

*Poštnina za kraljevino Jugoslavijo v gotovini plačana.*

# **BOGOSLOVNI VESTNIK**

**IZDAJA  
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XX  
ZVEZEK I-II**

**LJUBLJANA 1940**

# KAZALO.

(INDEX.)

## I. Razprave (Dissertationes):

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

## II. Praktični del (Pars practica):

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

## III. Slovo (Literatura):

### a) Pregledi.

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

### b) Ocene in poročila.

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

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

(Dissertatio ex historia dogmatum.)

Auctore

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cap. II. Expositio doctrinae de gratia.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## CAP. II. EXPOSITIO DOCTRINAE DE GRATIA.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dicemus primo aliquid de nomine, dein de definitione gratiae.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>3</sup> Cfr. Petri Lombardi *Sententiarum* liber primus, d. 17.— Cfr. insuper H. Lange, *De gratia*, Freiburg i. B. 1929, n. 371.

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

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

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

Gratia creata ulterius determinatur gratia gratis data et gratum faciens.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>10</sup> Ibidem.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>7</sup> Ibidem.

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### a) Sententia E. Primeau.

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### b) De missionibus divinis.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>29</sup> Ibidem.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>47</sup> Ibidem.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### g) Conclusio.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>6</sup> Ibidem.

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>17</sup> Ibidem.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

# „Ničesar brez župnika“.

»Nil sine parochō«.

Dr. Alojzij Odar.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

X. Conclusiones practicae.

## 1. Zanimanje za župnijo raste.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>12</sup> Kan. 2269, § 1.

<sup>13</sup> Kan. 1236, § 2.

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2. Župnikov položaj.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3. Velikonočno obhajilo v župnijski cerkvi.

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

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

Znamenita določba lateranskega cerkvenega zbora se glasi:

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

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

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

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

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

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

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

Latinsko besedilo določbe je to:

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 5. Župniške pravice in dolžnosti

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 6. Društva v župniji.

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

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

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

<sup>45</sup> Str. 118—136.

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 7. Župnik in verska društva.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>69</sup> Kan. 609, § 3.

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

### 8. Župnik in katoliška društva.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 9. Župnik in organizacije Katoliške akcije.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 10. Zaključki.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

# Cerkveno službeno skrbstvo za uboge pri nas.

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

## UVOD.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ubogim družinam je treba priskrbeti zaposlitev; javne podpore naj se jim dajejo le toliko, kolikor si potrebnega res sami ne morejo zaslužiti.

Nikakor se ne sme trpeti, da bi otroci ubogih zaradi beračenja in nerednega življenja ali zanikrnih, nezdravih in umazanih stanovanj fizično in moralno propadali. Preskrbeti jim je sposobnih in dobro plačanih učiteljev, ki naj jih učé brati in pisati, posebno pa naj jim dajejo temeljitega znanja krščanskih resnic. Naučé naj se kakega rokodelstva, nadarjenim pa naj se preskrbé vsaj sredstva za nadaljnje izobraževanje.

Družinam, ki jim brez njih krivde grozi gospodarski polom, je treba priskočiti na pomoč, da ne obubožajo popolnoma in ne pomnože števila ubogih. Zapuščinsko premoženje je treba upravljati z veliko vestnostjo in skrbnostjo.

Po cerkvah naj se postavijo puščice z napisom: »Za uboge«. Pri običajnih slovesnostih naj se odpravi nepotrebna in neumna potrata, pa bo za uboge marsikaj ostalo. Nikdar naj se za uboge ne nabira več, kakor zahtevajo tekoče potrebe, ker se v tem primeru le pre-rado doğajajo poneverbe in tatvine ali se pa imovina ubogih razdaja krivično v namene, ki so proti namenom darovalcev. Če ima kak zavod prebitke, naj s temi pride v pomoč finančno šibkejšim zavodom.

To je na kratko vsebina Vivesovega dela. Ta načela imajo vso aktualnost še danes.

Knjiga je zbudila izredno pozornost in odobravanje ter bila v kratkem prevedena v španščino, francoščino in italijansčino. V Brugesu, ki mu je bilo to Vivesovo delo v prvi vrsti namenjeno, je knjigo vse enodušno pozdravilo, meščanstvo in duhovščina, in so po teh smernicah takoj organizirali svoje skrbstvo za uboge. V Ypernu in Brugesu so imeli že tedaj »glavno ubožno blagajno« in magistrat je prosil vse pridigarje, naj ljudstvu pogosto govore o usmiljeni ljubezni do ubogih ter vernike spodbujajo, da bodo radi prispevali v to blagajno.

Proti Vivesovi knjigi pa so vstali tudi nasprotniki, ki so osparovali zlasti pisateljevo zahtevo, naj se prepove vsako beračenje. To je izzvalo celo majhno bogoslovsko polemiko, tako da so naposled ta stavek predložili pariški Sorboni v definitivno razsojo. Sorbona je knjigo na splošno zelo pohvalila, da je popolnoma v skladu s cerkvenim naukom, z očeti in tradicijo, samo gledé prepovedi beračenja je z nekaterimi »distinguo« natančneje določila primere, ko bi bilo beračiti dovoljeno.

Za to v klasični latinščini pisano in tako porabno knjigo in za odlični organizaciji v Ypernu in Brugesu se je zanimal sam cesar Karel V., ki je na temelju Vivesove knjige in po zgledu obeh imenovanih mest izdal 7. oktobra 1531 svojo znamenito p r a g m a t i k o z a s k r b s t v o u b o g i h in jo predpisal za vse svoje cesarstvo. Njegove odredbe sloné na ypernskem statutu; prepovedujejo tudi beračenje, dostavljajo pa vendar, da smejo oblasti nekaterim revežem, ki si sami ne morejo služiti kruha, dovoliti, miloščino javno prositi; vendar naj nosijo na sebi kake predpisane znake v znamenje, da imajo od oblasti pravico do javnega prosjačenja, ker bo tako mogoče kontrolirati javne prosilce. Ne smejo pa ubogi beračiti izven svojega domačega kraja, marveč mora vsaka župnija skrbeti sama za

svoje uboge. Podpore za uboge naj se zajemajo iz hospitalov in ubožnih ustanov, iz milodarov, ki jih ljudje mečejo v puščice »za uboge« in iz privatnih darov za uboge.

Ta cesarjeva odredba ni imela takoj zaželenega uspeha. Zato je izdal Karel V. dne 9. julija 1548 novo konstitucijo ter dodal prejšnji pragmatiki nekaj novih določb. Konstitucija opozarja na prejšnje čase, kako so sv. očetje odredili, da se mora 4. del cerkvenega premoženja porabiti za uboge; z vsako škofovsko rezidenco, s samostani, kanonikati, kolegiatnimi kapitliji so bili nekaj združeni hospitali ali drugi ubožni zavodi. Zato odreja, naj se vsi ti ubožni zavodi povsod, kjer so bili kdaj, zopet odpró. Sprejemajo naj se vdove in sirote in samo pravi ubogí, ki si ne morejo več služiti vsakdanji kruh. Upravitelji naj štirikrat na leto podajajo c e r k v e n i o b č i n i račune o svojem upravljanju. Vrhovno nadzorstvo in »ius visitandi« po vseh zavodih pa imajo š k o f j e. Ustanóve naj se vestno in pravično uporabljajo v namene, v katere so bile od ustanovnikov odmenjene.

Iz teh cesarjevih odredb jasno odseva stara cerkvena miselnost, ki je z globoko religioznostjo pojmovala imovino revežev kot nekaj svetega in je skrbstvo za uboge imela za nekaj specifično duhovnega, ki pripada v prvi vrsti cerkvi.

Te dve Karlovi odredbi in določbe tridentskega cerkvenega zbora so bile temelj, na katerih sta vršila Cerkev in država svoje skrbstvo za uboge vse do srede 18. stoletja, ko je absolutistična država začela bolj in bolj posegati v upravo dobrodelnih zavodov in ustanov za uboge. Tudi odredbam, ki so za naše kraje in dežele prihajale z Dunaja tja do Jožefa II. in urejale pri nas ubožno skrbstvo, se jasno vidi, da slone v glavnem na Karlovih določbah iz l. 1531 in 1548, posredno pa na znameniti Vivesovi knjigi.

## II. ZAVODI IN DOBRODELNE USTANOVE V LJUBLJANI.\*

### 1. Zavodi.

Kakor po drugod tako tudi v Ljubljani ni ubogih nikoli manjkalo. Četudi listine in sodobni pisatelji Ljubljančane radi hvalijo, da so veliko storili za uboge, se je vendar neredko primerilo, da so v Ljubljani včasih mrtve uboge kar z ulic pobirali. Iz l. 1679 n. pr. imamo račun »für Begräbnis eines Armen bei dem Vicedomthor gelegenen Mannes«. Drugič so našli na ulici mrtvo neko beračico in njenega otroka in l. 1680 pripominja neka listina: »Von Martij bis September seindt auf den Gässen und Häusern fünf Arme gestorben und begraben« (Ivan Vrhovec, Meščanski špital, str. 51).

\* **Viri in najpomembnejša literatura:** *Protocollum Officii Episcopalis Lobacensis* v ljubljanskem škofijskem arhivu, razni letniki iz 17. in 18. stoletja. — Fascikli »*Armen-Institut*« 1820—1851 v arhivu ljubljanskega mestnega magistrata. — A. Dimitz, *Geschichte Krains I—IV*. Laibach 1874—1876. — J. Gruden, *Das soziale Wirken der katholischen Kirche in Österreich: Diözese Laibach*. Wien 1906. — J. Gruden in J. Mal, *Zgodovina slovenskega naroda*. Družba sv. Mohorja 1912—1939. — F. Kosar, Anton Martin Slomšek. Marburg 1863. — F. W. Lippitsch, *Topographie der*

Po deželi, če izvzamemo nekaj mest, za uboge ni bilo kaj prida poskrbljeno. Kjer so pa zanje skrbeli, so podpirali povsod svoje uboge; tuje berače so kar le mogoče odganjali s svojega teritorija — čisto v smislu Karlovih odredb. V Ljubljani so jih odslavljali kar pri mestnih vratih. Stražniki ob mestnih vratih so imeli strog ukaz, da jih ne smejo puščati v mesto, dà, celo iz službe so odpuščali take stražnike, ki so jim dokazali, da so kakega tujega berača pustili v mesto. Toda včasih tudi največja čuječnost ni pomagala: med kmete, ki so uvažali v mesto živila, se je pomešal tu pa tam tudi kak berač in se srečno zmuznil skozi mestna vrata. Zato so že tedaj dajali skrbni mestni očetje od časa do časa pretakniti vsa sumljiva skrivališča po Ljubljani in izgnati nezaželene zajedavce dičnega stolnega mesta. Nadzorstvo nad berači je bilo poverjeno »beraškim rihtarjem« (Bettelrichter), ki jih je ljudska dovtipnost imenovala »beraške strahove«, ali ne čisto po pravici, ker niso samo prijemali in izganjali tujih beračev, ampak so morali imeti v pregledu tudi vse tiste ljubljanske uboge, ki niso mogli biti sprejeti v meščanski hospital. Domačim beračem je dajalo mesto posebne pločevinaste znake (marke) za izkaznice, da imajo pravico, beračiti po Ljubljani (I. Vrhovec l. c. str. 82) — zopet spomin na odredbe Karla V.

Odkod ti berači? Marsikaj ljudi je obubožalo od vojská. Vojske z Benečani in Turki, tridesetletna vojska, španska nasledstvena, vojske s pruskim Friderikom II. — vse to je dežele grozno izmозgavalo. Pa tudi takih ni manjkalo, ki so se v vojskah delu odtujili (kot zdaj po svetovni vojski — nil novi sub sole!) in jim je bolj dišalo razvratno potepuško življenje kot pošteno delo. Graščaki so po večini terjali strogo svoje desetine in svojo tlako. Napis, ki se bere nad velikimi grajskimi vrati v Števerjanu v Goriških Brdih: »In justis postulationibus nulla clementia« je izražal na splošno načela in ravnanje tedanje grajske gosposke. In Bog, če bi bile to res samo »iustae postulationes«! A koliko krivic je trpel tedaj podložnik od objestne grajske gospode in njenih trabantov! Saj je čisto naravno, da je marsikdo prijel rajši za beraško palico, kakor da bi bil redil graščaka in delal zanj.

Kakor vsa druga mesta je imela torej tudi Ljubljana svoje uboge, domače pa tudi tuje, ki so upali dobiti več miloščine v mestu, kjer je bilo več bogastva.

Kako je bilo v Ljubljani poskrbljeno za uboge?

---

k. k. Provinzialhauptstadt Laibach in Bezug auf Natur- und Heilkunde, Medizinalordnung und Biostatik. Laibach 1834. — R. Melzer, Geschichte der Findlinge in Osterreich. Leipzig 1846. — *Mittheilungen des Historischen Vereines für Krain 1846—1868.* — *Protokoll* deren kais. kön. landesfürstlichen Verordnungen und Gesetze in publico-ecclesiasticis (1770—1790). III. Band. — P. v. Radics, Zgodovina deželne civilne bolnišnice v Ljubljani. Ljubljana 1887. — J. Schwerdting, Praktische Anwendungen aller k. k. Anordnungen und Gesetze in geistlichen Sachen. Wien 1790. — J. Vrhovec, Meščanski špital. Letopis Slovenske matice 1898. — J. Vrhovec, Die wohlthätliche landesfürstliche Hauptstadt Laibach. 1886. — Anton Alois Wolf, Fürstbischof von Laibach. Wien 1858. — J. Zontar, Zgodovina mesta Kranja. Ljubljana 1939.



1. Prvi dobrodelni zavod,<sup>1</sup> ki se je ohranil v Ljubljani do Wolfovih časov, je bil tako imenovani »meščanski špital«.² Ta ustanova sega menda daleč nazaj v tiste čase, ko je v 14. in 15. stoletju ustanavljanje hospitalov najbolj cvetelo in so povsod nastajale številne dobrodelne ustanove. Mnogo teh zavodov je bilo ustanovljenih v zadoščenje kakega prejšnjega svojega ali tujega razvratnega življenja, za pokoj duš, pa tudi zgolj iz nagibov krščanske usmiljene ljubezni. Vladarji, plemstvo, ugledni patriciji, bogata mesta, duhovščina — vse to je kar tekmovaje ustanavljalo zavode krščanske ljubezni do bližnjega.

Ljubljanski meščanski špital je menda ustanovila l. 1345 ogrska kraljica Elizabeta, hči poljskega kralja Vladislava I. Lokieteka in žena ogrskega kralja Karla Roberta Anžuvince.<sup>3</sup> Njen mlajši sin Andrej je bil poročen v Neaplju s kraljico Ivano. Ta zakon pa ni bil srečen. Na dvoru je vladala velika razbrzdanost. Za ta dvor je spisal Giovanni Boccaccio nekaj let pozneje prosluli Decamerone. Razmerje med Andrejem ter lahkomišno kraljico in njenim izprijenim dvorom se je tako zaostriilo, da je mati Elizabeta l. 1342, po smrti svojega moža, odpotovala v Neapelj, da bi Andreja pregovorila, boječ se za njegovo življenje, naj se reši nepovoljnih razmer in vrne na Ogrsko. Toda ni uspela in l. 1344 je zapustila Neapelj in se vrnila proti domu; Andreja pa so neapeljski dvorjani 18. septembra 1344 res ubili. Na eni teh poti je baje kraljica Elizabeta ustanovila v Ljubljani meščanski špital.

Ta špital je stal v sedanji Stritarjevi (prej Špitalski) ulici, kjer je danes »kresija«. Imel je tudi svojo cerkev, posvečeno sv. Elizabeti. Vhod je imela cerkev iz tedanje Špitalske ulice. Ljubljanci so posebno radi hodili v to cerkev, celo novomašniki so si jo izbirali za svoje nove maše. Od l. 1535 do l. 1540 je v njej pogosto pridigal Primož Trubar, pozneje so se je polastili ljubljanski protestantje, dokler je ni škof Hren na velikonočni torek l. 1601 zopet posvetil v katoliško cerkev.

Izprva je bil hospital le majhno poslopje, sčasoma pa je dobil toliko podložnih kmetij in drugih dohodkov, da je po posestvu in premoženju presegal marsikakega kranjskega graščaka. L. 1707 je imel po 42 vaseh 55 celih, 69 pol- in 20 četrtzemljišč, torej skoraj za 100 celih gruntov. Zato je bil špitalski predstojnik, tedaj imenovan

<sup>1</sup> Listine v kapiteljskem arhivu v Ljubljani poročajo, da so že l. 1591 klical v Ljubljano usmiljene brate sv. Janeza od Boga. Pogajanja so trajala noter do l. 1643, pa so ostala končno brezuspešna (P. v. Radics, Zgodovina drž. civ. bolnice v Ljubljani 12).

<sup>2</sup> Ker je to ime že popolnoma udomačeno, ga ne kaže spreminjati. Ali zopet bodi naglašeno, da ta špital ni bil nikaka bolnišnica v modernem pomenu besede, ampak zgolj zavod, ki je bil namenjen v prvi vrsti ubogim ljubljanskim meščanom, sirotam, najdencem, umobolnim in celo sprejemanju potujočih rokodelcev in mornarjev — pravi srednjeveški »hospital«, vse do Jožefa II.

<sup>3</sup> Tako poročajo »Mittheilungen des historischen Vereines für Krain« (letnik 1851, str. 37 in letnik 1854, str. 25). Žal ne povesta avtorja, dr. Vin. Fer. Klun in Ivan Steska, nobenega vira, iz katerega sta to zajela.

»Spitalmeister«, <sup>4</sup> velik gospod v Ljubljani in v vsej deželi. V Ljubljani je bil za županom in mestnim sodnikom prva oseba v mestu. Volili so ga prav tako slovesno kot župana in mestnega sodnika: župana na petek pred sv. Marjeto, sodnika na sv. Jakoba dan in »Spitalmeistra« na novega leta dan. Volitev teh mogočnih gospodov se je začela v zgodnjih jutranjih urah s slovesno službo božjo v šenklaški cerkvi, poleti že ob petih, pozimi pa ob sedmih. Streljanje z Grada in zvonjenje z vsemi zvonovi vseh ljubljanskih cerkva je naznanjalo te imenitne volitve. K sv. maši se je zbral ves občinski svet. Po cerkvenem opravilu se je vršila volitev v mestnem domu, vse prav slovesno in v svečanem razpoloženju volilcev. Včasih so mestni očetje potrdili za nadaljnje poslovanje kar prejšnjega špitalskega predstojnika, drugokrat so izvolili za to imenitno službo novega človeka.

Pravico do sprejema v špital so imeli vsi pravi ljubljanski meščani, ki so bili za delo nezmožni, obubožani, hiravi, ter njih vdove in sirote. V špitalu so bili do konca svojega življenja z vsem preskrbljeni. Število oskrbovancev je bilo večje ali manjše, kakor je imel hospital v raznih časih več ali manj dohodkov, ali pa, kakor so se razni predstojniki odlikovali po spretnosti in vestnosti, in še, kakor je magistrat bolj ali manj vestno in natančno nadzoroval oskrbovanje ubožcev.

Ubožce so sprejemali v hospital mestni očetje pri skupnih sejah, kjer so morali biti zbrani zborovalci polnoštevilno.

Ko je l. 1633 ljubljanski škof Rajnald Scarlichi (1630 do 1640), naslednik škofa Tomaža Hrena, poročal sv. očetu Urbanu VIII. o stanju svoje škofije, je zapisal, da se oskrbuje v meščanskem špitalu kakih 24 revežev, rajši pa še več.

2. Drugi hospital v Ljubljani je bil tako imenovani cesarski špital, tudi dvorni špital (Hofspital), ki je bil namenjen pred vsem hirajočim in ubogim idrijskim rudarjem (odtod tudi ime »idrijski špital«) ter vojnim invalidom in obolelim vojakom; pozneje so sprejemali v ta hospital tudi delavce železarske obrti iz Bohinja, Stare Fužine, Kroke in Kamne gorice. Ustanovil ga je cesar Ferdinand I. z naredbo iz Gradca dne 8. marca 1553, in sicer pri sv. Jakobu, tam, kjer stoji danes šentjakobska šola. Do navedenega leta je stal tu avguštinski samostan, <sup>5</sup> ki pa je prav tedaj bolj in bolj propadal in lezel v dolgove. Za to je Ferdinand I. odločil samostan in njegovo

<sup>4</sup> Beseda Spitalmeister (v listinah včasih tudi Spitalmeister) je bila v rabi in obče znana — prav tako kakor n. pr. beseda Bürgermeister — skozi stoletja po vsej Nemčiji in povsod v Avstriji, kjer je bil uradni jezik nemški.

<sup>5</sup> Avguštinci so bili v Ljubljani menda že od l. 1366 dalje. Svoj samostan s cerkvijo sv. Martina in sv. Janeza Krstnika so imeli zunaj mestnega obzidja, nekje blizu sedanje frančiškanske cerkve. Po l. 1469 so Turki nekoč to avguštinsko cerkev s samostanom požgali. Da ne bi imeli Turki pri kakem novem napadu v na pol razdejani cerkvi in v razrušenem samostanu kake opore, je mesto po odhodu Turkov oboje do tal podrla in tla planiralo, avguštinci pa so se umaknili za varno obzidje in so bili vsaj l. 1494 že pri sv. Jakobu.

premoženje za zgoraj imenovane uboge. Provincialni vikar in prior avguštincev na Reki, p. Ivan Primožič (Primosis), je v to privolil, v zameno pa je dobil red drug samostan in nekaj posestev blizu Reke. Ko so l. 1597 prišli jezuitje v Ljubljano, so ta samostan odkupili, nakupili kakih 30 hišic okoli njega ter pozidali svoj samostan, cerkev in kolegij, idrijski hospital pa se je tedaj preselil v skoraj popolnoma zapuščeni frančiškanski samostan na sedanjem Vodnikovem trgu. Zaradi protestantskih homatij je namreč frančiškanski samostan tako propadel, da je po pričevanju škofa Tavčarja živel v samostanu že nekako od l. 1560 dalje samo po en redovnik. L. 1612 je škof Hren frančiškonom zopet izročil njih nekdanji samostan, vlada je pa zgradila na sedanjem Vodnikovem trgu št. 5 (prej št. 297, ki je še zdaj vklesana nad velikimi vrati tega starega poslopja) novo cesarsko bolnišnico. Povprečno je cesarski hospital oskrboval 25—30 moških in kakih 6 žensk; te pa niso stanovale v hospitalu samem, ampak so dobivale iz hospitala ustanove po sedem krajcarjev na dan. Oskrbovanci so bili zavezani, hoditi vsak dan, če so količkaj mogli, čez ulico v frančiškansko cerkev zjutraj ob desetih k sv. maši in popoldne ob štirih k litanijam in moliti za blagor habsburške hiše. Poleg tega so bili dolžni moliti na dan po pet očenašev in zdravamarij, apostolsko vero, Salve Regina, zvečer pa rožni venec in litanije Matere božje. Da ne bi pasli lenobe, so morali po svojih močeh delati, opravljati razna hišna dela, pa tudi presti in tkati. Sredi 18. stoletja je bil ta hospital nekaj prezidan, tako kakor ga vidiš še danes.

3. Prve, in sicer prave ljubljanske bolnišnice — zgoraj opisana zavoda sta bila samo hospitala — lazareta pri Sv. Petru, za Wolfovega škofovanja že dolgo ni bilo več. Ta lazaret je stal na mestu sedanje še vedno tako imenovane šentpeterske kasarne. Ko je v 16. stoletju naše kraje pogosto obiskovala kuga, je l. 1586 škofijski ordinariat na prošnjo stanov in ljubljanske občine odstopil nekaj cerkvenega svetá med cerkvijo sv. Petra in Ljubljanico za nameravani lazaret. Pozneje, ko že ni bilo več kužnih bolezní, je postal ta lazaret prva ljubljansko bolnišnica. L. 1730 je obsegal že ves prostor današnje kasarne. L. 1775 je odstopilo mesto ta lazaret vojaški upravi za vojašnico, ki so ji l. 1780 dozidali še prvo nadstropje.

To so bili torej dobrodelni zavodi v Ljubljani pred sredo 18. stoletja.

Koliko vpliva v smislu zgoraj navedenih tridentskih dekretov so imeli ljubljanski škofje pri upravi teh zavodov? Ko je šel škof Janez Tavčar (1580—1597) l. 1589 v Rim »ad limina«, ne omenja v svojem poročilu za papeža Siksta V. še nič o hospitalih ali ubogih v Ljubljani in svoji škofiji. Drugače pa je bilo za njegovega naslednika škofa Hrena l. 1601. Takrat je sicer nastopil kot načelnik reformacijske komisije, ali vidi se, da se je pri tem zavedal tudi dolžnosti in pravic, ki so mu šle po dekretih tridentskega cerkvenega zbora kot škofu. Protestantski magistrat je namreč z imovino meščanskega špitala gospodaril tako slabo — zase seveda dobro —, da so bili hospitalu polagoma odrezani skoraj vsi dohodki in ni

ostalo za uboge skoraj nič več. Svojim privržencem je dajal in odstopal celo hospitalske nepremičnine. Dobrodelne ustanove pa je rabil v svoje namene, kakor je hotel. Toda 9. marca 1601 je reformacijska komisija sporočila magistratu, da so neveljavne vse kupno-prodajne pogodbe, s katerimi so se cerkvi ali hospitalu odtujile nepremičnine, ter zahtevala, naj magistrat poda natančen popis svoje in hospitalske imovine. To je pa bila težka naloga za magistrat, kjer je bilo vse uradovanje že vrsto let v takem neredu, da se iz listin ponajveč ni dalo več ugotoviti, kaj je hospitalsko in kaj mestno. Nekaj se je na pritisk škofa in reformacijske komisije vendar dalo še ugotoviti in pridobiti za hospital, ali mnogo ukradenega in zapravljenega je bilo za vedno izgubljeno. Pa vsaj to, kar je moralo za naprej veljati za nesporno hospitalsko lastnino, je bilo zdaj trdna podlaga, na kateri se je moglo graditi, in tako je hospitalsko premoženje zopet raslo.

Kakor v Ljubljani, tako so si samovoljno lastili protestanje tudi v Kranju špitalske ustanove. Reformacijska komisija s škofom na čelu je zahtevala tudi v Kranju, da mora mesto polagati račune o upravi špitalske imovine župnemu vikarju.

Dne 12. julija 1616 poroča Hren v Rim papežu Pavlu V. o meščanskem špitalu samo to, da je, ko so bili izgnani luteranski predikanti, zopet posvetil in priredil za katoliško službo božjo cerkev sv. Elizabete v hospitalu. V drugem poročilu z dne 25. avgusta istega leta pa piše Pavlu V., da sta v Ljubljani dva hospitala, meščanski in cesarski. Prvi da je pod patronatom ljubljanskega magistrata ter ima enega kaplana, ki deli ubogim sv. zakramente; tu sem hodi iz stolne cerkve vsako tretjo nedeljo po veliki noči slovesna procesija iz stolne cerkve, po procesiji pa je v cerkvi slovesna sv. maša in pridiga. »Drugi hospital,« tako nadaljuje, »je pa cesarski, ki ga je cesar Ferdinand I. slavnega spomina ustanovil za bolne in ranjene vojake, ki se vračajo iz vojsk s Turki. Letni dohodki znašajo 2000 goldinarjev. Stalni predstojniki hospitala so: škof, deželni glavar in vicedom.«

Da je imel Hren pri hospitalih tehtno besedo, sledi tudi iz beležke njegovega dnevnika (konec l. 1616), da špitalski predstojnik ne bo smel biti nihče, ki ima protestantko za ženo.

V istem poročilu na papeža pravi Hren o Kranju, da ima tudi to mesto svoj hospital, ki je pod upravo mestnega magistrata, da ima pa hospital zelo pičle dohodke, ker se je premoženje po večini izgubilo tedaj, ko so v Kranju gospodarili protestanje. Nič pa ne omenja hospitala v Kamniku in njegove kapele sv. Sigismunda, ki je bil ustanovljen že l. 1232 pod patriarhom Bertoldom. Moral je biti precej neznaten, ali pa so ga protestantje še bolj uničili kot kranjskega.

Hrenov naslednik, Rajnald Scarlichi (1630—1640), piše v poročilu na papeža Urbana VIII. l. 1633, da je imel takoj po nastopu svoje škofovske službe osem mesecev trajajočo vizitacijo vse škofije in potem obhajal škofijsko sinodo: zdaj mu lahko natančno poroča o stanju škofije. Med drugim piše tudi o obeh ljubljanskih hospitalih

in končno dostavi: »Oba hospotala sta pod nadzorstvom ordinarija.« Nepoboljšljive duhovnike — saj doba protestantske infiltracije še ni bila daleč — je obsojal na denarne kazni; en del teh vsot je odločil v pomoč revnim cerkvam, drugi del pa za uboge.

Tudi Scarlichijev naslednik, škof Oton Friderik Buchheim (1640—1664), je delal po navodilih tridentskega zbora. Pri tem je zadel na posebno težavne razmere v Kranju. Tu so imeli mestni sodniki neko že podedovano prepričanje, da ima mesto neomejeno pravico, razpolagati samo zase s premoženjem cerkva in dobrodelnih naprav. Zato je škof v smislu tridentskega zbora in odredb Karla V. zahteval, da mora mesto natančno ločiti hospitalsko imovino od svojega premoženja, jo ločeno upravljati ter predlagati račune hospitalne uprave. Ker se je pa mesto branilo to storiti, je l. 1647 izrekel škof nad kapelo v hospitalu krajevni interdikt ter s tem prepovedal, opravljati službo božjo v špitalski kapeli. Mestnemu sodniku in mestnemu svetu pa je zagrozil z interdiktom »ab ingressu ecclesiae«, če se ne bodo podvrgli glede hospitalne premoženjske uprave.

Tudi škof Sigismund Krištof Herberstein (1684—1700), pobožen in poln pravega cerkvenega duha, se je dobro zavedal svoje pravice do vizitacije hospitalov. Ker je hotel svojo škofijo temeljito poznati, je že prvo leto svojega vladanja prebil več mesecev na vizitacijah. Dne 15. aprila 1684 je vizitiral meščanski špital, ki ga je do tedaj upravljala magistrat, kakor piše škofovo poročilo, »sine concurrentia episcopi«. Škof je zahteval zase za naprej vpogled v hospitalne račune. Upravitelj mu je odgovoril: »Dobro, povedal bom to magistratu.« Pregledal je tudi cesarski špital; pravi, da tu pregledujejo račune škof, »vicecapitaneus« in »vice-dominus«.

Njegov naslednik škof Ferdinand Karel Künburg (1701 do 1711) je l. 1705 vizitiral cesarski špital. Ubogi so se mu zelo pritoževali, da jim špitalski predstojnik daje slabo hrano, slabo obleko, slabo posteljnino, da jih za vsak nič celo pretepa in da so že nekaj mesecev zaprti, tako da nikamor ne morejo in ne smejo, celo v cerkev ne. Škof je spoznal, da imajo ubogi prav. Zato je odločno zahteval, da mora vse to prenehati, zahteval je tudi, da se mu mora vsako leto predložiti račun o upravi in da mu mora upravitelj zdaj takoj predložiti vse račune o preteklih treh letih.

Proti koncu 17. stoletja so se mestni velmožje v Ljubljani, med njimi tudi špitalski predstojnik, zdeli sami sebi tako mogočni gospodje, da so začeli segati v javne, tudi hospitalne blagajne. Godile so se velikanske nerednosti. Popivanje in gostovanje na račun špitalskega premoženja je moralo biti precej pogostno, kajti l. 1692 je tedanji mestni pisar, ki je že dolgo nabiral podatke o teh nerednostih, ovadil vso to nečednost naravnost cesarski vladi na Dunaj. Vlada je poslala l. 1697 — malo pozno, ker šele po petih letih — z Dunaja posebno komisijo, ki naj bi ugotovila te nerednosti v občinskem gospodarstvu. Dognala je sicer resničnost ovadbe, ali šele l. 1703 odredila, da se mora hospital štirikrat na leto vizitirati.

L. 1718 je ta ukaz ponovila, obenem pa predpisala špitalskemu predstojniku natančne odredbe, kako in kaj. Pri eni omenjenih vizitacij sta bila navzočna poleg župana, mestnega sodnika, špitalskega predstojnika in drugih tudi škof Viljem grof de Leslie (1718—1727) in njegov generalni vikar dr. Ivan Jakob Schilling.

Lesliejev naslednik, škof Sigismund Feliks grof Schratzenbach (1728—1742), poroča v Rim v svoji »relatio de statu animarum« v ljubljanski škofiji dne 17. aprila 1731, da je v Ljubljani poleg dveh špitalov, cesarskega in meščanskega, od nedavna še tretji hospital (bolje ubožnica, Armenhaus), kamor se sprejemajo ubogi, ponajveč sirote in dela nezmožni, ki so prej beračili od hiše do hiše, kar je zdaj ubogim prepovedano. V tem novem hospitalu je kakih 70 ubožcev, zavod pa se vzdržuje z miloščino vernikov. Upravitelji vseh teh špitalov pošiljajo škofu račune v pregled in podpis. V poročilu z dne 4. julija 1744 omenja njegov naslednik, škof Ernest grof Attems (1743—1757), iste tri vode in se spominja pohvalno kanonika in prošta Maksimilijana grofa Dietrichsteina, umrlega l. 1743, ki je zapustil za ljubljansko ubožnico 12.000 fl. Nekajkrat omenjajo »relationes« v Rim te špitale še pozneje, toda nič več, ali jih škofje v smislu tridentskega zbora še nadzorujejo in pregledujejo: polagoma so namreč prešli tedaj v državne roke.

Iz vsega se vidi, da so se tja do srede 18. stoletja zavedali tako ljubljanski škofje kakor deželske svetne oblasti pravic, ki jih je dal škofom tridentski cerkveni zbor in cesar Karel V.

## 2. Dobrodelne ustanove v Ljubljani.

Ljubljana pa je imela ne samo dva hospitala, ampak tudi lepo število dobrodelnih ustanov, ki jasno pričajo o zavednem pojmovanju krščanske ljubezni 17. in 18. stoletja.

### A. Ustanove za sirotišnico.

Prva ustanova, ki se je začela tiste čase v Ljubljani, je bila ustanova za sirotišnico. To sirotišnico so v Ljubljani že dolgo pripravljali. Temeljni kamen zanjo je položil že v začetku 18. stoletja Hans Josef Mugerle von Edelheim.<sup>6</sup> V svoji oporoki z

<sup>6</sup> Ta »neki Josip Mugerle«, kakor ga imenuje Vrhovec, Meščanski špital itd., str. 85, je bil za svojega življenja zelo znana ljubljanska osebnost. Kratek opis njegovega življenja nam je ohranjen v »Matrikelbuch der adeligen Dismas-Conföderation« iz l. 1688. V tem seznamu je tudi njegov lastnoročni podpis z dne 12. septembra 1689. Njegovo, po tedanji šegi za bratovščino privzeto ime je bilo: Der Dankbare, geslo pa: Mens una omnibus. Rojen je bil v Ljubljani 12. marca 1633. Oče mu je bil Jurij Mugerle, mati pa Marija Ana, roj. Pregelj (Preglin). Bil je »der berühmteste geschworene Schranken-Sollicitator, der Römischen Kaiserlichen Majestät Notarius publicus, einer löblichen Landtschaft in Crain Syndicus«. Kratki historiat ga hvali, da je bil zelo izobražen in spreten v svoji stroki, zelo postrežljiv do strank, zelo požrtvovalen in da je delal, če je bilo treba, tudi do polnoči. Bil je vesele narave, prijatelj glasbe in slikarstva, zelo pobožen in velik častilec brezmadežnega spočetja Marijinega. Bil je

dne 12. aprila 1702 je določil, naj se izroči iz njegove zapuščine 2000 gl. samostanu klarisinj (na mestu današnje Ljubljanske kreditne banke in nebotičnika) za bodočo sirotišnico, kadar se bo ustanovila v Ljubljani; dokler je še ne bo, naj se obresti te glavnice rabijo za podpora ubogih (Notdürftigen).

Temu prvemu ustanovniku se je pridružil kot drugi Ivan Gregor Thalnitscher v. Thalberg, starejši brat generalnega vikarja Antona Ivana Thalnitscherja, ki je v oporoki z dne 4. decembra 1715 določil 5260 gl. za sirotišnico v Ljubljani; dokler je še ne bo, naj določa ljubljanski stolni kapitelj, kako najbolje rabiti obresti te glavnice po testatorjevih namenih. Stolni kapitelj je z obrestmi te ustanove oskrboval dolga leta z vsem potrebnim štiri sirote, tudi pet, če so dopuščali donosi glavnice. Sirote je kapitelj sam določal in sprejmal.

Tretji temeljni kamen je položil dr. Ivan Jakob Schilling, generalni vikar (1715—1744), naslednik agilnega in genialnega generalnega vikarja Antona Ivana Thalnitscherja. Okoli l. 1720 je Schilling nedaleč od šentpeterske kasarne kupil neki »Tholmeynerischer Maierhof« in ga uredil za popolne sirote obojega spola iz Ljubljane. Njegovo napravo so sprejeli povsod z velikimi simpatijami in začeli so se oglašati dobrotniki. V oporoki z dne 18. majnika 1725 je volil Matija Ločnikar, župnik v Gorjah, 2000 gl. za to Schillingovo sirotišnico. V isti namen je določil tudi Andrej Krivec (Krivic), župnik v Pliberku na Koroškem, 600 gl. v oporoki z dne 27. julija 1727. Schilling pa je hotel proti koncu svojega življenja storiti kaj uspešnega za boljše pastirovanje tedanje tako razsežne šentpeterske župnije v Ljubljani in je zato v svoji oporoki z dne 9. januarja 1752 spremenil sirotišnico v stanovanjsko hišo za pet ali še več šentpeterskih kaplanov, tudi za osem, če bo dovolj obresti. V ta namen je zapustil vse svoje premoženje, ki je po premnogih prejšnjih dobrotelnih in pobožnih ustanovah tega plemenitega gospoda znašalo še vedno nad 80.000 gl. (Schilling'sche Kuraten-Stiftung).

Schilling pa gotovo ni na to mislil, da sta v tej hiši vloženi tudi obe zgoraj omenjeni ustanovi župnikov Ločnikarja in Krivca, ki sta bili namenjeni za sirote. Zato se je komisar Pavel Alojzij grof Auersperg domenil z izvršiteljem Schillingove oporoke, generalnim vikarjem Karlom Peerom, naj se izloči iz Schillingove zapuščine 4500 gl. kot ustanovna vsota obeh imenovanih župnikov. Iz obresti te vsote naj se vzdržujejo 3 ali 4 ubogi dečki sirote, ki naj imajo stanovanje in celotno oskrbo v sirotišnici v cesarskem hospitalu,

ud marijanske kongregacije pri jezuitih in sicer tako imenovane »nemške kongregacije«, »dahero er dan das Secretariat der Teutschen Bruderschaft bis an sein Endt fleissig entrichtet hat«. Ustanovil je »ein Beneficium in der Kirchen des hl. Michaelis Arh. der wohlehrw. Klosterjungfrauen St. Clarae-Ordens allda mit Obligation wöchentlicher 3 messen«. — Poleg ustanove za »Waiselhaus« je v oporoki določil še 1000 gl., katerih obresti naj se razdeljujejo med »Hausarme«. Umrli je 13. aprila 1702 »und ligt in aigner Capellen der Kirchen St. Clarae-Ordens«.

