proti koncu maja 1470 sta dala dva turška visoka dostojanstvenika (paša) poklicati starega Gennadija. Po uljudnem vprašanju, kako se mu godi, se je začel razgovor med mlajšim pašo in Gennadijem, starejši se je proti koncu oglašil. »Vi kristjani,« meni mlajši paša, »pravite, da je Kristus tudi Bog, čeprav je človek in rojen iz Marije device. Podaj nam razlog in vzrok tega vašega mišljenja o Kristusu!« Gennadios odgovarja, da so razlogi silno tehtni. Vera je važna že za izpopolnitev naravnega človeškega spoznanja, brez primere važnejša pa je za spoznanje božjih reči. Nato navaja Jezusovo pričevanje o sebi, opozarja; oč poslušalca na popolni arabski prevod evangelija, ki je nedavno nastal v Kairi (ἐν τῇ νύξ Βαβυλῶνι), naglašava svetost, čudeže in prerokbe Jezusove, pričevanja in čudeže apostolov, čudežno razširjanje krščanstva, pričevanje mučencev, starozakonske prerokbe, spominja na sibilске napovedi in rešuje ugovore, s katerimi se mlajši paša oglašala. Ta krene razgovor na skrivnost učlovečenja, češ, ni mogoče, da bi se človeška narava združila z božjo. Gennadios ga zavrne, da je človeku to nemogoče, ne pa neskončnemu Bogu. Starejši paša ga prime za besedo, češ, dejal si, da je Bog neskončen (απειρος); o neskončnosti pa govorimo pri kvantiteti, ki je *accidens* (συμβεβηκός)

toda Bog ni *συμβεβηκός*, Gennadios reši ta problem. Paša nadaljuje: »Pustimo razgovor o neskončnem!... Če sta se v Kristusu združili božja in človeška narava, je eno izmed treh: ali si je spremenila božja narava v človeško, ali človeška v božjo, ali sta se obe zlili v eno.« Ko Gennadios tudi to pojasni, ga vpraša starejši, kako in zakaj je bilo učlovečenje potrebno. Tudi to mu Gennadios razloži — čisto v zmislu Tomaževega nauka III q. 1. Nato pravi paša, da je zvedel o disputaciji pred sultanom, kjer da je Gennadios pojasnjeval, zakaj se odrešenje ni izvršilo po kakem svetem človeku ali angelu, ki bi se bil učlovečil, zakaj se je učlovečenje izvršilo tako pozno, zakaj ni Kristus prišel v veličastvu, zakaj ni dal lažje postave, marveč tako težko, da jo le redki izpolnjujejo. Gennadios mu vse to potrdi in pristavi, da se je razgovarjal še o marsičem drugem, zlasti o presveti Trojici in da je vprašujoče zadovoljil. Paša pravi, naj tudi njima vse to pove, toda ne takoj, ker se že dela večer, marveč ko se vrneta.

4. Kot dodatek polemičnim spisom prinaša ta zvezek (str. 476 do 538) Skolarijeve odgovore na 17 izmed 56 ugovorov proti zapadnemu nauku o izhajanju sv. Duha, ki jih je Markos Eugenikos sestavil pod naslovom: *Συλλογιστικά κεφάλαια πρὸς Λατινοὺς*. Dobro izdajo Markovega spisa je oskrbel nadškof L. Petit, *Patrologia orientalis* XVII, 368—415 (grški tekst z latinskim prevodom). Gregorios Mammās, takrat še veliki protosynkellos (patriarh je postal sredi 1444), je naprosil Skolarija, naj zavrne Markove ugovore. To se je moralo zgoditi že l. 1440, ko je Skolarios bil še trdno na strani unionistov. Gregorios je želel zavrnitev vseh ugovorov, Georgios pa je, ne ozirajoč se na zapored pri Evgeniku, izbral le tiste, ki so se mu zdeli najtehtnejši in najtežji. To je storil, ker se avtor mnogokrat ponavlja, da Petit po pravici pripominja: »Ce qui surprend chez Marc, c'est l'art, dison mieux la souplesse avec laquelle... il ressasse cent fois les mêmes arguments sans avoir l'air de se répéter« (*Patr. orient.* XVII, 312). Skolarios, takrat še Latincem prijazen, Markove ugovore z latinskega stališča zelo spretno zavrača, »aussi bien qu'aurait pu le faire le scolastique le plus délié« (uvod str. XLV). Da so ugovori res Skolarijevo delo, je po Jugiejevih izvajanjih izven dvoma (uvod str. XLVI—L). Na nekatere ugovore, ki jih je Skolarios pustil v nemar, je pozneje odgovoril kardinal Bessarion. Za podlago naši izdaji je cod. Vatic. 1428, prepis, ki je nastal po smrti patriarha Gregorija Mamma († 1459), pa pred smrtjo Bessarionovo († 1472).

V uvodu (str. L—LI) še našteva Jugie izgubljene Skolarijeve spise, antiunionistične, ki jih imenuje v svojem seznamu (str. 179), in unionistične, ki jih omenja v razpravi proti Bessarionovemu govoru (str. 116) in v odgovoru na Evgenikove silogizme (str. 496 nsl.). Naposled navaja teološke in polemične razprave, ki so se prilaščale Skolariju, pa niso njegove.

Teolog in zgodovinar bosta učenemu izdajatelju enako hvaležna za skrbno prirejeni novi zvezek zbranih Skolarijevih del.

F. K. Lukman.

b) Oscene in poročila.

Годишникъ на СоФийския Университетъ. VI: Бого-словски Факултетъ. — *Annuaire de l'Université de Sofia*. VI. Faculté de Théologie. — VI (1928/29). — 8^o. Sofia 1929. 220 levov.

Letopis teološke fakultete v Sofiji za l. 1928/29, šesti v vrsti, prinaša na okroglo 370 straneh šest razprav. Prejšnji letniki so imeli dvojno štetje strani: tekoče skoz ves zvezek in posebno za vsako razpravo. To je bilo pravilno, ker je tekoča paginacija družila vse razprave v knjižno celoto, kakršna hoče letopis biti. V tem letniku pa se je tekoča paginacija opustila, in tako je edina vez, ki spaja šest razprav v eno knjigo, — skupni ovojni list. To se ne zdi pravilno.

Po vsebini je tudi novi letnik zelo zanimiv.

Red. prof. Štefan C a n k o v nadaljuje pod naslovom »Položenje in uredbata na najnovitě pravoslavni crkvi« (114 strani) svoje izčrpno poročilo o razvoju, ustavi in ustroju, o pravnem položaju in stanju pravoslavnih cerkva v Estoniji, na Finskem, v Gruziji (Georgiji), Ukrajini (in Rusiji) in na Češkoslovaškem. Začetek razprave je izšel v Godišniku V (1927/28) 289—328 (gl. BV X, 95).

Red. prof. Nikolaj G l o b u k o v s k i je prispeval razpravo: »Izkuplenie i Izkupitelj« (42 strani). V prejšnjih dveh letnikih je analiziral in tolmačil perikopi Hebr 1, 5—14 in 2, 1—4, v tej razpravi pa razčlenjuje in razlaga perikopo Hebr 2, 5—18 o odrešenju po trpljenju in smrti učlovečenega božjega Sina, ki se je udeležil krvi in mesa, »da bi smrtjo zrušil tistega, ki je imel oblast nad smrtjo, to je hudiča, in bi rešil nje, ki so bili s strahom pred smrtjo vse življenje podvrženi sužnosti«.

Red. docent Iv. G o š e v na 99 straneh razpravlja o srednjeveškem basreliefu iz Sozopola ob Črnem morju, ki ga danes hrani cerkveni zgodovinsko-arheološki muzej v Sofiji. Leseni relief, pritrjen na večjo leseno poslikano tablo iz 17. stoletja, predstavlja jezdeca sv. Jurija in sv. Demetrija. Po točnem opisu tolmači G. podobi. Svetnika sta upodobljena kot zmagovita borca z (apokaliptičnim) zmajem. Upodobitev sv. Demetrija kot »drakonopobeditelja« na sozopolskem reliefu je nov ikonografični tip poleg dveh že znanih, da svetnik usmrti bolgarskega kralja Gavriila Radomirja in kralja Kalojana. G. sklepa, da je rezbarija nastala v 10.—11. stoletju, poslikana pa je bila v 11.—12. stoletju, najkasneje v začetku 13. Izvajanja ponazorujejo slike v tekstu in na 7 tablicah.

Isti G o š e v nadaljuje na 35 straneh zbirko historičnih, liturgičnih, bibliografičnih i. dr. še neobjavljenih zapiskov iz rokopisov in starih tiskov v cerkvenem zgodovinsko-arheološkem muzeju v Sofiji. Prva zbirka je izšla v Godišniku IV, 335—378.

Red. docent Hr. D i m i t r o v objavlja pastoralno razpravo: »Novi zadači na pastirska dejnost« (19 strani), v kateri naglašja, da mora dušni pastir delovati pozitivno profilaktično, da obvaruje ver-

nike grehov in zablod. Pastirski vpliv mora biti individualen, primeren starosti, spolu, duševnemu stanju in zunanjemu položaju vernikov. Posebno skrb mora danes dušni pastir obračati na družine in na šolsko mladino.

Red. docent D. V. Djulgerov v razpravi »Teosofsko občestvo« (53 strani) zelo točno poroča, porabljaajoč obsežno literaturo, o tajni organizaciji in protikrščanskem nauku Teosofične družbe, ki so jo 1875 ustanovili Blawatsky, Olcott in Judge in ji danes načeluje Annie Besant. Novejših pavrst tega pokreta, antroposofičnih družb, v tej razpravi ne upošteva.

To je vsebina novega Godišnika, ki se svojim prednikom dostojno pridružuje.

F. K. Lukmna.

Dr. M. Murko, **Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven.** Prag und Heidelberg 1927. 8°, 184 str.

Ocena tega Murkovega dela se je v tem časopisu nekoliko zakesnila, a ga zaradi njegove velike važnosti ne smemo prezreti. Prva poglavja tega spisa je prof. Murko večinoma dovršil že do l. 1916 v Gradcu. Mislil ga je izdati kot uvod h Kidričevemu spisu Die protestantische Kirchenordnung der Slovenen im XVI. Jahrhundert, Heidelberg 1919 (Slavica I), a gradivo je med tem tako narastlo, da se je v Leipzigu odločil za publikacijo večjega spisa. Delo je nadaljeval in l. 1919 obiskal na Bavarskem in Württembergem vsem kraje, kjer so živeli jugoslovanski protestanti; o Murku je že tako znano, kako rad in kako pogosto sprejme nase iz ljubezni do svoje stroke vse žrtve studijskih potovanj. Del nabranega gradiva je objavil l. 1925-1927 v slavističnem časopisu »Slavia« in ga nam sedaj kot ponatis v priročni obliki podaril v pričujoči knjigi. Delo je pisano nemški, ker so bila prva poglavja že prej dovršena v nemščini in ker mora snov zanimati tudi široke nemške kroge. Prav s tem je povedano, kako mora to Murkovo delo tudi nas same zanimati; kajti Murko je zunanji svet z dobo naše reformacije in protireformacije na podlagi svojih dosedanjih raziskav tako temeljito seznanil, da bi nas tujci v poznanju naših preteklih dob nujno osramotili, če bi z istim ali še večjim zanimanjem ne studirali Murkove knjige tudi mi. Zanimivo je, kako jim v občudovanja vredni sintezi mojstrsko in na prijeten način z univerzalnih vidikov odpira razgled na prostrano duševno življenje vseh Jugoslovanov in Slovanov sploh v toku svetovne zgodovine onih dob in v tem širokem horizontu ne prezre niti najmanjših podrobnosti, temveč jih nasprotno osvetli v najprodirnejši vseobsegajoči luči. To so Murkove osebne znanstvene vrline, ki jih zna v širokem zunanjem svetu sijajno uporabiti. Med njimi moramo še posebno pohvalno priznavati njegovo duhovno — rekel bi metafizično — globokost, ki se ne zadovoljuje z več ali manj zunanjo zbirateljsko akribijo, ter njegovo simpatično mirno, stvarno in vseskozi pretehtano objektivnost. Z največjo hvaležnostjo sprejme vsak resnični

doprinosa k poznavanju svojega predmeta in daje kar najbolj ne-sebične pobude k nadaljnjemu raziskovanju.

Sintezo reformacije in protireformacije podaja Murko z markantnimi besedami: »Die Reformation hat durch ihre für alle Südslaven berechnete Tätigkeit zuerst ein südslavisches Programm geschaffen, die Gegenreformation und das 19. Jahrhundert haben es weiter ausgebildet und das 20. zum großen Teile verwirklicht« (str. 132). Zato je umljivo, če Murko v tej sintezi navaja tudi Stroßmayerja, dr. Kreka in dr. Korošca.

Posebno pažnjo je Murko posvetil dobi protireformacije, ki se je do sedaj v primeri z reformacijo zanemarjala. Murko je ugotovil, da je protireformacija, ta važna doba v kulturni zgodovini evropskega človeštva, zapustila globoke sledove tudi pri južnih Slovanih (str. 179). Čut za jugoslovansko in slovansko skupnost, ki so jo gojili jugoslovanski protestanti, je doba protireformacije ne le ohranila, temveč je slovansko skupnost ožarila v luči katolicizma imajoč pred očmi težnje po cerkvenem zedinjenju, ki so segale do Moskve (st. 46). Kakor pomeni reformacija višek nemških vplivov zlasti za Slovence, dasi jim je vprav ona prinesla literaturo v domačem jeziku, tako začne s protireformacijo na vseh področjih prodirati romanski vpliv (str. 127). Proti koncu 16. in v začetku 17. stoletja je bil Rim važno središče, ki je v narodnem oziru družilo katoliške Jugoslovane med seboj, s severnimi katoliškimi Slovani in z zedinjenimi Ukrajinci (str. 47); v tem oziru je važna jezuitska »Academia linguae Illyricae« v Rimu, kateri sta posvečala največjo naklonjenost in skrb papež Klemen VIII. in jezuitski general Klavdij Aquaviva, brez dvoma eden največjih vladarskih talentov, kar jih je imela Družba Jezusova (str. 67—72). Zal, da nam akti o tej akademiji dozda niso znani. Za pojmovanje narodne skupnosti južnih Slovanov je sredi 17. stoletja značilna tudi usoda Zavoda sv. Hieronima v Rimu, ko se je na podlagi Pastričevih potvorb (prim. Slamič, Zavod sv. Hieronima v Rimu in Slovenci, Bogoslovni Vestnik II, 1922, 20—35) določilo, kdo ima pravico biti sprejet v ta zavod (str. 99—101).

Če primerjamo literarno delo jugoslovanske reformacije s protireformacijo, je treba ugotoviti izvesten napredek (str. 59). »Den größten und bedeutungsvollsten Fortschritt verdankt der Gegenreformation die Schriftsprache« (str. 62). »Die Gegenreformation baute also auf den Grundlagen der Reformation weiter und ging mehrfach über sie hinaus. Großartig war der Fortschritt in der Ausbildung einer gemeinsamen, für alle Balkanslaven bestimmten Schriftsprache, die tatsächlich die Einheit der Schriftsprache der Kroaten und Serben begründete« (str. 106). »Einen entschiedenen Fortschritt bedeutet auch die Zurückdrängung der glagolitischen Schrift und die Bevorzugung der lateinischen und cyrillischen. Nur in einem Punkte leistete die Gegenreformation Verkehrtes: sie verschlechterte die kirchenslavischen Bücher des römischen Ritus«

(str. 106 s). Jezikovno poslabšanje cerkvenih liturgičnih knjig je rusifikacija, ki se je pri prizadevanju za zedinjenje izvršila pod osebnim vplivom zedinjenega ukrajinskega škofa Terleckija (str. 108 s). Pristaši glagolizma so nadalje v 18. stoletju zavrli tisk previda sv. pisma v moderni srbskohrvatski ljudski jezik (str. 114). O kulturnem pomenu glagolizma v dobi protireformacije podaja Murko zopet tako lepo sintezo, da jo moramo navesti z njegovimi besedami: »So wäre das in der römisch-katholischen Kirche einzig dastehende Privilegium der slavischen Kirchensprache, das trotz Synodalbeschlüssen und päpstlichen Verboten vom zehnten bis elften Jahrhundert dank der Zähigkeit des Volkes und seiner einfachen Priester erhalten blieb und sich zu einem Gewohnheitsrecht ausbildete, zu einem Fluch geworden, wenn die Fürsprecher der armen, auf das einfache Volk beschränkten und in ihrer Zahl hinter den übrigen Kroaten weit zurückstehenden Glagoliten mit ihren Wünschen und Plänen mehr Erfolg gehabt hätten« (str. 113 s). Murko svari pred romantičnim navdušenjem za hrvatske glagolaše, v katerem so šli literarni zgodovinarji in filologi predač. Opisuje, kako je zanimanje za glagolske liturgične knjige propadlo in se od 19. stol. dalje znova poživilo v zmislu iztrebitve rusizmov. Na vplivno prizadevanje škofa Stroßmayerja je po dolgem času izšel rimski glagolski misal l. 1893. Proti nadomestitvi glagolice s cirilico sta prodrli avstro-ogrška diplomacija iz strahu pred panslavizmom in ruska diplomacija iz strahu pred katoliško propagando (str. 117).

Navedli smo le nekaj ugotovitev iz vsebinsko bogate Murkove knjige, ki morajo zanimati tudi teologe. Sicer je knjiga pisana v prvi vrsti za slovanske literarne zgodovinarje in filologe. V zadnjem poglavju ocenjuje dosedanjo literaturo o jugoslovanski reformaciji ter protireformaciji in opozarja na naloge bodočega znanstvenega raziskovanja.

Josip Turk.

Robert F., *De delictis et poenis*. Vol. I. — Pars I. 8°, str. 249. Romae 1930. L. 20.

Poleg zakonskega prava je za dušnega pastirja najbolj važno cerkveno kazensko pravo; saj vsebuje ta del novega kodeksa kazni latae sententiae, s katerimi ima dušni pastir pogosto opraviti v spovednici. Zato ni čuda, da govore o deliktih in kaznih l. s., določneje o cenzurah l. s., pastoralisti v svojih pastirnah, a čisto z dušnopastirskega stališča, radi česar so njihove razprave o tem predmetu zelo kratke in tako skržene, da človek ne dobi pravega pojma ne o deliktu in ne o kazni, toliko manj o temelju in smotrih vsega kazenskega prava.

Tako z znanstvenega kakor s praktičnega dušnopastirskega stališča je potrebno, da se cerkveno kazensko pravo po naših bogoslovjih predava v posebnih kolegijih in se tvarina slušateljem sistematično poda. Pripomočkov za to res skoraj da nimamo, kar je znamenje dejstva, da se je kazensko pravo po večini bogoslovnih

učilišč obravnavalo le mimogrede, oziroma se prepuščalo pastora-
listom in moralistom. A kar je učbenikov, so vsi jako kratki in po
večini ne podajajo drugega kakor besedilo kodeksa. Zelo prijetno
izenadenje v tem oziru nudi — za naše razmere preobširno — delo
Robertija, profesorja na cerkvenopravni fakulteti pri sv. Apolinariju
v Rimu. Škoda samo, da je avtor obdelal dosedaj samo še prvi in
sicer najkrajši del 5. knjige kodeksa (can. 2195—2213).

Pisatelj podaja v uvodu (str. 1—53) zgodovino cerkvenega
kazenskega prava z viri in slovstvom ter njega filozofične temelje.
Še le za tem se poloti za pravo svojega predmeta ter govori po vrsti
o deliktu splošno (str. 53—67), o pravnem elementu delikta (str. 68
do 85), o subjektivnem elementu delikta (str. 86—181), o objektivnem
elementu delikta (str. 182—206), o stečajju (concursum) zločincev in
zločinov (str. 207—235) in končno o učinkih delikta (str. 236—244).
Že iz tega kratkega pregleda je možno razbrati, koliko snovi je
tu nagromadene.

Prof. Roberti je kot odličen kanonist že znan po svojih dveh
zvezkih postopkovnega prava. Kakor tam se tudi v najnovejšem
delu naslanja tesno na kodeks; vendar ni sledil svojemu predniku
na stolici postopkovnega in kazenskega prava prof. Soleju, ki je
podal kazensko pravo v obliki komentarja, marveč je ubral nekoliko
svobodnejšo pot. Robertijevo podajanje je bolj sistematično in je
zato njegovo delo za znanstveni in teoretični študij mnogo bolj pri-
merno. Občudovati moramo poznavanje kazenskopravnega slovstva
in kazenskih zakonikov vseh večjih kulturnih narodov; razen latin-
skih del omenja pisatelj predvsem italijanska, potem nemška, fran-
coska, angleška in španska. Med zakoniki navaja večkrat tudi sovjet-
skega. Pogrešam pa pri posameznih med kanonisti spornih vprašanih
točneje navedbe slovstva, ki je istega mnenja z avtorjem, osobito
pa slovstva, ki zastopa nasprotno stališče, n. pr. str. 47 glede čisto
notranjih aktov, str. 49 in 63 glede predmeta kriminalnega postopka,
str. 98—103 glede kazenske odgovornosti moralnih oseb, str. 112
glede kazenskopravne doraslosti, str. 201 sl. glede zločinskega
poskusa. Navedbo takega slovstva smatram za potrebno, da se
čitatelji in osobito slušatelji, katerim je avtor namenil svoje delo,
v prvi vrsti, nekam ne uspavajo, ampak da se jim da pobuda za
samostojno razmišljanje kazenskopravnih problemov.

Velika prednost Robertijevega dela pred Solejevim je tudi ta,
da Roberti skoraj pred vsakim pravnim institutom poda pravno-
zgodovinski razvoj vprašanja, da se ozre na mnenja posameznih šol
in navede vzporedna mesta iz raznih civilnih kazenskopravnih zak-
onikov. Menda prvi med kanonisti pa razpravlja obširno (str. 114—151)
o duševno bolnih in njihovi kazenskopravni odgovornosti, kar mu
moramo šteti v posebno čast; ne Wernz ne Lega ne Hollweck ne
Sole niso o tem vprašanju razpravljali tako podrobno.

Posebej bi opozoril na avtorjeva izvajanja o temelju kazenskega
prava, ki more biti samo pravičnost (str. 45); absolutna je samo božja
pravičnost, ki je pa vzor in norma za človeško pravičnost, o

čemer je jako globokoumno pisal Linsenmann (*Das eth. Problem d. Strafe* v *Theol. Quartalschrift* 1889). Potrebno se mi zdi to poudariti, ker socialni ateizem z liberalizmom vred že dolgo skuša kazenskopravno pravičnost ločiti od vsake notranje zveze z Bogom in božjo absolutno pravičnostjo ter jo izvajati edino le iz potreb ali koristi človeške družbe. Dosledno se smatra kazensko pravo za nekaj popolnoma in izključno človeškega. Dalje bi opozoril na zanimiva izvajanja o absolutnem ali relativnem dostojanstvu razžaljene osebe (str. 170), o kazenskopravni povratnosti post *incursas poenas* l. s. (str. 178), o generični povratnosti (str. 179), o vprašanju, da li se more govoriti o izpodletelem zločinu, ako je zločinec storil vse, kar je bilo potrebno za uspevek, a je potem dovršenost zločina zabranil (str. 205), o negativnem soudeležništvu (str. 219—220) ter o materialnem (realnem) in formalnem (idealnem) stečaju (str. 230 sl.), prav posebno na stečaj zakonov, ki ščitijo različna pravna dobra (str. 232 do 235).

Po mojem mnenju je trditev, da cerkev ne more ukazovati in kaznovati čisto notranjih aktov, vendarle preveč absolutna; iz kodeksa (can. 2195 § 1) sledi samo, da jih cerkev dejanski ne kaznuje. Nekaj drugega pa je teoretično vprašanje, ali jih cerkev sploh more ukazovati. Sklicevati se za negativno mnenje na Innocentija III: *Nobis datum est de manifestis tantum iudicare*, se mi ne zdi srečno; iz teh besed bi sledilo celo, da cerkev nima pravice obsojati in kaznovati čisto tajnih zločinov. In vendar jih cerkev kaznuje s kaznimi l. s., ki jih odpušča v notranjem območju, ker za zunanje radi svoje tajnosti sploh ne pridejo v poštev. Cerkev ima svoje zunanje in notranje območje. Razen tega smoter cerkve ni samo *bonum commune totius*, ampak je ta *bonum commune totius* katerega koncev sredstvo za *bonum singulorum*, ki je večno življenje, v katerega dosego morejo služiti tudi čisto notranji akti kot sredstva. In če ima popolna družba oblast ukazovati vse, kar more služiti kot sredstvo v dosego smotra, ni teoretično nobene težave, da cerkev ne bi mogla ukazovati čisto notranjih aktov in dosledno jih tudi kaznovati.

Drugo sporno vprašanje se tiče objektov kriminalnega postopka, ki so po can. 1933 *delicta publica*. Pripomnil bi le, da se can. 1933 prav nič ne sklicuje na can. 2197, kakor je to v can. 2191 § 1 (*suspensio ex informata conscientia*) in da je po starem pravu bila za kriminalni postopek dovolj *dokazljivost* zločina. V slučaju avtorjevega mnenja ne preostaje pasivnemu subjektu tajnega zločina drugo, kakor da si ali sam poišče zadoščenje ali se odreče vsakemu zadoščenju primoran, kar je s cerkvene strani toliko kot negatio *iustitiæ*, ali pa zločin spravi v javnost. Povrh je težko spraviti v sklad javnost can. 1935, 1938, 1943, 1946 in 2223 § 4.

Nekoliko me je osupnila trditev, da so kazni, ki zadenejo moralne osebe direktno ali indirektno, za krivce prave kazni, za nedolžne pa *privationes* (str. 102—103). Temu nasproti na) navedem, da Lammeyer, *Die jur. Pers. d. kath. Kirche* (Paderborn 1929 str. 151—154) odločno poudarja kazenskopravno odgovornost moralnih oseb kot takih; predvsem pa Gillet: *La responsabilité delictuelle des personnes morales ressort clairement de diverses dispositions du Code* (*La personnalité juridique en droit eccl.*, Malines 1927, str. 258) in Falco (*Introduzione allo studio*, str. 138), a tudi Haring (*Grundzüge* [1924] str. 949, op. 3). Za svojo trditev se sklicuje prof. Roberti na can. 2276; toda iz tega can. izvajati za vse slučaje in vse kazni, da so *quoad innocentes privationes* in ne prave kazni, po mojem mnenju ni utemeljeno. Cerkevna kaznenost je po can. 2215 izključno *privatio alicuius boni*; interdikt je že taka *privatio*, a ta ima, ako zadene moralne osebe, ne samo socialne, ampak vedno tudi individualne posledice, za tiste namreč,

ki so dali povod za interdikt. Nedorodnih res te čisto individualne posledice ne zadenejo po can. 2276, a socialnim posledicam so ravno tako podvrženi kakor ostali člani. Zadnje velja za vse socialne kazni, ki ne poznajo nikakih individualnih posledic; v teh slučajih je odveč vprašanje, kaj je kazen za nedolžne, ali prava kazen ali samo čista privatio brez kazenskega značaja. Kdaj je čista privatio, kodeks prav dobro določa, n. pr. can. 1997, 2222 § 2. Da se kaznujejo moralne osebe, nam nekaj vzgledov nudi celo sv. pismo. Sicer pa se mi zdi, da prof. Roberti niti sam ni dosleden; kajti po njegovem mnenju treba smatrati n. pr. odklonitev cerkvenega pogreba za kazen z ozirom na žive (poenae relate ad vivos, str. 98).

Glede kazenskopravne doraslosti je avtor mnenja, da treba vzeti za oba spola 14. leto (str. 112); dokaza za to trditev ne navaja nobenega. Edini razlog je: quia ratio distinctionis quoad poenas cessat. Kakor je to sprejemljivo, je vendar vprašanje, da li je kodeks direktno ali vsaj indirektno določil za kazenskopravno odgovornost 14. leto ali ne. Na to vprašanje moram odgovoriti: ne.

Po avtorjevem pojmovanju vsak zločin directe et immediate laedit aliquid ius ex. gr. vitam, honorem, proprietatem alicuius. Ius je po kontekstu subjektivno ter je lahko singulorum vel societatis (str. 184). A dočim po drugod avtor navaja mnenja raznih kriminalistov, je to opustil pri predmetnem vprašanju o objektu zločina. Po enih je objekt zločina pravno zaščiten interes (Herz, Kessler), po drugih pravno zaščiteno dobro (Binding, Liszt, Mayer), po tretjih pravno dobro in pravni interes (Merkl), po četrlih državni interes (Frank), po petih subjektivno pravo (Feuerbach, Wächter, Berner, Loening) in po šestih celo objektivno pravo (Carrara, Geib). Zoper avtorjevo pojmovanje se po mojem mnenju po pravici poudarja, da niso vsi zločini naperjeni zoper subjektivna prava, n. pr. incestus, sodomia, bestialitas. Kvečjemu so ti zločini in še drugi naperjeni zoper subjektivno pravo družbe, ki jih pod kaznijo prepoveduje, a to velja prav za vse zločine brez izjeme.

Največ preglavic so mi delala izvajanja o poskusu zločina; večkrat sem jih prečital in primerjal besedilo kodeksa, a se ne morem odločiti, da bi pritegnil avtorju. Gre za sporno vprašanje subjektivne in objektivne teorije poskusa oziroma za vprašanje, kateri teh dveh teorij se je kodeks priključil. Haring meni, da subjektivni; isto tako Eichmann, ki se sklicuje na Franka: Über das Strafrecht des CIC (Münchener Festgabe f. K. v. Birkmeyer). Prof. Roberti pa meni, da se je kodeks priključil objektivni teoriji in skuša to dokazati iz can. 2212 § 1, ki pravi, da morajo actus positi vel praetermissi natura sua voditi do zločina. Iz tega sklepa avtor, da je prvi pogoj za poskus, ut media adhibita sint de se apta ad consummationem (str. 201).

Po mojem mnenju je tu avtor zamenjal actus in media; kajpada so actus tudi media, ali vsa media niso actus: pojma nista istovetna. Če bi trebalo pod izrazom »natura sua« razumeti media de se apta ad consummationem, res ne vem, zakaj ne bi bil že začetek izvajanja umora oziroma zastrupljenja, ako kdo kupi strihnina, da zastrupi soseda. Tako zvani pripravljalni akti se baš zato ne smatrajo za začetek zločina, ker »natura sua«, torej objektivno, dasi morda subjektivno, tudi če so njih objecta de se apta, ne vodijo do zločina. Po mojem mnenju hoče izraz natura sua izločiti samo pripravljalne akte kot take; v tem me potrjuje can. 2212 § 1, ki govori posebej de insufficientia vel ineptitudine mediatorum, osobito pa § 2, ki zahteva za izpodleteli zločin 1. omnes actus positi vel omisei sunt, 2. ad delicti executionem natura sua conducunt in 3. et ad delictum perficiendum sufficiunt. Če drži avtorjevo mnenje, je zadnji pogoj popolnoma odveč. In naj še dodam, da je vi vocis conatus vedno podan, tudi če sredstva niso primerna, ravno tako naklep (dolus), ki vendar zadostuje, da se tudi tak poskus kaznuje. Povrh je objektivna teorija v mnogih slučajih v nasprotju s pravnim prepričanjem in pravnim čutom naroda. (Glej Šilović, Kazneno pravo, I [1929] str. 140 sl.)

Opredeba *conatus proximi et remoti* (str. 198—199) se mi ne zdi dobra; ne vem, kaj si naj predstavljam pod besedami: *prout partialis executio criminis fit absente* (to je *conatus remotus*) vel *praesente* (to je *conatus proximus*) *subjecto passivo*. Tudi se mi ne zdi dosledno, da avtor zanika *participatio ex culpa* (malomarnost), a vendar dela odgovornega mandanta, predstojnika, svetovalca *quoad excessum executoris* (str. 212, 213, 217, 218). Popolnoma pa molči avtor o čistem komisivnem in omisivnem zločinu ter o komisivnem zločinu *per omissionem*.

S temi pripombami ne nameravam prav nič zmanjšati vrednosti Robertijevega dela; zato tudi niso namenjene toliko mojemu nekdanjemu učitelju, ampak bravcem, da jih opozorim na najvažnejše kazenskopravne probleme in na vprašanja, ki so sporna in bodo menda ostala še dolgo časa sporna. Avtorju pa želimo prav iskreno, da nam čimprej podari ostala dva dela cerkvenega kazenskega prava.

V. Močnik.

K n i e w a l d, dr. Dragutin, sveuč. prof., **Pastirsko bogoslovlje**. Svezak I: Dušobrižnikova ličnost i djelatnost. 8°, XII + 408 str. Zagreb 1930. Izdala Hrvatska Bogoslovska akademija. Din 100.—

Univerzitetni profesor dr. Knieweld je podaril hrvatskim duhovnikom novo, lepo knjigo, plod desetletnega, vztrajnega dela. V celoti bo Kniewaldovo Pastirsko bogoslovlje obsegalo tri zvezke. V prvem zvezku, ki je letos izšel, govori avtor o osebi in delavnosti dušnega pastirja. V drugem bo obravnaval občo in posebno liturgiko. V tretjem pa cerkveno umetnost. Za homiletiko, pedagogiko in katehetiko so na bogoslovni fakulteti posebni nastavniki in zato je avtor te stvari izvečine izločil iz svoje knjige.

Vsebina prvega zvezka je označena z naslovom: Dušobrižnikova ličnost i djelatnost. V razdelku o osebi dušnega pastirja avtor zlasti jasno piše o važnem vprašanju mašniškega poklica (str. 13—22). Čisto pravilno šteje med znake notranjega zvanja samo dve stvari: pravi namen in sposobnost. Oboji znak, pravi namen in sposobnost, je od Boga, je dar božje milosti. Spoznanje poklica pa je navadno rezultat daljšega psihološkega procesa. — Zanimivi in poučni so podatki iz zgodovine vzgoje in izobrazbe klerikov na Hrvatskem, v Dalmaciji in Bosni (str. 29—33). Trezno sodi avtor o delovanju duhovnikov v svetnih društvih. Duhovnik med mladimi člani ne bodi »brat« ali »tovariš«, ampak jim bodi vzgojitelj in učitelj (str. 74). Za zgled opominja v opombi na tej strani na težkoče, ki so se svoj čas pojavile med Orli in duhovniki v Sloveniji. Duhovnik v katoliških društvih imej odločilno besedo v vsem, kar zadeva vero, moralo, cerkveno disciplino (str. 286).

V razdelku o delovanju dušnega pastirja govori avtor najprej o zakramentu sv. pokore (st. 87—239). Druge zakramente bo obravnaval v liturgiki. Sv. pokoro pa je uvrstil v hodegetiko. To razdelitev upravičuje s tem, da liturgični obred tega zakramenta nekako izgine proti izpovednikovemu delu: od izpovednikovega dela in prizadevanja je največ zavisen uspeh zakramenta sv. pokore. Z veliko marljivostjo je pisano zlasti poglavje o raznih vrstah penitentov. Izpovednik bo našel tu sveta, kako ravnati s spokorniki, ki se ločijo po

dušni dispoziciji, po izobrazbi, stanu in poklicu, po starosti in spolu. V odstavku o slabotnih o veri (str. 196—200) je avtor povzel moralna načela o praznoverju in spiritizmu, o verskem indiferentizmu, o moralnem, socialnem in juridičnem modernizmu; omenja tudi teozofe, antropozofe, »etični pokret« in Vidovičeve šolske tečaje. Dobro je poglavje o pobožnih vernikih (str. 209—212).

Za traktatom o sv. pokori se vrsté problemi modernega, mnogo-strokega dušnega pastirovanja. Dr. Kniewald obdeluje zapored vsa vprašanja, ki se obično obravnavajo v hodegetiki. Z veliko ljubeznijo govori o skrbi za šolsko mladino in zapuščeno deco (st. 278—290). Na široko razpravlja o dušnem pastirovanju ženskega sveta (291—302). Dodal je pa tudi posebno poglavje o dušnem pastirju in tisku. Ob koncu knjige pa je uvrstil dolgo razpravo o Katoliški akciji (str. 351—408). Vidi se, kako je avtorju vprava ta zadeva pri srcu. Odtod ta toplota v besedi, pa tudi temeljitost v reševanju vseh vprašanj, ki so v zvezi s Katoliško akcijo: o nje početku in cilju, o pogojih za uspešno delo, o nje organizaciji in nje razmerju do pobožnih družb in do političnih strank. Zaključil je razpravo s praktičnim navodilom, kako uvesti Katoliško akcijo po župnijah.

Že ta-le kratki pregled nam priča, kako bogata je dr. Kniewaldova knjiga po svoji vsebini. Vsebina, tvarina, pa ni samo bogata, ampak je tudi metodično dobro obdelana. Pri razpletanju pastoralnih vprašanj si je profesor Kniewald vselej najprej ustvaril zanesljiv temelj: zbral je odloke diecezanskih sinod, ki govore o tistem vprašanju, dekrete rimskih kongregacij, pisma in enciklike papežev, kánone, dogme. Na tej solidni podlagi rešuje probleme dušnega pastirovanja (gl. n. pr. poglavje o pogojih za mašniško posvečenje, poglavje o semeniščih, o kánonski poslušnosti, decorum clericale, uvod k zakramentu sv. pokore, nauk o kesanju, o nedostojni ženski noši, zlasti pa razpravo o Katoliški akciji).

Nauke, utemeljene v dogmah, kánonih, cerkveni disciplini, pa naj duhovnik uporablja, ne mehanično, ampak s psihološkim umevanjem duše, ki jo hoče dvigniti, z umevanjem njenih svojstev, dobrih in slabih, temperamenta, vseh okolnosti. To za pastoracijo naše dobe tako važno načelo dr. Kniewald poudarja in ponavlja zopet in zopet. Ko govori o raznih vrstah penitentov, kaže na potrebe našega časa, opozarja duhovnika, kako naj psihološko tolmači zmote, kako naj presoja moralno bedo po vojni.

Vrline, ki se po njih odlikuje Kniewaldovo pastoralno bogoslovje, bo čitatelj priznaval, če tudi se ne bo v vsem strinjal s pisateljem in bo morda nekatere reči želel nekoliko drugače.

Da bi bilo v množini tvarine, ki je nakopičena v knjigi, nekoliko lažje razgledati se, sem si želel pri čitanju, da bi bila tvarina porazdeljena v »dele« in »poglavja«, kakor je to obično pri učnih knjigah. Pa tudi pod posamezne naslove uvrščena tvarina je ponekod premalo pregledno urejena. Gl. n. pr. str. 121—132, kjer je avtor zbral kánone o izpovednikovi jurisdikciji, vmes pa vpletel (str. 126—130) tudi vse, kar dooloča zakonik in dekreti o izpovedavanju redovnih oseb.

Ko je avtor obravnaval vse različno delo dušnega pastirja v krščanski občini, je na koncu dodal še odstavek z naslovom: »dušobrižnik i savremena čudoredna pitanja« (str. 343—351). V tem odstavku govori tudi o ženski gimnastiki in sportu, o ženski noši, o kopalšču. A o vseh teh rečeh je govoril že prej, na str. 296, 298—302, 318. Ali ne bi bilo bolje snov tako urediti, da bi se iste stvari ne ponavljale? Tako ponavljanje iste stvari se kaže tudi že na str. 44 in 131, kjer se govori o tem, kedaj preneha delegirana jurisdikcija. Na str. 296. je navedenih par stavkov iz spisov dr. Mahniča; na naslednji str. 297. so ti stavki do besede ponovljeni.

Ker se na teološki fakulteti pedagogika posebe predava, bi se mogla iz pastoralnega bogoslovja izločiti čisto pedagoška vprašanja. Za spoznavanje dece so brez dvoma koristne ankete, proučevanje dnevnikov, spontano napisanih sestavkov, koristna more biti tudi psihoanaliza (str. 298). — Pa to so stvari, ki se z njimi dušni pastir ne more ukvarjati. Tudi o konviktih in internatih in o čitivu za mladino razpravljajo pedagoške knjige.

V poglavju o dušnopastirski skrbi za ženski svet (str. 291—302) čitamo stvari, ki sodijo bolj v sociologijo negoli v pastoralno bogoslovje: tako je vprašanje o feminizmu, o ženski pravici glasovanja, o ženi v javnosti in v politiki, o ženski izobrazbi. Avtor je te reči posnel po člankih rajnega dr. Mahniča v Rimskem katoliku.

Poučna je razprava o tisku (str. 332—342). Toda kakšen naj bo katoliški list po duhu, kakšno naj bi bilo njega razmerje do politike in do političnih strank, to so vprašanja, ki bi se mogla kje drugje, morda pri tečaju za časnikarje, z večjim pridom obravnavati, negoli v priročniku pastoralnega bogoslovja.

V primeri s temi razpravami o feminizmu, o skrbi za zapuščeno deco, o tisku, se mi zdi, da pa so nekatera vprašanja o zakramentu sv. pokore preveč na kratko obdelana; n. pr. vprašanje o naletanju pokore (str. 184—185), o sv. odvezi (str. 186—187). Tudi o župnih matičnih knjigah (str. 259—263) nam je avtor povedal le najnujnejše stvari. Pri nas se sedaj večkrat sklepa/o mešani zakoni (matrimonia mixta), pa tudi civilne poroke niso tako redke. Dušni pastirji bodo pogrešali navodila, kako naj n. pr. vpišejo otroke iz takih zakonov v rojstno in krstno knjigo, kadar roditelji želé, da se otrok krsti katoliško.

Pod naslovom »Dušobrižnik i stranačka politika« (st. 77—85) je dr. Kniewald zbral izjave sv. stolice od Leona XIII. do Pija XI., navodila škofov, mnenja teologov o tej stvari. Svoje sodbe pisatelj ni točno formuliral. Zdi pa se, da se strinja z onimi teologi, ki hočejo, da naj se duhovnik kratko in malo v nobenem slučaju ne vmešava v politiko. Teologov, ki o tej stvari drugače sodijo, avtor ni navedel. Naj spomnim samo temeljito razpravo profesorja Leopolda Kopleerja »Klerus und Politik«, priobčeno v Linzer Theol.-prakt. Quartalschrift 1929. Razprava je izšla tudi v posebni knjigi in kritika jo je pohvalila. Norme, ki jih je Kopleer povzel v sedmih tezah, so take, da jim bo težko prerehati. Podobno piše dr. Al. Ušeničnik v članku »Ob katoliški akciji« (Čas, 28, 1929, str. 385—396).

O političnem udeštvovanju katoličanov v obče govori avtor v poglavju o Katoliški akciji (str. 390—400). Na str. 393—394 dokazuje, da katoličani niso v vesti dolžni glasovati za stranko, ki ima »katoliški program«, pa naj bi bila tudi edina taka. Za stranko, ki sme biti nje član katoličan, pravi, se ne zahteva, da bi delovanje stranke pozitivno soglašalo s katoliškimi načeli; dosti je, če je soglasje negativno, t. j. da kulturni in socialni program stranke ne nasprotuje načelom katoliške Cerkve. Seveda so katoličani, pa naj pripadajo katerikoli stranki, osebno v vsakem slučaju dolžni za temelj vsemu svojemu delovanju postaviti velika načela svoje vere. — Ali je res vse to tako jasno? V demokratskih državah se v političnih zbornicah delajo zakoni o Cerkvi in šoli, o poroki in razporoki, o vzgoji mladine, o javni npravnosti, o ločitvi Cerkve od države. O vseh teh rečeh odloča moč strank. Recimo, da se v kakki državi ti zakoni šele pripravljajo, in da obstoji stranka s »katoliškim programom«, in sicer edina

taka, ki hoče v politični areni braniti pravice sv. Cerkve in pravice staršev do krščanske vzgoje otrok. Ali ni v tem slučaju katoličan v vesti dolžan glasovati za tako stranko in svoje morebitne različne politične, socialne, gospodarske nazore podrediti višjim interesom Cerkve in religije?¹

Metodično, sem rekkel prej, je hvalno, da avtor opira svoj nauk na cerkvene odloke in kánone. A véasih govore v knjigi sami kánoni in sami dekreti. Zbranih je tu in tam odlokov in kánonov po cele strani domalega brez kakke razlage (gl. n. pr. str. 23—29, 34—41, 52—53, 247—257). To kopičenje kánonov in dekretov dela knjigo nekoliko težko.

Naj omenim še nekatere podrobnosti, ki sem si jih zaznamoval ob čitanju knjige. Na str. 24, kjer govori pisatelj o onih, ki so »simpliciter impediti« za sprejem mašniškega posvečenja, bi bilo treba h kán. 987 n. 1: »filii acatholicorum« dodati »z,avno Comm. Cod. interpr. 16. okt. 1919 in 14. jul 1922 (AAS 1919, 478; 1922, 528). — Na str. 48 veli avtor o izpovedi duhovnikov: »pogosto« se izpoveduje, kdor se izpoveduje vsak teden ali vsaj vsak mesec. Če to avtorjevo misel primerjamo s kánonom 595, §. 1. n. 3 in s kánonom 1367, n. 2, ki govorita o izpovedi redovnikov in klerikov v semenšču (»saltem semel in hebdomada«) se zdi da se mesečna izpoved za duhovnike ne more šteti za »pogostno« izpoved. — Na str. 64 v citatu iz sv. Hieronima ep. ad Nepotian. n. 15 je prava beseda »vocatus«, ne »in-vitatus«; (»invitatus« je pomota v mojem Past. bogosl. I. 23). — Na str. 124 čitamo: Odveza v smrtni nevarnosti se omeja na forum internum in ne velja pro foro externo. Ta odgovor Comm. Cod. interpr. 28. dec. 1927 potrebuje pojasnila; drugače ga mnogi izmed duhovnikov ne morejo umeti. — Na str. 125 veli avtor: »In errore communi« se veljavo (valide) izpovedujejo tudi oni, ki vedo, da duhovnik nima jurisdikcije. Dostavilo naj bi se: ni pa dopustno (licite), da bi se izpovedovali takemu duhovniku, če nimajo za to važnega razloga (cf. Vermeersch-Creusen, Epit. I³ n. 284). — Na str. 164 je treba h kánonu 2347 § 3 o alienaciji cerkvenih stvari dodati izjavo Comm. Cod. interpr. 24. nov. 1920 in 20. jul. 1929 (AAS 1920, 577; 1929, 574). — Na str. 209 piše avtor: Za penitente laike, ki so recidivni ex interna fragilitate, pa so disponirani, je odlaganje odveze redkokdaj koristno, redno je škoda večja nego korist. Za redovnike in redovnice in tudi za duhovnike se more odlaganje pokore katerikrat s koristjo uporabiti. K temu naj pripomnim: Načelo, ki ga je avtor čisto pravilno postavil za laike, je v praksi pač treba uporabljati tudi za redovne osebe in duhovnike. Ni si lahko misliti, da bi se redovniku ali duhovniku, supposito da je

¹ V Osservatore Romano z dne 3.—4. novembra 1930, N. 257 je na prvi strani pod naslovom »Attacchi ingiusti contro il Centro tedesco« priobčen dopis iz Nemčije v obrambo centra. Dopis poroča, da list »Der Führer«, glasilo badenskih socialistov, očita centru, da hoče monopolizirati religijo, ko sili volivce, naj se vpišejo v njegove vrste. Poslanec nemškega državnega zbora, prof. Schreiber, da je na svojem propagandnem potovanju dal duhovnikom na glasovanje kot program dnevnega reda: »Duhovniki priznavajo v centru edino stranko, ki je po svojih načelih in svoji zgodovini predstavljala in še predstavlja katoliško misel v praktičnem življenju.« Proti temu programu navaja list »Der Führer« besede Pija XI, s katerimi je papež lituanskim škofom izjavil, da se duhovniki ne morejo siliti, da bi pripadali eni sami politični stranki. Dopišnik odgovarja: Papeževe besede predpostavljajo, da je v kaki deželi več strank, ki se njih program z verskega stališča da sprejeti, dasi se v čisto političnih stvareh ločijo med seboj ali celo druga drugi nasprotuje. Tako je moglo biti vprav v katoliški Lituaciji. Jasno pa je, da je mogoča tudi dežela, v kateri katoličanom ni dana svoboda izbire, ko je tu ena sama stranka, ki bolj ali manj točno predstavlja njih želje (aspirazioni)...

Uredništvo Osser. Rom. je sprejelo dopis brez komentarja. Zdi se torej, da se strinja z nazori, ki so v dopisu razloženi. Ti nazori pa nasprotujejo tezi dr. Kniewalda.

disponiran, mogla odveza s koristjo odložiti. Tako odlaganje bi moglo biti povod hudim dušnim konfliktom. — Na str. 225 in 226, kjer je govor o onanizmu med poročenimi, bi bilo treba navesti odgovor sv. penitenciarije 10. marca 1886 (Bucceroni, *Enchirid.*² pg. 246) in 13. nov. 1901 (Collect. C. Prop. F. n. 2123). K temu, kar piše avtor de bona fide v tej stvari, treba dodati, da je bona fides v tej stvari v naši dobi zelo redka.

Tiskovni pogrški, ki so ostali v knjigi, niso takli, da bi motili misel. Na str. 158 bo čitatelj takoj opazil, da sta na vrhu dve vrstici, drobno tiskani, ki jih je treba prestaviti doli na konec h kán. 2388 § 1. — Na str. 44 je naveden kán. 1207, recte: 207. — Za besede Pija X. o razmerju duhovnikov do svetnih organizacij, str. 74¹³⁶ je označen vir: AAS 1910, 610, 611; recte: 621, 632. — Na str. 121 je pod glavnim naslovom: »Djelitelj sakramenta pokore« izostal drugi, podrejeni naslov: Vlast sv. reda in vlast jurisdikcije. — Na str. 176 je daljši citat označen z opombo 96; pa te opombe ni na tej strani, ampak je že na str. 174; citat je posnet po Schulteju, Pastoral. u. Aszet., pg. 79., 80. — Na str. 124¹¹: Comm. Cod. interpr. 20. maja 1923, AAS XV 128; recte: XVI 114. — Na str. 238¹²: Instr. S. Off. contra sollicitant. 20. febr. 1867; recte: 1866 (cf. Coll. C. Prop. F. n. 1282). — Na str. 366 enciklika Pija XI »Ubi arcano« 23. dec. 1923; recte: 1922. — Na str. 357⁵ in 369⁶ Pija XI pismo meksik. škofom 11. febr. 1926; recte: 2. febr.

Prof. dr. Kniewald je s prvim zvezkom svojega pastoralnega bogoslovja izvršil veliko delo, za katero smo mu dolžni hvalo in priznanje. Tega priznanja mu moje pripombe ne morejo kratiti.

F. Ušeničnik.

RAZNO

Teološko in religiozno gibanje v Nemčiji.

Pod naslovom *Le mouvement théologique et religieux en Allemagne* je znani jezuit E. Przywara objavil v 7. in 8. številki l. 1929. (565—575, 660—666) louvainskega bogoslovnega časopisa *Nouvelle Revue Théologique* razpravo, ki hoče očrtati novejši smeri v protestantski in katoliški teologiji ter religioznem življenju po vodilnih problemih in mislih ter označiti nove poglede na bistvena teološka vprašanja. Torej želi predstaviti bilanco teološkega in religioznega življenja v zadnjih letih v Nemčiji. Razprava je zanimiva, zato jo bolj obširno posnamemo.