Schillingov »Kuratenhaus« pri Sv. Petru pa nima potem gledé teh dveh ustanov nobenih obveznosti več. Vlada je to rešitev odobrila dne 27. marca 1763.

Četrty dobrotnik bodoče sirotišnice je bil Franc Bernard grof L a m b e r g, ki je v kodicilu k svoji oporoki z dne 12. nov. 1759 volil 17.858 gl. 29 in  $\frac{3}{4}$  krajcarjev za sirotišnico v Ljubljani. Če bi pa načrt za nameravano sirotišnico propadel, naj se ta vsota porabi v druge namene krščanske dobrodelnosti, samo da se jemlje predvsem v pošteb dušni blagor uživalcev. L. 1772 je vlada odredila, naj se iz obresti tega kapitala oskrbuje z vsem potrebnim 12 sirot ali še več, če bo glavnica kakor koli narasla (za enoletno preskrbo so računali po 60 gl. za enega dečka). Glavnico so sporazumno z Lambergovimi dediči povišali na 18.000 gl., ustanovno pismo je bilo pa izdano šele l. 1783.

To so bili glavni temeljni kamni, na katere so postavili prvo sirotišnico v Ljubljani. Da je pa zaživela, se je menda zahvaliti iniciativnosti Jožefa Ivana von H o f f m a n n a, ki je bil okoli l. 1750 v Ljubljani upokojen »Repräsentations- und Kammerrath«. Poznal je mišljenje ljudomile cesarice Marije Terezije, vedel tudi, da je že nekaj ustanov za sirotišnico v Ljubljani. Hotel je zbrati te ustanove, nabrati še kaj novih dobrotnikov in tako ustanoviti nov »fond za sirotišnico«. 18. septembra 1757 se je obrnil naravnost do Marije Terezije, ki mu je v pismu dne 15. oktobra 1757 poslala zagotovilo, da ga bo podpirala v njegovem prizadevanju za ljubljansko sirotišnico.

Iz obresti zgoraj omenjene Mugerlejeve ustanove in z nekaterimi drugimi zasebnimi milodari so l. 1758 (po računu iz tega leta) vzdrževali pri klarisinjah štiri deklince z obleko, posteljino in vsem drugim potrebnim.

Zdaj so poslali Hoffmann in njegovi sotrudniki poziv vsej duhovščini in okrožnim glavarstvom, naj podprejo to lepo začeto delo. Hoffmann je sicer l. 1761 umrl, ali njegovi somišljeniki so stvar nadaljevali in naposled popolnoma uspeli. Dne 27. avgusta 1761 so bili sestavljeni statuti bodočega zavoda, prikrojeni po želji vlade po statutih graške sirotišnice, in 12. februarja 1763 od vlade popolnoma odobreni. Zelo se je poudarjalo, da se morajo sprejemati tudi nezakonski otroci. Sprejemajo naj se le uboge sirote od 6. do 16. leta; v zavodu se bodo učili poleg branja, pisanja itd. tudi presti, tkati in drugih potrebnih rokodelstev. Dne 1. novembra 1763 so sirotišnico odprli. Da bi ji zagotovili več dohodkov, je vlada tedaj odredila, naj se po vseh cerkvah po deželi pobira štirikrat na leto »za sirote«. A zdi se, da ta prvi poziv ni kaj prida zalegel, kajti l. 1768 je vlada poziv ponovila in zagrozila s strogimi kaznimi, če se ta odredba ne bi izvajala — prisiljena miloščina, popolnoma v smislu tedanjega časa!

K prejšnjim ustanovam so prišle še nove. Z oporoko z dne 1. aprila 1764 je ustanovil v novi sirotišnici eno mesto za enega osirotelega ubogega dečka Franc Karel grof L i c h t e n b e r g in založil glavnico 1000 gl. Prav tako Marija Ana v. R a s t e r n z usta-



novno listino z dne 15. marca 1769 in z ustanovnim kapitalom 1500 gl., Friderik Weitenhüller pa dve mesti z ustanovnim kapitalom 3000 gl. s svojo oporoko z dne 8. avgusta 1770. Ignacij Federer (Föderer), vikar (župnik) pri Sv. Petru v Ljubljani, je v oporoki z dne 11. oktobra 1780 določil za glavne dediče »die Hausarmen besseren Herkommens« in pa sirote. Tudi drugi milodari so prihajali, oblasti so pošiljale za sirotišnico globe za politične in policijske prestopke, doklade na sladkor, kakao itd. Tako je leta 1788 premoženje sirotišnice naraslo že na 64.000 gl.

Ta sirotišnica pa je bila samo ustanova ter ni imela svojega posebnega posloplja, marveč so dečki-sirote stanovali v II. nadstropju cesarskega špitala. Vladni komisar zavoda je bil Pavel Alojzij grof A u e r s p e r g, sirotinski oče neki Ivan Zajc, duhovnik Ivan Sigmund R e i c h pa vzgojitelj in neposredni vodja zavoda.

Izmed dečkov-sirot so izbirali pevce za šenklavški kor; od sv. Jurija leta 1771 dalje je škofija plačevala letnih 1000 gl. za prostor, kjer so imeli dečki pevske vaje. V Ljubljani je bil pozneje zelo na glasu tenorist in dolgoletni šenklavški cerkveni pevec Janez Rojc, ki je bil v mladih letih gojenec tega sirotišča in te šenklavške cerkvene pevske šole.<sup>7</sup>

Toda »odločeni so roži kratki dnovi, ki pride nanjo pomladanska slana, ali v cvetji jo zapadejo snegovci«: že čez malo let je vlada vse to, kar je sama poklicala v življenje, zopet zdrobila in uničila.

## B. Ustanove za uboge.

Poleg teh ustanov za sirotišnico je bilo v Ljubljani še več znamenitih ustanov za uboge.

Leta 1727 je vlada, kakor bomo takoj povedali, ustanovila za dežele Notranje Avstrije posebne ubožne komisije in predpisovala po župnijah ubožnice. Tedaj se je začela tudi pri Sv. Petru v Ljubljani neka ubožnica (Armenhaus), v kateri so dobivali ubogi iz početka samo hrano; dajali so jim jo iz raznih miloščin, ki so jih nabirali v ta namen. Sčasoma pa je imel ta zavod toliko raznih darov, volil in ustanov, da je nastala res prava ubožnica in iz nabrajanega premoženja posebni »Armenhausfond«. K temu skladu so privzeli posebno dve veliki ustanovi, ki sta bili narejeni v prid ubogim malo let prej. Prva je bila ustanova Ivana Jurija grofa L a m b e r g a, ki je v oporoki z dne 25. marca 1694 določil 15.000 gl. za uboge; kje v Ljubljani ali vsaj blizu Ljubljane naj se najme hiša, kamor naj se sprejemajo ubogi hiralci (Presshafte). Iz obresti naj se plačuje predvsem najemnina, iz ostalega pa naj se vzdržuje toliko ubogih, kolikor bodo dopuščale obresti.

Njegov sin Franc Adam grof L a m b e r g (umrl 20. maja 1719) je z oporoko z dne 24. oktobra 1718 k očetovi ustanovi dodal še

<sup>7</sup> Janez Steska piše v Mittheilungen des Historischen Vereines für Krain (1857, str. 15): »Der letztverstorbene Tenorist, welcher aus dieser Gesangschule hervorging, war der vieljährige Chorsänger Johann Roitz.«

5000 gl. in se pogodil z ordinariatom, naj ta jemlje vsakoletne obresti ter jih po svoji uvidevnosti uporablja za uboge.<sup>8</sup>

Maksimilijan grof Dietrichstein, stolni prošt in kanonik v Ljubljani, je zapustil v oporoki z dne 26. marca 1743 »za večne čase« 3975 gl. kot ustanovo za »Leibesnahrung und Bekleidung der Spytaler bey dem Laybachfluss in der Vorstadt«. Ustanovo je izročil v upravo magistratu. V kodicilu z istega dne pa izroča magistratu

<sup>8</sup> Ker so Lambergi v marsikaterem pogledu znameniti za našo kulturno zgodovino, navajamo tu zlasti štiri:

Ivan Jurij grof Lamberg je bil l. 1667 zase in za svoje potomce povzdignjen v grofovski stan. Do omenjenega leta so nosili Lambergi samo baronski naslov (Freiherr). On in njegov sin Franc Adam grof Lamberg (1662—1719) sta ustanovitelja imenovane ubožne ustanove.

Franc Bernard grof Lamberg (1696—1760), sin prejšnjega, je postal l. 1728 namesto »Ihro fürstlichen Gnaden Herrn Herrn Franz Anton v. Lamberg« visok dostojanstvenik, namreč »Obrist-Erbland-Stallmeister in Krain und der Windischen Mark«. To dostojanstvo je bilo v rodovini Lambergov dedno: že l. 1566 ga je dobil Jakob Freiherr v. Lamberg zase in za svoj rod. Omenjenega leta (1728) je prišel cesar Karel VI. s svojo hčerko, enajstletno »nadvojvodinjo Terezo«, kakor so takrat še imenovali poznejšo cesarico Marijo Terezijo, v Ljubljano, da bi sprejel poklonitev kranjskih deželnih stanov. Prišel je iz Celovca preko Ljubelja in dospel v četrtek, 26. avgusta, v Ljubljano. Sprejeli so ga seveda z velikimi slovesnostmi. V nedeljo, 29. avgusta, je bila v stolnici slovesna sv. maša na čast sv. Duhu, ki jo je daroval škof Schrattenbach. Knjiga »Erb-Huldigungsaktus« (1728 in 1739) pripoveduje: »Nachdeme nun Ihro Kayserliche Majestet etc. etc. in solch zahlreicher Suite zu oftgenannter Kirche angelanget, hat Herr Franz Bernhard Graf v. Lamberg, Obrist-Erbland-Stallmeister in Krain, seinen Dienst verrichtet, da er Herrn Ihro Majestet etc. etc. bey dem auf- und absitzen von Pferd mit einem Fuss knyend den Steig-Pügel gehalten«, in zato mu je »an diesem Erbhuldigungsaktus das Kayserliche Reit- und Leib-Pferd, welches bey der Solemnitet den Allerhöchsten Monarchen bediente, samt Sattel und kostbarem Gezeug ins eigen gefallen«.

Ta grof Lamberg je bil gospodar grobeljske graščine pri Domžalah. Ko se je l. 1735 širom po deželi zelo dvignilo češčenje sv. Notburge, je pripomogel k temu nemalo vprav on. Dobil je s Tirolskega sliko sv. Notburge in jo dal obesiti v grobeljski cerkvi, seveda z dovoljenjem tedanjega mengeškega župnika Antona Wolfganga ab Isenhausen (župnik v Mengšu 1732 do 1743). L. 1739 je dobil grof Franc Bernard od briksenškega škofa še relikvijo sv. Notburge. Groblje so postale tedaj obče znana božja pot, kamor so ljudje prihajali od blizu in daleč. Stara cerkev je za tolike množice postala premajhna in zato jo je dal grof Franc Bernard prezidati (1741—1759) ter ji dal tisto znamenito obliko, ki jo ima še danes. Grobeljski gospodar je ostal Franc Bernard do l. 1757, ko je izročil to posestvo svojemu sinu

Francu Adamu grafu Lambergu. Ta je cerkev, ki jo je njegov oče prenovil, dal poslikati znamenitemu slikarju Francu Illovšku (1700—1764), ki jo je okrasil med leti 1759 in 1761 s freskami, ki so še zdaj velika znamenitost te cerkve. Posvetil jo je l. 1763 goriški nadškof Attems. Franc Adam je bil član bratovščine sv. Dizma, v katero je pristopil 4. februarja 1756 pod imenom »der fest Entschlossene«; geslo mu je bilo »Coelo custode securi«. Takrat je bil njegov polni naslov: Franz Adam des hl. römischen Reiches Graf v. Lamberg, Erblände-Stallmeister in Crain und der Windischen Mark, Freiherr zu Steyn und Guttenberg, Herr auf Weissensteyn, Egkh, Dermitsch und Ebensfelde«. Pozneje je postal deželni glavar. Umrli je 13. maja 1803, star 73 let.

Za njegovega sina Janeza Nepomuka grofa Lamberga (1768—1828) je prešla graščina v druge roke.

še 12.000 gl. in določa, »dass die Armen Spytaler alle tag fünf Vater unser und fünf Avemaria in memoriam quinque vulnerum et passionis Christi, dann sieben Vaterunser und Avemaria in memoriam septem dolorum B. M. V. und einen Glauben für die Seele des Stifters verrichten und dieses Gebet für die Erhaltung der Einigkeit unter den Spytalern und zur Erflehung des göttlichen Segens aufopfern sollen«. <sup>9</sup> Če bi pa bil ta hospital kdaj odpravljen (vernichtet werden sollte), potem naj se obresti dele vedno med »Hochbedürftige«.

Zadnja večja ustanova, ki jo tu navedemo, spada že v nekaj poznejši čas absolutističnega ravnanja z ustanovami, ki jo je zadela prav ista usoda kot vse druge, ustanova cesarskega generalnega majorja Jožefa Erazma grofa A u e r s p e r g a, ki je z oporoko z dne 26. oktobra 1798 zapustil 4000 gl., oziroma 160 gl. letnih obresti, za siromašne bolnike na Kranjskem s pogojem, da bodo zanj, ustanovnika, molili. Da se bo njegova volja spoznala, za to naj skrbita deželna vlada in ljubljanski nadškof.<sup>10</sup>

To so bile glavne dobrodne ustanove za ljubljanske uboge. Bilo je še drugih manjših, tudi po deželi. Ker je bilo tudi veliko število bratovščin in je vsaka bratovščina skrbela tudi za svoje uboge in bolne člane, je bilo pri nas do časa prosvetljenih voditeljev države še dosti dobro poskrbljeno za vse, ki so bili potrebni.

### 3. Deželna varnostna komisija.

Proti koncu 17. in v začetku 18. stoletja je število ubogih po naši deželi čedalje bolj raslo. Zato je bila s cesarskim poveljem z dne 19. julija 1727 osnovana za vso Kranjsko kakor tudi za vse druge notranje-avstrijske dežele posebna »komisija za uboge« (Armenkommission). Polno ime te komisije: »Commission zur Landtssicherheit und Besorgung derer Armen« pa kaže, da je bilo med ubogimi tudi veliko število nasilnih beračev, predhodnikov poznejših rokovnjačev in prenekaterih tipov današnjih brezposelnih. Ker so ti berači postali nevarni javni varnosti, je hotela vmes poseči država kot nositeljica policijske oblasti. Mesta so zapirala vrata pred tujimi berači, zato je po kmetih mrgolelo pravih ubogih, pa tudi potepuških delomrznežev.

V tej komisiji, ki je štela devet udov, je bil predsednik deželni glavar, prvo mesto za njim je šlo škofu in drugo deželnemu vicedomu (do l. 1747, ko so vicedomstvo odpravili); ostalih šest je

<sup>9</sup> Blagi proš, ki mu je bila ta ubožnica, kakor se vidi, posebno pri srcu, je zvedel na veliko žalost, da se ubogi »špitalarji« pri sv. Petru med seboj prepirajo in grizejo. Zato je zapisal v svojo prejšnjo oporoko z dne 1. julija 1737 takole: »Weilen ich mit Schmerzen habe vernehmen müssen, dass in den gedachten Spittall unter ihnen oft ein grosse Uneinigkeit und Hass entspringet, also dass die Liebe des Nächsten gar oft violiert, welche Zertrennung den Gebot Gottes höchstens zuwider ist... daher sollen sie beten, um den Frieden und Segen Gottes zu erhalten.« — Ze tedaj je bilo torej med nesrečnimi in ubogimi po dobrodelnih zavodih, kakor danes še vedno in povsod, mnogo nezadovoljnosti in prepиров.

<sup>10</sup> Ljubljanski vladika je bil tedaj nadškof Mihael grof Brigido (1788—1806).

bilo izbranih izmed najmenitnejših uradnikov deželne gosposke, med njimi je bil tudi tedanji ugledni ljubljanski generalni vikar dr. Ivan Jakob Schilling. Glavna »cassa pauperum« je bila v Ljubljani. Za to blagajno so bili trije ključni: enega je imel deželni glavar, drugega škof in tretjega vicedom. Odredbe te komisije, ki je dobila svoje glavne smernice gotovo z Dunaja, so zanimive ne samo kot slika tedanjih socialnih razmer, kot priče, kako so tedaj reševali socialne potrebe, ampak tudi zato, ker spominjajo še vedno jasno na odredbe cesarja Karla V. iz 16. stoletja. Odredbe, ki jih je ta komisija sestavila takoj iz početka, se glasé: Povsod po deželi naj se zgrade v vsaki župniji ubožnice, četudi lesene. Postavijo naj jih župljani sami in prispevajo apno, pesek, kamenje in les; ubogi pa morajo pri gradbi pomagati z delom. — Preden bodo te ubožnice dograjene, naj graščinska gosposka pošilja reveže v kmečke hiše po številkah. Dela zmožni reveži morajo kmetom pomagati pri njih delu. — Za uboge naj skrbé cerkvene edinice — župnije. To bo posebno lahko v Ljubljani, »wo das meiste Almosen einfällt«. Tudi vsaka župnija imej svojo ubožno blagajno. Ključé do krajevne ubožne blagajne naj imajo: enega župnik, drugega grajska gosposka, tretjega pa cerkveni ključar. Tisti del nabrane miloščine, ki preostane od tekočih domačih potreb, naj župniki konec vsakega meseca pošiljajo glavni ubožni blagajni v Ljubljano. — Nikakor ne smejo podpirati delomrzneže: kdor more kaj delati, ga je treba prisiliti, da bo delal po svojih močeh. Zlasti morajo ubogi, vsak za svojo župnijo, presti, tkati, delati čevlje itd. — Vsak mesec bodo od ubožne komisije določeni pooblaščenci pobirali po vseh župnijah za reveže od hiše do hiše. Po cerkvah naj se postavijo puščice »za uboge«. Ob mlatvi bodi bera za reveže. — Ker je bil povsod običaj, da so ob pogrebih, biljah in osminah delili med uboge miloščino, kakor in kolikor je bilo določeno v oporoki, se je moral ta denar za naprej pošiljati v ubožno blagajno. — Duhovniki naj v pridigah in v spovednici spodbujajo ljudi k radodarni dobroti. — Ljudi je treba opozarjati, naj v oporokah kaj volijo tudi za uboge. Kdor se v zadnji volji ne bi spomnil ubogih, naj ubožna komisija določi, koliko od zapuščine naj pride v ubožno blagajno. — Kdor ima dovoljenje, uživati postne dni meso, mora dajati v ubožno blagajno po en krajcer od funta mesa. — Ker se je med obrtniki in rokodelci čedalje bolj širila potratnost, naj se jim kočije in draga moderna obleka obdávčijo v prid ubogim. — Oba ljubljanska hospitala, meščanski in cesarski, naj se združita v enega samega, v katerem pa se mora uvesti skrbno in dobro gospodarstvo. — Ubogi smejo beračiti samo po domačih župnijah in samo pred domačo farno cerkvijo. Vse, ki beračijo po tujih župnijah, četudi so romarji, je treba prijeti in odtirati domov. Župniki ne smejo dati nobenemu ubogemu pravice, beračiti po drugod pred cerkvami. — Brž ko bodo te odredbe veljavno uzakonjene, bo kaznovan vsak, ki bo beračem še kaj dal.

Zdi se, da so bile te določbe vsaj deloma tudi uzakonjene. Tiste, ki so beračem kaj dajali, so globili po goldinarju. In še l. 1785

je dobil ljubljanski ubožni zaklad celih 1359 gl. od obdavčenega mesa v postnem času (Armenleut-Aufschlag). Za dovoljenje, da je smel kdo v postu uživati meso, je moral tedaj plačevati po 3 vinarje od funta. Iz te vsote se vidi, da število takih mesojedcev ni bilo majhno.

Take so bile odredbe kranjske ubožne komisije v prvi polovici 18. stoletja (ne je zamenjavati s poznejšo Komisijo ubožnega instituta izza l. 1820). V glavnem je živel ta komisija tja do časov Jožefa II. ter skrbela za uboge, kakor je vedela in mogla. Vidi se, da je bila na pol državna, na pol cerkvena institucija. Njen ustroj je še vedno slonel na starem načelu, da morajo skrbeti za svoje uboge predvsem cerkvene edinice, župnije.

### III. V DOBI PROSVETLJENOSTI IN DRŽAVNEGA ABSOLUTIZMA

#### 1. Za Marije Terezije.

Čisto nova struja glede skrbstva za uboge je zavladala pri nas okoli srede 18. stoletja. Upravo ubožnih zavodov je potegnila tedaj nase bolj in bolj država, ki je hotela regulirati to skrbstvo sama brez cerkvenega nadzorstva. Vzrokov za to je bilo več.

Če ne morda odločilno, je pa vsaj zelo učinkovito vplival v tem pogledu z g l e d Francije, zgled, ki ga je dajala Francija že izza časov kralja Franca I. (1515—1547).

Dasi je bil ta kralj nravno izprijen človek in brezvesten politik, je vendar skrbstvo za uboge po Franciji deloma zelo dvignil — saj je bil tudi drugače pospeševatelj znanosti in umetnosti (Père des Lettres), Med odredbami Ludovika Svetega je našel tudi to, da se morajo po vseh župnijah sestaviti imeniki vseh dela nezmožnih ubogih in da morajo skrbeti zanje župnije. Zato je določil, da mora biti središče ubožnega skrbstva župnija, ki mora vsaka organizirati to skrbstvo za svoje župnijske uboge: sestaviti mora seznam ubogih, organizirati pobiranje miloščine zanje, postavljati zanje po cerkvah puščice, pridigati vernikom o miloščini in podpori za uboge, samostani naj pošiljajo svojo podporo v župnije, vsi pa, ki nimajo kje stanovati, naj se oddajo v hospitale; strogo pa naj se kaznujejo vsi delomrzni berači. To je bila res — kolikor toliko — stara cerkvena oblika ubožnega skrbstva.

Na drugi strani pa je imela ta svetla svetinja čisto drugo podobo: hospitale je podvrgel Franc I. samo državi. Vso administracijo hospitalov je izročil državnim uradnikom ali vsaj njih vrhovnemu nadzorstvu. Sami so odločevali, kdo more biti sprejet v hospital in koliko jih more biti sprejetih. Duhovščina in fevdalna gospoda je sicer protestirala proti kratitvi svojih pravic, ali kralj je dal odredbo uvrstiti med državne zakone (1545) in s tem je bil strt vsak odpor.

Število ubogih po Franciji je raslo od leta do leta. Če je bilo l. 1610 v samem Parizu 10.000 beračev, jih je bilo l. 1640 že 40.000. Že od Franca I. dalje so odpirali zanje javne delavnice, mlajše in

zdrave pa so vtikali v vojaško suknjo. L. 1611 in 1612 so jim odkazali nekaj hospitalov v stanovanje in podporo: moškimi, ki ne bi hoteli priti v nakazane jim hospitale, so zagrozili s palicami in galejami, ženskam pa, da jih bodo dali bičati in jim obriti glave. Vse zastonj! Nekaj malega se jih je sicer javilo, ogromna večina pa se je razlila po deželi, ko so jim pariška tla postala prevročna. Brž pa ko je pritisk le malo popustil, so se vračali nazaj v bogati Pariz. Vlada Ludovika XIV. je naposled sklenila stvar temeljito ozdraviti in ta vozec kratko malo presekat.

V Parizu in v vsej Franciji so bile tedaj zelo na glasu »Dames de la Charité«, t. j. aristokratkinje, tudi iz najvišjih krogov in s samega dvora, ki so pod vodstvom sv. Vincencija Pavelskega imele svoj odsek njegove Bratovščine krščanske ljubezni (Confrérie de la Charité). Te so videle, kako je Vincencij l. 1653 zgledno organiziral neko zavetišče za dela nezmožne in stare reveže, in takoj so si rekle: »Samo ‚gospod Vincencij‘ bo mogel rešiti Pariz beraške nadloge, on s svojim organizatoričnim talentom, me pa s svojo podporo in svojim ugledom.« Začele so odločno akcijo. Ali Vincencij je kmalu zvedel, da hoče vlada sama rešiti to zadevo — morda ji je dala pobudo vprav ideja teh visokih in uglednih gospá — zato se ni hotel vmešavati v zadevo, ki jo je hotela urediti absolutistična vlada. In res l. 1656 je prišel vladni ukaz: Vsi berači v hospitale! Ko so bili l. 1657 vsi prostori za to pripravljeni, naj bi se začela selitev. Toda od 40.000 beračev in ubogih se je javilo za v hospitale samo 4000—5000, vsi drugi pa so jo spet kot prejšnje čase ob takih odredbah pobrisali iz Pariza in se razkropili po deželi.

Ali vendar — »hôpital général« je bil ustanovljen in dobro organiziran. Prostora v njem je bilo za 6000 ubogih in še več. Bil je velika prisilna delavnica, kjer so se morali ubogi učiti kakega rokodelstva in vsak po svojih močeh delati. Ta »hôpital général« pa je zadostoval komaj za Pariz. Zato l. 1662 druga kraljeva odredba, naj se po pariškem vzorcu zgradé taki hospitali po vsej Franciji. Tako je nastalo po vseh večjih mestih v Franciji vse polno javnih prisilnih delavnic za delomrzneže. Vsa uprava je bila seveda v državnih rokah, duhovščini so izročili samo dušno pastirstvo teh ubogih.

Sv. Vincencij, ki je po nekaterih mestih že prej tako srečno rešil beraško vprašanje, ni odobral tega nasilnega reševanja beraške nadloge. Če bi bili pritegnili njega k sodelovanju, bi se bilo to vprašanje rešilo popolnoma drugače: res v smislu krščanske ljubezni in v smislu tridentskega cerkvenega zbora.

Tudi francoski episkopat ni bil zadovoljen s kraljevo rešitvijo perečega beraškega vprašanja. Po tridentskih dekretih je zahteval nadzorstvo nad hospitali, nadzorstvo nad nepoštenimi upravitelji in polaganjem računov. Toda véliki absolutistični Ludovik XIV. se ni brigal za tridentske dekrete in je dobredelne zadeve celo vzel izpod pristojnosti civilnih sodišč ter jih izročil pristojnosti državnega sveta.

Ko so škofje videli, da se jim ne bo mogoče boriti zoper kraljevo oblast, in ker je ostal v Parizu in po vsej Franciji še ogromen kup revščine, so jeli sami organizirati privatno skrbstvo za uboge po župnijah. Glavna pobuda za to delo v Franciji je izšla od sv. Vincencija Pavelskega, čigar Bratovščina krščanske ljubezni se je po vsem kraljestvu bolj in bolj širila. Kjer ni bila uvedena, so pa v smislu te bratovščine zaživela povsod številna dobrodela društva za podporo ubogih. Ali ne samo po Franciji — po vsem svetu se je razširila ta bratovščina pod imenom »Confrérie des Dames de la Charité in deluje še danes po vseh delih sveta.<sup>1</sup>

Tudi drugače je Ludovik XIV. ustanovil vrsto monumentalnih dobrodelnih zavodov, za najdence, invalide, rekonvalescente, nezdravljive itd. Toda pri vseh je bila upraviteljica država, cerkvi ni pristojala v njih nobena ingerenca, omejena je bila samo še na opravljanje dušnega pastirstva za bolnike in uboge. V tem duhu so skrbeli za dobrodela zavode tudi nasledniki Ludovika XIV. Vse je bilo v državnih rokah.

Še preden pa so začeli posnemati z g l e d e iz Francije, so zagospodarila tudi pri nas načela racionalizma francoskih »filozofov«. Diderot, d'Alembert, de la Mettrie, Voltaire, Hohlbach, Rousseau itd. niso rušili vere in npravnosti samo v Franciji, marveč so svoja razkrajalna načela širili vsepovsod, tudi po Nemčiji, in tako je mrzli val brezverstva in nenravnosti zajel tudi dežele po bivši Avstriji. Ta strup se ni zlival preko francoskih mej samo s knjigo, ampak zelo učinkovito tudi po raznih »hofmajstrijih«, ki so jih pošiljali preko Rena. V Nemčiji je bila prava moda, da je vsak knez, vsak, kdor se je imel za kaj več, preskrbel svojim sinovom francoskega »hofmajstra«. Popraševanje po tem blagu je bilo tako veliko, da je d'Alembert odprl v Parizu kar nekako pisarno, ki je zalagala Nemčijo s francoskimi vzgojitelji. Do l. 1778 je šlo nad 400 takih »hofmajstrov« iz Francije na Nemško. Kdor v Nemčiji tedaj ni poznal Voltairea in Rousseaua ter ni priznaval njih »filozofije«, ga niso šteli med izobražence. Verni katoličani so veljali samo še za obskurante in ultramontance.

Pa ne samo iz Francije, tudi iz Anglije se je zlival tedaj strup racionalizma in brezverstva po Nemčiji, iz Nemčije pa k nam. V Angliji so začeli iz protestantskih tal poganjati razni senzualistični

<sup>1</sup> Ko so l. 1880 prevzele usmiljene sestre v Ljubljani otroško bolnišnico, ki je bila v sedanjem Jožefišču na Poljanski cesti, so tudi nekatere ljubljanske gospé, ki so tedaj vzdrževale to bolnišnico, vstopile v Vincencijevo Bratovščino gospé krščanske ljubezni, ki ima svoj glavni sedež v Parizu. V pariških zapisnikih te bratovščine se omenja ljubljanska podružnica prvič l. 1883 in je na kratko opisano njeno delovanje: štela je 15 »visiteuses«, dve »honoraires«, gospé so obiskale 95 ubogih, 10 so jih pripravile za prvo sv. obhajilo in 21 jih je prejelo po njih prizadevanju zakramente za umirajoče. Dohodkov: 3683 frankov, izdatkov 2658 frankov. Letno poročilo, ki ga izdaja centrala, omenja ljubljansko podružnico samo še l. 1884, potem pa nič več. Menda so se te ljubljanske gospé imenovalle še nadalje »gospé krščanske ljubezni«, ali z glavno centralo v Parizu niso bile več v nobeni zvezi — odpadla vejica od svetovne Vincencijeve cerkvene Bratovščine gospá krščanske ljubezni.

in empiristični filozofski sistemi, ki so zašli deloma v popoln materializem, deloma v malokrvni deizem. Že l. 1745 so imeli Nemci dokaj angleške deistične literature prevedene v svoj jezik. Berlinski knjigotržec Nicolai (1733—1811) je s svojimi »Briefe, die neueste Literatur betreffend« (1761—1767) in s svojo »Allgemeine deutsche Bibliothek« (1765—1792) vrgel med svet nad 100 del te racionalistične in brezverske smeri. Nemško občinstvo, zlasti protestantsko, je željno segalo po novem evangeliju iz Anglije in Francije. S tem pa so se tudi rušili stebri religioznosti in npravnosti. Celo stari brezverec, Friderik II., je zadnje leto svojega življenja rekel svojemu velikemu kancelarju: »Glaub er mir, meine schönste Bataille wollte ich geben, wenn ich Religion und Moralität unter meinem Volke wieder da haben könnte, wo ich sie bei meiner Thronbesteigung gefunden.«

Na drugače katoliške dežele in vlade so poleg galikansko-janzenistovskih načel močno vplivale tudi protestantske teorije o obsegu civilne oblasti gledé cerkve. Če so prva do skrajnosti omejevala papeževo oblast, so pa druge odkazovale knezom oblast nad cerkvijo in celo ius reformandi. V Avstriji se je čutilo to že za Leopolda I., bolj za Marije Terezije, za Jožefa II. pa je dosegla ta miselnost svojo višek.

Marija Terezija je bila verna in pobožna, ali med njene svetovalce in državnike so prihajali čedalje bolj od leta do leta možje, ki so bili prepojeni z janzenizmom, febronianizmom in s protestantskimi teorijami o razmerju cerkve do države. Pod njih vplivom je bila v Avstriji že pod to cesarico prepovedana bula »In coena Domini«, cerkveno izobčenje priznано samo tedaj, če in kadar je dobilo odobrenje vlade, duhovnikom brisano oprostčenje od davkov, odpravljen azilsko pravo, omejene procesije in bratovščine. Celo nekatere ljudske navade, ki niso imele v zavesti ljudstva že davno nobene poganke vsebine več, ali so bile drugače popolnoma brez nevarnosti, so bile prepovedane, n. pr. skakanje čez kres na kresni večer, obhodi kolednikov in »sv. treh kraljev«, nošenje križev ob romanju, zatikanje praproti »und anderer Wurzeln und Kräuter« za okna in ob vrata na kresni dan itd. Da, že l. 1754 je njena vlada okrožnim uradom posebno zabičevala, naj nadzorujejo župnike in drugo duhovščino, da bodo pridigali res krščanski nauk ter sploh redno in prav opravljali svojo službo in se vestno držali predpisane rezidence.

Janzenisti so cesarici znali spretno spravljati v roke svoje publikacije, tako da so jo imeli celo za svojo privrženko in so ji peli hvalo. Gotovo je, da ni poznala zmotnosti njih načel in njih zahrbtnosti. Vendar je l. 1780 prepovedala Hontheimovega »Febronius« in napovedovala jasno usodne sadove njegovih nauk.

Ta angleško-francoska mora, ki je prišla v naše kraje preko Nemčije, je izpila tudi krščanski ljubezni vso njeno nadnaravno kri in vsebino, na njeno mesto pa so postavili čisto naravno anemično humaniteto. Cerkvi niso priznali skoraj nobenih pravic, najvišja oblast je bila po njih prepričanju knežja, kraljeva suverenost. Vera



in cerkev — in ta samo v ozki sferi krščanskega nauka, sv. maše in sv. zakramentov — sta veljala samo še za orodje, s katerim ima civilna oblast podložnike v strahu.

Pri nas je odredba z Dunaja, ki je l. 1727 ustanovila zgoraj opisano ubožno komisijo, odkazala škofu in župnikom še velik delokrog. Skrbstvo za uboge je bilo tehnično urejeno še po župnijah. Ali že l. 1754 je izdala dunajska vlada s svojo »Bettler-Schub- und Verpflegsordnung« nove določbe, kako naj se uredi podpora za uboge. Tu je bilo prvokrat izrečeno načelo: za uboge mora skrbeti politična občina. Za vsakega, ki je bil vsaj deset let v občini, mora skrbeti, če je v potrebi, ta njegova domača občina. Vsak revež, ki ni pristojen v kraju, kjer stanuje, se mora odgnati v lastno pristojno občino, ki ima dolžnost, skrbeti zanj. Vse delomrzneže je treba pozapreti. Torej mesto radovoljne krščanske usmiljene ljubezni, ki je prejšnje čase skrbela za uboge — sila in kazen.

Ta dunajska odredba ni bila avstrijska posebnost. Povsod po nemških deželah je v drugi polovici 18. stoletja prevzemala skrbstvo za uboge država in nalagala političnim občinam obveznost, skrbeti za svoje uboge. Povsod so se tedaj ustanavljali tako imenovani »ubožni zakladi« (fundus pauperum) in povsod iste določbe, odkod jemati za ta ubožni zaklad. V ubožno blagajno naj se stekajo takse za dovoljenje godb (Musiklizenzen), za gledališke predstave, policijske globe, naklade na sladkor, kavo, kakao itd.

Najboljši zgled te nove državne ljubezni do revežev je ljubljanski glasoviti »Žabjek«, ki ga je na pobudo z Dunaja in po dunajskem zgledu ustanovil ljubljanski magistrat l. 1754.

Žabjek so šteli iz početka vedno med ljubljanske dobrodelne zavode. Bil je prav za prav ječa »za več ali manj zanikrne moške potepuhe in lene popačene ženske«, pravi Vrhovec. Ljudski dovtip ga je imenoval »angelski grad«. Od začetka je bila ta »delavšnica« precej neogljenno dete ljubljanskih mestnih očetov, ker se berači in potepuhi niso dali radi zapirati. Glede tistih pa, ki se jih je posrečilo vtakniti v ta zavod — nemško so jih imenovali »Büssende«, Zgodnja Danica jih pozneje imenuje pokorjence in pokorivnice — je imel magistrat veliko preuгодno sodbo o njih redoljubnosti in spoštovanju do avtoritete ali pa so stražniki veliko prepodomače stražili te tičke in tice: zato so jim kar zapovrstjé uhajali iz kletke. Takoj prvo leto jim je od šestih priprtih žensk ušlo — vseh šest. l. 1757 je ušlo 17. februarja kar sedem jetnikov, in vendar je to »budne« stražnike tako malo izmodrilo, da je točno ob tednu (24. februarja) zopet vzela megla štiri druge.

Moralno so jih zdravili — s korobačem.<sup>2</sup> Najbolj tatove, ki so dobivali mesečno po deset udarcev. Drugi so okusili korobač vsake kvatre, pa tudi samo za dobrodošlico ali pa samo za slovo, preden so jih odpustili iz zavoda.

<sup>2</sup> Korobač je bil v 2. polovici 18. stoletja zelo znan, bodisi kot beseda, bodisi kot kaznilno orodje. Jožef II., bavarski in drugi nemški knezi ga pogosto omenjajo ter predpisujejo »Karbatschenstreiche«.

Za te »pokorjence« je bil dolžan skrbeti magistrat. Ali odkod in kako zavod vzdrževati? Magistrat je na svojski način poskrbel za čim številnejše vire dohodkov. Za ta »Zucht- und Arbeitshaus« so pobirali pristojbine od gledaliških predstav in veseloiger na magistratu (ker Ljubljana tedaj ni imela gledališkega poslopja, so jemali za predstave kar največjo dvorano na magistratu), od koncertov, od biljardov po sedmih tedanjih ljubljanskih kavarnah (po en goldinar na mesec), od kegljišč po gostilnah (po pol goldinarja na mesec), od »komediantov«, ki so od časa do časa prihajali osrečevati umetnosti žejno Ljubljano in se izkazovali na vrveh (Seiltänzer), z marionetami itd. Tudi pristojbine od plesov so se stekale v blagajno »angelskega gradu«. Teh plesov je moralo biti kar lepo število z lepo udeležbo: samo l. 1754—1755 so vrgli za zavod 336 gld 20 krajcarjev. Vsak dan sta hodila po dva prisiljenca v spremstvu »angela varha« po hrano za pokorjence in pokorivnice k raznim ljubljanskim samostanom (k jezuitom, kapucinom, frančiškanom, obutim in bosonogim avguštincem, križarjem, uršulinkam in klarisinjam), danes k temu, jutri k drugemu. Dvakrat na teden je dal magistrat pobirati za prisilno delavnico po mestu po številkah. Za 5—6 krajcarjev na dan so bila vrata v ljubljansko prisilno delavnico odprta tudi delomrznim potepuhom z Goriškega in iz Gradiške.

Ali vsi ti dohodki so bili vendar preskromni in zato so l. 1765 ustanovili v prisilni delavnici še predilnico, tako da se je zavod od tedaj naprej imenoval »Zucht-, Spinn- und Arbeitshaus«. Predilnico je uredil bogati tovarnar Desselbrunner, ki je imel na Selu (»na fabriki«, tam, kjer je zdaj karmeličanski samostan) veliko tovarno za sukno. Za instruktorja teh prisiljenih delovnih moči so naprosili kar Desselbrunnerjevega delovodjo. Učil jih je presti prejo in volno. Vse oblasti v deželi so tedaj (l. 1765) prejele cesarski ukaz, da morajo prijeti vse kranjske berače in jih poslati v to predilnico. Tudi revni mestni otroci so hodili na Žabjek prest in tkat. Dajali so jim po dva krajcarja na dan — malo sicer, ali za reveže je bilo vsaj nekaj.

Ko se je cesar Jožef II. marca l. 1784 vračal iz Rima in se ustavljal v Ljubljani, si je med drugim ogledal tudi Žabjek. Ali ni mu bilo všeč, kar je videl; po njegovem se je jetnikom godilo veliko predbro, češ da imajo postelje, zakurjene sobe, predbro hrano, po 4 krajcarje na dan in da samo predejo in ulice pometajo. Zato je odredil: mesto dosedanjih postelj morajo dobiti pograde (Pritschen), držati jih je treba večkrat ob kruhu in vodi, po 4 kr. pa jim dajati za prejo in tkanje samo, če bodo posebno marljivi itd.

Prisiljenci so imeli tudi svojega učitelja, veronauk pa so jim hodili razlagat oo. jezuitje iz svojega bližnjega samostana pri Sv. Jakobu.

Žabjek je bil ustanova ljubljanskega magistrata. Neposredno pa je posegla dunajska vlada v ubožnostna vprašanja v Ljubljani z odlokom z dne 6. aprila 1771, ki je veleval, da se morajo vsi ubožni zavodi ter vse ubožne ustanove in naprave v Ljubljani združiti v en sam zavod, in sicer v meščanskem špitalu.

Prvi zavod, ki se je po tem odloku moral preseliti v meščanski špital, je bil cesarski špital: ob prvi priliki, ko bo mogoče — tako je velel ukaz — naj se preselijo v meščanski špital vsi oskrbovanci cesarskega špitala, tudi sirotišnica, ki je bila nekaj let prej ustanovljena in je bila nameščena v 2. nadstropju tega špitala; špital sam pa naj se prodá. Trikrat so ga ponujali na javni dražbi, ali nihče ga ni maral kupiti. Naposled ga je vzel v najem škof Karel Herberstein, ki je imel od 1. majnika 1771 naprej tu pevsko šolo za šenklaški deški zbor in skrbel, da so ti otroci sirote dobivali šolski pouk. Ko je l. 1774 ostala brezuspešna tudi zadnja dražba, je prevzel naslednje leto hišo cesarski tobačni urad, pozneje pa so nameščali v njej razne druge državne upravne panoge. Danes je v tej stari hiši davčni urad za mesto Ljubljana (Vodnikov trg št. 5).

Večina otrok in vsi reveži so se preselili v meščanski špital 1. maja 1773. Tu so ostali, dokler jih ni 16 let pozneje drug cesarski odlok vrgel na cesto.

Meščanski špital, ki naj bi sprejel vase vso ljubljansko revščino, pa je bil tedaj (1771) v jako slabem gradbenem stanju. Odločili so se, da ga popravijo. Prodali so vse špitalske nepremičnine, t. j. vse špitalu podložne kmetije in vse služnosti, ki jih je imel pravico terjati. Za vse so iztržili vsoto 51.250 gl. Od tega so porabili nekaj takoj za izplačo dolgov, ostalo vsoto pa so naložili na obresti. Ker špital ni bil celotna in enotna stavba, ampak kompleks več starih in zanikrnih hišic, ki Ljubljani nikakor niso bile v kras, so se odločili, prezidati vse v enotno stavbo. Stroški so bili precejšnji (19.500 gl.). Cesarica Marija Terezija je dala iz svojega 2000 gl. za prezidavo. Ko so do l. 1773 špital sam toliko popravili, da so mogli vanj sprejeti uboge iz vseh drugih zavodov, so popravili naposled še cerkev sv. Elizabete. Cerkev je škof Herberstein l. 1778 na belo nedeljo slovesno blagoslovil.

V meščanski hospital so se preselili tudi ubožci, bolje, uboge iz šentpeterske ubožnice, v kateri je bilo kakih 25 do 30 žensk. Samo Žabjek je obdržal svoje nadobudne gojence. V roke ga je vzela vlada, ga precej povečala in polagoma spremenila, da je bil samo še ječa.

Zdaj pa so spravili tudi vse dobrodne ustanove za uboge pod enotno administracijo meščanskega špitala. Ta administracija je bila popolnoma državna. Zdaj je prenehala imenitna služba špitalskega predstojnika (Spitalmeister) in magistratu je bila s tem odvzeta vsaka ingerenca v špitalske zadeve. Namesto prejšnjega špitalskega predstojnika je postavila vlada posebnega administratorja. Namesto magistrata je sprejemal zdaj uboge po nasvetu administratorja okrožni urad (kresija). Odpravili so tudi mesto špitalskega kurata, službo božjo v špitalu pa so opravljali oo. frančiškani iz svojega samostana (na sedanjem Vodnikovem trgu). H krščanski nauku, ki so ga učili oo. frančiškani, in sicer slovensko, so prihajali špitalarji in sirote. L. 1787 je odločil škof Herberstein, čisto v smislu politike Jožefa II. in bržkone tudi zato, ker je bil oo. frančiškanom precej gorak, da morajo otroci hoditi k nemškemu krščanskemu nauku v stolnico. Temu pa se je uprl sirotinski oče (Waisen-

vater, Franc Vehovec, prej dalj časa vodja predilnice v prisilni delavnici, in odločil: »Otroci ostanejo v špitalu in bodo zahajali h krščanskemu nauku v špitalsko cerkev in sicer k slovenskemu krščanskemu nauku.« Škof je pozval odločnega Vehovca, naj uboga; ta pa je krepko branil dosedanjo navado. Ali je uspel, ne vemo.

Novi administrator, nastavljen od vlade in odgovoren kresiji, je upravljal tudi vse druge dobrodelne ustanove, ki smo jih zgoraj opisali, in sicer zdaj še vsako zase in ločeno. Račune je moral seveda predlagati kresiji.

Vso upravo dobrodelnih zavodov in vseh ustanov v Ljubljani in po deželi je vzela v svoje roke država. Vendar vlada še ni hotela izključiti popolnoma cerkve od sodelovanja pri dobrodelnih napravah. V Kranju na pr. je ubožna komisija, ki je že l. 1736 prevzela nadzorstvo in vizitacijo obeh ljubljanskih hospitalov, zahtevala l. 1760 čiste račune glede tamošnjega hospitala. V ta namen je postavila župnika Janeza Evan. Kraškovića in dr. Antona Maksimilijana Jugovića kot komisarja za upravo hospitala, tako da mestni sodnik z mestnim svetom ni mogel glede hospitala brez njih ničesar ukreniti. Samo škofom je bilo tako izvito iz rok nadzorstvo nad upravo hospitalov: to nadzorstvo si je zdaj prilastila izključno država.

## 2. Za Jožefa II.

### A. Ubožni institut.

Ko je po smrti cesarice Marije Terezije nastopil l. 1780 vlado njen sin Jožef II., je zapihala po vsej Avstriji še vse drugačna sapa. Prosvetljeni cesar, ki je bil že od otroških let skrajno trmastega značaja, je hotel reformirati na vseh koncih in krajih, vse po načelih absolutne knežje suverenosti in po čisto zmotnih nazorih o razmerju med cerkvijo in državo. Te reforme so zajele tudi skrbstvo za uboge.

Za humanitarne reforme se je navdušil cesar prav posebno v Parizu, ko je obiskal svojo sestro, kraljico Marijo Antoinetto, in kjer je ostal od 18. aprila do 31. maja 1777. Bil je ves navdušen, ko je videl veličastni »Dôme des Invalides«, »Hôtel Dieu« in druge humanitarne državne zavode izza dobe Ludovika XIV. in njegovih naslednikov. Na potovanju po Franciji (od 1. aprila do 1. avgusta 1777) je obiskal mnogo krajev in mest, v katerih je bilo uvedeno državno skrbstvo za uboge, ter prišel domov poln načrtov za ureditev ubožnostnega vprašanja. Deistični brezverci, prostozidarji in škofje iz šole janzenistov in Hontheima — po tipu ljubljanskega škofa Karla Herbersteina — so z veseljem pozdravljali začetek njegove vlade. Saj so bili v mnogočem še radikalnejši kot cesar sam.

Pri nas je bilo prvo humanitarno delo Jožefa II. uvedba »Ubožnega instituta«. Podpora ubogih po občinah, kakor si jo je zamislila vlada Marije Terezije, se ni obnesla. Prisiljena miloščina je bila zelo skromna, romanje od številke do številke je bilo za uboge grenek kruh, število ubogih pa je raslo od dne do dne. Jožef II. je videl, kako neuspešno je to javno politično skrbstvo, zato

je z veseljem pozdravil neko novo dobrodelno napravo na Češkem, ki se je imenovala »Župnijski ubožni institut«, po navadi pa kratko »Ubožni institut«.

Beli dan je zagledal ta institut že l. 1779, ko ga je zamislil in uvedel »der kaiserliche Geheime Rath und Kämmerer, der Hoch- und Wohlgeborne Herr Johann Graf von Bouquoy« za svoja posestva na južnem Češkem. Ker je bila prav Češka gospodarsko zelo izmozgana — saj je bila še nedavno tolikokrat bojno polje, kjer so tabore in se vojskovala cesarske in pruske armade — je bilo tudi na posestvih grofa Bouquoyja veliko revščine. Institut je bil namenjen podpori pravih in vrednih ubogih po župnijah in zatrtju beračenja. Četudi nam niso na razpolago pravila tega češkega instituta, mislimo, da je bil njegov notranji ustroj vsaj precej isti, kakor ga je imel Ubožni institut Jožefa II. pri nas.

Ker je cesarju ta institut zelo ugajal, je želel, da bi se uvedel povsod. Vendar ga njegova vlada nikoli ni naravnost zapovedovala, pač pa zelo priporočala. Uvajali so ga polagoma in sicer z gubernialnimi naredbami. Dne 23. novembra 1782 je bil prvikrat uradno potrjen, pa samo za Češko. Naslednja leta so ga skušali uvesti tudi po drugih deželah, celo v tedaj še avstrijski Belgiji. V Galiciji ni mogel pognati nikdar pravih korenin, Bukovina ga sploh nikoli ni uvedla, za Goriško, Dalmacijo in Istro ni v tej zadevi izšla nikoli nobena odredba. Obveljal pa je na Češkem in Moravskem, Tirolskem in Vorarlberskem, na Štajerskem, Koroškem in na Kranjskem.

Ali kje dobiti denarnih virov za ta institut, da bo mogel podpirati uboge? Institut si je po svojem precej razgibanem ustroju iskal sam prostovoljnih podpor za uboge, kakor smo videli, v prvo pomoč pa mu je prišla kmalu po njegovem postanku druga velika »reforma« Jožefa II., ki je povzročila veliko nezadovoljnost med verniki in trezno mislečimi katoličani: vlada je tedaj zatrla cerkvene bratovščine, jim vzela njih premoženje ter ga deloma odkazala podpori Ubožnega instituta. Napačno je misliti, da je Ubožni institut šele nastal iz zatrtih cerkvenih bratovščin: nastal je sicer pri nas po zatrtju teh bratovščin, ali ne kot nekako nadomestilo zanje.

Na Dunaju je poslovala za zadeve, ki so jih označevali z imenom »in publico-ecclesiasticis«, posebna, tako imenovana »duhovna dvorna komisija« (Geistliche Hof-Commissiom), sestavljena iz proticerkvenih laikov in nekaterih servilnih janzenistovskih in febronianskih duhovnih dignitarjev. Ta komisija je 18. februarja 1783 predložila cesarju »treueghorsamst«, naj se zatró vse bratovščine. Predlog je utemeljevala sicer s piškavimi in naravnost smešnimi razlogi, ali cesarju je predlog na splošno ugajal. Duhovna komisija je predlagala nadalje, naj se mesto vseh zatrtih bratovščin uvede povsod samo »Društvo dejavne ljubezni do bližnjega glede na zapuščene uboge« (Verein der thätigen Liebe des Nächsten in Beziehung auf die hilflosen Armen); vsem bratovščinam naj se vzame njih premoženje, ki naj se porabi za uboge. Duhovna komisija ni predlagala, naj se bratovščine zatro zaradi podpore Ubožnemu institutu, niti ni predla-

gala tega instituta samega, marveč so jo bodle v oči bratovščine same; premoženje bratovščin naj bi se po tem predlogu porabilo v o b č e za uboge, za katere naj se osnuje tudi novo predlagano Društvo dejavne ljubezni.

Izpočetka cesar ni hotel pristati na to, da bi se premoženje zatrtih bratovščin rabilo za uboge, ampak je hotel porabiti vse to premoženje za trivialne šole (t. j. ljudske šole po vaseh; normalke [Normalschulen] so bile po glavnih mestih, po drugih mestih in trgih pa glavne šole [Hauptschulen]). Po raznih pogovorih in daljšem posvetovanju pa je cesar dne 22. maja 1783 končno odredil, naj se vse bratovščine odpravijo, mesto njih pa naj se uvede povsod samo eno »Društvo dejavne ljubezni do bližnjega«; premoženje bratovščin naj se razdeli na dva dela: polovica naj se izroči Ubožnemu institutu, polovica pa naj se odkaže »dem Schulfundus auf die Verbesserung und Vermehrung der deutschen Landschulen«.

Na Dunaju so se bali, da se ljudje ne bodo dosti menili za novo vladno dobrodelno društvo in da zanje ne bodo radi dajali. Zato so proti koncu l. 1784 sklenili, naj se ne imenuje društvo, ampak bratovščina. Tudi drugače so jo ogrnili s precej pobožnim plaščkom: bratovščina imej tri glavne praznike, Ime Marijino (tu pa tam praznik sv. Treh kraljev, prvotno je bil prvi bratovski praznik dan, ko je bila bratovščina v kako župnijo vpeljana), Božič in Veliko noč. Za te dni je bila predpisana za dopoldne slovesna sv. maša s primerno pridigo o podpori ubogih, za popoldne pa darovanje za uboge — ki je bilo pa lahko tudi že dopoldne — in »Te Deum laudamus«. Ta cesarski predpis v cerkvenih zadevah se je ohranil pri nas ponekod še vsaj do konca prejšnjega stoletja. Starejši duhovniki se še spominjajo, da so morali po stari navadi te praznike še vedno pridigati o miloščini za uboge.

V tem stadiju razvoja so bile stvari, ko sta institut in nova bratovščina prišla tudi k nam na Kranjsko, Ker je bila dežela tedaj pod graškim gubernijem, je bil za nas odločilen poziv tega gubernija z dne 1. septembra 1784, naj se uvedeta institut in bratovščina dejavne ljubezni po vsej Notranji Avstriji, posebno po mestih. Ljubljanska kresija je na ta poziv dne 21. februarja 1785 sporočila cesarjevo željo in gubernialno odredbo ljubljanskemu magistratu. Kresija piše, koliko zlorab se je v teku stoletij vtihotapilo v raznovrstne bratovščine; monarhova uvidevnost, da je krščanstvo predvsem v človekoljubni ljubezni do bližnjega, pa je predpisala sedaj samo eno bratovščino. Po mnogih mestih, deželah in provincijah sta že vpeljana Ubožni institut in nova bratovščina, ki bosta skrbela za uboge; zdaj naj se vpelje oboje tudi v Ljubljani. Najprej naj se popišejo vsi ljubljanski ubogi, ki so ubogi brez svoje krivde, nadaljnja navodila bo magistrat že še dobil. S tem odlokom kresije je bil torej institut z bratovščino vred v Ljubljani vpeljan.

Dne 28. maja 1785 pa je prišel na vse ordinarije Notranje Avstrije nadaljnji poziv od gubernije v Gradcu, naj se ta župni ubožni institut uvede tudi v župnijah po deželi; pridigarji naj v dveh ali treh pridigah ljudem razložijo, kako modro je vse

to zamišljeno in odrejeno, nič pa naj ne dajejo delomrznim beračem, kajti skušnja uči, »dass viele Bettler nicht nur verderbliche Sitten haben, sondern auch als Lastergespänne bey den grausamsten Thatten sich gebrauchen lassen«.

Zanimivo je, kako so cesar, bogoslovci Duhovne dvorne komisije in z njimi vsi vladni gospodje utemeljevali institut in cesarsko bratovščino: v začetku krščanstva da ni bilo sploh nobene bratovščine, torej bratovščine ne spadajo k bistvu krščanstva; če so se začele pozneje, je bil vsem glavni namen skrbstvo za uboge; izprva je bila povsod ena sama taka bratovščina, šele pozneje jih je bilo vedno več; ali sčasoma se je prikradlo vanje mnogo hudih zlorab, tako da so se popolnoma izpridile (ausgeartet). Zato cesar zdaj vse odpravlja, mesto njih pa odreja samo eno: »Liebesversammlung« ali »Verbrüderung der thätigen Liebe des Nächsten unter dem allmächtigen Schutze des Heilandes Jesus Christus«.

To bratovščino je sprejela tudi tedanja, v jožefinskem duhu vzgojena duhovščina in jo štela kar kot inventar, ki je spadal nujno v tedanje pravoverno bogoslovje.<sup>1</sup>

Deset let pred zatrtjem bratovščin so našteli na Kranjskem 396 bratovščin s skupnim premoženjem 90.650 gl. Vse to je bilo zdaj uničeno, premoženje pa proti namenom ustanovnikov in darovalcev odloženo za čisto druge namene.

Kakor smo zgoraj omenili, je bila polovica premoženja, ki so ga vzeli zatrtim bratovščinam, samo enkrat en, izreden prinos za Ubožni institut. Redni dohodek instituta pa je bila miloščina, ki se je stekala iz naslednjih virov.

Po navodilih graškega gubernija in ljubljanske kresije se je vršilo pobiranje miloščine predvsem s s u b s k r i p c i j o. Ta je bila v navadi predvsem po mestih. Graški gubernij vabi, naj podpisujejo v nabilalne pole posebno »uglednejši in premožnejši človekoljubi«, češ da bo njih zgled vzbujal druge k radodarnosti.

Drugi način je bilo pobiranje s p u š č i c a m i. Te so bile dvojne. Z eno se je pobiralo vsak teden od hiše do hiše. Puščice so morale biti zaprte. Gubernij vabi z vljudno frazo, da bi bilo lepo, če bi hodil pobirat s tako puščico celo kdo »vom Adel, von der Geistlichkeit, vom Handelsstande und anderen Klassen der Bürger«; pričakuje celo, da se bodo na to povabilo oglasile tudi ženske, ter pripominja, kako

<sup>1</sup> Ko je bil Friderik Baraga v Šmartinu pri Kranju (1824—1828), je začel l. 1827 širiti na vse strani bratovščino Jezusovega Srca, ki so jo jeseni tega leta uvedli frančiškani v Ljubljani. Ljudstvo se je vpisovalo v bratovščino v velikem številu tako iz kranjske kakor iz loške dekanije. Ko je 18. februarja 1828 ovadil Barago starološki dekan Jernej Božič, je dobil šmartinski župnik Jurij Kalan iz škofije osem vprašanj, na katera naj Baraga odgovori. Sedmo se je glasilo: »Ali Vam ni znano iz bogoslovja (I), da so vse bratovščine odpravljene razen ene?« Ta ena ni bila nobena druga kot jožefinska bratovščina dejalne ljubezni. Značilen je Baragov odgovor na to 7. vprašanje: »Res mi ni znano, da je marsikaj odpravljenega, kar je bilo dobro, in marsikaj uvedenega, kar onega ne nadomestuje. Toda o tem nisem jaz sodnik, ampak moja dolžnost je sedaj, da se ukazom predstojnikov docela podvržem.« Nekaj mesecev potem (22. maja) je bil Baraga prestavljen v Metliko.

velikodušno podpirajo v Parizu v župniji sv. Sulpicija uboge in bolnike celo plemenite gospé.<sup>2</sup> Druge puščice z napisom »Za uboge« so bile po vladni naredbi po cerkvah. V vsaki cerkvi je smela biti samo ta puščica in nobena druga, in nikjer drugod, tudi na pokopališčih ne.

Tretji vir pa so bili privatni, včasih znatni darovi za uboge, volila itd. Vsaka zapuščina, ki je bila določena za kako odpravljen bratovščino, je pripadla bratovščini dejalne ljubezni in ne glavnemu dediču.

Po navodilih iz Gradca naj se popišejo vsi pravi ubogi, delomrzneži pa bodo morali čutiti vso strogoost zakonov.

Voditelji Ubožnega instituta so bili povsod župniki, predstojniki župnega občestva. Ker je bil ves Ubožni institut zgrajen na tem občestvu, so ga zato imenovali tudi »Pfarr-Armen-Institut«. Iz te določbe se vidi kontinuiteta z odredbami Karla V. in z določbami »Ubožne komisije« iz l. 1727. Vlada se je vendar zavedala, da je miloščina za kristjana nekaj religioznega, in zato upala, da bodo verniki še najrajši dajali, če pritegne k tej akciji župnike kot glavne sodelavce.

Vse se je torej moralo vršiti »unter den Augen des Seelsorgers«. Župnik je moral imeti natančen seznam vseh pravih ubogih, k njemu so morali hoditi vsi, ki so iskali podpore, in sicer o s e b n o ; pismene prošnje niso bile dovoljene, češ da ne bo toliko nepotrebne pisanja. Stvar župnikov je bila, razsojati o potrebnosti in vrednosti prosilcev, in sami so imeli pravico in dolžnost, deliti miloščino med uboge, tako imenovane »Portionen«. Posebni odloki so določevali natančno, kako naj se deli ta miloščina. Po mestih in predmestjih so dobivali ubogi po večji ali manjši potrebi po 8, 6 krajcarjev, pa tudi samo po 4 ali po 2 krajcarja na dan. Po deželi, kjer življenje ni tako drago, je bilo dovolj dajati po 5, 4, 3, pa tudi samo po krajcarju na dan.

Toda ena glavnih hib te jožefinske dobrotelne delnosti je bila v tem, da je bila od vseh strani vključena v same paragrafe: v vsaki župniji naj se dá župniku v pomoč ubožni predstojnik (Armenvorsteher) in računovodja (Rechnungsführer) ali tudi po več, če je župnija velika; računovodja vodi natančen račun (eine umständliche Rechnung) o prejeti in razdeljeni miloščini. Vsakemu župljanu je dano na voljo, da si te račune ogleda in se prepriča, kdo je vpisan in koliko in katerim ubogim se je kaj dalo; vsak mesec morajo ubožni predstojniki pošiljati račune na křesijo in ta deželnemu predsedstvu; vsako leto naj se račun o prejemkih in izdatkih vsega leta in o razdelitvi miloščine dá v tiskano poročilo, da more vsakdo videti in vedeti, kako se je delalo.

Če je kak revež mislil, da mu je župnik podporo po krivici pristrigel ali celo odrekel, je imel pravico zahtevati od župnika pismeno izjavo z razlogi, zakaj je revežu podporo prikrajšal ali odrekel. S to

<sup>2</sup> Gubernij ima tu brez dvoma v mislih članice Vincencijeve »bratovščine krščanske ljubezni,« ki je bila, kakor zgoraj omenjeno, popolnoma na verski podlagi in je podpirala uboge in bolnike iz vse drugačnih nagibov, kakor je bila tedanja avstrijska humaniteta.



izjavo je šel revež k bližnjemu glavnemu okraju (Hauptbezirk), kjer so njegovi prošnji lahko ugodili preko župnikovega sklepa.

Vse pritožbe proti župnikom so prišle v preiskavo pred »komisijo za ustanove« (Commission in Stiftungssachen). Natančnemu in vnetemu delu teh in vseh drugih podobnih odredb pa je bila obljubljena za dušne pastirje velika in dragocena nagrada: »Seine Majestät verspricht überdiess Seelsorgern, die sich um das Armen-Institut Verdienste machen, eine weitere Beförderung und allerhöchste Gnade« (10. maja 1784).

Ker je vse vedelo, da je uvajanje instituta odločna in izrecna cesarjeva volja, je hitelo zlasti uradništvo širiti ga vsepovsod: saj je zanj »eine weitere Beförderung und allerhöchste Gnade« pomenilo še veliko več kot za župnike. Tudi ljubljanski magistrat je podpiral ta institut kakor vsi drugi in kakor so zahtevale vladne odredbe: ni delil miloščine sam, ampak je vse pošiljal ljubljanskim župnim uradom, kjer so računovodje kvitirali prejemke. Besedilo teh pobotnic je bilo n. pr.: »No. 45. — Bezirk Hauptstadt Laibach, Pfarre St. Niklas bescheinigt anmit, vom löblichen Stadtmagistrat allhier ein halbjähriges Interesse von dem Max Graf Dietrichsteinischen Kapital als ein Almosen empfangen zu haben: 79 fl 30 Kr. Wofür Gott ein Belohner sein wolle. Laibach, den 22. Oktober 1788.«

Saj bi bil ta Ubožni institut lahko naravnost obnovitev stare klasične oblike skrbstva za uboge, če bi ga bila organizirala cerkev, ne pa vlada. Če bi bila vlada, ko je že hotela pomagati ubogim s tem institutom, izročila vrhovno vodstvo instituta in nadzorstvo nad delovanjem župnikov legitimnim predstojnikom teh župnikov, škofom, bi se bil institut vse drugače razvijal, kakor se je. Ali vlada je nadzorstvo nad delovanjem župnikov pridržala sebi, župniki so bili samo nekaki njeni organi. Institutu bi bilo treba vlitii predvsem pravo dušo krščanske ljubezni, ne pa ga graditi na tistem zgolj naravnem človekoljubju in tistem zvodenem krščanstvu, ki so ga prosvetljeni vladni gospodje razglašali in povzdigovali kot edino pravo obliko religije. Ker ga je bila torej vzela v roke vlada in ker mu je manjkalo pristne nadnaravne krščanske ljubezni, je institut nujno samo klavrno životaril in naposled popolnoma izhiral.

In vse se je delalo bolj »po višjem povelju«; zato je imelo ljudstvo vse skupaj bolj za nekak »prostovoljen« davek kot za miloščino in tako ta anemični otrok Jožefa II. ni mogel prav uspevati. Škofa Karel Herberstein (1772—1787) in Michael Brígido (1787—1806) sta bila preveč vladna moža, preveč prepričana, da ima »in publico-ecclesiasticis« vso oblast država, in zato sta pustila državi delati, kar je hotela. Bolehni škof Anton Kavčič (1806—1814) za francoskih zmed itak ne bi bil mogel kaj prida opraviti, če bi bil tudi hotel. Njegov naslednik Avguštin Gruber (1816—1824) je bil človek mirnega značaja, kaki konflikti s tedanjo, še precej jožefinsko navdahnjeno in absolutistično vlado se niso skladali z njegovim značajem, dasi je bil dobrega srca in je vzdihoval nad zanemarjenim skrbstvom za uboge. Naposled je vlada, kakor se zdi, sama sprevidela, da je spričo rastoče bede treba vlitii Ubožnemu

institutu vsaj za Ljubljano novega življenja, da je treba ukreniti nekaj praktičnega, in je zamislila, kakor bomo takoj videli, novo obliko tega instituta, tako imenovano Komisijo ubožnega instituta.

#### B. Razpustitev meščanskega špitala in ustanovitev bolnišnice v Ljubljani.

Vse te jožefinske »reformе« javne dobrodelnosti pa so se godile sredi drugih še važnejših preuredb. Dne 12. januarja 1782 so cesarjevi odloki začeli odpravljati samostane. Že 29. januarja 1782 so padli kartuzijski samostan v Bistri in samostani klarisinj v Ljubljani, Škofji Loki in Mekinjah; dominikanke v Velesovem so prišle na vrsto 3. julija istega leta.

Decembra 1. 1783 je obiskal Jožef II. sv. očeta Pija VI. v Rimu, da mu je vrnil njegov obisk na Dunaju. Ko se je marca 1784 vračal iz Italije, je došel v soboto, 20. marca, četrť pred eno popoldne v Ljubljano in se nastanil v tedanjem najboljšem ljubljanskem — recimo — hotelu »Pri bidlmônu« (Gasthof zum Wilden Mann, še zdaj stoječa hiša poleg magistrata, Pred škofijo 21). Takoj popoldne je začel obiskovati nekatera javna poslopja, med njimi tudi meščanski hospital. Kazal se je zelo radodarnega in je dal 100 cekinov za župne uboge po Ljubljani. Nedeljo 21. marca je bil pri sv. maši v Šenklavžu, ki jo je daroval škof Karel Herberstein, in se popoldne ob treh odpeljal po Dunajski cesti proti Celju. Tu na Dunajski cesti je stala pred školciatskim samostanom vsa redovna družina bosonogih avguštincev, da se pokloni odhajajočemu cesarju. Ali so tedaj slutili, da bo cesarjeva roka kmalu podpisala smrtno obsodbo tudi njih samostanu?

Ravnó teden pozneje (28. marca) je odredil iz Gradca, torej še na potu, naj se v Ljubljani odpravijo predvsem obuti avguštinci; njih samostan in cerkev Marijinega Oznanjenja (tam, kjer so danes oo. frančiškani) pa naj prevzamejo frančiškani (ki so bili do tedaj v svojem samostanu na sedanjem Vodnikovem trgu). Izpraznjeni dotedanji frančiškanski samostan pa naj se spremeni v bolnišnico, ki jo bodo prevzeli usmiljeni bratje iz Trsta.<sup>1</sup>

Toda proti temu cesarjevemu načrtu, diktiranemu pri zeleni mizi, so se takoj pokazale resne ovire. Začeli so se dogovori, ki so končno dozoreli do cesarjeve odredbe: Odpravita se oba avguštinska samostana, obutih in bosonogih avguštincev (odlok z dné 14. aprila 1784), v samostan obutih naj pridejo frančiškani, samostan bosonogih avguštincev na Dunajski cesti pa naj se spremeni v bolnišnico (odlok z dné 19. junija 1786). S tem odlokom in datumom je bila ustanovljena ljubljanska civilna bolnišnica, bolnišnica v modernem pomenu besede.

Usmiljeni bratje so prišli iz Trsta v Ljubljano že l. 1785 in se začasno res naselili v bivšem frančiškanskem samostanu za seme-

<sup>1</sup> V Trstu so bili usmiljeni bratje že od l. 1624 in so imeli dva samostana z dvema cerkvama.

niščem. Ljudje so jih pozdravili z zaupanjem in celó s kmetov so se takoj začeli oglašati za sprejem v bolnišnico. Ali za bolnike ni bilo v novem domu usmiljenih bratov še ničesar pripravljenega: deloma se res ni dalo, deloma pa se bratje kar niso mogli ogreti za misel, da bi ostali v tem poslopju, ker se jim je zdelo docela neprimerno za bolnišnico. Po cesarjevem odloku z dne 19. junija 1786 so takoj začeli prirejati školciatski samostan za bolnišnico. Dne 7. septembra 1786 so bili že v novem domu.

V novi bolnišnici je bilo treba za sprejem bolnikov vse šele urediti in to je šlo precej počasi. Vse prošnje, vsi predlogi so romali od usmiljenih bratov na okrožni urad, odtod v Gradec na gubernij, in vsi ti uradi niso imeli nobenega pravega pojma, kaj je za bolnišnico res potrebno in praktično. Čez leto dni so imeli v provizoričnih prostorih 12 bolnikov. Ko so bratje videli, da se bo dalo s časom vendar kaj doseči, je bil 28. decembra 1787 njih dotedanji vikar, br. Anastazij François, izvoljen za priorja. S to izvolitvijo se je začelo redno samostansko življenje med brati.

Tedaj je bila obsojena na smrt tudi lepa samostanska cerkev s v. Jožefa: že l. 1789 je bila prezidana v bolniške prostore. L. 1788 je prišel Jožef II. dne 3. marca drugič in zadnjič v Ljubljano. Pri tej priliki si je natančno ogledal tudi novo bolnišnico.

Ko je bila bolnišnica sama tako urejena, je bilo treba rešiti tudi vprašanje glede bolnikov. Kakor povsod, je cesar tudi tukaj brezobzirno postopal.

31. marca 1787 je izšel drakonični cesarski odlok, da se morajo združiti vse kapitalije ubožnih ustanov, ki jih je administrator meščanskega špitala upravljal do tedaj še ločeno, v eno samo upravno enoto, v tako imenovani »Hauptarmenfond«, vsi dotedanji hospitali in dobrodelni zavodi pa morajo prenehati; v štirih mescih, t. j. do 1. avgusta, se morajo vsi ubožni zavodi po vsej deželi izprazniti, torej ne samo v Ljubljani, ampak tudi v Kranju, Metliki in v Novem mestu. Iz glavnega ubožnega zaklada bodo odslej dobivali vsi »špitalarji«, t. j. tisti, ki imajo pravico do podpor iz ubožnih ustanov, dnevno podporo v denarju, tako imenovano »špitalsko porcijo« ali »porcijo na roko« (Handportion). Tistim pa, ki se jim dokaže, da si lahko sami služijo kruh, se odpove vsaka podpora.

V Ljubljani je zadel ta ukaz seveda meščanski špital, kjer so bili po ukazu Marije Terezije izza l. 1771 koncentrirani vsi uživalci raznih ubožnih ustanov. Bilo jih je:

a) 31 revežev iz bivšega cesarskega hospitala; od teh je bilo 19 nameščenih v meščanskem špitalu, 12 pa jih je dobivalo samo denarno podporo zunaj špitala;

b) 43 ubožnice pri Sv. Petru, ki so bili vzdrževani posebno iz ustanov grofa Lamberga in prošta Dietrichsteina; k tem je šteti še 13 drugih ubogih po mestu, ki so se vzdrževali iz celokupnega »ubožnega zaklada«, torej skupaj 56 ubogih;

c) 43 otrok sirot iz sirotišnice, ki jih je vzdrževal sirotišniški fond;

č) 17 siromakov iz meščanskega špitala samega; najdenci, 17 po številu, ki jih je tudi vzdrževal meščanski špital, so bili tedaj vsi »v reji« po kmetih.

Do 1. avgusta 1787 so res spravili vse »špitalarje«, t. j. vse uživalce nekdanjih ustanov, na cesto: z dnevnimi »špitalskimi« porcijami so se preživljali, kakor so vedeli in znali. Teže je bilo s sirotami: šele marca 1788 so jih spravili pod streho zunaj špitala.

S tem odlokom Jožefa II. je torej meščanski špital prenehal.

V praznem meščanskem špitalu so zdaj odprli nov zavod za Ljubljano — porodnišnico, ki je začela delovati 16. februarja 1789. Graški gubernij je tudi dovolil, da so sprejeli v opuščeni špital vsaj nekaj najbolj zapuščenih hiralcev, ubogih in najdencev. Ali ubogi niso prišli več v svojo, ampak v tujo hišo: morali so se sami preskrbovati, za stanovanje pa plačevati od svoje skromne porcije po 2 kr. na dan.

Jožef II. je umrl 20. februarja 1790 in vlado je nastopil njegov brat Leopold II. Od novega cesarja je vse pričakovalo, da bo počasi odpravil pogrešene reforme svojega nesrečnega brata. Res je mnogo preklical, ali mnogo je še ostalo. Glede Ubožnega instituta je odredil že prvo leto (1790), naj se tretjina iz dohodkov odpravljenih bratovščin daje za Ubožni institut, tretjina naj se porabi za izboljšanje učiteljskih plač, tretjina pa naj se pripisuje h kapitalu, dokler se ne bo ta zadeva docela uredila. V ostalem pa se Jožefove naredbe glede ubogih pod Leopoldom II. niso kaj prida spremenile.

In vendar je bilo vprav z Jožefovo rešitvijo ubožnostnega vprašanja vse nezadovoljno: godrnjali so in se pritoževali na cesto vrženi reveži, protestiral je ljubljanski magistrat, pa tudi druge gosposke in celo deželni stanovi, češ da je beračev vedno več, da sirotni otroci rastejo brez vzgoje in da Ubožni institut nikakor ne dosega svojega namena, premnogim zdravim beračem da je treba dajati dela in ne miloščine, delomrznežem pa šibo. Ali voz se ni dal tako hitro potegniti iz blata, kamor so ga zavozili prosvetljenci 18. stoletja.

L. 1792 se je v skoraj prazni meščanski špital preselila kresija in okrožni glavar je postal obenem »Spitaldirektor«; prejšnjo administracijo izza l. 1771 so odpravili in jo izročili kresiji. Odtlej se je bivšega meščanskega špitala, ki je nosil to ime nad 400 let, prijel ime kresija. Ljudska govornica imenuje zato še danes zgradbo na mestu nekdanjega meščanskega špitala »kresijo«. Kresija je zdaj oddajala razne prostore v špitalu privatnim strankam za stanovanje. Tako je ostalo do l. 1811, ko so morali pod francosko vlado usmiljeni bratje zapustiti civilno bolnišnico. Po njih odhodu so premestili porodnišnico, hiralce in nekaj ubogih v civilno bolnišnico, izpraznjene prostore bivšega meščanskega špitala pa so oddali v najem.

Po reokupaciji je dala avstrijska vlada vso stavbo bivšega špitala prezidati in urediti za stanovanjske prostore, pritličje za prodajalne, in je zopet vse skupaj dala v najem. L. 1831 so prav tako prezidali v dve nadstropji visoko cerkev sv. Elizabete, adaptirali

prtiličje za prodajalne, nadstropji pa za stanovanja. L. 1834 je odprla tu svojo prodajalno trgovina Mayer, ki je ostala do potresa in tudi potem v novi zgradbi do leta 1938, ko si je postavila lastno trgovino.

Odkar je l. 1792 postal »Spitaldirektor« okrožni glavar, se krešija ni več kaj menila za prvotni namen tega dobrodelnega zavoda, za podporo ubogih meščanov, in so uporabljali dohodke, kakor se je prav zdelo mogočnim vladnim gospodom, tako da je za uboge odpadla samo malenkost. Magistrat in ubogi pa so se dobro zavedali krivice, ki se je tu godila, in magistrat je ponovno zahteval dohodke bivšega špitala samo za uboge, ali zastoj. Posebno energičen je bil protest župana Janeza Nep. Hradeckega l. 1835, toda šele z odlokom z dne 4. marca 1849 je dobil magistrat zopet gospodarstvo in upravo špitala v svoje roke. Zdaj se uporabljajo zopet vsi dohodki bivšega meščanskega špitala v podporo ljubljanskih ubogih.

Tako je torej pod Jožefom II. prenehal nad 400 let stari meščanski hospital, njegovo premoženje pa je bilo oddano upravi »Glavnege ubožnega zaklada« (Haupt-Armenfond) obenem s premoženjem vseh drugih dobrodelnih ustanov v Ljubljani in po Kranjskem. Skoraj vse pa se je rabilo v namene, ki so bili tuji namenom in volji nekdanjih ustanoviteljev. Skoraj 50 let je trajalo to krivično stanje, dokler ni, kakor bomo videli, škof Wolf l. 1841 te krivice odkril in od vlade zahteval, naj se napravi tu pravičen red.