1. Sedanje teološko-religiozno gibanje označujeta posebno dve besedi, ki sta v Nemčiji zelo priljubljena. To sta besedi »gibanje« (*Bewegung*) in »bistvo« (*Wesen*). Gibanje pomeni živo, osebno odkritje novih pogledov, novih vrednot (*une découverte vivante, personnelle, de vues nouvelles, de nouvelles valeurs*, str. 565). Gibanje nasprotuje ustaljenemu, privajenemu ponavljanju. Pravtako hoče kreniti odločno od subjektivizma (v spoznavanju) in liberalnega individualizma, ki sta vladala pred vojno. Odtod izvira tudi zavest, da se smatra za preobrat (*Wende*) od starega načina pojmovanja in mišljenja v čisto novo. Ta preobrat od subjektivizma in individualizma se vrši z orientacijo na *pre d m e t* (objekt) in na *d r u ž b o*. Fenomenološka metoda je postavila osnovno načelo, da v vsaki misli

neposredno zremo (Wesensschau) predmet, bistvo (Husserl, Rehmke, Meinong). M. Scheler je fenomenološko metodo obrnil na moralo (objektivne vrednote dojemamo z vrednostnimi čuvstvi). Conrad Martius snuje z ontološko fenomenologijo resnični realizem, Martin Heidegger pa izhaja iz ontologije kot »prve filozofije«, ki se iz nje snujejo logika, etika in druge filozofske znanosti (566). Za orientacijo k družbi pa je značilna socialna filozofija dunajskega sociologa A. Spanna, ki navezuje na socialne nazore romantika Ad. Müllerja. Bistvena točka v njej je mišljenje o primarnosti družbe pred individuom. Zato zametava vse sociološke tvorbe, ki slonijo na nazoru, da družba izvira iz pogodbe med seboj neodvisnih posameznikov. Na tem naziranju temeljita politični formuli demokracije in absolutizma. Prava oblika je narod, razporejen po socialnih razredih.

Ti tokovi orientacije na predmetnost in družbo se zrcalijo tudi v teološko-religioznem sodobnem življenju. Pozitivni dogmatični element religije se je pomaknil v ospredje zanimanja, pojavila se je neka antipatija do izključno moralnega ali apologetičnega razglabljanja. Religiozni objektivizem se uveljavlja, religija se ne ocenjuje in obistinuje po svoji vzgojni moči, ampak je sebi namen, ki ga dosega s kontemplacijo objekta. Nadalje se pozna vpliv fenomenologije in nove sociologije v pobožnosti: objektivna liturgična in občestvena pobožnost se ceni, subjektivna privatna nima toliko priznanja.

Ta religiozna orientacija se očituje v judaizmu, protestantizmu in katolicizmu. V judovstvu se izraža v sionističnem gibanju, se kaže v zanimanju za sveto deželo in za misel o izvoljenem ljudstvu. Spisi Martina Buberja in Leona Baecka o judaizmu so tako usmerjeni.

V protestantizmu so skušali uveljaviti to novo orientacijo predvsem Karl Barth in njegovi prijatelji E. Turneyesen, Fr. Gogarten, E. Brunner, Bultmann, Knittermeyer i. dr. R. Otto je skušal obnoviti protestantski kult iz kategorije svetega, a ne pride do nadnaravnega; F. Heiler pa iz pojmovanja molitve kot samonamena, ker pa molitev pojmuje kot religiozno izkustvo, se tudi ne dvigne do objektivnega božjega sveta. Barth in njegova skupina pa hočejo obnoviti objektivni religiozni kult protestantizma. Iščejo bistva protestantizma. Vidi jo ga najprej v Kalvinovem nauku o neizprosni in vseobvladajočem božjem veličastvu, po katerem je človek le orodje božje. Kult je služba temu veličastvu. — Barth in Turneyesen sta tudi zagovornika »religioznega socializma« proti »buržujskemu« krščanstvu. Tudi neo-eshatološko pojmovanje označuje njuno teologijo: božje kraljestvo je večno, bistvo in naloga krščanstva obstoji v tem, da večno sodbo neprestano ponavlja v življenje na svetu. Zelo vpliva ta nauk danskega filozofa in teologa S. Kierkegarda. Ta je nasproten vsaki obliki religije, ki se hoče udomačiti na zemlji. Zato obsoja vsako vidno in zakramentalno cerkev, zato ga odbija v katolicizmu posebno zahteva pokorščine in avtoritete, odpovedi in

žrtve. Vse to nasprotuje osnovnemu nauku o absolutnem, izključnem gospostvu večnega in nevidnega Boga. Prav zato pa se ta skupina tudi bori proti metodi Schleiermacher-Wobberminovi, ki izhaja iz antropocentričnega doživetja ali izkustva in skuša tako najti zvezo z razodetjem. V verski filozofiji se že pozna vpliv Barthove smeri (Görland, Scholz, Tillich, Grisebach, Heidegger itd.).

Tudi na katoliško duhovno življenje je ta »orientacija na predmet« in »orientacija k družbi« zelo vplivala. V njem se posebno opaža obrat k objektivni liturgični pobožnosti, filozofija pa se bliža zopet bolj čistemu tomizmu. Induktivna metafizika izgublja ceno, »čista metafizika«, kolikor mogoče prosta kritičnih, empiričnih, psiholoških in historičnih primesi, je zopet spoštovana. Francoski tomist J. Maritain posebno slovi. V teologiji sta posebno K. Adam (Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus, Rottenburg) in Engert (Studien zur theol. Erkenntnislehre, Regensburg 1926) skušala pojem vere kolikor mogoče osvoboditi vsake zveze z apologetiko, zgodovino, dialektiko. Tudi orientacija k družbi se zdi katoliška v jedru. Ta osredotočuje religiozno življenje v skrivnost mističnega telesa Kristusovega. V sociologiji pa se nagiba v simpatijo z gotovimi socialističnimi idejami. Eshatološka miselnost pa kaže v ostrejšo ločitev med Cerkvijo in kulturo. Čuti se odpor proti preprosti ljudski frančiškanski pobožnosti in pa posebno proti »molinizmu« ali »jezuitizmu« in njegovi pobožnosti, ki temelji na nauku o sodelovanju svobodne volje z milostjo. A slučaj J. Wittiga, zaključuje Przywara, nas sili k razmišljanju o tem »objektivizmu« in ideji občestva.

2. V drugem članku govori Prz. o razvoju teološko-religioznega življenja v Nemčiji v l. 1928. Metoda in smer, ki sta jo nastopila R. Otto in Fr. Heiler, je izgubila vpliv. Zdelo se je nekaj časa, da bo Söderblomova in Heilerjeva formula o »evangeljski katoliciteti« mogla biti osnova za religiozno edinost zapada. Kongresa v Stockholmu in Lausanni sta izhajala iz te misli »o evangeljskem« kultu proti »juridično« utemeljenemu in urejenemu. A Barthova skupina odločno odklanja to psihološko krščanstvo in tako osnovano objektivnost. V Barthovi skupini pa se tudi javljajo nasprotja. Nekateri teologijo vedno bolj prevajajo v filozofijo, Barth pa hoče teologijo v pravem pomenu besede. Njegov objektivizem pa je v ostrem nasprotju s Schleiermacher-Wobberminovem pojmovanjem. Ta nasprotja morejo voditi do razkola v protestantizmu. Kirkegaardov vpliv raste. Ali bo pod tem vplivom protestantska teologija prešla v filozofijo ali pa bo po drugi poti (Barth) prišla k vidni in juridični Cerkvi in nazadnje h katoliški?

Katoličane pa je v tem letu predvsem zanimal odnos med katoliško akcijo in temi modernimi gibanji. (Prim. o tem razpravo istega avtorja »Katholische Bewegung und Katholische Aktion« v Stimmen der Zeit 116 [1929] str. 256—266.) »Novi katolicizem« zametava kompromise, prilagojevanje na razne kulturne, gospodarske in druge razmere, hoče biti čist, radikalen iz osnov. Prz. navaja kot tipičen zgled

te težnje delo *Apostatenbriefe juda-konvertita Kos. Lewina*, ki se neizprosno bori proti katolicizmu, ki bi hotel še verovati na moderne vrednote. P. Wust v delu »*Die Dialektik des Geistes*« pa utemeljuje misel, da svet katoliške teologije ni samo negativna norma za filozofijo o človeku, ampak ji daje pozitivno pomoč. Tudi Guardini se bliža radikalnemu katolicizmu. V pozitivni zahtevi po vrnitvi h katoliškim religioznim osnovam gotovo katoliška akcija potrjuje to gibanje. Pravtako ga potrjuje v želji po aktivnem sodelovanju v občestvu Cerkve. Dobra je tudi zahteva, da naj stopi na mesto teologije, v katero vpletajo razne šole svoje probleme, na prvo mesto teologija cerkvenega učiteljstva in šele potem pridejo filozofska razglabljanja raznih šol.

V vseh teh stvareh pa je katoličanom treba odkritosrčnega duha, pripravljenega tudi za žrtve, obenem pa široke apostolske požrtvovalnosti. J. F.

Književne beležke.

L. 1907 in 1912 je izšel v dveh debelih zvezkih »*Kirchliches Handlexikon*«, ki ga je uredil prof. Mih. Buchberger. Odlikoval se je po bogati nomenklaturi in preciznosti. Ker je naklada pošla, se je priredila nova izdaja, toda precej razširjena. Izdajatelj je zopet M. Buchberger, danes škof v Regensburgu. Delo bo obsegalo 10 zvezkov leksikalne osmerke po okroglo 1000 stolpcev. Število člankov bo naraslo na 30.000 in več, število sotrudnikov presega 300. Nova izdaja nosi naslov: »*Lexikon für Theologie und Kirche*« in izhaja pri Herderju v Freiburgu. Doslej sta izšla dva zvezka.

Odlično delo »*Jésus Christ, sa personne, son message, ses preuves*« rajnega francoskega jezuita Leoncija de Grandmaisona (gl. BV X, 335) je izšlo v okrajšani izdaji (*édition abrégée*), ki jo je priredil J. Huby (vel. 12°, VIII in 708 str., Paris 1930, Gabriel Beauchesne, éditeur; 48 fr.).

V spomin 1500 letnice smrti sv. Avguština je izdala Görresova družba lep zbornik modroslovnih in bogoslovnih razprav. Uredila sta ga Martin Grabmann in Jos. Mausbach (*Aurelius Augustinus. Lex. 8°, XII + 439 str. Köln, J. P. Bachem G. m. b. H.*). Izmed razprav se jih nekaj bavi z Avguštinovim naukom, druge pa pojasnjujejo vpliv njegovih misli na poznejše dobe. V najnovejši čas posega F. J. von Rintelen z razpravo: *Deus bonum omnis boni. Augustinus und modernes Wertdenken* (str. 203—224). J. Sauer razpravlja o severnoafriškem cerkvenem stavbarstvu v Avguštinovem času (str. 243—300) in pojasnjuje (str. IX. X) Avguštinovo sliko pod kapelo Sancta sanctorum, ki je na čelu zbornika.

Lkn.

Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

I. Dela:

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

II. Razprave:

1. F. Grivec, *Pravovernost sv. Cirila in Metoda*. (Razprodano.)
2. A. Snoj, *Staroslovenski Matejev evangelij (De versione palaeoslavica Evangelii S. Matthaei. — Praemisso Summario et addito Apparatu critico in lingua latina)*. Lj. 1922. 8°. (34 str.) 5 Din.
3. F. Grivec, *Boljševiška brezbožnost (De atheismo bolševismi)*. Lj. 1925. 8°. (15 str.) 3 Din.
4. F. Grivec, *Ob 1100 letnici sv. Cirila*. Pojasnilo k apostolskemu pismu Pija XI. »Quod S. Cyrillum Thessalonicensem z dne 13. februarja 1927. 8°. (16 str.) Lj. 1927. 3 Din.
5. J. Turk, *Tomaž Hren*. 8°. (30 str.) Lj. 1928. 5 Din.
6. F. Grivec, *Mistično telo Kristusovo*. Metodična in praktična vprašanja. 8°. (17 str.) Lj. 1928. 4 Din.
7. F. Grivec, *»Rerum Orientalium«*. Okrožnica papeža Pija XI. o proüčavnju vzhodnega krščanstva. 8°. (23 str.) Lj. 1929. 4 Din.

Knjige se naročajo v Prodajalni Kat. tisk. dr. (prej H. Ničman), Ljubljana, Kopitarjeva ulica 2.

»Bogoslovni Vestnik«

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

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

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

Nota.

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

Za uredništvo in izdajatelja oblasti odgovoren: prof. dr. Lukman.

Za Jugoslovansko tiskarno: Karel Čeč.

*Poštnina za kraljevino Jugoslavijo
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO XI

ZVEZEK II/III

LJUBLJANA 1931

KAZALO.

(INDEX.)

I. Razprave (Dissertationes):

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

II. Praktični del (Pars practica):

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

III. Slovstvo (Litteratura):

a) Pregled:

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

b) Ocene in poročila:

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

IV. Razno (Miscellanea):

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

FJODOR DOSTOJEVSKIJ IN VLAD. SOLOVJEV.

Dr. Franc Grivec. Ljubljana.

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

Uvod.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Pregled življenja in del Dostojevskega.

Fjodor Mihajlovič Dostojevskij je bil rojen l. 1821 kot sin štabnega zdravnika v Moskvi. L. 1837—1843 je študiral v vojaški inženjski šoli v Petrogradu. Dosegel je stopnjo nadporočnika. Kot gojenec inženjske šole je mnogo občeval z uradnikom pesnikom N. N. Šidlovskim. Pri njem je dobil mnogo pobude za literarno delovanje. Šidlovskij mu je bil obenem očetovski pokrovitelj.⁸ To je bilo njegovo prvo literarno prijateljstvo. Še zadnja leta svojega življenja se je rad spominjal tega prijateljstva; vzljubil je Vladimira Solovjeva, ker se mu je zdel po duhu soroden Šidlovskemu. L. 1844 je izstopil iz vojaške inženjske službe.

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

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

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

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

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

⁸ O. Miller - N. Strahov, Biografija, pisma i zametki F. M. Dostoevskago (zbornik; Petrograd 1883) 29—34 in (pisma) 4—7. — Biografi jako podčrtavajo blagodejni vpliv šidlovskega; o njem je Aleksejev napisal monografijo: Rannyj drug Dostoevskago-Šidlovskij (Odesa 1921).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ Berdjajev o. c. 230 i. dr.

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

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

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

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

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

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

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

¹² O tem mnogo piše Berdjajev o. c.

Vodilne ideje Dostojevskega.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tu je vmes posegel Vladimir Solovjev.

F. M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰ Pisma III, 85.

²¹ Pisma III, 80.

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

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

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

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

²³ Solovjev, *Sobranie sočinienij* III, 181.

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

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

Tako more govoriti samo iskren prijatelj in globok poznavalec Dostojevskega.

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

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

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

²⁵ O. c. priloga, str. 93—94.

²⁶ Komarovič, Urgestalt 617.

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

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

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

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

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

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

²⁸ Pisma Solovjeva III, 89.

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

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

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

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

³⁰ O. c. 14 in 24.

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

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

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

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

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

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

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

Veliki inkvizitor.

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

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

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

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

³³ Dnevnik pisatelja, avgust 1880.

³⁴ Berdjajev, Mirosozercanie Dostoevskago 195.

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

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

To je vsebina grozne pesnitve »Veliki inkvizitor«.

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

²⁵ Opozarjam, da navajam samo medel kratek posnetek.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁸ O. c. III, 161.

³⁹ O. c. III, 207; 213 in 217.

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

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

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

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

⁴⁰ Biografija, pisma, zamétki 372.

⁴¹ Homjakov, Sočinenija (Moskva 1900) 61.

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

⁴³ Cerkev 75—76 in 294—295.

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

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

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

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

⁴⁵ Trubeckoj, Mirosozercanie I, 77.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁰ Komarovič, Urgestalt 562.

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

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

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

⁵¹ O. c. 540.

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

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

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

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

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

⁵² Vozroždenie 9. febr. 1931.

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

Podobne misli, a v blažji obliki, srečujemo pri Vladimiru Solovjevu, ki je v »Treh silah« (1877), še bolj pa v uvodu »Filozofije celotnega znanja« (1877) dokazoval, da je razvoj zapadnega humanizma in individualizma končno obtičal v ekonomskem družabnem mehanizmu in atomizmu. Na eni strani je kapital kot edina veličina, na drugi strani pa proletariat in odtod socializem, ki hoče priboriti gospostvo proletariatu. To je prav tako nujna stopnja zapadnega razvoja, kakor je bilo nujno gospostvo katoliške cerkve, potem pa gospostvo absolutistične države.²³ Ni dvoma, da je Solovjev sodeloval z Dostojevskim v tem tolmačenju socializma.

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

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

²³ Solovjev I, 220 in 249—251.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Govori Vladimira Solovjeva o Dostojevskem.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁵ Sobranie sočinenij III, 172—182.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁶ O. c. III, 183—188.

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

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

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

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

Tretji govor²⁷ je Solovjev govoril v začetku marca 1883.

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

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

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

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

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

²⁷ O. c. III, 189—200.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁹ o. c. V, 451.

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

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

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

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

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

⁹⁰ IV, 1—105.

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

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

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

Zaključek.

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

⁶¹ VIII, 453—582.

⁶² VIII, 455.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Résumé.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

INDULT IN TOLERANCA.

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

Dr. Vinko Močnik, Maribor.

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

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

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

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

² Can. 4.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Indult po starem pravu.

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

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

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

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

¹⁰ Prim. can. 68: ex indulgentia concedentis.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁶ Ius canonicum, Augustae Vind. (1741).

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

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

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

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

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

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

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

³⁴ O. c. str. 140.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁵ Appendix ad librum IV, n. 20.

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

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

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

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

⁴⁸ Arch. f. k. KR (1902), str. 361.

⁴⁹ *Ibidem* (1910), str. 137.

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

⁵¹ Arch. f. k. KR (1905), str. 325.

⁵² *Ibidem* (1907), str. 119.

⁵³ Gasparri, *Fontes*, III, n. 622.

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

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

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

⁵⁴ Ibidem, n. 655.

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

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

2. Indult po novem pravu.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷¹ Can. 216 § 1.

⁷² Can. 452 § 1.

⁷³ Can. 500 § 3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸⁷ Can. 1338 § 2; 1339 § 2; 1340.

⁸⁸ Can. 951.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Pojem tolerance.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰² Permissio concessiva in permissio dispensationis.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Razmerje med indultom in toleranco.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Značaj Lambruschinijevih instrukcij.

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

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

¹¹⁹ Prim. zgoraj opombi 42 in 45.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

»TOLLE, LEGE! TOLLE, LEGE!«

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

Dr. F. K. Lukmon

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

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

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

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

² Conf. VIII, 11, 26.

³ Conf. VIII, 11, 27.

⁴ Conf. VIII, 12, 28.

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

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

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

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

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

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

⁶ Conf. VIII, 12, 28. 29.

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

⁸ Conf. VIII, 6, 14—8, 19.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ Conf. VIII, 12, 30.

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

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

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

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

PRAKTIČNI DEL.

Spolna vzgoja.

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

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

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

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

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

1. Otrokova spolnost.

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

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

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

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

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

2. Spolna stiska mladine.

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

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

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

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

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

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

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

3. Naloge katoliške seksualne pedagogike.

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

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

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

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

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

4. Osnova spolne pedagogike.

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

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

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

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

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

5. Odvrčevalna vzgoja.

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

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

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

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

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

6. Ali ločenost ali sožitje.

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

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

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

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

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

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

7. Pouk.

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

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

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

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

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

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

8. Pomoč padlim.

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

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

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

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

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

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

9. Nadnaravno življenje.

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

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

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

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

10. Vzgojiteljev optimizem.

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

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

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

O zakoniti sterilizaciji umobolnih in zločincev.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Skrb je torej res velika!

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tu smo že na zelo opolzkem polju!

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

Kolikor vprašanj, toliko ležav!

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

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

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

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

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

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

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

Zadržek zakonske vezi.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A. Odar.

Ali veljajo sodbe starokatoliškega zakonskega sodišča tudi v državnem področju?

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

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

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

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

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

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

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

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

SLOVSTVO.

a) Pregledi.

Orientalia Christiana.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

F. K. Lukman.

b) Ocene in poročila.

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

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

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

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

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

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

Posebej omenim nekatere F. trditve in ugotovitve.

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

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

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

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

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

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

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

RAZNO

Dogmatična teologija včeraj in danes.

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

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

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

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

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

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

Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

I. Dela:

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

II. Razprave:

1. F. Grivec, *Pravovernost sv. Cirila in Metoda*. (Razprodano.)
2. A. Snoj, *Staroslovenski Matejev evangelij (De versione palaeoslavica Evangelii S. Matthaei. — Praemisso Summario et addito Apparatu critico in lingua latina)*. Lj. 1922. 8°. (34 str.) 5 Din.
3. F. Grivec, *Boljševiška brezbožnost (De atheismo bolševismi)*. Lj. 1925. 8°. (15 str.) 3 Din.
4. F. Grivec, *Ob 1100 letnici sv. Cirila*. Pojasnilo k apostolskemu pismu Pija XI. »Quod S. Cyrillum Thessalonicensem z dne 13. februarja 1927. 8°. (16 str.) Lj. 1927. 3 Din.
5. J. Turk, *Tomaž Hren*. 8°. (30 str.) Lj. 1928. 5 Din.
6. F. Grivec, *Mistično telo Kristusovo*. Metodična in praktična vprašanja. 8°. (17 str.) Lj. 1928. 4 Din.
7. F. Grivec, »Rerum Orientalium«. Okrožnica papeža Pija XI. o proučevanju vzhodnega krščanstva. 8°. (23 str.) Lj. 1929. 4 Din.
8. F. Grivec, *Fiodor M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev*. 8°. 46 str. Lj. 1931. 10 Din.

Knjige se naročajo v Prodajalni Kat. tisk. dr. (prej H. Ničman), Ljubljana, Kopitarjeva ulica 2.

»Bogoslovni Vestnik«

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

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

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

Nota.

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

*Poštnina za kraljevino Jugoslavijo
v gotovini plačana.*

BOGOSLOVNI VESTNIK

IZDAJA

BOGOSLOVNA AKADEMIJA

LETO XI

ZVEZEK IV

LJUBLJANA 1931

KAZALO.

(INDEX.)

Razprave (Dissertationes):

Grivec, Borci za zemeljsko Kristusovo kraljestvo (Propugnatores terrestres regni Christi)	209
Odar, Dušni pastirji ekspoziti zlasti v ljubljanski škofiji (De curatis expositis praesertim in dioecesi Labacensi)	219
Zaplotnik, Baraga in Smolnikar (Iren. Frid. Baraga et Andr. Smolnikar)	274

Praktični del (Pars practica):

Se enkrat o spolni vzgoji (Pripombe k F. Zgeževi knjižici). — Jos. Demšar	299
Nabirke v dobre namene — Al. Odar	306
Odloki sv. stolice: 1. Odpustki križevega pota za bolnike. — 2. Zvonenje z blagoslovljenimi zvonovi. — F. U.	311

Slovstvo (Litteratura):

1. Dogmatika vzhodnih ločenih kristjanov: a) Nauk o zakramentih (F. Lukman), b) Eshatologija, Cerkev (F. Grivec)	313
2. Rimske kanonistične revije (Al. Odar)	319

BORCI ZA ZEMELJSKO KRISTUSOVO KRALJESTVO.

(Propugnatores terrestris regni Christi.)

Dr. Franc Grivec, Ljubljana.

Conspectus. — 1. Festivitas Resurrectionis Jesu Christi praeprimis in ecclesia orientali universalem Christi amorem ac pacem celebrat; quod ipsi atheistae boljševistici crebro inculcant. — 2. Ideo mult^o obstupuerunt, cum in epistola paschali Barnabae, patriarchae ecclesiae Serbicae, sententias a paschali amore ac pace Christi discrepantes legissent. In qua epistola via crucis et humilitatis tamquam nota verae ecclesiae proponitur: hac nota veritatem ecclesiae orthodoxae atque falsitatem ecclesiae catholicae dignosci; ecclesiam catholicam saeculo IX. a humili via Christi aberrasse, inde schisma ortum esse. Ast scientia historica de humilitate Photii ac Michaelis Kerularii minime testatur. — 3. Ecclesia catholica etiam post saeculum IX. multas persecutiones ac humiliaiones passa est; imo in regno Turciae acriores passa est persecutiones quam ecclesia Byzantina. — 4. In Russia Sovjetica ecclesia catholica saltem aequales patitur persecutiones sicut ecclesia Russica. Minime igitur demonstrari potest, humilitatem et persecutiones esse notam distinctivam ecclesiae orthodoxae contra ecclesiam catholicam. — 5. Patriarcha Barnabas docet ecclesiam catholicam saeculo IX. falsum regnum Christi terrestre, splendorem et dominationem mundi huius elegisse, ideo a spiritu Christi et ab unitate aberrasse. Inde catholici »propugnatores falsi regni Christi terrestris, quod Christus repudiavit« dicuntur. — 6. 7. In hisce criminationibus systema theologiae slavophilismi Russici latet, praesertim A. Homjakov, cui metropolita Antonius, nunc in Jugoslavia degens, ex parte adhaeret: systema theologicum laicum, a traditionibus ecclesiae et theologiae orthodoxae nec non a veritate historica discrepans. Quapropter hoc systema theologicum non apte in condiciones aetatis nostrae ac regni Jugoslaviae transferri potest.

1. Velika noč je najstarejši in glavni krščanski praznik. Stare tradicije tega praznika so se posebno lepo ohranile v vzhodni cerkvi in v vzhodni liturgiji. V vzhod. velikonoč. liturgiji in v vzhodnih velikonočnih običajih se pred vsem naglaša, da je velika noč praznik krščanske ljubezni in miru, praznik sprave in ljubezni med vsemi sloji in narodi. V liturgičnih molitvah se ponavljajo vzkliki: »Drug drugega objemimo« in »Sovražnikom

odpustimo vse«. V Rusiji so se ta praznik objemali in poljubljali visoki in nizki, gospodarji in služabniki.

Boljševiki pa odločno obsojajo načelo krščanske ljubezni in sprave med raznimi sloji in stanovi. Zato boljševiška Zveza borbenih brezbožnikov v brezbožnih listih in učbenikih naj-srditeje napada veliko noč kot praznik protirevolucionarne vsečloveške ljubezni in splošne sprave, kot praznik vseodpuščanja in obsojanja razredne borbe. Letošnji »Bezbožnik u stanka« piše (št. 7): »Velika noč je prapor protirevolucije... V velikonočnih slavonspevih, ki pozivajo k vseodpuščanju in k ljubezni, je za kristjana skrito vse bistvo velike noči... Toda kaj se skriva za temi maziljenimi besedami? To pomeni, odpustiti svojemu razrednemu sovražniku, to pomeni objemati in poljubljati ga. To pomeni, odreči se razrednemu boju, stopiti na pot sprave z razrednim sovražnikom. Cerkev skrbno skuša delavca navdati z vsečlovečnostjo in z idejo, da smo vsi eno v Kristusu... Evangelij se o veliki noči čita v raznih jezikih; tako se izvaja mednarodna vzgoja vernikov.« Podobno ponavljajo drugi brezbožni listi leto za letom. S sličnimi razlogi opozarjajo brezbožni učbeniki na protirevolucionarno nevarnost velike noči¹.

Celo sovražniki krščanstva torej pričajo, da je vzhodna, pravoslavna velika noč po svojih obredih in običajih pred vsem praznik krščanske ljubezni, sprave in miru, praznik vseodpuščanja in mednarodnega vsečloveškega bratstva v Kristusu. Zato smo bili neprijetno iznenadeni, ko se je letos o veliki noči pojavila neka cerkvena poslanica, ki se ne sklada popolnoma z duhom krščanskega praznika Vstajenja, pred vsem pa ne z duhom vzhodne velike noči.

2. Pred nami je velikonočna poslanica srbskega patriarha Varnave, objavljena v službenem »Glasniku srpske pravoslavne patrijaršije« 1931, št. 7, str. 98—100. Zanima nas kot bogoslovni književni pojav.

Ko se je prvo iznenadenje zaradi te poslanice že poleglo, nimam razloga za polemične opazke. Z akademsko znanstveno objektivnostjo hočem poiskati vire njenih bogoslovnih idej, oceniti njeno vsebino in terminologijo.

¹ N. pr. Учебник для рабочих антирелигиозных кружков (5. izdaja, 123.—247. tisoč, Moskva 1930), str. 457—461.

V uvodu lepo slavi Kristusov pot ponižanja, po trpljenju k slavi, po Golgoti k vstajenju. Ta svoj pot je Kristus namenil svoji cerkvi. Kristusov pot skozi ponižanje in trpljenje k slavi in zmagi je ena izmed bistvenih odlik Kristusove cerkve.

Potem poslanica preskoči na polemično apologetično polje in nadaljuje: »Samo je Vaseljenska Pravoslavna Crkva uvek htela ići i išla je tim putem. Božji promisao i Hristovo rukovodstvo sami su nju vodili tim putem. I s te strane samo Vaseljenska Pravoslavna Crkva istinita je Hristova Crkva. — Nisu svi u kršćanskom svetu tražili Hristov put i put Vaseljenske Pravoslavne Crkve. Još od devetoga stoleća počeli su na hrišćanskom zapadu neki podlegati čaru zemaljskog Hristova carstva, koje je Hristos odlučno odbio, i tražiti pobeđe preko gospostva, sjaja, slave.«

V teh trditvah je novo, da se pot trpljenja in ponižanja porablja kot znak prave cerkve nasproti katoliški cerkvi. Kristus je res svojim učencem napovedal ponižanje in preganjanje. A vprašanje je, če more biti to znak prave cerkve, znak, po katerem naj se spozna, da je pravoslavna cerkev prava Kristusova cerkev, katoliška pa zmotna.

Historično in bogoslovno se ta znak v navedenem smislu ne more dokazati niti v prilog katoliški niti v prilog pravoslavni cerkvi. Katoliška apologetika pač rada uporablja znak nepremagljive stanovitnosti (*invicta stabilitas*). Ta znak so uporabljali že starokrščanski pisatelji in cerkveni očetje. A poslanica naglašaja pot ponižanja nasproti katoliški poti »gospostva, sijaja, slave«. Priznava torej nepremagljivo stanovitnost katoliške cerkve, a vsaj indirektno trdi, da ni dosežena po pravi poti, namreč po poti ponižanja in trpljenja. Toda ta trditev je zmotna.

Kdaj je katoliška cerkev zapustila pot ponižnosti in trpljenja? Poslanica trdi, da v 9. stoletju. Toda vprav na koncu 9. stoletja se začena žalostna zgodovina rimskega papeštva, doba žalostnega 10. stoletja. To pač ni bila doba sijaja in slave. Nasprotno pa je veliko vprašanje, če je bil tedanji voditelj vzhodne cerkve, patriarh Fotij, vzor ponižnosti. Mar ni bil vprav Fotij predstavitelj bizantinskega ponosa, bizantinske slave in učenosti? Mar ni bil Mihael Kerularij istotako predstavitelj bizantinskega ponosa? Noben historik ne ve, da bi bil Kerularij ponižen. Nasprotno poudarjajo historiki njegovo oblast-

nost. Ruski kanonist N. Suvorov je o njem napisal historično študijo, ki ima značilni naslov »Vizantinski papa« (Moskva 1902).

3. Grška cerkev se je že v 4. stoletju vezala s svetnim bizantinskim sijajem. Po slavi in sijaju, po sijajnih obredih, po sijajni patrijarški cerkvi Svete Modrosti so bizantinski patriarhi v mnogoterem oziru nadkriljevali rimske škofo. Zaradi pretesne in preveč uslužne prostovoljne zveze s svetnim gospostvom so bili večkrat ponižani. A pravo ponižanje se je pričelo šele po padcu Cariigrada. Kdo bi mogel trditi, da je padec Cariigrada dokaz resničnosti grške cerkve? Kdo bi mogel trditi, da je zveza grških patriarhov s turškimi sultani dokaz pravilnosti grške cerkve nasproti katoliški cerkvi, ki je bila pod Turki nepri-merno bolj preganjana? Dejstvo je, da se je pravoslavna cerkev pod Turki celo širila na račun katoliške cerkve, ki je vprav pod Turki izgubila mnogo posestnega stanja na Balkanu.

Zapadna cerkev je še po 9. stoletju doživela mnogo preganjanja in ponižanja. A ni vsako ponižanje dokaz resničnosti dotične cerkve. Veliko ponižanje katoliške cerkve koncem srednjega veka, veliko preganjanje in veliki odpadi v 16. stoletju so po priznanju katoliških historikov posledica notranjih slabosti njenega človeškega elementa. Analogno morajo tudi vzhodni teologi in historiki priznati, da je tudi vzhodna cerkev mnogo trpela in bila mnogokrat ponižana vprav zaradi svojih grehov.

V novejši dobi je bila katoliška cerkev mnogokrat veliko bolj preganjana nego pravoslavna. Poglejte v dobo francoske revolucije, nemški »Kulturkampf«, francosko ločitev cerkve in države, izgon redovnikov iz Francije, zaplenitev cerkv. premoženja, Meksiko i. dr. Kako je Rusija z vso ogromno državno silo in s carskim sijajem podpirala pravoslavje in zatirala katoličanstvo!

4. Sovjetska Rusija pač silovito preganja pravoslavje, a še bolj srdito preganja katoličane, še bolj napada in sramoti papeštvo. Pred menoj je boljševiški album karikatur z naslovom »Naš odgovor pape rimskomu« (Moskva 1930), ki na 95 straneh z besedilom in s karikaturami grozno sramoti in ponižuje papeštvo. Ta album je izšel sredi lanskega leta; od takrat so boljševiški brezbožniki objavili še celo dolgo vrsto člankov, brošur in karikatur proti papeštvu. Preganjanje krščanstva v

Rusiji se torej nikakor ne more enostransko izkoriščati v dokaz za resničnost pravoslavja proti katoličanstvu.

Patriarhova poslanica neosnovano napada katoličane, da se pohujšujejo nad trpljenjem ruske cerkve. »Mnogi su se sablažnjavali o stradanja i bede Vaseljenske Pravoslavne Crkve. Mnogi se na zapadu i danas sablažnjavaju o stradanja i bede Ruske Prvoslavne Crkve. Sablažnjavaju se naročito borci za lažno zemaljsko Hristovo carstvo.« Neprimerno bolj se pohujšujejo Rusi sami, ki so se razcepili po notranjih cerkvenih razkolih in so v medsebojni borbi svoje cerkvene nasprotnike denuncirali brezbožni boljševiški vladi. Mnogi Rusi se še sedaj pohujšujejo nad preveč ponižno uslužnostjo metropolita Sergija, upravitelja ruskega patriarhata. Pred vsem se pohujšuje ruski metropolit Antonij, ki je v mnogih poslanicah ostro obsodil metropolita Sergija. Ruski emigrantski listi pogosto priznavajo, da so sedanje nesreče Rusije in ruske cerkve krivi tudi ruski grehi. Katoličani so nasproti trpljenju ruske cerkve mnogo bolj obzirni nego Rusi sami. Katoliška cerkev izkazuje Rusom toliko ljubezni, da so v ruskih listih skoraj popolnoma utihnili tradicionalni napadi proti katoliški cerkvi in proti papeštvu. Očitanje, da se katoliška cerkev (ali katoličani) pohujšuje nad nesrečo ruske cerkve, je torej neumestno in netaktno.

5. Jedro teh napadov proti katoliški cerkvi je trditev, da je podlegla »čaru zemaljskega Hristovog carstva, koje je Hristos odlučno odbio«; da je torej s Kristusovega pota zašla na pot »grešnega sveta, ki ljubi silo, gospostvo, sijaj, slavo«; da išče zmaže po gospostvu, sijaju, slavi. Katoličani se v poslanici nazivajo »borci za lažno zemaljsko Hristovo carstvo«, »borci za Hristovo zemaljsko carstvo«. Ta naziv se v raznih variantah štirikrat ponavlja. Katoliška cerkev se predstavlja kot svetna družba, ki je zašla na pot grešnega sveta in zgrešila Kristusovega duha.

V kratki velikonočni poslanici se torej skriva zaokrožen bogoslovni sistem o razlikah med katoliško in pravoslavno cerkvijo, o duhu katolištva in pravoslavja, vsaj deloma nov nauk, kakor ga doslej še nismo čitali v službenih izjavah pravoslavne cerkve.

Odkod je povzet ta nauk?

Grki so v boju proti katoliški cerkvi nagromadili mnogo napadov, ki se končno vsi osredotočujejo v trditvi, da je kato-

liška cerkev heretična. Vmes so večkrat ponavljali trditev, da je katoliška cerkev zgrešila pravega Kristusovega duha in zašla v domišljavost, oholost in oblastnost. Sistematično pa so te trditve razvili ruski slavjanofilski teologi, s Homjakovom na čelu. Slavjanofilska teologija je umetniško izražena v mnogih spisih Dostojevskega; umetniški višek je dosegla v njegovem »Velikem inkvizitorju«.

6. Najodličnejši in najnadarjenejši slavjanofilski teolog je A. S. Homjakov (1804 do 1860). Slavjanofili sami ga priznavajo za svojega vodilnega teologa. Odlični slavjanofil Jurij Samarin ga v uvodu k njegovim spisom nazivlje naravnost — cerkvenega učitelja (*doctor ecclesiae*).

Homjakov je najgloblje in najradikalneje razvil slavjanofilsko bogoslovno teorijo, da se katoliška in pravoslavna cerkev ne razlikujeta samo po razkolu in po poedinih verskih naukah, marveč po vsem svojem duhu in po vsem pojmovanju krščanstva. Katoliška cerkev je herezija o bistvu cerkve. Na mesto Kristusove cerkve je postavila vlado tega sveta, na mesto Kristusovega duha ljubezni in svobode je stopila vnanja avtoriteta, namesto krščanskega duha vlada mehanični juridizem, rimski despotizem; rimska cerkev je država; nevera je prodrla v notranjost katoliške cerkve².

V take trditve o katoliški cerkvi je Homjakov zašel, ker sam ni imel pravičnega pojma o cerkvi; zlasti ni pravilno pojmoval hierarhične oblasti. Cerkev je pojmoval kot živ organizem svobode in ljubezni v Kristusu. Hierarhije in avtoritete ni mogel spraviti v soglasje s krščansko ljubeznijo in svobodo. Temu se ne bomo preveč čudili, ako pomislimo, da je bil Homjakov laik brez bogoslovne izobrazbe in končno v bogoslovju samo diletant. Bil je sicer globok mislec in religiozen, a dihal je v ozračju modernega subjektivizma. Ruska cerkev je njegovo telogijo prvotno odklonila in ni dovolila, da bi se njegovi spisi izdali v Rusiji. Prva izdaja njegovih zbranih spisov je izšla v Pragi; šele l. 1879 so bili njegovi zbrani spisi dovoljeni v Rusiji. Njegove bogoslovne nazore so v raznih variantah ponavljali slavjanofilski in drugi teologi. Ti nazori so polagoma in deloma prehajali tudi v šolsko in cerkveno rusko telogijo.

² Sobranie sočinienij Homjakova II. zv. 4. izd. (Moskva 1900), str. 52 do 88; 321 i. dr.

Teologija Homjakova ima podlago in vir v protestantski in moderni subjektivistični miselnosti, ki hierarhične pravne cerkvene organizacije ne zna spraviti v skladnost s Kristusovim duhom ponižnosti, ljubezni in svobode. Zato je ta teologija v nasprotju s pravoslavnimi cerkvenimi in bogoslovnimi tradicijami. Poznejši ruski teologi so teorije Homjakova nekoliko ublažili in jih obrnili pred vsem proti katoliškemu nauku o cerkvenem poglavarstvu rimskega papeža; prenesli so jih tudi na nauk o odrešenju in na sorodne dogme. Tako so skonstruirali teorijo o laiškem značaju rimskega prvenstva, o posvetnem juridičnem duhu katoličanstva in katoliškega verskega nauka, o katoliški borbi za zemeljsko Kristusovo kraljestvo. Skozi te teorije, zaslonjene s šolsko pravoslavno teologijo, pa še vedno prosejajo zmotne nepravoslavne ideje Homjakova, protestantska in subjektivistična miselnost. Do skrajnosti dosledno izvedene vedejo k protestantskim subjektivističnim posledicam ter nasprotujejo vsaki hierarhični cerkvi in dogmatičnemu krščanstvu. Pozna se jim laiški diletantski izvor brez zadostnega znanja bogoslovnih tradicij; to so drzne apriorne konstrukcije brez zadostnega ozira na cerkveno zgodovino in dejansko stanje.

Te specifične ruske bogoslovne teorije so se razvijale v dobi razmaha ruske države in državnega pravoslavja v 19. stoletju; cvetele so v dušeči atmosferi bojov in polemik proti katoličanstvu. Mnogo netiva in opore so imele v bojih za papeževo cerkveno državo od leta 1848 do 1870. Krivo pojmovanje cerkvene države je dajalo nekoliko povoda za drzno očitanje, da se je katoliška cerkev spremenila v državo. A danes je ponavljanje teh neosnovanih trditev velik anahronizem.

Slavjanofilske bogoslovne teorije so se širile posebno ob verskih mejah med borbenimi protikatoliškimi teologi, med borbenimi popularizatorji pravoslavne teologije v polemične svrhe. Med temi teologi se je odlikoval Antonij Hrapovickij, poznejši metropolit Antonij, ki živi sedaj v Sremskih Karlovcih. Ruska »Pravoslavna bogoslovska enciklopedija« (I, 905) piše o njem, da se odlikuje pred vsem kot popularizator bogoslovne zanosti. Njegovi spisi so po večini apologetsko in polemično usmerjeni. Rimski primat pojmuje kot laiško oblast. Katoličanstvo po njegovem mnenju krivo pojmuje bistvo krščanskega življenja; katoliško versko življenje je vnanje, juridično, pravoslavno versko življenje pa bolj notranje in duhovno. Pravo-

slavje je pred vsem asketska in meniška religija. Tako je pisal še l. 1924 v belgrajskem ruskem »Novem Vremenu« (19. sept.) in trdil, da je »latinska herezija« izgubila celo pojem o neprestanem npravstvenem prerajanju kot glavnem cilju človeka, o borbi s strastmi, o očiščevanju srca.

V knjigi Словарь къ творениямъ Достоевскаго (Sofija 1921) je metropolit Antonij pokazal svoje simpatije in zveze s skrajno slavjanofilsko teologijo Dostojevskega. Med drugim piše: »Dostojevski ne napada dogem katoliške religije, marveč stremljenje Vatikana, vzdržati svetno papeževo oblast, v čemer pisatelj upravičeno vidi nasprotje z osnovnimi idejami krščanstva, ker vsak vladar mora nehoté biti rabelj. . . . V dobi Dostojevskega so bila svetna stremjenja Vatikana posebno silna, a z njimi je tesno zvezana dogma nezmotnosti, ki praktično biva v vsaki državi kot neobhodno svojstvo vrhovne oblasti« (str. 157—158). To ostro sodbo skuša ublažiti z izjavo: »Nikakor ne tajimo, da ne samo v katoliški cerkvi, marveč tudi med katoliškim klerom in redovništvom morejo bivati in bivajo osebe, občine in celo smeri, prežete z najčistejšim stremljenjem k svetosti, k nebu, h Kristusu, in nikakor ne odobravajo one nepravilne smeri vatikanske politike in vlade, vsled katere se Evropa ne more iztrgati iz krempljev ateizma in socializma« (str. 129). Na naslednjih straneh (str. 158—163) pa indirektno zopet izključuje možnost pravega krščanskega duha v katoliški cerkvi, podobno kakor v »Novem Vremenu« l. 1924³.

7. Kratka velikonočna poslanica srbskega patriarha torej izraža bogoslovni sistem Homjakova in njegove šole, in to v tako ostri obliki, kakor se je celo v carski Rusiji v dobi največjega zatiranja katoličanov redko slišalo. Skozi stavke o »lažnem zemeljskem Kristusovem kraljestvu, katero je Kristus odbil«, proseva Luthrova misel, da je katoliška cerkev podlegla tretji hudičevi skušnjavi in da je papež antikrist. To je neznanstvena karikatura katoličanstva, ki se celo pri najbolj borbenih ruskih slavjanofilih redko srečuje, karikatura, ki jo je Dostojevskij⁴ zavil v zagonetno

³ Iz navedenega vidimo, da je slavjanofilske teologe motilo krivo tolmačenje papeževe cerkvene države. Obnavljanje in ponavljanje takega dokazovanja bi bilo v današnjem času nedopusten anahronizem. Gl. BV 1931, str. 128—129.

⁴ Glej razpravo: Fjodor Dostojevskij in Vladimir Solovjev v BV 1931, str. 116—129.

umetniško obliko, a v resne bogoslovne spise vsaj danes več ne spada.

Na podlagi diletantskih apriornih konstrukcij nepravoslavne teologije Homjakova se nikakor ne sme reševati takoj resno vprašanje, kakor je vprašanje cerkvenega razkola. V tem vprašanju niti pravoslavni historiki in teologi ne bi mogli podpisati stališča patriarhove poslanice.

Poslanica obžaluje cerkveni razkol: »Ceo hrišćanski svet, a u prvom redu pravoslavni svet sa dubokom bolom žali za nemio događaj razjedinjenja crkve, što slabi polet u širenju hrišćanstva u neznabožanskom svetu i njegovu snagu u borbi sa raznim bezbožnim... idejama i pravcima.« Mnogi pravoslavni teologi in kanonisti trdijo, da je bil razkol velika nesreča za vzhod in da vprav zaradi razkola pravoslavna cerkev ni mogla ali celo sploh ne more sklicati tako potrebnega vesoljnega cerkvenega zbora, ki je njena edina vrhovna oblast. A poslanica izjavlja: »Vaseljska Pravoslavna Crkva zna da se zbog razjedinjenja Crkava apostolski duh i apostolska istina, koji se samo u njoj čuva, nisu nimalo pomutili i crkvena unutarinja celina nije nimalo okrnjena. Ona je u isti mah uverena da će njen duh i njena istina, ili, da će Sveto Pravoslavlje nekada zasijati i u odpalom hrišćanskom svetu.«

Katoliški historiki radi priznavajo, da so se v katoliškem delu za zedinjenje v preteklih stoletjih delale napake. A še večja napaka je, če se o tem delu takole piše: »Da se ispuni čaša iskušnja, nadodoše na mnoge krajeve i navale boraca za Hristovo zemaljsko carstvo, koji su hteli, da iskoriste bede pravoslavnih naroda. Ove su navale tim opasnije što pod plaštom Hristovog imena nastoje potpuno zagospodariti... i nad svima porecima i prilikama građanskoga i društvenoga života.« Povesod »borci za zemeljsko Kristusovo kraljestvo«. O vsem tem bogoslovnem sistemu velja: qui nimis probat, nihil probat.

O naših domačih cerkvenih razmerah piše: »Pojačase se iskušnja i od boraca za zemaljsko Hristovo carstvo, pored sve golubinje nevinosti i pored svega srca punog ljubavi, sa kojima cela Srpska Pravoslavna Crkva svakome, pa i njima uvek izlazi na susret. Iskušnja su tim teža što su načela, ciljevi i sredstva tipičnih boraca tamna i zazorna čak svima pravim hrišćanskim

dušama i u samom njihovom širem krilu.« Vsakemu je jasno, koliko se te neljubeznive besede skladajo z dejanskim stanjem⁵.

Borci za zemeljsko Kristusovo kraljestvo in njim sorodne teorije so torej ostanek bogoslovnega sistema, ki je nastal sredi preteklega stoletja v povsem svojih tedanjih ruskih razmerah. To so konstrukcije laiškega diletantskega bogoslovja brez zadostnega ozira na pravoslavne bogoslovne tradicije, brez zadostnega ozira na cerkveno zgodovino in na dejansko stanje. Za našo dobo in za naše razmere so anahronizem.

⁵ Na to je odgovoril »Katolički list« 1931, št. 16, str. 198: »Osim toga iz riječi g. patrijarhe u pomenutoj poslanici kao da proviruje silan ljubomor i strah od revnih katoličkih pregalaca oko vjerskog i moralnog napretka katoličkog života. Gosp. patrijarha morao bi lojalno priznati, da je katolicima, napose kod nas, nemoguće da razvijaju kakvo propagandističko, prozelitsko djelovanje. Ako se pak služe redovitim, zakonom dopuštenim, djelovanjem redovne duhovne pastve, zašto da pravoslavni budu ljubomorni na uspjehe katolika. Naprotiv, neka se pretstavnici pravoslavne crkve kod nas sjete, kako bi njima bilo, da su katolički svećenici poduzimali onakva sredstva propagande, kaošto pravoslavni u slučaju na otoku Visu pa među katolicima istočnog obreda u Bosni?

Neka budu naši pravoslavni uvjereni, da katolički trubenici nemaju pred očima nikakvih prozelitskih tendencija u svom radu oko promicanja katoličkog vjerskog i moralnog života, nego se služe samo onom slobodom, koja im kao zakonom priznatoj konfesiji pripada. Što više, katolicima će biti drag svaki pozitivni napredak u duhovnoj pastvi pravoslavnih vjernika. Jedni i drugi treba da uporedo i iskrenim težnjama radimo na tom kako da vjerni puk što više vjerski i moralno osvijestimo i privedemo što bliže najčišćem idealu kršćanskog savršenstva. Čim bliže bit ćemo Kristu, tim bliže bit ćemo i nehotice kršćanskom jedinstvu; jer iskrena težnja za spoznajom prave istine, koja je bez sumnje jedna jedina, mora da nas jednom dovede do zajedničkog cilja. Dok ovakav metod, kakvim se služi g. patrijarha, i to još u ovakovim svečanim zgodama, ne samo da ne vodi željenom cilju zbliženja, nego naprotiv povećava jaz onih opreka, koje nas dijele, te mjesto kršćanske ljubavi ostavlja žalac bola, otuđenosti i nepovjerenja.«

»Katol. list« št. 23—24 v drugem, še bolj odločnem članku »Pravoslavna crkva prema katolicima« piše, da je patrijarhova poslanica pisana v duhu intolerance in tako »uvredljivim stilom, koji do sada nije bio uobičajen niti u nažučljivijim polemikama« (str. 278 in 280). — Na prvi članek »Katol. lista« odgovarja patriarški »Glasnik« s člankom »Jedna distonacija« (str. 130—132). V njem ostro napada katoliško cerkev, posebno okrožnico »Mortalium animos«; med drugim trdi, da ta okrožnica »ex cathedra« zabranja ljubezen do nekatoliških kristjanov. Ni mu znano, da se izjava vzhodnih teologov na svetovni verski konferenci v Lausanni (1927) bistveno sklada s katoliškim stališčem.

DUŠNI PASTIRJI EKSPOZITI ZLASTI V LJUBLJANSKI ŠKOFIJI.

(De curatis expositis praesertim in dioecesi Labacensi.)

Dr. Alojzij Odar.