Kljub vsem napakam, v katere je zabredel Jožef II. s svojimi reformami, pa se mora priznati, da je bil sam osebno poštenjak in da cerkvenega premoženja nikoli ni rabil zase. V tem se je zelo razlikoval od mnogih nemških knezov, ki so z ugrabljenim cerkvenim premoženjem polnili lastne žepe. Med njegovimi reformami je bilo brez dvoma tudi nekaj dobrih, po večini pa so bile vendar take, da se je ob njegovi smrti vse oddahnilo. Zaradi njegovega nepremišljenega in trmoglavega reformiranja je odpadla Belgija. Cesar je umrl v bridkem spoznanju, da se vse ruši, kar je hotel z najboljšo voljo prenoviti. Posebno Belgijci so bili njegovi strastni nasprotniki. Flamski pisatelj Hendrik Conscience (1812—1883) pripoveduje, da so ob smrti Marije Terezije hodili ljudje v Bruxellesu molit zanjo v cerkev sv. Gúndule in da so bila cerkvena tla tako vlažna od solzá, da so se v soncu svetila. Zdaj so pa v Belgiji že v letu Jožefove smrti najbolj strupeni pamfleti trgali spomin na nesrečnega cesarja. Tudi na Dunaju ni bilo dosti bolje. Značilen je neki dunajski pamflet prav iz leta njegove smrti. Glasi se takole (v odlomkih):

#### Pogreb

bivšega Nj. Veličanstva Jožefa II.

Pogrebni spored je bil tale: Prvič. Ubožni institut. Tu korakajo na cesto vrženi »špitalarji« in drugi berači, paroma, vsi po svojih razredih: v prvem tisti s tremi krajcarji na dan, v drugem tisti s štirimi, v tretjem s šestimi, v četrtem vsi z osmimi krajcarji na dan — vsi lepo v redu in skupno s svojimi ubožnimi očeti. Čisto na koncu pa koraka grof Bouquoy, izumitelj tega tako prekornostnega (heilsam) instituta...

Osmič. Verski zaklad ali : vera, popolnoma očiščena svoje popačenosti. Najprej gredo odpravljene bratovščine s svojimi predstojniki, vsi v svoji nekdanji bratovski noši in s palicami v rokah... na koncu pa stopa polnoštevilno zbrana Duhovna dvorna komisija...

Trinajstič. Žalni pogrebni voz z mrtvim truplom Nj. Veličanstva. Na obeh straneh nosijo zastave odpravljenih bratovščin in prižgane bratovske bakle...

Slika 13. Mrtvaški oder z mrtvim truplom, ki je pokrito s podobnicami bratovskih patronov; truplo je oblečeno v kartuzijansko redovno haljo, ker so bili Njih Visokost poseben častilec tega reda...

Pamflet je pamflet. Navajamo ga zato, da vidimo, kako je ljudstvo sodilo o cesarju in njegovih nesrečnih verskih in ubožnostnih reformah.

Jožef II. ni bil strog do pamfletistov in satirikov. Tudi v tem je imel svoj posebni prav. Cenzura znanstvenih knjig je bila pod njim stroga. Satirični literaturi, ki je šibala zlorabe in hibe javnih uradnikov, je pa cesar zato tako prizanašal, ker je bil mnenja, da bo iz nje zvedel marsikaj gnilega v javni upravi. Število teh »mazačev« (Büchelschmierer, Sudler), kakor jih je cesar imenoval, je raslo pod njim od dne do dne: l. 1783 so jih našteali samo na Dunaju 415. Ko so pa sčasoma te brošurice začele napadati in pikati njega, je odredil: »Vsak rokopis se mora predložiti cenzurnemu uradu, obenem pa priložiti šest cekinov; če cenzura spis odobri, se ti cekini avtorju vrnejo; če je pa spis zanič, zapade kavcija v prid Ubožnemu institutu« — zopet dokaz, da je imel nesrečni cesar, seveda po svoje, z ubogimi in Ubožnim institutom najplemenitejše in nesebične namene.

(Konec prihodnjič.)

## Praktični del.

### DESETLETNA RAST SLOVENSKE KATOLISKE AKCIJE.

Dr. Fr. Ambrožič.

(Nadaljevanje.)

#### III. Katoliška akcija za Slovenijo.

Škof Jeglič je že leta 1928. začutil, da s katoliškim kulturnim svetom ne bo nič, in posebno, da po župnijah z njim ne bo mogoče priti nikamor naprej. To spoznanje ga je spodbudilo, da je takoj začel misliti na nova pota, po katerih bi urednili Pijevo zamisel katoliške akcije v naših slovenskih razmerah. V najkrajšem času je pripravil novo uredbo, s katero je upal končno vendarle rešiti to nujno zadevo. V začetku naslednjega leta je v novoletni besedi duhovnikom že napovedal, da bo nastopajoče leto posvečeno predvsem temu vprašanju. »Leto 1929. naj poteče v trudu za katoliško akcijo. Moj prvi namen za to leto je, storiti vse potrebno, da vpeljemo katoliško akcijo prav po vseh naših župnijah.«<sup>1</sup>

Ko je Jeglič napovedoval, kakšen bo v nastopajočem letu spored njegovega delovanja, je imel že sestavljen načrt nove uredbe za slovensko katoliško akcijo. Preden pa mu je dal dokončno obliko in ga razglasil, ga je dal v pregled še nekaterim zaupnim možem. Predložil ga je predsedniku Stalnega odbora katoliških shodov dr. Slaviču, da ga s svojimi sodelavci še enkrat pregleda in dostavi morebitne nasvete. Želel je tudi, naj bi se novi načrt katoliške akcije izvedel prav tako na Štajerskem. Zato »so se k tem razgovorom pritegnili tudi sodelavci iz lavantinske škofije, da bi se v obeh škofijah enako postopalo.«<sup>2</sup> Jegličevi zaupniki so svoje delo kmalu končali. Že na pomlad je nova uredba zagledala beli dan pod naslovom *Katoliška akcija za Slovenijo*. Priobčili in razglasili sta jo uradni glasili obeh slovenskih škofij, ljubljanske in mariborske.<sup>3</sup>

Jegličevo prepričanje, da se bo dala nova zamisel katoliške akcije izvesti že v tekočem letu, se ni izkazalo. Celih sedem let se je delalo in poizkušalo po tej uredbi oživiti katoliško akcijo v okviru dosedanjega katoliškega gibanja in njegovih organizacij, dokler se slednjič niso jele uveljavljati nove težnje in novi pogledi na to papeževo zamisel. Vsa prizadevanja niso mogla in niso mogla sprostiti v tek to, v začetku leta 1929. s takim upanjem in pričakovanjem razglašeno uredbo o Katoliški akciji za Slovenijo. Leta Katoliške akcije za Slovenijo pomenijo novo in važno dobo v rasti slovenske katoliške akcije. V okviru nekaj poglavij bomo skušali ugotoviti, kakšen je bil ta razvoj in kaj nam je prinesel novega. Najprej bomo poiskali miselne osnove nove uredbe; nato si bomo ogledali njeno pravno obliko, njena pravila. Zanimivi bodo dalje razni praktični

<sup>1</sup> Lj. škof. l. 1929, str. 9.

<sup>2</sup> O. c., str. 47.

<sup>3</sup> Prim. Lj. škof. l. 1929, str. 47—50; Oglasnik lav. škof. 1929 IV.

poskusi, spraviti uredbo v življenje. V podobnem poglavju bomo skušali rešiti vso raznovrstno problematiko, ki se nam bo odkrila v toku razprave o Katoliški akciji za Slovenijo in njeni sedemletni zgodovini.

### 1. Miselne osnove nove uredbe.

Cerkvena uradna lista sta objavila pravila Katoliške akcije za Slovenijo brez kakega pojasnila in razlage. Morda je ta okolnost dala povod in pobudo dr. Slaviču, da je isto pomlad objavil v »Casu« razpravo z naslovom »Katoliška akcija«,<sup>4</sup> s katero je nekoliko odgrnil zaveso, za katero se je pripravljala izdana uredba, in opozoril na njen notranji ustroj in njeno idejno osnovo. Njegovi sodelavci sami so označili ta sestavek za »razjasnitev, apologijo in utemeljitev ustroja Katoliške akcije za Slovenijo«.<sup>5</sup> Kdor hoče novo uredbo globlje spoznati in pravilno presojati s praktične strani, si mora najprej ogledati njeno miselno podlago, kakor nam jo odkriva ta razprava. Iz komentarja dr. Slaviča je razvidno, da je Katoliška akcija za Slovenijo rasla iz štirih osnovnih misli. Katere so te osnove in koliko novih pogledov nam nudijo na Pijevo zamisel? V koliko so ti novi pogledi utemeljeni? V kakšni medsebojni povezanosti so jih gledali tvorci Katoliške akcije za Slovenijo? V kolikor nas ta vprašanja zanimajo v okviru naše razprave, bomo v naslednjem skušali nanje odgovoriti.

1. a) Bistvo Pijeve zamisli sedaj Jeglič ni več gledal predvsem v pravnih organizacijskih formalnostih. Dosedanji neuspehi s katoliško akcijo so ga nagnili od pravnega k bolj idejnemu gledanju tega vprašanja. Čutil je, da je njeno jedro treba iskati za pravnimi določili, da je njena posebnost predvsem v apostolskem delovanju laikov. Zato je ta misel na sodelovanje laikov s cerkveno hierarhijo sedaj tvorila izhodišče vsega njegovega prizadevanja okoli nove uredbe. Dr. Slavič to dejstvo izrecno poudarja. »Gleda se predvsem na bistvo katoliške akcije. Bistvo katoliške akcije pa izraža papež Pij XI. s tem, da jo definira kot udeležbo laikov pri pravem misijonskem delu Cerkve — kot sodelovanje laikov pri hierarhičnem apostolstvu«.<sup>6</sup> Izvesti sodelovanje laikov je bila torej prva osnova, vogelni kamen, na katerem naj bi rasla tvorba Katoliške akcije za Slovenijo.

b) Druga osnova nove uredbe je bilo prepričanje, da se mora Pijeva zamisel graditi na organizacijah dosedanjega katoliškega gibanja. Te stare združbe morajo tudi pri nas tvoriti tisto podlago, tisto območje, iz katerega naj raste sodelovanje laikov. Zato dr. Slavič blagruje Slovenijo, »da ima že dolgo vrle organizacije, ki so delale v smislu in duhu katoliške akcije za posvečevanje svojih članov in širjenje in uveljavljanje ka-

<sup>4</sup> Slavič, Katoliška akcija, Čas XXIII (1929—30) 289—307.

<sup>5</sup> Prim. dr. Cukala v Lj. škof. l. 1929, str. 59.

<sup>6</sup> Prim. Slavič, o. c. 298. Prvi del navaja po Osser. Rom. z dne 26. febr. 1926, drugi del pa po AAS XIX (1927) 45.



toliških načel v zasebnem, družinskem in javnem življenju.« »Imamo torej drobce ali elemente katoliške akcije v naših katoliških organizacijah.«

»V tem duhu delujejo mnogoštevilna katoliška prosvetna društva, mladeniške in dekliske zveze, Orlovska organizacija, Krekova družina, rokodelska društva in naša katoliška akademska društva...«

»Razen teh organizacij... pa imamo v Sloveniji še več organizacij, ki imajo v svojem programu samo posamezne točke katoliške akcije.« Med te našteva: »društvo Katoliška šola, Slomškova družba, več znanstvenih in tiskovnih organizacij, Elizabetne in Vincencijeve konference, Marijine družbe, III. red sv. Frančiška, Apostolstvo sv. Cirila in Metoda ter Društvo za širjenje vere.« »Zaradi tega se katoliška akcija v Sloveniji lahko nasloni na vse te verske nabožne in cerkvene organizacije.«<sup>7</sup>

Prepričanje nove uredbe, da mora Pijeva zamisel rasti iz dosedanjih katoliških organizacij, ni bilo nič novega v naših razmerah. Ponovno smo že imeli priliko videti, da je to naziranje spremljalo Jegliča vsa leta, odkar je mislil na Katoliško akcijo. V primeri s Katoliškim kulturnim svetom je bilo sedaj novo samo to, da so za »drobce in elemente« katoliške akcije smatrali domala vse obstoječe organizacije razen politične in strogo gospodarskih združb.

c) Nadaljnja osnova Katoliške akcije za Slovenijo je bilo stremljenje po primerni koordinaciji obstoječih katoliških organizacij. »S temi elementi katoliške akcije v Sloveniji,« razlaga dr. Slavič, »se zdaj snuje Katoliška akcija za Slovenijo. Namesto Stalnega odbora za katoliške shode in Katoliškega kulturnega sveta se sestavlja — posebej v Ljubljani in Mariboru Škofijski svet katoliške akcije. V njem bodo — katoličani odličnega katoliškega mišljenja, življenja in apostolskega delovanja ter zastopniki central zgoraj omenjenih organizacij. — Škofijska odbora katoliške akcije v Ljubljani in Mariboru bosta v medsebojni zvezi, da bo katoliška akcija v Sloveniji enotna. V župniji pa se ustanovi župnijski svet katoliške akcije, analogno kot Škofijski svet, seveda v veliko manjšem obsegu.«<sup>8</sup>

Tudi o tej tretji osnovi velja, kar smo rekli o prejšnji. V bistvu ne prinaša nič novega. Saj smo našli že tri podobne poizkuse po zadnjem katoliškem shodu, ki so hoteli povezati naše katoliške organizacije v tako ali tako delovno celoto. Misel na koordinacijo, ki je soustvarjala Katoliško akcijo za Slovenijo, je bila torej le nov izraz že starega prizadevanja. Nov je bil kvečjemu le nagib stremjenja v tej smeri. Želeli so doseči smotrno povezanost katoliških organizacij predvsem, da ustrezajo Pijevi zamisli v naših razmerah, in ne več toliko zaradi presojanja domače organizacijske problematike.

d) Četrta misel, ki je spremljala in vodila tvorce Katoliške akcije za Slovenijo, je bilo prepričanje o nujnosti verske

<sup>7</sup> O. c. 302—304.

<sup>8</sup> O. c. 306.

gorečnosti in verske požrtvovalnosti. Naj to idejno prvino v novi uredbi označimo kar z besedami dr. Slaviča. »Slab kristjan ne more dobro vplivati na svojega bližnjega, ne more širiti božjega kraljestva. Zato je prvi pogoj za uspešno delo v katoliški akciji, da je član katoliške akcije sam živ ud Kristusove Cerkve, poln goreče ljubezni do Boga in do bližnjega. Le kdor je Kristusa izgradil v sebi, ga more graditi tudi v družini in v družbi.«<sup>9</sup> In na drugem mestu zopet poudarja: »Ogenj božje ljubezni pa mora goreti in plamteti, kar je poglavitno — v lastnih srcih, šele potem more svetiti tudi drugim in jih ogrevati za Boga, Kristusa in njegovo Cerkev.«<sup>10</sup>

Tudi ta misel o potrebi verske gorečnosti sama po sebi ni bila nova. Bila je zopet le nov izraz, novo utemeljevanje, da nam je potrebna verska obnova, o kateri se je toliko govorilo na zadnjem katoliškem shodu in naslednja leta. Novost bi bila morda v tem, da so jo sedaj poudarjali v zvezi s stremljenjem po katoliški akciji.

2. — Važno je sedaj vprašanje, s čim so Jeglič in njegovi sodelavci utemeljevali svoje poglede na novo uredbo katoliške akcije. Za prvo osrednjo misel, da gre namreč pri katoliški akciji v jedru za sodelovanje laikov s cerkveno hierarhijo, so se sklicevali na papeževe izjave, kakor smo že omenili zgoraj. V ostalih treh nazorih, ki so predvsem praktičnega značaja: koordinacija, stare organizacije, verska poglobitev — pa jih je potrjevalo istočasno nemško prizadevanje za katoliško akcijo. Dr. Slavič ponovno opozarja v svojem komentarju na tozadevne nemške izjave, ki naj podkrepe njegova izvajanja.

Zakaj smo sedaj obračali svoje oči proti severu in se zgledovali na podobnih nemških prizadevanjih, ni težko uganiti. Italijanski in deloma francoski zgled, ki sta nam stala pred očmi pri dosedanjih poskusih, za naše slovenske razmere nista mogla nuditi nič življenjskega. Tamkajšnje katoliške razmere so prerazlične od naših, da bi jih mogli kar tako posnemati. Drugače pa je z nemškim primerom. Naše katoliško gibanje in njegove organizacije je zrastle ob nemškem katoliškem pokretu, zato imamo podobna prizadevanja, podobna sredstva in pota v katoliškem stremljenju. In ta čas so Nemci gradili svojo katoliško akcijo na obstoječih, oziroma z obstoječimi organizacijami. Zdi se, da je bil odločilni vpliv na Jegliča dejstvo, da so dobili nemški škofje pri tem svojem delu načelno priznanje od najvišjega cerkvenega mesta. Razlogov je bilo torej dovolj, zakaj je Jeglič sedaj na severu iskal vzorov za svoje snovanje in dokazov za svoje nazore.

Ce hočemo presoditi stvarno vrednost ostalih treh osnov nove uredbe, si moramo torej ogledati značilnejše izjave nemških škofov, oziroma mnenje najvišje cerkvene oblasti o nemškem prizadevanju za katoliško akcijo. Navesti jih hočemo, v kolikor jih navaja dr. Slavič sam v svoji razpravi.

<sup>9</sup> O. c. 299.

<sup>10</sup> O. c. 307.

Kardinal Faulhaber je 12. februarja 1928. izjavil, da »v Nemčiji ni treba ustanavljati novih organizacij za katoliško akcijo in privdevati novih pentelj na gostopentljato mrežo društev in organizacij. Katoliško gibanje se bo organično priključilo na ta stara in preskušena društva in povelje sv. očeta z ozirom na katoliško akcijo v dvojnem pogledu izpolnilo: prvič bo obstoječim društvom vdihnulo apostolskega duha —, drugič bomo iz zastopnikov starih društev naredili akcijski odbor katoliškega gibanja.«<sup>11</sup> Z drugimi besedami na kratko povedano: Nemci so ta čas v prvi vrsti polagali važnost na obnovo verskega duha v organizacijah, v drugi vrsti pa so hoteli poskrbeti za primerno koordinacijo obnovljenih organizacij in tako ustvariti čim bolj smotrno katoliško delovanje.

Druga, še tehtnejša izjava, na katero se je Jeglič naslanjal pri snovanju nove uredbe, je bil govor nuncija Pacellija na katoliškem shodu v Magdeburgu 5. septembra istega leta. Posebno zanimanje so pri nas vzbujali naslednji stavki: »Katoliška akcija ne pozna nobene splošnoveljavne zunanje oblike. Ona si ustvarja svojo obliko po vsakokratnem verskem in cerkvenem položaju dežel in narodov; seveda vedno v zavedni in načelni uvrstitvi v hierarhično zgradbo. Katoliška akcija ne bo na noben način uničila dragocenih in živih katoliških organizacij z verskim ciljem, katerih ima katoliška Nemčija tako obilo, ali jim škodovala. Vse organizacije naj obdržijo svojo posebnost in svojstveno delovanje, pa naj se kot udje včlenijo v eno telo katoliške akcije, od katere naj dobivajo duha in smer.«<sup>12</sup>

<sup>11</sup> O. c. 297.

<sup>12</sup> O. c. 297. — Govor nuncija Pacellija se mi zdi eden izmed najkonkretnejših in najjasnejših izjav o katoliški akciji. V nekaterem oziru je mnogo bolj zajemljiv kakor nekaj mesecev mlajše pismo Pija XI. breslauskemu kardinalu Bertramu (13. nov. 1928) in ki ga literatura o katoliški akciji postavlja med prve in najodličnejše tozadevne rimske listine. Ta govor je tem važnejši sedaj, ko je nekdanji guvernir na magdeburškem katoliškemu shodu zasedel prestol sv. Petra in prevzel vrhovno vodstvo cerkve. V slovenski literaturi, kolikor jo sploh imamo o katoliški akciji, tega govora ne najdemo v celoti prevedenega. Ker se bomo še pozneje nanj sklicevali in ga navajali, naj ga podam kar na tem mestu in sicer v nemščini, v kateri je bil govorjen. Navajam ga iz knjige: M u c k e r m a n n SJ, Katholische Aktion (Mit einem Geleitwort von Nuntius Pacelli). Verlag »Ars sacra«. Izpustil bom samo nekaj zadnjih za nas nezanimivih stavkov.

»Das soll ja die Katholische Aktion nach der Idee unseres Heiligen Vaters sein: Teilnahme der Laien am hierarhischen Apostolat. Dieses Wort umschließt ihre beiden Grundelemente. Das erste Element: ein tätiges und kraftvolles Apostolat der Laien, entsprechend ihrem Stand und Können, also vor allem Apostolat jener, die durch ihre Bildung und Stellung die Sache Christi und der Kirche besonders zu fördern vermögen. Die Nöte und Aufgaben der Kirche sind heute, wie ich nicht weiter auseinanderzusetzen brauche, so groß und so gewaltig, daß die Priester des Mitapostolats der Laien in keiner Weise entraten können. Das zweite Element: Einbau des Laienapostolats in die Verfassung der Kirche, wie Christus sie gewollt, freudige Bereitschaft gegenüber den Weisungen der Führer, die Christus ihr gegeben hat. Die Katholische Aktion will die apostolische Tätigkeit der Laien jener der Priester angliedern und ihre geschlossenen Reihen zu einer machtvollen Phalanx, zu einer acies bene ordinata in der Hand der Bischöfe und des Stellvertreters Christi auf Erden machen. So ruft der Heilige Vater zur Katholischen Aktion auf. So

Navedene nuncijske besede v splošnem poudarjajo važnost in koristnost koordinacije katoliških organizacij. Enotno cerkveno vodstvo jim bo le koristilo, dajalo jim bo enotnega duha in enotno usmerjalo njihovo delovanje. Nobena organizacija pri tem ne bo uničena, niti odrinjena od svojega dosedanjega območja.

Nuncij Pacelli je s svojim govorom torej potrdil pravilnost smeri, v kateri so Nemci skušali ustreči Pijevi zamisli in doseči čim krepkeše sodelovanje svojih laikov pri delu za božje kraljestvo na zemlji. In znova je to storil sam Pij XI. v svojem pismu, ki ga je poslal kardinalu Bertramu dne 13. novembra 1928. Dr. Slavič navaja iz te važne cerkvene listine naslednje stavke: »Sicer pa se lahko ume, da bo katoliška akcija v praksi različna, kakor sta različna starost in spol, kakor so različne časovne in krajevne razmere. Člani mladinskih društev naj se predvsem pripravljajo in urijo za bodoče naloge; odrasli naj imajo širši delokrog: njih naloga je namreč, nič opustiti, če morejo izkazati človeški družbi kako dobroto,

stellt er sie in dem herrlichen Rundschreiben »Ubi arcano« hin als heilige Pflicht der Hirten wie der Gläubigen.

Die Katholische Aktion kennt keine allgemeingültige äußere Form. Sie schärft sich ihre Form nach der jeweiligen religiösen und kirchlichen Lage der Länder und Völker, freilich immer in bewußter, grundsätzlicher Einordnung in die hierarchische Gliederung. Die Organisation ist das Äußere. Was die Katholische Aktion vor allem anderen dem ganzen Zellenbau des katholischen Lebens geben will, das ist die Seele: katholisches Selbstbewußtsein, katholische Grundsatztreue, einheitliches katholisches Denken, Wollen und Wirken. Die Katholische Aktion wird also in keiner Weise wertvolle und lebendige katholische Organisationen mit religiösem Ziele, an denen das katholische Deutschland so reich ist, zerstören oder beeinträchtigen. Diese Organisationen mögen alle unter Wahrung ihrer Eigenart und Eigentätigkeit dem einen Leib der Katholischen Aktion als Glieder eingefügt werden, von ihr Geist und Richtung empfangend und wiederum deren Leben bereichernd.

Die Katholische Aktion will auch nicht die relative Eigengesetzlichkeit der Kulturgebiete leugnen. Sie beläßt daher den Organisationen der Katholiken mit rein kulturellem Ziel ihre Selbstständigkeit, es ihnen anheimstellend, mit ihr in Arbeitsgemeinschaft zu treten. Sie ist ebensowenig Politik. Sie wird also den Katholiken nicht in rein politischen und rein wirtschaftlichen Fragen eine bestimmte Anschauung aufzwingen. Aber eines will sie erreichen und muß sie erreichen: dem katholischen Volke Führer zu geben, die überall da, wo Kultur, Wirtschaft und Politik das Gebiet des Religiösen und Sittlichen berühren, klar und sicher auf dem Boden der katholischen Weltanschauung stehen. Weit entfernt, die Katholiken zu trennen und zu spalten, wird sie deshalb vielmehr da, wo die katholischen Interessen es verlangen, Zusammenschluß und Einheit schaffen.

Enge Verbindung der Priester und Laien aus dem Gedanken des gemeinsamen Apostolats für Christus, einheitliche Arbeit der katholischen Organisationen aus der Kraft einigender, selbstloser christlicher Liebe, einheitlicher Führung der Katholiken in allen Fragen des religiösen und sittlichen Lebens nach den Grundsätzen unseres Glaubens und den Weisungen der von Christus bestellten Lehrer und Hirten, das ist die unmittelbare Aufgabe, in deren Dienst die Katholische Aktion tritt. — Ausbreitung des Reiches Christi, Anerkennung und steigendes Sichauswirken der Gottesordnung auf allen Lebensgebieten, im ganzen Bereiche der Natur und Übernatur, das ist das letzte hohe Ziel, dem sie zustrebt. Die Gesinnung, in der sie arbeiten will, ist die Gesinnung des übernatürlichen Optimismus...« (Podčrtal jaz.)

ki je kakor koli v zvezi z božjim poslanstvom Cerkve. — Katoliška akcija pa svojega cilja ne mara dosežati po posebnem potu in načinu. Nasprotno. Vsake vrste ustanove in društva, bodisi pretežno verska, ki so n. pr. ustanovljena za vzgojo mladine ali za gojenje pobožnosti, bodisi svetna in gospodarska, obrača in usmerja na socialno apostolstvo.<sup>13</sup>

Postavimo v te stavke namesto besede katoliška akcija domača izraza: v prvem primeru »sodelovanje laikov«, v drugem primeru pa »skupno vodstvo katoliških organizacij«, pa vidimo, kako papež podrobneje razpleta misel, ki smo jo zgoraj slišali iz ust njegovega nuncija. Sodelovanje laikov — hoče reči papež — se v praksi vrši različno po spolu in starosti; različno, kakor pač zahtevajo časovne in krajevne razmere; izvajajo ga različne ustanove in društva. Skupno najvišje vodstvo — s tujo besedo slovensko zapisano: Katoliška akcija (z veliko začetnico) — pa ima namen, da vse organizacije, od čisto verskih pa do popolnoma svetnih, smotrno vodi in obrača v socialno apostolstvo. Ves stroj katoliških organizacij in njihovo delovanje naj tako vedno bolj dobiva apostolsko usmerjenost in apostolski značaj.

Kdor ima pred očmi navedene cerkvene izjave, ne more dvomiti, da Jeglič vsaj načelno ni bil na napačni poti. Te najvišje cerkvene izjave so ga znova potrdile v njegovem starem prepričanju, da mora katoliška akcija rasti iz dosedaj delujočih katoliških organizacij. Prav tako je vsaj v jedru pravilno sodil, da morajo biti koordinacija, verska obnova, sodelovanje tiste sestavine, ki naj dosedanjemu organizacijskemu delovanju dajo novih pobud, novega življenja: skratka, ki naj ustvarijo Pijevo zamisel v slovenskih razmerah in za slovenske potrebe.

3. — Niti, iz katerih naj bi se spletla slovenska katoliška akcija, so bile torej prave in dobre, če presojamo novo zamisel z idejno-teoretične strani. Nova ureditev katoliške akcije pa seveda ni bila mišljena kot zgolj teoretična zgradba, marveč je bila namenjena za življenje in delovanje. Odločilnega pomena je zato, kako so si njeni tvorci te štiri sestavne ideje praktično predstavljali. V kaki notranji povezanosti z našim dosedanjim organizacijskim življenjem ter delovanjem so jih gledali; kako naj, medsebojno zvarjene v eno celoto, ustvarjajo nekaj novega, kar doslej vsaj v celoti še nismo imeli in poznali v dosedanjem katoliškem delovanju.

Na ta, s praktičnega vidika najvažnejša vprašanja glede nove zamisli katoliške akcije,

<sup>13</sup> Celo pismo je prestavil in priobčil Fr. Ušeničnik v BV IX (1929) 137—139.

pa v komentarju ne dobimo zadovoljivega odgovora.

Za lažjo presojo Katoliške akcije v praktičnem pomenu, je potrebno, da si že v tem poglavju skušamo nekoliko od bližje ogledati te medsebojne idejne nedognanosti.

Osrednja misel v novi odredbi po besedah dr. Slaviča naj bi bila apostolsko sodelovanje laikov. Nikakor pa ne moremo zvedeti, v kakem razmerju so, oziroma naj bodo do tega apostolskega sodelovanja naše številne organizacije. Pač nazivlja vse te združbe »drobce, elemente katoliške akcije«. A vse to govorjenje in primerjanje nam ne pove nič točnega in jasnega. Zakaj so te organizacije samo drobci v primeri s Pijevo zamisljivo? Kaj jim dejansko manjka, da bodo celota, da bodo ustvarjali pravo apostolsko delovanje? Nekaj jim gotovo mora manjkati, sicer bi ne bilo treba nekaj novega, kar naj jih približa Pijevi zamisli laiškega sodelovanja. — Morda so njihove dosedanje naloge, katerim so se posvečale, tisti drobci apostolata? Pri taki pomanjkljivosti našega dosedanjega katoliškega delovanja bi pričakovali pojasnila, kam in v katere smeri bodo v prihodnje usmerile svoje delo naše organizacije. Pa o tem ni nobenega govora. — Morebiti so naše organizacije le drobci, ker dosedanji način njihovega delovanja ne ustreza Pijevi zamisli laiškega sodelovanja? A zopet nam komentar nič ne pove, v čem naj bi se spopolnile metode našega dosedanjega organiziranega delovanja. — Nekaj pa je gotovo treba storiti: ali spremeniti ali pa vsaj dopolniti te drobce. Če ne bo nobene spremembe, bodisi v načinu njihovega dela, bodisi v obsegu prizadevanja, mora pri nas nujno ostati vse pri starem. In kako je potem mogoče upati, da bo na dosedanjih organizacijah rastlo in se razvijalo novo apostolsko sodelovanje naših laikov?

Pa bo morda koordinacija ustvarila tisto novo v našem katoliškem gibanju, rodila apostolsko sodelovanje laikov s cerkveno hierarhijo? Brezuspšno pričakovanje. Že v naprej lahko rečemo: Kdor ne ve, kaj organizacijskemu življenju prav za prav manjka, mu tudi s koordinacijo ne more odpraviti njegove pomanjkljivosti. Bolezen se more zdraviti, če je ugotovljeno, kje prav za prav tiči in kaj je njen vzrok. Sicer je pa iz komentarja razvidno, da s koordinacijo niso imeli namena posegati v notranjega duha organizacij, ali načenjati vprašanje njihovih metod. S skupnim vodstvom vsega organiziranega življenja so hoteli doseči dvoje: čim večjo naslonitev vseh združb na cerkev.

Priznati pa moramo, da tudi za dosego teh dveh ciljev, ki naj bi jih imela koordinacija, ne najdemo nobene prave podlage in primernih sredstev. Predvsem pogrešamo določenega skupnega idejnega temelja, ki naj bi dajal osnovo za skupno delo cele vrste naših deloma tako različnih organizacij. Pred leti je Vrhovni narodni svet skušal združiti naše organizacije na podlagi nekake »široke prosvetne osnove«. In Katoliški kulturni svet je upal nekaj podobnega doseči na stanovski podlagi. Sedanje koordinacijsko prizadevanje pa ne nudi nič kaj podobnega. Vso potrebno življenjsko podlago naj da

menda samo suhoparni neživljenjski pravni predpis. Zato tudi ni mogoče uvideti, kako bi tako zgolj zunanje vezi med organizacijami, le-tè mogla tudi na cerkev tesneje navezavati. Formalno pravna vez pač lahko zajame določene zunanosti pri organizacijah, ni pa zmožna zajemati njihovega notranjega duha in jih notranje usmerjati. In taki posegi v življenje organizacij s strani cerkve s samo pravnostjo so še toliko težji, ker gre v veliki večini za demokratično vodene in na podlagi državnega prava ustanovljene organizacije.

Ce vse to premislimo, moramo priznati, da tudi o koordinaciji ne moremo priti na jasno, kako naj bi igrala svojo življenjsko vlogo v Katoliški akciji za Slovenijo.

Prav nič bolj jasno ni načrtana vloga, ki naj bi jo verska gorečnost prevzela v novi ureditvi katoliške akcije. Iz govorjenja dr. Slaviča bi sledilo, da je verska vna predpogoj sodelovanja laikov in njihove apostolske gorečnosti. Toda kako naj pridemo do take apostolske gorečnosti, kako negovati takega duha, da bo sodelovanje vztrajno, da ne bo kar na enkrat ponehalo? Na vsa ta važna vprašanja ne dobimo nobenega pojasnila.

Raziskava idejnih osnov, na katerih se je gradila Katoliška akcija leta 1929., nam odkriva dvoje važnih dejstev. Njene štiri osrednje misli, okoli katerih naj bi dobila življenjsko obliko in moč, so pravilne in utemeljene. V medsebojnem odnosu pa so te ideje premalo premišljene in dognane, tako da ni mogoče uvideti, kakšna naj bi bila njihova skupnost, kako naj bi praktično tvorile dejansko celoto.

Ta teoretična nedoğanost v novi zamisli Katoliške akcije, nam že da misliti, s kakimi težavami se je morala boriti pravna zgradba Katoliške akcije za Slovenijo, ki naj predstavlja čisto določeno delovno obliko apostolskega sodelovanja laikov v okviru sedanjih organizacij.

## 2. Pravna stran Katoliške akcije za Slovenijo.

Uredba Katoliške akcije za Slovenijo obsega štiri dele: 1. Uvod; 2. Pravila; 3. Pojasnilo; 4. Način delovanja. Uvod sam ne nudi nič posebnega. Ogle dati si hočemo le naslednje tri odstavke te uredbe.

1. — **P r a v i l a.** Ta so podana v 23 paragrafih. §§ 1 in 2 govorita o pomenu in namenu Katoliške akcije, §§ 3—10 so namenjeni njenemu vodstvu, §§ 11—23 pa določajo delo in poslovanje škofijskih, oziroma župnijskih svetov.

a) Jedro, namen in obseg Katoliške akcije je v § 1 jedrnatno označil Jeglič z besedami: »Katoliška akcija je sodelovanje vernikov v poslanstvu cerkve — za krepitev, širjenje, udejstvovanje in obrambo katoliških načel — v zasebnem, družinskem in socialnem življenju.« Bistvo Pijeve katoliške akcije je po teh besedah torej v tem, naj s predstojniki cerkve v njihovem apostolatu sodelujejo tudi verniki laiki; cilj tega sodelovanja naj je zmağa katoliških načel v dejanskem življenju; o b s e g tega apostolata laikov pa naj zajema celotno življenje: zasebno, družinsko in socialno, ker se mora vse človekovo udejstvovanje urejati po Kristusovih načelih.

b) Takim in podobnim nalogam krščanskega udejstvovanja so se pri nas že doslej več ali manj posvečale raznovrstne katoliške organizacije. Zato so te naše združbe sedaj Jegliča postavile pred veliko taktično težavo. V naslednjem paragrafu je bilo namreč treba podati teoretični opredelilni katoliške akcije dati domačo delovno obliko, začrtati, kako naj se pri nas vrši tako sodelovanje v vsem potrebnem obsegu. Tu je stalo na eni strani njegovo staro prepričanje, da obstoječe organizacije, ki jih je s toliko ljubeznijo negoval že desetletja, zajemajo vso našo katoliško problematiko; o njihovem delovanju ni mogoče imeti nobenega pomisleka. Na drugi strani pa je bilo treba storiti vendar nekaj novega, sicer ne bo prišlo v naše katoliško delovanje nič novega, temveč bo ostalo vse pri starem. Kako je presekal Jeglič ta gordijski voz, ki je ležal pred njim?

Katoliško akcijo je označil za nov subjekt, ki naj prevzame v nego in pospeševanje naše dosedanje organizirano katoliško delo; obstoječe organizacije pa naj bodo objekt tega novega pospeševanja, objekt te Katoliške akcije. S tako pravno rešitvijo odnosa obstoječih organizacij do apostolskega sodelovanja je upal Jeglič rešiti osrednji problem v uredbi, namreč vprašanje sodelovanja. In iz take pravne rešitve, kako konkretizirati pri nas sodelovanje, je dobil življenje in obraz drugi paragraf pravil.

§ 2. Posebej ima katoliška akcija te-le namene:

a) *Skrbi za versko življenje in delovanje; zato pospešuje duhovne vaje, misijone, obisk sv. maše, pridige in krščanskega nauka, zidanje cerkva, apostolstvo sv. Cirila in Metoda, misijonstvo, bratovščine, Marijine družbe, tretji red, apostolstvo mož, nabožno slovstvo, liturgično gibanje, evharistično gibanje, romanja in katoliške shode ter shode po posameznih krajih za propeh kat. akcije.*

b) *Skrbi, da se mladina oklene katoliških načel in neustrašeno zastopa in širi vselej in povsod ta načela, bodisi da je mladina brez posebne organizacije, ali pa organizirana, kakor n. pr. v mladinskih odsekih, prosvetnih društvih, v mladeniških in deklških zvezah, Orlu, Orlicah, dijaških društvih, akademičnih društvih, delavski (Krekovi) mladini in rokodelskih društvih.*

c) *Skrbi za splošno prosveto na kat. podlagi po organizacijah: Kat. akademičnem starešinstvu, Leonovi družbi, Slomškovi družbi, prosvetnih društvih, Krščanski šoli, tiskovnih društvih in založbah, časnikih, predavanjih in tečajih, revijah, leposlovju in umetnosti.*

č) *Skrbi, da prešine krščanski socialni duh vse ljudi, da se dvigne četrti stan v verskem in socialnem oziru, da krščansko občestvo družu vse stanove.*

d) *Skrbi, da se v javnosti uveljavljajo krščanska načela, v šolstvu, javni morali, družbi, gospodarstvu, javni upravi, ljudskih zastopstvih in cerkvenih zadevah vsega ljudstva.*

e) *Skrbi za vsakovrstno dobrotelost po Vincencijevih in Elizabetnih konferencah, ljudskih in dijaških kuhinjah, društvih za slepe, dijaških podpornih društvih, Rafaelovi družbi, posebno pa v zanemarnjenih krajih in pa v inozemstvu.*



f) *Skrbi za treznostno gibanje med slovenskim narodom (popesuje cilje sv. Vojske, družbe Treznosti).*

Jegličeva teza o brezhibnosti obstoječih organizacij in njihovega delovanja, na kateri je zgradil in oblikoval § 2. pravil, je bila odločilnega pomena za ves nadaljnji sestav uredbe, pa tudi za njeno usodo pozneje v dejanskem življenju. Za lažje opazovanje poznejšega dela in prizadevanja s Katoliško akcijo za Slovenijo, je potrebno, da to dejstvo podčrtamo že na tem mestu.

Optimistično presojanje katoliških organizacij, kakršne je imel na razpolago, je Jegliča pripravilo do tega, da je zapustil pot, ki je bila v Nemčiji pohvaljena in priznana od najvišje cerkvene oblasti, da vodi k ustvarjanju laiškega apostolata. Opustil je prizadevanje, da bi se organizacijam najprej skušal dati nov duh, iz katerega naj bi šele nekako zrastle koordinacija.<sup>14</sup> Stopil je na povsem nasprotno pot. Za izhodišče vsega novega je postavil koordinacijo. Iz tega vrha doli, nekako s pravnimi sredstvi, je upal ustvarjati nekaj novega v našem katoliškem življenju.

Taka miselnost mu je nujno zožila pojem katoliške akcije na konkretno novo vodstvo katoliških organizacij, da, ga naravnost izenačila z njim. Zato je naravno, da vseh ostalih 21 paragrafov v pravih govori edinole o tej koordinaciji: o njeni notranji ureditvi in njenem zunanjem delovanju.

c) §§ 3.—10. so namenjeni vodstvu katoliške akcije. To vodstvo predstavljajo v škofiji Škofijski svet katoliške akcije, po župnijah pa Župnijski svet katoliške akcije.

Škofijski svet katoliške akcije sestavljajo: zastopnik škofa; zastopniki posameznih osrednjih organizacij, ki jih te same določijo; in od škofa izbrani katoličani obojega spola. Ti predstavniki izvolijo iz svoje srede k škofijskemu zastopstvu še: predsednika, podpredsednika in tajnika. Poleg Škofijskega sveta naj bi posloval še Škofijski odbor katoliške akcije; zamišljen je bil kot nekak ožji delovni odbor poleg nmogo širšega Sveta.

Podobno je urejen Župnijski svet katoliške akcije, oziroma ožji Župnijski svet katoliške akcije. Vse seveda v okviru župnije in njenih organizacij.

d) Ostali §§ 11.—23. govore o delu in poslovanju teh svetov. Ta določila ne presegajo okvira, v katerem se je doslej razvijalo naše organizacijsko življenje. Pač najdemo v teh paragrafih dve stvari, ki hočeta uvesti nekaj novega v naše katoliško gibanje. Če pa ti poseb-

<sup>14</sup> Prim. Muckermann, o. c. 5: Wir sind in Deutschland nicht den Weg gegangen, daß wir gleich mit einer Spitzen-Organisation oder besser — Arbeitsgemeinschaft, wie sie einmal kommen muß, begonnen haben. Im Gegenteil haben wir erst die Bewegung wachsen lassen...

nosti po bližje premotrimo, se nam pokaže, da sta praktično le pravni določili, ki ne moreta izvajati nobenega življenjskega posega v naše dosedanje organizirano katoliško udejstvovanje.

Prva novost je pritegnitev neorganiziranih odličnih katoličanov obojega spola v posamezne svete.

Kaj je Jeglič upal doseči s to določbo, lahko sklepamo iz njegovih besedi, ki jih je zapisal v naslednjem odstavku, v Pojasnilu. Rad bi namreč k sodelovanju pritegnil vse vernike: poleg organiziranih tudi neorganizirane. »Res člani svetov so... tudi odlični katoličani obojega spola. Tako upamo, da bodo v akciji sodelovali vsi katoličani vseh slojev, organizirani in neorganizirani.«

Zdi se, da je pri tem stremljenju Jegliču stala pred očmi doslej praktično tako pozabljena verska resnica, da je uživanje dobrot Kristusovega kraljestva na zemlji in njegovih milosti šele ena stran krščanskega življenja. Druga prav tako važna stran pe je, da je vsak kristjan dolžan po svojih močeh in razmerah tudi delati za to božje kraljestvo in pospeševati njegovo socialno rast. To krščansko življenjsko nalogo, ki jo vsakdo prejme že po sv. krstu in sv. birmi, organizirani — tako je mislil — že vrše. Treba je k tem prizadevanjem pritegniti še neorganizirane. In ravno s pritegnitvijo odličnih katoličanov v svete je to nekako upal doseči.

Želja, naj bi vsi verniki, organizirani in neorganizirani, delali za rast in utrditev božjega kraljestva v narodu, je gotovo upravičena. Toda, je li pa tudi izvedljiva v tej konkretni pravni obliki? Vprašanje namreč nastane, kaj naj prav za prav delajo ti neorganizirani v zastopih, kako naj tu sodelujejo. Jeglič sam o delokrogu teh ljudi ni bil na jasnem. — Zastopati neorganiziranci ne morejo nekogar razen samega sebe. V delovanje posameznih organizacij se pa tudi ne morejo vtikati, ko niso njihovi člani. In vse katoliško delo, ki naj ga pospešujejo sveti, se vrši predvsem v okviru obstoječih organizacij. Kaj naj torej delajo ti zastopniki neorganiziranih, če bi tako smeli imenovati te odlične katoličane v svetih. — Edina naloga, se zdi, ki jo predvidejo zanje pravila, bi bila skrb, da pomagajo ustanavljati primerne katoliške organizacije, kjer jih še nimajo v župniji. Tako delovno območje jim nekako odkazujeta §§ 15. in 16. »V vsaki župniji tudi tam, kjer ni organizacij, se ustanovi župnijski svet iz katoliških zastopnikov raznih stanov...« (§ 16). »Kjer katoliških organizacij ni, tam sveti ustanove tiste organizacije, ki so v določnem kraju potrebne« (§ 15). — Če stvarno gledamo na naše katoliško življenje in delovanje, moramo priznati, da tudi za take naloge odbori iz zastopnikov neorganiziranih nimajo nobenega praktičnega pomena. Naša dosedanja večdesetletna praksa pri ustanavljanju katoliških organizacij je pokazala, da je primernejša obratna pot, kakor jo pa predvidevata §§ 15 in 16. V župniji se najprej ustanovi organizacija za organizacijo, potem šele iščejo in stremijo po kakem skupnemu odboru, ki naj bi ravnovrstne organizacije vodil v medsebojni povezanosti k čim večjim uspehom.

Določba o zastopstvu neorganiziranih v svetih torej ne razodeva nobene prave vrednosti in pomena za naše katoliške razmere, kakršne so.

Druga značilnost v pravilih je kazenska sankcija, s katero je Jeglič grozil organizacijam, ki ne bi hotele pristopiti v svete. V § 13. je namreč določil: »Vzgojne, prosvetne in karitativne organizacije, ki hočejo veljati kot katoliške, se morajo pridružiti katoliški akciji (to je posameznim svetom — moja op.), da omogočijo vzajemno apostolsko delo...«

Ta grožnja je šla vsekakor predaleč. Organizaciji ne daje katoliškega značaja pripadnost in podrejenost kaki višji organizacijski edinici, ampak njen namen in cilj, s katerim pospešuje katoliško stvar, in pa tudi sredstva, ki se jih poslužuje v katoliškem duhu. Če se pa organizacija noče podrediti kakemu višjemu odboru, ki bi rad posegal v njeno delovanje, se ji more očitati kvečjemu kršitev katoliške discipline, nikakor pa je ne moremo obsoditi, da ni več katoliška.

S to strogo odredbo je Jeglič gotovo hotel streti odpor in brezbriznost, ki so ga nekatere organizacije kazale proti koordinacijskim poizkusom za časa Katoliškega kulturnega sveta. Prezrl pa je pri tem dejstvo, da organizacije tega niso delale iz kakega nasprotovanja, ampak zato, ker jim koordinacija ni nudila ničesar. In s sedanji koordinacijski predpisi se je ponavljala ista napaka. Od organizacij se je z grožnjo zahteval pristop v svete, ki jih ni oživljala nobena prava ideja, iz katere bi zase zajemale novih pobud.

§ 13. v jedru izraža lepo misel in poudarja veliko potrebo po skupnem nastopanju katoliških organizacij, a nič ne nudi, kar naj bi to vzajemnost gojilo in notranje pospeševalo.

Podobno sodbo moramo izreči tudi o celotni koordinaciji, kakršno predvidevajo pravila. Vse sloni na sami pravnosti brez kake nove ideje.

Kakšno končno sodbo si moremo po vsem tem napraviti o pregledanih pravilih? Tri ideje so v teh 23 ih paragrafih trudijo najti skupno življenjsko zvezo: apostolsko sodelovanje laikov, delovanje obstoječih organizacij in koordinacija. Vse prizadevanje, iz njih napraviti enotno gonilno silo, se ni posrečilo. Ostale so nametane ena poleg druge brez pravega skupnega stika. In pravna oblika, ki jim daje skupno streho, pa ni zmožna iz njih izvabiti sile, ki naj bi posegle v dosedanje katoliško delovanje in ga globlje razgibale.

2. — P o j a s n i l o. Jeglič je pri sestavljanju pravil čutil, da je nekaka neskladnost med njegovo idejno zamisljivo sodelovanja laikov in njeno praktično obliko, ki je zrastle pred njim v 23 ih paragrafih. Tu je glavni poudarek položen na organizacijo in pravno formalnost. Načelno pa je hotel ravno nasprotno, naj gre namreč pri novi uredbi predvsem za sodelovanje laikov. Ta razdvojenost med idejo in njeno življenjsko obliko nam odkrije, zakaj je Jeglič pripisal pravilom še poseben dostavek: Pojasnilo. Kot nekako opravičilo se berejo besede: »Iz pravil morete spoznati, da katoliška akcija ni nobena nova organizacija, ampak je sodelovanje vernikov v poslan-

*stou cerkve.*« In tak prizvok še bolj odmeva iz naslednjega stavka: »*Ker mora pa vendar nekdo biti, ki delo vodi, se je za škofijo sestavil Škofijski svet katoliške akcije, za posamezne župnije pa . . . Župnijski svet katoliške akcije.*« Seveda pa vse tako pojasnjevanje ne more spremeniti dejanskega značaja pravil in njihove usmerjenosti.

3. — Način delovanja. Je to odstavek, ki je miselno malo prečiščen in zato deloma nejasen. Drugače pa vsebuje misli, ki so v naslednjem času, pri poizkusih uredbo izvesti v življenje, dale največ dela in napornega iskanja. Vse misli Jegličeve v tem odstavku se sučejo okoli verske obnove. V prejšnjih odstavkih se namreč ni dotaknil četrte osnovne ideje v Pijeji katoliški akciji: misli o verski obnovi, zato ji je pa v tem zadnjem dostavku hotel posvetiti svojo pozornost.

»*Sedaj pa se pojavlja*« — tako začenja Jeglič — »*prevažno vprašanje, kako naj se delovanje zasnuje, da akcija ne bo ostala le na papirju, ampak bo res obsegla vse hiše in vse osebe in sicer naravnost njihova srca.*« Z besedo katoliška akcija tu ni več mišljen posamezen svet, kar je ta izraz pomenil v prvih odstavkih uredbe. Saj ni bila nobena problematika več ustanovljati take svete, potem ko so že pravila določala kako in kaj. Treba je bilo le sklicati določene zastopnike in sestaviti predpisane odbore. — Prav tako Jegliču tu ni moglo iti za vprašanje, kako naj ti odbori poslujejo. Tudi to je bilo povedano v pravilih.

Z besedo katoliška akcija je Jeglič tu vsekakor mislil na nekako versko obnovo in versko poglobitev. Kajti poudarek v tem navedenem stavku leži vsekakor na zadnjih besedah. Jegliču je sedaj šlo za vprašanje, kako naj ta novi koordinacijski stroj začne našega človeka in vso slovensko družbo versko spopolnjevati. Da je res ta skrb napolnjevala njegovo srce, nam potrjuje tudi stavek, ki ga je Jeglič nato zapisal. »*Važno bo preudarjeno vodstvo Škofijskega sveta, ki bo dajalo potrebna navodila Župnijskim svetom. Ti bodo imeli prevažno nalogo, da s katoliškim duhom prepovijajo vse posameznike.*«

Nastane pa sedaj važno in zanimivo vprašanje, kakšno vlogo naj imajo pri tem prepajanju z verskim duhom vse tiste organizacije, ki jih našteva § 2. pravil. Najbolj pravilna domneva bo pač ta, da je Jeglič v teh združbah gledal sedaj predvsem sodelavce, ki naj mu pomagajo pri verskoobnovitvenem delu. Katoliške organizacije so po naši miselnosti že od vsega početka imele namen skrbeti za versko življenje ljudi ali ga vsaj pospeševati. Poleg tega je tako vlogo, ki naj jo prevzamejo organizacije z novo uredbo katoliške akcije, Jegliču priporočalo njegovo, že ponovno omenjeno prepričanje o brezhibnosti in vzornosti njihovega delovanja. S tem, da je Jeglič imel pred očmi obstoječe organizacije v takem pomenu, se je sedaj še na drugi točki popolnoma odmaknil od nemškega zgleada. Miselnost na versko obnovo, ki je bila Nemcem izhodišče njihovega prizadevanja, da ustvarijo čim močnejši laički apostolat, je Jeglič postavil za cilj

laiškega sodelovanja. Nemci so hoteli obnoviti duha svojih organizacij in jim tako zagotoviti tem uspešnejše delovanje, mi smo pa vzeli organizacije, kakršne so, in jih hoteli napraviti za pomčnike pri verski obnovi.

Velika je bila naloga, ki jo je Jeglič upal izvršiti s svojimi organizacijami, in neomejeno je bilo zaupanje, ki ga je stavil vanje. Pri vsem tem pa le ni mogel v svojem srcu odstraniti domneve, da nekaj novega vendarle potrebujemo, če hočemo s katoliškim duhom prepojit vse posameznike in njihova srca. »*Za ta namen*« — piše zato dalje — »*ne bodo zadostovale pridige, ne bodo zadostovali navdušeni govori pri sestankih, ampak bo nujno potrebno osebno delo. Sedaj se pa vrine upravičeno vprašanje: kako si bomo po župnijah take delavce vzgojili?*« Jeglič je čutil, da le potrebujemo novih metod; posebno je slutil, da morajo tu igrati važno vlogo izbrani ljudje, izbrane čete in njihovo osebno delo. Dalje pa teh polzavestnih spoznanj ni razvijal in jim iskal točnejšega izraza. In tako je vse njegovo razmišljanje o verski obnovi ostalo na tisti črti, kjer smo videli to vprašanje na zadnjem katoliškem shodu. Želja je bila velika, ni se pa vedelo, ne kaj, ne kako.

4. — Ko smo tako pregledali posamezne dele uredbe, se še enkrat ozrimo nanjo kot celoto. Ni mogoče prezreti, da navzlic zunanjemu delitvi v štiri dele, vsebinsko razpada le v dve polovici. V prvem delu je govor o koordinaciji naših organizacij, drugi del pa načjenja vprašanje verske obnove. In med govorjenjem o koordinaciji ter razmišljanjem o verski obnovi ne samo ni najti prave enotnosti, marveč se kaže med obema deloma celo nekaka metodična neskladnost. Kaj je cilj koordinacije? V prvem delu, se zdi, da predvsem pospeševanje obstoječega organizacijskega delovanja; v drugem delu pa bi se zdelo, da ima vsa uredba edini cilj: versko-obnovitveno delo. Dalje. Kaj je cilj laiškega sodelovanja? Ali pospeševanje obstoječih organizacij, ali delo na verski obnovi? Kakšno vlogo prav za prav imajo obstoječe organizacije? Ali so osebek, ali so predmet v prizadevanjih, ki jih hoče ustvariti nova uredba? — Že samo ta vprašanja, ki se vzbujajo pri pregledovanju uredbe, kažejo, da v teh pravnih predpisih zijajo razpokline, ki jih praktično ni mogoče premostiti. Uredba ne da točnega odgovora na dvojno vprašanje, ki jih mora vedeti vsakdo, ki hoče začeti nekaj novega. Ne pove jasno, kaj naj se dela, in prav tako tudi ne, kako naj se dela. — Vzrok te nejasnosti in nedognanosti se začena že v § 2. pravil — da to še enkrat poudarimo — ker se je vsa uredba gradila na miselnosti o brezhibnosti obstoječih organizacij.

Stvarno se torej uredba suče okoli koordinacije dosedanjih organizacij in verske obnove slovenskega človeka in slovenske družbe. To sta dva problema, ki sta bila pri nas važna že po zadnjem katoliškem shodu, in smo se z njima pečali že vsa pretekla leta. Sedanja uredba o Katoliški akciji za Slovenijo bi bila s tega vidika nov poizkus reševanja teh dveh domačih že starih vprašanj. Tudi s stališča

te čisto domače katoliške problematike moramo priznati, da uredba ne pomeni nobene praktične rešitve teh naših perečih vprašanj. Edina novost za naše dosedanje napore v teh dveh smereh je bilo sedaj Jegličevo opozorilo na važnost izbranih čet in pa na potrebnost, da vsi verniki sodelujejo za rast božjega kraljestva. Čeprav je bilo to dvoje podano le kot misel, kot gola ideja, je že kot tako, kot samo opozorilo, pomemben doprinos v idejni zaklad našega dosedanjega katoliškega gibanja.

Metodična neizdelanost, ki jo kaže uredba, je povzročala, da ji je za njeno praktično uporabo mnogo manjkalo. Jeglič sam je čutil, da je tu treba še marsikaj preudariti, preden bo mogoče začeti delati. Zopet je postavil svoje zaupanje na dekansko konferenco, kjer naj bi mu razgovor z možmi iz prakse pomagal premostiti njene notranje težave. Zato je zaključil svoj zadnji odstavek s pozivom na konferenco. »Čutim nujno potrebo, da se o zadevi skupno porazgovorimo. Zato vabim vse gg. dekane in arhidiacone... na sestanek, ki bo... 25. maja...« Obenem je tudi objavil dnevni red za ta razgovor, in sicer mu je določil tri točke. »1. Kako naj se katoliška akcija uvede v posamezne župnije? 2. Kako naj se postopa, da akcija doseže vse vernike? 3. Kako naj se posamezne osebe za to delo usposobijo?« Ta vprašanja, določena za dnevni red, niso popolnoma jasna. Pa je to razumljivo, če pomislimo, da celotna uredba ni bila metodično premišljena in notranje enotna. Miselna zveza s celotnim odstavkom, kateremu so bila ta vprašanja priključena, utemljujejo kot najprimernejšo razlago, da je Jeglič s temi vprašanji mislil predvsem na vprašanje verskoobnovitvenega dela s pomočjo novih koordinacij in njihovih organizacij. Beseda katoliška akcija bi potem pomenila v prvem vprašanju organizacijo svetov, pa tudi versko obnovo; v drugem vprašanju pa predvsem verskoobnovitveno delo. Zdi se, da bi potemtakem mogli ta tri vprašanja določeneje oblikovati nekako takole: 1. Kako naj se v župnijah osnujejo sveti in prično prepajati z verskim duhom. 2. Kako naj se postopa, da ta obnova doseže vse vernike. 3. Kako naj se posamezniki usposobijo za pomoč pri verskoobnovitvenem delu; kako torej vzgojiti duhovno elito.

Vprašanja, ki so bila zastavljena na koncu uredbe, kažejo, da je Jeglič zopet ponovil taktično napako, ko je najprej izdal pravne predpise, in nato šele iskal sveta pri tistih ljudeh, ki naj bi jih izvajali v življenje. Najprej bi se moral porazgovoriti s praktičnimi dušnimi pastirji; z njimi bi moral najprej ugotoviti: kaj hočemo doseči, in nato še, kako hočemo stremeti za temi cilji. Potem naj bi šele dal te praktično obdelane misli teoretikom, da jih oblikovno izdelajo. Jeglič se je pa delal, kakor da pravo samo že daje življenje. In prezrl je življenjsko resnico, da je prvo dejansko življenje, pravo ga mora pa spremljati, in ga utrjevati v preizkušeni smereh. Taktična zmeta, ki jo je s tem napravil Jeglič, je tudi bila eden izmed vzrokov, da je uredba izšla tako neizdelana in praktično tako malo uporabljiva. (Dalje prihodnjič.)

## OB SODBAH RIMSKE ROTE V NIČNOSTNIH ZAKONSKIH PRAVDAH L. 1939.

1. Rimska rota je izrekla l. 1939, skupno 59 sodb, brez sodbe pa se je ustavilo 40 pravn; dispozitivni deli sodb in odlokov so bili objavljeni v AAS 1940, 84—102. Od omenjenih 59 sodb jih je 53 padlo v ničnostnih zakonskih pravn; od teh se jih je 14 glasilo za neveljavnost zakona, 39 pa za veljavnost ali v odstotkih 26% proti 74%. Od 40 pravn, ki so se ustavile brez sodbe, jih je bilo ničnostnih zakonskih 30. Od 99 pravn, ki jih je obravnavala Rimska rota preteklo leto, je bilo torej ničnostnih zakonskih 89.

Zakon more biti neveljaven ali zaradi nesprejemanega zakonskega zadržka ali zaradi hibe v privolitvi ali zaradi napake v obliki sklepanja. Zadnji razlog (ob clandestinitatem ali ob defectum formae) pride danes le redko v poštev. L. 1939. se je pri Rimski roti veljavnost zakona izpodbijala iz tega razloga v štirih primerih, in sicer se je v dveh primerih navajal samo ta razlog — ena sodba se je glasila za veljavnost, ena pa za neveljavnost zakona —, v dveh primerih pa v zvezi z drugimi razlogi, in sicer enkrat v zvezi z razlogom zaradi pomanjkanja privolitve, enkrat pa z razlogom zaradi sile in strahu ter zaradi pomanjkanja privolitve.

Izmed zakonskih zadržkov pride za zakonske pravde praktično v poštev le zadržek spolne nezmožnosti, kakšen drug zadržek le bolj izjema.

L. 1939. se je izpodbijal zakon zaradi spolne nezmožnosti v 11 primerih, in sicer v 5 primerih zaradi spolne nezmožnosti moža in v 6 primerih zaradi spolne nezmožnosti žene. V onih petih pravn, kjer se je navajala spolna nezmožnost moža, so se zaključile s sodbami vse, od teh je bila ena za neveljavnost zakona, štiri pa so bile za veljavnost. V šestih pravn, kjer se je navajala kot razlog spolna nezmožnost žene, sta se zaključili s sodbo le dve, ena sodba je bila za veljavnost, ena pa za neveljavnost, ostale štiri pravde so bile ustavljene z odlokom.

Od ostalih zadržkov se je navajal zadržek zakonske vezi v enem primeru, sodba se je glasila za neveljavnost zakona, zadržek zločina v enem primeru, sodba je bila za veljavnost; zadržek krvnega sorodstva v enem primeru, definitivne sodbe ni bilo; zadržek nezadostne starosti v enem primeru, a v zvezi z razlogom zaradi sile in strahu, sodba se je glasila za neveljavnost zakona.

Hib v privolitvi je možnih več in praksa Rimske rote jih tudi na razne načine označuje. L. 1939. so se navajali naslednji razlogi, ki spadajo v to skupino:

Sila in strah v 22 primerih, v štirih primerih se je glasila sodba za neveljavnost, v 11 za veljavnost, v sedmih primerih ni bilo sodbe; sila in strah ter nevednost v dveh primerih, ena sodba za veljavnost, druga za neveljavnost; sila in strah ter izključitev nerazvezljivosti v enem primeru, sodba za neveljavnost; sila in strah ter izključitev dobrine

potomstva v enem primeru, sodba za neveljavnost; sila in strah ter pomanjkanje privolitve v enem primeru, brez sodbe; sila in strah ter hlinjena privolitev v dveh primerih, obe sodbi za veljavnost; sila in strah, izključitev ter zmeta v osebi v enem primeru, sodba za veljavnost; izključitev nerazvezljivosti v petih primerih, ena sodba za neveljavnost, tri za veljavnost, en primer brez sodbe; izključitev nerazvezljivosti in dobrine potomstva v enem primeru, sodba za neveljavnost; izključitev dobrine potomstva v štirih primerih, ena sodba za veljavnost, v treh ni bilo sodbe; izključitev dobrine potomstva in neizpolnitev pogoja v dveh primerih, obe sodbi za veljavnost; izključitev dobrine potomstva in pomanjkanje privolitve v dveh primerih, ena sodba za neveljavnost, v drugem primeru brez sodbe; izključitev enojnosti v dveh primerih, ena sodba za veljavnost, v drugem brez sodbe; izključitev dobrine zvestobe v enem primeru, sodba za veljavnost; izključitev enojnosti, nerazvezljivosti in pomanjkanje privolitve v enem primeru, brez sodbe; neizpolnitev pogoja v šestih primerih, tri sodbe za veljavnost, v treh primerih brez sodbe; neizpolnitev pogoja in hlinjena privolitev v enem primeru, sodba za veljavnost; neizpolnitev pogoja ter sila in strah v enem primeru, sodba za neveljavnost; pomanjkanje privolitve v dveh primerih, obe sodbi za veljavnost; duševna bolezen moža v enem primeru, brez sodbe; duševna bolezen žene v enem primeru, sodba za veljavnost; duševna bolezen, izključitev nerazvezljivosti in dobrine potomstva v enem primeru, brez sodbe; duševna bolezen žene, neizpolnitev pogoja in zmeta v osebi v enem primeru, brez sodbe.

Pri sodbah Rimske rote opazujemo, da pada število sodb, ki bi zaradi razloga sile in strahu proglasile zakon za neveljaven.

2. Pravde, v katerih se spodbija veljavnost zakona zaradi zadržka ali zaradi napake v obliki sklepanja, niso nevarne za nerazvezljivost zakona, ker gre pri njih pač za izjemne primere. Drugače pa je seveda s pravedi, da bi se proglasil zakon za neveljaven zaradi hibe v privolitvi. Te pa bi utegnile postati nevarne. Saj vidimo, kolikšna vrsta razlogov za neveljavnost zakona se v tem poglavju navaja. Te pravde morejo slabo vplivati na tiste, ki so nezadovoljni v svojem zakonu, kakor tudi na tiste, ki bodo zakon šele sklenili. Bistvu zakona in krščanskemu pojmovanju lastnosti in učinkov zakona morejo te pravde zelo škodovati. Naš čas je nagnjen k razbrzdanosti zlasti glede zakonskega življenja. Ker Cerkev razporoke ne more poznati, je nevarnost v tem času splošne razbrzdanosti, da ne bi nekateri z ničnostno zakonsko pravdo zaradi hibe v privolitvi skušali doseči isto, kar bi jim prinesla razporoka. Velika ironija bi bila, če bi tem ljudem pri njih nenravnem ravnanju pomagali še dušni pastirji in



cerkveni sodniki zaradi napačnega usmiljenja, češ, da je treba »nesrečnim« zakoncem pomagati.

Zato ne bo odveč, če gornjemu poročilu o sodbah Rimske rote v ničnostnih zakonskih pravadah dostavim tole:

Florentinski nadškof kardinal Dalla Costa je izdal letos v marcu za svoj kler posebno okrožnico, v kateri govori tudi o ničnostnih zakonskih pravadah.<sup>1</sup> Ko razlaga nagibe, čemu je izdala kongregacija za zakramente znano instrukcijo za škofijska sodišča z dne 15. avgusta 1936.,<sup>2</sup> opozarja duhovnike, naj bodo zelo previdni, kadar govorijo o tem, da je zakon neveljaven. »Duhovniki naj bodo zelo oprezni in previdni in naj razen v izjemnih primerih, ko je evidentno, da je zakon veljaven, in se sodi, da bi bilo potrebno, če bi cerkvena oblast proglasila zakon za neveljaven, nikoli ne govorijo o neveljavnosti zakona.« Če namreč duhovnik spomni tistim, ki mu tožijo o težavah svojega zakona, da je morda njih zakon neveljaven, se bodo oprijeli te besede. Mislili bodo, da je zakon v resnici neveljaven, govorili bodo o tem drugim, tvegali bodo vse, da dosežejo proglasitev neveljavnosti.

Duhovniki, zlasti pa spovedniki in župniki naj nikar ne mislijo, da se z ničnostnimi zakonskimi pravadami stori za splošnost kaj dobrega. Te pravde povzročajo krščanskemu občestvu le škodo, čeprav morda posameznega zakonca rešijo neljube vezi. Nikdar ne smemo žrtvovati zakonske vezi, da rešimo mir v tej ali oni družini! Predvsem pa morajo imeti pred očmi to pravilo sodniki cerkvenega zakonskega sodišča. »Če sodnik nima jasnega pojma o tem, da je zakonska vez nad vse, ne more opravljati svoje službe, kakor hoče Cerkev in nalaga morala.« Cerkev je v veliki borbi z angleškim kraljem Henrikom VIII. jasno pokazala v praksi, kako visoko ceni nedotakljivost zakonske vezi. Ni je žrtvovala, čeprav je šlo za vero vsega kraljestva.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Prim. članek »H Cardinale Dalla Costa per la santità del Matrimonio« v »L'Osservatore Romano« z dne 24. marca 1940, str. 2.

<sup>2</sup> Prim. moj Postopnik za ničnostne zakonske pravde pri škofijskih sodiščih 1938.

<sup>3</sup> Tehtno besedilo se glasi: »I sacerdoti sieno molto circospetti e prudenti, e se non in casi del tutto eccezionali, in cui la nullità sia evidente e si giudichi necessario venga dichiarata dalla autorità ecclesiastica, mai parlino di nullità di matrimonio. Gli interessati prenderebbero ben facilmente in parola, pensando senz'altro che il loro matrimonio sia veramente nullo; ne parlerebbero con chiunque, non si darebbero pace finchè non fossero riusciti ad introdurne la causa e se pensassero, come quasi sempre avviene, ad altre nozze, facilmente si istituirebbe un'unione concubinaria. E se questa sciagurata unione esistesse già, i colpevoli si rafforzerebbero nel loro insano proposito sostenuti dalla speranza di ottenere per il detestato matrimonio sentenza di nullità.

Tutti i sacerdoti, ma specialmente i confessori e i parroci, non alimentino il pregiudizio di pensare che con le cause di nullità si faccia il bene vero e generale delle anime, perchè, anche se si gioverà in qualche modo alle anime dei coniugi diventati liberi, ne verranno danneggiate innumerevoli altre o meglio ne verrà pregiudicata tutta la compagine della famiglia e della società cristiana e questo si abbia da tutti per fermissimo che per accomodare posizioni penose, per togliere uno scandalo, per met-

To opozorilo florentinskega nadškofa je za naš čas prav primerno. K srcu bi si ga morali vzeti vsi duhovniki, zlasti pa tisti spovedniki in župniki, o katerih se zdi, da so v teh stvareh »premehki« ali, kakor pravijo, »predobri«. To so takšni, ki skušajo na vse načine olajšati težave ljudem, ki so v nesrečnem zakonu. Namesto da bi jim svetovali na vso moč in naročali potrpežljivost in vdanost v božjo voljo, pa prehitro verjamejo njihovemu opisovanju življenja v zakonu in kako je do zakona prišlo, in jim svetujejo, naj se ločijo in skušajo doseči, da bo oblast proglasila njihov zakon za neveljaven.

3. Ničnostne zakonske pravde zlasti one zaradi hibe v privolitvi so pri cerkvenih sodiščih po l. 1918. silno narastle. Codex iuris canonici je priznal strankam v zakonskih zadevah zelo široko tožbeno pravico, ki so jo šele poznejše avtentične razlage in uredbe nekoliko utesnile. V zadnjem času so se začeli oglašati glasovi, ki opozarjajo na nevarnost naraščajočih ničnostnih zakonskih pravn. Tako se je n. pr. sama kongregacija za zakramente v dopisu nemški nunciaturi z dne 29. avgusta 1938., št. 24.538 pritožila nad tem, da je v nemških škofijah ničnostnih zakonskih pravn zaradi hibe v privolitvi veliko.<sup>4</sup> Sv. stolica je začela škofijska zakonska sodišča posebej nadzirati (prim. AAS 1932, 272); od l. 1939. je ustanovljen za nadzorstvo nad zakonskim sodstvom pri kongregaciji za zakramente poseben subsekretariat (Apollinaris 1939, 383).

V literaturi se je pričelo živahno razpravljanje o predlogih *de lege ferenda* glede omejitve ničnostnih zakonskih pravn zaradi hibe

ter pace in una o più famiglie, mai deve essere sacrificato il vincolo coniugale.

Questa disposizione d'animo deve poi essere in sommo grado nei membri del tribunale, e in modo affatto insuperabile nel difensore del vincolo. Se ad un giudice manchi questo preciso concetto, che cioè il vincolo è sopra tutto, egli non può fungere il suo ufficio come vuole la Chiesa e la morale impone. Non occorre poi copia di argomenti per convincersene. Basti ricordare la titanica lotta sostenuta dalla Chiesa per il rifiuto di dichiarare nullo il matrimonio di Enrico VIII con Caterina d'Aragona. Tutte le sottigliezze, tutti i sofismi, tutte le arti furono usate dal re e dai suoi cortigiani per ottenere la sospirata sentenza, ma inutilmente; la Santa Sede fu irremovibile: sostenuta in ciò, per quanto fosse necessario, da Giovanni Fisher il santo martire Vescovo di Rochester. E quando la Chiesa dovette scegliere tra la perdita dell'Inghilterra e una ferita alla indissolubilità del vincolo coniugale, non esitò a subire lo scisma di un'intera nazione.

Il tribunale poi ricordi che l'accettazione della causa è d'una importanza capitale. I coniugi e gli avvocati la considerano, sebbene non sia, pegno e presagio di vittoria e nessun mezzo lasceranno intentato per raggiungere la meta agognata. E intanto coniugi, parenti, avvocati, testi ne parleranno ovunque con l'effetto di offuscare sempre più nella mente dei fedeli il vero concetto della indissolubilità del matrimonio.

Nè tema il tribunale il ricorso, che l'attore può effettuare entro dieci giorni al Tribunale superiore. Anche se a questo si giungesse, il che certo non è probabile, non ci sarebbe motivo di rammaricarsene; basta che la reizione del Libello sia giustamente e chiaramente documentata.

<sup>4</sup> Prim. Haring, De processibus matrimonialibus coërcendis, Apollinaris 1939, 413 in nsl.

v privolitvi (Roberti, Haring, Bartocchetti).<sup>5</sup> Posebno pozornost pa je v tem pogledu vzbudil članek »*Incipit lamentatio vinculi...*«, ki ga je anonimni pisec (Rerum Scriptor) priobčil v rimski kanonistični reviji *Apollinaris* 1939, str. 348 do 389. Članek, ki je spisan v obliki dialoga med piscem (Relator) in med poosebljeno zakonsko vezjo (Vinculum),<sup>6</sup> pokaže z izredno odkritostjo na hibe pri nekaterih cerkvenih sodiščih, na pomanjkljivosti cerkvenega zakonskega prava in končno predlaga nekatere radikalne spremembe, ki se tičejo omejitve tožbene pravice.

Iz zanimivega članka, ki je dobil podatke pač pri prvem viru, zvemo, da je bilo v zadnjih letih v vsej cerkvi dva do tri tisoč ničnostnih zakonskih pravnih na leto.<sup>7</sup> V primeri s pravnimi v času pred sedanjim zakonikom je to število silno visoko. Velikanska večina teh pravnih se obravnava pred škofijskimi in metropolitanskimi sodišči; rimska rota obravnava na leto komaj sto zakonskih pravnih; lansko leto (1939) jih je bilo, kakor smo videli, še dosti manj.

Pri ničnostnih zakonskih pravnih se v veliki večini primerov izpodbija veljavnost zakona zaradi hibe v privolitvi. Tako je bilo l. 1937. izrečenih v vsej cerkvi okrog tisoč sodb v pravnih, kjer se je izpodbijala veljavnost zakona zaradi sile in strahu, pet sto sodb v pravnih zaradi ostalih hib v privolitvi in le nekaj nad sto sodb v pravnih, kjer se je veljavnost zakona izpodbijala zaradi spolne nezmožnosti ali zaradi duševne bolezni.<sup>8</sup>

Pisec članka »*Incipit lamentatio vinculi...*«, ki je najbrž kakšen prelat iz kongregacije za zakramente, vsekakor pa dobro informirana in odlična oseba, ki stoji tej kongregaciji blizu, pove nekaj bridkih na račun tistih cerkvenih sodišč, ki se jim stranke, živeče v nesrečnih zakonih, tako »smilijo«, da pri tem pozabljajo na nerazvezljivost zakonske vezi in njen velikanski pomen za krščansko občestvo ter jim ne zavedajoč se skušajo pomagati do razporoke in nove prešustne spolne zveze. Kakšno »usmiljenje«! Prav tako biča pisec napačno dušnoparstirsko gorečnost, ki skuša prešustnim konkubinarcem zopet seveda nezavestno pomagati »urediti njihovo zadevo« na račun nerazvezljivega zakona. O tem napačnem usmiljenju in gorečnosti smo že zgoraj govorili. Člankar očita dalje nekaterim cerkvenim sodiščem površnost, neupoštevanje zakonskih pravnih domnev, govorečih za veljavnost zakona, slabo ocenjevanje dokaznih sredstev in pristransko, po čustvu narekovano utemeljevanje sodb za neveljavnost zakona; govori o neenakem pravnem položaju branilca vezi na eni strani ter zakoncev in njih odvetnikov na drugi strani. Branilec vezi brani zakonsko vez le po službeni dolžnosti, zakonca jo napadata

<sup>5</sup> Prim. Her man, *Izmjene u crkvenom bračnom pravu (De lege lata et de lege ferenda)*. Preštampano iz »*Katoličkog Lista*« br. 8, 9 i 10. Zagreb 1940.

<sup>6</sup> Zakonska vez se prikaže piscu kot »*aspectus viri venerabilis... albis vestibus induti, gravis et suavis gestibus, facie lumine circumfusa*« (*Apollinaris* 1939, 348).

<sup>7</sup> *Apollinaris* 1939, 384.

<sup>8</sup> *Apollinaris* 1939, 376.

iz privatne iniciative in osebno zelo zainteresirana, zato je jasno, da se borita z veliko večjo žilavostjo in prepričevalnostjo. V zakonski pravdi imata — tako vsaj mislita — vse zgubiti ali vse dobiti. Tako se je zgodilo, da se je zakonec žilavo pravdal petnajst let, osem sodb se je izreklo v njegovi pravdi in končno je zmagal, zakon je bil proglašen za neveljaven.<sup>9</sup>

Zakonske pravde bodo vedno ostale; tudi brez pomotnih sodb pri njih ne bo, ker drugače pri sodnikih, ki so ljudje, ni mogoče. Taka posamezna dejanska zmota za celoto ni nevarna. Laksna interpretacija zakonskih določb v teh pravnih, če postane vsaj relativno stalna in splošna, pa bi bila zelo nevarna, ker bi zavedla v nekakšno faktično herezijo. Cerkvena sodišča bi tako mogla povzročiti Cerkvi silno škodo. Sicer pa je prav za prav že objektivno pravilna sodba, ki proglasi zakon za neveljaven, navadno hud udarec proti nerazvezljivosti zakona, ne objektivno, pač pa po videzu, ki ga ustvari pri ljudeh. Ničnostne zakonske pravde in sodbe v njih so v naših časih vsekako zelo važna zadeva v Cerkvi.