Summarium: 1. Sub influxu causarum diversarum longa historica evolutione introductae sunt quaedam ecclesiasticae institutiones ad exercendam animarum curam, quae quidem imitantur paroecias, sed non sunt verae paroeciae, quia ipsis deest aliquid ex eis, quae in iure ad constituendam veram perfectamque paroeciam requiruntur. Quarum institutionum varia nomina recensentur, ex quibus tamen iuridica relatio huiusmodi curariae expositae ad paroeciam localem erui non potest. — 2. In dioecesi Labacensi praeter paroecias veras et cooperaturas simplices habentur vel saltem habebantur parochiae titularum minorum, capellaniae locales ab imperatore Iosepho II fundatae, vicariatus perpetui, vicariatus temporanei, expositurae. Terminologiam autem non esse fixam monendum est. Iuridicam relationem talium institutionum etiam in una eademque dioecesi tempore essentialiter mutatam esse exempla praebent dioecesis Trevirensis, archidioecesis Goriensis et aliae. — 3. Quaeritur, an possit loci Ordinarius erigere tales vice-paroecias, cum eas Codex iuris canonici et decreta concilii Tridentini non commemorent, vel possit saltem Ordinarius sacerdotibus, qui tales curatias administrant, habitualiter delegare potestatem ad functiones, quae in can. 462 ut parochi reservatae enumerantur. Cl. Hilling affirmat tales habituales delegationes esse contra ius commune propterea extra competentiam Ordinarii loci, quod plures auctores negant. Nonparochos habitualiter delegare ad functiones stricte parochiales non esse secundum ius commune evidens est, sed etiam non potest dici tales habituales delegationes esse semper contra ius commune, cum et ipse parochus participet de iurisdictione Episcopi. Congregatio Concilii vicariatus parochiales cum omnibus vel saltem cum aliquot iuribus parochialibus instructos saepe commendavit. Praefatae habituales delegationes videntur esse praeter ius commune. — 4. Describuntur capellaniae locales et expositurae, quae in dioecesi Labacensi inveniuntur; breviter delineatur ipsarum evolutio saeculo decimo nono.

I. Uvod.

V prvotni cerkvi je bil škof edini redni dušni pastir v škofiji. Od druge polovice III. stoletja dalje, zlasti pa po milanskem ediktu se je krščanstvo tako močno širilo iz mest na deželo, da so pastoralni razlogi nujno terjali ustanovitev samostojnih dušnopastirskih delokrogov na deželi¹. Škofovska kompetenca se je pričela deliti. Iz ohranjenih pravnih virov je težko razbrati, v kakšnem razmerju so bili v dobi pred Konstantinom na podeželskih dušnopastirskih mestih nastavljeni duhovniki do

¹ Cfr. Zorell, Die Entwicklung des Parochialsystems bis zum Ende der Karolingerzeit (Archiv für katholisches Kirchenrecht Bd. 82, 1902, 74—78, 259—289).

škofa v mestu². Razvoj pa je vedno bolj diferenciral poprejšno enotni kler³. Podeželski duhovniki so postajali vedno bolj samostojni. Oznanjevali so božjo besedo, krščevali in spovedovali, kar je bilo prej vse pridržano škofu. V začetku VI. stoletja so škofije že povsod vsaj deloma razdeljene v župnije, vendar na njih nastavljeni duhovniki še niso v določenem razmerju do škofa v mestu⁴. Škofijska mesta sama so bila na splošno razdeljena v župnije šele v XI. stoletju. Različni razlogi so pospeševali župno organizacijo, zlasti v frankovskih deželah⁵.

Umljivo je, da so bile stare župnije teritorialno zelo obsežne. Poleg župnih cerkva pa se pojavijo v frankovskem kraljestvu številni oratoriji in kapele. Hinkmar iz Reimsa pogosto razlikuje v svojih kapitularjih iz IX. stoletja med kapelami in župnimi cerkvami; škofijo deli v župnije in kapele⁶. Nastajali pa so kompetenčni spori med župnimi cerkvami in oratoriji. V IX. stoletju so že številne sinode poudarjale, da se morajo župljani udeleževati ob določenih dneh božje službe v župni cerkvi, kateri so morali plačevati tudi desetino; zakramente so smeli le tam prejemati⁷. Pri oratorijih nastavljeni duhovniki so morali biti podložni krajevemu župniku.

Kakor je bilo že omenjeno, so bile župnije zelo obsežne, zato je bila povsem naravna tendenca, da se razdele. Dismembraciji župnij so se nekateri na vso moč upirali⁸, a razvoj je šel svojo pot. Dovoljevati pa so začeli duhovnikom, ki so bili nastavljeni pri nežupnih cerkvah, da so smeli izvrševati dušno-

² Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechts* II, Berlin 1878, 262.

³ Nazorno je orisal to diferenciacijo Maroto, *Institutiones iuris canonici* II, Matriti 1919, 5—158.

⁴ Zorell, o. c. 97. V naših deželah, predvsem na Kranjskem, se je začel parohialni sistem uspešneje razvijati mnogo pozneje, šele v 12. in 13. stoletju; cfr. Benkovič, *Ljubljanska škofija in škofijske sinode; Voditelj v bogoslovnih vedah* IV, 1901, 305.

⁵ Cfr. Imbart de la Tour, *Les Paroisses rurales dans l'ancienne France du IV^e au XI^e siècle*, Paris 1900; Schäfer, *Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter* 1903.

⁶ Zorell, o. c. 261.

⁷ Sinode našteva Zorell, o. c. 263—266.

⁸ N. pr. Hinkmar iz Reimsa: »*Expresse vobis in nomine Christi praecipio ut rusticanas parochias non praesumatim confundere aut dividere*« (capit. I. 814, c. 5) P. L. 126, 295.

pastirske posle, četudi ne še popolnoma samostojno⁹. Oddaljenost od župne cerkve, slaba pota in neugodne vremenske prilike so bili razlogi, ki so kljub nasprotujoči sinodalni zakonodaji visokega srednjega veka zrahljali tako zvani »Pfarrzwang«. Župnikom so sicer pomagali v dušnem pastirstvu drugi duhovniki; omenjajo se že v zgodnjem srednjem veku¹⁰. Toda z ekskurzi se redno dušnopastirsko delo ni dalo uspešno opravljati; razdelitev župnij pa so smatrali za odiozno zadevo, a tudi možna večkrat ni bila; zato so si pomagali s tem, da so pri oddaljenih cerkvah nastavljali duhovnike, ki so delovali bolj ali manj odvisno od župnika. Aleksander III. določa v partikularnem slučaju, ko je bil župljanom vsled zimskih nalivov dostop k župni cerkvi otežkočen, naj se sezida v njihovem kraju cerkev in se pri njej nastavi duhovnik¹¹. Tridentški koncil je citirano singularno določbo Aleksandra III. posplošil; izrazil pa se je jasneje in jo je interpretiral v tem zmislu, da se ustanovi nova župnija¹². Zahteval pa je važne pogoje za ustanovitev nove župnije: ob *locorum distantiam sive difficultatem parochiani sine magno incommodo . . . accedere non possunt*. Kanonisti¹³ kakor tudi upravna praksa¹⁴ so citirano določbo tridentskega

⁹ »Propter assiduum erga populum dei curam singulis plebibus archipresbyteros (podeželske župnije, cfr. Z o r e l l, o. c. 262) praeesse volumus, qui non solum imperiti vulgi sollicitudinem gerant, verum etiam eorum presbyterorum, qui per minores titulos habitant, vitam iugi circumspectione custodiant; et qua unusquisque industria divinum opus exerceat, episcopo renuntiet« (c. 13 Ticin, l. 850; H a r d o u i n 5, 28).

¹⁰ Imenovali so se različno: suffraganei, cappellani, subcappellani, socii in ecclesiis, socii plebanorum, sacerdotes adminicularii, coadiutores, presbyteri auxiliares, vicarii, secundarii, vicecapellani, vicecurati. Cfr. H i n s c h i u s, o. c. 318, 324. Od tridentskega koncila dalje je prevladal naziv *cooperator*.

¹¹ c. 3 X 3, 48.

¹² »In iis vero, in quibus ob locorum distantiam sive difficultatem parochiani sine magno incommodo ad percipienda 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.).

¹³ N. pr. F a g n a n i, *Commentaria in tertium librum Decretalium, Venetiis 1764, 621—628*. De Luca, *Animadversiones, Genua 1703*; cfr. A. f. k. KR. II, 1857, 21.

¹⁴ Prebivalci »in villa Meridui« so želeli, da bi se ustanovila pri njih župnija, ker so bili oddaljeni od župne cerkve »1500 passus«, pot pa je bila zelo slaba, tako da niso mogli zadostiti nedeljski dolžnosti in so bili tudi

koncila zelo strogo interpretirali; dovoljevali so delitev župnij le v skrajnem slučaju. Cerkvena administracija je skušala na drug način odpomoči potrebam dušnopastirskega delovanja. Najprej z navadnimi kaplani¹⁵, ki so doma ali pa *excurrento* pri podružnicah opravljali duhovske posle. Če pa to ni zadostovalo, pa naj bi se nastavili pri podružnih cerkvah in kapelah duhovniki imenovani *vicarii amovibiles* ali kako drugače. Tudi stalne, župnikom zelo slične *vicarios perpetuos* je cerkvena upravna praksa rajši dopuščala¹⁶, kot pa bi se odločila za razdelitev župnije, »*quod alienationem involveret*«¹⁷. Držali so se pisatelji črke v citirani določbi tako strogo, da samo radi velikega števila vernikov sploh niso dovolili deliti župnije. Prednjačil je v tem formalizmu Berardi (1718—1769), ki je trdil, da je škof pred tridentskim koncilom mogel razdeliti župnijo zgolj radi velikega števila vernikov, po promulgaciji citiranega dekreta pa tega ne more storiti več¹⁸. Za strožje mnenje je bil tudi

sicer versko zanemarjeni. Obljubili so potrebni kapital za ustanovitev in vzdrževanje nove župnije. *Congregatio Concilii* ni hotela dovoliti, da bi se župnija ustanovila; bila pa je pripravljena ustanoviti »*vicariam perpetuam cum assignatione congruae a communitate Meridii solvenda*« (Lunen., Sarzanen., 27. septembra 1732). Prosilci pa s to odločbo niso bili zadovoljni in so znova prosili za župnijo; 24. januarja 1733 je kongregacija svojo prvo odločbo potrdila z dostavkom: »*Ut vicarius perpetuus eligeretur per concursum, et episcopus ei assignaret emolumenta stolae reliquis redivibus parochia reservatis.*« (Canones et decreta Concilii Tridentini izd. Richter-Schulte, Lipsiae 1853, 119 op. 4). Iz postopanja kongregacije se jasno razbere nenaklonjenost do delitve župnij. Rajši ustanovi nekako vmesno dušnopastirsko mesto, na katero prenese velik del župnikovih pravic.

¹⁵ Tridentni koncil je dal škofom pravico, da morejo prisiliti župnike, da si privzamejo zadostno število duhovnikov v pomoč (sess. 21, cap. 4 de ref.).

¹⁶ Cfr. *Canonische Grundsätze über die Dismembration (Abtrennung) der Pfarreien* (A. f. k. KR. II, 1857, 18), kjer se podaja naslednja zaporednost: »Die Mittel, welche die canonische Gesetzgebung für die priesterliche Seelsorge an die Hand gibt, reduciren sich somit auf die vier vorzüglichsten: einen Hilfspriester des Pfarrers an der Pfarrkirche; einen amoviblen Vicar an einer Kapelle; einen ständigen Vicar auf Ernennung des gewöhnlichen Pfarrers; Errichtung einer neuen Pfarrei mittelst der Abtrennung.« Maroto, o. c. 143.

¹⁷ Ferrari, *Summa institutionum canonicarum*, Genua 1847, lib. 2, tit. 12; cfr. A. f. k. KR. II, 1857, 21.

¹⁸ Cfr. A. S. S. XXIII, 1890, 269; Swoboda, *Großstadtseelsorge*, Wien 1909, 322.

Ferraris, ki je navajal nadalje Lotterija, Monacellija, Barbarossa, De Luca, razne odločbe koncilске kongregacije in razsodbe rimske rote¹⁹. Tako je bilo mogoče, da se je vršilo, — da mimogrede omenim, — v velikih francoskih mestih dušno pastirstvo po nekem za nas nerazumljivem sistemu, ki ga je priporočal zlasti Olier, ustanovitelj sulpiciancev (1608—1657). V orjaških župnijah se je zbirala okrog župnika cela četa duhovnikov in med nje so potem kot med uradnike razdelili posle²⁰. V zadnjih decenijih XIX. stoletja je začela koncilska kongregacija dovoljevati in celo priporočati delitev župnij²¹.

Od XI. stoletja dalje so večkrat združevali župnije s pravnimi osebami (samostani, kapitlji). Pravna oseba pa je nastavila za aktualnega župnika kakega svetnega duhovnika ali pa svojega člana. Po zgledu takih inkorporacij so združevali tudi župnije, kadar so nastale potrebe po novi razmejitvi. Tako združene ali bolje pridružene župnije so se v nekem obsegu še ohranile, toda izgubile so svojo samostojnost, ki so jo imele kot župnije²². Na tak način so se uvajale nove vrste nekakih vmesnih dušnopastirskih mest, ki so se navadno imenovala vikariati.

V Avstriji je izvedel veliko organizacijo župnij cesar Jožef II. v letih 1782 do 1785. Pri tem je ustanovil veliko število dušnopastirskih mest, ki so se imenovala lokalne kaplanije; bili

¹⁹ *Prompta bibliotheca*, beseda »dismembratio«: »Quatenus etiam... tempore hyemali non possent sine magna difficultate matricem adire ecclesiam, nihilominus deveniri haud poterat ad erectionem novae paroeciae; sed capienda erat provisio remedio conciliari, deputando scilicet sacerdotem ad nutum ecclesiae matricis amovibilem, qui parochi vices ibidem exerceat, ut semper respondet sacra Congregatio Concilii. Quoties enim valet providere ordinario remedio deputationis cappellani amovibilis, numquam debet esse locus alteri nimis exorbitanti et extremo remedio dismembrationis.«

²⁰ *S w o b o d a*, o. c. 59.

²¹ *A. S. S.* XXII, 1889, 85, 80; XXIII, 1890, 276.

²² »Vicarii perpetui... sind 1. diejenigen, welche mit der Verwaltung einer einem Kloster incorporirten Pfarrei betraut sind, und 2. diejenigen, welche an einer Filialkirche, die zugleich Pfarrkirche ist, als Pfarrer bestellt sind, sei es, dass dieses Filialverhältnis durch divisio beneficii oder durch Union entstanden ist.« *Vering*, Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts, Freiburg 1881, 606; *Kohn*, De cooperatoribus (*A. f. k. KR.* 39, 1878, 4): »vicarii perpetui... Quando ob populi multitudinem seu parochiae amplitudinem praeter ecclesiam parochialem capella seu ecclesia filialis erigitur et aedificatur, quae accessorie et in perpetuum unita et subiecta est ecclesiae principali seu matrici.«

so zelo samostojni dušnopastirski delokrogi, ki pa vendar niso imeli vseh župnijskih pravic²³.

V XIX. stoletju se je začelo vsled industrije prebivalstvo v nekaterih krajih, zlasti v Nemčiji, zelo množiti. Vsled različnih ovir, zlasti od državne strani, se niso mogle ustanovljati nove župnije tako hitro, kot so potrebe zahtevale; nastala pa so župnijam podobna dušnopastirska mesta, ki so bila nekod bolj, drugod manj odvisna od župnij²⁴. Na njih nastavljeni duhovniki se različno imenujejo. Dušnopastirske postojanke svoje vrste so nastajale v katoliški diaspori med protestanti.

Podobno kot tridentski koncil²⁵ naroča tudi novi zakonik škofom, naj razdele škofijo v župnije²⁶. In kakor tridentski koncil tako tudi kodeks ne omenja dušnopastirskih mest, ki predstavljajo neko vmesno tvorbo med pravimi župnijami in navadnimi kaplanskimi mesti pri župnih cerkvah.

V naslednjem naj očrtam pravni položaj dušnih pastirjev, ki so nastavljeni na takih vmesnih mestih, zlasti v ljubljanski škofiji. Imenujem jih ekspoziti, a takoj pristavim, da ponekod in tudi v ljubljanski škofiji umevajo pod izrazom »ekspoziti« le nekatere izmed njih; dobiti pravo besedo, ki bi zajela vse omenjene, pravno med seboj zelo različne cerkvene nastavljenice, ni mogoče, kakor bo iz naslednjega razvidno. Po posameznih pokrajinah se različno imenujejo²⁷, ker pa so med seboj v prav-

²³ Cfr. Kušej, Joseph II und die äussere Kirchenverfassung Innerösterreichs (Kirchenrechtliche Abhandlungen hrg. v. U. Stutz zv. 49 in 50), Stuttgart 1908. Prim. tudi Ljubša, Preureditev župnijskih mej in ustanovitev novih župnij na levem bregu Drave ob času Jožefa II. Časopis za zgodovino in narodopisje XX, 1925, 21—52; Ljubša, Razvoj lavantinskih župnij na levem bregu Drave od Jožefa II. do danes. Časopis za zgodovino in narodopisje XX, 1925, 120—144. Benkovič, Ljubljanska škofija in škofijske sinode, Voditelj v bogoslovnih vedah IV, 1901, 160—169.

²⁴ Hilling, Das Personenrecht des Codex Iuris Canonici, Paderborn 1924, 288. Zanimive podatke za triersko škofijo podaja Schüller, Die Pfarrvikarie in der Diözese Trier (A. f. k. KR. 98, 34—53, 201—214).

²⁵ In iis civitatibus ac locis, ubi nullae sunt parochiales, quam primum fieri curent, non obstantibus quibuscunque privilegiis et consuetudinibus etiam immemorabilibus« (sess. 24 cap. 13 de ref.).

²⁶ Kan. 216 § 1: »Territorium cuiuslibet dioecesis dividatur in distinctas partes territoriales.« O kontroverzi o obliki dividatur namesto dividitur pozneje.

²⁷ Scherer izrečno poudarja, da so nazivi nejasni. »So unbestimmt wie der Ausdruck Expositus ist jener Stations- oder Localkaplan.« Handbuch des Kirchenrechtes I, Graz 1886, 652; cfr. tudi Hilling, o. c. 288.

nem oziru zelo različni, bi bilo treba vedno pristaviti, v kakšnem pomenu naj se umeva poedini izraz. Avtorji razpravljajo navadno o teh dušnih pastirjih le na kratko; prav zato pa so njihove trditve presplošne, večkrat ne odговarjajo resnici in si tudi med seboj nasprotujejo²⁸.

Osrednji problem je vprašanje, v kakšnem razmerju so ekspoziti do župnikov, s tem pa je v zvezi vprašanje o izvoru in obsegu njihove jurisdikcije.

II. Pravni položaj ekspozitov.

1. Preden podrobneje razpravljamo o omenjenih dušnih pastirjih, naj toliko očrtam pravni položaj župnikov in kaplanov, da se pokaže diferenca med njimi in ekspoziti.

Že v stoletja zgodnjega srednjega veka sega postanek župne organizacije, in citirani dekret tridentskega koncila je ukazal škofom, naj razdele ves teritorij svojih škofij v župnije; vendar do novega zakonika na podlagi cerkvenopravnih virov ni bilo mogoče točno ugotoviti one momente, ki se po eni strani nujno zahtevajo, po drugi pa povsem zadostujejo na označbo župnije¹. Stari corpus iuris canonici je sicer razpravljal o marsičem, a posebnega titula »de officio parochi« v njem ni bilo². To se zdi precej nerazumljivo; razložiti se da le na ta način, da corpus ni bil enoten zakonik in da so prihajale vanj posamezne parti-kularne določbe druga za drugo in da je bil v začetku XIV. sto-

²⁸ Po Grossu bi bila vsa ta mesta beneficia curata simplicia, vsaj svoj izvor bi vsa imela v preprostih kuratnih beneficijih. Nadalje ne razlikuje med vicarii residentes, kuratnimi kaplani, lokalisti, ekspoziti. »Takav je svećenik samostalni beneficiat pri filialnoj ili nuzgrednoj crkvi.« Gross-Schueller-Novak, Udžbenik crkvenoga prava katoličke crkve, Zagreb 1930, 233. Vering pa trdi: »Die Lokalisten und Expositen in Österreich haben meistens kein Benefizium« (o. c. 606, op. 5); Hinschius piše: »so sind z. B. die s. g. Lokalisten u. Expositen in Österreich Pfarrer« (o. c. 323), kar je nedvomno presplošno izraženo; ekspoziti n. pr. redno niso župniki. — Nadalje je treba v avstrijskih deželah razlikovati med lokalnimi kaplanijami, ki so nastale v zmislu regulacijskega načrta Jožefa II., od ostalih (cfr. Aichner-Friedle, Compendium iuris ecclesiastici¹⁰, Brixinae 1905, 457).

¹ Cfr. Bouix, Tractatus de parochis, Parisiis 1855, 173—184, kjer znani francoski kanonist na široko razpravlja »de norma ad dignoscendam et determinandam parochiatu essentiam«.

² Cfr. Bouix, o. c. 179, 182, 183.

letja prav za prav že zaključen. Kanonisti so se opirali, kadar so razpravljali »de parochiatu«, na posamezne odločbe rimske rote in na dekrete koncilске kongregacije. Velik vpliv je v tej zadevi tudi imelo običajno pravo³. Tako je umljivo, da so bila možna ekstremna mnenja, ki so ali pretiravala pravice župnikov na škodo škofovskim pravicam ali pa so nasprotno krčila iura parochialia skoraj do brezpomembnosti⁴. Definicije, ki so jih podajali avktorji, navadno niso vsebovale specifičnih označb. Zelo slabo je označil župnika n. pr. Hinschius: »Pfarrer ist derjenige Priester, welcher in Unterordnung unter dem Ordinarius und kraft dessen Auftrags die Seelsorge (cura animarum) über einen ihm zugewiesenen Kreis von Gläubigen auszuüben berechtigt und verpflichtet ist⁵.« To velja namreč o vsakem dušnem pastirju, ne samo o župniku. Kot specifično označbo so avtorji, eni bolj drugi manj, naglašali tako zvani »Pfarrzwang«, ki se je izražal v načelu: »Quidquid est in parochia est de parochia«^{6 7}, in pa redno spovedno jurisdikcijo⁸. Pojma ecclesia parochialis in ecclesia baptismalis nista bila istovetna; večkrat je namreč bilo

³ Bouix, o. c. 179.

⁴ Scherer, o. c. I, 630, op. 11.

⁵ O, c. II, 292.

⁶ Scherer, o. c. I, 634; Hinschius, o. c. 298; Bouix, o. c. 182. Cfr. c 4 C 9 q 2: »In dominicis vel festis diebus presbyteri antequam missam celebrent, plebem interrogent, si alterius parochianus in ecclesia sit, qui proprio contempto presbytero ibi velit missam audire; quem si invenerint, statim ab ecclesia abiciant, et ad suam parochiam redire compellant.« Določilo je vzeto ex Concilio Nannetensi c. 1; Gratian ga je dobil v Burchardovem Dekretu (II, 419); cfr. Corpus Iuris Canonici I, izd. Richter-Friedberg (Lipsiae 1879), str. XLVI. Ni dognano, kdaj se je vršil omenjeni koncil, ki se v rokopisih naziva tudi Narnatense, Manente, Navatense; na splošno so mislili, da se je vršil l. 895 za papeža Formoza; nekateri zgodovinarji ga datirajo za dobrih 200 let nazaj (okrog l. 660); Richter-Friedberg se odločita za Hefejelem (Conciliengeschichte III, 97) za l. 658; cfr. op. 28 a k Dist. 24, c 4 v Richter-Friedbergovi izdaji Corpus Iuris Canonici in istotam str. XXIII.

⁷ V dvomu, ali je kaka cerkev župna ali ne, je veljalo naslednje načelo: »Si probetur circumiacenti populo liberum semper fuisse sacramenta omnia ex alia parochia alioque rectore recipere, concluditur immerito praetendi illius Ecclesiae parochialitatem, quantumvis eius rector parochi nomine donetur, et parochiales functiones exercere videatur« (Bouix, o. c. 182).

⁸ »Ganz sicher gehören zum Wesen des Pfarramtes zwei Punkte: Poenentialsgerichtsbarkeit als Amtsbefugnis und Pfarrzwang« Schüller, o. c. 38 op. 1.

pozneje ustanovljeni župniji zabranjeno imeti krstni kamen, ter so zato morali nositi h krstu v prvotno cerkev v stari župniji⁹. Zelo kontroveržno je bilo vprašanje, ali spada stalnost (*perpetuitas subiectiva*) k bistvenim elementom župniškega officija ali ne¹⁰. Novi zakonik je rešil kontroverzo v zmislu kan. 30 dekreta, »*Maxima cura*« z dne 20. avgusta 1910. Župniki morajo biti stalni (*stabiles*), »*quod tamen non impedit quominus omnes ab ea (parroecia) removeri queant ad normam iuris. At non omnes parrochi eandem obtinent stabilitatem; qui maiore gaudent, inamovibiles, qui minore, amovibiles appellari solent*« (kan. 454 §§ 1. 2). Večja in manjša stalnost, o kateri govori kanon, je razvidna iz administrativnih postopanj, o katerih razpravlja tretji del četrte zakonikove knjige.

Iz povedanega sledi, da v podrobnosti župni officij v starem pravu ni bil pravno določen, zato je bilo možno, da je bil prehod od župnij do nekaterih nižjih dušnopastirskih mest zabrisan.

2. Novi zakonik zahteva v kan. 216 § 1 za teritorialno župnijo štiri elemente: teritorij, ljudstvo, cerkev in lastnega dušnega pastirja¹¹. Župnik je duhovnik (fizična oseba) ali moralna oseba. Izročena mu mora biti župnija »*in titulum cum cura ani-*

⁹ Hinschius, o. c. 306—307. Nadalje piše Hinschius: »Ebenso (kakor pravica krščevanja) können dem Pfarrer die oben aufgezählten Befugnisse fehlen (razni blagoslovi, poroke), aber wenn überhaupt die betreffende Kirche oder der an dieser angestellte Geistliche noch die Eigenschaft als Parochialkirche, resp. Pfarrer besitzen sollen, so darf dem letzteren nicht das Recht entzogen sein, die Seelsorge durch Predigt, durch Religionsunterricht, durch Katechese und durch Spendung der anderen Sakramente als der Taufe zu verwalten und auszuüben. Wesentlich ist aber die Vollmacht, das Bußsakrament zu administriren, aber diese allein kann nicht für ausreichend erachtet werden, da sich der Pfarrer nur durch die eben angeführten anderen Befugnisse von dem gewöhnlichen für einen bestimmten Bezirk approbirten Beichtvater unterscheidet« (o. c. 307—308). — — Cfr. sodbo Rimske Rote z dne 16. februarja 1911: »*Unius vel alterius iuris parochialis exercitium non est signum certum parochialitatis*« (S. Romanae Rotae decisiones III, Romae 1915, str. 85 št. 11).

¹⁰ Ker so bili na Francoskem mnogi dušni pastirji, ki so se imenovali *desservants*, v smislu čl. 31 zakona z dne 18. germinala X (8. april 1802) — »organski členi« — odstavljivi (*approuvés par l'évêque et révocables par lui*), jih mnogi niso smatrali za župnike.

¹¹ »*Unicuique autem parti sua peculiaris ecclesia cum populo determinato est assignanda, suusque peculiaris rector, tamquam proprius eiusdem pastor.*« Poleg teritorialnih župnij so še personalne v ožjem in širšem pomenu (prim. kan. 216 § 4).

marum sub Ordinarii auctoritate exercenda¹². Če je župnik moralna oseba, mora biti nastavljen duhovnik, »qui actualem curam gerat animarium¹³. Vsi dušnopastirski posli pripadajo izključno samo temu duhovniku, ki uživa vse pravice in nosi vsa bremena, ki jih imajo sicer župniki¹⁴. Posebnega imena za tega vikarja kodeks ne navaja. Poprej so ga nazivali, če je bil svetni duhovnik, vicarius perpetuus.

Za naše vprašanje zelo važni kan. 462 našteva one funkcije, ki so v župniji pridržane župniku. Dostavlja pa: nisi aliud iure caveatur. Obsežnost izraza *functiones reservatae* in dostavljene klavzule ni tako jasna, kot bi bilo soditi na prvi pogled. Nobe- nega dvoma ni, da bi mogla omenjene funkcije izvrševati papež ali škof. Papeževa jurisdikcija je namreč itak »ordinaria et im- mediata tum in omnes et singulas ecclesias tum in omnes et singulos pastores et fideles¹⁵. Župnikova oblast pa participira na škofovi, kar zakonik dobro označuje, ko razpravlja o žup- nikih (lib. II, tit. 8) pod skupnim naslovom »De potestate epi- scopali deque iis qui de eadem participant«. Nedvomno spadajo pod obseg citirane klavzule oni posamezni slučajji, kjer dovoljuje zakonik tudi takim osebam, ki niso župniki, izvrševati »functi- ones stricte parochiales«. To so zlasti previdevanje bolnega škofa in eksekvijske za umrlim, kar pripada kapiteljskim dignite- tam (kan. 397 n. 3), previdevanje v kleriških religijah in nunskih samostanih (kan. 514 §§ 1. 2), župniške funkcije v semeniščih (kan. 1368). Omejitve župnikove oblasti pri eksekvijah so na- štete v glavnem v kan. 1320. Na omenjene in njim podobne slu- čaje, ki so pa v zakoniku taksativno naštetji, se gotovo nanaša citirana klavzula »nisi aliud iure caveatur«. Nastane pa vpra- šanje, ali sega tudi preko teh. Vidal razlaga klavzulo tako, kot bi bila istovetna z naslednjo: »nisi ex privilegio vel consue- tudine etiam absque consensu parochi sive aliis sacerdotibus sive propriis parochianis maior libertas sit concessa¹⁶. Da more to storiti papeški privilegij, je razumljivo; vpliv običajnega prava je kakor drugod tudi v tej zadevi presoajati po kan. 5. Vprašanje je le, ali more dovoliti to eksempcijo škofovski privilegij. Po

¹² Kan. 451 § 1.

¹³ Kan. 471 § 1.

¹⁴ Kan. 471.

¹⁵ Kan. 218 § 2.

¹⁶ Wernz-Vidal, *Ius canonicum II, Romae 1928, 784.*

Vidalovem mnenju morejo diecezanski statuti za stalno (habitualno) poveriti duhovnika pri podružnici za poročanje¹⁷, kar spada med funkcije, ki so župniku pridržane¹⁸. In če smejo prenesti to funkcijo, morejo tudi kako drugo in ne le eno, ampak tudi več jih, in tako se prenesejo iura parochia reservata na nežupnika. Vzbudi se resen pomislek, ali so omenjene funkcije in pravice še v polnem pomenu pridržane župnikom, ko pa jih vrše tudi nežupniki. Nastane vsaj na videz neka neskladnost med habitualno škofovsko delegacijo in pa občim pravom. V tem zmislu piše Hilling: »Denn eine teilweise Übertragung der iura reservata parochialia ohne oder gegen den Willen des Pfarrers an den Pfarrvikar verstößt gegen c. 462 des gemeinen Rechtes und kann infolgedessen vom Bischof nicht gültig vorgenommen werden.«¹⁹ Sicer je res, nadaljuje, da je škof po kan. 334 § 1 neposredni in redni pastir svoje škofije, tako da more osebno izvrševati functiones stricte parochiales in to oblast tudi drugim delegirati, »dieses darf aber nach dem Geiste des Gesetzbuches und mit Rücksicht auf c. 462 nur in speziellen Einzelfällen geschehen, nicht durch allgemeine Übertragung an die Pfarrvikare, weil sonst die Reservatrechte des Pfarrers illusorisch würden«^{20 21}.

Próti Hillingovi argumentaciji bi se morda kdo skliceval na analogno razmerje med papežem in škofom. Papeževa oblast nad posamezno škofijo je konkurentna z oblastjo ondotnega škofa; tako je tudi škof župnik v vsaki župniji svoje škofije. In vendar ni dvoma, da more papež skrčiti oblast poedinih škofov in njih funkcije pridržati sebi oziroma delegirati zanje kakega duhovnika; samo episkopata kot takega ne more odpraviti ozi-

¹⁷ Wernz-Vidal, o. c. II, 804.

¹⁸ Kan. 462, 4.

¹⁹ O. c. 229.

²⁰ Ibid.

²¹ Za staro pravo Hinschius: »Denn wenngleich er (der Bischof) als der ordentliche Seelenhirt der Diözese auch die Befugnisse hat, durch Vornahme der den Pfarrern obliegenden Funktionen diese selbst auszuschließen, so sind die letzteren doch seine Gehülfen für einen bestimmten Theil des bischöflichen Sprengels, welche das gemeine Recht ein für alle Male dazu autorisirt, und welchen daher auch, wie sie nicht beliebig ohne Urtheil und Recht entfernt werden dürfen, ebensowenig durch Deputirung von mit ihnen konkurirenden Geistlichen indirekt beeinträchtigt oder gar total in ihrer Wirksamkeit gehindert werden können« (o. c. 299).

roma ga ponižati do brezpomembnosti. In podobno bi smel storiti škof ter bi si nekaj župniških funkcij pridržal, oziroma bi delegiral zanje duhovnika, ki ni župnik. Maroto piše naravnost: »Romanus Pontifex, licet possit aliquatenus augere vel restringere potestatem Episcoporum, nequit eos reducere ad conditionem meri delegati vel vicarii Papae, idemque dicendum est de Episcopis quoad officia Vicariorum generalium, Parochorum, etc.«²². Toda primera ne drži povsem, ker mora škof v zmislu kan. 335 § 1 voditi škofijo ad normam iuris²³. Contra ius commune škof ne sme ravnati; papeževi oblasti pa noben človeški zakon ne more staviti meja.

Vprašanje je torej samo to, ali je prenos župniku pridržanih funkcij na drugega duhovnika oziroma celo ustanavljanje novih kodeksu nepoznanih dušnopastirskih postojank contra ius commune ali ne. Gre za to, kako umeva zakonodavec izraz »functiones strictae parochiales«. Hilling, kakor sem omenil, izrecno trdi, da so taka habitualna poverjenja contra ius. Po drugi strani pa se zdi morda čudno to mnenje, ker bi župnik mogel habitualno delegirati, škof pa ne, in vendar je župnikova jurisdikcija v bistvu participacija škofove. Škof more vsako župniško funkcijo sam izvršiti in zato tudi nedvomno delegirati ad actum; ni pa takoj jasno, zakaj si ne bi mogel nekaj župniških funkcij za stalno pridržati in jih potem tudi za stalno poveriti. Rettenbacher nasprotno niti najmanj ne dvomi o omenjeni škofovi pravici. Postavlja naravnost vprašanje, ali so kaplani že po kan. 476 § 6 poverjeni, da vrše župniku pridržane funkcije, ki jih našteva kan. 462, ali pa potrebujejo za to posebnega škofovega dovoljenja²⁴. Sklicevaje se na kan. 848 § 2, po katerem more škof dovoliti tudi navadnim duhovnikom, da nesejo sv. popotnico, kar je sicer župniku pridržano, in na kan. 938 § 2, po katerem more škof dovoliti vsakemu duhovniku, da sme podeliti zakrament sv. maziljenja, kar je striktno župnikova pravica, piše: »Also nach dem ius commune kann der Ordinarius zu den dem Pfarrer reservierten Funktionen der Krankenkommunion und der Spen-

²² O. c. I, 679.

²³ »Ius ipsis (episcopis) et officium est gubernandi dioecesim tum in spiritualibus tum in temporalibus cum potestate legislativa, iudiciaria, coactiva ad normam sacrorum canonum exercenda.«

²⁴ Rettenbacher, Der Kooperator nach dem neuen Codex iuris (Theol.-prakt. Quartalschrift 1919, 344).

dung der letzten Ölung auch einen anderen Priester bevollmächtigen; warum soll diese Bevollmächtigung nicht auch mit der Anstellung als Kooperator gegeben sein, da doch nach can. 476 § 6, *ipse debet ratione officii parochi vicem supplere eumque adiuvare in universo paroeciali ministerio excepta applicatione Missae pro populo*?²⁵ V formalnem oziru je Rettenbacherjevo sklepanje nedvomno preširoko. Da bi moglo obče pravo sploh odpraviti iura parochia reservata, ni dvoma; toda iz onih dveh citiranih slučajev, kjer je obče pravo deloma to storilo, še nikakor ni mogoče trditi, da ima škof pravico poveriti za stalno nežupniku vse župniške posle.

Priznati je treba, da je tudi prejšnje pravo razlikovalo iura parochialia ter iura non parochialia, vendar kanonisti niso dvomili, da more škof habitualno poveriti kaplane za to, da vrše župniku pridržane posle. Izraz, da podpira kaplan župnika »in administratione sacramentorum«, so razlagali tako, da bi bil kaplan upravičen tudi poročati. Spor je bil le glede tega, ali so kaplani dejansko poverjeni za celotno dušno pastirstvo²⁶. Koncilaska kongregacija je priznavala škofom pravico, da morejo nastavljeni vikarje s polno župnijsko oblastjo²⁷. — Iz besedila kan. 476 § 6 še ni mogoče sklepati, da bi bili kaplani eo ipso poverjeni za funkcije, ki so župniku pridržane, ker bi sicer kan. 1096 § 1, ki določa, da se morejo dati generalne delegacije za poroke le pomožnemu duhovništvu, ne imel pravega pomena.

Nasproti Hillingu pa govori direktno Maroto, ki razpravlja naravnost »de viceparoeiciis«. Te more po njegovem mnenju ustanavljati škof, kadar s kaplani ni zadostno ustrezno dušno-pastirskemu delovanju. »Tunc igitur Ordinarius ipse non impe-

²⁵ O. c. 344.

²⁶ Zagovarjala sta tezo, da so kaplani poverjeni za vse funkcije, zlasti Bouix (o. c. 651) in Deneubourg v obširni Etude canonique sur les vicaires paroisseaux, Tournai 1871; Aichner-Friedle, o. c. 459; Hinschius, o. c. 320; Vering, 608; Scherer, o. c. I, 653, op. 43; Instructio pastoralis Eystettensis^o, Friburgi 1906, 402.

²⁷ V zadevi »Feretranas, Translationis sedis paroecialis« je imenovana kongregacija odločila 30. junija 1906: »residentiam parochi transferendam esse... salva potestate Episcopi providendi curae animarum in planitie superiori existentium, sive per Vicarium cum plenitudine paroecialis iurisdictionis, sive per unionem ad proximas paroecias, sive alio canonico modo sibi magis benevisio« (A. S. S. XXXIX, 1906, 416).

ditur designare alias ecclesias, in quibus exercentur animarum cura in subsidium ecclesiae paroecialis, et eis peculiariter adscribere unum vel plures clericos, attribuere determinatum populum, circumscribere specialem districtum territorialem.«²⁸ Na takih mestih nastavljeni duhovniki, nadaljuje Maroto, so večkrat kaplani, toda »non raro praefatis ecclesiis et clericis competit, ex legitima Ordinariorum concessione, potestas quaedam in curam animarum tamquam propria et nutui parochi minime subiecta; hoc autem in casu habemus viceparoecias, quas nunc perpendimus, quasque dicimus posse vocari paroecias imperfectas. Illa vero curata potestas, istis concessa ecclesiis potest esse magis vel minus restricta, ita ut parochi reserventur maiori vel minori mensura quaedam parochialia iura; quandoque vero est etiam plena, ita ut viceparochis censeatur attributa universa cura animarum in suo proprio districtu. Attamen nec tunc habetur adhuc propria, vera et distincta paroecia.«²⁹ Vidal pa govori o neodvisnih vikarijah (vicaria independens), poleg tega pa še postavlja načelo: »episcopus non prohibetur, quominus etiam invitis parochis cum moderatione quadam aliis sacerdotibus functiones sacras in parochia peragendas deleget.«³⁰

3. Pravic in dolžnosti, ki jih imajo duhovni pomočniki, zakonik podrobneje ne popisuje, temveč prepušča to škofijskim statutom, nastavitvenemu dekretu in pa župniku. Splošni kanon določa samo, da mora kaplan, če ni drugače odrejeno, »ratione officii parochi vicem supplere eumque adiuvare in universo paroeciali ministerio, excepta applicatione pro populo« (kan. 476 § 6). Določilo je v pravnem pogledu precej nejasno, izraza supplere in adiuvare za določitev pravnega položaja ne pomenita mnogo. Tretja ljubljanska sinoda razlaga citirani kanon takole: »Pri nas je pomočnik dodan župniku na pomoč v vseh dušno-

²⁸ O. c. II, 143.

²⁹ O. c. 144.

³⁰ O. c. II, 770. Tudi Chelodi (Ius de personis², Tridenti 1927, 371) trdi, da more škof v vsakem slučaju tudi proti župnikovi volji poveriti navadnega duhovnika ad singulos actus vel functiones. Dostavlja pa: »Moment tamen doctores ut id nonnisi raro et iusta causa fiat, ne iura parochorum laedantur.« Zadnji stavek se mi ne zdi dobro izražen. Izraz raro je namreč zelo nedoločen. Ali je umeti na tem mestu samo delegacije ad actum ali tudi habitualne in splošne?

pastirskih poslih, ki naj si jih med seboj sporazumno uredita.«³¹ Drugi del navedene sinodalne določbe je širši od prvega in mu nasprotuje, če bi se striktno interpretiral³². Vermeersch-Creusen sodita, da hočeta izraza supplere in adiuvere naznačiti le kaplanovo odvisnost od župnika, ne pa narave njegove oblasti³³. Z ozirom na župniku pridržane funkcije moremo sklepati, da jih sme kaplan vršiti, če je župnik zadržan, ako mu ni to direktno ali indirektno zabranjeno. Bilo bi pa po mojem mnenju proti zakonikovi tendenci, ako bi škof mimo župnika razdelil omenjene funkcije, ki so župniku po splošnem pravu pridržane, med kaplana in župnika, četudi bi pustil slednjemu kako precedenco. Mislim, da te funkcije sploh ne morejo biti predmet sporazumnega dogovora med župnikom in njegovim pomočnikom. Če bi si župnik in kaplan po dogovoru delila med seboj funkcije, ki jih našteva kan. 462, bi kaplan prav za prav te vršil neodvisno od župnika³⁴.

Značaj oblasti, ki jo imajo duhovni pomočniki, je že v prejšnjem pravu kanoniste živo zanimal³⁵. Poudarjali so, da župniku vedno ostane pravica izbirati med funkcijami, ki jih

³¹ Str. 39. Prva ljubljanska sinoda (l. 1903, str. 172—176) razpravlja le bolj o moralnem razmerju med župnikom in kaplanom. Kaplanovo dolžnost, da mora pomagati župniku tudi pri spisovanju matic, utemeljuje s tem, da se kaplan drugače težko navadi voditi župno pisarno. Za službeno razmerje je bil važen naslednji iz »Instructio pastoralis Eystettensis« povzeti stavek: »Si contingat... ut quis cooperator iure merito conceat, se plus aequo a parochio gravari, volumus, ut in eiusmodi casu propter bonum pacis modo provisorio parochio obediat, donec res aut decano aut nobis fuerit proposita et decisa« (str. 175).

³² Na nekaterih mestih so funkcije teritorialno razdeljene med župnika in kaplana.

³³ Epitome iuris canonici I³, 1929, 331; De Meester je postavil tri pravila o razmerju med kaplanom in župnikom; župniku v zmislu kan. 462 pridržanih funkcij pri tem ne upošteva (Iuris canonici et iuris canonico civilis compendium^o II, Brugis 1928, nn. 886—888).

³⁴ Bilo bi to v nasprotju z dosledno izvedenim monarhičnim sistemom cerkvene ustave. Lavantinska sinoda iz l. 1901 se izraža takole: »Sicut unus Episcopus praest dioecesi, ita unus dumtaxat parochus gregi suo poprie praeficitur« (str. 534).

³⁵ Denebourg (o. c. 180 nsl) n. pr. piše: »Le pouvoir des vicaires est un pouvoir d'ordre et de jurisdiction, comme celui des curés, il est ensuite un pouvoir substitué, secondaire, délégué, subordonné, limité et révocable.« Povsem sigurni elementi so tu pomešani s takimi, ki jih je težko ali celo nemogoče vzdržati.

opravi sam, da more nadalje vedno izključiti svojega pomočnika od poljubne funkcije in da kaplani ne morejo priposestevati izključne pravice do kake funkcije³⁶. Ni dvoma, da je župnik predvsem (primarno) upravičen in dolžan vršiti dušnopastirske posle, kaplan mu je podložen in mora poslušati njegova navodila, vendar ga ni smatrati, če mu je poverjeno dušnopastirstvo v celotnem obsegu, za delegiranega od župnika, temveč izvršuje svojo oblast vi officii³⁷. Njegova oblast je torej vsaj deloma ordinaria vicaria, vendar ni taka, da bi jo mogel odvzeti ali kratiti župnik, čigar potestas je ordinaria propria. Kaplan ni v takem razmerju do župnika, v kakršnem je n. pr. generalni vikar do škofa. Vzrok temu je iskati v božjepravni cerkveni ustavi, ki temelji na primatu in episkopatu; zato vsi funkcionarji v škofiji, ki so nižji od škofa, participirajo na škofovi oblasti, kar je dobro označeno, kot sem omenil, v naslovu k 8. titulu II. zakonikove knjige. Ker spada predpisana štolnina k dohodkom župniškega beneficija, ki je podeljen župniku, zato je umljivo, da zakonik dostavlja, da gre omenjena štolnina vedno župniku, četudi je dotične funkcije izvršil kak drug duhovnik³⁸.

Samo po sebi je umevno, da je odgovor na vprašanje, ali more škof habitualno poveriti župniške posle duhovniku, ki ni župnik, velikega pomena, ko se določa razmerje med župniki in ekspoziti.

Za naše vprašanje je še pomemben predpis kan. 460 § 2, ki določa, da sme biti v vsaki župniji le en župnik in da je vsaka nasprotna navada zavržena in vsak nasprotni privilegij preklican. Zabranjeni so s tem v prvi vrsti striktno kumulativni župniki, da bi n. pr. kapitelj sam izvrševal župniške funkcije; iz

³⁶ Hinschius, o. c. II, 320.

³⁷ Haring, Die Jurisdiktion des Pfarrvikars (Theol.-prak. Quartalschrift 1922, 25); drugo mnenje zagovarjata Vermeersch-Creusen, o. c. 331, ki navajata zase tudi nekatere druge avtorje.

³⁸ Kan. 463 § 3; cfr. odločbo avstrijskega upravnega sodišča z dne 28. februarja 1900 (A. f. k. KR. 82, 1902, 382—385). V zavrnitvi pritožbe zoper odlok ministrstva za uk in bogočastje z dne 5. januarja 1899, s katerim je to ministrstvo zavrnilo rekurz kaplanov iz Budjevic zoper odločbo češkega namestništva z dne 8. decembra 1896, ki se je v sporu glede pravice do štolnine med budjevoviškim mestnim župnikom in njegovimi kaplani postavilo na župnikovo stran, navaja upravno sodišče med drugim tudi to, da pristoji pravica do štolnine župniku in da se ta pravica ne more priposestevati, ker se na privatnopravni način ne more prenesti.

prepovedi pa se tudi razbere, da ni v skladu z duhom zakonika, da bi župnija dejansko imela dva župnika, čeprav bi bila njiju delokroga nekako teritorialno razmejena. Komisija za razlaganje kodeksa je odločila, da velja citirani predpis tudi za one župnije, ki so bile ustanovljene pred promulgacijo novega zakonika³⁹. Pred zakonikom cerkvena zakonodaja kakor tudi teorija v tem pogledu nista bili na jasnem⁴⁰.

4. Po kratkem očrtu oblasti, ki jo imata župnik in navadni kaplan, ki je v bistvu župnikov pomočnik in namestnik ter biva ali pod isto streho z župnikom ali pa vsaj blizu župne cerkve, se vrnimo k oni vrsti dušnih pastirjev, ki so nastavljeni v rednih cerkvenih provincah na nekakih vmesnih dušnopastirskih mestih, ki niso župnije, pa tudi ne navadne kaplanije. O župnikih in kaplanih sem namreč omenil le toliko, da moremo omejiti napram njim položaj omenjenih dušnih pastirjev. Nastane namreč vprašanje, ali so take vmesne dušnopastirske postojanke po novem pravu sploh še možne, in kakšno je njihovo razmerje do župnij. Pred očmi imam seveda samo redne cerkvene province zapadnega prava. V misijonskih deželah je cerkvena hierarhija in dušno pastirstvo povsem drugačno organizirano⁴¹.

Za omenjena vmesna mesta oziroma za dušne pastirje, ki so na njih nastavljeni, so se navajala oziroma se še navajajo različna imena.

Tako imamo najprej vikariate (vicariatus, vicaria), ki jih je več vrst⁴². Na njih nastavljeni duhovniki so vicarii⁴³, vicarii

³⁹ 14. julija 1922 ad IV (A. A. S. XIV, 1922, 527).

⁴⁰ Hinschius, o. c. 305 nsl.

⁴¹ Zato tudi ne prihajajo v poštev rector, missionary rector, assistant priest, ki so v navadi po angleških mestih, ker pomenijo pač ostanek misijonske organizacije (cfr. Swoboda, o. c. 101.)

⁴² Tako je bilo v ljubljanski škofiji pred sto leti (po šematizmu za l. 1833) 50 tako zvanih vicariatus parochiales perpetui, ki se v šematizmu za l. 1830 omenjajo kot vicariatus parochiales, ter dva navadna vicariatus. Štirideset let pozneje (1872) omenja catalogus cleri samo tri vicariatus; od prejšnjih 50 vicariatus parochiales perpetui jih je 49 bilo že povzdignjenih v župnije, eden (Črni Vrh nad Idrijo), ki so ga prej prištevali med vicariatus parochiales perpetui, se to leto šteje z ostalima navadnima vikariatoma. — Status personalis et localis goriške nadškofije za l. 1930 pozna: curatia, vicariatus parochialis, capellania exposita seu expositura. — Svojevrstna tvorba je tako zvana »Pfarrvikarie« v pruskih škofijah (cfr. Schüller, o. c. 34). Čisto nekaj drugega pa je »Pfarrvikarie« na Salzburškem (cfr. Ausschuß-

parochiales⁴⁴, vicarii residentes⁴⁵, vicarii temporanei⁴⁶, vicarii perpetui⁴⁷. Nadalje se dobijo še izrazi subvikariati⁴⁸ in provikariati⁴⁹. Zelo pogosto se imenujejo taka dušnopastirska mesta capellaniae: tako imamo capellaniae locales⁵⁰, capellaniae ve-

bericht des Abgeordnetenhaus k § 1 zakona o začasni ureditvi kongrue z dne 19. aprila 1885, d. z. št. 47 v Burckhard, Gesetze und Verordnungen in Cultussachen, Wien 1887, 343).

⁴³ Iz prejšnje opombe že sledi, da je izraz vicarius, četudi v pomenu ekspozičnega duhovnika, mnogoznačen.

⁴⁴ Upravljajo vicariatus parochiales.

⁴⁵ V severni Nemčiji je izraz vicarii residentes istoveten z izrazom »Rektoren«; »sie sind von den eigentlichen Cooperatoren nur insoweit verschieden, als ihre äußere Situation ihnen größere Rechte einzuräumen nötig« (Wetzer-Weltes Kirchenlexikon² IV, 1149). Da s tem njih pravno stališče ni dobro označeno, je jasno. Take rektorate opisuje S w o b o d a kot »Übergangsstadien zur eigentlichen Pfarre, Kapellen-Gemeinden, seelsorglich abgetrennt, mit selbständiger Vermögensverwaltung, wobei alle daselbst aufgebrauchten Mittel auch an Ort und mit der Zeit formell und kanonisch von der Mutterpfarre abgetrennt« (o. c. 193). V južni Nemčiji odgovarjajo tem vikarjem oziroma rektorjem ekspoziti (Hinschius, o. c. 323; Wetzer-Weltes Kirchenlexikon² IV, 1149); Schulte (System des allgemeinen katholischen Kirchenrechts II, Giessen 1856, 285) istoveti ekspozite z »Curatkapläne« in jih opisuje kot duhovnike, »welche bei einer der Pfarrkirche untergebenen Kirche mit Pflicht zur Residenz in Unterordnung unter den Pfarrer zur Verwaltung der Seelsorge mit Ausnahme der eigentlich pfarramtlichen Handlungen angestellt sind«.

⁴⁶ Cfr. Inocenc XIII, Apostolici ministerii z dne 23. maja 1723 (Codicis Juris Canonici fontes I, ed. Gasparri, Romae 1923, 588).

⁴⁷ Vicarius p̄rpetuus est et dicitur ille, qui auctoritate Episcopi canonice est institutus ad deserviendum cuiusdam Ecclesiae, loco principalis Rectoris, Ferraris, Prompta Bibliotheca VII, Romae 1756, 312. Poudarek je na besedah loco principalis Rectoris. Večkrat se imenujejo vicarii parochiales. Po Veringu (o. c. 606) se nazivajo vicarii perpetui v nekaterih pokrajinah »Curatkapläne oder auch exponirte oder selbständige Capläne, in Österreich auch Localisten oder Expositen«. Trditev je presplošna, kot bomo pozneje videli.

⁴⁸ Tako so bili na Kranjskem neposredno pred regulacijo župnij, ki jo je izvršil Jožef II., štirje subvicariatus (cfr. Hitzinger, Die kirchliche Eintheilung Krains seit der ersten Einführung des Christentums bis zur Gegenwart [Archiv für die Landesgeschichte des Herzogthums Krain hsg. von Klun, 2 u. 3 Heft, Ljubljana 1854, 105—110]). Pozneje se omenjajo kot vikariati.

⁴⁹ Hitzinger omenja za l. 1780 na Kranjskem dva provikariata (o. c. 105—110).

⁵⁰ Pri tem izrazu je treba dobro razlikovati med lokalnimi kaplanijami, ki jih je ustanovil Jožef II., in ostalimi.

teres⁵¹; na njih opravljajo dušnopastirsko službo lokalni kaplani⁵², lokalisti⁵³, kaplani⁵⁴, Stationskapläne⁵⁵, Curatkapläne⁵⁶, exponierte Kapläne^{57 58}, samostojni kaplani⁵⁹. Večkrat se nazivajo ta mesta ekspoziture, ki jih opravljajo ekspoziti⁶⁰. Poleg naštetih se dobijo še izrazi: paroeciae imperfectae, viceparoeciae⁶¹, curatae⁶²; rektorji⁶³, Filialpfarrer⁶⁴, Pfarrexpositus⁶⁵,

⁵¹ V ljubljanski škofiji je imelo ta naziv enajst kaplanij iz vipavskega dekanata, ki je pripadel škofiji l. 1830.

⁵² Izraz ni določen. Včasih uživa lokalni kaplan vse župniške pravice ter je razlika med njim in župnikom le bolj formalna; včasih pa je navaden kaplan, ki biva pri podružnici. — Na Ogrskem n. pr. lokalne kaplanije niso bila samostojna mesta. Ob koncu svetovne vojske se je tam pojavilo gibanje, da bi postale te kaplanije samostojne (cfr. Sinthern, Kirchliche Zeitläufe, Theol.-prakt. Quartalschrift 1919, 285).

⁵³ Izraz je nedoločen. V naših krajih je navadno pomenil duhovnika, ki je upravljal lokalno kaplanijo v zmislu Jožefove regulacije.

⁵⁴ V ljubljanski škofiji so se imenovali kaplani dušni pastirji, ki so bili nastavljeni na t. zv. starih kaplanijah.

⁵⁵ Izraz je bil običajen na Štajerskem (cfr. Ausschlußbericht, Burckhard 343).

⁵⁶ Cfr. Vering, o. c. 607; Schulte, o. c. 285.

⁵⁷ Ekspozit na Konjščici (župnija Sv. Jurij pod Kumom) je dobil 14. decembra 1837 od ljubljanskega ordinariata navodilo: »sich aber als einen... abhängigen exponirten Kaplan betrachte« (cfr. odgovor župnega urada pri Sv. Juriju pod Kumom z dne 9. decembra 1903 na dopis ljubljanskega ordinariata z dne 20. nov. 1903 št. 4818).

⁵⁸ Prav isto pomeni izraz exponierte Kooperatoren (cfr. Oberhittl. Verordnungsbl. f. d. Diözese Passau 1904 Nr. 18, cit. A. f. k. KR. 85, 1905, 565—567; istotam se imenujejo exponierte Hilfspriester.

⁵⁹ Vering te istoveti z vicarii perpetui (o. c. 606).

⁶⁰ Scherer poudarja, kako je izraz nedoločen. Navadno je to duhovnik pri podružnici, ki je popolnoma odvisen od župnika. Na Salzburškem n. pr. pa je ekspozit samostojen dušni pastir, ki vodi lastne matice (o. c. I, 653). Bavarski ekspoziti imajo jurisdikcijo, ki je neodvisna od župnika, vendar nimajo vseh župnijskih pravic (o. c. I, 652).

⁶¹ Cfr. Maroto, Institutiones iuris canonici II, Matriti 1919, 142—144.

⁶² Spada med najbolj nedoločene izraze. Včasih pomeni beneficium curatum, drugič pa zopet zaznamuje vse vrste vmesnih zvanj. Samo v vratislavski škofiji obstoje tri vrste kuracij (cfr. A. A. S, XI, 1918, 46). Tudi pri nas je izraz kuracija mnogoznačen: včasih pomeni toliko kot ekspozitura (cfr. Gruden, Das soziale Wirken der katholischen Kirche in der Diözese Laibach, 1906, 11, kjer našteva »Kuratien, Lokalkaplaneien und Vikariate«), drugič zopet označuje svojevrstno tvorbo. Tako omenja Hitzinger, da je bila na Kranjskem l. 1780 poleg župnih vikariatov, subvikariatov, provikariatov, kuratnih beneficijev, kaplanij še ena kuracija (o. c. 105—110). — Šematizem

filiatistae⁶⁰, curatus provisorius⁶¹, kurat⁶². V naših krajih se večkrat uporablja izraz duhovnija⁶⁰. S tem pa seveda nazivi še nikakor niso izčrpani.

5. Razvile so se te dušnopastirske postojanke večkrat iz navadnih dušnopastirskih beneficijev⁷⁰; vendar so marsikatere preskočile to prvo stopnjo razvoja. Pri kapelah in podružnicah so v prejšnjih časih ustanavljali beneficije, na katerih so imeli beneficiati po ustanovni listini tudi dušnopastirske obligacije⁷¹. Župnikom pridržanih funkcij taki beneficiati redno niso smeli izvrševati. Koncilska kongregacija je 16. februarja 1867 določila, da so beneficiati na takih kuratnih beneficijih glede dolžnosti, ki jim jih nalažajo ustanovne listine, neodvisni od krajevnega župnika, v ostalem pa se mu morajo pokoriti⁷². Jurisdikcija kuratnih beneficijev je bila sicer različno urejena, toda za župniško je niso smatrali⁷³.

6. Če vse omenjene dušnopastirske postojanke in na njih nastavljene duhovnike sistematično vzporedimo, najdemo naslednje species.

Na vrhu so župnije s polnimi župniškimi pravicami, s krstnim kamenom in matrikami. Sem spadajo zlasti prvotne

za goriško nadškofijo (l. 1929) omenja kuracije sredi med župnijami in župnimi vikariati.

⁶⁰ Tako zlasti v Nemčiji, kjer se njihova mesta nazivajo rektorati (Hilling, o. c. 228).

⁶¹ Ta naziv je bil v rabi v Galiciji (cfr. Ausschlußbericht, B u r c k h a r d, o. c. 343).

⁶² Ta naziv se nahaja n. pr. v passavski škofiji, toda pristoji »nur gewissen meist mit Hilfspriestern versehenen und mit pfarrlichen Rechten ausgestatteten Exposituren« (A. f. k. KR. 85, 1905, 557).

⁶³ Cfr. Scherer, o. c. I, 655.

⁷⁰ Tako se je n. pr. v ljubljanski škofiji od l. 1836 imenoval ekspozit v Ribnem.

⁷¹ Ta naziv se je udomačil zlasti na Goriškem, a tudi na Kranjskem; obsega vse vrste ekspozitov, všteti lokaliste (cfr. Ausschlußbericht, B u r c k h a r d, o. c. 343).

⁷² Pomeni na splošno dušnopastirsko mesto, ki ni župnija.

⁷³ V ljubljanski škofiji je več župnij, ki so se razvile iz preprostega kuratnega beneficija.

⁷⁴ Prvotno so imeli duhovniki, ki so bili nastavljeni pri nežupnih cerkvah, dolžnost rezidirati, skrbeti za večno luč in opravljati oficij (Zorell, o. c. 260—261).

⁷⁵ A. S. S. III, 1867, 639.

⁷⁶ Scherer, o. c. I, 639.

stare župnije. Ker so bile teritorialno silno obsežne, so s časom nastala pri podružnih cerkvah nova samostojna mesta. Te nove župnije so bile od matere župnije toliko odvisne, da je moral na njih nastavljeni duhovnik ob določenih praznikih asistirati v stari župniji; od tam je dobival sv. olja, včasih tudi krstno vodo in podobno. Ako je bil dušni pastir na novi župniji sicer povsem neodvisen od župnika stare župnije in so imele opisane in tem slične omejitve le značaj častnih preferenc, ki naj se izkazujejo stari župniji, so bila nova mesta v polnem pomenu besede župnije, četudi niso imele tega naslova⁷⁴.

Če pa so bili verniki iz okolišča nove dušnopastirske postojanke še obvezani prihajati vsaj včasih k službi božji v staro župnijo in zlasti če so obenem morali tam prejemati nekatere zakramente, če jih je torej »Pfarrzwang« še vezal na njo, potem seveda ni govora, da bi bilo novo dušnopastirsko mesto kano-nična župnija. Samo po sebi pa je umevno, da je ob najrazličnejših varijantah včasih težko prepoznati značaj novega dušnopastirskega mesta, ali gre namreč v konkretnem primeru ob opisanih znakih odvisnosti le za nebistvene častne preference ali pa bistveno relacijo odvisnosti. Ker v starem pravu niso bili točno determinirani specifični momenti župnije, je bila zmeda tem večja. Najmanj pove še naziv. Tako ponekod prave župnije, ki morajo izkazovati stari župniji le predpisane časti, imenujejo ekspoziture⁷⁵; s tem nazivom označujejo drugod celo take nove župnije, ki se le toliko ločijo od starih, da njih župniki ne prejemajo tolikšne kongrue kot župnik na oni župniji, od katere so se odcepile⁷⁶.

Tretjo vrsto med dušnopastirskimi mesti tvorijo tista, na katerih opravljajo duhovniki vse dušnopastirske posle nezavisno od župnika, vendar ni zavesti, da je njihov teritorij formalno ločen od župnije matere. Duhovniki sami se smatrajo za delegirane od škofa; če imajo beneficij, so neodstavljeni kot sicer beneficiati. Njih jurisdikcijo imenuje Scherer »vom Pfarrer unabhängige der ordentlichen nahekommende«⁷⁷. Ponekod župnik

⁷⁴ Scherer, o. c. I, 640.

⁷⁵ Silbernagel, *Verfassung und Verwaltung sämtlicher Religionsgenossenschaften in Bayern*, Landshut 1870, 73—74; *Wetzer-Weltes Kirchenlexikon*² IV, 1148.

⁷⁶ Silbernagel, o. c. 74.

⁷⁷ O. c. I, 653.

tudi še podpisuje matice, pregleduje cerkvene račune in podobno; toda kljub temu je duhovnik od njega popolnoma neodvisen.

Nadaljnjo vrsto tvorijo taka dušnopastirska mesta, kjer je še bolj razvidno, da niso neodvisna od župnije, vendar kljub temu na njih nastavljeni duhovniki v glavnem niso odvisni od župnika, ampak od škofa, ki jih nastavlja in jim daje jurisdikcijo, izroča v dušno pastirstvo določen del teritorija, vendar tako, da nekaterih župniku pridržanih funkcij ne morejo izvrševati. Taki duhovniki so bolj pod župnikovim nadzorstvom kot vodstvom.

V peto vrsto spadajo dušni pastirji, ki so le eksponirani kaplani v pravem pomenu besede. Njih pristojnost zavisi od nastavitvenega dekreta, diecezanskih statutov in od župnika, kakor sicer kompetenca kaplanov, od katerih se ločijo le v tem, da jim je župnik prepustil več samostojnih opravil, ker so nastavljeni pri cerkvi, ki je od župne bolj oddaljena⁷⁸.

Tako dobimo poleg pravih polnih starih župnij (tituli maiores) in kaplanij v navadnem pomenu besede (cooperaturae) ter preprostih dušnopastirskih beneficijev nove župnije (tituli minores), trajne vikariate (vicariatus perpetui), začasne vikariate (vicariatus temporanei) in navadne ekspozičture. Meje med posameznimi tipi pa nikakor niso jasno začrtane in tudi nazivi niso ustaljeni.

Ne le po posameznih pokrajinah je bila kompetenca eksponiranih duhovnikov zelo različna, temveč tudi v eni in isti škofiji se je njih razmerje do župnikov v teku časa bistveno spreminjalo. Zgovoren zgled za to nam podaja trierska škofija⁷⁹. V XIX. stoletju je bila tam navada, da je nastala pred ustanovitvijo župnije tako zvana »Pfarrvikarie«, ki je tvorila nekaj pripravljen stadij v razvoju nove župnije in je trajala navadno 15—20 let. Od l. 1821 do 1906 je bilo ustanovljenih 54 župnij, ki so bile vse pred formalno ustanovitvijo vikarije. Zelo zanimivo je razmerje teh ustanov do župnij, na katerih teritoriju so nastale. Pojavijo se vikarije koncem XVIII. stoletja. Od l. 1795 do 1860 so jih smatrali za navadne kaplanije; vikar je smel izvrševati le one drušnopastirske funkcije, ki niso bile

⁷⁸ Hinschius, o. c. 323; Instructio pastoralis Eystettensis izrečno trdi, da je tudi v takem slučaju, ko je podružna cerkev izročena kaplanu, proprius animarum pastor župnik (str. 469).

⁷⁹ Schüller, Die Pfarrvikarie in der Diözese Trier (A. f. k. KR. 98, 1909, 34—53, 201—224).

po občnem pravu pridržane župniku. Skofijska kurija je bila prepričana, da ne more prenesti župniku pridržanih pravic brez župnikovega privoljenja na pomožni kler in da se jim tudi župnik ne more trajno odpovedati. Po letu 1860 pa je začela omenjena kurija smatrati vikarije za samostojna dušnopastirska mesta. Ko je še 10. aprila 1860 generalni vikariat izjavil župniku v Auersmacherju, ko je šlo za ustanovitev nove vikarije, »daß die iura parochialia (wie Taufen, Kopulationen, Beerdigungen) dennoch stets bei dem Pfarrer verbleiben werden und daß Ihre persönliche Verzichtleistung in dieser Beziehung dem Nachfolger nichts derogieren könne«⁸⁰, je odločil isti generalni vikariat leto pozneje (14. septembra 1861), ko se je zopet ustanavljala neka vikarija: »Diese Vikarie hat ihre eigenen Verhältnisse. Einstweilen gehört sie noch zur Pfarrei B., dennoch soll der dort residierende Vikarius alle Pfarrrechte in der Kapelle zu L. ausüben.«⁸¹ Slednje naziranje je prevladalo in v drugi polovici XIX. veka so smatrali v trierski škofiji vikarije za samostojna dušnopastirska mesta z vsemi župniškimi pravicami. Od l. 1892 dalje pa so začeli nalagati duhovniku na omenjeni »Pseudopfarrei«⁸² tudi župniške obligacije, zlasti mašo za ljudstvo. Po l. 1899 se je v službenih instrukcijah za vikarja zopet javljala, dasi ne vedno, klavzula: »Der Vikar hat in allen wichtigeren Angelegenheiten, mögen sie die Seelsorge oder die Errichtung der Pfarrei oder Bauangelegenheiten betreffen, die Anweisungen des Pfarrers von X. zu befolgen.«⁸³ Pravni položaj omenjenih vikarjev je bil torej v trierski škofiji zelo nejasen. Vikarji imajo vse župniške pravice in dolžnosti, vendar niso župniki; he uživajo pravne zaščite kot župniki⁸⁴; v važnejših poslih se morajo ne le posvetovati z župnikom na glavni župniji temveč morajo tudi njegova navodila izpolnjevati. Bili so v pravnem pogledu unicum: župniki in nežupniki obenem. V župniške funkcije, ki so jih vikarji izvrševali pri cerkvi, se župnik ni mogel vtikati, dasi je po drugi strani spadal teritorij v njegovo župnjo, kjer so bile po občem pravu župniške funkcije njemu pridržane. A zopet ni župnik vikarja samo nadzoroval kot nekaj dekan, ampak ga je tudi vodil, kot vodi župnik kaplana. Da je tako razmerje, ki nudi sto in sto prilik za nesporazumljenja, nevzdržno, je jasno. Nikakor ni razvidno, katere naj bi bile tiste »wichtigere Angelegenheiten der Seelsorge«, v katerih naj bi se vikar vedno ravnal po župnikovih navodilih, če pa je sicer popolnoma samostojno izvrševal iura parochialia.

V goriški nadškofiji so običajni vikariati, kuracije in lokalne kaplanije (ekspoziture). Na vprašanje ljubljanskega škofijskega ordinarjata z dne 1. aprila 1931 št. 1472 o razmerju omenjenih dušno-

⁸⁰ O. c. 51.

⁸¹ O. c. 206.

⁸² O. c. 217.

⁸³ O. c. 219.

⁸⁴ O. c. 219.

pastirskih mest do krajevnih župnij je odgovoril knez nadškofijski ordinariat v Gorici dne 4. aprila 1931 št. 740 tole: »Na gorenje vprašanje se odgovarja, da so kurati, vikarji, ekspoziti (capellani expositi) po cerkvenem pravu odvisni od krajevnega župnika, dasi so nekateri izmed njih od države priznani kot samostojni in kot taki plačani. Ta odvisnost obstoji poglavitno v tem, da stari (prvotni) župnik še vedno aplicira pro populo odvisnih duhovnij. Drugače pa so se odvisni duhovniki v teku časa po malem oproščali vseh dolžnosti napram župniku matere fare; najprej glede upravljanja cerkvenega premoženja, potem glede dolžnih shodov in posetov matere fare, nazadnje glede jurisdikcije za sklepanje zakonov in pravic o štolnini. Ostali so samo nekateri zunanji znaki ali spomini na staro odvisnost, n. pr. da stari župnik dobavi sv. olja, krstno vodo, ali opravlja stare ustanovne maše, ki mu jih plačujejo odvisne duhovnije, ali prejema od njih fasionirane prispevke. — Tako razmerje traja, dokler se odvisni vikarijat ne dvigne s škofijskim odlokom v pravo župnijo; kar se dandanes rado dogaja, zlasti iz namena, da se odpravi negotovost gori opisanega razmerja.

Nekateri vikarji ali kurati so se s posebnim dotacijskim pismom zavezali maševati pro populo, kar pač nič ne izpremeni pravnega razmerja do stare župnije. — Kuracije so v naši nadškofiji postale tiste vikarije, ki so imele največ pogojev, da postanejo v kratkem neodvisne župnije; je torej kuracija nekaka prehodna kategorija. — Italijanska država pozna samo dve kategoriji, župnike in kaplane, kakor poprej Avstrija »selbständige und Hilfspriester«. So pa tudi v nekaterih italijanskih škofijah kurati oziroma capellani curati, ki jih vlada priznava kot župnike in kot take plačuje.«

Iz zanimivega poročila se razbere, da se posamezna vmesna dušnopastirska mesta v goriški nadškofiji ne ločijo samo po imenu, ampak tudi po pravnem razmerju do krajevne župnije; položaj na njih nastavljenih duhovnikov se je tekom časa zelo spremenjal.

V področju mariborskega škofijskega ordinariata sta dve ekspozituri: Hotiza in Velika Polana. O njunem pravnem razmerju do krajevnih župnij je sporočil na zgoraj citirani dopis ljubljanskega ordinariata mariborski ordinariat 30. aprila 1931 št. 829 naslednje:

1. Obe ekspozituri Hotiza in Velika Polana oziroma tam nastavljena ekspozita upravljata premoženje tamošnjih cerkva neodvisno od krajevnega župnika in samostojno polagata cerkvene račune.
2. Ekspozit v Veliki Polani ima enako jurisdikcijo na teritoriju ekspoziture, kakor jo imajo navadno župniki. To pa zato, ker je tam namenjena župnija. Za funkcije, ki jih navadno opravljajo župniki na svojem teritoriju, ne potrebuje nobenega posebnega pooblastila. — Ekspozit na Hotizi opravlja vse ostale funkcije župnika samostojno, le za poroke potrebuje od krajevnega župnika pooblastila.
3. Oba ekspozita imata svoje lastne matrike. Oblast pa zahteva, da morata koncem vsakega meseca prijaviti krajevemu župniku vse krste, poroke in smrtne slučaje, ki so se prigodili v njiju ekspoziti-

turah. Vsakoletne duplikate pošiljajo na škofijski ordinariat krajevni župniki. Izvlečke iz matrik pa zahtevajo oblasti navadno od ekspozitnih uradov.«

V poročilu je v pravnem pogledu zanimiva motivacija, zakaj ima ekspozit v Veliki Polani polno župniško jurisdikcijo. Ekspozituro smatrajo za nekaj prehoden stadij. Omenim naj še to, da je v ljubljanski škofiji navadno upravitelj premoženja pri ekspozitni cerkvi župnik s ključarjema, medtem ko v lavantinski škofiji oba zgoraj omenjena ekspozita upravljata sama premoženje svoje cerkve.

Podobne razmere kot v trierski škofiji in goriški nadškofiji so bile še marsikje drugod. Razmerje različnih ekspozitov do župnika ni bilo določeno; partikularni predpisi in običaji so ga po svoje urejali. Haring, ki je delil vse pomožno duhovništvo v »notwendige« in »freiwillige Stellvertretung«⁸⁵, je prišteval ekspozite v prvo vrsto⁸⁶. »Upravitelji teh mest imajo navadno majhen beneficij, toda ne vseh župniških pravic. Obseg njih jurisdikcije je razviden iz nastavitvene oziroma ustanovne listine. V vsakem slučaju posebej je treba presoditi, ali je njih jurisdikcija nezavisna od župnikove oziroma ali je z njo vzporedna.«⁸⁷

7. Večkrat so se pojavljali dvomi, ali pripadajo raznim ekspozitom vse župniške pravice oziroma ali je umeti pod izrazom župnik tudi ekspozita. Tako je na primer kölnski nadškof vprašal 17. junija 1901 sv. penitenciarijo: »An sub nomine parochorum in citatis litteris veniant rectores sic dicti, qui in districtu aliquo curam animarum exercent, quin parochi veri nominis dici possint.« Penitenciarija je odgovorila 17. julija istega leta: »Affirmative.«⁸⁸ Ko je izšel dekret »Ne temere« z dne 2. avgusta 1907, je postalo zelo aktualno vprašanje, kdo vse spada pod pojem parochus loci. Nemški škofje so 10. decembra 1907 odločili v Kölnu: »Als Pfarrer im Sinne der obigen und nachfolgenden Bestimmungen gilt nicht nur der Inhaber oder selbständige Verwalter einer kanonisch errichteten Pfarrei, sondern jeder Priester, dem in einem bestimmt abgegrenzten Bezirke die selbständige pfarrliche Seelsorge von der rechtmässigen geistlichen Obrigkeit übertragen worden ist.«⁸⁹ Dekret »Maxima cura« z dne 20. avgusta 1910 je določil v kan. 30: »Superius constitutis regulis adamussim applicandis iis omnibus, qui parochiam quovis titulo ut proprii eius rectores obti-

⁸⁵ Grundzüge des katholischen Kirchenrechts², Graz 1916, 295—297.

⁸⁶ O. c. 296.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ A. f. k. KR., 82. 1902, 344—345.

⁸⁹ Köln. Amtsanz. 1908, Nr. 19, str. 35. cit. Schüller, o. c. 224.

nent, sive nuncupantur vicarii perpetui sive »desservants« sive alio quolibet nomine.« Osvetlili našega vprašanja citirani dekreti niso, ker je takoj nastalo vprašanje, kaj je »parochia«.

8. Neredko se je pojavil dvom, ali veže ekspozita župniška dolžnost aplicirati mašo za ljudstvo. Omenjeno je že bilo, da je škofijska kurija v Trierju zahtevala po l. 1892, da morajo vikarji za svoje vernike darovati sv. mašo kot drugi župniki. Koncilska kongregacija je odločila 9. septembra 1865, da ekspoziti niso dolžni aplicirati, četudi pripada njihov teritorij različnim župnijam⁹⁰. Ker pa so bili ekspoziti med seboj zelo različni, zato s citirano določbo koncilske kongregacije še nikakor ni bilo rešeno vprašanje, če jih ne veže dolžnost aplikacije. Kober je na primer pisal: »In der Regel sind die an solchen Kirchen (namreč »Filialen«) angestellte Kapläne, wenn auch nicht dem Namen nach, so doch tatsächlich Pfarrer . . . müssen an Sonn- und Feiertagen für die Gemeinde appliciren,«⁹¹ in se je pri tem skliceval na neki odlok koncilske kongregacije iz l. 1894⁹². Tudi 24. marca 1906 se je kongregacija v konkretnem slučaju odločila za to, da mora vicarius curatus maševati za ljudstvo, »cum ille administrationem parochiae habeat cum potestate ordinaria in sacramento poenitentiae et in matrimonio, et possideat fontem baptismalem et archivium parochiale aliaque omnia, quae sunt veri parochi«⁹³. Pripomniti je, da »ecclesia Paganicae ad extra«, pri kateri je bil nastavljen omenjeni vicarius curatus, ni bila nikdar ustanovljena župnija. Govorili so sicer neki indiciji za to, da bi bila tam župnija, vendar formalno ni bila nikdar ustanovljena⁹⁴.

Po promulgaciji novega zakonika je vprašal vratislavski škof koncilsko kongregacijo, ali so dušni pastirji, »qui vocantur curati vel etiam localistae«, dolžni maševati pro populo. Sporočil je, da so v njegovi škofiji tri vrste omenjenih kuratov. Nekateri so nastavljeni na misijonskih postajah v diaspori, drugi imajo določen teritorij, ki pa še ni ločen od župnije, in tam izvršujejo dušno pastirstvo »magis ex vi mandati episcopi uti

⁹⁰ A. S. S. II, 1866, 90—92.

⁹¹ Wetzer-Weltes K.-L.² V, 2099.

⁹² A. S. S. VIII, 134.

⁹³ Aquilana, Cathedratici et Missae pro populo; A. S. S. XXXIX, 1906, 224—225.

⁹⁴ A. S. S. XXXIX, 1906, 220—225.

cooperator parochi, quam ex muneris genuina indole«. V tretjo vrsto pa spadajo kurati na takih dušnopastirskih mestih, ki so »quoad administrationem temporalium et iura temporalibus adnexa« popolnoma ločena od župnij, toda »curatia non erigitur in titulum beneficii«; kurat izvršuje funkcije na podlagi škofovega dekreta. Na tak opis kuracij je koncilski kongregacija 13. julija 1918 odgovorila, da so kurati na misijonskih postajah dolžni aplicirati, dušni pastirji ostalih dveh tipov pa ne⁹⁵. Dolžnost maševati za ljudstvo temelji, kot je izrekel tridentški koncil⁹⁶, na božjem pravu, vendar je formalno zgolj cerkvenopravna⁹⁷, kot trdi tudi konzultor v svojem strokovnem mnenju k citiranemu odgovoru koncilski kongregacije vatislavskemu škofu⁹⁸. Zanimiva je konzultorjeva utemeljitev, da kurati zadnjih dveh tipov niso dolžni maševati za ljudstvo. »Agitur nimirum in utroque de cura animarum in parte territorii iam constitutae paroeciae gerenda ex praecepto Episcopi, ut utilius bono fidelium consulatur: quae tamen pars non est dismembrata, sed suum retinet nexum cum reliquo paroeciae territorio, ita ut populus hisce curatis ab ordinariis speciali ratione commissus non desinat pertinere ad parochum totius paroeciae.«⁹⁹ Bremer dokazuje, da tudi kurati na misijonskih postojankah niso dolžni aplicirati pro populo; konzultor da ni poznal dejanskega in pravnega stanja kuracij v diasporah ter da je zato v svojem mnenju pravilna načela napak apliciral ter prišel do krivih zaključkov¹⁰⁰. Pomemben je v tem pogledu še odlok konsistorialne kongregacije z dne 1. avgusta 1919, ki določa, da so dolžni

⁹⁵ A. A. S. XI, 1919, 49 nsl.

⁹⁶ Sess. 23 cap. 1 de ref.: »Quum praecepto divino mandatum sit omnibus, quibus animarum cura commissa est, oves suas cognoscere, pro his sacrificium offerre...«

⁹⁷ Schüller pravi glede aplikacije ekspozitov: »Insofern die Applikationspflicht iuris divini ist, geziemt es sich, sie zur erfüllen. Insofern aber die Applikationspflicht kirchenrechtlich auf die Sonn- und Feiertagen determiniert ist, trifft sie ihn nicht« (o. c. 203).

⁹⁸ A. A. S. XI, 1919, 49.

⁹⁹ A. A. S. XI, 1919, 49.

¹⁰⁰ Bremer, Haben alle Priester, welche eine selbständige Seelsorgestelle versehen, die aber noch keine Pfarrei ist, nach dem Codex iur. can. die Verpflichtung der missa pro populo? (Theol.-prakt. Quartalschrift 1919, 408—416); Der selbstständige Seelsorger und die Verpflichtung der missa pro populo (Theol.-prakt. Quartalschrift 1919, 569—571).

maševati za ljudstvo predstojniki kanonično ustanovljenih župnij, ne pa oni pri podružnih in pomožnih cerkvah¹⁰¹.

Kakor je razvideti iz vseh teh odgovorov, se bo vsa kontroverza sukala okrog pojma kanonično ustanovljene župnije.

9. Končno ostane vprašanje, kakšno stališče je zavzel kodeks k omenjenim vmesnim dušnopastirskim mestom. Izrečno jih nikjer ne omenja. Kan. 216 § 1 določa, naj se škofije razdele v župnije: »Territorium cuiuslibet dioecesis dividatur in distinctas partes territoriales; unicuique autem parti sua peculiaris ecclesia cum populo determinato est assignanda, suusque peculiaris rector tamquam proprius eiusdem pastor est praeficiendus pro necessaria animarum cura.« V § 3 citiranega kanona je izraženo, da gre opisanemu distriktu naslov župnije (paroecia).

Vprašanje je, ali so distrikti, ki so imeli ob promulgaciji novega zakonika vse pogoje, ki jih zahteva kan. 216 § 1, postali ipso facto župnije ali ne; oziroma drugače izraženo, ali je obsežena v konjunktivni obliki »dividatur« absolutna zahteva po formalnem ustanovitvenem dekretu za župnijo. Nekateri sklepajo iz tega, ker zakonik uporablja obliko »dividatur« mesto »dividitur«, ter iz določil kan. 1409 in 1412—1415, da je absolutno potrebna formalna ustanovitvena listina¹⁰². Drugi pa sodijo, da se formalen dekret za ustanovitev župnije nujno ne zahteva; za svoje mnenje navajajo tudi odgovor kardinala Gasparrija, ki ga je dal dne 26. septembra 1921 severnoamerišskemu apostolskemu delegatu¹⁰³. Zato so po njihovem mnenju samostojna dušnopastirska mesta, ki so imela ob zakonikovi promulgaciji lastnega duhovnika ter so tudi sicer ustrezala zahtevam § 1 kanona 216 in donašala primerne dohodke, postala ipso facto župnije¹⁰⁴. Ni namreč razloga, zakaj ne bi bile župnije, če imajo vse zahtevane pogoje, ko zakonik drugačnih mest sploh ne pozna. Če so taka mesta prave župnije,

¹⁰¹ A. A. S. XI, 1919, 346; cfr. Haring, Die Jurisdiktion des Pfarrvikars (Theol.-prakt. Quartalschrift 1922, 26—27); tako so učili tudi že pred zakonikom n. pr. Hergenröther-Hollweck, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts², Freiburg 1905, 336.

¹⁰² Bremer, o. c. 410—411, 570—571.

¹⁰³ Vermeersch-Creusen, o. c. I^a, 217.

¹⁰⁴ Ayrinhac, Constitution of the Church in the new Code of Canon Law, New-York 1925, 24 nsl.

imajo vse pravice, ker si župnija mati ne more nobene od nje pridržati. Samo če je *ecclesia matrix* dotirala novo župnijo, mora ta »matrici honorem deferre modo et finibus ab Ordinario praestituendis; qui tamen vetatur baptismalem fontem matrici ipsi reservare«¹⁰⁵. Jasno je, da ne more pridržati ordinarij stari župniji kake župniške funkcije, ker bi to nedvomno preseglo pojem »honorem«. Marsikatera izmed opisanih vmesnih mest bi torej s promulgacijo novega zakonika odpadla. Lokalne kaplanije v zmislu Jožefove regulacije župnij, vsaj nekatere izmed kuracij, lokalnih kaplanij, ekspozitur kakor tudi trajni neodvisni vikariati bi postali torej s kan. 216 eo ipso tudi v formalnem pogledu župnije.

Nekateri avtorji sicer ne trdijo¹⁰⁶, da bi s promulgacijo novega zakonika omenjena samostojna dušnopastirska mesta postala župnije, vendar pa prištevajo na njih nastavljene duhovnike med župne vikarje s polno župniško močjo, ki jih omenja kodeks v kan. 451 § 2, 2: »Parochis aequiparantur cum omnibus iuribus et obligationibus paroecialibus et parochorum nomine in iure veniunt.« Da je duhovnik »in vicaria independente« dolžan tudi aplicirati mašo za ljudstvo, se zdi samo po sebi umevno, ako je namreč v resnici vikariat povsem neodvisen od župnije. Če ima tak duhovnik vse župniške pravice in dolžnosti in vrši posle popolnoma neodvisno od župnika, ni razloga, zakaj bi bil oproščen dolžnosti aplikacije¹⁰⁷. Težko je tudi dobiti kako globljo razliko med župnijami in takimi neodvisnimi vikariati, supposito da slednji z novim zakonikom niso postali tudi v formalnem pogledu župnije¹⁰⁸. Maroto sicer trdi, da »vice-paroeciae« nikakor niso prave župnije, »quia nondum censetur canonice facta divisio aut dismembratio veteris paroeciae, nec erectio novae; insuper solet etiam retineri vel aliqua dependentia a parochia vel saltem aliquid signum subiectionis vice-

¹⁰⁵ Kan. 1427 § 4. Znano je, da je v prejšnjem pravu v takem slučaju dobila stara župnija patronatno pravico.

¹⁰⁶ Wernz-Vidal, o. c. II, 770: »Iure codicis, licet parochi non dicantur, sub illo tamen nomine veniunt cum iisdem iuribus et obligationibus: ... vicarium qui praest ecclesiae et territorio in vicariam independentem erectis.«

¹⁰⁷ Cfr. Hilling, o. c. 222.

¹⁰⁸ Bremerjeva zahteva (o. c. 415) po formalnem dekretu se zdi pretirana.

paroeciarum erga ecclesiam principalem seu proprie dictam paroecialem»¹⁰⁹. Vendar se mi to dokazovanje ne zdi trdno. Zlasti iz znamenj odvisnosti ni mogoče sklepati, da nova mesta niso prave župnije, še manj pa je seveda možno navajati taka znamenja za dokaz, da mesto ni samostojna župnija, ko zakonik izrečno omenja, da so taka znamenja združljiva s samostojnostjo župnije¹¹⁰. Spor pa je vprav glede tega, ali je formalen ustanovitveni dekret nujno potreben pri župniji ali ne. V mislih imam seveda »viceparoeciae«, ki so nastale pred zakonikom. Zvest svoji tezi Maroto dosledno nadaljuje: »Quoniam igitur viceparoeciae numquam sunt paroeciae perfectae et proprie dictae, inde consequitur non esse ad viceparochias extendenda praescripta iuris communis pro paroeciis statuta; quoniam vero ius ipsum commune nihil decernit de viceparoeciis, hinc earum conditio et regimen definiendum est Ordinariorum decretis ac praescriptionibus.«¹¹¹

10. Nekateri izmed ekspozitov so nedvomno navadni vicarii cooperatores, ki se razlikujejo od navadnih kaplanov le toliko, da ne bivajo pri župni cerkvi in da niso nastavljeni za celo župnijo, ampak le za določen del. Župnija vsled takih ekspozitur še nikakor ni razdeljena¹¹². Taki ekspoziti so samo župnikovi pomočniki; pod župnikovim vodstvom kot ostali pri župni cerkvi bivajoči kaplani opravljajo dušnopastirske posle v zmislu diecezanskih statutov, nastavitvenega dekreta in župnikovih navodil. Župniku rezerviranih funkcij ne izvršujejo brez posebnega župnikovega naročila. Njih položaj je popolnoma v skladu z zakonikom. Kodeks sicer ne razpravlja o takih ekspaniranih kaplanih; nasprotno celo naroča škofu, naj po previdnosti skrbi za to, da bodo kaplani živeli skupno z župnikom¹¹³, vendar taka vita communis ni strogo zahtevana; iz zakonikovega določila, da se morejo kaplani nastaviti tudi le pro determinata paroeciae parte¹¹⁴, bi morda kdo sklepal na upravičenost takih ekspozitur. Zakonik sloni na osnovnem principu: »Salus animarum suprema lex.« Če torej uspešno dušnopastirstvo terja

¹⁰⁹ O. c. 144.

¹¹⁰ Cfr. kan. 1427 § 4.

¹¹¹ O. c. 144.

¹¹² Rettenbacher, o. c. 399.

¹¹³ Kan. 476 § 2.

¹¹⁴ Kan. 476 § 2.

take ekspoziture, so upravičene. Konsistorialna kongregacija jih je že po promulgaciji novega zakonika priporočila: kadar namreč ni preskrbljeno v gmotnem oziru za obstanek župnije ali pa nestalno število vernikov naravnost odsvetuje ustanovitev nove župnije, naj se ustanovi namesto župnije pomožna cerkev, ki bo odvisna od kake župnije¹¹⁵. Pripomniti je treba, da je taka rešitev le začasna; zakonikova tendenca gre nedvomno za tem, da bi vršili dušnopastirske posle župnik in duhovni pomočniki pri župni cerkvi; ako ni s tem zadosti poskrbljeno za pastoracijo, naj škof župnijo razdeli¹¹⁶. Omenil sem že, da je stala cerkvena administracija do zadnjih desetletij pred novim zakonikom na nasprotnem stališču, ker so smatrali razdelitev župnije za odiozno odtujitev, ki so jo pripustili le tedaj, ako se na nikak način ni dalo odpomoči s tako zvanimi vicariatus temporanei in vicariatus perpetui¹¹⁷.

11. Končno ostanejo še taki ekspoziti, ki izvršujejo vse ali vsaj nekatere župniku pridržane funkcije, našteje v kan. 462, ne da bi jih za to delegiral župnik. Ako bi jih župnik poveril, ne bi bilo težav. Župnikova jurisdikcija je namreč redna, zato jo more poveriti za posamezni slučaj ali pa trajno, ako mu tega ne branijo splošni ali pa partikularni predpisi; tako n. pr. ne more poveriti spovedne jurisdikcije¹¹⁸, splošna pooblastila za poroke more dati le pomožnemu duhovništvu za cerkev, pri kateri je nastavljeno¹¹⁹. Tako bi bil ekspozit navaden kaplan, ki bi vršil dušnopastirske posle v zmislu diecezanskih statutih, nastavitvenega dekreta in župnikovih navodil kakor drugi kaplani, samo da mu je župnik vrh tega za trajno poveril sebi pridržane funkcije za določen del svojega teritorija. V soglasju z ordinarijem mu more n. pr. prepustiti poroke, pogrebe; tudi krste, ako je težavno prinašati otroke k župni cerkvi itd. Štolnina gre sicer vedno župniku, če je tudi funkcije opravil drug duhovnik, kot izrečno ugotavlja kan. 463 § 3, vendar je samo po sebi umevno, da jo more župnik durante munere prepustiti eks-

¹¹⁵ A. A. S. XI, 1919, 345 ad III; Vermeersch-Creusen, o. c. I^a, 217.

¹¹⁶ Kan. 476 § 2.

¹¹⁷ Cfr. op. 16 v uvodu.

¹¹⁸ Odgovor interpret. komisije 16. okt. 1919 (A. A. S. XI, 1919, 475 ad III).

¹¹⁹ Kan. 1096 § 1.

pozitu. Samostojne matice sicer niso odločilen znak župnije¹²⁰, vendar določa zakonik¹²¹, da je župnikova dolžnost, da bodo predpisane matice v redu. V soglasju z ordinarijem bi mogel župnik prepustiti ekspozitu matice za njegov okoliš, če že ne v popolno samostojno upravljanje, pa vsaj tako, da zapisuje ekspozit posamezne krste, poroke in pogrebe in v določenem času izroči zapisnik župniku, da ga prepíše v glavne matične knjige¹²². Vse župniške funkcije torej, pravice in dolžnosti, izvzemši aplikacijo maše pro populo more župnik prepustiti v soglasju z ordinariatom za dobo svojega župnikovanja ekspozitu. Vendar bi s tem ekspozit ne pridobil izključne pravice do naštetih aktov; vršiti bi jih moral pod župnikovim vodstvom; župniku bi pa kljub temu ostala pravica, da in persona izvrši katerokoli izmed funkcij, ki jih je prepustil ekspozitu. Vseh funkcij, ki jih je prepustil ekspozitu, ne bi mogel brez ordinariatove vednosti temu zopet odvzeti, ker je pač škofova dolžnost in pravica, da čuje nad disciplino klera in nad dušnim pastirstvom. Omenjena zadeva pa spada gotovo med one, ki utegnejo globoko poseči v disciplino in dušno pastirstvo. Takih sprememb in navad pa župnik ne more sam uvajati ali odpravljati.

Če bi bili torej ekspoziti od župnikov poverjeni za opravljanje onih funkcij, ki so po občem pravu pridržane župniku, in bi župniku ostala pravica, da in persona izvrši katerokoli izmed ekspozitu prepuščenih funkcij, in bi bila tudi štolnina, ki jo ekspoziti prejemajo, njim od župnika prostovoljno prepuščena, potem bi ekspoziti ne povzročali v pravnem oziru nobene težave. Bili bi v' juridičnem pogledu navadni vicarii cooperatores¹²³.

Toda navadno so poverjene takim ekspozitom župniške funkcije brez ozira na krajevnega župnika. Ekspoziti oprav-

¹²⁰ Cfr. Scherer, o. c. I, 652.

¹²¹ Kan. 470.

¹²² O oklicih in matrikah za državno področje bo govor o tretjem delu.

¹²³ Cfr. Stellung der exponierten Hilfspriester in der Diözese Passau (Oberhirtlich. Verordnungsbl. f. d. Diözese Passau 1904 Nr. 18; A. f. k. KR. 85, 1905, 565—567): »Die exponierten Kooperatoren, welchen ein abgegrenzter Seelsorgebezirk zur Pastoration zugewiesen ist, haben im wesentlichen die Stellung von Hilfsgeistlichen und sind den betreffenden Pfarrvorständen in persönlicher und dienstlicher Beziehung untergeordnet.«

ljajo te funkcije zelo neodvisno od župnika. V svojem okolišu izvršujejo vse dušnopastirske posle *ex officio* ali pa so vsaj od ordinarija poverjeni *ad universalitatem causarum*. V prvem slučaju je njih jurisdikcija *ordinaria vicaria* in bi zato mogel ekspozit odvezovati svoje podložnike tudi izven svojega teritorija¹²⁴. Župniku samemu so navadno za tak okoliš pridržane samo še nekatere funkcije, n. pr. uprava cerkvenega premoženja¹²⁵.

Ob takih ekspoziturah se vzbudi dvom, ali so v soglasju z obćim pravom; ali more namreć škof ustanavljati taka dušnopastirska mesta, na katera bi prenesel nekatere ali vse župniške agende, ne da bi omenjena mesta bile župnije, oziroma ali more škof za stalno poveriti ekspozitomu funkcije, ki so po kan. 462 ekskluzivna župnikova pravica. Vprašanje je tudi, v kakšnem razmerju je župnik napram ekspozitu, ali ima z ekspozitom kumulativno jurisdikcijo nad njegovim okolišem, ali pa je omenjeni teritorij nekako izvzet izpod župnikove jurisdikcije, oziroma bolje, ali ni njegova jurisdikcija za oni teritorij suspendirana; ali more škof odvzeti župniku *ius utile*, štolnino, ki po kan. 463 vedno pripada župniku, in jo izročiti ekspozitu. In končno, ali je ekspozit do krajevnega župnika v takem razmerju, kot je kaplan do župnika, ali le bolj v takem, kot je n. pr. župnik do dekana¹²⁶.

12. Škofu prepušća novi zakonik v nasprotju s starim pravom veliko svobode pri poseganju v pastoralno organizacijo. Nastaviti more *audito* parocho potrebno število kaplanov v župniji¹²⁷; izvesti more novo razmejitev župnij, bodisi da prenese sedež župnije iz enega kraja v drug kraj¹²⁸, ali odtrga od župnije del teritorija in ga pridruži drugi (*dismembratio*)¹²⁹, ali pa tako razdeli župnijo, da na njenem teritoriju ustanovi eno ali več novih župnij¹³⁰; ustanavljati more nove dušnopastirske bene-

¹²⁴ Haring, o. c. 25.

¹²⁵ Rettenbacher, o. c. 339.

¹²⁶ Kan. 447 § 1: »Vicario foraneo... ius et officium est invigilandi.«
Kan. 476 § 7: (Vicarius cooperator) »subest parocho, qui eum paterne instruat ac dirigat in cura animarum, ei invigilet.«

¹²⁷ Kan. 476 § 1; za ljubljansko škofijo 3. sinoda str. 39.

¹²⁸ Kan. 1426.

¹²⁹ Kan. 1427.

¹³⁰ Ibid.

ficije in navadne beneficije spreminjati v dušnopastirske, ako ne nasprotujejo temu ustanovne listine¹³¹. Iz važnega razloga more končno ordinarij izvzeti izpod župnikove oskrbe take redovniške družine in hiše, ki sicer po pravu ne bi bile izvzete¹³². Ustanavljati in uvajati kaka nova zvanja, ki bi bila napol župnije, pa škof ne more, kakor se zdi; obče pravo namreč tega nikjer ne omenja. Vendar stvar ni popolnoma jasna. Kan. 1417 § 1 namreč določa, da sme ustanovnik staviti v ustanovitveni listini z ordinarijevim pristankom tudi take pogoje, ki nasprotujejo občemu pravu, da so le častni in ne nasprotujejo naravi beneficija. Toda navadnim dušnopastirskim beneficijem ne more izročati, mislim, onih funkcij, ki jih kan. 462 pridržuje župnikom, ker bi bil pojem »functiones parochio reservatae« odveč in sploh ne bi bilo tako postopanje v soglasju z monarhičnim principom cerkvene ustave, ki v administraciji ne pozna kolegialnega ustroja.

Vprašanje more biti le bolj to, ali niso taki ekspoziti od ordinarija delegirani. Škof je namreč neposredni pastir cele škofije, torej župnik v vsaki župniji svoje dieceze. Ker je ta njegova oblast redna, jo more delegirati. Če more župnik z ordinarijevim dovoljenjem za stalno poveriti ekspozitu župniške funkcije, bi se zdelo čudno, da bi tega ne mogel storiti škof. Toda po drugi strani je škofova oblast omejena po občem pravu, kakor sem že omenil; in vprav obče pravo rezervira nekatere funkcije župniku, kar bi bilo manj umljivo, če bi mogel škof te habitualno poveriti duhovnikom, ki niso župniki. Brez ško-

¹³¹ Kan. 1430 § 2.

¹³² Kan. 464 § 2. V starem pravu je bila zadeva sporna; teorija in upravna praksa pa sta v novejšem času dovoljevali škofom to pravico, ki jo Chelodi (Ius de personis, 371 nsl.) utemljuje takole: »Cuius ratio iuridica in eo quaerenda videtur, quod parochus habet quidem ius quaesitum iurisdictionis in toto territorio paroeciali exercendae, sed non habet ius quaesitum, iure communi ipsi agnitum, ut hic vel ille locus iuridice pertineat ad territorium paroeciale, secus divisiones et dismembrationes per auctoritatem episcopi fieri non possent.« Omenjeni razlog se ne more navajati v prilog samostojnim ekspozituram, ker je pri njih prav to vprašanje, ali more škof delno suspendirati župnikovo jurisdikcijo v določenem delu njegove župnije, ne da bi kraj popolnoma izvzel iz župnije. Nadalje je smatral zakonodajalec za potrebno naglasiti, da ima škof pravico izvzeti redovniške naselbine iz župnikovega delokroga, da ima pravico razdeliti in oddeliti (dismembrirati) župnije, po drugi strani pa našteva prav isti legislator funkcije, ki so stricte parochio reservatae.

fovega dovoljenja in poveritve duhovnik itak ne more vršiti dušnopastirskih funkcij. Če bi škof za stalno delegiral duhovnike tudi za one posle, ki so naštetih v kan. 462, kakor delegira za ostale, potem se zdi izraz »functiones parochiae reservatae« brezpredmeten. Dostavek »nisi aliud iure caveatur« v kan. 462 se more torej nanašati le na splošno pravo in na one izjeme, ki jih omenja kodeks. Da ni v skladu s pravom, če izvršujejo ekspoziti župniške funkcije neodvisno od župnika, je poudarjal že Aichner, dasi te prakse ni obsodil¹³³, Hillingu pa se zdi, da je omenjeno postopanje *contra ius*¹³⁴.

Po običaju ali sicer zakonito določena štolnina gre vedno župniku, četudi je funkcije opravil kdo drug. Škof zato ne more odvzeti župniku štolnine in jo izročiti ekspozitu kot štolnino, dasi nemara ekspozit izvršuje v svojem okolišu vse štolnini podvržene funkcije. Iz tega pa seveda nikakor ne sledi, da ne bi mogel škof odrediti, da naj prepusti župnik štolnino kaplanu oziroma ekspozitu, ako ima župnik že od drugod primerne dohodke, kaplan oziroma ekspozit pa jih nima. Teh zneskov ekspoziti ne bi prejeli iz naslova štolnine, ker ta gre župniku, ampak kot *congrua remunerationem* v zmislu kan. 476 § 1¹³⁵.

13. *Secundum ius* omenjene splošne delegacije nedvomno niso; prav isto velja seveda o zvanjih, ki jih zakonik ne pozna. Ako sponiramo, da so take delegacije *praeter ius*, je ekspozitova kompetenca z župnikovo kumulativna. Župnik bi vršil na teritoriju ekspoziture župniške funkcije *vi officii parochialis*, ekspozit pa *ab Ordinario ad universalitatem causarum delegatus*. »Nihil obstat quominus parochus in ecclesia filiali, si velit, in persona munera parochialia peragat.«¹³⁶ Vprašanje je, ali bi mogel ordinarij župniku zabraniti, da bi izvrševal svoje pravice v ekspozituri. Brez opravičenega razloga tega gotovo ne more storiti. Če bi pa imel opravičen razlog, in zlasti če bi to zahtevalo uspešno dušnopastirsko delovanje, bi ordinarij

¹³³ »At quamvis talis dependentia (da je namreč ekspozit le župnikov kaplan) iuri sit conformis, haud pauci tamen eiusmodi capellani vel expositi omnia fere parochorum munera obeunt et intuitu negotiorum vix quidquam discriminis reperiri potest inter ipsos et veros parochos« (o. c. 457).

¹³⁴ Cfr. o. c. 222.