Pisec članka »Incipit lamentatio vinculi...« in za njim tudi zagrebški profesor dr. Franc Herman v zgoraj navedenem spisu predlagata nekatere spremembe v zakonskem pravu glede omejitve tožbene pravice. Tako naj bi prvič zakonec, ki je sklenil zakon pod vplivom grožnje, ne mogel tožiti na proglasitev neveljavnosti zakona, če je živel določeno dobo, n. pr. eno leto mirno v zakonu, potem ko je grožnja prenehala. Njegov zakon naj bi se ipso iure poveljavil. Po mnenju anonimnega pisca bi se tako znižalo število zakonskih pravnih pravnih za nad tisoč pet sto letno.<sup>10</sup>

Dalje naj se predpiše, da se proglasitev neveljavnosti zakona zaradi izključitve kake bistvene zakonske dobrine (kan. 1086, § 2) ali zaradi pogoja (kan. 1092) po sodnem potu sploh ne more doseči.<sup>11</sup> Tako bi se zopet znižalo število zakonskih pravnih za več sto. Na ta način bi odpadle pravde, ki povzročajo največ zgledevanja in tudi pohujšanja.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Apollinaris 1939, 354.

<sup>10</sup> »Indecora ita caterva causarum de metu quae introducuntur passim post decem, viginti, quadraginta quoque annos evanescent et e nostro foro migrabunt plus quam 1500 causae quotannis« (Apollinaris 1939, 388).

<sup>11</sup> ... primo loco expedire puto ad bonum publicum servandum ut actio ad profundas simulationes, exclusiones can. 1086 § 2 et 1092 contra matrimonii bona nemini detur seu, quod idem est, lege omnibus denegetur« (Apollinaris 1939, 385).

<sup>12</sup> »Hisce simplicibus coarctationibus, quae omnino videntur necessariae, sequentibus praecipue rationibus, eliminabuntur quotannis plura centena processuum qui sunt universi plus minus probosi et scandalum excitantes. De legitimitate, imo de necessitate dixerim primordiali, privandi actione coniugem culpabilem dubium extare non puto. Equidem lex ipsa recte matrimonii celebrandi abrogaretur si passim admitteretur quisque asserit se sacrilege celebrasse, ad suum sacrilegium probandum — puta prolem excludendo — quo probato, eidem cum declaratione nullitatis tribuatur libertas ad novas optabiliores nuptias transeundi. Hac mercedis spe allecti infiniti coniuges simile sacrilegium committent et sacrilegium ipsum quodammodo canonizaretur. Ceterum culpa ex ipsa sua natura fons esse potest et debet tantum poenae non iuris« (Apollinaris 1939, 385—386).

Zakoni, ki so bili neveljavno sklenjeni zaradi hibe v obliki sklepanja ali zaradi razdiralnega zadržka nižjega reda, naj bi se po daljšem skupnem bivanju zakoncev (n. pr. po enem letu) ipso iure poveljavili.<sup>13</sup>

Če se gornji trije predlogi o utesnitvi tožbene pravice sprejmejo, bi padlo število zakonskih pravnih odločb od dveh do treh tisoč, kakor jih je zadnja leta, na par sto. Ostale bi le pravde na neveljavnost zakona zaradi zakonskih zadržkov, zaradi umske bolezni in nekaj pravnih zaradi sile in strahu. Zato bi bil izvedljiv nadaljnji predlog anonimnega pisca, da naj bi se noben zakon ne proglasil za neveljaven brez sodelovanja sv. stolice. Proti sodbi škofijskega sodišča, ki se glasi za neveljavnost zakona, naj bi bil obvezen priziv na Rimsko roto.<sup>14</sup> Na ta način bi se laže uvedla enotna praksa glede apliciranja zakonskih določb in ocenjevanja činjenic v tako važni materiji, ki se tiče dogmatično utrjene nerazvezljivosti krščanskega zakona.

Glede sumaričnega postopanja v zakonskih pravnih odločbah po kan. 1990 do 1992 naj se po piščevem predlogu določi, da so zadržki v kan. 1990 naštetih izčrpno (taksativno) in da mora branilec vezi v vsakem primeru vložiti priziv;<sup>15</sup> sedaj namreč po kan. 1991 branilec vezi ni dolžan v vsakem primeru vlagati priziva marveč le po svoji previdnosti.

Člankar nadalje predlaga, da se pri zakonskih procesih odpravi udeležba privatnih odvetnikov in naj se ustanovi mesto uradnega zastopnika in branilca stranke.<sup>16</sup> Branilec zakonske vezi bi tako uradno branil zakonsko vez, ta uradni branilec stranke pa interese zakoncev, ki so v nasprotju z zakonsko vezjo.

Končno predlaga pisec, da bi se tudi postopanje za razvezo neizvršenega zakona postrožilo. Zahteva naj se popoln »fizični in moralni dokaz« (argumentum physicum et morale), kot se izraža, o neizvršenosti zakona in obstoj zelo važnih razlogov, ki priporočajo razvezo. Število dispens super matrimonio rato et non consummato se je namreč dvignilo do tri sto na leto, medtem ko je bilo teh razvez pred tridesetimi leti le deset do dvajset na leto.<sup>17</sup>

K tem predlogom naj dostavim še predlog nekaterih kanonistov, n. pr. Haringa, naj se predpiše naslednje: ženin in nevesta morata pri izpraševanju podpisati izjavo, da jima je znano, da pod vplivom grožnje ne moreta veljavno skleniti zakona, kakor tudi izjavo, da sklepata zakon prostovoljno in ne pod vplivom grožnje.<sup>18</sup>

4. Cerkveno pravo je v veliki meri zgrajeno na zaupanju v ljudi. Gornji predlogi o utesnitvi tožbene pravice v zakonskih pravnih odločbah jasno pokažejo, kolikšno svobodo dovoljuje cerkveno pravo. Saj ga ni kmalu pravnega reda, ki bi dopuščal tolike svobode. Pomisliti

<sup>13</sup> Apollinaris 1939, 387.

<sup>14</sup> Apollinaris 1939, 385.

<sup>15</sup> Apollinaris 1939, 388.

<sup>16</sup> Apollinaris 1939, 389.

<sup>17</sup> Apollinaris 1939, 388.

<sup>18</sup> Archiv für katholisches Kirchenrecht 1939, 103; Hermann, o. c. 27.

pa je še treba, da mora imeti Cerkev nerazveljivost zakona za nedotakljivo, saj je dogma, da je izvršen krščanski zakon nerazveljiv. Samo po sebi se razume, da je Cerkev pri tej resnici vedno vztrajala. Gornji predlogi ji nikakor ne očitajo, da bi se bila v nauku kaj motila ali da bi nauk premalo resno branila, marveč povedo indirektno le to, da se je Cerkev — da tako rečem — v svojem zaupanju v ljudi nekoliko prevarala. Nekateri verniki hočejo svobodo, ki jim jo nudi cerkveni pravni red, zlorabiti, da bi tako dosegli nekakšno legalno razporoko. Pri tem početju jih podpirajo, kakor smo zgoraj videli, celo nekateri dušni pastirji in cerkvena sodišča. Ker tako ničnostne zakonske pravde, zlasti one, zaradi hibe v privolitvi, zelo naraščajo in je tako nastala nevarnost za nerazveljivost zakona, bo potrebno, da Cerkev odtegne nekaj svojega zaupanja in da omeji svobodo, tako vsaj hočejo gornji predlogi, ki se zde precej utemeljeni.

Iz povedanega moremo zaključiti, da je vsaka ničnostna zakonska pravda v Cerkvi važna zadeva, ne samo za stranki, marveč tudi za skupnost. Interes javne blaginje se bo moral pri teh pravadah, kakor sledi že iz znane instrukcije kongregacije za zakramente z dne 15. avgusta 1936., bolj naglašati.

V luči teh razmotrivanj dobe sodbe Rimske rote v ničnostnih zakonskih pravadah še poseben pomen. Papež Pij X. je restavriral Rimsko roto tudi v ta namen, kot je sam večkrat izjavil poznejšemu njenemu dekanu Mihaelu Lega (ki je umrl kot kardinal), »ut S. Tribunal posset mature et prudenter explicare litteram et intentionem (Codicis) per forensem iurisprudentiam.«<sup>19</sup> Sodbe Rimske rote naj bi služile za vzorec nižjim cerkvenim sodiščem. V ta namen se tudi izdajajo zbirke teh sodb.

Pisec članka »Incipit lamentatio Vinculi...« pripoveduje, da mnogi te sodbe zlorablajo. Stranke, ki se hočejo znebiti zakonske vezi, prelistavajo namreč omenjene sodbe, ki so danes vsem dostopne, in potem navajajo — ali upravičeno ali neupravičeno, to je drugo vprašanje: »Rota dicit sic et sic, ideoque in hac causa concludi debet pro nullitate matrimonii.«<sup>20</sup> Pisec sodi, da se mora temu napraviti konec, in predlaga, da naj se v sodbi več ne objavlja per extensum odstavek in iure, kjer se po praksi Rimske rote navajajo bolj ali manj obširno v poštev prihajajoča pravna načela in določbe, teoretični pravni dvomi, pravne domneve, načrt postopanja v tej zadevi, momenti, na katere je treba predvsem paziti, in tako dalje. Pravi namreč: »Non omnino irrationale videretur proinde si sententiae Rotales parum extenderentur circa ius — praesertim cum idem in propatulo est veluti in causis vis et metus perquam tritis — sed potius insisterent in applicatione iuris ad factum veluti moris erat Veteris Rotae praesertim ultimis temporibus, ut quilibet percipit qui percurrat Decisiones Volantes.«<sup>21</sup>

Ta pripomba anonimnega pisca se zdi vsaj pri nekaterih sodbah Rimske rote upravičena. Razlage pravnih določb v sodbah ne morejo

<sup>19</sup> Coram Lega decisiones 1926, 7.

<sup>20</sup> Apollinaris 1939, 365.

<sup>21</sup> Ibid.

biti izčrpne in tako se more zgoditi, da je v njih zaradi kratkosti in sumaričnosti kakšen stavek ali odstavek manj jasen in precizen, stranki seveda in njenemu advokatu pridejo taka mesta prav, ko zbirata dokaze za svojo tezo. Toda navzlic temu imajo sodbe Rimske rote v ničnostnih zakonskih pravnih velik pomen. Njih preučevanje bi obvarovalo tega in onega cerkvenega sodnika pa tudi dušnega pastirja, da ga ne bi zadeli očitki, katere smo v tem poročilu omenili.

Al. Odar.

### CERKVENI ODLOKI PROTI STERILIZACIJI.

(Ob dekretu kongregacije Sv. oficija, 24. februarja 1940.)

Še pred dobrimi desetimi leti ni bilo v vprašanju, kako naj s katoliškega nramnega stališča sodimo o sterilizaciji, popolne načelne jasnosti. Pri razpravljanju o osnutku novega kazenskega zakonika za nemško državo je bil k § 62, ki govori o odpustitvi dedno obremenjenih zločincev iz zaporov (Entlassung aus Sicherungsverwahrung) dodan predlog št. 60, ki govori o sterilizaciji: še pred določeno dobo morejo biti na predlog sodišča odpuščeni iz teh zaporov predvsem tisti, ki se bodo po posvetovanju s svojim odvetnikom in zdravnikom prostovoljno podvrgli sterilizaciji. Ob tem predlogu se je na sejah posebne komisije nemškega državnega zbora dne 30. in 31. okt. 1928 govorilo tudi načelno o sterilizaciji. Nekateri govorniki so poudarjali, da s katoliške strani proti sterilizaciji ni načelnih pomislekov in da po nauku katoliške moralne teologije v dodatnem predlogu št. 60 predlagana direktna sterilizacija sama po sebi ni nramno slaba.<sup>1</sup>

Izrecno so se tedaj sklicevali na znano delo prof. dr. Josefa Mayerja: *Gesetzliche Unfruchtbarmachung Geisteskranker*.<sup>2</sup> Ta teološki strokovnjak podaja ob zaključku svojega obširnega dela tole sodbo: *Sententia probabilis je, da sterilizacija duševno bolnih od strani državne oblasti ni nekaj samo po sebi slabega in da more biti zato dovoljena in upravičena, kadar in dokler služi dobremu namenu in javni blaginji.*<sup>3</sup> Ob recenziji tega dela so se nekateri teologi popolnoma ali vsaj deloma pridružili avtorjevemu zaključku.<sup>4</sup> Tudi priznani evgenik in biolog Hermann Muckermann je takrat zagovarjal podobno stališče.<sup>5</sup> Za temu stališču prijazne so se navajali tudi P. Donovan O. F. M. (Washington), P. Labouré (Tetas), Malley, Gemelli, Fritz Tillmann in Fr. Keller.<sup>6</sup> Jezuit p. F. Hürth je takrat v posebnem

<sup>1</sup> Fr. Hürth, *Gesetzliche Sterilization, Stimmen der Zeit*, 116, 1929, str. 360—365.

<sup>2</sup> Herder, Freiburg, 1927. Obširni knjigi (466 strani), v kateri je zbrana zelo veliko pozitivnega materiala, manjka načelne jasnosti.

<sup>3</sup> o. c. 439.

<sup>4</sup> Navaja Hürth, l. c.

<sup>5</sup> »Unter Voraussetzung, dass die Erbprognose genügend fortgeschritten ist und dass zur Verhütung des Missbrauchs nur einer öffentlichen Autorität die gesetzliche Freiheit zum Eingriff gegeben wird, wird niemand bei der gegenwärtigen Notlage der Völker die ethische Erlaubtheit bestreiten.« *Staatslexikon*, 5. izd. IV. kol. 527.

<sup>6</sup> Prim. Grosam, *Sterilisation auf Grund privater Autorität und auf Grund gesetzlicher Ermächtigung*, Linzer Quartalschrift, 83, 1930, str. 295.

članku pobijal mnenje, da katoliški moralisti soglasno ali vsaj v večini pripisujejo državi načelno pravico uzakoniti in izvrševati, pod določenimi pogoji seveda, direktno sterilizacijo. Odločno pa je odklanjal tudi trditve, da Cerkev tako mnenje odobrava, ali da se mu vsaj približuje.

Ti prvotno bolj znanstveno-teoretični dvomi so postali tako bolj in bolj tudi praktično važni ne samo za posameznike, ampak tudi za skupnost. Kajti tudi države in njih zakonodaje so se pričele resno zanimati za evgenične ideje in zahteve. Vprašanje o sterilizaciji je tako prišlo v javnost in katoličanom je bilo treba zavzeti jasno in določno stališče. Cerkev je zato avtoritativno dvome razčistila in jasno povedala, kaj je katoliški nauk o tem vprašanju.

1. Najprej je papež Pij XI. spregovoril o uničevanju rodilnosti v okrožnici »Casti connubii« 31. decembra 1930. V poglavju o zmotah proti dobrini zakona pravi: »Zavreči moramo slednjič tisto pogubno prakso, ki zadeva v prvi vrsti naravno pravico človeka do zakona, pa se dejansko v nekem oziru nanaša tudi na dobrino potomstva. So namreč ljudje, ki v pretirani skrbi za evgenične smotre ne dajejo samo nasvetov, kako bolje zagotoviti močan in zdrav rod, kar seveda zdravi pameti ne nasprotuje, ampak ki odkazujejo temu evgeničnemu namenu prvo mesto, celo pred nameni višjega reda. Ti namreč hočejo, da bi javna oblast izključila od zakona vse, od katerih je po zakonih in mnenjih njih znanosti zaradi dedovanja pričakovati le nezdrav in malovreden zarod, četudi so samo po sebi sposobni za zakon. Da, še več, zahtevajo celo, da takim v imenu javne oblasti tudi proti njih volji zdravniki z operacijo vzamejo rodno moč, in sicer ne za kazen za kake npravne zločine, ali da bi jim onemogočili zopetne take zločine, ampak ker proti vsakemu pravu prisvajajo svetnim oblastem pravico, ki je nikdar niso imele in je pravoma imeti ne morejo.«<sup>7</sup> Na tem mestu govori papež o zahtevah novodobne evgenike: eno odobrava, dve pa odklanja. Odobrava skrb za zdrav rod, ki pa ne sme biti pretirana, odklanja pa prepoved zakonov iz evgeničnih razlogov in uničevanje rodilnosti iz istih razlogov, in sicer v imenu javne oblasti. Mimogrede omenja ojalovljenje za kazen, ne da bi o nji sodil.

Nas zanima le odločna obsodba ojalovljenja. Kakšna je vsebina te obsodbe?

a) Papež v okrožnici ne govori o kakem posebnem načinu uničevanja rodilnosti, ampak zametuje vse načine, torej poleg kastracije tudi sterilizacijo.

b) Iz celega odlomka je razvidno, da je obsojena direktna sterilizacija, to je tista, ki je naravnost hotena, bodisi kot sredstvo, bodisi kot namen. Ni pa govora o indirektni sterilizaciji, ki je kot postranski učinek le pripuščena in ki izven vsake vzročne zveze le spremlja dejanje ali učinek, ki ga namerava. Ta indirektna sterilizacija se presoja po načelu o dvojnem učinku (principium de duplici effectu).

<sup>7</sup> Casti connubii, št. 68. Slovenski prevod v Času, XXV., 1930/31, str. 229.



c) Okrožnica govori izrecno le o sterilizaciji na podlagi evgenične indikacije. Pozneje, ko govori o razlogih za svoje odklonilno stališče, pa dostavlja, da državna oblast nima nobene direktne oblasti nad udi svojih podložnikov in jih zato, kjer ni vzroka za kaznovanje, ne sme poškodovati »niti iz evgeničnih, niti iz drugih vzrokov«. <sup>8</sup> S tem je obsojena tudi sterilizacija na podlagi medicinske, socialne in moralne indikacije.

d) Enciklika govori dalje o sterilizaciji »v imenu javne oblasti«, ne pa o ojalovljenju na zahtevo ali željo privatnika. Vendar pa velja njeno odklonilno stališče tudi za privatno sterilizacijo, kar je jasno povzeti iz utemeljevanja, ki ga okrožnica takole zaključí: »Sicer pa krščanski nauk pravi, in to stoji tudi po pameti, da niti človek sam nima nad udi svojega telesa druge oblasti kakor le to, da jih rabi za njih naravne namene; ne sme jih pa uničiti ali pohabiti ali jim na kakšen drug način vzeti sposobnost za naravno udejstvovanje, razen če ni mogoče drugače poskrbeti za zdravje celega telesa.« <sup>9</sup>

e) Iz tega pa tudi sledi, da papež ne odklanja le prisilnega ojalovljenja, kakor bi iz samega teksta mogli sklepati (»tudi proti njih volji«), ampak tudi ojalovljenje, ki bi se izvršilo v soglasju in s pristankom onega, za katerega gre. Kajti posameznik nima pravice odločevati v tem primeru.

f) Nadalje govori okrožnica na splošno o vsakem namernem uničevanju rodilnih zmožnosti, ne samo o operativnem posegu. Slovenski prevod »z operacijo« ne ustreza povsem originalu: »medicorum opera«. Ta izraz pomeni več: vsak zdravnikov poseg, naj bo kirurški (operacija) ali ne (obsevanje, injekcije).

g) Izrecno in določno okrožnica nikjer ne pove, kakšne narave je ta njena obsodba sterilizacije. Poudarja le, da država te pravice: vzeti človeku rodno moč, nima, ni imela in je imeti ne more. Morda le zato ne — tako so razlagali nekateri — ker ni zadostnega razloga zanjo, ker javna blaginja tega sredstva sterilizacije ne zahteva in ga tudi v bodoče ne bo zahtevala. Tudi oni namreč, ki teoretično in načelno državi to pravico pripisujejo, jo danes praktično še odklanjajo: niso še izpolnjeni pogoji, pod katerimi javni oblasti ta pravica, ki ji je dana v neko samoobrambo, pripade. <sup>10</sup> Po tej razlagi bi tudi okrožnica odklanjala državi pravico sterilizacije le zato, ker niso še dani pogoji: *necessitas boni communis*. Tako bi olajovljenje samo v sebi, po svojem notranjem bistvu, ne bilo obsojeno kot nenravno.

Drugi pa so obsodbo Svete stolice sprejeli kot disciplinaren odlok: Cerkev sterilizacijo prepoveduje, ne, ker bi bila sama v sebi zla, ampak, ker bi dovolitev tega evgeničnega sredstva vodila do velike zlorabe, kar bi bilo v škodo človeškemu rodu in njegov pro-

<sup>8</sup> *Casti connubii*, št. 70, str. 229.

<sup>9</sup> l. c. št. 71, str. 230.

<sup>10</sup> »Es fehlen bis heute fast sämtliche Voraussetzungen einer erlaubten gesetzlichen Sterilisierung.« Mayer, o. c. 440.

pad. Tako je še po okrožnici *Casti connubii* menil H. Muckermann v prvi izdaji svojega dela: *Eugenik und Katholizismus* 1933).<sup>11</sup> Torej je še po okrožnici ostal dvom, ali je sterilizacija prepovedana že po naravnem zakonu kot sama v sebi pravno slaba in torej zla vedno in v vsakem primeru, ali pa je prepovedana le pozitivno, z ozirom predvsem na skupno blaginjo človeštva.

2. Ta dvom je ostal tudi še po odgovoru kongregacije Svetega oficija na splošno vprašanje o evgeniki: »*Quid sentiendum de theoria sic dicta 'eugenica', sive 'positiva' sive 'negativa', deque indicatis ab ea mediis ad humanam progeniem in melius provehendam, posthabitis legibus seu naturalibus, seu divinis, seu ecclesiasticis ad matrimonium singulorumque iure spectantibus?*« Odgovor: »*Eam esse omnino improbandam et habendam pro falsa et damnata, ut in Encyclicis Litteris de matrimonio christiano 'Casti connubii' datis sub die 31 decembris 1930.*« Odgovor je odobril in potrdil Pij XI., izdan pa je bil 21. marca 1931.<sup>12</sup> Ta dekret ni prinesel nič bistveno novega o sterilizaciji. Potrdil je le nauk okrožnice. Na drugi strani pa tudi ni, kakor so menili nekateri, kar vprek obsodil evgenike, njenih ciljev, prizadevanj in vseh njenih sredstev. Sklicevanje na okrožnico *Casti connubii* pove, da je evgenika odklonjena le v onih pretiranih zahtevah, ki so obsojene v okrožnici: v prepovedi zakonov in v uporabi sterilizacije iz evgeničnih razlogov.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Že naslednje leto pa je v novi izdaji istega dela svoje mnenje spremenil: »In der letzten Auflage dieser Schrift habe ich die Wendung gebraucht, dass es sich in dem vorliegenden Abschnitt der Enzyklika nur um eine ‚Schranke‘ handele, die niedergegangen sei, um von allem jene Kreise, die allzu kühn diese Forderungen formulierten, zur Selbstbesinnung zu zwingen und einen ganz grossen Missbrauch, der sonst vielleicht eingetreten wäre, aufzuhalten... Heute muss ich dieses Wort von der Schranke in dem dargelegten Sinne fallen lassen. Denn die Entscheidung Roms ist, wie ich zuverlässig weiss, grundsätzlich.« O. c. 56, 57.

<sup>12</sup> AAS, XXIII, 1931, p. 118.

<sup>13</sup> Svoje stališče do evgenične sterilizacije je obrazložil Pij XI. tudi v govoru pri avdienci udeležencev kongresa za bolnice v Rimu. Na programu tega kongresa je bila tudi razprava o evgeniki in sterilizaciji. Papež je v govoru dejal, da taka razprava ne spada na kongres in je prav, da so jo izpustili. »To pa tem bolj, ker je Sveti oče sam, osebno, v eni svojih okrožnic razpravljaj o sterilizaciji in jo obsodil. Obsodil jo je bolj v imenu človečanstva, kakor pa v imenu vere, v imenu največjih umov na svetu in v imenu strokovnjakov, ki so pristojni in zmožni obravnavati to vprašanje... V tem vprašanju ne igra vloge samo medicina in kirurgija. Treba je poslušati tudi druge glasove: ozirati se je treba na človečanstvo, na splošni blagor in na dolžnost, ne jemati nikomur, predvsem kadar gre za svete dobrine družine, ne iz evgeničnih, ne iz katerih koli razlogov, tega, kar je vsakočar naravna pravica. — Nekdo je potem na kongresu dejal, da to vprašanje danes še ni zrelo in da ga je treba odložiti do prihodnjega kongresa. Gre torej za vprašanje, ki je samo preloženo. Naj bo kakor koli: tudi na vsakem drugem kongresu bi bilo tako razpravljanje absolutno odveč. — Bilo je tudi rečeno, da bodo kmalu vsi narodi sledili Nemčiji in storili isto, kar je ona storila. Sveti oče je čutil potrebo izjaviti, da sicer marsikaj dolguje Nemčiji, da ima res v Nemčiji poznanja ne samo kot bivši bibliotekar, ampak res prava prijateljstva na vseh poljih znanosti, vendar mora izraziti svoj sklep: v primeru, da bi tudi drugi narodi, v svojo nesrečo, sprejeli te tokove in jih uvedli v praktično življenje, da bi jih države, vlade

3. Nejasnosti o nravnem presojanju sterilizacije same v sebi, brez ozira na pozitivno prepoved, je razpršil novi odlok Sv. oficija z dne 24. februarja letošnjega leta. Glasi se:<sup>14</sup>

»Proposito Supremae Sacrae Congregationi S. Officii dubio:

An licita sit directa sterilisatio sive perpetua sive temporanea, sive viri sive mulieris;

E. mi ac Rev. mi Patres DD. Cardinales rebus fidei ac morum tutandis praepositi, feria IV, die 21 februarii 1940, responsum de-creverunt:

Negative, et quidem prohiberi lege naturae, eamque, quoad sterilisationem eugenicam attinet, Decreto huius S. Congregationis, die 21. martii 1931, reprobata iam esse.

Et feria V, die 22 februarii 1940, SS. mus D. N. Pius divina Providentia Papa XII, in audientia Exc.mo ac Rev.mo Domino Adessori Sancti Officii impertita, relatam sibi Em.orum Patrum resolutionem approbavit, confirmavit et publicari iussit.

Datum Romae, ex Aedibus Sancti Officii, die 24. februarii 1940.

Romulus Pantanetti  
Notarius.

Ta najnovejši odlok govori prvokrat direktno in izrecno o sterilizaciji. Izjavlja avtoritativno, da je direktna sterilizacija prepovedana že po nravnem zakonu in zato po svojem bistvu slaba in v vsakem primeru nravno zla. S tem je odvzeta možnost vsake druge razlage, ki so vse po tem dekretu postale nevzdržljive. Nravno zlo ni v načinu ali kakih okoliščinah, zato ni razlike v tem med sterilizacijo moškega ali ženske, med trajno ali samo začasno sterilizacijo. Iz odgovora Sv. oficija je tudi razvidno, da velja prepoved za vsako direktno sterilizacijo, ne samo za ono iz evgenskih razlogov. Dekret se sklicuje na odgovor iste kongregacije iz l. 1931, ta pa na okrožnico Casti connubii, zato se mi je zdelo potrebno navesti tudi nauk teh dveh izjav, ki ga ta najnovejša določba Svete stolice potrjuje in dopolnjuje.

Eno vprašanje pa je ostalo, se zdi, tudi po tem odgovoru odprto: kaj je s sterilizacijo, ki bi jo država naložila kot kazen za zločin. Ob okrožnici Casti connubii, kakor je bila objavljena v Acta Apostolicae Sedis,<sup>15</sup> se je zdelo jasno, da je obsojeno tudi tako oja-

— kar si res težko predstavlja — sprejele, bo vedel, kaj mu dolžnost jasno vелеva, za kaj mora prositi in za kaj se z vsemi silami prizadevati. To bi nas dovedlo do prav poganškega svetovnega nazora, bodisi v privatnem, bodisi v javnem življenju, kar bi imelo za svojo posledico neizogibne nesreče. Vrnili bi se v popolno poganstvo. Stari poganški svet nam je sicer podaril klasična dela literature, poezije, stavbarstva in drugih umetnosti, a dal nam je tudi to, kar je bilo pravkar omenjeno z grandiozno besedo sv. Pavla: svet 'brez ljubezni, brez usmiljenja'. Do teh ekstremov bi prišli. « L'Osservatore Romano, 26. II. 1935.

<sup>14</sup> L'Osservatore Romano, 24. II. 1940. Prim. Periodica de re morali, Romae, XXIX, 1940, p. 149 b-h, Nouvelle Revue théologique, T. 67, 1940, str. 329 sl. AAS XXXII. 1940, p. 73.

<sup>15</sup> AAS, XXII, 1930, p. 561.

lovljenje: »Quinimo naturali illa facultate, ex lege, eos, vel invitos, medicorum opera privari volunt neque id ad cruentam sceleris commissi poenam publica auctoritate repetendam, vel ad futura eorum crimina praecavenda, licebit, scilicet contra omne jus et fas ea magistratibus civilibus arrogata facultate, quam nunquam habuerunt, nec legitime habere possunt.« Torej niti iz kriminalnih razlogov, kot kazen za osebno krivdo, sterilizacija ni dovoljena. Vendar pa so nekateri uradno potrjeni prevodi imeli prav na tem mestu bistveno drugačno besedilo, ki je bilo potem kot pravilno objavljeno tudi v AAS kot Notandum.<sup>16</sup> Smisel tega stavka je postal drugačen: »neque id ad cruentam sceleris commissi poenam publica auctoritate repetendam, vel ad futura reorum crimina praecavenda, sed contra omne ius et fas... itd. Po tem besedilu se ravna tudi naš slovenski prevod. Iz njega je razvidno, da okrožnica iz svoje obsodbe izrecno izvzame sterilizacijo kot kazen, pa se o njej v ničemer ne izrazi. Reči moramo, da v okrožnici ni obsojena.<sup>17</sup>

Ali je obsojena v novem dekretu Sv. oficija? Po vsem moremo sklepati, da tudi ne. Sklicuje se namreč na prejšnji dekret iste kongregacije, ta pa na okrožnico, okrožnica pa prav to sterilizacijo izvzame iz svojega odklonilnega stališča. Dalje odklanja ta določba sterilizacijo kot nasprotno naravnemu zakonu; splošni nauk teologov pa je, da čisto načelno in teoretično državi ta oblast pristoji, kadar gre za zločin in osebno krivdo, kakor ji gre v istem primeru oblast, človeku vzeti tudi življenje. Ni pa razvidno, da bi Cerkev hotela ta nauk na tak nedoločen način obsoditi. Končno bi kongregacija izrecno poudarila, da obsoja tudi to sterilizacijo, ker bi z njo rešila vprašanje, ki je bistveno ločeno in drugačno od navadnega vprašanja sterilizacije nedolžnih, in se tudi ločeno obravnava.

Lenček Ignacij.

### ODPUSTKI ZA MOLITVE PRED MAŠO IN PO MAŠI.

Novi odpustki za duhovnika, ki je verno opravil od Cerkve priporočene molitve kot pripravo na sv. mašo in v zahvalo po sv. maši. Splošno je dobro znano veliko zunanje cerkveno delo, ki ga je izvršil veliki papež Pij XI. Slika njegovega dela je nepopolna, če ne upoštevamo njegovih nič manjših naporov za notranjo obnovo Cerkve. Viden dokaz omenjene vneme so mnogovrstne in pomembne izpremembe v ekonomiji odpustkov, ki jih je Pij XI. darežljivo delil iz zaklada sv. Cerkve. Posebno duhovniki smo najmanj dvakrat na dan deležni duhovnih dobrot, ki nam jih je Pij XI. naklonil. Pomnožil je mero že naklonjenih odpustkov za molitve pred mašo in po njej s novimi še večjimi. Vzpodbudno je primerjati sedaj veljavne določbe s prejšnjimi, da bomo razumeli Pijevo reformno vnemo.

Vzemimo mašne molitve po vrstnem redu, kakor jih navajata misal in brevir. Pij XI. je dne 3. oktobra 1936 vsakemu duhovniku

<sup>16</sup> o. c. p. 604.

<sup>17</sup> »Als Strafe zur Sühne für begangene Verbrechen ist die Sterilisierung auch nach dem Rundschreiben Casti connubii zulässig.« Staatslexikon, 5. izd., V. kol., 108. Prim. še Muckermann, o. c. 46 in drugi.

naklonil odpustek petih let, če pred sv. mašo zmoli 83., 84., 85., 115. in 129. psalm, s pripadajočo antifono, verzikuli in oracijami. Enkrat na mesec popolni odpustek, če jih moli vsak dan, prejme zakrament sv. pokore in moli v papežev namen. Prej je prejel duhovnik odpustek enega leta, a še tega pod pogojem, da je dodal omenjenim molitvam še dnevu ustrezajočo molitev sv. Ambroža. Razlika je torej zelo velika, ki se vedno bolj povečuje z vsako novo naslednjo molitvijo.

Isti dan je Pij XI. dovolil odpustek treh let za vsako molitev sv. Ambroža. Prej je bilo samo 100 dni odpustka.

Veliko izpremembo je doživela molitev sv. Tomaža Akvinca. Leon XIII. ji je naklonil odpustek 100 dni. Pij XI. pa dne 10. decembra 1936 odpustek treh let, dodal ji je enkratni popolni odpustek na mesec, če jo duhovnik moli vsak dan, prejme sv. spoved, obišče cerkev in moli v papežev namen. Tri leta odpustka so prejele molitve (3. X. 1936): v čast Materi božji, sv. Jožefu, angelom varuhom in svetniku, v katerega čast se opravi sv. maša. Za obujenje dobrega namena pred sv. mašo 500 dni (prej 50 dni).

Dosledno je Pij XI. preuredil mero odpustkov tudi pri molitvah po opravljeni sv. maši. Slavospev treh mladeničev in 150 psalm s pripadajočo antifono, verzikuli in oracijami ima sedaj odpustek petih let. Enkrat na mesec popolni odpustek, če jih moli vsak dan, opravi sv. spoved in moli po namenu sv. očeta. Po prej veljavnih določbah je dobil duhovnik odpustek enega leta, če je poleg vseh zgoraj naštetih molitev še dodal dve molitvi v čast sv. Tomažu Akv. in sv. Bonaventuru. Sedaj ima molitev sv. Tomaža odpustek treh let. Popolni odpustek na mesec prejme duhovnik, če jo moli vsak dan, opravi sv. spoved, obišče cerkev in moli v papežev namen (22. novembra 1934). Molitev sv. Bonaventura ima odpustek treh let (3. X. 1936). Obe molitvi: v čast sv. Tomažu in sv. Bonaventuru sta imeli prej odpustke 100 dni, enkrat na dan. Klavzula je sedaj odpadla. Za molitev Adoro te devote prejme 5 let (prej 100 dni, enkrat na dan) in popolni odpustek enkrat na mesec pod navadnimi pogoji. Neizpremenjene so ostale določbe o molitvi Duša Kristusova. Molitev Suscipe zadobi odpustek treh let in popolni odpustek pod navadnimi pogoji, enkrat na mesec (prej 300 dni).

En ego... je Pij XI. obdaril z novim odpustkom 10 let, ostal pa je v veljavi še prejšnji popolni odpustek, če moli duhovnik molitev po sv. maši in še kaj doda v papežev namen (2. II. 1934). Obsecro te... ni doživela nove določbe. Zato pa sta prejeli molitvi v čast Materi božji (prej 100 dni) in v čast svetniku dneva (prej nič), vsaka po tri leta. Odpustek treh let ima molitev v čast sv. Jožefu (prej 100 dni enkrat na dan); poleg tega pa še popolni odpustek na mesec, pod navadnimi pogoji.

Vidimo, da navedene izpremembe globoko posegajo v kraljestvo milosti. Samo dve molitvi sta ostali v celoti neizpremenjeni, dočim so se mere odpustkov pri drugih molitvah zelo izpremenile. Sklepamo iz tega, da Cerkev zelo želi, da bi duhovnik molitve pred mašo in po njej resnično cenil in spoštoval. Še več! Evharistična daritev naj

bo gibalno, središče in zedinjujoča vez duhovnega in zlasti duhovnikovega življenja. Zato veže Pij XI. sv. daritev v sprejemom svete spovedi, obiskom cerkve in cerkveno avtoriteto (molitev po namenu sv. očeta).

Evharistične molitve so izgubile opombo semel in die. Iz česar bi sklepali, da Cerkev želi, da bi jih molili večkrat in vsakokrat naklanja dovoljene odpustke, v kolikor se skladajo s splošnimi določili o odpustkih. Molitve so ne le za duhovnike, temveč nekatere naj bi se razširile tudi med verniki kot molitve pred obhajilom in po njem. Posebno pozornost zasluži darovanje samega sebe (Suscipe . . .). Molitev zadobi enkrat na mesec popolni odpustek (4. XII. 1932), kar je važno za duše žrtev, ki jih Cerkev vedno bolj potrebuje. Papež, ki je po božji milosti praznoval 1900 letnico odrešenja, je na široko odprl studence zveličanja, da bi s pridom iz njih zajemali.

Janez Kraljič.

# Slovstvo.

## a) Pregledi.

### CODICIS IURIS CANONICI FONTES.

*Codex iuris canonici* ne pomeni kodifikacije v tem pomenu besede, kakor da bi bilo v njem uzakonjeno popolnoma novo pravo, ki ne bi imelo nobene organične zveze s prej veljavnim pravom, marveč pomeni predvsem redakcijo cerkvenega prava, kakor je bilo v veljavi v začetku našega stoletja. Vrhovno navodilo, ki ga je prejela kodifikacijska komisija, se je namreč glasilo: »naj bi se cerkveni zakoni, do sedaj izdani, pregledno urejeni zbrali, tisti, ki so že odpravljeni ali izven rabe, naj bi se opustili, ostali pa priredili za današnje razmere.«<sup>1</sup> Komisija se je tega pravila zvesto držala. Prav v smislu omenjenega navodila se označuje *codex iuris canonici* v kan. 6 takole: »Kodeks je zvečine obdržal pravo, ki je bilo do sedaj v veljavi, prinaša pa potrebne spremembe.«<sup>2</sup> Nato določa isti kanon, da je treba tiste kanone v zakoniku, ki vsebujejo v celoti stare pravne določbe, tako razlagati, kot so jih razlagali za veljave prejšnjega prava; tiste kanone pa, ki vsebujejo delno stare določbe in delno nove, je treba, v kolikor podajajo staro pravo, prav tako razlagati; v dvomu pa, ali se pravo v novi določbi razlikuje od starega prava, se je treba odločiti za to, da se ne razlikuje.

Iz povedanega je takoj jasno, da je za razlaganje določb v novem zakoniku nujno potrebno poznati staro pravo. V Gasparrijevem kritičnem aparatu so pod kanoni navedena mesta, ki so urejala isto snov, ki jo zgoraj ureja kanon. Ti tako imenovani »*diri*« nimajo seveda iste veljave kot motivna poročila ali kot osnutek, marveč povedo le, kako so stari cerkveni zakoni isto stvar urejali. Ali se veljavna določba s starimi ujema ali ne, to je treba šele razbrati, ko primerjamo novo določbo s starimi. Navzlic temu pa je Gasparrijev kritični aparat neprecenljive vrednosti za razlaganje novega zakonika.<sup>3</sup>

Viri so vzeti iz *Corpusa iuris canonici*, iz odlokov koncilov in papežev, dalje iz odlokov raznih rimskih cerkvenih oblasti in iz

<sup>1</sup> Pismo Pija X. »*Arduum sane munus*« z dne 19. marca 1904.: »ut universae Ecclesiae leges, ad haec usque tempora editae, lucido ordine digestae, in unum colligerentur, amotis inde quae abrogatae essent aut obsoletae, aliis, ubi opus fuisset, ad nostrorum temporum conditionem propius aptatis«; prim. Gasparrijev uvod v kodeksu.