¹³⁵ »... detur unus vel plures vicarii cooperatores, quibus congrua remuneratio assignetur.«

¹³⁶ Aichner-Friedle, o. c. 457.

mogel to zabraniti. Da se prepreči marsikako nesporazumljenje, se zdi potrebno, da ordinariat točno formulira razmerje med ekspoziatom in krajevnim župnikom.

Četudi je ekspoziat poverjen za župniške funkcije, ostane še vedno napram krajevemu župniku v razmerju njegovega kaplana. Glede dolžnosti in pravic, ki mu jih nalaga beneficij, ki ga morda ima, je v zmislu ustanovnih listin od župnika neodvisen. V ostalem pa zavisi, kolikor je član pomožnega dušnopastirskega klera, od krajevnega župnika kakor drugi kaplani¹³⁷, seveda v okviru škofovih določil. Če n. pr. škof določi, da naj ekspoziat sporoči župniku seznam krščenih in umrlih vsak mesec ali vsake tri mesece, potem nikakor ne more župnik zahtevati, da bi mu moral ekspoziat sporočiti posamič vsak pogreb ali krst. Če odredi ordinarij, da dopisuje ekspoziat v vseh zadevah z ordinariatom neposredno, ne more župnik temu oporekati.

Popolnoma izvzeti izpod župnikove oblasti oziroma bolje delokroga pa škof ne more ekspoziata in ekspoziature, če noče ustanoviti nove župnije, ker bi bilo to proti duhu cerkvenega zakonika, ki izrečno poudarja, da bodi v vsaki župnji le po en župnik, in je strogo izvedel v vsej organizaciji hierarhije sistem z monarhičnim načelom.

14. Če naj na kratko povzamem stališče novega zakonika do različnih ekspoziatur, bi ga izrazil takole:

Samostojne ekspoziature so s kan. 216 postale župnije, oziroma vsaj ekspoziati na njih so glede pravic in dolžnosti izenačeni z župniki. Ostale ekspoziature so v bistvu kaplanije; na njih nastavljeni duhovniki so napram krajevemu župniku v razmerju kaplanov. Stalne delegacije za opravljanje župniku pridržanih funkcij, ki jih izdajajo škofje ekspoziatom, niso secundum ius commune. Ne more se pa tudi trditi, da bi bile vedno contra ius, da bi namreč škof v vsakem slučaju, ko bi jih podelil, prestopil svojo kompetenco. So torej praeter ius commune; ordinarij opravičeno podeljuje omenjene delegacije, ako ima za to zadosten razlog.

Taka organizacija nižjih dušnopastirskih mest se zdi morda juridično manj popolna. Toda pomniti moramo, da je organizacija dušnega pastirstva itak bolj ohlapna, kar odgovarja značaju kanonskega prava. *Salus animarum* je namreč vrhovno načelo

¹³⁷ Cfr. Scherer, o. c. I, 652.

cerkve in zadnja norma njenega prava, kateri se mora vse podrediti. Po drugi strani pa se javlja pri tem vprašanju kakor še tudi marsikje drugod posebna dvodelna božjepravna cerkvena ustava, ki družī s strogo centralizacijo (primat) tudi široko avtonomijo (episkopat).

III. Ekspoziti v ljubljanski škofiji.

Večkrat je bilo že omenjeno, da je razmerje ekspozitov in ekspozitur po različnih pokrajinah različno urejeno. Splošno veljavnih pravil za nje ni. Njih pravni položaj je presojati po partikularnem pisanem in običajnem pravu in po ustanovnih listinah. V naslednjem naj očrtam ekspoziture v ljubljanski škofiji.

1. V pravnem področju ljubljanske škofije je po letopisu za l. 1930 šestnajst ekspozitur, in sicer: v postojnski dekaniji osem (Matenja vas, Nadanje selo, Orehek, Razdrto, Suhorija, Št. Peter na Krasu, Trnje, Ubeljsko), v moravški dve (Št. Vid pri Brdu, Vrhpolje), v kranjski ena (Sv. Jošt), v kočevski ena (Zdihovo), v litijski ena (Konjščica), v loški ena (Davča), v ribniški ena (Nova Štifta) in v vrhniški ena (Bevke)¹. Poleg tega omenja letopis še eno tako zvano staro kaplanijo: Erzelj v vipavski dekaniji. V Radomljah biva kamniški kaplan-ekspozit in v Izlakah čemšeniški kaplan-ekspozit; davškega ekspozita imenuje letopis kaplana v Sorici, vendar našteva Davčo med ekspoziturami, Radomelj in Izlak pa ne. V Vrhpolju je ekspozitura obenem kuratni beneficij. Kaplanija Erzelj je še nekako posebej osamosvojena, je proste škofove podelitve ad instar parochiarum. Nadalje je v ljubljanski škofiji še nekaj beneficijev pri podružnih cerkvah²; njihovi beneficiati vrše vsaj nekatere dušnopastirske posle. V nekaterih župnijah biva navadno pri podružnici duhovnik³, »ki tam v polajšanje ljudstvu opravlja

¹ Vikariat Zagorje je bil 31. maja 1925 definitivno dodeljen novoustanovljeni škofiji na Reki. Postojnska in vipavska dekanija sta prišli po razmejitvi med Jugoslavijo in Italijo na temelju rapallske pogodbe pod upravo goriške nadškofije (Letopis ljub. škofije za l. 1928, 14).

² N. pr. Dobrava, Veliki Gaber, Hrastje, Kropa (pri kapelici), Olševk.

³ N. pr. Kurešček, Trzin, Repnje, Skaručina, šenkovturn, Spodnji Brnik, Lahoviče, Zalog, Brez, Premskovo, Litija, Mala Loka, Sv. Trojica in Sv. Križ v moravški dekaniji.

redno božjo službo⁴. Taki duhovniki nimajo kakega posebnega službenega naziva.

V naslednjem naj na kratko orišem pravni položaj duhovnikov, ki na omenjenih dušnopastirskih mestih vrše dunopastirske posle⁵. V boljše umevanje naj najprej opišem razne vrste vmesnih dušnopastirskih postojank, ki so bile običajne v ljubljanski škofiji zlasti v XIX. stoletju.

2. Neposredno pred veliko regulacijo župnij, ki jo je izvršil cesar Jožef II. v predzadnjem deceniju XVIII. stoletja, je bila na poznejšem teritoriju ljubljanske škofije cela vrsta vmesnih dušnopastirskih mest. Hitzinger našteva za to dobo: 40 »Pfarrvikariate«, 4 »subvikariate«, 2 »provikariata, 24 vikariatov, 38 kuratnih beneficijev, 17 kaplanij in 1 kuracijo⁶. Z dvornim dekretom z dne 2. decembra 1785 je ustanovil Jožef II. na Kranjskem 123 lokalnih kaplanij⁷. Vizitacijski zapisnik iz l. 1788⁸ našteva v tedanji ljubljanski škofiji⁹ 47 vikariatov, 71 lokalij, 3 ne še popolnoma ustanovljene lokalije in 3 ekspoziture. Prvi tiskani šematizem iz l. 1793 navaja: 46 vikariatov, 76 lokalij, 26 »nondum erectae capellaniae locales«, 13 ekspozitur in 2 »nondum erectae expositurae«. Šematizem naslednjega leta ima eno lokalijo in dve ekspozituri več. Za francoske okupacije je ljubljanska škofija precej narastla, a l. 1814 so se njene meje skrčile na obseg pred francoskim prihodom in so ostale nespremenjene do l. 1830. Catalogus cleri za l. 1830 našteva 49 župnih vikariatov (vicariatus parochiales), 77 lokalij (capellaniae locales) in 8 ekspozitur. Pij VIII. je z bulo »In supereminenti Apostolicae Dignitatis« z dne 27. julija 1830 pridružil ljubljanski

⁴ 3. ljubljanska sinoda str. 29.

⁵ Na kratko razpravlja o njih 3. ljubljanska sinoda str. 28—29.

⁶ O. c. 105—110.

⁷ Kušej, Joseph II. und die äußere Kirchenverfassung Innerösterreichs 257, kjer so tudi naštetna imena novoustanovljenih lokalnih kaplanij; značilno je, da je Jožefov načrt prevideval le 19 novih župnij v primeri s 123 lokalnimi kaplanijami.

⁸ Protocollum decanatum Archidioeceseos Labacensis, anno 1788. Priobčil ga je Pokorn, Šematizem duhovnikov in duhovnij v ljubljanski nadškofiji l. 1788, Ljubljana 1908.

⁹ Prejšnje leto (8. marca 1787) je Pij VI. potrdil odredbo cesarja Jožefa II., s katero so bile odvzete ljubljanski škofiji nekranjske župnije; dobila pa je škofija v zameno vse doslej ne še njej pripadajoče župnije na Gorenjskem in Dolenjskem, na Notranjskem pa večino onih, ki spadajo zdaj v cerkniško in idrijsko dekanijo (Letopis za l. 1928, str. 13).

škofiji župnije postojnske dekanije in trnovske dekanije (obe iz tržaške škofije) in vipavske dekanije (iz goriške nadškofije)¹⁰. V novo razmejeni škofiji je izkazoval *catalogus cleri* za l. 1833: 50 župnih vikariatov (nazival jih je *vicariatus parochiales perpetui*), 2 navadna vikariata (*vicariatus*: Zagorje, Št. Vid pri Vipavi), 78 lokalij (*capellaniae locales*) in 31 kaplanij (*capellaniae*). Koncem l. 1853 je štela škofija: 47 župnih vikariatov, 2 navadna vikariata, 81 lokalij in 31 kaplanij¹¹. Dvajset let pozneje omenja *catalogus cleri* za l. 1872 skupno tri vikariate (prejšnja dva navadna vikariata in Črni Vrh nad Idrijo, ki so ga prej šteli med *vicariatus parochiales perpetui*¹²), 80 lokalnih kaplanij, 19 ekspozitur in 11 tako zvanih starih kaplanij (*capellaniae veteres*). Vipavska dekanija je štela namreč takrat eno župnijo (Vipava), en vikariat (Št. Vid pri Vipavi, ki je imel 2454 vernikov, 8 podružnic, vikarja in njegovega kaplana, dva kuratna beneficiata in duhovnika penzionista) in 11 kaplanij. Najprej so torej postali župnije župni vikariati. Ko je bila z zakonom z dne 19. aprila 1885 d. z. št. 47 začasno urejena kongrua, so postale lokalne kaplanije tudi v formalnem pogledu župnije, dejansko so itak že bile ves čas od svoje ustanovitve¹³. V poznejših decenijah se župna organizacija v ljubljanski škofiji ni veliko spreminjala; razvoj je šel vedno za tem, da se nesamostojna dušnopastirska mesta osamosvoje. Tako sta postala župniji vikariata Črni Vrh (1898) in Št. Vid pri Vipavi, enako štiri stare kaplanije (Podkraj, Vrabče in Sv. Planina l. 1899, Slap l. 1901) ter razne ekspoziture (n. pr. Besnica l. 1901¹⁴). Ko se je obrnila deželna vlada za Kranjsko z dopisom z dne 2. novembra 1903 št. 21.725 na ljubljanski ordinariat glede fazijskih poročil in matičnih zadev na ekspoziturah, so bile še tri stare kaplanije (Goče, Erzelj, Ustje), en vikariat (Zagorje) in 15 samostojnejših ekspozitur. Od teh so v zadnjih desetletjih postale župnije štiri ekspoziture (Begunje, Harije, Postenje, Trboje) in dve stari kaplaniji (Goče in Ustje). Ustanovilo pa se je nekaj novih ekspozitur, tako da

¹⁰ Letopis za l. 1928, str. 14.

¹¹ Hitzinger, o. c. 118.

¹² Razlikovanje med obema vrstama vikariatov so opustili.

¹³ Za sekavsko škofijo glej Haring, o. c. 294 op. 3.

¹⁴ Gruden, o. c. 11.

jih je letopis za l. 1930 naštel šestnajst. L. 1930 se je ustanovila ekspozitura na Lokah v župniji Zagorje ob Savi¹⁵.

Iz kratkega pregleda je razvidno, da so bile v ljubljanski škofiji običajne naslednje vrste vmesnih dušnopastirskih postojank: župni vikariati, vikariati, lokalne kaplanije, kaplanije, ekspoziture; poleg tega so bili v navadi tudi navadni dušnopastirski beneficiji. Župni vikariati, vikariati in kaplanije datirajo skoraj vse iz dobe pred Jožefovo regulacijo župnij. Od ekspozitur so nastale nekatere pred Jožefom, druge pozneje. Nekatere ekspoziture, n. pr. Bevke¹⁶, Konjščica¹⁷, so bile prvotno ustanovljene kot lokalne kaplanije, pozneje pa spremenjene v ekspoziture. Jasno se nadalje razvidi iz podanega pregleda, da terminologija ni bila enotna. Različni nazivi izvirajo pri nas tudi od tod, ker so bile meje ljubljanske škofije razmeroma pozno ustaljene. Iz goriške in tržaške škofije je prejela ljubljanska škofija veliko vmesnih dušnopastirskih mest in ohranila njih nazive, čeprav niso bili v rabi v ostalih njenih delih.

3. Župni vikarji so kakor drugod tako tudi v ljubljanski škofiji samostojno vodili dušnopastirske posle. Ius utile pa je kljub temu navadno ostal župniku; vendar pa te zadeve niso bile povsod enako urejene. Zanimivo je v tej točki Valvazorjevo poročanje¹⁸. Vikariate navadno naslavlja »die Pfarr oder Vi-

¹⁵ Zapisnik o službenem razmerju ekspozita na Lokah do župnika v Zagorju, sestavljen dne 1. septembra 1930 v Zagorju, št. 857, potrjen od ordinariata 13. septembra 1930, št. 3846.

¹⁶ V Bevkah je bila ustanovljena lokalija 8. oktobra 1782; l. 1809 je postala ekspozitura. Ljubljanski ordinariat je zahteval z dopisom z dne 27. februarja 1828 št. 132 od vrhniškega dekanata »eine kurzgefasste geschichtliche Darstellung der Expositur Beuke zur Begründung ihrer ferneren Aufrechterhaltung«. V odgovoru z dne 8. marca 1828 omenja vrhniški dekan, da je bil kuratni beneficij v Bevkah ustanovljen l. 1782; v nadaljnjem naziva ekspozituro »Kurazie«.

¹⁷ V župniji Svibnje sta bili ustanovljeni l. 1787 dve lokalni kaplaniji: pri Sv. Jurju pod Kumom in na Konjščici. Lokalija na Konjščici je bila zatrta l. 1806 in njen teritorij prideljen k novoustanovljeni župniji pri Sv. Jurju. 21. okt. 1837 je bila ustanovljena na Konjščici ekspozitura. Cfr. odgovor župnega urada v Sv. Jurju z dne 9. decembra 1903 na dopis ljublj. ordinariata z dne 20. novembra 1903 št. 4848.

¹⁸ Valvasor, Die Ehre des Herzogtums Krain², Rudolfswert 1877, vol. II, 8. knj., str. 714—836.

cariat¹⁹. Skoraj vedno pristavlja, pod katero župnijo spada vikariat; n. pr.: »Unter Stein gehören drey Vicariaten, als: das zu Neul, zu S. Martini in Tucheiner Thal und Tuchein.«²⁰ O tedanjem vikariatu v Nevljah dostavlja tole značilnost: »Neyl oder Naul gehört unter die Pfarr Stein. Es zehlt diese Kirche neun Filial-Kirchen, darunter die Zwo ersten (S. Annae am Walde na goisdu und S. Achatii zu Khälisch) von der Pfarr oder Vicariat Neul in allen Stücken versehen werden; und die sieben übrige zwar auch, aber Heirath-Sachen, Tauffen und Begräbnisse ausgenommen, als welche in der rechten Pfarr Stein abgehandelt und bezahlt werden.«²¹

4. Poleg župnih vikariatov sta bila omenjena v pregledu dva navadna vikariata: Št. Vid pri Vipavi in Zagorje. O vikariatu v Zagorju je poročal ljubljanski ordinariat dne 26. februarja 1904 pod št. 822 deželni vladi za Kranjsko, da je že od svoje ustanovitve l. 1622 popolnoma samostojno dušnopastirsko mesto; tudi pri upravi cerkvenega premoženja ne zavisi od župnije matere v Košani²². O Št. Vidu pri Vipavi sem že omenil, da je bil eden izmed večjih dušnopastirskih mest ter je imel vikar kaplana.

5. Jožef II. je našel ob regulaciji župnij veliko vmesnih dušnopastirskih mest; po njih zgledu je ustanovil lokalne kaplanije²³. Vodila ga je pri tem želja pomagati ljudstvu. Duhovniki na lokalnih kaplanijah so bili zato pri izvrševanju dušnopastirskih poslov popolnoma neodvisni od starih župnij. Samo štolnine niso smeli pobirati zase, ampak so jo morali oddajati župniku na stari župniji. S tem je hotel cesar odstraniti vsako podlago za nasprotovanja razkosavanju velikih župnij²⁴. Razlika

¹⁹ N. pr. Die Pfarr oder Vicariat Adlsberg, Alben, Gasenbrunn, Lasitsch, Loitsch itd.

²⁰ O. c. 809.

²¹ O. c. 778—779.

²² »Das Vikariat Zagorje führt alle Matrikenbücher, das Tauf-, Sterb- und Trauungsregister seit Errichtung des Vikariates im Jahre 1622 vollkommen unabhängig, wie dermalen auch die ganze Seelsorge und Vermögensverwaltung unabhängig von der Mutterpfarre Košana versehen wird.«

²³ Cfr. Motivenbericht k zakonu o začasni kongruiz z dne 19. aprila 1885 d. z. št. 47, Burckhard, o. c. 298.

²⁴ Kušej, o. c. 267; Motivenbericht, Burckhard, o. c. 299, kjer se poudarja neprimernost teh odredb, da so morali namreč verniki plačevati štolnino, desetino in druge dajatve tujemu duhovniku, ki ni bil njihov dušni pastir.

med novoustanovljenimi župnijami in lokalnimi kaplanijami je bila v glavnem v tem, da so bile slednje slabše dotirane. Interes verskozakladnega premoženja, ki je po večini vsa novo ustanovljena dušnopastirska mesta dotiralo, je odločil, da je bilo ustanovljenih več lokalnih kaplanij kot župnij²⁵. Ni pa bilo vedno določeno, koliko se ločijo nove lokalne kaplanije od starih nesamostojnih kaplanij, ekspozitur in kuracij, kar je v poznejših decenijah povzročalo mnogo sporov in težav. Pri razpravljanju o novem zakonu o kongruui v osemdesetih letih prejšnjega stoletja se je pokazalo, koliko zmed je povzročilo v tem pogledu Jožefovo prenačljeno poseganje v župnijsko organizacijo²⁶.

6. Nadaljnjo vrsto vmesnih dušnopastirskih postojank so tvorile tako zване stare kaplanije. Vipavska dekanija je namreč prišla l. 1830 k ljubljanski škofiji z 11 kaplanijami, ki so bile ustanovljene pred Jožefovo regulacijo, med leti 1642 in 1780. Izvrševale so vse iura parochialia vsaj od l. 1784 dalje. Polagoma so postajale druga za drugo tudi v formalnem pogledu župnije. L. 1903 so bile še tri take kaplanije. O njih je poročal župni urad v Vipavi z dopisom z dne 4. decembra 1903 št. 157 škofijskemu ordinariatu: »Navedene kuracije uživajo enake pravice z bivšimi, v župnije povzdignjenimi kuracijami in imajo lastne matice vže 100 let in čez 100 let. Nadžupnik matic ne pregleduje in ne podpisuje. Matične liste, kolkovane in uradne, spisujejo in podpisujejo le kurati.« Od omenjenih treh je ostala le še kaplanija Erzelj. Ima kuratno cerkev in je proste škofove podelitve kot one, ki so formalno postale župnije²⁷.

7. Končno nam ostanejo še ekspoziture v ožjem pomenu besede. Njih pravni položaj je v glavnem jasno začrtan v aktih, ki tvorijo v ljubljanskem škofijskem arhivu poseben fascikel pod skupnim naslovom ekspoziture. Nastali pa so omenjeni akti ob naslednji priliki. Po odloku ministrstva za uk in bogočastje z dne 23. oktobra 1903 št. 31.756 je pristojala pisarniška taksa in sploh pravica voditi matrike le samostojnim dušnim pastirjem v zmislu § 1 zakona o začasni dotaciji katoliškega duhovništva z dne 19. aprila 1885 d. z. št. 47; izmed nesamostojnih pa samo

²⁵ Za Kranjsko n. pr. je dvorna komisija končno predlagala 19 novih župnij in 123 lokalnih kaplanij (4. nov. 1785); Jožef II. je predlog sprejel 2. dec. 1785; cfr. Kušej, o. c. 299.

²⁶ Cfr. Motivenbericht, Burckhard, o. c. 299.

²⁷ Šematizem goriške nadškofije za l. 1929 jo nazivlje »curatia«.

tistim, ki so mogli dokazati kak poseben pravni naslov²⁸. V zmislu citiranega odloka se je obrnila deželna vlada za Kranjsko z dopisom z dne 2. novembra 1903 št. 21.725 na ordinariat, ki naj pozove ekspoziture »zur Vorlage der Fassionen behufs

²⁸ V motivaciji k citiranemu zakonu se navaja, da je zlasti v južnih deželah in v Galiciji razmerje med samostojnimi in nesamostojnimi dušnopastirskimi mesti nejasno. § 1 cit. zakona razlikuje zato med samostojnimi dušnimi pastirji in sistematiziranimi duhovnimi pomočniki. Drugi odstavek § 1 pa podaja opis obeh vrst dušnopastirskega klera: »Unter dem Ausdrucke »selbstständige Seelsorger« sind alle jene Geistliche zu verstehen, welche auf Grund canonischer Einsetzung von Seite des Diöcesanbischofs in einer bestimmten kirchlichen Gemeinde die Seelsorge auszuüben das Recht und die Pflicht haben oder sonst durch den Diöcesanbischof zur selbständigen Ausübung der Seelsorge berechtigt sind, wie Localkapläne, die Pfarrvicare u. s. w. Unter dem Ausdruck »Hilfspriester« sind diejenigen Geistlichen zu verstehen welche den selbständigen Seelsorgern vom Diöcesanbischofe zu deren Unterstützung in der Ausübung der Seelsorge beigegeben sind.« Zakon je precej široko pojmlil izraz samostojni dušni pastirji. Povsem srečna pa ta formulacija le ni bila, ker je pustila vrzeli. Vikarji in lokalni kaplani so namreč vsaj v rahli odvisnosti od krajevnega župnika. Zato so nastopili dvomi in spori. Upravno sodišče je izjavilo 24. oktobra 1888, št. 3281, da spadajo ekspoziti oziroma kurati, ki imajo matrike in oznanilno knjigo, pod pojem »samostojen dušni pastir«, četudi so v nebitvenih stvareh, kakor glede pomoči v dušnem pastirstvu ali podpisovanja cerkvenih računov, odvisni od župnika. Zadeva sama pa v stari Avstriji ni bila nikdar popolnoma jasna. Večkrat je prišlo do nasprotstva med upravnim in državnim sodiščem. Administrativna oblastva in upravno sodišče so zahtevala, da mora biti dušni pastir od državne oblasti priznan za samostojnega, če naj uživa kongruo, kot jo določa zakon z dne 19. septembra 1885, d. z. št. 176 za samostojne dušne pastirje; državno sodišče je pa stalo na stališču, da zadostuje za samostojnost dušnega pastirja, ako se ostvarjeni pogoji, ki jih zahteva zgoraj citirani zakon § 1 (cfr. Dannerbauer, Praktisches Geschäftsbuch für den Kurat-Klerus Österreichs³, Wien und Leipzig 1909, 345). — Zelo zanimiv je bil spor glede značaja južnotirolskih kuratov. Upravno sodišče sprva ni hotelo priznati, da bi bile tamošnje kuracije samostojna dušnopastirska mesta. Na pritožbo kuratov jim je državno sodišče priznalo kongruo, ki gre samostojnim dušnim pastirjem. Nato je upravno sodišče začelo priznavati kuratom pravico do kongruo samostojnih dušnih pastirjev, ako so se zanj potegnili, toda le ad personam in »ohne Präjudiz für den Amtsnachfolger«. V odločbi z dne 20. februarja 1896, št. 1080 izjavlja upravno sodišče: »In der, wenngleich ohne Präjudiz für den Amtsnachfolger, erfolgten Zuerkennung der den selbständigen Seelsorgern gesetzlich gebührenden Kongrua an den Kuraten muß die staatliche Anerkennung der Selbständigkeit einer Seelsorgerstation erblickt werden« (Dannerb. 1346). Cfr. Lj. škof. list 1889 str. 47 nsl. Milaš-Kazimirović, Pravosl. crkv. pravo, Beograd 1926, 453.

deren Readjustierung hinsichtlich der Kanzleiauslagen für die Matrikenführung eventuell zur Nachweisung des Rechtstitels, mit welchem ihnen das Recht zur Matrikenführung zusteht«. Po naročilu notranjega ministrstva prosi deželna vlada v istem dopisu ordinariat, »die gegenwärtige Praxis in Bezug auf die Matrikenführung seitens der Pfarrexpositen erschöpfend klarzustellen, eventuell wegen Regelung der Angelegenheit Anträge zu stellen. Insbesondere wünscht das Ministerium des Inneren auch zu wissen, ob bei den Hauptpfarren eine einheitliche, den ganzen Pfarrsprengel umfassende Matrik geführt wird, wo die von dem Expositen geführten Matriken aufbewahrt werden und welcher Vorgang bei der Ausfertigung von Matrikenauszügen beobachtet wird«. Ljubljanski ordinariat se je nato obrnil z dopisom z dne 20. novembra 1903 št. 4848 na prizadete župnike in ekspozite po podatke. Iz vposlanih poročil in po njih sestavljene statistične tabele²⁹ je razvidno, da so bile matične zadeve po raznih ekspoziturah različno urejene. Ker so z maticami in fasijo v zvezi glavne župniške pravice, kažejo omenjena poročila dovolj jasno sliko o pravnem razmerju ekspozitur do župnij. Druga ljubljanska sinoda določa samo na kratko »matriculas scribat parochus resp. vicarius vel capellanus independens«³⁰, toda omenjena poročila razodevajo velike diference v praktičnem postopanju.

8. Pri dveh tedanjih ekspoziturah (Gora pri Sodražici in Sv. Jošt nad Kranjem) sploh ni bilo matic. Tri stare kaplanije iz vipavske dekanije (Goče, Erzelj, Ustje) in vikariat Zagorje so bili popolnoma samostojni. V ekspoziturah župnije Slavina (Sv. Peter, Trnje, Matenja vas) je uredil matične zadeve tržaški ordinariat z dekretom z dne 12. oktobra 1812 in pozneje ljubljanski z odlokom z dne 30. novembra 1833 št. 1720. Ekspoziti imajo krstno in mrliško knjigo, ki ju mora župnik večkrat pregledati. Vsako četrletje morajo poslati ekspoziti župniku v Slavino kopije, da jih prepíše v glavne matrike, toda ne med one za ostale dele župnije, ampak v posebnem oddelku. Glede zakonskih zaved določa citirani dekret ljubljanskega ordinariata, da so pridržane župniku, »der übrigens die drei exponierten Kapläne zum Ausfragen der Brautleute oder auch zur Trauung

²⁹ »Ausweis über die in der Diözese Laibach eigene Matriken führenden abhängigen Exposituren.« Ad Nrum 822/1904.

³⁰ Str. 138.

delegieren kann, die Trauung jedoch nur selbst in dem pfarrlichem Trauungsbuche eintragen und für die genaue Befolgung aller Ehevorschriften selbst haften muss. Die zu den Kaplaneien gehörigen Brautleute sollen nicht nur in der Hauptpfarr sondern auch in der Kaplanei, zu der sie gehören, aufgebeten werden«. Leto pozneje je opozoril ordinariat župnika v Slavini, da mora prepustiti dušnopastirske posle v okolici ekspozitur ekspozitom. Opozorilo je ordinariat motiviral na sledeči način: »Bei der Errichtung der neuen Kurazien in den 80-er Jahren ging die allerhöchste Absicht dahin, den Gemeinden, die nach der Lokalität thunlichsten Erleichterungen in der Seelsorge allenthalben zu verschaffen, darum ward anfänglich allgemein verordnet, daß den exponierten Kaplänen und Kuraten die Pfarrer alle actus parochiales an Ort und Stelle auszuüben erlauben sollen, und daß der Gottesdienst von dem exponierten Kaplane das ganze Jahr hindurch an der ihm angewiesenen Station abgehalten, und nicht, wie es hie und da zu geschehen pflegte, für gewisse Festtage auf die oft weit entlegene Pfarrkirche allein beschränkt werde.«³¹

Iz dopisa je bilo sklepati, da so omenjene tri ekspoziture lokalne kaplanije, ustanovljene za časa Jožefa II. Toda njihov pravni značaj je povsem drugačen. Najstarejša od njih je ekspozitura v Št. Petru. Ustanovljena je bila l. 1807; ustanovna fistina se je sicer izgubila³², ekspozitura sama pa je bila zelo slična ostalima dvema. Ekspozituro (kaplanijo) v Matenji vasi je ustanovil tržaški ordinariat 28. julija 1810³³. V ustanovni listini je jasno načrtan položaj ekspozita — imenoval se je kurat — do župne cerkve in župnika. Župno cerkev mora smatrati za mater (Mutterkirche). Župnik je kuratu neposredni predstojnik, od katerega je kurat odvisen. Ekspozitura ob ustanovitvi ni dobila krstnega kamena in pravice hraniti Najsvetejše. Ekspozit je moral v svoji cerkvi na željo vernikov spovedovati, med sv. mašo posvetiti potrebno število hostij in izpovedance obhajati, nadalje »falls sich zur nehmlichen Zeit ein Kranker im Bezirke befinden sollte, denselben mit dem heil. Viaticum und mit der letzten Ölung zu versehen«. Ob določenih praznikih je moral priti z

³¹ Dopis z dne 26. aprila 1832, št. 473.

³² Cfr. Z a b u k o v e c, Slavina. Zgodovinski Zbornik 1910, 81.

³³ Legaliziran prepis ustanovne listine je v ljub. škof. arhivu. Tekst je objavil Z a b u k o v e c, o. c. 319—323.

ljudstvom k župni cerkvi. Za veliko noč je moral ekspozit pomagati pri spovedovanju »in jenen Orten, die unmittelbar von der Pfarrkirche versehen werden«. Ženini in neveste iz njegovega okoliša so morali biti oklicani v župni in ekspozitni cerkvi. Tretja ekspozitura slavinske župnije je v Trnju; lastno pokopališče, krstni kamen in pravico hraniti Najsvetejše je dobila 31. decembra 1809; pravno pa je bila ustanovljena šele 19. avgusta 1815³⁴, oziroma šele z novim ustanovnim pismom z dne 15. novembra 1827, ki ga je potrdil tržaški ordinariat v juliju l. 1828³⁵. Ekspozitura je imela bolj značaj kuratnega beneficija. Ekspozit je bil do župnika v Slavini v podobnem razmerju kot oni iz Matenje vasi. Po drugi ustanovni listini je bil ekspozit dolžen tudi pridigati ter »ferner dem seit 1810 bestehenden Gebrauch gemäss am Bitt- und Danksonntage, am Frohnleichnahm, Grossfrauentage und in der Charwoche bei der Hauptpfarre zu Slavina zur Assistenz zu erscheinen und sich in die pfarrlichen Rechte ganz und gar nicht einzumischen«. Iz navedenega sledi, da so imele ekspoziture iz župnije Slavine povsem drugačen delokrog kot lokalne kaplanije.

V ekspoziturah župnije Hrenovice (Orehek, Razdrto, Veliko Ubeljsko) je uredil matične zadeve ljubljanski ordinariat z dekretom z dne 30. novembra 1833 št. 1733 enako kot v omenjenih kuracijah slavinske župnije. Župnik v Hrenovicah pa je l. 1873 odvzel ekspozituram matice brez vednosti škofijskega ordinariata.

Zelo natančno so urejene pravne razmere obeh ekspozitur v župniji Košani, Suhorij in Nadanjega Sela. »Capellania sacramentata« v Suhorijah je bila ustanovljena 24. maja 1794. Ustanovna listina³⁶ točno formulira v 19 točkah ekspozitove dolžnosti, v petih obveznosti in pravice košanskega župnika in v naslednjih petih obveznosti in pravice košanskih kaplanov na teritoriju ekspoziture. Iz vsega je razvidno, da je ekspozit le eden izmed košanskih kaplanov, ki biva v Suhorijah. Imeti je moral ekspozit ob nedeljah in praznikih božjo službo. Krščuje in po-

³⁴ Listina je v ljub. škof. arhivu.

³⁵ Cfr. Zabukovec, o. c. 323—328.

³⁶ »Convenzione per l'erezione della Capellania sacramentata in Suchorie sotto la Parochia di Cossana.« Tržaški škof grof Hohenwart je listino potrdil 24. maja 1794 (Ljub. škof. arhiv). Pravni značaj ekspoziture je dobro označen v naslovu.

kopava s pooblastilom župnika v Košani. Od župnika poverjene matice mora imeti v redu. Kopij ne pošilja k župniji. Kolkovane izpise iz matičnih knjig izdaja župnik, ko prejme za vsak slučaj posebej podatke od ekspozita. Brez izrečnega župnikovega dovoljenja ekspozit ne more asistirati pri porokah, pač pa mora oklicati ženine in neveste iz svojega okoliša, ko mu župnik ob vsakem slučaju posebej to sporoči. Ekspozit sme izvrševati le tiste blagoslove, ki mu jih župnik dovoli. Za blagoslov krstne vode na velikonočno in binško soboto mora dobiti vsako leto pismo oziroma ustno dovoljenje od župnika. Čeprav pripadajo funkcije velikega tedna »privativamente« župni cerkvi, sme vendar biti v ekspozitni cerkvi veliki petek izpostavljeno Najsvetejše, če je ekspozit prepričan, da bo zadosti adoratorjev. Ekspozit čuva sv. opremo suhorijske cerkve.

V Nadanjem Selu je bila ustanovljena »Capella Sacramentata di S. Michele« 10. aprila 1810. Ustanovna listina⁸⁷ našteva podrobno kot zgoraj omenjena dolžnosti košanskega župnika in njegovih dveh kaplanov do ekspoziture ter ekspozitove pravice in dolžnosti. Ekspozit je podrejen župniku. Vodi krstno in mrliško knjigo. Vsako četrletje mora nesti obe matični knjigi župniku v pregled in podpis. Poročna knjiga je samo pri župni cerkvi. Ženini in neveste iz ekspoziture se okličejo v župni in ekspozitni cerkvi; izpraša pa nupturiente in jih poroči župnik sam. Oboje mu je pridržano »privativamente«. Krstno vodo na veliko soboto in binško soboto blagoslovi ekspozit. Bolnike v ekspozituri mora previdevati ekspozit; če bi pa kateri izmed vernikov želel »nominatamente«, da ga previdi košanski kaplan, se mora ta nemudoma podati k njemu. Na določene praznike mora maševati ekspozit doma zgodaj za »stare ljudi, pastirje in hišne čuvaje« ter potem oditi z verniki v župno cerkev. Pogrebna štola pripade župniku, četudi je funkcije opravil ekspozit. Veliki teden mora opravljati ekspozit v svoji cerkvi vse liturgične funkcije »per consolatione del suo popolo«. Župnik je odgovoren, da se bodo določila, ki se tičejo ekspozitur, izpolnjevala.

Iz opisa sledi, da so si ekspoziture v župnijah Slavini, Hrenovicah in Košani precej slične; tudi ustanovljene so približno ob istem času. Župnikove pravice nad ekspozituro se v usta-

⁸⁷ Legaliziran prepis v ljub. škof. arhivu.

novnih listinah močno poudarjajo. V podrobnostih pa so razmere različno urejene; še ekspoziture v isti župniji nimajo enakih pravic in dolžnosti.

Precej drugačen pa je položaj ekspozita v Bevkah. Tam je bila ustanovljena za Jožefa II. lokalna kaplanija, od l. 1809 pa je ekspozitura. Župni urad na Vrhniki je v dopisu z dne 4. januarja 1904 št. 18 odgovoril ordinariatu³⁸, da ni v tamošnjem arhivu nikake listine, ki bi določala razmerje bevškega ekspozita do župnika na Vrhniki. »Spisovanje matic in obče vse uradno poslovanje ozirom Bevk vrhniškega župnika odnosno vrhniški župni urad čisto nič ne zadeva. Edino le to je v navadi, da se bevški zaročenci v zakon oklicujejo tudi v župni cerkvi na Vrhniki.« Matic je pregledoval vrhniški župnik le kot dekan³⁹.

V župniji Trnovo sta bili dve ekspozituri (Harije in Postenje) iz konca XVIII. stoletja. Imeli sta krstno in mrliško matico. Poročna knjiga je bila le pri župniji. Ekspozita nista župniku sporočala rojenih in umrlih; vodila sta torej omenjeni matici sama. Župnik in ekspozita so bili prepričani, da pregleda župnik matic na ekspozituri le zato, ker je obenem dekan⁴⁰. Nekolkovane izpise iz matičnih knjig sta izdajala ekspozita, kolkovane pa župnik v Trnovem, ko sta mu ekspozita sporočila podatke za vsak slučaj posebej.

Ekspozitura Begunje v cirčniški župniji je imela krstno in mrliško matico. Vsake tri mesece je poslal ekspozit kopije župniku. Za pravilnost matic je bil odgovoren župnik; vse izpise, tudi nekolkovane, je izdajal župnik.

V Konjščici je bila ustanovljena lokalna kaplanija l. 1787; l. 1806 je bila zatrta. Trideset let nato je bila ustanovljena ekspozitura (21. oktobra 1837). V službeni instrukciji z dne 14. decembra 1837 daje ordinarijat prvemu ekspozitu naslednje navodilo: »... sich aber als einen von dem Herrn Pfarrer zu St. Georg abhängigen exponirten Kaplan betrachte, der insbesondere in Eheangelegenheiten nichts eigenmächtig und ohne Vorwissen und Genehmigung des Herrn Pfarrers unternehmen

³⁸ Na že omenjeni dopis z dne 20. novembra 1903, št. 4848.

³⁹ Ker je bil župnik obenem dekan, se je zgodilo, da so zamenjavali pravice, ki jih je imel kot župnik, z onimi, ki jih je izvrševal kot dekan. Še bolj verjetno pa je mnenje, da so ostale Bevke napram župniji ves čas v razmerju lokalne kaplanije.

⁴⁰ Podoben primer kot v Bevkah.

kann«. Ženini in neveste iz njegovega okoliša se oklicujejo v ekspozitni in župni cerkvi, »um dem Gesetze vollkommen Genüge zu leisten«; pristojbine za oklice plačajo stranke le enkrat in sicer župniku. Ekspozit naj ima krstno in mrliško matico ter poročno knjigo, kamor naj vpisuje one poroke, za katere bi ga župnik poveril⁴¹.

Ekspozitura v Trbojah je imela lastne matice le nekaj let; l. 1812 so jih prenesli k župniji v Smednik.

9. Pregled je pokazal, da je bilo pravno razmerje ekspozitur v ljubljanski škofiji koncem XIX. stoletja zelo različno urejeno. Samostojne matice sicer še ne pomenijo nujno samostojnega dušnopastirskega mesta, vendar se z njimi družijo nekaterih ekspoziturah, kakor je razvidno iz pregleda, zelo osamosvojeno dušnopastirsko delovanje.

Ljubljanski ordinarijat je predlagal deželni vladi v obširnem dopisu z dne 26. februarja 1904 št. 822 enotno ureditev matičnih zadev na ekspoziturah. Ekspoziture naj ohranijo krstne in mrliške matice, poročne naj bodo le pri župnijah. Kolkovane izpise iz matic izdaja župnik, ostale ekspozit sam. Vsako četrletje naj pošlje ekspozit matične kopije župniku, da jih prepíše v glavno knjigo. Oklici ženinov in nevest naj se vrše pri župni in ekspozitni cerkvi.

Po vojni je bila ustanovljena ekspozitura v Davči. Z dopisom državnega tajništva vatikanskega z dne 22. septembra 1919 št. 96.412 je bil namreč del kuracije Novaki iz goriške nadškofije prideljen upravi ljubljanske škofije, ljubljanski škof pa imenovan za delegata sv. stolice s pravicami kapitularnega vikarja. Za ekspozita v Davči je nameščen sorški kaplan. Razmerje med njim in župnikom v Sorici pa ni podrobneje urejeno. Po nastavitvenem dekretu⁴² je pooblaščen »za vsa opravila, ki sicer pristojajo samostojnim dušnim pastirjem, župnikom, iz-

⁴¹ Cfr. poročilo župnega urada v št. Jurju pod Kumom z dne 9. decembra 1903.

⁴² Z dne 29. avgusta 1923, št. 2955. Ordinarijat je javil ustanovitev ekspoziture v Davči pokrajinski upravi za Slovenijo oddelek za prosveto in vere z dopisom z dne 11. 7. 1923, št. 2162. Naslov je vzel naznanilo na znanje, a pripomnil, da ostanejo matice v Davči sestavni del matic v Sorici in da je zanje odgovoren župnik v Sorici. Državna uprava nima nič proti nameravani ekspozituri, da le ne bo pomenila kake obremenitve za verski zaklad (Pokrajinska uprava za Slovenijo oddelek za prosveto in vere z dne 17. julija 1923, št. 2716).

recno tudi za poroke in za vodstvo matic, ki pa bodo, dokler se zadeva drugače ne uredi, bistveni del matic v Sorici⁴³. Vse izpise iz matic izstavlja ekspozit; ženini in neveste iz okoliša ekspoziture se oklicujejo samo v ekspozitni cerkvi. Štolnino pobira ekspozit^{43a}.

Zapisnik o službenem razmerju ekspozita na Lokah do župnika v Zagorju z dne 1. septembra 1930⁴⁴ jasno priča, da je ekspozit tretji kaplan v Zagorju in da si župnik pridrži vse župnikove pravice.

10. Končno ostane vprašanje, kako je s pravnega stališča soditi o naših ekspoziturah. Ze iz vzporeditve ekspoziture v Lokah z ono v Bevkah ali v Davči je razvidno, da so razmere na njih različno urejene.

Vikariat v Zagorju in kaplanija v Erzelju sta samostojni dušnopastirski mesti. Duhovnika, ki sta tam nastavljena, spadata brez vsake sumnje med one, »qui parochis aequiparantur« (kan. 452 § 2). Imata vse župniške pravice in dolžnosti; zdi se, da morata tudi mašo aplicirati pro populo. Ker omenjeni vikariat in kaplanija ustrezata vsem pogojem, ki jih kan. 217 terja za župnijo, se zdi, da sta omenjeni mesti s promulgacijo novega zakonika sploh postali tudi v formalnem pogledu župniji. Značaj ostalih ekspozitur ne more biti sporen; kaplanije so, kot se v aktih večkrat poudarja. Težave bi utegnile nastati le pri dveh ekspoziturah; pri Bevkah in Davči. Davški ekspozit se sicer omenja kot sorški kaplan, vendar vrši vse župnikove funkcije nezavisno od sorškega župnika; enako opravlja tudi ekspozit v Bevkah dušnopastirske funkcije samostojno.

O ekspozitih razpravlja 3. ljubljanska sinoda⁴⁵. Razlikuje med kaplani, ekspoziti in duhovniki, ki bivajo vpokojeni pri kakih podružnicah v župniji. »Kaplani ekspoziti, ki opravljajo redno božjo službo in druga dušnopastirska opravila pri drugi, nežupni cerkvi, naj smatrajo župnika kot svojega predstojnika.«⁴⁶ Sinoda

⁴³ Praktično je določilo nejasno. Ali naj se podatki prepisujejo v župno matico ali ne? Ali mora ekspozit sporočati župniku posamezne slučaje? Kako je z zaporedno številko?

^{43a} Po sporočilu g. župnega upravitelja v Sorici.

⁴⁴ Pod št. 857/1930 v tamošnjem zapisniku dogovor je potrdil ordinariat 13. septembra 1930, št. 3846.

⁴⁵ Str. 28—29.

⁴⁶ Str. 28.

ni podrobneje določila pojma »druga dušnopastirska opravila«. »Red in čas božje službe in drugih opravil naj določujejo sporazumno z župnikom in ne spreminjajo svojevoljno.« Ako se župnik in ekspozit ne moreta sporazumeti, se zdi, da ne prevlada eo ipso župnikovo mnenje, ampak morata odločitev prepustiti ordinariatu, dasi je župnik ekspozitov predstojnik. Iz citirane določbe je sklepati, da ekspozit ni zgolj duhovni pomočnik, ker bi sicer župnik sam odločal o redu in času božje službe, kolikor ni to po naših partikularnih določilih pridržano škofu. »Upravitelj premoženja tudi pri njihovi cerkvi je župnik s ključarjema. Tekoče dohodke naj zapisuje (ekspozit) natančno, preskrbuje in plačuje naj tudi navadne tekoče potrebsčine. Nove naprave ali večja popravila sme izvršiti le po posvetovanju in sporazumno z župnikom.« Nemara bo večkrat jabolko spora v tem, »kaj je večje popravilo«. Težava je namreč v tem, da večjih popravil tudi župnik ne sme sam izvršiti. Druga ljubljanska sinoda je določila: »Expensae currentes absque ulteriori permissione superiorum praestari (sc. a parochi) possunt. Expensae vero extraordinariae, quae in eadem re decursu unius anni summam 60 coronarum superant, expendi non possunt absque licentia decani; pro illis, quae summam 120 coronarum superant, exigitur licentia Ordinariatus.«⁴⁷ Po vojni je zvišal ordinariat vsoto na 1000 oziroma 2000 Din⁴⁸. Če naj ima sinodalno določilo kak praktičen pomen, je treba vzeti izraz večje popravilo pri ekspozitni cerkvi v drugačnem pomenu kot pri župni. Vsekako pa citirana določba ni jasna.

Duhovnik, navadno kak vpokojenec, ki opravlja pri podružnični cerkvi božjo službo, se mora v vsem držati župnikovega naročila. Brez župnikovega dovoljenja ne more vpeljati novih pobožnosti in opravil. »Vsa popravila in nove naprave se izvrše le sporazumno z župnikom; tudi glede tekočih dohodkov in izdatkov naj se ravna po določilu župnikovem.«⁴⁹ Glede ostalih dušnopastirskih opravil (spovedovanje, previdevanje, katehiziranje i. t. d.) je po medsebojnih dogovorih po posameznih krajih različno urejeno.

V pravkar obravnavano vrsto pomožnega dušnopastirskega klera spadajo pri nas tudi nekateri ekspoziti. Njih razmerje do

⁴⁷ Str. 121.

⁴⁸ Škofijski list 1924, 112.

⁴⁹ 3. sinoda str. 29.

župnika je v pravnem pogledu bolj urejeno kot pa razmerje zgoraj omenjenih kaplanov ekspozitov.

11. Omenim naj končno še nekatere zadeve ki se tičejo ekspozitur, in utegnejo biti praktičnega pomena tudi za naše ekspoziture in njih cerkve.

Po kan. 1265 ne smejo ekspozitne cerkve hraniti Najsvetejše, ako ne dobijo apostolskega indulta. Toda interpretacijska komisija je dne 20. maja 1923 odgovorila na stavljeno vprašanje: »Utrum Ordinarius attenta immemorabili consuetudine, possit licentiam dare asservandi Sanctissimam Eucharistiam in curatis ecclesiis, quamvis non stricte paroecialibus, sed subsidiariis?« »Affirmative.«⁵⁰ Treba je torej razlikovati med navadnimi podružničnimi cerkvami in ekspozitnimi. Pri slednjih more ordinarij dovoliti, da se stalno tam hrani Najsvetejše.

Omenil sem tudi, da je pri nekaterih naših ekspoziturah določeno leto, ko so omenjeno pravico dobile. Tretja ljubljanska sinoda določa: »Po starodavni navadi je po vseh onih podružnicah sv. Rešnje Telo shranjeno, kjer in kadar imajo svojega duhovnika.«⁵¹ V juridičnem jeziku bi besedilo pomenilo, da naše partikularno običajno pravo dovoljuje hraniti Najsvetejše po vseh omenjenih cerkvah. Vendar dejansko ni tako, ker temelji predpis na petletni fakulteti, dani od kongregacije za zakramente⁵².

Pri opisu naših ekspozitur je bilo omenjeno, da se ženini in neveste oklicujejo navadno v ekspozitni in župni cerkvi, »um dem Gesetze vollkommen Genüge zu leisten«⁵³; včasih n. pr. v Davči le v ekspozitni cerkvi, večkrat pa zopet samo pri župni. Vprašanje je, kako je soditi o tej praksi. Tridentški koncil je določil, da se morajo oklici vršiti in ecclesia⁵⁴; ni sicer dostavil parochiali, vendar je jasno, da je menil, naj se vrše oklici redno v župni cerkvi. Isto je določeno v kan. 1024. Koncilska kongregacija je pojasnila 23. februarja 1901, da se morejo vršiti oklici v kölnski nadškofiji tudi pri podružničnih cerkvah in da zadostuje, da se izvrše samo tam, ako sta ženin in nevesta iz po-

⁵⁰ A. A. S. 1924, 115.

⁵¹ Str. 54.

⁵² Škof. List 1921, 85; fakulteta je podaljšana 11. aprila 1928, škof. arh. fasc. fakul. št. 1382/1928.

⁵³ Ofr. op. 41 na str. 267.

⁵⁴ Sess. 24, cap. 1 de. ref.

družničnega okoliša⁵⁶. Dekret je veljal formalno samo za omejeno nadškofijo, vendar ni dvoma, da se je mogel uporabiti tudi drugod. Nekateri avtorji so trdili, da ni potrebno, da bi se pari oklicevali tudi pri ekspozitni cerkvi, veljavni pa so oklici, ako se izvrše samo pri ekspozitni cerkvi⁵⁶; drugi pa so učili, da se morajo taki pari oklicevati pri župni in ekspozitni cerkvi; oklici, ki bi se izvršili samo v nežupni cerkvi, bi zadostovali le v velikih mestnih župnijah⁵⁷. Po Wernz-Vidalu se more pod izrazom *ecclesia* v kan. 1024 razumeti tudi podružna cerkev, ako ima lasten od župne cerkve ločen teritorij ter so prebivalci njenega okoliša po večini neznani vernikom iz okoliša župne cerkve⁵⁸. Zdi se mi, da nikakor ni mogoče trditi, da bi se morali taki pari oklicevati v obeh cerkvah. Sicer pa je treba razlikovati med različnimi ekspoziturami. Če imajo te določen lasten teritorij in zlasti če so ekspoziti habitualno poverjeni za zakonske zadeve, nikakor ni potrebo, da bi se morali pari oklicevati tudi v župni cerkvi. Tudi besedilo § 71 o. d. z.: »Oznanilo se mora opraviti ob treh nedeljah in praznikih pred navadno zbranim cerkvenim zborom župnega okoliša,« ne terja, da bi se morala zaročenca, ki pripadata okolišu ekspoziture, oklicevati na dveh krajih. Ker je smatrati samostojne ekspozite v zmislu § 1 odst. 2 zakona z dne 19. aprila 1885 d. z. št. 47 za »redne dušne pastirje«, zadostuje tudi za državno področje, ako se opravijo oklici samo na enem kraju in sicer v ekspozitni cerkvi. Da mora tako biti, sledi že iz tega, ker poročajo ekspoziti neodvisno od župnika in brez njegove delegacije.

Pravno stališče ekspozitur osvetljujejo nadalje še naslednja razmotrivanja. Znani kan. 1245 § 1 daje župniku pravico, da more dispenzirati posamezne vernike in družine od zapovedi abstinence in pritržavnega posta ter prepovedi hlapčevskih del v nedelje in zapovedane praznike. Nastane vprašanje, ali pristoji ta pravica ekspozitom. Glede onih, ki so poverjeni samo za opravljanje božje službe in le za nekatera dušnopastirska opravila, ne more biti dvoma. Gotovo ne spadajo pod izraz *parochus*.

⁵⁶ Cfr. A. f. k. KR. 81, 1901, 535.

⁵⁶ Hergenröther-Hollweck, o. c. 799—800.

⁵⁷ »Filiasten sind in der Pfarr- und Filialkirche aufzubieten, wenn in der Filiale regelmäßiger sonntäglicher Gottesdienst stattfindet.« Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts², Freiburg 1909, 556.

⁵⁸ *Ius matrimoniale*, Romae 1925, 144.

Dvom pa bi mogel nastati pri onih, ki so delegirani ad universalitatem causarum, zlasti če še motrimo taka besedila, kot je n. pr. v nastavitvenem dekretu davškega ekspozita: »Hkratu Vas pooblašam v tem okolišu za vsa opravila, ki sicer pristojajo samostojnim dušnim pastirjem, župnikom.« Dispenciacijska oblast, ki jo imajo župniki de iure, tudi tej vrsti ekspozitov ne pripade, ker ne spadajo med one župne vikarje, ki so plena potestate parochiali praediti (kan. 451 § 2. 2). Njihova oblast namreč ni redna, ampak le delegirana⁵⁹. Toda ali ne obsega splošno pooblastilo, ki jim je dano, tudi pravice, dajati omenjene dispense. Nedvomno more škof izdajati taka pooblastila; zato je samo quaestio facti, ali je pri nas ordinarij to storil. Zgodaj citirano besedilo se mi v tem pogledu ne zdi jasno. Težko je določno reči, ali spada pod izraz »vsa opravila, ki sicer pripadajo župnikom« tudi pravica dispencirati. Po besedilu samem bi ekspozit ne imel te pravice; toda če je takšen ekspozit poverjen za skoraj povsem samostojno dušnopastirsko delovanje, se zdi, da mu je hotel ordinarij delegirati tudi to pravico.

Med kanonisti je sporno vprašanje, ali dobi duhovnik, ki ga je župnik delegiral za poroko, že s tem pravico dispencirati v zmislu kan. 1044 in 1045. Nekateri avtorji odločno trdijo, da v navadni delegaciji ni obsežena omenjena pravica⁶⁰, ker je pač pravica asistirati pri poroki povsem ločena od pravice dispencirati; drugi pa zopet učijo, da je pod izrazom parochus v citiranih kanonih umeti tudi od župnika delegiranega duhovnika. Sklicujejo se pri tem nekateri na kan. 200 § 1: »Cui tamen delegata potestas est, ea quoque intelliguntur concessa, sine quibus eadem exerceri non posset.« Če namreč duhovnik, ki poroča, ne bi imel te pravice, bi bila večkrat njegova asistenca nična in nedovoljena⁶¹. Drugi pa navajajo za dokaz to, ker imajo po določenih kan. 1044 in 1045 »enako pravico v tem primeru celo nedelegirani duhovniki«⁶². Bodi s to kontroverzo kakorkoli, gotovo

⁵⁹ Cfr. »Potest vicarius delegatus ad universalitatem causarum dispensare a ieiunio et ab abstinentia ut a iure habet parochus?« L'Ami du Clergé, Langres 1929, 364.

⁶⁰ Wernz-Vidal, Ius matrimoniale, 514, op. 90; Vermeersch-Creusen, o. c. II, 194; Schäfer, Das Eherecht¹⁹, Münster 1924, 112.

⁶¹ Cappello, De matrimonio, Romae 1927, 268; Chelodi, Ius matrimoniale², Tridenti 1921, 43.

⁶² Kušej, Cerkveno pravo², Ljubljana 1927, 452, ki navaja tudi Haringa in Leitnerja.

je, da onim našim ekspozitom, katerim so poverjeni župniški posli v celoti, pristoji ta pravica. Brez nje namreč ne morejo vršiti vseh opravil, ki sicer pristojajo župnikom, za katere pa so za okoliš sami poverjeni.

Spovedna jurisdikcija ekspozitov ni redna (cfr. kan. 873 § 1). Ipso iure kot župniki⁶³ nimajo ekspoziti pravice odvezati od škofovih rezervatov⁶⁴. Glede tega, ali jim je škof v splošnem pooblastilu dal tudi to pravico, velja isto kot o spregledih od zapovedi abstinence in pritrčavnega posta ter posvečevanja prazničnih dni. Ker ekspozitova jurisdikcija ni redna, ne more svojih podložnikov spovedati kjerkoli kakor župnik.

Novi zakonik⁶⁵ daje župniku pravico blagoslavljanja sveto opremo, ki se mora po liturgičnih predpisih blagosloviti (tabernakel, posode za hranjenje Najsvetejšega kot ciborij, parva custodia, monštranca ali vsaj lunula, nadalje posodice za sveto olje in mašni paramenti)⁶⁶. Isto pravico imajo rektorji cerkva za svoje cerkve⁶⁷. Ekspozitom ta pravica ne pripada; ne spadajo namreč ne pod pojem župnik ne pod pojem rector ecclesiae v zmyslu kan. 479—486. Rektorje imenuje namreč zakonik take duhovnike, katerim je izročena skrb za cerkev, ki ni niti kapiteljska niti zvezana s kakšno redovniško naselbino⁶⁸. Župna cerkev v citiranem kanonu pomeni »ecclesia parochi auctoritati obnoxia«⁶⁹. Naše ekspozitne cerkve pa so podvržene na splošno župnikovi oblasti; tretja ljubljanska sinoda jasno določa, da je župnik upravitelj premoženja, ki ga ima ekspozitna cerkev⁷⁰, rector ecclesiae pa sam upravlja cerkveno imovino sub auctoritate Ordinarii⁷¹. Škof more ekspozitom poveriti pravico blagoslavljanja sv. opremo, po splošnem pravu pa jim ne pripada; v pooblastilu duhovnopastirskih poslov taka delegacija ni obsežena⁷².

⁶³ Kan. 899 § 3.

⁶⁴ Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje II, Ljubljana 1920, 479.

⁶⁵ Kan. 1304, 3.

⁶⁶ Ušeničnik, o. c. 49, 65, 71.

⁶⁷ Kan. 1304, 3; prim. V. M., O blagoslavljanju sv. opreme, BV. 10, 1930, 327 nsl.

⁶⁸ Kan. 479 § 1.

⁶⁹ Cfr. kan. 1341 § 2.

⁷⁰ Str. 29.

⁷¹ Kan. 485.

⁷² Kan. 1304, 4, Cfr. L' Ami du Clergé 1929, 357 nsl.

Končno naj omenim razmerje ekspozitnih cerkva do nekaterih liturgičnih funkcij. Pri tem je pomniti, da ekspozitna cerkev ne spada pod pojem *ecclesia parochialis*, četudi je škof poveril duhovniku pri njej vse župniške posle.

Blagoslov krstne vode na veliko in binkoštno soboto spada med župniku pridržane funkcije, kakor to določa že večkrat citirani kan. 462. Ordinarij more dovoliti tudi nežupni cerkvi in javnemu oratoriju, da sme imeti krstni kamen (kan. 774 § 2). Če sme ordinarij ekspozitu za stalno poveriti župniku pridržane funkcije, je umevno, da tudi blagoslov krstne vode. — Opravila velikega tedna so pač ukazana za stolne, kolegiatne in župne cerkve, niso jim pa pridržana. Vršiti se morejo v vseh cerkvah, v katerih je redno shranjeno Najsvetejše⁷³. Razlika med župnimi in ostalimi cerkvami je le v tem, da se smejo vršiti naštete funkcije v župnih cerkvah po malem obredniku (*Memoriale rituum*), ki ga je dovolil Pij VIII. leta 1821 za vse župne cerkve latinskega obreda. V nežupnih cerkvah pa se sme uporabljati *Memoriale rituum* le s privilegijem sv. stolice. V nežupnih cerkvah se morajo torej izvrševati zgoraj naštete funkcije slovesno po rubrikah v misalu, torej z asistenco. Če nimajo take cerkve zadosti klerikov, morajo opustiti te funkcije, ako niso prejele posebnega dovoljenja od rimske stolice⁷⁴. Veličastnost sv. funkcij so tudi v srednjem veku navajali kot razlog proti delitvi župnij. Ker ekspozitna cerkev ni župna, ne more biti v njej polnočnica v sv. noči.

BARAGA IN SMOLNIKAR.

(Iren. Frid. Baraga et Andr. Smolnikar.)

Dr. Ivan L. Zaplotnik, Lindsay, Nebraska, U. S. A.

Summarium. — In dissertatione relationes narrantur, quas Andreas Smolnikar, mirae doctrinae communisticae inventor, ad Irenaeum Fridericum Baraga Carniolum, Indianorum apostolum et episcopum Marquetensem (1797—1868), habuit. Smolnikar a. 1795 in Carniola natus humaniores litteras, philosophiam et theologiam Labaci didicit, a. 1819 sacerdotio auctus est, a. 1820—25 in animarum cura peregit. A. 1825 ordinem s. Benedicti in

⁷³ Cfr. Ušeničnik, o. c. 145.

⁷⁴ Ušeničnik, o. c. 136—137. Za ljubljansko škofijo je kongregacija obredov z reskriptom z dne 28. marca 1931, št. L. 33/31 dovolila za pet let, da se smejo zgoraj omenjene funkcije vršiti po malem obredniku v podružnicah in ekspoziturah, kjer so se že doslej opravljale.

abbatia S. Pauli in Carinthia ingressus Bernardi nomen obtinuit; a. 1827—37 exegesim N. T. in lyceo Glanfordiensi (Klagenfurt) in Carinthia docebat. Proprio ingenio fretus, librorum omne genus copia vorata, ex s. litteris sibi suggestit Romani Pontificis primatum causam esse dissensionum inter Christianos seque a Christo immediate vocatum, ut omnes ad unitatem revocaret. Errores suos in patria caute dissimulabat. Baraga a. 1837 ad tempus in patriam reversus a Smolnikario, fervorem apostolicum simulante, deceptus est, ut eum pro missionibus Americanis cooptaret eique facultatem emigrandi a gubernio Austriaco obtineret. Smolnikar eodem anno Americam petiit atque primum Germanorum parochiam Bostonii administrabat. Mox errores spargere coepit, sequente anno auctoritati ecclesiasticae aperte bellum indixit. Multos evulgavit libros, ut comprobaret se a Christo missum Andreae apostoli munere fungi. Baragam in scriptis aliquamdiu laudabat, quod sibi aditum in Americam aperuisset, mox aperte eum est aggressus, »medium spirituum erroris et destructionis« eum dicens. Post vitam intranquillam ideis paranoicis agitatus a. 1869 in nosocomio quodam Philadelphensi miser obiit.

Zadnjega decembra 1930 je minilo sto let, kar je Baraga v New Yorku stopil na ameriška tla. Večjega misijonarja, kot je bil on, še ni rodila slovenska mati. Celotno tujci, ki imajo obilo slavnih misijonarjev, priznavajo, da mu zlepa ni najti para. Svojemu občudovanju do njega so dali duška v mnogih svojih listih, revijah in celo knjigah. Tako tujci.

Mi, njegovi rojaki, se radi pobahamo z njim. Po vsej pravici. A koliko jih je, ki bi jim bilo njegovo življenje in apostolsko delovanje podrobneje znano? Doslej nimamo niti njegove popolne biografije. Dr. Vončina¹ je sicer dobra, a nepopolna. Obširneje je opisal njegovo življenje tujec, P. Verwyst, O. F. M.², še bolj pa naš dr. Režek³. Škoda, da se ni našel nihče, ki bi bil ti deli poslovenil. Kar se je še drugače pisalo o njem so večinoma izvlečki iz dr. Vončine, če izvzamemo Benkoviča⁴ in Burgarja⁵, ki nudita marsikaj novega.

¹ Dr. Leon Vončina, Friderik Baraga, prvi slovenski apostolski misijonar in škof v Ameriki. Ljubljana 1869. Celovec 1896.

² Rev. Chrysostom Verwyst, O. F. M., Life and Labors of Rt. Rev. Frederic Baraga, First Bishop of Marquette, Mich. Milwaukee 1900.

³ Rev. A. J. Rezek, LL. D., History of the Diocese of Sault Ste. Marie and Marquette. 2. zv. Houghton 1906—1907.

⁴ Josip Benkovič, Irenej Friderik Baraga. »Dom in Svet« 1897, str. 367 sl. 407 sl. Koledar družbe sv. Mohorja 1898, str. 35 sl.

⁵ Irenej Friderik Baraga, oče indijanske književnosti. »Dom in Svet« 1899, str. 346, 407, 443, 474 sl. Škofovstvo Friderika Ireneja Barage, Koledar »Amerikanskega Slovenca« 1899, str. 21 sl.

Družba sv. Mohorja pripravlja nov poljuden, vendar tudi kritičen življenjepis. Ni lahka naloga, ki jo je pisatelj obljubljen knjige prevzel. Kajti najdaljša in najplodovitejša doba Baračovega apostolskega delovanja je potekla na ameriških tleh. Amerika je v posesti mnogih originalnih virov za njegov življenjepis. Kajpada bi zadel na slične težave njegov ameriški biograf, ker ima tudi domovina mnogo virov, zlasti veliko število originalnih pisem. Upam, da se bo pisatelju posrečila celotna, verna slika tega velikega sina našega naroda, in to tem bolj, ker je mnogo ameriških virov že natisnjenih. Par drobtin nudi tudi moj članek: »Nekaj podatkov k Baračovim životo-pisom«⁶ ter pričujoči opis medsebojnih odnošajev med Baračo in Smolnikarjem, ki jih še nihče ni podrobneje opisal.

Ker mi ni znano, da bi se bil Smolnikarja spomnil še kdo drug razen Benkoviča, bo morda prav, če podam kratek potek njegovega burnega življenja. Je tudi on s svojega stališča zanimiva osebnost našega naroda, ki jo bo težko kdo drug opisal.

Andrej Smolnikar se je rodil 29. nov. 1795 v Kamniku na Grabnu. Oče mu je bil Jožef, po obrti mesar, mati Jedert roj. Bernot. Krstna knjiga piše Werniot, oz. starejša Berniot. Kako so mogli poznejši uradni zapisničarji iz Werniot napraviti Metzger (mesar), mi je uganka. Ljudsko šolo je obiskoval pri očetih frančiškanih v rodnem mestu. Ti so vplivali na njegove starše, da so poslali zelo nadarjenega in vedoželjnega dečka jeseni l. 1809 v ljubljanske latinske šole, kjer so mu prva tri leta frančiškani dajali hrano. Takratno šest-razredno gimnazijo je z odliko dovršil v petih letih. Sošolca sta mu bila Baraga in Čop. S Čopom sta se kosala za prvenstvo v razredu. V jeseni 1816 je Smolnikar stopil v ljubljansko bogoslovje. Kakor je razvidno iz katalogov, je bil vseskoz odličnjak. Radi izrednih zmožnosti in uspehov mu je bila naklonjena ustanova iz verskega zaklada po 80 gl. na leto. Posvečen je bil po tretjem letu 28. oktobra 1819. Kot semeniški duhovnik je hodil pomagat k Devici Mariji v Polju. Po izvršenih bogoslovnih študijah je pet let deloval v dušnem pastirstvu v Stični, Ložu in Škofji Loki. Ker je imel na svojem slednjem mestu preveč šolskega dela, da bi se mogel kaj prida posvetiti študiju, je l. 1825 v Št. Pavlu na Koroškem stopil v bene-

⁶ Ave Maria Koledar 1930, str. 60 sl.

diktinski red in dobil ime Bernard. V novicijatu je z vso vnemo nadaljeval študij sv. pisma in cerkvenih očetov. Veliko je pri tem razmišljal in tuhtal, zakaj je še toliko paganov na svetu in zakaj so kristjani sami razcepljeni v toliko ločin. Iz tega razmišljanja in študiranja se mu je rodilo vprašanje: kaj bi ti mogel storiti, da bi bila samo ena Jezusova cerkev na zemlji? Postati apostol zedinjenja, temu vzoru je bilo posvečeno vse njegovo nadaljnje študijsko delo⁷. Prilike za to mu ni manjkalo, zlasti ko je l. 1827 postal profesor bibličnih ved novega testamenta v celovškem bogoslovju, še vedno benediktinec. Deset let je bil na tej stolici, bral, študiral in ekscerpiral vse vprek, kar mu je prišlo v roke, katoliško in nekatoliško. Leta 1837 se je naenkrat odločil za Ameriko. Kaj ga je gnalo tja, bomo slišali pozneje. Tu naj omenim le tisto, kar sicer ne spada v okvir tega spisa.

Smolnikar se je v Ameriki javno prelevil v hereziarha in komunista, morda prvega slovenskega komunista. Zavrgel je papeštvo, apostolsko nasledstvo, sv. mašo, češčenje svetnikov in še marsikaj ter na podlagi sv. pisma, zlasti Skrivnega razodetja, zvaril neko čisto svojo vero. Da bi ji dal potrebno nadnaravno ozadje, je samega sebe oklical za Kristusovega apostola. Zedinjenje vseh narodov, katerekoli vere, v vesoljno Kristusovo republiko resnice in pravice, je bil njegov vzor, za katerega je 30 let res veliko delal in se žrtvoval. Kot glavar svoje vere je pisal obširne enciklike in jih pošiljal velikašem tedanje dobe ter drugim vplivnim osebam, o katerih je mislil, da bi mu znali kaj pomoči k uresničenju zamišljenega vzora. Kajpada so ti kmalu spoznali, da imajo opraviti s človekom, ki ni pri zdravi pameti. Tiste, ki so vedoma zavrgli njegovo poslanstvo ali ki so se trdovratno branili študirati njegove

⁷ *Denkwürdige Ereignisse im Leben des Andreas Bernardus Smolnikar, zehnjährigen Professors des Bibelstudiums neuen Bundes am k. k. Lyceum zu Klagenfurt in Kärnthen, dann Seelsorgers der deutschen Gemeinde in Boston (Hauptstadt Massasuchetts in Nordamerika). oder: Geschichtlicher Beweis, dass Jesus Christus den genannten Professor und Seelsorger zum ausserordentlichen Gesandten zur Vereinnigung der Völker in seine Kirche vorbereitete, und ihm nun als solchem öffentlich aufzutreten befahl. Mit Stereotypen gedruckt in der Buchdruckerei der Herrn Folsom, Wells und Thurston in Cambridge bei Boston. 1838. — Erster Band, XVI & 461 strani, 12^o, str. VI sl. — To delo bom v naslednjem citiral s kratico D. E. I.*

knjige, je pridno izobčeval iz svoje cerkve. Pred vsem je izobčil seveda papeža in avstrijskega cesarja, potem bavarskega kralja, ljubljanskega, tržaškega in krškega škofa, škofa Reseja in druge. Vsem tem je navadno najprej pisal in poslal svoje knjige, a ko se niso ganili, jih je udaril s svojo cenzuro; le papeža in avstrijskega cesarja je izključil brez vsakega obotavljanja ali milosti.

Zanimivo je, da je prav resno mislil in se veliko trudil preprečiti ameriško državljansko vojno, ki je trajala od leta 1861 do 1865. Neprestano je pisaril tedanjim ameriškim voditeljem in jih osebno obdeloval. Do samega predsednika Jeffersona Davisa si je utrl pot, da bi mu osebno razložil svoj program o mednarodni in medverski krščanski republiki. Trikrat je bil pri njem. A predsednik ni imel nikoli toliko časa, da bi ga do konca poslušal, ker njegovo govorjenje je bilo zelo dolgo in preveč fantastično. Priprave za državljansko vojno so se nemoteno dalje vršile, dokler ni l. 1861 izbruhnila⁸.

Ker je naš apostol Kristusove republike našel povsod le gluha ušesa, je šel sam na delo. Skušal je ustanoviti več krščansko-komunističnih naselbin, ki naj bi bile živ dokaz resničnosti njegovega evangelija. Vprav njegovi praktični poizkusi pa so bili jasen dokaz, da je univerzalna mirovna Kristusova republika, kakor si jo je on zamislil, utopija. Po neprestanem snovanju svojih utopičnih načrtov, brez ozira na tolika razočaranja, je Smolnikar nespokorjen in zapuščen umrl v neki filadelfski bolnišnici l. 1869⁹.

Sedaj vemo, kdo in kaj je bil Smolnikar. Poglejmo še, kaj je imel z Barago. Tolikokrat se v svojih številnih spisih bavi z njim, da bi si mogli že iz njegovih podatkov sestaviti površno sliko o njem¹⁰. Naj nam govori sam. Jaz ga hočem le tu in tam korigirati in komentirati.

»Gospod Baraga je bil moj sošolec, do končane fizike. Potem je kot edini graščakov sin študiral pravo. Končno ga je

⁸ Obširneje sem to njegovo prizadevanje opisal v članku: »Kako je Kamničan skušal preprečiti ameriško državljansko vojsko.« Gl. Ave Maria Koledar, 1927, str. 105—116.

⁹ Gl. »Dom in Svet« 1897, str. 370.

¹⁰ Smolnikar je zelo mnogo pisal. Pred seboj imam seznam nad 20 njegovih večjih in manjših del. A jih je bržkone več. Večino jih je objavil. Vsa obravnavajo verske probleme, seveda z njegovega stališča.

Bog tako zelo razsvetlil, da se je odpovedal graščini, šel v bogoslovje in postal duhovnik. Kot kaže njegovo življenje, je to storil iz najčistejše vneme, da bi čim več storil za zveličanje duš. Delal je najprej neutrudno in z res apostolsko gorečnostjo v svoji domovini Kranjski. Ko sem jaz ondi zadnje leto služil v dušnem pastirstvu, sva si bila bližnja soseda, on v Šmartnem pri Kranju, jaz pa v mestu Loki¹¹. A ker so prihajali k njemu od blizu in daleč, iskat pouka, tolažbe in pomirjenja vesti, je bil tako preobložen, da sva bila le enkrat skupaj¹². Ko sem jaz zapustil svojo domovino (1825)¹³, je on, če se ne motim, ostal še tri leta (prav: pet let) na Kranjskem. Vsa dežela je občudovala njegovo svetost in gorečnost v duhovnem pastirstvu. Končno je sledil božjemu klicu med ameriške Indijance. Naučil se je kmalu njih jezikov, ter hitel od kraja do kraja oznanjevat evangelij, kjer se še ni bil oznanjeval. Mislili smo, da ne bo nikdar več videl Evrope. Kakor je razvidno iz njegovih pisem, je bil tudi sam teh misli. Zato se mi je neverjetno zdelo, ko sem zvedel, da je (1837) v Parizu, na poti v domovino in potem na Dunaj, nabirat podporo za svoje Indijance, da jih bo mogel vsaj siromašno oblečene sprejeti v cerkev božjo.¹⁴

Tako je Smolnikar pisal prvo in drugo leto po svojem prihodu v Ameriko. Iz tega bi sklepal, če bi njegovega življenja ne poznal, da je bil takrat še naš. In če se prav spominjam, sem res nekje bral, da je sprva pomagal Baragi v njegovih misijonih, pozneje pa se mu je izneveril in postal hereziarh. Tudi opomba v krstni knjigi bi kazala na to. Tam je namreč poznejša roka s

¹¹ D. E. I. 50—51.

¹² *Denkwürdige Ereignisse im Leben des Andreas Bernardus Smolnikar, zehnjährigen Professors des Bibelstudiums etc. oder: Beleuchtung des Beweises, dass der Verfasser als ein durch hinlängliche Zeichen bestätigter, ausserordentlicher Gesandter Christi aufgetreten sey und Erklärung der Geheimnisse, welche er auf Befehl des göttlichen Geistes zur Vereinigung der Christen aller Parteien in die Eine apostolische Kirche vollzogen hat. Mit einem Anhang über das Unchristliche des Papstthumes. Zweiter Band. Philadelphia, mit Stereotypen gedruckt im Jahre 1839. In Commission bei J. G. Wessenhoef. Gesetzt bei Julius Bötticher. Stereotypirt bei L. Johnson. — XIX & 606 strani, 12^o, 92.* — To delo bom poslej citiral pod D. E. II.

¹³ Kar je tu in nadalje v oklepajih, je moje. Op. pis.

¹⁴ D. E. I, 51.

svinčnikom pripisala: Duhovnik, profesor v Celovcu, misijonar v Ameriki. A to se ne da vzdržati.

Resica je, da je že v domovini globoko zabredel v krivo-verstvo in da ga torej ni šele Amerika pokvarila. To je lahko dokazati iz njegovih lastnih izpovedi. V svojih spisih namreč odkrito priznava, da je že v semenišču začel dvomiti o papeški nezmotljivosti¹⁵. Ta katoliški nauk imenuje predsodek in vražo ter pravi o sebi: »Ostal sem torej še cel papeževец (Ganz-Päpster), čeprav sem papeževo nezmotljivost precej modificiral.«¹⁶ O svojem profesorju cerkvene zgodovine in cerkvenega prava piše ironično: »Moj Baraga se je od istega profesorja Jurija Dolinarja naučil istih (pravih) načel o papeštvu, in sicer pozneje kot jaz, potem ko se je (profesor) še bolj navadil svoje predsodke mladeničem globoko vtiskovati. Po dovršenem bogoslovju pa gospod Baraga pri svoji izredni gorečnosti v dušnem pastirstvu ni imel prav nobenega časa in priložnosti bogoslovje globlje študirati in je bil na Kranjskem tudi vedno v ozkih stikih z istim profesorjem.«¹⁷

Drugače pa je bilo s Smolnikarjem. Njegov vodnik in svetovalec v mladosti je bil profesor teologije in bibliotekar Matija Kallister, ki mu je vlil ljubezen do študij in ga pri tem tudi vodil¹⁸. Ko je pozneje postal Smolnikar profesor svetopisemskih ved v Celovcu, je strastno prebiral vse katoliške, še bolj pa nekato-liške spise o sv. pismu, cerkveni zgodovini, papeškem primatu itd.¹⁹ Skozi vsa leta svoje profesure se je držal načela, da ima pri razlaganju sv. pisma prvo besedo razum, drugo šele avtoriteta cerkve²⁰. To ga je v kratkem zavedlo tako daleč, da se je že l. 1832 smatral za novega protestanta²¹. Sovražil je papeštvo kot zid, ki deli kristjane od krisjanov²². Pri tem si je vtepel v glavo, da ima Bog posebne namene z njim. Začel si je domišljati, da ga je Bog izbral za apostola zedinjenja raznih

¹⁵ D. E. I, 28—29.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ D. E. II, 111.

¹⁸ D. E. II, 43.

¹⁹ D. E. I, 33—34.

²⁰ D. E. II, 73.

²¹ D. E. I, 152.

²² D. E. I, 30; D. E. II, 1.

²³ D. E. I, 48; D. E. II, 44.

krščanskih ločin v eno cerkev²⁸. Kljub njegovi opreznosti pri predavanjih v šoli so začeli sumiti o njegovi pravovernosti²⁹. Zato se je naposled odločil iti v Ameriko, deželo svobode.

Bližnji povod k tej odločitvi je bil strah pred grozečo avstrijsko cenzuro³⁰. Zadnje dni marca 1837 je namreč dobil v roke cesarski odlok o učnih knjigah v višjih oddelkih avstrijskih javnih šol. Zanj je bil ta odlok kakor strela z jasnega. Zahteval je namreč, da mora profesor, ki ne rabi tiskanih učnih knjig, svoja pisana predavanja predložiti študijskemu direktorju v pregled in potrdilo³¹. Po tem odloku, pravi Smolnikar, bi bil takoj obsojen, ker bi bil moral svoje spise poslati dunajskim cenzorjem, katerih načelnik je bil znani doktor teologije Jožef Pletz, dvorni župnik na Dunaju in predsednik bogoslovnih študij v Avstriji³².

Glavni vzrok pa, da se je hotel umakniti v deželo verske svobode, je bil, da tam izda svoje spise³³, ki bi jih ne potrdila nobena katoliška cenzura. Sicer je vedel, da tudi v Ameriki od cerkvene oblasti ne bo dobil dovoljenja za natisk, pa ga tudi ni nameraval iskati. A vsaj od državne oblasti se mu tam ni bilo bati nikakih sitnosti, kakor v Avstriji, kjer se je bal domrtno ječe³⁴. Skušnjava, da bi se oklical za Gospodovega apostola, ga menda takrat še ni trapila.

Dne 3. januarja 1837 mu je Anton Martin Slomšek, špiritual v celovskem semenišču, pripovedoval, da je misijonar Friderik Baraga v Parizu, radi nekih indijanskih knjžic, od koder odpotuje v svojo kranjsko domovino in naposled na Dunaj³⁵. Tu si je Smolnikar mislil: če sploh kdaj, se moram zdaj odločiti, ali grem v Ameriko ali ne³⁶. Pisal je torej v Ljubljano, naj mu sporoče, kdaj pride Baraga tja. Šele 2. aprila je dobil pismo, da je Baraga prišel v Trst in da bo 6. aprila v Ljubljani. Smolnikar se je hitro odločil in 3. aprila pisal prelatu št. pavelskega samostana po dovoljenje, da sme iti v Ameriko³⁷. To je bilo pet dni potem, ko je dobil v roke zgoraj omenjeni cesarski odlok o

²⁸ D. E. I, 35.

²⁹ D. E. I, 50; cf. 38.

³⁰ D. E. I, 86—87.

³¹ D. E. I, 92; cf. 73.

³² D. E. I, str. VIII.

³³ D. E. II, 97.

³⁴ D. E. I, 50.

³⁵ D. E. I, 51—52.

³⁶ D. E. I, 55. 95.

učnih knjigah. »Nato,« pravi sam, »sem pisal gospodu Baragi dolgo pismo, v katerem sem mu svoj poklic v Ameriko toliko razložil, kolikor je to mogel cel papeževce prenesti, ter ga prosil, naj na Dunaju stori vse, kar le more, da mi dovolijo oditi v Ameriko. Na moje pismo mi je odgovoril 10. aprila (iz Ljubljane) ter rekel med drugim: ‚Vaš sklep me tem bolj veseli, ker ne dvomim, da Vas Bog kliče v Ameriko.‘³³

Nedvomno je s svojim pismom Barago prevaril. Ko bi mu bil vsaj namignil, kaj ga prav za prav vleče v Ameriko, ne bi mu bil Baraga najbrž niti odgovoril. Smolnikar se je posebno zažrl v Baragove besede: »ker ne dvomim, da Vas Bog kliče.« Pozneje, ko si je bil že vtepel v glavo, da je poslanec božji, so se mu zdele še premalo krepke in izrazite. Pretvoril jih je v »ker trdno verujem«. Zraven je še dostavil: »Pri tej trdni veri, ki jo je gotovo po posebnem božjem razsvitljenju v veliki meri prejel, ko je pisal pismo in dekret za mojo apostolsko službo, naj stanoviten ostane, ako bere prvi zvezek mojih Denkwürdige Ereignisse.«³⁴

S Kranjskega je Baraga odšel na Dunaj, kjer je obiskal Leopoldinsko družbo in razne višje in najvišje osebe: cesarja, cesarico in nadvojvode. Nabral je mnogo darov za svoj misijon. Obenem je izposloval dvema duhovnikoma dovoljenje, da smeta z njim v Ameriko. To sta bila Klement Hammer in naš Smolnikar³⁵. Ta je o tem pozneje zapisal: »Baraga je svojo nalogo

³³ D. E. I, 59.

³⁴ D. E. II. 110.

³⁵ Denkwürdige Ereignisse im Leben des Andreas Bernardus Smolnikar, oder Erklärung der Weissagungen, durch welche Christus der Herr bestätigt, dass er uns zur Erfüllung seiner Verheissungen, um sein Reich auf der ganzen Erde herzustellen und seinen Frieden allen Völkern zu geben, erschienen sei, und bei seiner Erscheinung den Verfasser zum ausserordentlichen Gesandten oder Apostel bestimmt und durch ihn alle Geheimnisse zur Gründung dieses Friedens vollzogen habe. Mit einer Einleitung zum leichtern Verstehen der darauffolgenden Erklärung der Weissagungen und einem Nachtrage der Zeichen bei der Versammlung an dem Ort, der auf hebräisch heisst Hermageddon. Offenb. 16, 16. New York: Mit Stereotypen gedruckt im Jahre 1840. — Alle drei Bände in Commission Pearl Street, No. 479, bei Georg Pfarre. Stereotypirt und Gedruckt bei H. Ludwig, No. 72 Vesey St. New York. — Dritter Band. VIII & 856 strani, 12^o, str. 708. — To delo bom poslej navajal pod D. E. III.

na Dunaju dobro izvršil, kakor razvidim iz njegovega pisma, datiranega v Lincu 28. aprila 1837.«³⁶

Meseca maja je Baraga odšel preko Pariza v Ameriko. S seboj je vzel tudi svojo sestro Antonijo, obvdovelo pl. Hoeffern, ki je že delj časa bivala v Parizu in se pripravljala, da gre v Ameriko pomagat svojemu bratu v indijanskih misijonih. Z njima je potoval tudi hlapec Andrej Češirek.

Ko je Smolnikar dne 3. aprila pisal prelatu samostana v Št. Pavlu po dovoljenje za izselitev, se mu je ta uprl, češ naj ostane doma³⁷. Dne 17. maja je prelat dobil z Dunaja dekret, naj poizve od Smolnikarja, če res želi iti v Ameriko. To je boj med njima obnovilo. Smolnikar je bil pripravljen z vsemi sredstvi izvršiti svojo namero, prelat se je odločno protivil. Toda 20. maja se je vdal, češ da ga je Smolnikar k temu prisilil. Smolnikar je še isti dan pisal na Dunaj po dovoljenje za izselitev³⁸.

Uspeh Smolnikarjeve prošnje in Baragovega priporočila je bil poseben dekret, ki je bil poslan Smolnikarju in se je glasil: »Njegovo c. kr. Veličanstvo Vam je po odloku z dne 31. julija najmilostljiveje podelilo dovoljenje, izseliti se v Ameriko kot misijonar v detroitsko škofijo . . .« — K temu pripominja Smolnikar, da se je na tihem smejal, ker ga je njegovo Veličanstvo hotelo poslati v Detroit, ko je on želel in prosil samo dovoljenja oditi v Združene države. Zraven še pristavi: »Jaz bom vedno trdil, da me je Bog poklical v Ameriko in vodil moje korake . . . Torej me ni njegovo Veličanstvo poslalo v Detroit, ampak Kristus me je poslal in sicer najprej v Boston.«³⁹

Za pot si je nalašč dal narediti globok zaboj; na dno je skrivaj, ponoči, zložil najprej svoje prepovedane spise, na nje pa knjige in opombe iz cerkvenih očetov ter druge spise⁴⁰. Tako ga je nabasal, da mu je že v Celovcu ključavnica odletela in so ga morali z vrvmi zvezati⁴¹. Vlačil je ta zaboj tudi po Ameriki vedno s seboj, dokler se mu ni naposled razsul v neki gostilni v Yorku, Pa.

³⁶ D. E. I, 59.

³⁷ D. E. I, 55—56.

³⁸ D. E. I, 68—96.

³⁹ D. E. I, 105—106.

⁴⁰ D. E. I, 104.

⁴¹ D. E. I, 107.

Smolnikar je potoval iz Celovca preko Kranja v Ljubljano. Tu je obiskal Baragovo sestro Amalijo⁴². Odtod je šel v Trst. Tam je bil, kot pravi, tako srečen, da je bil z veseljem sprejet v zelo bogaboječo hišo g. Janeza Pavla Zupančiča, trgovca z železnino. Pri tem gospodu je več dni prebival tudi Baraga, ko je spomladi iz Pariza skozi Italijo potoval v domovino, ter s pomočjo Zupančiča nabral v Trstu mnogo denarja za svoje Indijance⁴³.

V Trstu je Smolnikar moral več dni čakati na ladjo. Tu se je sestel z ljubljanskim kanonikom Pavškom, ki je za njim prinesel denar od Baragove sestre Amalije, da ga ponese njenemu bratu v Ameriko. V isti namen je tu prejel neko knjigo, katero je spisal profesor Jurij Dolinar in ki je bila baš tedaj dotiskana. Razen te knjige je imel s seboj za Barago 187 dolarjev in pol, kot sam pripoveduje⁴⁴.

Iz Trsta se je odpeljal na ameriški jadrnici Highlander, ter se na svoj rojstni dan 29. novembra 1837 izkrcal v Bostonu⁴⁵. Nastanil se je pri nekem Nemcu⁴⁶.

Bostonski Nemci se s svojim mladim duhovnikom, ki jih je oskrboval, niso razumeli. Tako je na njih željo postal njihov župnik Smolnikar, dasi ni nameraval v Ameriki pomagati v dušnem pastirstvu⁴⁷. Sam pravi, da je to storil le po božjem navdihnjenju, da ustanovi župnijo, ki naj služi za vzor drugim župnijam⁴⁸. Dne 13. decembra je dobil od bostonskega škofa pooblastila, iz katerih se norčuje radi danih »privilegijev«, češ da so Antikristova iznajdba⁴⁹. Službo božjo je opravljal v stolnici, ker Nemci še niso imeli svoje cerkve. Da bi to postavil, je 14. februarja 1838 napisal sedem pol dolgo latinsko pismo, katero je hotel poslati svojim prijateljem v Evropo in jih prositi pomoči. V pismu se je obregnil v razne naprave in navade v bostonski stolnici: mašne intencije, štolnino, klopi, duhovnike itd. Navedel je razna višja znamenja za dokaz, da ga je sam Gospod poslal

⁴² D. E. I, 108—109.

⁴³ D. E. I, 116.

⁴⁴ D. E. III, 710.

⁴⁵ D. E. I, 121—144.

⁴⁶ D. E. I, 156.

⁴⁷ D. E. I, 145.

⁴⁸ D. E. I, str. VIII.

⁴⁹ D. E. I, 178, 182.

v Boston, da združi narode v eno cerkev. Dejal je, da mu je kot takemu vsak škof dolžan slediti, čeprav bi imel osebno čisto druge nazore. In več podobnega. Pismo je poslal svojemu škofu v overovljenje in priporočilo. Ako pa škof tega ne bi hotel storiti, mu je zagrozil, da ne bo več prestopil praga njegove cerkve in da bo kot Kristusov poslanec prisiljen tudi javno nastopiti proti njemu⁵⁰. Seveda mu škof njegovega pisma ni mogel podpisati in priporočiti. Smolnikar pravi, da zato ne, ker se je ustrašil protijezuitskih načel⁵¹. Kar je zagrozil, je tudi izvršil.

Škofu je javil, da pretrga vse cerkvene vezi z njim, dokler ne dobi zaprosenega podpisa in priporočila svojega pisma. Svoje verne pa je obvestil, da ne bo več maševal v stolnici. Nemci so šli takoj k škofu in izposlovali, da je Smolnikarju po njih ukazal, naj s službo božjo v stolnici nadaljuje. Po daljšem obotavljanju se je vdal, češ da to stori le župljanom na ljubo. Kmalu pa je prišlo do drugega spora. Bilo je drugo predpostno nedeljo 18. febr. 1838. V berilu za to nedeljo (2 Kor 11, 19—33; 12, 1—9) sv. Pavel v obrambo svoje apostolske časti, ki so mu jo nasprotniki odrekli, našteva vsakovrstno trpljenje zavoljo Kristusa. Omenja tudi velika razodetja božja in zamaknjenja, ki jih je imel. Pri branju tega lepega lista sta bujna domišljija in častihlepnost Smolnikarja tako prevzeli, da je v sv. Pavlu videl samega sebe. V sledeči pridigi je nastopil kot izredni poslanec božji, neodvisen od škofov⁵². Poslej je ob vsaki priliki trdil, da ga je to nedeljo Gospod slovesno posvetil v apostola za združenje narodov v eno cerkev.

Naslednji dan je zopet pisal škofu, naj ne nikar misli, da je s tem, ko je maševal v stolnici, priznal svojo odvisnost od njega. Kogar je Gospod sam posvetil, kakor njega, kaj takega ne potrebuje. Ko bi bil on (škof) globlji teolog, bi moral to spoznati in priznati. A kaj škofje razumejo globlje teologije! Pozval ga je, naj mu preskrbi primernega naslednika. Predlagal je celovškega špirituala Antona Martina Slomšeka. Pristavil je, da nikakor ne misli ustanavljati kake posebne sekte, pač pa hoče poslej otroke doma krščeovati itd. Škof mu na te neslačnosti ni odgovoril⁵³. Vendar zaenkrat še ni avtoritativno nastopil

⁵⁰ D. E. I, 284—289.

⁵¹ D. E. I, str. VIII.

⁵² D. E. I, 310.

⁵³ D. E. I, 323.

proti njemu. Menda se je bal ljudi, ki jih je Smolnikar imel še precej na svoji strani. To je Smolnikarju dajalo pogum in ga tiralo vedno dalje. Kot Kristusov poslanec je začel kar po vrsti izobčevati vse protivnike svojega evangelija. Začel je pri svojih župljanih, ki niso plačevali cerkvene članarine. Nalagal je tudi javno pokoro z grožnjo, da bo vsakega škofa in duhovnika, ki bi se drznil koga odvezati te pokore, izključil iz občestva svetnikov in cerkve. Da bi to bolj držalo, se je podpisoval: Andreas Bernardus m. p. Apostolus⁶⁴.

Dne 6. maja 1838 je oznanil župniji, da tako doglo ne bo šel v stolnico, dokler ga škof ne pripozna za izrednega poslanca Kristusovega. Naslednji dan je zopet pisal škofu dolgo pismo, v katerem mu je natančno razložil svoje sedanje stališče proti vsem škofom, ga oštel radi nemarnosti in zapretil, da bo iz cerkve izobčil vsakega škofa, ki bi po izdaji prvega njegovega zvezka tajil, da je on izredni poslanec Kristusov⁶⁵.

Ko je škof to pismo prejel, mu je bilo dovolj. Videl je, da ima opravka z zmešanim človekom. Vzel mu je jurisdikcijo in ga suspendiral, češ, »pri vsej svoji učenosti nikakor ni sposoben za naše misijone«⁶⁶. Poslej je škof sam opravljal službo božjo za bostonske Nemce in odredil, da se morajo vsi otroci, ki jih je Smolnikar krstil, pogojno znova krstiti⁶⁷.

O škofovem nastopu piše Smolnikar, da kot duhovnik in izredni Kristusov apostol ne potrebuje od škofa nobene jurisdikcije za delitev sv. zakramentov, ampak da ima v teh zadevah polno moč kakor tudi dolžnost izključiti iz cerkve vse škofove, ki ga ne bi priznali za Kristusovega neposrednega apostola. Z bostonskim škofom, pravi, da mora imeti največjo potrpežljivost tako dolgo, dokler mu ne bo znana vsebina knjige, kjer bo jasno dokazal svoje božje poslanstvo (t. j. *Denkwürdige Ereignisse*)⁶⁸. Dalje piše, da je čas, da škofove uvidijo, da morajo poslej prekiniti svoje dosedanje odnošaje s papežem in le njega (Smolnikarja) poslušati v onih zadevah, radi katerih so se doslej obračali v Rim. To velja zlasti za ameriške škofove⁶⁹.

⁶⁴ D. E. I, 390.

⁶⁵ D. E. I, 432—433.

⁶⁶ D. E. I, 434.

⁶⁷ D. E. I, 435; *Wahrheitsfreund*, Cincinnati, 29. junija 1870.

⁶⁸ D. E. I, 435.

Kljub suspenziji je Smolnikar še dva meseca dalje pridigoval mali peščici Nemcev, ki so se mu dali zaslepiti, jih spovedoval in krščeval njih otroke. Na svojih zakotnih shodih je odpravil sv. mašo, znamenje sv. križa, molitev Češčene Marije itd. Bil je torej čisto na tem, da sebe in druge poprotestanti. Ker pa svoje namišljene velike naloge ni mogel sam izvršiti, si je izvolil soapostole, evangeliste in preroke. Enega izmed teh, namreč Mateja Ludwiga, ki je Smolnikarju dal za tiskovne stroške njegovih knjig 300 dolarjev, je za to doletela čast, da ga je imenoval za apostola Mateja⁶⁰.

Smolnikar se je imel za apostola, ustvarjenega po podobi in sličnosti sv. Pavla. »Ker sem Gospodov apostol,« piše, »zato me je on, da rabim besede apostola Pavla, odločil od materinega telesa in torej tudi poskrbel, da sem dobil za to potrebno vzgojo.«⁶¹ Kakor je sv. Pavel veliko pisal, tako da se je tudi on lotil peresa in napisal mnogo debelih knjig »na povelje sv. Duha«⁶². Namen, ki ga je pri tem imel, pove sam, ko piše o Baragi: »Posebno radi njega in radi svojih ostalih prijateljev in znancev pišem tole knjižico, da jim oči odpre ter jim pokaže edino pot, po kateri se morejo združiti in biti srečni.«⁶³ Ta knjižica je postala debela knjiga, kateri je sledila druga, tretja, četrta in peta, vsaka polna namišljenih čudežev in prerokovanj, s katerimi se je revež mučil in trudil dokazati, »da ga je Kristus pripravil za izrednega poslanca za zedinjenje narodov v eno cerkev in mu zdaj kot takemu zapovedal javno nastopiti«. Čim bolj pa je dokazoval, tem manj je dokazal. V predgovoru svojih *Denkwürdige Ereignisse* je dobro pripomnil: »Oni, ki ga je Bog določil za svojega izrednega poslanca, se mora za takega izpričati z zadostnimi znamenji; če ne, je ali sanjač ali pa goljuf.«⁶⁴ Ker on kljub »znamenjem« ni o svojem apostolatu nikočar prepričal razen dvanajst nevednih bostonskih rokodelcev, se je sam obsodil za sanjača, če že ne za goljufa.

Poglejmo še »znamenja«, ki jih Smolnikar navaja, da s pomočjo Barage dokaže svoje čudno poslanstvo in apo-

⁶⁰ D. E. I, 449.

⁶⁰ Wahrheitsfreund 29. junija 1870.

⁶¹ D. E. II, 42.

⁶² D. E. II, str. III.

⁶³ D. E. I, 59.

⁶⁴ D. E. I, str. V—VI.

stolstvo. Naj nas pri tem ne moti zloraba nam svetih in dragih imen. Ne smemo pozabiti, da imamo opravka z zmešanim človekom, ki ni bil odgovoren, vsaj ne popolnoma odgovoren za to, kar je govoril in pisal.

O Baragi trdi, da je šel radi njega na Dunaj študirat pravo. Sam Bog ga je tja poslal, da bi si ondi dobil prijateljev, ki so pozneje njega (Smolnikarja) rešili v Ameriko. Radi njega je Baraga pustil pravo in se odločil za bogoslovje. Radi njega je bil kaplan v Šmartnem pri Kranju, kjer sta si bila soseda. Radi njega je bil poslan v Metliko, kjer ga je Bog razsvetlil, da se je podal med ameriške Indijance in njemu pripravil pot za apostolat zoper zavijače sv. pisma⁶⁵. Zavijači sv. pisma so mu bili seveda vsi, ki se niso strinjali z njim. Malo pozneje nadaljuje: »Tudi Baraga (kakor jaz) je vse siromakom razdelil, kar je prejel od svoje graščine in prihranil od dohodkov svoje dušnopastirske službe. Sam je kot dušni pastir na Kranjskem zelo ubožno živel. To pa še ni bilo dovolj, da pripelje v tujo deželo apostola (Smolnikarja), ki ga je Bog med tihim razširjanjem Jezusovega nauka pripravljajl za velika dela njegove cerkve. Moral je (Baraga) ne le v daljno Ameriko oditi, temveč celo v ameriških pragozdih od kraja do kraja potovati in iskati divjih paganov ter jih toliko spreobrniti, da je njegovo ime zaslovelo med dunajskimi velikaši. Le kot tak je mogel zame tako uspešno posredovati, da si prelat v Št. Pavlu ni več upal mojega potovanja ovirati, kar bi bil drugače gotovo storil. Jeli Baraga šel zato v Evropo, da apostola pripelje v Ameriko? Da, zato je prišel iz indijanskih pragozdov v Evropo in nihče drug kot Bog mu je poveril to nalogo.«⁶⁶

»Ali je torej Bog,« fantazira Smolnikar dalje, »Baragi izrečno naročil, naj gre v Evropo, da mene popelje v Ameriko? Tega ne verjamem, ker o tem ne najdem nikakega sledu v njegovih pismih iz Ljubljane in Linca. Tudi kdo drug mu ni mogel o tem praviti, ker nisem nikomur razodel, da nameravam v Ameriko, dokler ni Baraga prišel v Evropo. A prst božji je pri njegovem potovanju tako očiten, kakor je že iz prvega zvezka (mojih »Denkwürdige Ereignisse«) jasno, da je prišel v Evropo po apostola, da mi ni treba stvari dalje razlagati. Isto potrjujejo

⁶⁵ D. E. II, 91—93.

⁶⁶ D. E. II, 97—98.

ostale predpodobe v življenju sv. Pavla, ki so se zdaj spolnile, kot bo razvidno iz tega (drugega) zvezka.«⁶⁷

»Baraga se je prej v svojih pismih ponovno izrazil, da ne bo več videl Evrope, ker se ne more ločiti od svojih divjakov. A baš tedaj — kot se vidi iz prvega zvezka in se bo še bolj videlo iz tega zvezka — ko je vse dozorelo, pride iz ameriških praغوذdov na Dunaj kakor angel z neba, da apostola odvede čez morja. In kakšen vzrok njegovega prihoda se je navajal? Reklo se je, kakor je tudi izid potrdil, da bo dal v Parizu nekaj tiskati za Indijance. Potem bo skušal toliko podpore zanje nabrati, da jih vsaj za obiskovanje službe božje obleče. Mar ni v Ameriki več kot dovolj tiskarn, v katerih se tiska osupno mnogo nepotrebne in celo škodljive šare? Bi li ne mogel v Ameriki najti toliko dobrih src, da bi mu pomagala za divje Indijance natisniti knjižico za pouk v branju in Jezusovi veri? So li Evropejci v Ameriki postali res tako nekrščanski in grozoviti, da od svoje obilice nočejo toliko žrtvovati, da bi oblekli one nage Indijance, ki se pokristjanijo? Saj so jih vendar pregnali z njih ozemlja v pusteje pokrajine, zasedli njih posest in si nagražili bogastva... Sicer so se Evropejci res na vse načine vnebovpijoče pregrešili nad prvotnimi prebivalci Amerike, toda ne dvomim, da bi bil Baraga dobil dovolj podpore med njimi, da obleče svoje spreobrnjence, če bi mu bil duh narekoval, naj jo tukaj išče, zlasti še, ker je vajen ne le nemškega, ampak tudi angleškega in francoskega jezika. Toda duh ga je gnal v Evropo. O njegovem prihodu so v Evropi tako malo vedeli, da je celo njegova sestra na potu v Ameriko na Francoskem naletela nanj in ga potem tam čakala, da se je vrnil z Dunaja, nakar sta se podala čez morje.«⁶⁸

»Baraga se je moral nekje delj časa muditi, da se je moglo izvršiti vse potrebno za mojo pot v Ameriko. Več mesecev se je mudil v Parizu, kjer je dal tiskati svoje indijanske spise. Jaz sem v primernem času zvedel, kje se zadržuje. Nato se je on z nabiranjem darov za Indijance tako dolgo mudil na Kranjskem, kolikor je bilo zame neobhodno potrebno, da vse potrebno uredim za pot v Ameriko.«⁶⁹

⁶⁷ D. E. II, 98.