<sup>2</sup> *Codex* vigentem huc usque disciplinam plerumque retinet, licet opportunas immutationes afferat.

<sup>3</sup> Zaznamovanje onih mest iz starega prava, ki se od veljavne določbe popolnoma ločijo, ima pomen za pravno zgodovino, kot pravi Gasparri v uvodu k prvemu zvezku *Codicis iuris canonici fontes*, piše namreč: »*Complures leges in notis commemoratae et in hac Collectione exscriptae a canonibus Codicis prorsus discrepant: eas autem hic ponere placuit ad exhibendam iuris historiam, atque etiam, quando agitur de poenis, ut possint Superiori vel Judici Ecclesiastico praesto esse in iisdem poenis irrogandis*« (str. V).

liturgičnih knjig. Ti viri so sedaj vsi dostopni v priročnih izdajah. Gasparri je namreč začel l. 1926 izdajati »Codicis iuris canonici fontes«, po Gasparrijevi smrti<sup>4</sup> je delo nadaljeval kardinal Serédi. Izšlo je 8 zvezkov besedila, deveti pa obsega razne tabele in kazala. Prvih šest zvezkov je izdal Gasparri (I. zvezek l. 1926; II. zv. l. 1928; III. zv. l. 1928; IV. zv. l. 1929; V. zv. l. 1930; VI. zv. l. 1932), zadnje tri pa Serédi<sup>5</sup> (VII. zv. l. 1935; VIII. zv. l. 1938; IX. zv. l. 1939). V uvodu k prvemu zvezku pravi Gasparri, da v svojo kolekcijo namenoma ni sprejel virov, ki so bili vzeti iz Corpora iuris canonici, iz dekretov tridentskega koncila in iz štirih liturgičnih knjig (Pontificale Romanum, Missale Romanum, Caeremoniale Episcoporum, Rituale Romanum), »quippe quos unumquemque iuris studiosum habere decet«. Ostali viri pa so vsi ponatisnjeni. Vsak ponatisnjeni vir ima svojo številko; številke so štete v vseh zvezkih zdržema, tako da ima zadnji dokument številko 6464.

Vsa zbirka je urejena sistematično; razdeljena je v skupine, oziraje se na avtorje virov. Najprej navaja vire iz dekretov koncilov, nato iz aktov papežev in končno iz aktov rimskih oblasti; oblastva se vrste po redu, ki je običajen v rimski kuriji, najprej kardinalske kongregacije, nato sodišča in končno uradi. Pri posamezni skupini so viri ponatisnjeni v kronološkem redu.

Prvi zvezek ima na 953 straneh 364 dokumentov; prvih deset je vzeti iz odlokov splošnih koncilov, ostali so papeški akti. Zadnji med njimi je enciklično pismo papeža Benedikta XIV. z dne 5. novembra 1745.

Drugi zvezek prinaša papeške akte med 1746 in 1865. Njegovi viri štejejo številke 365 do 544. Zvezek ima 1092 strani.

Tretji zvezek vsebuje papeške akte med l. 1867 in 1917. Virov ima 169 (št. 545—713) in strani 870.

S četrtim zvezkom se začno akti rimske kurije. Pri odločbah rimskih oblasti se ne navajajo mnjenja konzultorjev, marveč le odločba s kratkim popisom dejanskega stanu. Kjer je odločb več, so bile sprejete v zbirko le tiste, ki veljavno določbo bolj pojasnjujejo.<sup>7</sup>

Četrti zvezek ima akte dveh kongregacij, sv. oficija (št. 714 do 1305) in kongregacije škofov ter redovnikov (št. 1306 do 2055). Zvezek šteje 1117 strani.

<sup>4</sup> Kardinal Peter Gasparri je umrl 18. novembra 1934; štiri dni poprej — 14. novembra — je imel še na mednarodnem pravnem kongresu v Rimu zanimiv govor o kodifikaciji cerkvenega zakonika. Govor je objavljen pod naslovom »Storia della codificazione del diritto canonico per la chiesa latina« v Acta congressus iuridici internationalis vol. IV, 1934, 3—10; prim. BV 1934, 303 in nsl.

<sup>5</sup> Madžarski benediktinec p. Justinijan Serédi je bil za kodifikacije tajnik kardinala Gasparrija. Danes je nadškof v Ostrogonu in madžarski primas; l. 1927 je postal kardinal, ko je bil star 43 let. Gasparri ga je imenoval v prej imenovanem govoru »insigne canonista e benemerito della codificazione« (str. 9).

<sup>6</sup> Navzlic temu pa bi seveda bilo želeli, da bi bili tudi viri iz teh zbirk ponatisnjeni v priročni zbirki.

<sup>7</sup> Prim. uvod v Codicis iuris canonici fontes I, str. V in VI.



Peti zvezek prinaša akte konzistorialne kongregacije (št. 2056 do 2096), akte kongregacije za zakramente (št. 2097 do 2117) in akte koncilске kongregacije do l. 1760 (št. 2118 do 3704). Zvezek ima 1115 strani.

Šesti zvezek najprej nadaljuje z akti koncilске kongregacije do l. 1917 (št. 3705 do 4374), nato prinaša 16 aktov kongregacije super Statu Regularium iz l. 1848 do 1891 (št. 4375 do 4390) in končno akte redovniške kongregacije (de Religiosis) med l. 1908 do 1917 (št. 4391 do 4427). Zvezek šteje 1034 strani.

Sedmi zvezek ima akte štirih kongregacij, najprej kongregacije de propaganda fide (št. 4428 do 4944), kongregacije za odpuške in relikvije (št. 4945 do 5144), kongregacije za indeks (št. 5145 do 5155) in kongregacije za obrede do l. 1790 (št. 5136 do 5822). Zvezek šteje 1060 strani.

Osmi zvezek prinaša najprej akte kongregacije za obrede od l. 1804 do 1917 (št. 5823 do 6413), nato en akt ceremonialne kongregacije (št. 6414), dva akta kongregacije za zunanje cerkvene zadeve (št. 6415 do 6416), en akt kongregacije za študije (št. 6417), en akt kongregacije za semenišča in univerze (št. 6418), akte apostolske penitenciarije (št. 6419 do 6450), akte državnega tajništva (št. 6451 do 6457), en akt tajništva za apostolske breve (št. 6458), nato štiri pravilnike pod naslovom »variae regulae in curia romana servandae (št. 6459 do 6462) in dva akta rimskega vikariata (št. 6463 do 6464). Zvezek šteje 620 strani.

Vseh osem zvezkov vsebuje 6464 tekstov na 7781 straneh; 10 virov je vzetih iz občih koncilov, 703 iz papeških aktov in 5751 iz aktov raznih rimskih oblastev; od teh jih je 2357 izdala koncilska kongregacija, 1278 kongregacija za obrede, 803 tri redovniške kongregacije in 592 kongregacija sv. oficija.

Vsak zvezek navaja pod naslovom »*Elenchus operum ad quae pro reperiendis fontibus in hoc volumine relatis viri studiosi remittuntur*« zbirke in izdaje svojih virov.

Deveti zvezek ima podnaslov *t a b e l l a e*. Prejšnjih osem zvezkov vsebuje, kakor smo videli, tekste virov, in sicer skupno 6464. Niso pa v teh zvezkih, kakor smo tudi že omenili, ponatisnjeni vsi viri; teh se namreč navaja v Gasparrijevem aparatu 10.506. »*Tabellae*« v desetem zvezku pa se ne nanašajo le na vire v prejšnjih osmih zvezkih, marveč na ves Gasparrijev aparat. Te tabele, ki vsebujejo razne sezname in preglede, nam nazorno pokažejo, kolikšno delo je morala opraviti kodifikacijska komisija, zlasti še, če pomislimo, da kazal, ki bi pokazala vire starega prava sistematično urejene, ploh ni bilo in so zato morali neštetokrat prelistati *Corpus iuris canonici* in ostale vire. Ti sezname nam tudi razodevajo značaj naše kodifikacije, tesno zvezo med veljavnim pravom in njegovimi viri, spoštovanje, ki ga ima Cerkev do tradicije in kontinuitete; končno pa nam pojasnjujejo tudi pomembnost Gasparrijevega kritičnega aparata ter olajšujejo njegovo uporabo.

Zvezek vsebuje pet zanimivih seznamov (tabel),<sup>8</sup> kazala in urednikov uvod,<sup>9</sup> ki razlaga tabele. V teh seznamih je nanizanih mnogo podatkov, nekateri med njimi so zanimivi tudi za splošnost.

Prva tabela nam našteva tiste kanone ali vsaj njih paragrafe, za katere se v Gasparrijevem kritičnem aparatu ne navaja noben vir. Takih kanonov, oziroma paragrafov, je skupno 853; relativno največ jih je iz prve zakonikove knjige, namreč 32, iz druge zakonikove knjige jih je 245, iz tretje 181, iz četrte 336 in iz pete 59. Ti kanoni nimajo virov, ker prinašajo nove določbe ali podajajo staro običajno pravo ali pa končno ne vsebujejo zakona v pravem pomenu besede.<sup>10</sup>

Vseh virov, ki so v Gasparrijevem aparatu navedeni, je po Serédijevem štetju 10.506, citirani pa so v 26.000 primerih, ker se kakšen po večkrat navaja. Druga tabela vse te vire navaja in zraven k vsakemu dodane kanon, oziroma kanone, pri katerih je v Gasparrijevem aparatu dotični vir zaznamovan. Viri pa se naštevajo v tem-le vrstnem redu:

Na prvem mestu so viri iz *Corpusa iuris canonici*. Teh je skupno 3304,<sup>11</sup> ki se navajajo v približno 8000 primerih.<sup>12</sup> Od teh 3304 virov jih je iz Gratianovega dekreta 1441,<sup>13</sup> iz Gregorijevih dekretalov 1012, iz Bonifacijeve zbirke 317, iz Klementin 65, iz ekstravagant Janeza XXII 8 in iz *extravagantes communes* 39.

<sup>8</sup> Naslovi so:

A) *Tabella omnium codicis iuris canonici canonum fontibus comparatorum*. Tu se naštevajo kanoni, ki nimajo virov.

B) *Tabella omnium codicis iuris canonici fontium eiusdem canonibus comparatorum*. V petih skupinah našteva vire in dostavlja kanone, katerim so služili kot viri.

C) *Tabella auctorum seu legislatorum fontium codicis iuris canonici*. V dvanajstih skupinah se naštevajo tvorci virov (sv. pismo, apostolski kanoni, partikularni koncili, splošni koncili, rimski papeži, rimska kurija, cerkveni očetje, cerkveni pisatelji, avtorji cerkvenih pravnih zbirk in zbirke, stare liturgične knjige, avtorji zbirk svetnega prava in zbirke, viri, katerih poreklo ni dognano).

D) *Tabella locorum, ad quae codicis iuris canonici fontes referuntur*. V tem seznamu se navajajo pokrajine, katerim so bile določbe, ki so navedene kot viri za veljavni kodeks, prvotno namenjene. Nekatere so bile pač splošni zakoni (n. pr. odločbe koncilov, splošni dekreti, dekreti urbis et orbis), drugi so bili izdani prvotno le za posamezne pokrajine.

E) *Tabella personarum, ad quas codicis iuris canonici fontes referuntur*. Seznam je sličen prejšnjemu, le da se navajajo osebe, na katere so bile določbe naslovljene.

F) *Index alphabeticus locorum et personarum, ad quas codicis iuris canonici fontes in tab. Det E collecti referuntur*. Stvarno kazalo, ki vsebuje seznam krajev in oseb, o katerih je govor v prejšnjih dveh tabelah.

G) *Tabella materiae omnium fontium codicis iuris canonici*. To je kratko navodilo v trinajstih vrsticah, kako je najti snov, o kateri govorijo viri.

<sup>9</sup> Str. V—X.

<sup>10</sup> Serédi v uvodu str. V.

<sup>11</sup> Serédi v uvodu str. VI.

<sup>12</sup> Serédi, *De relatione inter Decretales Gregorii Papae IX et Codicem iuris canonici* (*Acta congressus iuridici internationalis IV. 1934, 17*).

<sup>13</sup> Tako Serédi v uvodu str. VI.

Preseneča visoko število mest iz Gratianovega dekreta; še večji pa je vpliv Gregorijeve zbirke. O odnosih med to zbirko in kodeksom je imel ob njenem sedemstoletnem jubileju na mednarodnem pravnem kongresu v Rimu l. 1934 zanimivo predavanje kardinal Serédi pod naslovom »*De relatione inter decretales Gregorii IX et codicem iuris canonici*«. <sup>14</sup> Po tem predavanju posnemamo, da je od 1971 poglavij v Gregorijevih dekretih navedenih med viri 1437 poglavij, in da se navajajo v 3701 primeru. Nekatera mesta se navajajo pogosto, tit. 39 v peti knjigi je n. pr. naveden v 186 primerih, tit. 3 v isti knjigi v 112 primerih, dvanajst titulov se navaja v 50 do 100 primerih; c. 13 X 5, 1 se citira v 27 primerih, c. 1, X 5, 41 v 14 primerih; sedemnajst poglavij se navaja po desetkrat in več. <sup>15</sup> Vpliv Gregorijevih dekretalov na veljavni zakonik je izredno velik. <sup>16</sup>

Na drugem mestu so v tabeli navedeni viri iz enajstih občin koncilov, ki niso obseženi že v *Corpus iuris canonici*. Teh virov je 293; 269 med njimi jih pripada tridentskemu koncilu, 11 vaticanskemu, ostali pa naslednjim devetim občin cerkvenim zborom: I. nicejskemu (1 vir), I. carigrajskemu (1 vir), efeškemu (1 vir), II. carigrajskemu (1 vir), II. nicejskemu (2 vira), IV. carigrajskemu (3 viri), I. lateranskemu (2 vira), II. lateranskemu (1 vir), bazelskemu (1 vir). Dejansko pa so viri, ki so vzeti iz dekretov občin cerkvenih zborov, zastopani v večjem številu. Tako je iz I. nicejskega cerkvenega zbora vzetih skupno 12 virov, iz I. carigrajskega 2, iz efeškega 1, iz kalcedonskega 19, iz II. carigrajskega 1, iz III. carigrajskega 1, iz II. nicejskega 14, iz IV. carigrajskega 7, iz I. lateranskega 8, iz II. lateranskega 10, iz III. lateranskega 25, iz IV. lateranskega 38, iz I. lionskega 15, iz II. lionskega 12, iz vienskega 33, iz konstanškega 3, <sup>17</sup> iz bazelsko-florentinskega 4, <sup>18</sup> iz V. lateranskega 7, <sup>19</sup> iz tridentskega 269

<sup>14</sup> Acta congressus iuridici internationalis IV. 1934, 13—26.

<sup>15</sup> O. c. 25. — Številke v tem predavanju se ne krijejo natančno z onimi v devetem zvezku *Codicis iuris canonici fontes*.

<sup>16</sup> Kardinal Serédi je v zgoraj navedenem predavanju ta vpliv takole označil: »Perdurante codificatione Decretalium in Codicem influxus salutaris sentiebatur, quatenus eadem in genere permulta suppeditabant iuris principia maxime circa doctrinam canonicam de legibus, de consuetudine, de rescriptis, de privilegiis, de toto systemate electionis et postulationis, de capitulis canonicorum, de parochis, de irregularitatibus, de matrimonio, de beneficiis ecclesiasticis, de iure patronatus, de iudiciis, de delictis ecclesiasticis, ita ut ad istam doctrinam iuridice explicandam novus Codex praecipue fontibus e Gregorii IX Decretalibus desumptis usus sit... Post codificationem autem, donec ipse Codex Iuris Canonici in vigore permanserit, Decretalium capita, quae in eiusdem notis, veluti fontes, citata sunt, servant ad legitimam ipsius interpretationem ad normam can. 6 et 22« (str. 26).

<sup>17</sup> To so konstitucije Martina V. s konstanškega koncila: *Inter cunctas, In eminentis, Ad evitanda*, ki so ponatisnjene v *Codicis iuris canonici fontes I*, nn. 43—45, torej med papeškimi akti.

<sup>18</sup> Eden je ponatisnjen med viri koncilov, ostali trije pa kot konstitucije Evgena IV. s florentinskega koncila: *Laetentur caeli, Exultate Deo, Cantate Domino*, v *Codicis iuris canonici fontes I*, nn. 51, 52 in 54, torej med papeškimi akti.

<sup>19</sup> To so konstitucije Leona X. s petega lateranskega koncila: *Super-nae dispositionis, Regimini universalis, Inter multiplices, Inter sollicitu-*

in iz vatikanskega 11. Citirani so torej dekreti z vseh ekumeničnih koncilov, predvsem pa se seveda navajajo dekreti tridentskega koncila, ki so služili zlasti za tretjo zakonikovo knjigo kot prvenstven vir. Iz dekretov vatikanskega koncila se navajajo s tretje seje poglavja de revelatione (c. II), de fide (c. III), de fide et ratione (c. IV) in s četrte seje poglavji de vi et ratione primatus Romani Pontificis in de Romani Pontificis infallibili magisterio. Poglavja so služila kot vir za kan. 1322 do 1324, ki so uvodni v oddelku »o cerkvenem učiteljstvu«, kakor tudi za kanone, ki govore o papežu.

Nato sledi v tabeli seznam papeških aktov, ki niso obseženi v *Corpus iuris canonici*. Teh aktov je navedenih skupno 704 in pripadajo 67 papežem; če odštejemo 13 aktov, ki smo jih navedli zgoraj med dekreti občnih koncilov, ostane 691 papeških aktov, ki se navajajo med viri za veljavni zakonik. Po Serédiju se citirajo papeške konstitucije med viri v 14.000 primerih.<sup>20 21</sup> Če pregledamo še zakonodavce onih virov, ki se navajajo iz *Corpus iuris canonici*, se dvigne število papeževih na 154<sup>22</sup> in k gornjim 691 aktom jih je treba dodati še 1200.<sup>23</sup>

Aktov rimskih oblastev je navedenih med viri 5751; katerim oblastvom pripadajo ti viri, se razvidi iz gornjega opisa četrtega do osmega zvezka *Codicis iuris canonici fontes*. Kot pravi Serédi, so ti akti navedeni kot viri v skoraj 10.600 primerih.<sup>24</sup>

Virov iz liturgičnih knjig je citiranih 454 in sicer: iz misala 53, iz rimskega pontifikala 40, iz caeremoniale episcoporum 103 in iz rimskega rituala 248 virov. Navajajo pa se ti viri v skoraj 800 primerih.<sup>25</sup> Viri iz liturgičnih knjig se navajajo v glavnem pri kanonih

dines, *Pastor aeternus*, *Supernae maiestatis*, *Dum intra*, ki so ponatisnjene med papeškimi akti *Fontes iuris canonici I*, nn. 65—68, 70—72.

<sup>20</sup> *Acta congressus iuridici internationalis IV*, str. 17.

<sup>21</sup> Nekateri akti so navedeni zelo velikokrat, tako n. pr. znamenita konstitucija Benedikta XIV. *Ad militantis* z dne 30. marca 1742 (*Fontes n. 326*) pri 117 kanonih, konstitucija istega papeža *Etsi pastoralis* z dne 26. maja 1742 (*Fontes n. 328*) pri 78 kanonih, konstitucija Inocenca XIII. *Apostolici ministerii* z dne 23. maja 1723 (*Fontes n. 280*) pri 47 kanonih, konstitucija Benedikta XIII. *In supremo* z dne 23. septembra 1724 (*Fontes n. 283*) pri 47 kanonih, konstitucija Benedikta XIII. *Pastoralis officii* z dne 27. marca 1726 (*Fontes n. 292*) pri 47 kanonih, konstitucija Pija IX. *Apostolicae Sedis* z dne 12. oktobra 1869 (*Fontes n. 552*) pri 72 kanonih, konstitucija Leona XIII. *Conditae a Christo* z dne 8. decembra 1900 (*Fontes n. 644*) pri 37 kanonih in konstitucija Pija X. *Sapientis consilio* z dne 29. junija 1908 (*Fontes n. 682*) pri 38 kanonih.

<sup>22</sup> Nekaj papežev ni sigurnih, tako sv. Anicet, sv. Viktor I., sv. Poncian, Bonifacij III., sv. Agaton.

<sup>23</sup> Prvi večji zakonodavec je Inocenc I. (24 njegovih aktov je citiranih med viri), nato Leon I. (27 aktov), Gelazij I. (31 aktov), Gregor Vel. (85 aktov), Nikolaj I. (37 aktov), Urban II. (18 aktov), Aleksander III. (112 aktov), Lucij III. (27 aktov), Klemen III. (40 aktov), Celestin III. (46 aktov), Inocenc III. (139 aktov), Honorij III. (60 aktov), Gregor IX. (74 aktov), Bonifacij VIII. (76 aktov), Klemen V. (41 aktov), Janez XXII. (21 aktov), sv. Pij V. (32 aktov), Urban VIII. (26 aktov), Benedikt XIV. (146 aktov), Gregor XVI. (21 aktov), Pij IX. (69 aktov), Leon XIII. (70 aktov), Pij X. (49 aktov).

<sup>24</sup> *Acta congressus 17*.

<sup>25</sup> Tako Serédi v *Acta congressus 17*.

iz oddelka o zakramentih in zakramentalih, o svetih krajih in časih ter o božjem kultu.

Že dosedaj navedeni podatki o virih veljavnega zakonika nam prepričevalno govore, da je *codex iuris canonici* zgrajen na silno široki osnovi. Stavba cerkvenega prava je v teku zgodovine počasi rastla, zato pa je zgrajena solidno. Za današnji cerkveni zakonik je prispevalo gradivo devetnajst stoletij cerkvene zgodovine. Nobenega drugega zakonika na svetu ni, ki bi mogel pokazati na tako dolgo tradicijo in na takšno organično rast, kot more to *codex iuris canonici*. Kratki uvodni stavek v kan. 6, ki smo ga v uvodu navedli, razodeva v resnici veličino veljavnega zakonika in da zaslutiti, kolike težave je imela s kodeksom kodifikacijska komisija, za katero je napovedal Peter Gasparri v prvi avdienci pri papežu Piju X., da bo imela dela kakih pet in dvajset let. Pokazalo se je, da se Gasparri v napovedi ni motil, zakaj delali sta dve komisiji dvanajst let.<sup>26</sup>

Širokost osnove, na kateri je zgrajen *codex iuris canonici*, in kontinuiteta pa se nam pokažeta še v jasnejši luči, če si ogledamo legislatorje teh določb, ki se navajajo kot viri za kodeks. Tretja Serédijeva tabela nam jih pregledno našteva.

Že zgoraj smo videli, da se navajajo v Gasparrijevem aparatu določbe prav vseh dvajsetih občin cerkvenih zborov, od prvega nicejskega iz l. 325 do vatikanskega iz l. 1870. Še bolj pomembni kot obči koncili so bili za pravni razvoj zlasti v prvih dvanajst stoletjih pokrajinski cerkveni zbori. Med avtorji določb, ki se navajajo kot viri za zakonik, ni nič manj kot sto deset pokrajinskih zborov, prvi je iliberitanski iz l. 305 ali 306, zadnji pa veronski iz l. 1184. Od teh koncilov se jih je šest vršilo v četrtem stoletju v Mali Aziji,<sup>27</sup> enajst jih je bilo v Afriki od srede četrtega do konca petega stoletja,<sup>28</sup> tri in dvajset jih je iz Španije iz začetka četrtega do konca sedmega stoletja,<sup>29</sup> dva in trideset jih je iz Galije od začetka četrtega do srede dvanajstega stoletja,<sup>30</sup> iz Italije jih je pet in dvajset,<sup>31</sup> prvi je bil v

<sup>26</sup> Acta congressus... 6.

<sup>27</sup> Conc. Ancyranum (314), Neocaesariense (c. 314), Antiochenum (341), Sardicense (343—344), Laodicense (intra 343—381), Gangrense (c. 350).

<sup>28</sup> Conc. Carthagiense I (intra 345—348), Cartaghiense II (390), Carthagiense III (397), Carthagiense V (401), Milevitarum II (402), Carthagiense XI (407), Carthagiense XV (417), Carthagiense XVI (418), Carthagiense XVII (419), Africanum seu Carthagiense ap. Dionys., statula ecclesiae antiquae.

<sup>29</sup> Conc. Iiberitanum (305—306), Caesaraugustanum (380); toledski koncili: I (400), II (527), III (589), IV (633), VI (638), VII (646), VIII (653), IX (655), X (656), XI (675), XII (681), XIII (683), XVI (693); Tarraconense (516), Gerundense (517), Ilerdense (546), capitula Martini Bracarenensis (561?), conc. Bracarense I (563), II (572), III (675); Hispalense II (619).

<sup>30</sup> Conc. Arelatense I (314), II (443 ali 452), IV (524), VI (813), Auriscanum I (441), Vasense (442); Agathense (506), Aurelianense I (511), III (538), V (549), Epaonense (517), Arvernense (535), Parisiense III (c. 556), V (614?), VI (829), Turonense II (567), III (813), Antissiodorensis (578), Matisconense (581), Rothomagense (650?), Nannetense (658), Cabillonense II (813), Meodense (845), Suessoniense III (852), Nannetense (895), Rhemense (895?), Pictaviense (1078), Arvernense (1095), Claramontanum (1095), Trecesense (1107), Rhemense (1143), Turonense (1163).

<sup>31</sup> Od teh jih je bilo v Rimu 18, namreč l. 380, 465, 495/6, 501 in 503,

Rimu l. 380 in zadnji v Veroni l. 1184, na nemških tleh jih je bilo enajst med l. 742 in 1022;<sup>32</sup> končno je prišteti še znano trulsko sinodo iz l. 692 in nek irski cerkveni zbor.<sup>33</sup>

Med avtorji določb, navedenih med viri, je dalje, kakor smo že zgoraj omenili, 154<sup>34</sup> papežev, prvi je Klet (76—88?) in zadnji Benedikt XV. (1914—1922).<sup>35</sup> Po oficioznem rimskem štetju je bil Klet drugi naslednik apostola Petra in Benedikt XV. dve sto devet in petdeseti, sto štiri in petdeset papežev predstavlja torej zelo lepo število. Določb pa niso izdajali le papeži, marveč tudi oblastva njihove kurije. Zgoraj smo našeli eno in dvajset rimskih oblastev, katerih akti se navajajo med viri v obilnem številu.

Sveto pismo se citira na štirih mesti,<sup>36</sup> glosa k vulgati na šestih.<sup>37</sup> Iz apostolskih kanonov se navaja dvanajst določb.

Med viri se nadalje navajajo izreki svetih očetov in cerkvenih pisateljev, katerim je Cerkev dala zakonsko moč. Takih cerkvenih očetov je trinajst in pisateljev štiri in dvajset. *Cerkveni očetje* so:<sup>38</sup> sv. Ciprijan (8 določb), sv. Hilarij (2 določbi), sv. Bazilij (5 določb, od teh dve nista sigurni), sv. Gregor iz Nacianca (2 določbi, ena ni sigurna), sv. Ambrož (27 določb), sv. Janez Krizostom (9 določb), sv. Hieronim (29 določb, ena ni sigurna), sv. Avguštin (58 določb, nekaj ni sigurnih), sv. Ciril Aleksandrijski (1 določba), sv. Leon Veliki (ena določba), sv. Cezarij iz Arla (ena določba), sv. Gregorij (13 določb) in sv. Izidor iz Hispale (18 določb).

Od *cerkvenih pisateljev* pa so zastopani: Hermas (1 določba), sv. Apolonij (ena določba, ki pa ni sigurno njegova), Origen (3 določbe), Eusebius Emisenus (u. 359; ena določba, ki ni sigurno njegova), sv. Chromatius (u. 406; ena določba), Rufin (2 določbi), Eucherius (u. 449 ali 454; ena določba), sv. Prosper (ena določba, pa ni sigurna), sv. Ennodius (u. 551; ena določba); sv. Fulgencij iz Ruspe (2 določbi), sv. Benedikt (2 določbi), Kasiodor (ena določba), Julianus Pomerius (iz 6. stol.; 2 določbi), sv. Beda Častitljivi (7 določb, ena je dvomna), Tarazij (u. 787; 2 določbi), Pavlin Furlanski (2 določbi), Haimo (u. 855; ena določba), Paschasius

502, 595, 601, 721, 743, 769, 826 in 854, 863, 898, 1059, 1063, 1074, 1078, 1080; Ticinense (855), Ravennatense (877), Melphitanum (1089), Beneventanum (1091), Trosleianum (1091), Placentinum (1095), Veronense (1184).

<sup>32</sup> Conc. Germanicum (742), Moguntinum: 813, 847, 851, 852, 888, Wormatiense (868), Triburiense (895), Altheimense (916), Erphesfurtense (932), Salegundstatiense (1022).

<sup>33</sup> Izdal je določbo c. 15, C. 22, q. 5.

<sup>34</sup> Glej opombo 22.

<sup>35</sup> Imena papežev so našeta v tabeli.

<sup>36</sup> Cc. 1, 2 X 5, 23; c. 1, X 5, 12; c. 1, X 5, 18; cc. 1—5, X 5, 36.

<sup>37</sup> C 2, D. 26; c. 4. D. 27; c. 9, X 2, 23; c. 9, X 5, 1; c. 4, X 5, 18; c. 4, X 5, 41.

<sup>38</sup> V oklepaju bomo navedli, koliko določb je vzetih iz spisov ali iz izrezkov posameznega očeta ali pisatelja. Določbe so štete pri Gratianu po distinkcijah, oziroma causah, pri ostalih zbirkah po titulih. Če je torej v posamezni distinkciji, causi ali titulu več kanonov, oziroma caputov vzetih iz spisov kakega očeta ali pisatelja, štejemo vendar le za eno določbo.

Radbertus (u. 860; 2 določbi), knjižničar Anastazij (u. o. 879; 3 določbe), Hinkmar iz Reimsa (7 določb); Janez Diakon (u. 882; 2 določbi), kardinal Humbertus (u. 1061; 2 določbi); sv. Peter Damian (ena določba), Lanfrancus (u. 1089; ena določba).

Tudi sestavljalcem zbirk cerkvenega prava, oziroma njihovim zbirkam se pripisujejo nekatere določbe, ki se navajajo med viri cerkvenega zakonika. Sem spadajo: Theodulfus Aurelianus (u. 821; 4 določbe se mu pripisujejo), znani Benedikt Levita (35 določb), Anyto Basileensis (u. 336; ena določba), iz potvorjene zbirke capitula Angilramni je 11 določb; iz psevdoidizidske zbirke ena določba; iz spovednih kanonov in knjig iz 9. stoletja je 29 določb; dalje sodijo sem Rabanus Maurus (9 določb), Herardus Turonensis (u. o. 870; ena določba), Abbo Floriacensis (u. 1004; 6 določb), Burkhard iz Wormsa (3 določbe; ena je dvomna) in Gratian (4 določbe).

Nekaj virov je bilo vzetih iz zbirk in kodifikacij svetnega prava. Tako so iz *lex romana Wisigothorum* (l. 506; 3 določbe), iz Justinijanovih institucij (ena določba), iz *digest* (8 določb), iz kodeksa *repetitae praelectionis* (16 določb), iz *Juliani epitome* (6 določb), iz *liber authenticorum* (5 določb), iz *collectio novellarum* (3 določbe), iz *constitutiones Sirmundi* (ena določba), iz *lex regis Rotharis* (ena določba), iz Anzegizevih zbirk (2 določbi); iz kapitularjev frankovskih kraljev in konstitucij nemških kraljev (24 določb), iz *constitutio Lambertii imp.* (2 določbi), iz zakonov cesarja Friderika II. (ena določba).<sup>39</sup>

Končno za 45 virov ni mogoče dognati avtorja.

Tabela D v devetem zvezku *Fontes* razporeja vire po tem, ali so bili prvotno namenjeni za vso cerkev ali le za kakšno cerkveno pokrajino. Ta razpredelnica je važna zaradi tega, ker iz samih virov v vsaki določbi ni razvidno, kateri pokrajini je bila prvotno namenjena. Za pravilno interpretacijo določbe pa je pomembna tudi ta okoliščina, da vemo, kakšne razmere je imela določba pred očmi.<sup>40</sup> Prav podoben pomen ima naslednja tabela E, ki ureja vire po tem, komu, kateri osebi, fizični, pravni ali stanu so bili prvotno izdani.

<sup>39</sup> Ponatisnjena je v konstituciji Honorija III *Has leges* iz l. 1220 (cfr. *Fontes I*, n. 31).

<sup>40</sup> Tako zvemo iz tega seznama, da so bili trije akti obredne kongregacije, ki se navajajo med viri, prvotno izdani za ljubljansko škofijo, to so: S. R. C., Labacen., 21. mart. 1665 (*Fontes VII*, n. 5548), S. R. C., Labacen., 31. jul. 1665 (*Fontes VII*, n. 5549) in S. R. C., Labacen., 28. april. 1902 (*Fontes VIII*, n. 6319).

Prvi in drugi akt sta se bavila z vprašanjem, kdaj so dolžni ljubljanski kanoniki škofu asistirati v ljubljanskem mestu in v okolici. Ker je bilo kanonikov malo, so se upirali, češ da ne bodo z drugimi duhovniki škofu asistirali, kadar kanonikov za vso asistenco ne bo zadosti. Prvi odgovor z dne 21. marca 1665 pa je odločil: »*Dictos Canonicos teneri ad inserviendum et ministrandum Episcopo pontificaliter celebranti una cum Sacerdotibus non*

Navedeni podatki iz virov kodeksa iuris canonici so nam vsaj nekoliko odprli pogled v delavnico kodifikacijske komisije, ki je sestavljala veljavni cerkveni zakonik. Ta zakonik je v resnici takšen, kakršen se spodobi univerzalni Cerkvi. Vire zanj je zajemala kodifikacijska komisija iz vse cerkvene zgodovine, vsi pomembnejši cerkveni zakonodavci iz vseh devetnajst stoletij cerkvene zgodovine so zastopani med viri. Drug znak univerzalnosti te kodifikacije pa je ta, da je sodelovala pri njej vsa cerkev; po Gasparrijevem nasvetu<sup>41</sup> je namreč dal Pij X. osnutke novega zakonika poslati vsem rezidenčialnim škofom zapadne cerkve, apostolskim vikarjem in prefektom, od katerih naj bi vsak s tremi duhovniki osnutek preučil in ga s pripombami vrnil. Tako je sodelovalo pri kodifikaciji okrog pet tisoč ljudi iz vsega katoliškega sveta. Codex iuris canonici je torej hkratu delo zgodovinske in živeče Cerkve, zato je v polnem pomenu besede univerzalen.

Codicis iuris canonici fontes v Gasparrijevi in Serédijevi priredbi in izdaji, corpus iuris canonici, akti tridentskega koncila in liturgične knjige vsebujejo vire za veljavni zakonik in nam razodevajo, koliko je Cerkev v zgodovini prispevala k njegovi zgradbi. Delo sodobne Cerkve za zakonik, ki bi utrezal sedanjim časovnim razmeram, pa bodo pokazali osnutki zakonika. L. 1934 je namreč sv. stolica dovolila, da se izdajo osnutki z vsemi pripombami vred. En del teh osnutkov za četrto zakonikovo knjigo je že izšel.<sup>42</sup>

Viri so že izšli; ko izidejo še osnutki, bo za preučevanja kodeksa iuris canonici nastopila nova doba.

Al. Odar.

Canonicis, et Episcopum posse ad id eos compellere.« Kanoniki pa s tem odgovorom niso bili, kakor je videti, zadovoljni; dne 31. julija 1665 so dobili drugi odgovor, ki se je glasil: »Standum esse in decisis quoad assumptionem Ministrorum et Sacerdotum non Canonicorum, prout in Decreto dicta die (= 21. mart.) emanato, ad quod etc. Quo vero ad assistentiam extra Cathedrallem, stante parvo numero Canonicorum, in casu de quo agitur, declaravit: Non licere cogere Canonicos ad assistentiam.« Oba odgovora sta navedena med številnimi viri h kan. 412, § 1, ki ureja kanoniško dolžnost asistirati in ministrirati škofu.

Tretji zgoraj navedeni akt obredne kongregacije z dne 28. aprila 1902. odgovarja na vprašanje, ali se sme Najsvetejše izpostavljati v piksidi. Na vprašanje: »Expositio Sanctissimi Sacramenti publica seu sollempnis, quae fit de licentia Ordinarii, potestne fieri etiam cum pyxide collocanda in throno tabernaculi?« se je glasil odgovor: »Negative, iuxta Decreta.« Na vprašanje pa: »Expositio Ss. Sacramenti quae fit cum pyxide intra tabernaculum, ostiolo patefacto, si sit permanens et ex causa publica, impeditne Missas de Requie?« je bil odgovor: »Affirmative, in casu.« Akt je naveden med viri h kan. 1274, § 1.

Lavantinski škofiji je bil izdan en akt, ki se navaja med viri, namreč S. R. C. Lavantina, 21. mart. 1874 (fontes VIII, n. 6063). Škof Stepischnegg je vprašal, ali je dovoljen poročni blagoslov, če ženin in nevesta ne gresta med mašo k obhajilu. Odgovor je bil: »Affirmative; curent tamen Parochi et animarum Rectores adhortari fideles nupturos, ut in Missa, in qua benedictiones nuptiales impertiuntur, communicent.« Ta odgovor se nahaja med viri h kan. 1033 in 1101, § 1.

<sup>41</sup> Gasparri, Storia della Codificazione (Acta congressus IV, 8).

<sup>42</sup> Codicis Iuris Canonici schemata. Lib. IV. De processibus digestit Franciscus Roberti auditor Sacrae Romanae Rotae. De iudiciis in genere. Rim 1939. Str. 480 v 27×38.



## b) Ocene in poročila.

*Ratio criticae editionis operum omnium I. D. Scoti. I. Relatio a Commissione Scientifica exhibita Capitulo generali Fratrum Minorum Assisii a. D. 1939. Romae 1939. Ex Schola typographica »Pio X.« 8°, XX in 182 strani ter 18 fotogr. posnetkov.*

Izmed velikih srednjeveških mislecev je predstavnik frančiškanske šole Janez Duns Skot najslabše obdelan. Etienne Gilson, ki je napisal sijajne monografije o sv. Avguštinu, sv. Bonaventuri in sv. Tomažu, se je že večkrat z raznih vidikov lotil tudi Skota, celotnega sestava pa še ni podal. Obsežno Mingesovo delo: *Joannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica (Ad Claras Aquas 1930)* je izšlo kot rokopis in izdajatelji opozarjajo, da ni povsem zanesljivo, ker se oslanja tudi na spise, ki po sedanjih dognanjih gotovo niso Skotovi. Preden bo mogoče podati kolikor toliko dokončno sliko Skotovega nauka, bo treba oskrbeti kritično izdajo njegovih spisov. Waddingova iz l. 1639, ki so jo doslej večinoma ponatiskovali, že davno ne zadošča več.