⁶⁸ D. E. II, 99.

⁶⁹ D. E. II, 100.

»Da se še očitneje vidi, zakaj ga je Bog navdihnil, naj gre v Evropo, mu je njegov škof zaupal ordinarijatski pečat. Meni je bila namreč listina s pečatom velikega duhovnika prav tako potrebna za moje apostolsko potovanje, kot apostolu Pavlu pismo velikega duhovnika in velikega zbora v Jeruzalemu. Brez te listine bi me niti cesar ne bil pustil v Ameriko, niti bi ne bil mogel dopolniti skrivnosti, ki mi jih je Bog ukazal dopolniti v bostonski stolnici... Mislim, da bo iz pojasnila skrivnosti kraljestva (Smolnikarjevega), ki je blizu, vsakdo lahko spoznal, da je bil Baraga zame isto, kar Barnaba za Pavla, čigar apostolska dejanja so postala očitna šele tedaj, ko ga je Barnaba pripeljal iz Tarza v Antiohijo.«⁷⁰

»Listino, ki mi je bila neobhodno potrebna tako za odpust iz Evrope kakor tudi za Ameriko, da se mi je prepustila cerkev za izredni nastop, mi je gospod Baraga napisal 10. aprila 1837 v Ljubljani, kjer sva bila nekoč sošolca, in jo zapečatil z žigom detroitskega velikega duhovnika, t. j. najbolj oddaljenega visokega služabnika papeževega. Nato je sam pisal prošnjo njegovemu Veličanstvu avstrijskemu cesarju za moj odpust v Ameriko. Ker se njegovo Veličanstvo ni dobro počutilo in tedaj ni moglo poslušati razlogov, zakaj naj se apostol pusti v Ameriko, je (Baraga) še pri namestniku njegovega Veličanstva, nadvojvodi Ludviku, tri četrt ure ustmeno govoril v moj prilog in vse storil, kar je bilo potrebno pri velikaših tega sveta, da so bili nasprotniki mojega apostolata s strahom in grozo napolnjeni. Kdo bi bil mislil, da bo Gospod po apostolu ameriških divjakov pripeljal v deželo apostola za osvobojenje kristjanov iz suženjstva in za njih združenje v kraljestvo Kristusovo? Toda božja pota niso človeška pota!«⁷¹

»In še tega naj čitatelj ne pozabi, da je bil bostonski škof po mnogovrstnih skušnjah v Ameriki zelo nezaupen do neznanih evropskih duhovnikov, ki so prihajali v deželo. Tudi meni, ki sem komaj došel iz Evrope, bi bil težko zaupal župnijo, zlasti še, ker sem mu povedal, da sem bil profesor bogoslovja. Pustiti profesuro in iti v Ameriko se mu je moralo zdeti sumljivo. Spričevala malo pomagajo, ker je bil z njimi že marsikdo ogoljufan. Nič drugega kot listina, ki mi jo je napisal gospod Baraga, je raz-

⁷⁰ D. E. II, 100.

⁷¹ D. E. II, 112—113.

pršila njegove dvome o meni. Res sem videl, ko je listino prebral in si žig dobro ogledal ter čul, v kakih odnošajih sem bil z gospodom Barago, nepričakovano spremembo na njem . . . Največji čudež je ta, da mi je Gospod pravi trenutek, ko je prišlo v Evropi z menoj vse do skrajnosti, poslal mojega Barnaba z listino od najskrajnejše meje ameriških divjakov. Kdor more to razumeti, naj razume!⁷² Pozneje ve Smolnikar povedati, da so tudi kmetje govorili, da je prišel Barnaba, ko se je Baraga l. 1837 mudil v Ljubljani⁷³.

Iz vsega tega se vidi, da Smolnikar ni imel samo prav žive domišljije, ampak je bil tudi precej praznoveren, ker je čisto slučajne dogodke in okoliščine tolmačil za nadnaravna znamenja in čudeže. Oboje skupaj združeno s precejšnjo ambicioznostjo je rodilo v njem fiksno idejo izrednega božjega apostolata, namišljeno dostojanstvo, za katero je žrtvoval pravo vero.

Slišali smo že, da mu je bilo na pot v Ameriko izročeni 187 dolarjev za Barago. Tega denarja mu pa ni takoj po prihodu izročil, kar bi bil gotovo storil, če bi bil res nekaj časa z njim deloval. Spomladi l. 1838 je dovršil prvi del svojih *Denkwürdige Ereignisse* in jih dal v tisk. Ker ni imel svojega denarja, je sto Baragovih dolarjev porabil, da je pokril stroške, kar večkrat poudarja v svojih spisih. Pisal je sicer Baragi že 21. decembra 1837. A ker mu ta do 26. junija naslednjega leta ni odgovoril, ker najbrž ni pisma do pomladi prejel, in tudi tedaj denarja ni omenil, bi sklepal, da se mu je na kak način opravičil. Drugič mu je Smolnikar pisal 4. avgusta 1838 iz Bostona in nato zopet 13. avgusta iz New Yorka. S tem slednjim pismom mu je poslal tudi Dolinarjevo knjigo in prvi zvezek svojih *Denkwürdige Ereignisse*. Na ti pismi mu je Baraga odgovoril 16. oktobra. Potrdil je prejem obeh knjig, ter se pritožil, da mu ni poslal tudi njegovega denarja. Isto jesen je Smolnikar zbral precej dolarjev. Dali so mu jih od njega zaslepljeni bostonski delavci za natisk drugega zvezka njegovih *Denkwürdige Ereignisse*. Iz tega je poravnal svoj dolg pri Baragi⁷⁴.

Kak vtis je Baraga dobil od njegovih *Denkwürdige Ereignisse*, ali mu je o tem sploh kaj pisal ali ne, Smolnikar ne

⁷² D. E. II, 196—197.

⁷³ D. E. III, 617.

⁷⁴ D. E. III, 634—637.

pove. Le to pripomni, da »gospod Baraga pri čitanju mojega prvega zvezka res ni oči odprl«⁷⁵, kar se razume. Smolnikar pa je bil radi tega nemalo razočaran. Kajti pri pisanju mu je bilo največ na tem, da bi potegnil Baraga na svojo stran⁷⁶. Zato mu je tako kadil. Dosti slabo ga je poznal, če je sploh kaj takega mislil. Ga je li radi njegove »slepote« izobčil, ne pove. Skoraj gotovo ga je. To bi sklepal iz enega njegovih poznejših del, v katerem (1841) piše, da sta škof Rese in Friderik Baraga »odrezana od Kristusove cerkve«⁷⁷. Vendar ga pozneje še večkrat omenja, včasih prav pohvalno.

»Ljudje so strmeli nad tem,« piše, »da se je graščak Baraga odpovedal svoji graščini in postal duhovnik. Še bolj pa potem, ko je šel, in sicer prvi iz moje domovine, v misijon k Indijancem, se hitro naučil njih jezika, ter jih veliko spreobrnil⁷⁸. Čitatelj mora toliko vedeti, da Baraga tako gori za razširjenje krščanstva, kot ne poznam v današnjih dneh nikogar njegove vrste⁷⁹. Če bi bili poslali dvanajst takih misijonarjev, kot je moj sošolec Baraga, k Indijancem, preden so jih začeli zatirati, ter jih pošteno podprli, bi bili vzgojili veliko čredo najplemenitejših ovac nadpastirja Jezusa Kristusa. No, pa bi bilo moralo biti Barage v puščavi tudi konec, da ga ni podpirala naša domovina, ki vendar nima nobenih dobičkov od Amerike.«⁸⁰

Na vnebohod 28. maja 1840 je bil Smolnikar v Detroitu. Kar mu šine v glavo, da gre obiskat svojega rojaka Franca Pirca. Infel je sicer baš dovolj denarja za vožnjo k njemu, ne pa tudi za nazaj. Toda mislil si je, da bo za nazaj že »Gospod«

⁷⁵ D. E. II, 113.

⁷⁶ D. E. I, 59; glej zgoraj str. 287.

⁷⁷ *Eines ist Noth, nämlich die glorreiche Erscheinung unsers Herrn Jesu Christi, wie sie sich in unsern Tagen durch vielfältige Zeichen, deren Erklärung in diesem Buche zu finden ist, zum allgemeinen Frieden für alle Völker wunderbar offenbaret, möglichst weit bekannt zu machen. Geschrieben von Andreas Bernardus Smolnikar, Professor des Bibelstudiums »Neuen Bundes« und Apostel Christi. Philadelphia, Mit Stereotypen gedruckt im Jahre 1841. Buchhandlung siehe S. 5 und 6. — Gesetzt und gedruckt bei Julius Böttcher, Stereotypirt bei John Fagan, Philadelphia. — 633 strani, 12^o, str. 536. — Na str. 5 in 6 našteva knjigarne, kjer se knjiga dobi. — To delo bom dalje citiral z začetno besedo: Eines...*

⁷⁸ Eines... 159.

⁷⁹ Eines... 161.

⁸⁰ Eines... 176.

poskrbel⁸¹. Odpeljal se je tedaj s parnikom 300 milj daleč na otok Mackinaw (indijanski Želva). Tam je 6. nedeljo po veliki noči stanovil v isti hiši, v kateri so prebivali Baraga in Pirc in naposled tudi Baragova sestra Antonija, ko je jeseni l. 1837 prišla s svojim bratom iz Evrope in tu prezimila, spomladi leta 1838 pa odšla dalje v Lapointe. Na Mackinawu je bila tudi nekdanja Baragova tolmačica. Prav takrat se je tam nahajal sin indijanskega glavarja iz La Croixa, ki je Smolnikarja odpeljal na to čez 30 milj oddaljeno misijonsko postajo. Tu je prenočil in obiskal cerkev, katero je dal postaviti »moj sošolec Baraga«. Drugi dan je šel peš še 26 milj dalje v spremstvu Indijancev. Spotoma je obiskal drugo cerkev, ki jo je »moj Baraga« postavil Indijancem v Krivem drevesu⁸². »Končno,« pravi, »smo prišli k župnijski cerkvi Indijancev, ki jo je tudi Baraga dal zgraditi. Tu je Pirc od daleč gledal, kakšen misijonar zdaj prihaja k njemu. Nagovoril me je v francoščini. Jaz sem mu odgovoril v naši ilirski materinščini. Bližal se je binškošni praznik. Indijanci so prihajali iz daljnih gozdov. Bil je preobložen z delom. Zadeva mojega poslanstva od našega Gospoda Jezusa Kristusa mu je bila tudi čisto nova.«⁸³ »Ko je videl iz moje razlage, da mora biti zdaj papeštvo odpravljeno, mi je rekel, da mu ne gre v glavo, kako bi mogel apostol nastopiti proti papeštvu. Jaz sem mu rekel, da naj prav preštudira moje delo, katero sem mu prinesel, pa se bo iz njega naučil razumeti veliko skrivnost, ki se ne da kratko razložiti človeku, zaslepljenemu od predsodkov.«⁸⁴ S tem je bila stvar menda za enkrat končana. »Ubogi misijonar Pirc,« piše Smolnikar dalje, »je tudi ... zapustil največje udobnosti življenja in je zdaj ... v Ameriki brez imetja, a me je na binškošno nedeljo dobro pogostil z najzlahtnejšimi ribami ..., ker nismo imeli mesa, ter mi za pot nazaj dal šest dolarjev, ki jih je še imel.«⁸⁵ Menda od veselja, da se ga je rešil. Nato se je Smolnikar na indijanski jadrnici odpeljal 60 milj daleč na Mackinaw (zdaj Mackinac), od tam pa na parniku nazaj v Detroit. Baraga pa ni šel obiskat, najbrž zato ne, ker ni imel denarja.

⁸¹ Eines ... 124.

⁸² Eines ... 124—126.

⁸³ Eines ... 126—127.

⁸⁴ Eines ... 151.

⁸⁵ Eines ... 133, 167—168.

Za zgled, kako je Smolnikar postopal z onimi, ki so njegovo apostolstvo zavržli, naj kratko opišem še njegov sestanek z misijonarjem P. Levcem, O. F. M., dasi prav za prav ne spada sem.

Od Pirca je Smolnikar zvedel, da je preteklo jesen (1839) prišel v Ameriko frančiškanski pater Ivo Levec in bil tačas župnik v kraju Erie, ob jezeru istega imena. Takoj ga je sklenil obiskati. Pirc mu je dal pismo zanj. »Tega že priletnega patra,« piše Smolnikar, »prej nisem osebno poznal. Od njega sem zvedel, da ob njegovem odhodu v moji domovini ni bilo še nič znano o sedanjem pojavu našega Gospoda. Iz tega sem sklepal, da velikaši, katere sem priganjal, naj to stvar objavijo, niso izpolnili svoje dolžnosti. Dodal je (Levec), da je pri newyorških in filadelfskih duhovnikih slišal o tem govoriti in se jezil, da nastopam proti papeštvu⁸⁶. Priganjal sem ga, naj prouči moje delo, da zve, kako stvar stoji. Toda on me je zagotavljal, da si rajši pusti glavo odrezati, kot bi to storil, razen če mu škof naloži, da naj je prouči. Ko sem vanj silil, da bi ga ozdravil njegove strašne vraže, mi je rekel, da ima nujne opravke, ker gradi cerkev itd. Besi, ki so ga držali, niso mogli pred mojim obličjem obstati. Šla sva vsak svojo pot.« Smolnikar je naletel na Levčevega cerkvenega ključarja in mu razočaran pripovedoval o sestanku z njegovim župnikom ter se seveda hudoval nad njim kot strašnim mračnjakom. »Nato,« piše dalje, »sem šel k protestantovskemu župniku, ki me je prav prijazno pogostil in se veselil, da je mogel kupiti celo moje delo, ki ga je pravkar prebral drugi zvezek.«⁸⁷ P. Levca je Smolnikar kot »malega leva« spravil v zvezo z vragom, besom, demonom, satanom, zmajem itd. ter ga obenem z drugimi duhovniki izobčil iz Jezusove cerkve.

Smolnikar mnogo govori tudi o Baragovi sestri Antoniji obvdoveli pl. Hoeffern. Ker pa isto reč pogosto ponavlja, hočem le v kratkih besedah podati, kar on na dolgo in široko pripoveduje.

Antonija je v Lapointu zbolela, in ker se je bala v hudi zimi umreti v oddaljeni puščavi, je oktobra 1839 odšla v Detroit. Ker do Barage niso prihajali parniki, se je iz puščave peljala

⁸⁶ Eines ... 152—153.

⁸⁷ Eines ... 153.

več sto milj daleč z jadri, in sicer tako hitro, da je kapitan rekel, da ne ve za nobeno tako hitro vožnjo. V Detroitu jo je obiskal Hammer. Nato se je s parnikom odpeljala čez Erijsko jezero nad 300 milj daleč v Buffalo, da si poišče milejših pokrajin za okrevanje. Pri tej priliki ji je Hammer, ki je bil pesnik, zapel pet kitic dolgo pesem, ki se začinja z besedami: »Es mögen die Wogen auch brausen.« Smolnikar je celo pesem ponatisnil⁸⁸. Ustavila se je v Filadelfiji, kjer jo je naslednje leto Smolnikar našel na svojem potovanju od Indijancev, v prese- nečenje obeh. V Baltimoru je zvedel, kje biva. »Te znamenite dame,« tako piše, »čeprav je sestra mojega sošolca, prej osebno nisem poznal. Pripovedovala mi je, kar je vedela zame zanimivega, med drugim tudi, da je moj prvi zvezek, ki sem ga bil poslal njenemu bratu v puščavo, ondi čitala in ga iz puščave s seboj vzela, da ga ponese v Evropo. Da pa so njeni ljudje doma zmešani, ker jo vsled pisma njenega brata pričakujejo v Evropo. Saj jim je vendar sama pisala, da se mora radi svojega bolehnega stanja še muditi v Ameriki⁸⁹. Vsi oddaljenejši, med njimi celo njen brat Baraga, so mislili, da je odšla v staro domovino. Od nje sem zvedel, da je tudi ona Levca našla⁹⁰. Ali ji je Smolnikar prodal II. in III. zvezek svojih »Denkwürdige Ereignisse« ali ne, pa ne pove.

Je li imel pri njej kaj več sreče s svojim apostolstvom kakor pri njenem bratu in drugih, je težko kaj gotovega povedati. So, ki slutijo, da je on kriv njenega poznejšega popolnega brezverstva, v katerem je tudi umrla⁹¹. Ne morem reči, da bi bila ta slutnja čisto brez podlage. V nekem pismu, datiranem v Lapointu 5. aprila 1839, piše svoji sestri Amaliji med drugim tudi o Smolnikarju. Ko je svojo pisano žensko kramo razložila, nadaljuje: »Ker mi moje pisanje malo prismojeno zveni, sem se ravno spomnila na nekega pravega norca. Pomisli, Smolnikar se izdaja za apostola Andreja.« Nato obširneje opisuje, kaj vse si domišlja in počenja. O njegovem prvem zvezku »Denkwürdige Ereignisse«, ki ga je brat dobil, ona pa ga iz dolgega časa prebrala, pravi: »Hotela bi, da bi ga (tudi Ti) mogla brati.«

⁸⁸ D. E. III, 709.

⁸⁹ Eines ... 166.

⁹⁰ Eines ... 155—156.

⁹¹ Umrla je v Ljubljani v št. peterskem predmestju št. 162 dne 5. maja 1871. Št. peterski kaplan A. Pogorelc ji je podelil samo sv. poslednje olje.

Potem ji citira daljši odlomek iz njega. Med drugim tudi sledeče: »Pri obljubi sem, kakor je navada, svoje krstno ime z drugim zamenjal. A sem obdržal vrlega Andreja, ki je med apostoli prvi spoznal Kristusa in mu sledil. Za zgled sem si izbral še Bernarda. Morda zato, da bi prav tako neustrašeno kot on knezom in škofom resnico v brk povedal, seveda današnjemu inteligenčnemu stanju primerno, ker jo je on (Bernard) le svojemu času prikladno znal povedati. Se je sicer povzpел nad svojo dobo, a v mnogem je tičal še globoko v praznoverju — in Bog ve, koliko tega se še nas drži — bi dejala(?) jaz, in papirja je konec. Tako se mi vedno godi pri mojih pismih...«

Konec njenega pisma, začenši z »in Bog ve...«, je malo misteriozen. Ker ni zaključnega narekovaja, kje se končajo Smolnikarjeve besede, in se nemško »möcht ich sprechen« lahko razume »bi jaz dejal« ali pa »bi jaz dejala«, ni povsem jasno, koga je umeti. A iz neposredno sledečega »in papir je popisan«, kar je gotovo njeno, bi sklepal, da je tisti pasus njen. Morda se je napram dobri, verni Amaliji nalašč bolj misteriozno izrazila. V tem slučaju moramo reči, da Smolnikar s svojimi izpadi na cerkev in papeštvo ni bil brez vpliva nanjo, čeprav je njegovo apostolstvo smatrala za norost. Vsekako se njega in njegovih del ni s tisto odločnostjo otesala kakor njen brat in drugi misijonarji, kar priča dejstvo, da je njegove spise z zanimanjem brala in ga ni zavrnila in odslovila, ko jo je prišel obiskat. Morda je imela radi tega nekaj simpatij do njega, ker je bil sošolec in prijatelj njenega drugega ljubljenca M. Čopa⁹².

O vsem tem, kar smo slišali, piše Smolnikar v treh zvezkih svojih »Denkwürdige Ereignisse« in v knjigi »Eines ist Noth«, ki jih je izdal v letih 1838—41. Tudi pozneje je še mnogo pisal. Toda precej njegovih del se mi doslej še ni posrečilo dobiti v roke. Kar sem jih že pregledal — in ta obsegajo dobo naslednjih osemnajst let — Barage v njih sploh ne omenja. Zadnji Smolnikarjevi podatki, ki jih imam o Baragi, so iz leta 1859. Takrat je izdal knjigo »Secret Enemies«⁹³. V njej piše o Baragi:

⁹² Smolnikarjeva pisma Čopu iz let 1828—34, ki jih hrani Drž. študijska knjižnica v Ljubljani, je objavil A. Pirjevec v Arhivu za zgodovino in narodopisje I, 12—20.

⁹³ Secret Enemies of True Republicanism, most important developments regarding the inner life of man and the spirit world.

»Moj sošolec Friderik Baraga, škof... je zamudil prejšnje priložnosti, ni proučil našega mirovnega poslanstva, ga ni razširil v Avstrijo. Ko bi bil ta mož storil svojo dolžnost, bi bil mesto velikanske vojske Kristusov mir ustanovljen v Evropi.«⁹⁴ — Po tem takem je bil Baraga kriv vojske, ki je prav takrat divjala med Avstrijci, Prusi in Piemontezi. To bo zgodovinarjem gotovo čisto novo odkritje.

Dalje pripoveduje, da je dne 22. maja 1856 čisto nepričakovano srečal škofa Barago v Cincinnatiju. Bilo je v neki protestantovski tiskarni, kjer je Smolnikar pravkar dotiskal svoj propagandni spis »Redemption of oppressed Humanity! Christ's manifestation for the abolition of all kinds of Popery«⁹⁵, v katerem je tudi Barago napadel, češ, da so škofje takrat, ko so njega posvečevali, križali Kristusa v njegovih udih. Malo pred njim je bil v oni tiskarni tudi škof Baraga, ki je prišel pogledat tisk naslovne strani svoje latinske knjige za misijonarje. Nista se poznala, ko sta se srečala v stavčevi sobi. Baraga je vprav odhajal, ko je Smolnikar vstopil. Temu so stavci povedali, da je bil pravkar odšel gospod škof Baraga, ki ga je on napadel v svojem pamfletu⁹⁶.

Končno piše Smolnikar, da je Baraga postal velik apostol Indijancev in tudi njemu odprl pot v Ameriko. »A ko je spoznal, da je bilo naše poslanstvo ne za papeža, ampak proti njemu, se je razjezil, mesto da bi bil proučil moje knjige in preiskal naše mirovno poslanstvo ter poverilne listine tega poslanstva. Čakal sem, da bi se osebno sestal z njim in ga pripravil do tega, da bi razumel naše poslanstvo. A ni bilo mogoče do onega

in order to abolish revolutions and wars and to establish permanent peace on earth, also: the plan for redemption of nations from monarchical and other oppressive [!] speculations and for the introduction of the promised new era of harmony, truth and righteousness on the whole globe. Written by Andrew B. Smolnikar, formerly 18 years priest benedictine monk and imperial royal professor of biblical literature; afterwards since A. D. 1838, by signs according to prophecies declared and confirmed representative of messengers for the introduction of the universal republic, commonly although improperly called the millennium. Published by Robert D. Eldridge, Springhill, Peace Union Centre. Post office Donnalys Mill. Perry Co., Pa. 1859, 17 cm. — To delo bom navajal pod S. E.

⁹⁴ S. E. 127.

⁹⁵ Tega pamfleta se mi dozdej še ni posrečilo dobiti.

⁹⁶ S. E. 127.

praznika (presv. Rešnjega Telesa) 22. maja 1856, ki je bil izbran za začetek dušnih manifestacij. . . s tem medijem duhov zmote in razdejanja . . . »⁹⁷

Kaj ta zadnji stavek pomeni, ni povsem jasno. Morda je Smolnikar potem, ko je zvedel, da je v tiskarni Baraža srečal, ga poiskal, da bi ga osebno prepričal o svojem mirovnem poslanstvu in pripravil do tega, da bi s svojim vplivom temu mirovnemu poslanstvu utrl pot v Avstrijo. A očitvidno in umevno ni dosegel drugega, kakor to, da mu je Baraža ob tej priliki brez ovinkov povedal svoje mnenje o njem in njegovi fantastični akciji. Svojemu razočaranju je zato dal duška s tem, da ga je, če že ne v obraz, vsaj pozneje v svoji knjigi prostaško ozmerjal z medijem duhov zmote in razdejanja, kar se pravi po domače s hudičevim hlapcem.

V takih odnosih sta tedaj bila naš najboljši in najslabši misijonar, kar smo jih imeli — Baraža in Smolnikar. Oba sta bila nadarjena moža, ki sta se z dušo in telesom posvetila vsak svojemu vzoru. A kako različni so bili njuni vzori, ali vsaj sredstva in pota do njih! Baraža je nastopal ponižno in skromno, kot duhovnik in škof. Ena sama vroča želja ga je bila, čim več zgubljenih ovac privedi v hlev Kristusov, pod varstvo in vodstvo Pastirja duš, Jezusa Kristusa, in njegovega vidnega namestnika na zemlji, papeža. Smolnikar pa je v svoji bujni domišljiji, stopnjevani do boleznosti, zamislil svojo mirovno republiko in zato najprej udaril po papeštvu. Podkovan v zgodovini, kakor je bil, bi bil vsaj toliko lahko vedel, da so si mogočnejši in vplivejši, kot je bil on, razbili glave ob Petrovi skali. Seve kot drugi Pavel je mislil, da sme Petru v obraz povedati, kar misli, še krepkeje pa njegovemu nasledniku. Ponižni in nesebični Baraža, kateremu je bila božja čast in slava nad vse, si je zagotovil nesmrten spomin po vseh misijonskih pokrajinah, ki jih je s svojim potom posvetil. Do norosti domišljavemu Smolnikarju je vse spodletelo, česar koli se je lotil. Pozabljen počiva v neblagoslovljeni ameriški zemlji. Nihče več ne ve za njegov grob. Eno pa moramo vsekako tudi njemu priznati. Z občudovanja vredno energijo je stremel, delal in se žrtvoval za svoj ideal oz. idol. Kakih materialnih ali celo počutnih dobrin, kakor navadno taki odpadniki, on ni iskal. Ob kruhu in vodi je dostikrat

⁹⁷ S. E. 128.

prezebal. Hodil je okrog kot zadnji berač. V največji vročini je nosil zakrpano zimsko suknjo, da je pokrila raztrgane hlače. Njegovega klobuka bi ne bil pobral noben cestni potepuh. In vendar bi se mu bilo pri tolikem takratnem pomanjkanju duhovščine lahko dobro godilo. Spričo njegovih izrednih talentov in vztrajne delavnosti, ko bi ju bil prav usmeril, bi ga bila morda dičila škofovska mitra, kot njegovega »Barnabo«.

Kakor je njegovo ogromno delo objektivno docela negativnega značaja in obsodbe vredno, ga z ozirom na njegovo bolešno duševno stanje subjektivno ne smemo prestrogo soditi, »ker Bog je sodnik«⁹⁸.

PRAKTIČNI DEL.

Še enkrat o spolni vzgoji.

(Pripombe k F. Žgečevi knjižici.)

Knjižica »Ali spolna vzgoja res ni potrebna?« (Spisal Fr. Žgeč. Založba in tisk Ljudske tiskarne d. d. v Mariboru) nam daje priliko za nekaj opazk, ki naj bodo, dopolnilo k razpravi o spolni vzgoji v tem letniku BV str. 175—192.

Žgeč ljudi ljubi in smilijo se mu. Ne more mirno gledati, kako »požira življenje v svojih vrtincih vedno nove žrtve, pri katerih je bila spolna vzgoja pomanjkljiva ali popolnoma zavožena! V svojo ljubezen vklepa vse, ki trpe, naj bo to kaznovan otrok ali ogrožena dijakinja ali prevarana služkinja ali neizkušen hlapček ali nezakonska mati in njen otrok. Razgreje se, ko govori o trpljenju in propadanju kmečke mladine, ki jo v njeni naivnosti zlorablja pro-palice, »da si je naše človeško blago pridobilo žalostno slavo v Parizu in Kairu, v Ameriki in ostali tujini«. Rad bi izboljšal socialne prilike, ki potisnejo marsikatero deklo na ulico.

Marsikaj lepega podaja Žgečeva, iz ljubezni napisana knjižica. Po pravici n. pr. zavrača Ž. javni spolni pouk, ki naj bi bil namenjen vsem brez izjeme, in zahteva, naj se pouk naslanja na duševnost, znanje, značaj, izkušnje poedinih otrok. V lepi obliki mora otrok od staršev zvedeti resnico, da si je ne poišče na ulici. Starši naj dosti zgodaj spretno sami sprožijo vprašanja, ki se porajajo v mladi duši. Pri tem starši spolnosti ne smejo grditi. Sam pouk Žgeču ne zadostuje. Najlepši in najčistejši značaj se zdrobi ob prvi preizkušnji, če volja ni trdna, če je nismo vzgajali od prve otroške dobe. Spolna vzgoja je le del celotne vzgoje. Največja in najtežja naloga staršev je, da si pridobijo otrokovo zaupanje. Otrok mora čutiti, da storimo za

⁹⁸ Ps. 74, 6.

njega vse, kar le moremo. Zato pa je poleg ljubezni potrebna popolna resnicoljubnost in železna doslednost. Važno je zaupanje do staršev ali vsaj do enega odraslega človeka, ko začne otrok razmišljati, odkod je prišel bratec ali sestra na svet, ko začneta mladostnik ali mladostnica razglabljati o materinstvu, o medsebojnem razmerju i. dr.

Opravičeno obsoja Ž. nespametne matere, ki se z dojenčkovim telesom spolno igrajo, tako otrokovo spolnost stopnjujejo, potem pa otroka kaznujejo, če se razvita spolnost javlja v dejanjih. Namesto obsodbe in kazni naj zlasti v spolnih zadevah stopi razumevanje, pomoč in vzgoja.

Ž. zaupa v plemenitost in moč ženske. Dekleta hoče vzgojiti v samozavestne mladenke, ki bodo imele znanja, volje in moči dovolj, da se uprejo najslajšim besedam zapeljivcev, ki se hočejo z njimi samo igrati. Nobena žena se ne sme ponižati, da bi bila samo igračka, tudi najrevnejša proletarska deklica ne.

Sploh navdaja Žgeča kot vzgojitelja zdrav optimizem. »V vsakem človeku je potreba po čistoči, po dobrem in lepem. Priti mora le nekdo, ki zadene prave strune v njegovi duševnosti; znati mora pomagati pozitivnim silam do zmage.«

Žal, da Ž. moči verske vzgoje prav nič ne pozna. Da bi moglo to, kar priporoča njegova knjižica lepega in učinkovitega, pod vplivom vere postati še lepše, še globlje in učinkovitejše, da vera razpolaga z vplivi, ki jih nobena naravna etika ne more nadomestiti, o tem Ž. ničesar ne ve. Nasprotno, razne opazke v knjižici očitujejo naravnost mržnjo do cerkve. Če pravi Ž., da je zakon brez harmonije med zakonci le gnusna prostitucija, naj da zanjo sankcijo katerakoli cerkev, če obžaluje, da je bilo spolno življenje do zdaj uradno dovoljeno samo v cerkvenem zakonu, če vprašuje, ali more reševati spolne probleme pred otrokom naravno tudi ta, ki je še sam pod vplivom tradicijskega gledanja in zastarele morale in ki vrednoti ženo še vedno po cerkvenih očetih, potem je težko reči, da Ž. odgovornosti za »našo licemersko vzgojo, za našo šentflorjansko moralo in za dvojno moralo« ne vali na cerkev.

Glede opazke o cerkvenih očetih le en citat iz del sv. Avguština, ki naj pove, kako so mislili o dvojni morali in kako so vrednotili ženo cerkveni očetje. »Žena ima,« pravi sv. Avgustin (+ 430), »isto pravico do zvestobe kot mož. Kar zmore žena, tega naj bi mož ne zmožel? Tako globoko je padla človeška izprijenost, da za moža ne velja zmagovalec nad strastjo, ampak tisti, ki leži premagan v naročju strasti« (navaja Kolnai, *Sexualethik*. Paderborn 1930). O spolni etiki in pedagogiki katoliške cerkve tukaj ne bomo razpravljali; rečem le: kdor mladino res ljubi in jo hoče obvarovati, da je ne požro vrtinci nenravnega življenja, ne sme, in naj bo kakršnegakoli svetovnega naziranja, v dušah izpodmikati tla vplivu cerkve, ki ni le za premnože edina opora proti premoči spolnosti, ampak je tudi, če ne edina, pa gotovo najmočnejša varhinja objektivnih spolno-etičnih vrednot.

Kolikor je »moral« izraz javnega mnenja, je v njej res marsikaj zastarelega, licemerskega, trdosrčnega, krivičnega; dobrotnik človeštva je, kdor slabe strani javnega mnenja odkriva, če jih odkriva previdno, da očitek zastarelosti ne zadene tega, kar je večno veljavno in nikdar zastarelo, da se ne vidi licemersko ter trdosrčno, kar zahtevata resnica in pravica. Kdo bi se ne razvnel z Ž. nad dvojno moralo, ki »moškemu na tihem dovoljuje, da dekle zapelje, pa ima moškega za junaka, dekle za propadlo žensko«? komu bi se ne zamislilo prevarano dekle z nezakonskim otrokom, kdo bi hotel imeti takega otroka za manj vrednega, kot so drugi otroci? Toda boj proti dvojni morali se kaj lahko izpremeni v boj proti morali sploh, boj za pravice nezakonskega otroka v boj za pravico svobodnega spolnega življenja izven okvirja zakonske zveze.

Prav takemu svobodnemu spolnemu življenju pa odpira vrata, kdor hoče omajati nerazdružljivost zakona. Slovenka v Ameriki se je dala od moža ločiti. Poročila se je v drugo. Na svatbi je bila tudi prva žena njenega sedanjega moža, ki pa je še vedno vzdrževala spolne zveze z možem. Tudi drugi zakon se je razdružil. Slovenka se je poročila v tretje, ostala pa je še v zvezi z drugim možem. Tako »sožitje« moža in žene je že prava prostitucija. Žgeč prostitucijo oboja. Rad bi celo pomagal sožitju moža in žene dvigniti. Toda če ga bo dvigal preko svetosti katoliškega zakona, ga bo le pahnil z današnje njegove višine v blato svobodnega spolnega uživanja. Da so v nesrečnih zakonih »laž in hinavščina, psovke in kletvice, varanje, nastopi, prepiri in pretepi duševna hrana otrok, ki potrebujejo resnice, mehkode in ljubezni,« to Žgeča boli; toda kjer je zakon razdružljiv, je trpljenje otrok še večje. »Boljšemu sožitju moža in žene bi mogla pripraviti tla« le dobra vzgoja tistih, ki na zakon mislijo.

Žgeč bije boj proti »zastareli morali«. S kakšnimi etičnimi načeli se spušča v boj? Kaj mu je pravec? S čim obvezuje človeka, da se tega pravca tudi dejansko drži? Etika Žgečeve knjižice je nekaj higijenski utilitarizem. Žgeč ni immoralist, ki bi mu bilo vseeno, kako ljudje spolno žive; ognjevito se bori celo za »višjo nrvnost spolnega življenja«; kjer more, skuša nenravna dejanja preprečiti; ko sliši, da se je 4letna Helga dala svojemu 2½letnemu bratcu Geraldu dotikati, se trudi, da bi jo za vedno od takih dejanj odvrnil; dijakinji, ki čuti, da ji pešajo moči v boju z zapeljivcem, in pride v svoji dušni borbi prosit pomoči, svetuje: »Sklenite, da ne boste kadili, n. pr. teden dni, izogibljite se vsake prilike, da bi bili z njim dalje časa na samem ter varni, da vas ne bo kdo motil; zato imate še moči dovolj; da bi se držali in obvladali, kadar pride prilika, za to vam primanjkuje moči.« Vse to kaže, da Ž. resno želi etično vplivati, toda pravca nrvnosti, ki bi bil hkrati nujno obvezen, v Žgečevi etiki ne najdemo in prav na slučajih, ki jih omenja Ž., odkriva etični utilitarizem vso svojo slabost. »Ali se nisi nič bala,« pravi Ž. Helgi, »da bi imel Gerald umazane roke?« Z umazanimi rokami bi bil mogel zanesti vanjo prah ter nesnago sploh, pa bi obolela. Ali če bi se

ob sestrici bratova roka umazala in bi potem bratec s kruhom zanesel v usta nekaj nesnage in z nesnažo bakterije?! Dijakinjo Ž. vpraša: Kaj pa, če spolno obolite? Kaj, če zanosite? Nič čudnega bi ne bilo, če bi si bila Helga mislila: »Če bratec nima umazanih rok, potem sme storiti z menoj kar hoče.« Kaj pa bi bilo ob žgečevem vprašanju na jeziku dijakinji, če se je »zastarele morale« otresla, si lahko mislimo. Ne trdimo, da ni zelo težko mlademu človeku, kaj še le otroku, podati npravne dolžnosti tako, da ga res zgrabijo, ne domišljamo si, da bi s katerokoli etiko mogli človeka tako zavarovati, da bi bil padec izključen, in tudi ne tajimo, da so zle posledice, ki jih ima greh za fizično človekovo življenje, resen opomin tudi immoralistu, vendar kar podamo otroku ali mladostniku kot pravec npravnosti, mora držati, držati za vse življenje in brez pogojn o. Tako drži pa le etika, ki pozna resnične etične vrednote, utemeljene v Bogu, začetku in koncu vsega, v Bogu kot Stvarniku narave, ki nosi v sebi božjo zamisel kot večni zakon, in v Bogu, ki je najvišje dobro, h kateremu končno npravno življenje vodi.

Morda se Ž. ne trudi toliko, da bi svojim etičnim zahtevam dal točne obrise in trdno osnovo, ker itak upa, da bo »naravna spolna vzgoja« vse večje težave spolnega življenja odpravila; »spolna vprašanja bo reševal novi mladostnik veliko lažje in enostavneje, gledal jih bo z višjega vidika, kakor jih gleda mladostnik, ki je produkt stare vzgoje«. Posebno veliko upa »naravna spolna vzgoja« doseči s tem, »da otroku ničesar ne prikriva, tudi golega telesa odraslega človeka ne«. »Kaj bi bilo, če bi Helge ne vzel s seboj v kopalnico? Razmišljala bi o vzroku, zakaj je ne vzamem. Mogoče bi našla pravi vzrok, namreč razliko v spolu. Mirna spolnost bi padla iz ravnotežja in njena duševnost bi se razburkala. V moškem bi gledala odslej moža, sama pa bi se čutila manjvredno, saj me ne sme več videti pri kopianju kot Gerald.«

Vzgoja, ki brez potrebe razgalja telo tudi v njegovih najintimnejših delih, je zelo, zelo nenaravna, in naj še tolikrat samo sebe imenuje naravno. Ni nam niti treba upoštevati izprijenosti človeške narave, da uvidimo protinaturalnost »naravne vzgoje«. Že po naravi mora biti spolni nagon izredno močen; veliki namen, ki ga ima ta nagon, zahteva to; isti namen zahteva tudi, da skuša spolni nagon izrabiti čim več vtisov, ki jih človek dobiva po čutih, posebno po onem čutu, ki ima najboljše polje, po vidu. Da vsaj nekoliko odpomore slabosti naše volje in zmedenosti naše duševnosti, nas narava sama sili, da zakrivamo lastno telo in se varujemo nepotrebnih pogledov na razgaljena telesa drugih. Vzgoja, ki ne upošteva naravne moči spolnega nagona in ki ima naraven strah pred spolnostjo za posledico nenaravnega gledanja spolnosti, je sama najbolj nenaravna. Trditev, da so spolni deli človeškega telesa prav tako njegovi »naravni deli kakor roka ali noža«, je le deloma resnična, za nezkušenega mladega človeka pa naravnost zapeljiva. Tudi spolnost je dar narave, toda svojevrsten, od drugih naravnih darov po

naravi docela različen dar; zato mora biti tudi ravnanje s telesnimi deli, na katere je narava navezala spolnost, svojevrstno, različno od ravnanja z drugimi deli telesa. To mora naravna vzgoja že otroku, seveda na njemu primeren način, dopovedati, če hoče biti res naravna; vaditi mora otroka v »čistem gledanju« spolnosti; zato pa tudi mora dosti zgodaj dopovedati, da se bo moral v življenju marsičemu odtegniti, če naj njegovo gledanje spolnosti ostane čisto.

»Da se bo otrokova duševnost razburkala«, če mu bomo primerno pokrili telo, in da se bo čutil manjvrednega, če ne bo smel gledati razgaljenih teles odraslih ljudi, je ena izmed »golih konstrukcij«, ki jih moderni pedagogiki narekuje njena protinaravna ideologija. Žgeč sam je znal štiriletni deklici dopovedati, da se ne sme razgaljati, pa s tem njenega nagona ni pregнал v podzavest; Henrika (nekaj mesecev starega otroka), ki se je spolno igral, »je mirno prijel za roko ter jo odmeknil od telesa, ne da bi pokazal s potezami v obrazu, s povzdignjenim glasom ali celo z udarcem, da dela otrok nekaj nepravilnega«. Če je tukaj mogel otroka z modrim ravnanjem odvrniti od dejanj, ki bi mogla otrokovo spolnost stopnjevati, zakaj bi ne mogel prav tako previdno preprečiti gledanje golote, ki ni bilo morda samo brezbrizno otroško gledanje, ampak bi po psihoanalizi, ki ji Ž. dosledno sledi, moglo biti tudi že v otroku pravo spolno uživanje? Čuvstva manjvrednosti, ki bi se mogla v otroku zbuditi, če mu odtegnete nevarno goloto, se vam ni treba bati; za manjvrednega se bo otrok le imel, če bo opazil, da mu dovolj stvari, ki si jih sicer noben pameten človek ne dovoli.

Ne smemo trditi, da hoče Ž. s svojo »naravno vzgojo« mladino kvariti. Prepričan je, da vsled »naravne vzgoje, ki se vedno bolj širi, rastejo nove generacije, ki si poskušajo pridobiti novo višjo spolno moralo«. K opombi mladeniča, da je v obupu nad lastno spolno pokvarjenostjo našel mladenko, »ki je vplivala nanj s svojo čistostjo, s svojo silno duševnostjo in ga tako speljala na nova pota«, pristavlja Ž.: »Jasno je, da je to že mladenka nove generacije, ki drugače pojmuje življenje, kakor ga je pojmovala stara generacija. Zaveda se, da je polnovredna žena, ki ima sile dovolj, da riše s svojim življenjskim naziranjem vedno širše kroge okrog sebe«. Odkod je Žgeču tako jasno, da je to že mladenka nove generacije? Tudi stara generacija je poznala mladenke, do katerih sicer še ni segla »naravna vzgoja«, ki pa so vendar vplivale s svojo čistostjo; marsikatero pismo z bojišč svetovne vojne je bilo izraz hvaležnosti za ta vpliv, ki je naše vojake spremil tudi v nravne nevarnosti vojnega vrvenja.

Iz dežel, v katerih »naravno« vzgajana generacija že dorašča, ne prihajajo razveseljiva poročila o uspehih naravne vzgoje. Mayer, ravnatelj univ. ženske klinike v Tübingenu, poroča, da ve za slučaje, v katerih so se 11—12letne deklice le malo starejšim dečkom prodajale za 10 Pf ali za 1 funt črešenj, da je bilo med 750 licejkami okoli 100 takih, ki so pričakovale otroka, da jih je bilo med omenjenimi dijakinjami 45% spolno bolnih — (Mayer, Gedanken zur

modernen Sexualmoral, Stuttgart 1930). Seveda taki očitki ne zadevajo dijakinj sploh, posebno ne naših dijakinj, ki so po večini vzorna dekleta; pa tudi glede razmer med dijaštvom v Nemčiji je omenjeno poročilo lahko nezanesljivo, ne da se iz nje dognati, na katere pokrajine so omenjene dijakinje porazdeljene, zlasti tudi ne, ali so te dijakinje že prav od prvega početka »naravno« vzgajali, ali ni morda napačna vzgoja v otroških letih pregnala njihovo spolnost v podzavest, kjer je dalje ruvala; to pa je gotovo, da ugleden mož, kot je ravnatelj univ. ženske klinike, za žalostne spolne-nravne razmere med nemško mladino dela odgovorno »moderno« vzgojo, o kateri je znano, da v Nemčiji ponekod precej »naravno« vzgaja.

Splošne so tožbe nad znatnim porastom homoseksualnosti v zadnjih letih v Nemčiji; pojavljajo se glasovi, ki vidijo glavni vzrok za to porast v razgaljanju telesa, ki res lahko do neke meje odvraca pozornost spola na spol, pa zato spolnega nagona ne ublaži, ampak ga le usmeri v nenaravne užitke. Ne vemo, ali se motimo, če na osnovi zgodovinskih poročil sklepamo na isto vzročno zvezo med goloto in homoseksualnostjo pri starih Grkih. Plutarh sicer poroča, da so bili sprevodi neoblečenih mladincev in deklet nedolžen običaj, ki je dajal ženski zavest, da se prav tako udeležuje hrabrosti in slave kot moški (čuvstva manjvrednosti so se torej tudi že grška dekleta bala tako kot Žgečeva Helga!), hkrati pa poročajo zgodovinarji, da je ob »ljubezni« moških do mladeničev umrla resnična ljubezen med možem in ženo; naslada in potomstvo, to je bilo vse, kar je mož pričakoval od žene (Messer A., Geschichte der Pädagogik. Breslau 1925, I, 17). Za »naravno vzgojo« ne govori ne preteklost ne sodobnost; pamet in ljubezen do mladine pa tako vzgojo odločno odklanjata.

Razpravo o spolni vzgoji zaključuje Ž. z razvijanjem svojih misli o devištvu. »Suha veja na deblu človeštva« mu je devištvo. Kaj bi počel z njim, ne ve. Razume ga tam, kjer je devištvo vsiljeno, odbravati ga ne more. Edino naravno in etično najvišje mu je normalno spolno uživanje itd.

Kaj pravi o devištvu cerkev, tega ne omenjamo, da se ne bo zdelo, kot da iščemo v devištvu »posebnega sijaja«, s katerim hočemo zadostiti »potrebi po izjemnem, vzvišenem stališču nad normalnim človekom«. Kaj bi nam o devištvu mogla povedati narava sama? Spolnost kot taka ne služi poedincu, ampak vrsti, zato po pravici sklepamo, da ostane poedinec »polnovreden človek«, četudi se spolno ne izživlja. Mladenki, o kateri pripoveduje Ž., da je s svojim vplivom rešila propalega mladega moža, si ne moremo misliti, da ni bila spolno zdržna. Žgeč pravi, da je bila polnovredna žena. Kdaj in zakaj je nehala biti polnovredna? O spolnem nagonu trdi psihologija, da je sicer močen, toda načelno odklonljiv. Ker je spolni nagon močen, bo vedno velika večina ljudi sledila nagonu in si bo želela ustvariti življenje v družini; ker je hkrati v naravi spolnega nagona, da je odklonljiv, ni nobenega razloga, zakaj bi

človek, ki spolni nagon odklanja in ga hoče odklanjati vse življenje, ne bil cel človek.

V vprašanju o vplivu spolnosti na oblikovanje celotne duševnosti razlikujemo spolnost kot tako in spolno doživljanje. Če nočemo tajiti smotrne urejenosti človeške narave, moramo iz velikih namenov, ki jih spolnost ima, že kar brez ozira na izkustvo sklepati, da normalna dozorevitev spolnosti človekovo telesnost in duševnost silno dvigne in tako človeka usposobi za velike naloge družinskega življenja. Ta usposobljenost, mislimo n. pr. le na podjetnost pri možu, na željo, da se žrtvuje, pri ženi, pa je neodvisna od tega, ali kdo tudi spolno doživlja ali ne: devištvo ne okrne telesa; zato je pa v devištvu neokrnjena tudi tista plast duševnosti, ki se oblikuje po telesu, kolikor je spolno.

Tudi spolno doživljanje, seveda le, če je normalno, lahko ugodno oblikuje celotno duševnost. Kdo se tega bolj živo zaveda kot cerkev, ki hoče in se po svoje tudi trudi za to, da pride čim več ljudi do rednega družinskega življenja, ki je eden izmed najvažnejših vzgojnih faktorjev človeštva. Ker pa spolno doživljanje samo po sebi ne služi osebnosti, ampak vrsti, je gotovo, da se na deblu človeštva tudi oni ne bo posušil, ki živi deviško, če sam osebno ne bo vzrok, da se posuši. Dejanja, ki jih sproži pri enem družinsko življenje, bodo sprožili pri drugem občečloveški vplivi; in česar ne zmore narava, to bo zmogla milost. Toda s tem stopamo na polje, o katerem pravi Kristus: »Ne umejo te besede vsi, ampak katerim je dano. Kdor more razumeti, naj razume« (Mat 19, 11). Kdor pa razume, ta Žgečevo sočutje do tistih, ki »vedno zopet doživljajo v osamelosti, da jih je življenje varalo«, kolikor je to sočutje njemu namenjeno, hvalježno odklanja.

Sočutja bi potrebovala kvečjemu dekleta, ki iščejo sreče družinskega življenja, pa je ne najdejo. Pa tudi ona bi sočutje lažje pogrešala, če bi imela družba zanje več razumevanja in več priznanja; če bi zlasti »moderna vzgoja«, ki se sicer čustva manjvrednosti tako boji, prav v teh dekletih umetno tega čustva ne gojila z očitanjem, da so suhe veje na deblu človeštva. »Potrebe po sožitju s sorodnim bitjem ne more zadovoljiti nikaka fraza, ne askeza, ne abnormalno spolno življenje,« pravi Žgeč. Abnormalno spolno življenje gotovo ne; nesreča je za vsakega, ki se mu vdaja ali v zakonu ali izven zakona. Fraza tudi ne; toda nositi odpoved in v samoodpovedi razvijati moč in veselje za delo ni fraza. Sicer se pa sodobna ženska trudi in ne brez uspeha, da je tudi sama zase polnovreden človek, ki »sožitja s sorodnim bitjem« ne pogreša tako, da bi brez navezanosti na »sorodno bitje« morala doživljati »duševne motnje«. Dajte neporočeni ženski možnost za delo, ki ji je primerno, pomagajte ji, da se ji bo s pametno askezo okrepil duh, ki bo poživil njeno delo, da bo izgubilo svojo vsakdanjost, imejte jo za polnovrednega človeka, ki ima sile dovolj, da s svojimi vplivom »riše vedno širše kroge okrog sebe«, in hrepenenje po družinskem življenju, ki bo v ženski duši sicer vedno ostalo, se bo bogato izživljalo zlasti

tam, kjer družinsko življenje drugih potrebuje pomoči, in tam, kamor »družinski egoizem« sicer ne seže.

Sicer pa mora možnost in upravičenost devištva priznati vsak, kdor hoče resno spolno vzgajati. Kaj je končno vsa spolna vzgoja drugega kot oblikovanje duševnosti, kakršna je potrebna človeku, ki resno hoče biti zdržen, če je treba in dokler je treba. V možnosti zdržnosti je pa že dana možnost devištva in v upravičenosti zahteve po zdržnosti že tudi upravičenost devištva. Kdor devištvo načelno zavrača, mora dosledno zdvojiti nad možnostjo spolne zdržnosti, s tem tudi nad možnostjo spolne vzgoje sploh; potem pa odpade zanj tudi vsako resno razglabljanje o vprašanju, ali je spolna vzgoja sploh potrebna.

Jos. Demšar.

Nabirke v dobre namene.

Župnik sporoča, da se v njegovi župniji zelo pogosto oglašajo svetne in redovne osebe, ki nabirajo prostovoljne prispevke in darove za razne cerkvene in sploh dobre namene. V sosednji župniji popravljajo n. pr. pri podružničnem stolpu streho, zbirajo pa v ta namen prispevke po celem dekanatu in še čez; drugi zopet nabirajo za nov društveni dom, ki naj bo cerkvena last; Marijina družba nabira za nov prapor. Tretji zbirajo v najrazličnejše karitativne namene. Poleg laičnih nabiralcev prihajajo tudi redovne osebe od blizu in od daleč. Par cerkvenih ustanov ima kar stalne nabiralce in nabiralke v župniji. Nekateri od teh nabiralcev se izkazujejo s potrdili lastnih župnih uradov, drugi imajo dovoljenja od ordinariata ali od redovnih predstojništev. Omenjena potrdila pokažejo nekateri sami od sebe, drugi le na zahtevo, a še takrat nekam užaljeno. Župnik povprašuje, kakšni so kanonični predpisi glede prostovoljnih nabirk.

1. Vprašanje de quaestuatione — o tem nam je namreč govoriti — je kočljivo, kot zgovorno priča cerkvena zgodovina. Spomnimo se le srednjeveških quaestores eleemosinarii, katerih ustanovo in ime je končno zabranil tridentski koncil (sess. 21, c. 9 de ref.), in na pretirano strogo interpretacijo citirane določbe, ki je hotela prepovedati redovnim osebam sploh vsako nabiranje darov. Tako razlago so poznejši papeži n. pr. Pij V., Urban VIII., Klement XI. ponovno obsodili. Tudi v novejšem času je bilo to vprašanje zelo pereče, kot je razvidno iz pritožb raznih škofijskih ordinariatov (n. pr. sklep avstrijskih škofov iz l. 1889, cfr. A. f. k. KR., 108, 1928, 133—135; odlok škofijskega ordinariata v Freiburgu iz l. 1887 in 1895, cfr. Dannerbauer, Praktisches Geschäftsbuch für den Kurat-Klerus Österreichs³, 1909, 1925) in kot je končno odkrito priznala sama sv. stolica v obeh dekretih, s katerima je podrobneje uredila pobiranje miloščine po redovnih osebah, namreč Singulari quidem z dne 27. marca 1896 in De eleemosinis colligendis z dne 21. novembra 1908. Prvi odlok je veljal za

ženske redovne osebe, drugi pa za moške. Takoj naj omenim, da se na omenjena dekreta izrečno sklicuje kan. 624 in ju potrjuje. »Anarhijo«, ki je vladala glede našega vprašanja zlasti v Nemčiji, je ostro bičal Heiner (Das Kollektieren seitens der Ordensleute, A. f. k. KR., 1911, 95—110).

2. Novi zakonik je zadevo definitivno uredil. Razpravlja pa o njej na več mestih. Splošno pravilo podaja kan. 1503: »Noben zasebnik, bodisi klerik ali lajik, ne sme brez pismenega dovoljenja sv. stolice ali lastnega ordinarija in krajevnega ordinarija zbirati darov na kakršnokoli cerkveno ali pobožno ustanovo oziroma namen.« Za redovne osebe pa veljajo še posebej kan. 621—624. Da spoznamo obsežnost navedenih določb, moramo omeniti več stvari.

3. Za nabiranje miloščine uporablja kodeks različna imena: stipem petere (kan. 622 § 1), stipem cogere (kan. 1503), stipem colligere (kan. 623), stipem quaeritare (kan. 622 §§ 2, 3; 624), eleemosinas colligere (kan. 415 § 2 n. 5; 621 § 1; 630 § 4; 691 §§ 3, 4). Izrazi so vsi popolnoma sinonimni, kakor je razvidno iz besedila citiranih kanonov. Nastane pa vprašanje, kaj spada pod pojem nabiranja miloščine. Kanonisti so vobče učili, da se mora vršiti nabiranje osebno in da mora biti razmeroma splošno, ako naj spada pod pojem quaestuatio v kanoničnem pomenu. Mnenje je potrjeno v dekretu Singulari quidem (Fontes IV, ed. Gasparri, str. 1071—1073). V četrtem odstavku namreč dekret jasno razlikuje med osebnim in pismenim nabiranjem. Pobiranje darov na določenem kraju (n. pr. v cerkvi), agitiranje za dobre namene in njih priporočanje po časopisju kakor tudi razpošiljanje pismenih prošenj ni torej quaestuatio v kanoničnem pomenu. Zakonikova določila tudi ne zadenejo njega, ki sicer osebno prosi, toda ne na splošno, ampak le tega ali onega imovitejšega človeka, ki ga smatra za posebno naklonjenega. Samo po sebi pa je umevno, da morejo redovni prestopniki svojim podložnim in ordinarij za svojo diecezo zabraniti tudi na take načine nabirati darove. Če pa nabiralec obiskuje sicer samo imovitejše ljudi, a te precej na splošno, je to kanonična quaestuatio.

4. Kodeks ureja seveda samo nabiranje darov za cerkvene in pobožne ustanove in namene. Kdaj je ustanova cerkvena ali kdaj je namen zbirkam cerkven, ne bo težko dognati. Sem spadajo med drugim ustanove, ki jih zakonik naziva instituta ecclesiastica non collegialia in o katerih razpravljajo kan. 1489—1494. Cappello (De visitatione ss. liminum et dioeceseon II, Romae 1913, 633) je našteval zanje tri bistvene elemente: caritas colenda, autonomia, auctoritatis ecclesiasticae interventus. Novi zakonik pa jih opisuje: »Hospitalia, orphanotrophia aliaque similia instituta, ad opera religionis vel caritatis sive spiritualis sive temporalis destinata« (kan. 1489 § 1). Da je taka ustanova cerkvena, se nujno zahteva, da jo je ustanovila oziroma prevzela cerkvena oblast. Poleg cerkvenih ustanov pa pozna zakonik še pobožne ustanove (»pro quolibet pio aut ecclesiastico instituto«, kan. 1503). Pojem pobožne ustanove je težje določiti. Izraz pium institutum je namreč splošen, zakaj taka ustanova more biti

cerkvena ali lajična. V citiranem kanonu 1503 je pojem institutum pium v opoziciji z institutum ecclesiasticum, pomeni torej lajično ustanovo, ki torej ne pripada cerkvi, a imeti mora vendar verski cilj ali karitativno svrhu sub motivo supernaturali (cfr. Vermeersch-Creusen, Epitome iuris canonici II^a, 1927, 498—500. 508). Take ustanove so n. pr. zavodi Vincencijevih ali Elizabetnih konferenc (cfr. Causa Corrient. Iurisdictionis, A. A. S. XIII, 1921, 135 nsl.). Zgolj humanitarne ustanove, ki očitno abstrahirajo od verskih motivov, niso pium institutum ali causa pia v kanoničnem pomenu besede.

5. Med osebami, ki prirejajo zbirke, moramo razlikovati lajike in navadne svetne klerike, župnike in različne redovne osebe.

Da smejo lajiki in kleriki na splošno, torej privatne osebe v najbolj navadnem pomenu besede, zbirati darove za opisane cerkvene ali pobožne ustanove, potrebujejo dovoljenja sv. stolice ali domačega ordinarija in v obeh slučajih obenem dovoljenja onega ordinarija, v čigar območju nameravajo zbirati. Če zbirajo torej samo v lastni župniji, jim je per se potrebno izrečno ali vsaj tiho ordinarijevo dovoljenje, ako nabirajo »ostiatim«. Hergenröther je sicer učil, da v takem slučaju ne bi bilo potrebno ordinarijevo dovoljenje, ker se vrši nabiranje »in einem ganz bestimmten Personenkreis« in zato tako nabiranje ni smatral za javno (Hergenröther-Hollweck, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts², Freiburg 1905, 874), toda tako razlikvanje v zakonu ni utemeljeno.

6. O župnikih govori zakonik v zvezi z našim vprašanjem na dveh mestih, in sicer ko razpravlja o razmerju aktualnega vikarja do kapitlja, ki je habitualni župnik (kan. 415 § 2 n. 5), in ko govori o pravicah redovniških župnikov (kan. 630 § 4). Prümmer sodi, da zgoraj omenjeni kan. 1503 župnika sploh ne veže, ker župnik ni privatna oseba (cfr. Vermeersch-Creusen, o. c. II, 508). Opazka se zdi sicer prepričevalna, vendar iz takih splošnih izrazov ni varno veliko sklepati, ker pač zakonikova terminologija ni vedno ustaljena. Aktualni vikar sme, kot določa kan. 415 § 2 n. 5, zbirati darove in bonum parochianorum. Po kan. 630 § 4 more duhovnik, ki vodi župnijo kot župnik ali župni vikar, zbirati prispevke »in bonum paroecianorum vel pro scholis catholicis aut locis piis paroeciae coniunctis«. In bonum paroecianorum hoče povedati, da se zbira direktno za župljane, n. pr. za reveže, za ponesrečence in podobno. Locus pius je v striktnem pomenu kraj, ki je brez posredovanja cerkve odločen v kak dober namen, n. pr. privatni oratorij, bolnišnica, ki je v lajičnih rokah, seveda ako ustreza pogojem, ki se zahtevajo za pobožno ustanovo (cfr. Noldin, De praeceptis¹⁶, 1923, 192; Vermeersch-Creusen, o. c. II, 498). Locus religiosus in locus sacer ne spada med loca pia v striktnem pomenu besede. Loca sacra naziva namreč kodeks take kraje, ki so določeni za bogoslužje, ali pokopališče, in ki se blagoslove ali posvete, kakor to prepisujejo liturgične knjige (kan. 1054); locus religiosus pa je vsak

kraj, ki ga je cerkvena oblast določila za pobožno ali versko svrhu v širšem pomenu besede.

Ker sme zbirati v omenjene namene celo redovni župnik, more a fortiori svetni župnik, vsaj na teritoriju svoje župnije. Zunaj svoje župnije najbrž župnik ne sme zbirati v opisane namene; kodeks tega sicer direktno nikjer ne trdi, vendar se zdi samo po sebi umevno, da je ta župnikova pravica omejena na župnijo, ker je župnik zunaj svoje župnije persona privata. Zbirka za popravo ali olepševanje ali zidanje župne cerkve redovniški župnik ne sme sam odrediti, temveč je za to pristojen redovni predstojnik, ako je cerkev redovna, v ostalih primerih pa krajevni ordinarij (kan. 630 § 4). Kodeks dela izjemo samo za župne cerkve, zato more za ostale sv. kraje (*loci sacra in pia*) redovni župnik sam zbirati. V citiranem kanonu je torej treba vzeti izraz *loci pia* v širšem pomenu kakor tudi n. pr. v kan. 344 § 1. Nastane vprašanje, ali je navaden svetni župnik v mejah svoje župnije sploh vezan na kakšne omejitve pri nabiranju darov za kakoršnekoli verske ali cerkvene namene. Da župnik ne more ukazovati posebnih zbirk brez škofovega dovoljenja, je razumljivo (cfr. *C a p p e l l o*, o. c. II, 630). Jasno je tudi, da more škof iz utemeljenih razlogov, ki se tičejo javnega reda, zabraniti župnikom nabiranja darov. Po občem pravu pa je župnik svoboden, tako da more samostojno zbirati prispevke za svojo župno cerkev kakor tudi za vsako cerkveno in pobožno ustanovo, ki ima sedež v njegovi župniji. Toda zbirati sme, kakor sem že omenil, le v mejah svoje župnije; ako hoče zunaj nje, potrebuje dovoljenja krajevnega ordinarija. Kakor bomo videli pozneje, mora zbirati prav za prav sam osebno; ako hoče poveriti ta posel drugim osebam, je potrebno zopet ordinarijevo dovoljenje.

7. Obširnejša so zakonikova določila o nabiranju darov za redovne osebe. Mendikantom v strogem pomenu besede (cfr. pojasnilo interpretacijske komisije z dne 16. oktobra 1919, A. A. S. XI, 1919, 476 ad 29) je po splošnem pravu dan privilegij, da smejo z dovoljenjem redovnih predstojnikov nabirati darove v oni škofiji, kjer je dotična njihova naselbina. Če zbirajo izven te škofije, potrebujejo dovoljenja krajevnega ordinarija. Škof naj jim brez važnega vzroka tega dovoljenja ne odreče (kan. 621). O nunah (t. j. redovnicah s slovesnimi zaobljubami, ki jih torej veže papeška klavzura) iz mendikantskega reda, ki same ne morejo nabirati darov, zakonik ne govori.

Člani religij (redovnih družin) papeškega prava potrebujejo za nabiranje darov vedno posebnega privilegija sv. stolice in pismenega dovoljenja krajevnega ordinarijata (kan. 622 § 1). Izraz *peculiare privilegium* v citiranem kanonu pa povzroča težkoče. Ker je privilegij po svoji naravi trajen (cfr. kan. 70), sklepa *P e j š k a*, da ni potreben, če gre za nabirke ob posameznih prilikah (*Ius canonicum religiosum* 1927, 367). *Schäfer* pa nasprotno pripominja, da je mogoče, da se podeli omenjeni privilegij le za kratek čas (*Das Ordensrecht, Münster* 1923, 311). Po *Vermeersch-Creusenu*

(o. c. I, 472) je vzeti privilegium v kan. 622 § 1 v pomenu *indultum*, po d' Angelu v pomenu *venia* (La essenzione dei religiosi 1929, 47), Cappello ga istoveti z izrazom *licentia* (o. c. II. 401). V že omenjenem dekretu *De eleemosinis colligendis* se glasi zadevno mesto: »Religiosi sive Ordinum sive Congregationum iuris Pontificii qui privilegio quaeritandi eleemosinas neque vi propriarum Constitutionum a S. Sede approbatarum neque vi Apostolicae concessionis gaudent, veniam Apostolicae Sedis impetrare debent, ut quaestiones instituere valeant.« Iz citiranega mesta jasno sledi, da hoče zakonik z izrazom *privilegium peculiare* povedati samo to, da potrebujejo imenovani religiozi za nabiranje darov dovoljenja sv. stolice; na samem izrazu *privilegium* ne smemo preveč insistirati. Ni razloga, zakaj za nabiranje ob posameznih prilikah ne bi bilo potrebno dovoljenje sv. stolice. Dekret *Singulari quidem*, ki je uredil, kakor je bilo že omenjeno, pobiranje darov po ženskih redovnih osebah, ni zahteval, da bi morale imeti članice religij papeškega prava dovoljenje sv. stolice; dvanajst let mlajši dekret *De eleemosinis colligendis*, ki je veljal za moške religije, pa je obsegal, kakor smo videli, to zahtevo. Nekateri avtorji so začeli trditi, da se morajo tudi ženske religije ravnati po tem predpisu; drugi pa so tako razlagali juridično povsem upravičeno zavračali (cfr. Cappello, o. c. II, 463). D'Angelo sodi, da tudi po novem zakoniku ne potrebujejo članice religij papeškega prava dovoljenja sv. stolice (o. c. 48); toda zdi se, da to mnenje ne more biti utemeljeno, ker pač nasprotuje osnovnemu kan. 490, ki določa, da veljajo vsi predpisi za redovne osebe obojnega spola, ako iz konteksta ali iz narave stvari same ni razvidno kaj drugega.

Religije škofovskega prava potrebujejo za nabiranje v lastni škofiji dovoljenje lastnega ordinarija; če pa nabirajo drugod, morajo imeti dovoljenje lastnega ordinarija kakor tudi dovoljenje onega ordinarija, v čigar škofiji nabirajo (kan. 622 § 2).

8. Pravici nabirati miloščino pravni red ni naklonjen (cfr. Pejška, o. c. 67), zato se mora fakulteta strogo interpretirati. Osebe, katerim pravo ali pa cerkvena oblast dovoljuje nabirati miloščino, morajo to storiti osebno. Ako naj bi druge osebe zanje zbiralale, je potrebno še posebno dovoljenje od pristojnih ordinarijev; to velja tudi za mendikante, ki sicer ne rabijo škofovega dovoljenja (»*Ut mendicantes praefato iure gaudeant, per seipsos, non autem per personas Ordini extraneas, eleemosinas colligere debent*«; dekret *De eleemosinis colligendis*). Predpis je umljiv, ker se le na tak način dajo zabraniti žalostne zlorabe. Ker je ordinarij odgovoren za javno disciplino v svoji škofiji, je jasno, da se morajo v teh zadevah tudi redovne osebe njemu pokoriti. Pravica redovnih oseb nabirati miloščino je naštetá med njihovimi privilegiji; zato ne pripada brez posebnega indulta samostanskim udruženjem brez javnih zaobljub (*societates sive virorum sive mulierum in communi viventium sine votis*, cfr. kan. 680).

9. Cerkvena društva (associationes), to so pobožne družbe (piae uniones n. pr. Marijine družbe), bratovščine (confraternitates) in tretji redovi, ne smejo nabirati miloščine, ako niso v sili, oziroma ako jim tega ne dovoljujejo njihova potrjena pravila. V vsakem slučaju pa morajo dobiti še dovoljenje svojega škofa, izven lastne škofije pa še dovoljenje krajevnega ordinarija. Nabirati smejo cerkvena društva le na ta način, ki jim ga predpiše ordinarij. O nabirkah morajo polagati račune krajevemu ordinariju (691 §§ 3—5).

10. O načinu, kako naj redovne osebe zbirajo, podajata določbe citirana dekreta De eleemosinis colligendis in Singulari quidem; ostale so te določbe tudi po novem zakoniku v polni moči (kan. 624). Nabirati morata vedno po dva in dva religioza skupaj. Samo v sili more predstojnik dovoliti, da nabira posamezen zanesljiv član. Nabiralec mora imeti s seboj listine, iz katerih je razvidno, da ima njegov konvent pravico nabirati in da je konvent njemu ta posel poveril. Ako nabira v lastni škofiji, sme ostati največ en mesec zunaj redovne hiše, v tuji škofiji se sme muditi nepretrgoma največ dva meseca. Še strožji so predpisi za ženske redovne osebe. Nabirati smeta le po dve, nikdar ena sama. Prednica sme odločiti za ta posel le starejše in resnejše sestre. Nabiralka mora imeti toliko denarja s seboj, da se more vrniti v redovno hišo.

Posamezni partikularni predpisi so v tem pogledu še strožji. V linški škofiji n. pr. ne dovoljujejo na podlagi sklepa avstrijskih škofov iz leta 1889 nabirati miloščine ženskim redovnim osebam iz tujih škofij. Prepoved je bila obnovljena l. 1927 (A. f. k. KR., 108, 133—135).

11. Pobiranje zunaj cerkve je pri nas dopustno le z dovoljenjem političnih oblasti (cfr. Kušej, Cerkveno pravo², 534 nsl.). Stare običajne nabirke v korist dušnopastirskega klera in cerkvenih nameščencev sploh pa se smatrajo za zgolj interno cerkveno zadevo (cfr. Dannerbauer, o. c. 1293 nsl.). Al. Odar.

Odloki sv. stolice.

1. Odpustki križevega pota za bolnike.

Papež Klemen XIV. je leta 1773 dovolil za one, ki ne morejo obiskati postaj križevega pota (*«qui a visitandis Viae crucis stationibus legitime sunt impediti»*), da morejo dobiti odpustke križevega pota s posebe blagoslovljenim križem. Kdor hoče s tem križem — imenujejo ga postajni križ (*crux viae crucis*) — dobiti odpustke križevega pota, mora: a) v stanu milosti moliti 14 očenašev in zdravamarij in »čast bodi« za 14 postaj križevega pota; 5 očenašev in zdravamarij in »čast bodi« v spomin sv. peterih ran Gospodovih in 1 očenaš, zdravamarijo in »čast bodi« v namen sv. očeta; b) med molitvijo mora blagoslovljen križ držati v rokah in pobožno pre-mišljevati Gospodovo trpljenje ali vsaj pobožno se spominjati trpljenja Gospodovega.

Za bolnike, ki ne morejo moliti 20 očenašev i. dr., je papež Pij IX. l. 1877 tedanjega frančiškanskega generala posebe pooblastil, da more namesto 20 očenašev določiti drugo kratko molitev. Ponejše frančiškanski generali so morali vsak zase iznova prositi te fakultete. Leon XIII. je s pismom z dne 9. septembra 1890 novozvoljenemu generalu dovolil to posebno pravico pod pogoji: a) da je bolnik docela nesposoben, da bi molil 20 očenašev i. dr.; b) obudi naj kesanje tudi z besedami in pobožno govori: »Tebe torej prosimo, pridi na pomoč svojim služabnikom, ki si jih s predrago krvjo odrešil«; c) če ne more sam, pa naj z drugimi v duhu moli 3 očenaše, zdravamarije in »čast bodi«.¹

To so bili doslej pogoji za odpustke križevega pota, ki so jih mogli dobiti bolniki s postajnim križem. Letos pa je papež Pij dne 20. marca na prošnjo kardinala velikega penitencijarija dovolil: Bolniki, ki brez velike težave (absque gravi incommodo vel difficultate) ne morejo moliti 20 očenašev i. dr., se morejo udeležiti vseh odpustkov križevega pota, če pristrčno in skesano (cum affectu et animo contrito) poljubijo podobo Križanega ali se pristrčno in skesano tudi samo ozro na sv. razpelo, odmolijo kratko molitev ali izgovore pobožen vzdihljaj (precem jaculatoriam) v spomin trpljenja in smrti Gospoda Jezusa Kristusa. Križ mora biti pravilno blagoslovljen. Dá ga bolniku, da ga poljubi ali se vsaj ozre vanj, mašnik ali katera druga oseba. (S. Poenitent. 25. mart. 1931, AAS 1931, 167).

Po tem odloku sv. penitencijarije ni več določeno, kaj naj bolnik moli; zadostuje kratka molitev ali pobožen vzdihljaj, skesano srce, pristrčen poljub sv. razpela ali tudi sam pogled nanj, s spominom na Gospodovo trpljenje.

Za blagoslov postajnega križa bodi pripomnjeno: Pravico, blagoslovljati postajne križe imajo kardinali in škofje (can. 239, § 1, n. 6; can. 349, § 1, n. 1); frančiškani, in sicer general, provinciali, samostanski poglavarji in njih namestniki; mašniki potrjeni za izpovedavanje, ki so člani »Piae unionis Cleri pro Missionibus« ali Apostolstva sv. Cirila in Metoda (S. Poenit., 15. nov. 1918, AAS 1919, 20; Pius XI., 11. mart. 1926, »Ljublj. škof. list« 1926, 67). — Kakšen naj bo postajni križ, iz kakšne tvarine in kako velik, o tem gl. F. U., Past. bogosl. II 326.

2. Zvonjenje z blagoslovljenimi zvonovi.

Po kan. 1169 § 4 se z blagoslovljenimi zvonovi ne sme zvoniti v čisto profane namene, razen v sili ali s škofovim dovoljenjem, ali iz legitimne navade. So pa tu in tam župniki in rektorji cerkva, ki so v tej reči preveč ustrežljivi, in ne da bi vprašali ordinarija, zlahka dovoljujejo zvonjenje v čisto profane ali civilne namene. Zato je Congregatio Concilii dne 20. marca 1931 izdala odlok, s katerim ukazuje župnikom in rektorjem cerkva, da se morajo glede zvonjenja

¹ Gl. Beringer, Die Ablässe, I¹¹, po. 454.

natanko ravnati po kan. 1169 § 4 in za časa prositi škofovega dovoljenja, če je kdaj iz važnega vzroka treba zvoniti v ne strogo religiozen namen (AAS 1931, 130).
F. U.

SLOVSTVO.

Pregledi.

1. Dogmatika vzhodnih ločenih kristjanov.

Pred petimi leti je izšel prvi zvezek odličnega dela, v katerem hoče učeni asumpcionist M. Jugie sistematično podati dogmatični nauk vzhodnih ločenih cerkva. Naslov mu je: *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*« (Tomus I: *Theologiae dogmaticae Graeco-Russorum origo, historia, fontes*. Parisiis 1926. — Cfr. BV VII [1927] 72—75). Takrat je bilo delo zasnovano na tri zvezke: za prvim, uvodnim, naj bi drugi pojasnil dogmatični nauk Grkov in Rusov, zlasti kontroverzna vprašanja, tretji pa nauk nestorijancev in monofizitov (op. cit. 13. 14). Pokazalo pa se je, da je bila ta zasnova pretesna; gradivo, sprva namenjeno za drugi zvezek, bo samo napolnilo tri. Leta 1930 in 1931 sta izšla dva zvezka, III. in IV. v seriji, ki sta prinesla obrazložbo grško-ruskega učenja o zakramentih in grško-rusko eshatologijo in eklesiologijo. Drugi zvezek v seriji bo obdelal ostale dogmatične traktate, zadnji pa nestorijansko in monofizitsko teologijo. Da se je pisatelj odločil tako obsežno razpravljati o grško-ruski teologiji, mu moramo biti hvaležni, kajti ustvaril je delo, ki je v njem zbrano ogromno, po večini težko dostopno gradivo.

a) Nauk o zakramentih¹.

Grško-ruski nauk o zakramentih do 16. stoletja ni šel preko patrističnega nauka; le število, sedmorica zakramentov se je po 13. stoletju določila pod vplivom zapadne teologije. Od 16. stoletja so se grški in kievski teologi še bolj naslonili na zapadno teologijo, ko so zavračali poskuse protestantovskega vplivanja, obenem pa je oživela protilatinska polemika zaradi razlik v obredih in običajih, ki so jih točneje spoznali. V novejšem času pa so vzhodni teologi v marsičem krenili k naukom, ki so jih njih predniki v 17. stoletju odklanjali in zavračali.

Gradivo je avtor razdelil na osem poglavij; v prvem razpravlja o splošnem nauku o zakramentih, v naslednjih pa o poedinih zakramentih tako, da je sv. maziljenje ali poslednje olje (*εὐχέλαιον*)

¹ *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*. Tomus III: *Theologiae dogmaticae Graeco-Russorum expositio de sacramentis seu mysteriis*. 8^o, 510 pp. Parisiis 1930. Sumptibus Letouzey et Ané, editorum.

na zadnjem mestu. Na str. 6 imenuje pisatelj vzhodne teologe, ki so spisali traktate o vseh zakramentih; to so starejši Grki: Job Hamartolos, Nikolaj Kabasilas, Simeon Solunski, Gabriel Severos in Nikolaj Bulgaris; novejša Grka: Konstantin Dyobuniotes in Nektarij Kephalas; Rusi: episkop Hermogen, arhiepiskop Ignatij, episkop Evzebij, Aleksij Malcev in M. Jastrebov.

Prvo poglavje (str. 7—61) podaja splošni nauk o zakramentih. V osmih členih govori o pojmu in vrstah misterijev, o definiciji, številu, redu, razdelitvi in primernosti zakramentov nove zaveze, o zakramentalnem vidnem znamenju, o početniku zakramentov, o dejavnosti zakramentov, o učinkih zakramentov, zlasti o neizbrisnem znaku, o delivcu in o prejemniku zakramentov. Da ne bi poročilo preveč naraslo, smem omeniti le najvažnejše nauke novejših pravoslavnih teologov. Simbolične knjige (veroizpovedi Petra Mogila, Dositeja, Metrofana Kritopula; gl. J. Michalcescu, *Die Bekenntnisse ... der griech.-oriental. Kirche* [Leipzig 1904] 69. 168. 213. 214) naštevajo sedem zakramentov, nekaterim novejšim ruskim teologom (n. pr. Antonij Hrapovicki, K. Smirnov) pa to število ni izvestno. V novejši ruski polemiki se proti katoliškemu nauku, da delujejo zakramenti ex opere operato, pojavlja očitok, da katoličani uče čisto mehanično delovanje milosti brez ozira na dispozicijo prejemnika (n. pr. I. Perov, N. Malinovskij). Velika zmeda je pri vzhodnih ločenih teologih glede nauka o neizbrisnem znaku, ki ga podeljujejo trije zakramenti. V vprašanju, ali more heretik ali odpadnik veljavno podeliti zakrament, ni soglasja: nekateri priznavajo veljavnost krsta, drugi jo zanikujejo, tretji (Grki) so postavili teorijo o oikonomiji.

O krstu govori drugo poglavje (str. 62.—125). Temeljito primerjalno dogmatično monografijo o krstu je objavil T. Spáčil (*Orientalia christiana* vol. VI, n. 25; gl. BV VII [1927] 75). V knjigi, ki o njej poročam, zasluži posebno pozornost zadnji (7.) člen o sprejemanju katoličanov in protestantov v grško-rusko cerkev (str. 103—125), kjer se na str. 119 in nasl. lepo pojasnjuje t. zv. oikonomija, s katero prava cerkev prizna veljavnost zakramentu, tudi krstu, ki ga je podelil delivec izven prave cerkve in ki vsled tega ni veljavno podeljen.

O birmi razpravlja tretje poglavje (str. 126—176). Tu je treba opozoriti na izvajanja o materiji tega zakramenta (str. 131—138), o prebirmovanju vračajočih se odpadnikov, ki se je razvilo iz obreda rekonciliacije, in o maziljenju cesarjev, ki mu je bilo povod kronanje in maziljenje prvega latinskega carigradskega cesarja Baldvina; temu maziljenju so mnogi bizantinski in pozneje ruski teologi začeli privedati zakramentalni značaj in ga motriti kot obnovo birme ali izpopolnitve birme. V 5. členu tega poglavja razpravlja Jugie o delivcu zakramenta birme. Dasi v grško-ruski cerkvi navadni duhovniki birmujejo, morajo vendar veljati samo za pooblaščenca škofov, torej za izredne delivce. Dalje reši pisatelj v tem členu historično vprašanje, zakaj so legati papeža Nikolaja I imeli birmo fotijanskih duhovnikov v Bolgariji za neveljavno in so neofitom, ki so jih bili ti

birmali, zopet podelili zakrament. Na str. 170 v 15. vrsti od zgoraj mora seveda biti letnica 732 ne 1732 (cesar Leon III. Izavriječ podredi Ilirik Carigradu).

Skoraj tretjino knjige obsega četrto poglavje o evharistiji (str. 177—330). Tudi o tem zakramentu je T. Spáčil napisal odlično primerjalno študijo (*Orientalia christiana* vol. XIII, n. 48 in vol. XIV, n. 50; gl. BV IX [1929] 300—306), ki pa v njej ni obdelal nauka o evharistični daritvi. J. v 3. členu razpravlja o transsubstanciaciji. Tu so važni odstavki o grški terminologiji, zlasti o terminih μετασυστοιχία in μετασυστοιχίσις, ki sta prevod latinskih terminov transsubstantiatio in transsubstantiari in sta pri Grkih naletela na nasprotovanje, o pojmu evharistične spremenitve od Damaščana do 15. stoletja, ko je bizantinski teologi še niso poskušali spekulativno razložiti razen onih, ki jim latinska teologija ni bila tuja (Manuel Kalekas, Jožef Plusiadenos, Georgios Skolarios, Bessarion), o pojmu evharistične spremenitve pri poznejših grških in ruskih teologih, ki so si nekateri osvojili zapadno pojmovanje in spekulativno objašnjevanje, ki drugi odklanjajo spekulacijo, tretji nasprotujejo pojmu μετασυστοιχίσις. O rabi opresnega kruha govori 4. člen, kjer so zlasti lepo pregledno sestavljena mnenja vzhodnih teologov, kdaj da je Kristus postavil evharistijo in ali je rabil kvašen ali opresen kruh. Člen 5. o formi evharistije je dobra razprava o epiklezi. V drugem odstavku dokazuje J. iz konteksta in iz rubrik bizantinske liturgije »verba Domini, prout intra missae sacrificium a sacerdote, olim saltem, in ritu byzantino proferebantur, non esse mere narrativa, sed etiam significativa, id est quod significant operantia, debita intentione in ministro nomine Christi loquente supposita«. Isti razlogi govore proti konsekratoričnemu pomenu epikleze. O znanem mestu sv. Janeza Damaščana *De fide orthodoxa* IV, 13 J. ne vzdržuje več svoje trditve, da se je motil (*Echos d' Orient* XIII, 196), marveč računa z verjetnostjo, da je tekst korumpiran, in podčrtava, da rabi Damaščan aoristov, ne sedanjиков deležnik, naglašja pa, da je tekst, kakršen je, mogel podpreti mnenje, da evharistična materija pred epiklezo še ni konsekrirana. Morda bi kritična izdaja Damaščanovega dela Περὶ τῆς γυνώσεως res prinesla pojasnitev, če pa ne, bo veljalo, kar J. piše. Razlažno, ki jo je podal p. M. de la Taille J. po pravici odklanja. V odstavku o Nikolaju Kabasilu in njegovih učencih se mi zdi, da je J. premalo naglasil, kako je Markos Evgenikos Kabasilovo naziranje poostril. O početku evharistične epikleze piše J.: »Ecclesia... in sacris ritibus peragendis et sacramentis conferendis supernaturalem eorum effectum, sive ante sive post ritum essentialem ac divinitus institutum, suis orationibus iterum atque iterum petere consuevit. Quid mirum, si hoc etiam agat in Eucharistiae sacramento ac sacrificio perficendo? Nec aliam originem quam hanc ecclesiae consuetudinem epiclesi esse quaerendam facile crederem...« (str. 270). To bo v resnici pravilna rešitev vprašanja o početku evharistične epikleze. J. bi bil tu lahko navedel lepo razpravo S. Salaville, Spi-

ritus liturgiae orientalis et doctrina de epiclesi in theologia orientali: Acta V. conventus Velehradensis a. 1927, str. 131—139.

V 6. poglavju o pokori (str. 331—389) je posebno važen 4. člen o zakramentalnem zadoščevanju in časni kazni za odpuščene grehe. Po katoliškem pojmovanju se s krivdo in večno kaznijo pri smrtnih grehih ne odpuste vselej tudi časne kazni. V zakramentu naložena pokora ima značaj kazni in zadostitve, seveda hkratu tudi medicinalen značaj; voljno prenašanje trpljenja tudi izbriše časne kazni. Starejši bizantinski teologi so dobra, za pokoro naložena dela prav tako pojmovali. Novejši vzhodni teologi izključujejo zadostilno vrednost spokornih del, češ da je v nasprotju s popolnim in preobilnim zadoščanjem Kristusovim (protestantski vpliv!), in imajo spokorna dela samo za sredstvo, ki naj človeka podpira, da se bo v bodoče varoval greha. Zelo poučen je 6. člen o odpustkih v grško-ruski cerkvi (str. 369—380) z dodatkom (str. 380—389) odpustkovnih listov (*συγχωρητήριοι*). Zlasti za ta dodatek smo avtorju zelo hvaležni.

O svetem redu govori 6. poglavje (str. 390—440). Med učinki mašniškega posvečenja je mašniški znak, ki je njega neizbrisnost postala pri ruskih teologih sporna. Neizbrisnost je tajil zlasti Filaret Drozdov v dveh teoloških poročilih grofu A. P. Tolstemu, prokuratorju sv. sinoda, ko se je l. 1860 pripravljal zakon o redukciji klerikov v laiški stan, dočim večji del starejših (Kiril Melitopolski, Antonij Kapustin, Porfirij Uspenskij, Silvester Malevanski, Aleksij Malcev i. dr.) in tudi najnovejših teologov (N. D. Kuznecov, N. G. Popov i. dr.) drži »milost mašništva« za neizbrisno. Na koncu 5. člena o delivcu mašniškega posvečenja poroča J., kako sodijo vzhodni o anglikanskih ordinacijah. Mnogi ruski teologi (Makarij Bulgakov, Aleksij Malcev, N. Malinovskij), ruska cerkev, Nikod. Milaš, nekateri Grki (Zikos Rhosis, I. Mesoloras) jih ne drže za veljavne, drugi (n. pr. V. Sokolov, Chrestos Andrutsos, Konst. Dyobuniotes, sinoda romunske cerkve 1925) dvomijo o veljavnosti, dokler anglikanska cerkev ne poda ortodoksne izpovedi o zakramentih in o avtoriteti vesoljnih zborov, nekateri pa so jih priznali (n. pr. Bernardakis, carigrajski patriarh Meletios IV Metaxakis 1922), jeruzalemska sinoda 1923, ciprski metropolit Kiril (1923). Dostaviti treba, da je anglikanske ordinacije praktično priznala tudi srbska pravoslavna cerkev.

V 7. poglavju o zakonu (str. 441—473) sta posebno važna 4. člen o nerazdružnosti zakona in o vzrokih razporoke, ki jih je v praksi več, nego jih priznavajo dogmatiki, in 6. člen o zakonski postavodaji.

Zadnje (8.) poglavje je o zakramentu s v. poslednjega olja ali maziljenja. Glede prejemnika tega zakramenta se je v grški cerkvi vdomačila razvada, da ga podeljujejo tudi zdravim za dopolnilo pokore in pripravo za sv. obhajilo. Iz običaja, da so z ostankom olja, s katerim so mazilili bolnika, mazilili še navzočne (zakramental), je grška teologija skonstruirala zakrament in to teoretično podprla (prim. tudi K. Lübeck, De conceptu sacramentorum in theologia Orientis separati et sacramentorum confirmationis, poenitentiae et

extremae unctionis: Acta V. conventus Velehradensis a. 1927, str. 127 do 131).

P. M. Jugie je s tem zvezkom podal katoliškimi dogmatikom prekoristno, naravnost potrebno delo, ki točno informira ne le o učenju pravoslavnih teologov, marveč tudi o utemeljevanju njih učenja. Ne pomišljam se trditi, da stoji njegova dogmatika vzhodnih ločenih kristjanov v vrsti najpomembnejših del sodobne katoliške teologije.

Slovanska imena in besede je J. transkribiral s francosko ortografijo in še to ne skoz in skoz dosledno. Institut d' études slaves v Parizu si je, menda po prizadevanju pokojnega Jovana Cvijiča, osvojil latinsko abecedo, kakršno rabijo z latinico pišoči Slovani. Mar bi ne mogli v znanstvenih publikacijah isto storiti tudi zapadni teologi?

F. K. Lukman.

b) Eshatologia. Cerkev.

P. Martin Jugie, je letos z objavo četrtega zvezka dovršil svoje delo o dogmatičnem bogoslovju ločene grško-slovanske vzhodne cerkve¹. A ni še izšel II. zvezek (o Bogu, sv. Trojici, kristologija, mariologija).

Eshatologija obsega nekoliko manj nego tretjino pričujočega četrtega zvezka (202 strani). Centralno vprašanje tega oddelka je dogma o čistilišču (purgatorium). Kontroverza o tem vprašanju je nastala v 13. stoletju, v dobi II. lijonskega cerkvenega zbora (1274) in lijonske unije je bilo vprašnje že načeto, a ni se mu pripisovala velika važnost; na florentinskem cerkvenem zboru pa so o njem že resno disputirali. Pozneje so kot logična posledica dvomov o čistilišču nastali spori o zadoščenju in pokori (epitimija) za grehe ter o odpustkih. Poleg tega je v teologiji ločene vzhodne cerkve vse polno dvomov, nejasnosti in sporov o posebni sodbi (iudicium particulare), o plačilu in kazni po smrti, o molitvah za rajne, o peklu i. dr. Vse to poglavje je značilno za nedoločenost in negotovost vzhodne teologije v verskih vprašanjih, katerih cerkveni očetje in cerkveni zbori do 9. stoletja še niso zadosti opredelili. Še danes je v teh vprašanjih toliko različnih mnenj in toliko negotovosti, da je sistematično razpravljanje o teh kontroverzah težavno. V resnem vprašanju o čistilišču so posebno liturgične in druge molitve za rajne važna opora katoliškega nauka. Za katoliško stališče pričajo tudi posebne vzhodne tradicije o mitnicah, skozi katere morajo iti duše po ločitvi od telesa; grško in latinsko se nazivljajo telonia, a pisatelj naj bi dodal i cerkvenoslovanski naziv: mytarstva.

Obširnejši del četrtega zvezka (str. 203—654) zavzema vzhodni nauk v cerkvi. To je brez dvoma najvažnejši del vsega razpravljanja o vzhodni teologiji. O tem delu vzhodne teologije imamo že več katoliških razprav in kratko monografijo profesorja Spá-

¹ *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*. Tomus IV: De novissimis. De ecclesia. 8^o, 666 pp. Paris 1931. Sumptibus Letouzey et Ané, editorum.

čila (*Conceptus et doctrina de ecclesia iuxta theologiam Orientis separati. Orientalia christiana fasc. 2. in 8*); novejši teologi se v nauku o cerkvi že nekoliko ozirajo na vzhodno bogoslovje, posebno M. d' Herbigny. A Jugie je vse dosedanje poskuse prekosil po obširnosti in temeljitosti, po poznavanju in uporabi vzhodne literature. Pozna se mu, da se je s to stvarino bavil skoraj tri desetletja kot profesor in kot znanstvenik; na razpolago je imel mnogo literature, ki nam je v povojnem času težko dostopna. Poleg ruske literature posebno dobro pozna starejšo in novejšo grško literaturo.

V uvodu kratko navaja in ocenja vzhodno literaturo o cerkvi. Interesantno je, da Grki nimajo nobene monografije o cerkvi (str. 208). A netočno piše o ruskih kompendijih osnovnega bogoslovja ali apologetike, ko trdi, da apologetično ali polemično razpravljajo o cerkvi (str. 207). V resnici imajo samo nekoliko strani o cerkvi in podajajo samo uvod ali kratek pregled. O cerkvi razpravljajo v dogmatiki.

V prvem poglavju razpravlja najprej o nazivih grško-slovanske vzhodne cerkve (str. 212—225). Tu naj bi omenil sedaj običajno terminologijo kongregacije pro *Ecclesia orientali* in papeškega Vzhodnega instituta. Potem obširno opisuje sedanje stanje in ustrojstvo vzhodne cerkve (str. 225—273). Interesantno je, da carigrajskemu patriarhu nekateri ne priznavajo niti častnega prvenstva, drugi pa mu v posebnih okoliščinah včasih priznavajo celo pravno prvenstvo (str. 261).

Drugo poglavje razpravlja o pojmu in definiciji cerkve. Tu omenja teologijo Homjakova (284—288) in pojem mističnega telesa Kristusovega (288—293). Med novejšimi pristaši Homjakova bi bilo treba omeniti metropolita Antonija (Hrapovickega). V poglavju o članih cerkve (294—319) rešuje važno vprašanje, je li ločena vzhodna cerkev s stališča njenih teologov vesoljna Kristusova cerkev, ali pa samo njen del. Iz tega sledi vprašanje o možnosti vesoljnega cerkvenega zbora in o izključni zveličavnosti vzhodne cerkve. Najobširneje razpravlja o Petrovem in papeževem prvenstvu (320—423). Dodal je poglavje o vzhodnih primatih (424—449). Tu navaja dokaze in dejstva, da so si carigrajski patriarhi po razkolu prisvajali prvenstvo na vzhodu in ga večkrat izvrševali, ne samo častno, marveč tudi pravno prvenstvo (425—439). Po padcu Carigrada si je Moskva prisvajala naslov in pravice tretjega Rima (439 do 446). Z vprašanjem cerkvenega prvenstva se je spajala vzhodna teorija patriarške pentarhije, po razkolu pa v manjšem obsegu teorija tetrarhije (450—463). O tem je Jugie razpravljal že v I. zvezku (gl. oceno v BV 1927, str. 72—75); v pričujočem zvezku je historično razpravljanje nekoliko popravil.

V obširnem poglavju o nezmotnem cerkvenem učiteljstvu (464 do 528) razpravlja med drugim o dogmatičnem razvoju (de progressu dogmatico), o papeževi nezmotnosti, o cerkvenih zborih in o rednem cerkvenem učiteljstvu. Naslednje poglavje razpravlja o zapletenem vprašanju svojstev in znakov cerkve (529—597). Zadnje poglavje

predstavlja in ocenja nauk o odnosu med cerkvijo in državo (598 do 639). V zaključku izvaja pisatelj, da grško-slovanska cerkev po razkolu o nobenem verskem vprašanju, ki ni bilo jasno definirano do 9. stoletja, nima trdnega dogmatičnega nauka, marveč samo različna, pogosto zelo nasprotna bogoslovna mnenja. To velja pred vsem o vseh verskih vprašanjih, ki jih je katoliška cerkev po razkolu jasneje opredelila in ki se navajajo kot verske razlike. Iz tega sledi, da se more kristjan ločeno vzhodne cerkve po zgledu Vladimira Solovjeva zediniti s katoliško cerkvijo in priznati vse njene dogme, ne da bi se s tem iznevil dogmam pravoslavne cerkve; s priznavanjem teh dogem postane še bolj pravoslaven, ker proti njim ločeno vzhodno bogoslovje ne more navesti drugega kakor nasprotujoča si bogoslovna mnenja (str. 640—642). S to ugotovitvijo zaključuje pisatelj svoje ogromno delo o vzhodnem bogoslovju. Sledi še abecedno stvarno in analitično kazalo.

V tako obširnem gradivu in v tako zamotanih vprašanjih, v katerih je pisatelj večkrat moral orati ledino, se pač nahajajo tudi netočnosti. Nekatere sem že omenil. Navajam še nekoliko netočnosti v vprašanjih, s katerimi sem se sam podrobneje bavil. Na str. 208 in 304 omenja monografijo *Akvilonova* o cerkvi, a jo samo površno in netočno ocenja; gl. mojo Cerkev str. 15 in 124—125. Prekratko in površno je poglavje o mističnem telesu Kristusovem (288—293); premalo so pojasnjene enostranske posledice tega nauka v vprašanju papeževega prvenstva in nezmotnosti. V vseh teh poglavjih bi bilo treba več ozira na teologijo *Homjakova* in njegove šole, o njenem nejasnem pojmovanju hierarhičnega cerkvenega ustrojstva, o odnosu med nezmotnostjo in svetostjo, med svečeništvom in jurisdikcijo ter prvenstvom (gl. Cerkev str. 105—107, 193 i. dr.). V poglavju o znakih cerkve bi bila potrebna preciznejša kritika vzhodnih mnenj. — Ostalo je mnogo manjših tiskovnih pomot. V navajanju ruske literature je mnogo nedoslednosti in netočnosti. Velikokrat navaja naslove knjig in razprav samo v latinskem prevodu. Transkripcija ruskih imen in nazivov je tako nenavadna, da je mnogokrat težko rekonstruirati original. Slovanski ž n. pr. transkribira z *g*, in to celo pred konsonanti. Kdo bi mogel n. pr. uganiti, da je *Merežkovskii* = *Merežkovskij* in *Rogdestvenskii* = *Roždestvenskij*? — Tehnična razdelitev tiska je za tako ogromno in težko delo preveč enostavna; vedno isti tisk za vse gradivo! Zaradi tega zelo trpi preglednost in sistematičnost. Dozdeva se, da je pisatelj obširno gradivo na nekaterih mestih premalo sistematično obdelal, kar bi bilo zlasti potrebno z ozirom na tako različna mnenja in z ozirom na neko anarhijo v vzhodni teologiji; tu je treba skrbno tehtati in sistematično urejati.

A vsi navedeni nedostatki so malenkostni v razmerju z ogromnim znanjem in z veliko marljivostjo zasluženega pisatelja, ki si je svojim delom pridobil neprecenljive zasluge za bogoslovno znanost.

F. Grivec.

2. Rimske kanonistične revije.

V zadnjih desetletjih, zlasti pa odkar je bil promulgiran novi cerkveni zakonik, se je študij kanonskega prava v Rimu zelo dvignil. Izhaja pet revij, ki se pretežno bavijo s kanonskim pravom:

a) *Ius Pontificium* obhaja letos desetletnico; ustanovil je revijo l. 1921 kanonik Albert Toso, ki jo tudi urejuje. Revija pri-

naša daljše razprave in obširen pregled literature; registrira številne evropske in izvenevropske članke kanonistične vsebine; o slovenskih in hrvatskih poroča msgr. Magjerec, rektor hrvatskega zavoda sv. Hieronima v Rimu. Med sotrudniki so priznani pisatelji kot Cappello, Arendt, Noval, Österle, Vromant. Uredništvo ima namen pospeševati zlasti cerkvenopravno zgodovino, kar moramo tem bolj pozdraviti, ker je študij cerkvenopravne zgodovine pri romanskih narodih na splošno zelo zaostal. Vsaki številki prilaga urednik po 16 strani lastnega komentarja k novemu zakoniku, kjer strogo po legalni metodi razlaga kanon za kanonom; komentar ima lastno paginacijo. Uredništvo in upravnništvo revije je v Rimu, Piazza ss. Apostoli, 51.

b) *Apollinaris*, »commentarium iuridico-canonicum« izdaja od l. 1928 juridična fakulteta pri Sv. Apolinarju v Rimu. Revija prinaša odloke sv. stolice, italijanske cerkvenopolitične predpise, kratke razprave in odgovore na poslana vprašanja; objavlja tudi rešitve kazusov iz rimskih pastoralnih konferenc, recenzije in kratke izvlečke iz bogoslovnih in juridičnih revij. Za omenjene izvlečke, ki naj opozarjajo na novejšo literaturo in v ta namen prav dobro služijo, uredništvo ne odgovarja. Revija sama naj bi po namenu ustanoviteljev v prvi vrsti vzdrževala vezi med profesorji kanonistične in juridične fakultete pri Sv. Apolinarju in njihovimi bivšimi slušatelji. Revijo urejujejo in pretežno vanjo pišejo profesorji omenjenih dveh fakultet, tako zlasti F. Roberti, znani profesor kanonskega procesnega in kazenskega prava, in Filip Maroto, ki razlaga drugo in tretjo zakonikovo knjigo. Veliko člankov je v kratki dobi treh let prispeval silno delavni, lansko leto nenadoma umrli Sosius d' Angelo, profesor rimskega prava in cerkvene diplomacije. Uredništvo in upraviteljstvo se nahaja v Rimu, Piazza s. Apollinare, 49.

c) *Commentarium pro religiosis* se bavi pretežno z redovniškim pravom. Revijo ureja že omenjeni Filip Maroto, ki je generalni prokurator missionariorum filiorum Immaculati Cordis B. M. V. Revijo je l. 1920 ustanovila imenovana kongregacija, dopisujejo vanjo po večini člani te španske kongregacije. Arkadij Larraona objavlja v reviji obširen komentar redovniškega prava. Revija se naroča v Rimu, via Giulia, 131.

č), d) Bolj za italijanske razmere prirojeni, a kljub temu za splošnost pomembni in mnogo citirani kanonistični reviji sta: *Il Monitore ecclesiastico* (izhajati je začela l. 1876 v Conversanu, od l. 1888 izhaja v Rimu, Piazza Grazioli) in *Il diritto ecclesiastico* (Rim, Cola di Rienzo, 69).

Al. Odar.

Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

I. Dela:

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

II. Razprave:

1. F. Grivec, **Pravovernost sv. Cirila in Metoda**. (Razprodano.)
2. A. Snoj, **Staroslovenski Matejev evangelij** (De versione palaeoslavica Evangelii S. Matthaei. — Praemisso Summario et addito Apparatu critico in lingua latina). Lj. 1922. 8°. (34 str.) 5 Din.
3. F. Grivec, **Boljševiška brezbožnost** (De atheismo bolševismi). Lj. 1925. 8°. (15 str.) 3 Din.
4. F. Grivec, **Ob 1100 letnici sv. Cirila**. Pojasnilo k apostolskemu pismu Pija XI. »Quod S. Cyrillum Thessalonicensem z dne 13. februarja 1927. 8°. (16 str.) Lj. 1927. 3 Din.
5. J. Turk, **Tomaž Hren**. 8°. (30 str.) Lj. 1928. 5 Din.
6. F. Grivec, **Mistično telo Kristusovo**. Metodična in praktična vprašanja. 8°. (17 str.) Lj. 1928. 4 Din.
7. F. Grivec, »Rerum Orientalium«. Okrožnica papeža Pija XI. o proučevanju vzhodnega krščanstva. 8°. (23 str.) Lj. 1929. 4 Din.
8. F. Grivec, **Fjodor M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev**. 8°. 46 str. Lj. 1931. 10 Din.

Knjige se naročajo v Prodajalni Kat. tisk. dr. (prej H. Ničman), Ljubljana, Kopitarjeva ulica 2.

»Bogoslovni Vestnik«

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

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

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

Nota.

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