Zato je znanstveni svet hvaležen frančiškanskemu redu, da se je lotil nujne, pa drage naloge in poveril izdajo Skotovih del posebni komisiji. Zlasti nas še veseli, da je njen predsednik hrvaški rojak o. Karlo Balić, znani poznavalec Skotovega vprašanja, ki ga poznajo tudi čitatelji BV po njegovi razpravi: *De Collationibus Duns Scoti*, objavljeni l. 1929.

Pričujoča knjiga daje račun o dosedanjem delu komisije, opisuje način dela in načrte ter prosi za morebitne nasvete in želje strokovnjakov. Najprej je bilo treba pregledati knjižnice in oskrbeti čim popolnejšo zbirko starih rokopisov. Samo v Nemčiji je bilo pregledanih blizu 50 zlasti manjših, doslej manj znanih knjižnic, zbranih imajo poleg rokopisov že nešteto fotografskih posnetkov. Vse to je treba primerjati, urediti po skupinah, izbrati najzanesljivejše besedilo in dodati inačice. Težave so tem večje, ker Skot zaradi prežgodnje smrti sploh ni objavil dokončne izdaje svojih spisov, ampak so se ohranili po večini le zapiski njegovih učencev, ki jih je magister samo deloma pregledal in popravil. Mnoge težko umljive opazke kakor »extra«, »intra«, »vacat« itd. opozarjajo, kako je Skot sam v poznejših predavanjih izpreminjal besedilo ali kako so ga razlagali njegovi učenci.

Komisija je opravila že lep kos dela in navaja nekaj zanimivih zgledov. Z izdajo upa biti v glavnem gotova do l. 1954, ko bo stoletnica dogme o Brezmadežnem spočetju, da se s tem oddolži velikemu Marijanskemu učeniku. Za začetek obeta Opus oxoniense, ki je nekaka Skotova Summa.

Zaradi podrobnega pogleda v znanstveno delavnico, ki ga nudi, lahko služi knjiga kot nazoren zgled v zgodovinskih in zgodovinsko filozofskih seminarjih.

J. Janžekovič.

Slavič, dr. Matija, *Sveto pismo stare zaveze*. Prvi del (Pet Mojzesovih knjig in Jozuetova knjiga). Izdala Bog. Akademija v

Ljubljani. Str. XVI, 650, s štirimi zemljividi. V Celju 1939. Založila Družba sv. Mohorja. Cena v platno vezani knjigi za neude 96 din, za ude 72 din, za bogoslovce 60 din.

Nov prevod sv. pisma pomeni za vsak narod literarni dogodek prvega reda. To velja tem bolj o Slovencih, ki bomo kmalu obhajali stoletnico, kar smo dobili zadnji celotni prevod sv. pisma.

Želji po novem, na dostojni jezikovni in bogoslovno-znanstveni višini stoječem slovenskem prevodu sv. pisma je bilo s prevodom nove zaveze (l. 1925 in 1929; 2. izd. l. 1937 in 1939) samo deloma ustrezno. Kolikor bolj so se med našim narodom širili slovenski evangeliji in apostolski listi, toliko glasneje se je porajala želja, da bi se čimprej priredil še enak prevod stare zaveze.

Tej ponovni in enodušni želji je sedaj ustregel dr. M. Slavič, profesor stare zaveze in orientalskih jezikov na teološki fakulteti ljubljanske univerze. Za letošnjo veliko noč je v založbi Družbi sv. Moharja izdal prvi del stare zaveze, t. j. Pentatevh in Jozuetovo knjigo. Izšli bodo, kakor upamo, v doglednem času še trije deli.

Pisatelj začenja pričujoči prvi del z daljšim uvodom v sv. pismo stare zaveze (str. VII—XV). V njem na poljuden način pojasnjuje pojem sv. pisma sploh in posebej stare zaveze, govori o jeziku svetopisemskih knjig SZ, o zgodovini teksta in prevodih, posebno o vulgati. Temu splošnemu uvodu sledi posebni uvod v prvih pet knjig SZ (str. 1—6) in prevod posameznih knjig (str. 7—570), nato dve strani dolg uvod v Jozuetovo knjigo in prevod te knjige (str. 571—641). Na koncu so dodani štirje zemljevidi: 1. Svetopisemske dežele; 2. Egipt, Sinajski polotok, Kanaan; 3. Sinajsko gorovje; 4. Palestina.

Novi prevod stare zaveze zadovoljuje tako v jezikovnem kakor v bogoslovno-znanstvenem pogledu. Jezik, ki so ga prevajatelju pomagali piliti priznani strokovnjaki, med njimi prof. Breznik (prim. zahvalo na str. 642), teče gladko in redko naleti na trdoto ali na manj primeren slovenski izraz. Prevod je jasen in točen, vendar ne suženjsko dobeseden. Hebraizmi, ki ne ustrezajo duhu slovenskega jezika, so odpravljeni; tako se nam n. pr. zdi čisto prav, da so patriarhi »dobili« in ne »rodili« sinove, kakor so imeli starejši prevodi.

Z bogoslovno-znanstvenega stališča je treba posebno poudariti dejstvo, da je novi prevod prirejen po izvirnem hebrejskem besedilu in ne več po latinski vulgati kakor Japljevo ali Wolfovo sv. pismo. S tem je storjen velik korak naprej. Zaradi hebrejskega besedila se glasijo v novem prevodu nekatera mesta povsem drugače kakor so se glasila v prejšnjih prevodih, n. pr. 1 Moz 3, 15 (protoevangelij): »Sovraštvo bom postavil med teboj in ženo in med tvojim zarodom in njenim zarodom; ta ti bo glavo strl (po vg: »ona ti bo glavo strla'), ti ga pa boš ranila na peti«; ali 1 Moz 8, 7: »letel je (vrnan) ven in nazaj, dokler niso vode na zemlji usahnile« (Wolf po vg: »ta je zletel in se ni vrnil«). Le pri lastnih imenih se je prevajalec, kar je popolnoma pravilno, držal vulgatine oblike in ne oblike hebrejskega teksta. Kot razlog navaja, da so se ta imena že udomačila v slovenskem jeziku in jih navajata tudi A. Breznik in F. Ramovš v slovenskem prapovisu (str. XV). Izjemo je storil pri avtorju Pentatevha, kjer se je

odločil za obliko Mojzes in ne Mozes, kakor jo je imel Hijeronim in so jo po njem sprejeli benediktinci v najnovejšo kritično izdajo latinske vulgate (pisateljjevo opombo o tej benediktinski izdaji vulgate na str. XIII je treba popraviti v tem smislu, da je dosedaj izšlo že osem in ne pet knjig).

Težja in dvoumna mesta so pod črto kratko razložena. Te opombe pod črto so v splošnem prav dobre, vendar bi jih želeli ponekod še nekoliko več, zlasti v začetnih poglavjih Geneze. Nekatere opombe izobraženega bralca ne bodo zadovoljile. Tako je n. pr. op. 2. na str. 24 (vesoljni potop) prekratka in zato nejasna; op. k Joz. 10, 13 (»Na kak način je Bog podaljšal dan, nam sv. pismo ne pove. Bog je gospod vesoljstva, njemu so pokorne vse stvari in sile«) premalo pove in bo v čitatelju prej povzročila dvom kot pa ga zadovoljila. Eksegetje navajajo za Jozuetov čudež nekatere prav sprejemljive razlage; vsaj eno bi bilo treba pod črto navesti.

Zunanja oblika knjige, pa tudi razdelitev teksta v krajše odstavke z nadpisi in označba poglavij ter verzov na robu spominja na večjo izdajo NZ (iz l. 1925 in 1929). To je povsem pravilno, ker bo tako celotni prevod sv. pisma kljub različnim prevajalcem in celo kljub različnim založnikom predstavljal enotno delo, kakor je na zunaj enotno delo Japljevo ali Wolfovo sv. pismo.

Založnica se je potrudila, da je tisk izredno lep in jasen, papir prvovrsten, vezava okusna in trpežna; zato je cena razmeroma nizka.

Z novim prevodom je slovenska bogoslovna literatura obogatena za lepo in važno delo. Slavičeve stare zaveze smo upravičeno veseli. Zato je želeli, da bi knjige ne kupili samo bogoslovci in duhovniki, ampak da bi jo imel vsak izobraženec in da bi prišla v vsako slovensko hišo.

A. Snoj.

Benedictus Henricus Merkelbach O. P., *Mariologia. Tractatus de beatissima Virgine Maria Matre Dei atque Deum inter et homines Mediatrice*. Parisiis 1939. Typis Desclée, de Brouwer et soc., 8<sup>o</sup>, 424 pag.

Marijanska teologija je doživela v moderni dobi velik razmah, ki mu je dal pobudo Suarez, največji teolog jezuitskega reda, ki je med drugim izjavil: »Prvenstvo je spoznanje Boga in Kristusa, za tem pa ni nobenega drugega, ki bi bilo koristnejše in za teološkega človeka vrednejše, kot je marijansko spoznanje.« Visoko se je povzpelo to spoznanje zlasti v drugi polovici preteklega in v prvih štirih desetletjih sedanjega stoletja. Voditelji na tem potu napredka so bili rimski papeži z dogmatično definicijo brezmadežnega spočetja Marijinega (l. 1854), z magistralnimi izjavami in z vsestranskim pospeševanjem pravega Marijinega kulta med ljudstvom. Iz tega modernega milieuja je vzrasla Merkelbachova mariologija. Njena odlika je ne samo metodična in sintetična obdelava vseh mariologičnih vprašanj, marveč tudi velika porabnost obdelane snovi za teološko mladež in za katoliško duhovščino.

Zdi se, da je praktični ozir, biti na uslugo klerikom in kleru, da bi sami napredovali v spoznanju in češčenju Matere božje ter med

verniki pospeševali pomodernjeni Marijin kult, prevladoval pri avtorju. Zaman pa bi iskali v knjigi marsikaj, kar bi moglo biti v krepko potrditve teologičnih dedukcij, ki na njih razprava obiluje. V mislih imamo historična dejstva, ki so važni pomožni dokazi. Takšni dokazi tvorijo danes arzenal pripravnega orožja ne le zoper racionaliste in protestante, ampak tudi zoper nezedinjene vzhodne cerkve, ki proglašajo sodobno izpopolnjeno mariologijo kot novotarijo ter zavzemajo zlasti od l. 1854 v svoji teologiji v tem pogledu stališče pasivne rezistence. Kakor je pisatelj odličen v porabi sholastične metode, je neudomačen na modernem področju historične teologije. Kar se tiče problematike poedinih mariologičnih vprašanj, se nočemo spustiti v podrobnosti avtorjevih izvajanj, marveč se bomo omejili na bistvene točke.

Božje materinstvo, ki je že samo po sebi brez ozira na z njim združene prerogative največje dostojanstvo, ki ga edino presega hipotastična unija, ni samo (po nauku protestantov) fizičen instrument inkarnacije, marveč se po pozitivni božji volji razširja v moralno vzročnost in sodelovanje pri delu odrešenja. Vzrok Marijine predestinacije je učlovečenje Sinu božjega, sklenjeno zaradi predvidenega izvirnega greha. Glede na izvorni greh, ki ga je bila Marija obvarovana, se avtor odloča za debitum peccati proximum: podrejena zakonu o tem grehu, je bila rešena aplikacije splošnega zakona. V svobodi od izvirnega greha je vključena svoboda od njegovih nasledkov, ne sicer po telesu med zemeljskim bivanjem, marveč po duši: imuniteta od nevednosti in poželjivosti, in sicer tudi od habituelne poželjivosti (in actu primo). Kar se tiče brezgrešnosti, uči katoliška Cerkev Marijino imuniteto od vsakega tudi najmanjšega greha, kar pa avtor ne smatra za dogmo, ker dotični tridentski kanon rabi izraz: tenet Ecclesia, ne pa: credit Ecclesia. V vprašanju negrešljivosti je treba razlikovati substancialno (božjo), metafizično (učlovečenega Sinu božjega), fizično (blaženih v nebesih) in moralno, ki je svojska Mariji. Marijina polnost milosti ni absolutna (lastna samo Kristusu), tudi ni najvišja ne po kvantiteti milosti, ki je mogoča, ne po njeni učinkovitosti, ker se ne razteza na vse mogoče učinke milosti; ta polnost je relativna, obsegajoča vso milost, ki je potrebna in zadostna za Mater božjo, in presegajoča milost vseh stvari. Devišтво Marijino, ki mu nasprotujejo racionalisti in modernisti, je dogma fidei, in sicer kot virginitas ante partum (in conceptione Filii), in partu et post partum. Marijino vnebovzetje po telesu je sententia communis, morda celo theologice certa. Na vprašanje o definibilnosti tega nauka odgovarja avtor afirmativno.

Globoko v prakso krščanskega življenja sega poglavje o odnosu Marije do ljudi. Marija je naša adoptivna in duhovna Mati, in sicer ne samo za človeštvo v celoti, marveč tudi za poedince. Srednica je med Bogom in ljudmi, ne sicer primarna, marveč sekundarna, vendar najiminitnejša, sodelovala je in sodeluje pri delu zveličanja in brez njenega vpliva ne postanejo ljudje po izvirnem grehu deležni nobene milosti: ta generalna teza o Marijinem sredništvu je sententia communis et certa (ex universali praedicatione et doctrina Ecclesiae

ac sensu fidelium). Marijino sredništvo je povsem drugačno kot sredništvo svetnikov, je singularno, ker je Marija sodelovala pri delu odrešenja. Zaradi teologične jasnosti je tu potrebna distinkcija, ki je avtor ne jemlje v poštev. Odrešenje je namreč dvojno: 1. objektivno, izvršeno po Jezusu Kristusu z zadostitvijo in zasluženjem; 2. subjektivno, to je aplikacija zveličavnih dobrin in podeljevanja milosti. Da Marija sodeluje pri subjektivnem odrešenju, priznavajo vsi teologi, saj se imenuje adiutrix redemptionis et mediatrix inter Deum et homines. Kar se tiče objektivnega odrešenja, tudi vsi teologi učijo njeno posredno sodelovanje, v kolikor je sprejela in vršila dolžnost Zveličarjeve matere ter mu dala telo in kri, katero je daroval za odrešenje. Avtor pa gre dalje ter uči neposredno sodelovanje Marije pri objektivnem odrešenju, da je Marija s svojim Sinom sozadostila in zveličavno milost zaslužila. Vendar se ta teorija ne da s teologičnimi dokazi stvarno zadovoljivo podpreti ter nasprotuje, da samo to navedemo, besedam sv. Pavla: »En Bog je; eden tudi srednik med Bogom in ljudmi, človek in Kristus Jezus, ki je dal samega sebe v odkupnino za vse« (1 Tim 2, 5). — Knjiga je spisana s preprosto latinsko dikcijo v lahkem in gladkem slogu ter tudi iz tega razloga ustreza glavnemu avtorjevemu namenu: biti na uslugo bogoslovni mladeži pri njenih študijah in dušnopastirskemu duhovništvu pri njegovih pridigah in predavanjih o božji in naši Materi, vseh milosti Srednici.

Dr. Hohnjec.

P. Hugo Bren O.F.M., **Friderik Baraga v žaru svoje svetosti**. Antonianum-Rocno. Str. 36.

Za Baragovo beatifikacijo je treba propagande v zunanjem svetu, pa tudi pri nas. Iz tega namena je dr. p. Hugo Bren, ki je že veliko napisal o Baragi, izdal brošuro, v kateri najprej na kratko očrta Baragovo zunanje življenje, potem pa obširneje podaja njegovo bogato življenjsko vsebino: popisuje ga kot človeka, kot duhovnika, misijonarja, škofa, pisatelja in kot svetniškega moža; na koncu podaja nekaj navodil, kako pospeševati Baragovo proglasitev za blaženega. Avtor je dalj časa deloval v Ameriki in je tam odkril marsikaj novega o Baragi. Nekaj svojih izsledkov je podal tudi v tej knjižici, n. pr. izjave tedanjih protestantov o Baragi, njegovo pojmovanje pokorščine, pa tudi spoštljive prostodušnosti do predstojnikov. Knjižica je pisana stvarno in zanimivo; zlasti duhovnik jo bo z zanimanjem in pridom prebral.

J.

Dr. Mich. Sopoćko, **Mikołaj Łęczycki, O wychowaniu duchowem**. Studium teologiczno-pedagogiczne. (Studja teologiczne V.) W Wilne 1935. 8°, 304 str.

P. Nikolaj Łęczycki S. J. (1574—1653), po starših kalvinec, je s 17 leti prestopil v katoliško cerkev in stopil v Družbo Jezusovo, študiral je v Rimu, kjer so mu bili učitelji: Suarez, Robert Bellarmino in Gregor iz Valencije, bil kasneje profesor v Wilnu, rektor v raznih kolegijih svojega reda, provincial poljske in litavske provincije. Ł. je bil zelo plodovit pedagoški in ascetični pisatelj, znan

po polatinjenem imenu Lancicius. Izdaja njegovih spisov (dva zvezka in folio, Antwerpen 1650, Ingolstadt 1734; sedem zvezkov in 8°, Ingolstadt 1724) ne obsega vseh njegovih del, niti onih ne vseh, ki so posamič izšla. Pisal je največ po latinsko, nekaj tudi po poljsko; več spisov je prestavljenih na francoski, nemški, češki in flamski jezik.

O delih Łęczyckega se je doslej malo pisalo. M. Sopočko, takrat še docent v Wilnu, je prvi v monografiji obdelal njegovo pedagogiko. Svojo razpravo je naslonil zlasti na tri dela Łęczyckega: *De conditionibus boni superioris*, *De exteriore corporis compositione* in *De humanarum passionum dominio*. Prva razprava je natisnjena v drugem, drugi dve pa v prvem zvezku antwerpenske izdaje. Lahkega posla Sopočko pri svojem delu ni imel, kajti Łęczycki podaja le praktična vzgojna navodila, ki so sad dolgoletnih izkušenj v raznih deželah in raznih službah kot superior, rektor, spovednik, profesor in pridigar. Zato tudi ni bilo mogoče vsega povezati v znanstven sestav, ker Ł. tudi ne načenja vseh vzgojnih problemov prav zaradi ascetično-praktične smeri svojih spisov.

Če je srednji vek poudarjal predvsem duhovno vzgojo z neko pozabo telesne strani človekove, je humanizem zašel v drugo skrajnost. Ł. pa je po metodi jezuitske šole — *ratio studiorum* — ostal v zlati sredini. Kot krščanski humanist in zmeren optimist je v krščanska versko-moralna načela srečno včlenil pridobitve humanizma. Kakor se je previdno varoval humanističnega naturalizma, tako se je tudi skrbno izogibal protestantskega pesimizma in krivega mistიცizma. Kot molinist je odločen pristaš aktivne metode in navaja v svojih spisih le avtorje te smeri. Molče pa gre mimo vzgojiteljev nasprotno smeri, pa najsi spadata tjakaj tudi taka učitelja duhovnega življenja, kakršna sta sv. Francišek Saleški in sv. Janez od Križa.

Ko ugotovi najvišji cilj vzgoje, ki je »gloria Dei«, postavi trditev, da je naloga vzgoje, v gojencu spraviti v harmonično celoto višje in nižje sile, telesne in duhovne lastnosti. Vzgojitelj mora imeti lastnosti dobrega očeta in večšega zdravnika, mora pomagati, da v mladem človeku zmagaja višja narava, nižja pa da se poduhovi. Nihče ni nevzgojljiv, z vsakim pa je treba postopati individualno. Vzgojitelj naj ne izkoreninja nagonov, ker utegnejo voditi v greh, ampak naj gojenca že vnaprej zavaruje pred padcem s tem, da mu podaja primerne nagibe in navaja uporabljati učinkovita sredstva ter ga budno nadzira. Mojstrsko zna Ł. podajati nagibe, greh omrziti ali navdušiti za čednost. S. obžaluje, da Ł. ni tega bolj razvil in sistematično obdelal. Stvar je šla v pozabo, in šele v 19. stol. je odkril in vpeljal don Bosko tkzv. preventivno metodo. — Največja napaka je samoljubje. Treba ga je energično odpravljati kot vir vsega zla in sovražnika družabnega življenja. O telesnih kaznih Ł. diskretno molči. Se vidi, da ni njih pristaš, ker izraz »poena« tolmači kot prigovarjanje, prepričevanje z razlogi. Sploh označuje pedagogiko Ł.-a krotkost in zmeren optimizem, ki ne veruje v absolutno dobrost človekove narave, je pa daleč od vojaškega »moraš«, pa zopet odločno zametuje brezmejno svobodo. Gojenca je treba navajati, da, vzgajati k samo-

vzgoji, da se samostojno odloča za dobro. Veselje in radost po dobrem dejanju je za Ľ.-a važen vzgojni činitelj in ga je treba v gojencu in lumine fidei sistematično gojiti. Zelo veliko navodil daje Ľ. za poduhovljenje zunanjega obnašanja. Vegetativno in čutno stran človeka naj bi urejala čednost skromnosti. Največja pomoč pri vzgoji mladine je pogostno sv. obhajilo. Ko je bil Ľ. spiritual v rimskem jezuitskem kolegiju, je v tem oziru naravnost reformiral tedanjo prakso.

Dr. Sopočko je podaril poljski teol.-pedagoški literaturi prav dobro in temeljito delo.

Pierre Batiffol, *Cathedra Petri. Etudes d'Histoire ancienne de l'Eglise*. Unam Sanctam 4. 8°, VII+336 str. Paris 1938. Cerf.

Med rokopisno zapuščino francoskega cerkvenega zgodovinarja P. Batiffola, umrlega 13. januarja 1929, so našli ovoj z napisom, ki ga ima knjiga za spodnji naslov, in v ovoju deset razprav pripravljenih za tisk. Od teh desetih razprav jih je sedem že prej izšlo v raznih revijah (*Documentation catholique, Revue des sciences religieuses, Journal of theological studies, Recherches de science religieuse, Revue d'histoire ecclésiastique*), a pisatelj jih je za novo izdajo predelal, tri pa še niso bile objavljene. Prireditelj te knjige, neimenovan dominikanec, je tem desetim razpravam dodal še štiri (tri v prvem delu in eno v tretjem) in za sklep lepi Batiffolov nagovor iz l. 1907. Razprave so razdeljene v tri skupine. Tri razprave I. skupine govore o temelju papeške oblasti in pojasnjujejo, kako se je v prvih štirih stoletjih javljala na zapadu in vzhodu; sedem razprav II. skupine preiskuje sedem naslovov, s katerimi se je rimsko prvenstvo označevalo; tri razprave III. dela pa pojasnjujejo odnos rimskega sedeža do vzhoda do cesarja Justiniana I.

Po obliki so razprave prav različne. Nekaj je strogo znanstvenih, ki raziskujejo in tolmačijo tekste, druge pa z gladko in lahko umevno, včasih govorniško razgibano besedo širšemu krogu bralcev podajajo, kar je znanost dognala. V tem pogledu je v knjigi neka nenakost. To pa izravnava znanstveni zgodovinski čut in topla ljubezen do matere cerkve, ki ju spričuje sleherni stran. Lukman.

Gratieux A., *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile. Les hommes*. (Unam Sanctam 5.) 8°, XXXIV + 203 str. Paris 1939. Cerf. Fr 30.

Idem, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile. Les doctrines* (Unam Sanctam 6.) 8°, VIII+276 str. Paris 1939, Cerf. Fr 30.

Samarine G., *Préface aux Oeuvres théologiques de A. S. Khomiakov*. Introduction, traduction et notes par A. Gratieux. (Unam Sanctam 7.) 8°, 95 str. Paris 1939, Cerf. Fr. 12.

Dragoceno uslugo je napravil raziskovalcem ruske verske misli in delavcem za cerkveno zedinjenje abbé Gratieux s svojim temeljitim delom o Alekseju Stepanoviču Homjakovu in slavjanofilskem gibanju. A. Gratieux se je začel baviti s proučevanjem Homjakova in njegove dobe po smrti svojega prijatelja abbéja Gustava Morela, ki

se je seznanil s Homjakovim na pobudo znanega delavca za cerkveno zedinjenje lazarista Portala, pa je ob priliki svojega tretjega popotovanja v Rusijo na posestvu Dimitrija Aleksejeviča, Homjakovljevega sina, l. 1905 nesrečno utonil. Da bi mogel dobiti vse potrebno gradivo, je Gratieux navezal prijateljske stike z ruskimi poznavalci Homjakova, zlasti z Nikolajem Nikolajevičem Neplujevim in po njegovem posredovanju z Dimitrijem Aleksejevičem, ki je bil priredil definitivno izdajo zbranih spisov svojega očeta v 8 zvezkih in tudi sam napisal temeljite študije o slavjanofilstvu.

Po dveh razpravah o Homjakovu po njegovih pismih in o Homjakovljevi poeziji, ki ju je objavil v francoskih znanstvenih listih, je avtor l. 1909 predaval o npravstvenih prvinah v bogoslovnem sestavu Homjakova na 2. velehradskem kongresu, nato pa je utihnil. Po 30 letih šele je objavil sadove svojega dolgoletnega znanstvenega raziskovanja v treh pričujočih knjigah, na podlagi katerih mu je univerza v Strasbourgu podelila doktorat ès lettres.\*

Prva knjiga za dosti popolnim bibliografskim uvodom (str. XV—XXXII) podaja življensko pot A. S. Homjakova, razdeljeno v tri razdobja ter postavljeno v okvir časa in okolja, v katerem se je odigravala. Prvo poglavje (str. 3—27) označuje prvo razdobje (l. 1804—1836) kot dobo priprave. Drugo poglavje (str. 28—124) slika Homjakova v drugem razdobju (l. 1836—1848), ki je potekalo v znamenju borbe za rusko misel v duhu slavjanofilstva zoper zapadnike. Tretje poglavje (str. 125—197) prikazuje preizkušnje in uspehe Homjakovega dela v zadnjem razdobju (l. 1848—1860) in njegovo smrt.

Druga knjiga v osmero poglavjih podaja sistematičen očit Homjakovljevega nauka ter označuje njegov vpliv in pomembnost. Ogromno pisano delo Homjakova se je kljub vsej razsežnosti in navidezni neurejenosti gradiva marljivemu raziskovalcu posrečilo dokaj izčrpno obdelati in posneti pod kategorijami, povzetimi po Homjakovljevi misli sami. V prvem in drugem poglavju (str. 1—49) avtor obravnava Homjakovljeve poglede na vprašanje narodnosti vobče in na rusko narodnost posebej. Tretje poglavje (str. 50—67) prikazuje Homjakovljevo pojmovanje občne zgodovine. Četrto poglavje (str. 68—101) nakazuje trojni vidik Homjakovljevega dela: verstvo, pleme in narod, jezik. V naslednjih treh poglavjih, ki tvorijo jedro cele knjige, predstavlja avtor v lepi sintezi slavjanofilsko zamisel cerkve (str. 102—169), krščanske družbe (str. 170—206) in filozofije (str. 207—237). Poslednje poglavje (str. 238—265) govori o usodi slavjanofilstva po Homjakovljevi smrti in o pomenu Homjakova za sedanost.

V tretji knjigi podaja abbé Gratieux v prevodu znameniti Predgovor k bogoslovnim spisom A. S. Homjakova (str. 31—81) izpod peresa enega najvernejših njegovih učencev Jurija Fedor. Samarina. Predgovoru sledita v prevodu še dva odlomka: Samarin o odnosu

\* Delo abbéja Gratieuxa o Homjakovu in slavjanofilskem gibanju je tako v dvojnem oziru lep pendant k najboljši monografiji o Vladimiru Solovjevu in njegovem mesijanskem poslanstvu, ki jo je kot doktorsko disertacijo l. 1935 isti univerzi predložil D. Strémooukhoff.



med cerkvijo in svobodo (str. 83—89) ter njegov osnutek o razmerju med Hegelom in slavjanofilstvu (str. 90—92). Uvodoma je podal Gratieux tudi kratko bibliografijo o Samarinu (str. 8—10) ter dobro oznako njegove osebnosti in njegovega bogoslovnega dela (str. 11—29).

Avtor Gratieux sam mestoma poudarja, da ni imel namena ocenjevati Homjakovljeve misli, ne v smislu apologetike ne polemike, marveč je hotel le stvarno prikazati delo enega najodličnejših duhov ruskega pravoslavja in kritikov germansko-latinskega sveta. Vendar pri vsem svojem prizadevanju za stvarno sliko pisatelj nikakor ne skriva svojih simpatij za Homjakova in slavjanofilstvo. V marsičem, je treba priznati, se mu je dobro posrečilo razvozlati zažgonetko Homjakovljeve miselnosti. V novi luči je pojasnil vznik in bistvo slavjanofilstva. Mnoga bogoslovna vprašanja, zlasti pa mržnja Homjakova nasproti katoličanstvu, ostanejo slej ko prej nerešena.

Dr. p. Tomaž Kurent, S. O. Cist.

**Herman dr. Fr., Izmjene u crkvenem bračnom pravu** (De lege lata et de lege ferenda). Preštampano iz »Katoličkog Lista« br. 8, 9 i 10. Zagreb 1940. Str. 32.

Predmet te zanimive razprave, ki je spisana zelo pregledno in jasno, je nekoliko ožji, kot bi pričakovali iz naslova. Avtor poroča o spremembah v crkvenem zakonskem pravu, uvedenih za veljave kodeksa iuris canonici, a ne o vseh, marveč le o tistih, ki utesnujejo tožbeno pravico v ničnostnih zakonskih pravnih in skušajo znižati število teh pravnih, ki je v zadnjih dveh desetletjih zelo narastlo. Restriktivne avtentične interpretacije in uredbe kongregacije za zakramente so nekatere zadevne pomanjkljivosti v kodeksu že odpravile, vseh pa še ne. Avtor podaja zato ob koncu še nekaj predlogov, kako bi se nevšečne ničnostne zakonske pravde, zlasti tiste, pri katerih se navaja razlog neveljavnosti hiba v zakonski privolitvi, radikalno odpravile. Tako naj bi se predvsem onemogočile pravde, v katerih se izpodbija veljavnost zakona po kan. 1086, § 2 in kan. 1092. Pri teh predlogih se avtor opira zlasti na zanimiv članek »Incipit lamentatio Vinculi...«, ki ga je anonimni pisec priobčil v znani rimski kanonistični reviji Apollinaris 1939, 348—389. Predloge je profesor Herman sistematično uredil in pojasnil. Njegovo razpravo bo s pridom prebral, kdor se zanima za te probleme sodobne cerkvene zakonodaje.

Al. Odar.

**Okrožnica Pija XI. Quadregesimo anno o obnovi družabnega reda.** Prevedel in razložil dr. Aleš Ušeničnik. Naša pot, XXI. Ljubljana, 1940. Str. 287.

Kdor bo pri nas študiral socialno vprašanje, ne bo mogel mimo tega najnovejšega dela našega strokovnjaka v socialnih vprašanjih. Ob res lepem prevodu težke okrožnice je avtor iz svojega bogatega znanja nanizal toliko tehtnih opomb, da imamo pred seboj pravi komentar Pijeve socialne okrožnice. S tem je postal študij papeževih

naukov pri nas prav za prav šele mogoč, kajti brez razlage je enciklika umljiva le strokovnjakom.

Ušeničnikovo delo nosi na sebi odlike drugih njegovih del: izredno vsebinsko bogastvo, saj je na teh straneh podan skoraj ves socialni nauk Cerkve, presenetljiva jasnost v misli in izrazu (česar pogosto v podobnih delih pogrešamo), velika plemenitost pri obravnavanju krivih mnenj, lepota jezika itd. Znal je razpravljanje o posameznih vprašanjih srečno omejiti in se izogniti podrobnostim v raznih prepornih točkah (n. pr. o bistvu socialne pravičnosti, kakšna je obveznost miloščine, družinske plače, vprašanje o namenu gospodarjenja). Prevod je izpremenil in izpopolnil, kakor sem mogel ugotoviti, na 26 mestih in to vedno prevodu v prid. Tudi numeracija okrožnice je spremenjena: št. 53 in 54 prejšnjega prevoda sta sedaj združeni v št. 53. Na str. 44 je med sociološkimi deli, ki so izšla po okrožnici *Rerum novarum*, v svoji skromnosti pozabil omeniti svojo »Sociologijo« (Ljubljana 1910), ki je še danes odlično in dragoceno delo. Zdi se mi potrebno poudariti, da je ravno okrožnica *Quadragesimo anno* pokazala, da je avtor že v tem svojem velikem sociološkem delu pravilno razumel socialne nauke Leona XIII.

Knjiga, ki je tudi kar se tiče tehnične urejenosti za študij na višku, je danes potrebna vsakemu slovenskemu katoliškemu izobražencu.

Lenček Ignacij.

## Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

Vsem našim publikacijam smo cene znižali za 20 do 25%. Starejše letnike BV (od tretjega letnika dalje) oddajamo po 40 Din. Od nekaterih publikacij je v zalogi le malo izvodov.

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

### I. Dela:

1. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zvezek I: Spoznavno-kritični del. 8°. (XII in 504 str.) Lj. 1921. (Razprodano.)
2. knjiga: A. Ušeničnik, **Uvod v filozofijo**. Zv. II: Metafizični del. 1. sešitek 8°. (IV in 384 str.) Lj. 1923. 50 Din. 2. sešitek 8°. (234 str.) Lj. 1924. 50 Din.
3. knjiga: F. Grivec, **Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju**. 8°. (112 str.) Lj. 1921. 20 Din.
4. knjiga: F. Kovačič, **Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski**. 8°. (IV in 101 str.) Lj. 1923. 15 Din.
5. knjiga: F. Grivec, **Cerkev**. 8°. (IV in 320 str.) Lj. 1924. (Razprodano.)
6. knjiga: A. Ušeničnik, **Ontologija**. Učbenik. 8°. (60 str.) Lj. 1924. 25 Din.
7. knjiga: **Sveto pismo Novega zakona**. Prvi del: **Evangeliji in Apostolska dela**. Mala 8°. (XVI in 431 str.) Lj. 1925. V platno vezana knjiga 36 Din; boljše vezave po 50, 62 in 90 Din.
8. knjiga: **Acta I. Conventus pro studiis orientalibus anno 1925 in urbe Ljubljana celebrati**. 8°. (IV et 168 pag.) Lj. 1925. 25 Din; vez. 40 Din.
9. knjiga: **Sveto pismo Novega zakona**. Drugi del: **Apostolski listi in Razodetje**. 8°. (XVI in 349 str.) Lj. 1929. Cene kakor pri prvem delu.
10. knjiga: F. Grivec, **Vzhodne cerkve in vzhodni obredi**. 8°. (50 str.) Lj. 1930. 8 Din.
11. knjiga: J. Turk, **Breve Pavla V. Tomažu Hrenu z dne 27. nov. 1609**. 8°. (107 str.) Lj. 1930. 15 Din.
12. knjiga: A. Odar, **Sodbe Rimske rote v zakonskih pravadah**. 8°. (99 str.) Lj. 1934. 12 Din.

### II. Razprave:

1. F. Grivec, **Pravovernost sv. Cirila in Metoda**. (Razprodano.)
2. A. Snoj, **Staroslovenski Matejev evangelij** (De versione palaeoslavica Evangelii S. Matthaei. — Praemisso Summario et addito Apparatu critico in lingua latina). Lj. 1922. 8°. (34 str.) 5 Din.
3. F. Grivec, **Boljševiška brezbožnost** (De atheismo bolševismi.) Lj. 1925. 8°. (15 str.) (Razprodano.)
4. F. Grivec, **Ob 1100 letnici sv. Cirila**. Pojasnilo k apostolskemu pismu Pija XI. »Quod S. Cyrillum Thessalonicensem« z dne 13. februarja 1927. 8°. (16 str.) Lj. 1927. 3 Din.
5. J. Turk, **Tomaž Hren**. 8°. (30 str.) Lj. 1928. 5 Din.
6. F. Grivec, **Mistično telo Kristusovo**. Metodična in praktična vprašanja. 8°. (17 str.) Lj. 1928. 4 Din.
7. F. Grivec, **»Rerum Orientalium«**. Okrožnica papeža Pija XI. o proučavanju vzhodnega krščanstva. 8°. (23 str.) Lj. 1929. 4 Din.
8. F. Grivec, **Fjodor M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev**. 8°. 46 str. Lj. 1931. 10 Din.
9. A. Odar, **Škoč in redovništvo**. Veljavne določbe. 8°. (52 str.) Lj. 1936. 8 Din.
10. A. Odar, **Postopnik za ničnostne zakonske pravde pri škofijskih sodiščih**. 8°. (60 str.) Lj. 1938. 10 Din.

### III. Cerkvskih očetov izbrana dela.

**Izbrani spisi svetega Cecilija Cipriana.** Prvi del: Pisma. Knjižica »Opadlih«. Poslovenil, uvod in pripombe napisal dr. F. K. Lukman. V Celju 1938. Založila Družba sv. Mohorja. Mala 8<sup>o</sup>, 214 strani. Cena: za ude Družbe sv. Mohorja (pri Družbi v Celju ali njeni knjigarni v Ljubljani) 27 din za broširano, 36 din za vezano knjigo; za neude in v knjigarnah 36 din za broširano, 48 din za vezano knjigo.

**Apostolski očetje.** Poslovenil F. P. Omerza, uvod in opombe napisal dr. F. K. Lukman. V Celju 1939. Založila Družba sv. Mohorja. Mala 8<sup>o</sup>, 256 str. Cena: za ude Družbe sv. Mohorja 30 din za broširano, 39 din za vezano knjigo; za neude in v knjigarnah 40 din za broširano, 52 din za vezano knjigo

---

---

»Bogoslovni Vestnik«, publikacija Bogoslovne Akademije v Ljubljani, izhaja štirikrat na leto v celotnem obsegu do 20 tiskovnih pol.

**Naročnina:** 50 Din za Jugoslavijo, 60 Din za inozemstvo na leto.

**Urednik:** prof. dr. Franc Ksaver Lukman, Ljubljana, Frančiškanska ulica 2/I, in prof. dr. Alojzij Odar, Ljubljana, Vidovdanska cesta 9. — Njima naj se pošilja vse, kar je uredništvu namenjeno.

**Uprava:** Prodajalna Kat. tisk. društva (prej H. Ničman), Ljubljana, Kopitarjeva ulica 2. Njej naj se pošiljajo naročila, reklamacije in podobno.

**Čekovni račun** pri ljubljanski podružnici Poštne hranilnice, lastnica Bogoslovna Akademija, Ljubljana, ima št. 11903.

**Oblastem odgovorna** sta prof. dr. F. K. Lukman za uredništvo in izdajateljico, ravnatelj Jože Kramarič za Jugoslovansko tiskarno.

**Ponatisniti** se smejo razprave in njih deli, ocene in drugi prispevki, ako se prej dobi dovoljenje uredništva in ako se v ponatisu navede vir.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur.

Pretium subnotationis extra regnum Jugoslaviae est Din 60.

Scripta quae sive ad directionem sive ad administrationem commentarii nostri spectant, inscribantur: »Bogoslovni Vestnik«, Ljubljana, Faculté de Théologie (Yougoslavie).