

29382-57.
Postgebühr im Abonnement
Poština plačana v gotovini

BOGOSLOVNI VESTNIK

**IZDAJA
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XXIII
ZVEZEK I-IV**

LJUBLJANA 1943

Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

Vsem našim publikacijam smo cene znižali za 20 do 25%. Starejše letnike BV (od tretjega letnika dalje) oddajamo po 30 lir. 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 384 str.) Lj. 1923. 2. sešitek 8°, (234 str.) Lj. 1924.
3. knjiga: F. Grivec, **Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju**. 8°. (112 str.) Lj. 1921.
4. knjiga: F. Kovačič, **Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski**. 8°. (IV in 101 str.) Lj. 1923.
5. knjiga: F. Grivec, **Cerkev**. 8°. (IV in 320 str.) Lj. 1924. (Razprodano.)
6. knjiga: A. Ušeničnik, **Ontologija**, Učbenik. 8°. (60 str.) Lj. 1924.
7. knjiga: **Sveto pismo Novega zakona**, Prvi del: Evangeliji in Apostolska dela. Mala 8°. (XVI in 431 str.) Lj. 1925.
8. knjiga: **Acta I. Conventus pro studiis orientalibus anno 1925 in urbe Ljubljana celebrati**. 8°. (IV et 168 pag.) Lj. 1925.
9. knjiga: **Sveto pismo Novega zakona**, Drugi del: Apostolski listi in Razodetje. 8°. (XVI in 349 str.) Lj. 1929.
10. knjiga: F. Grivec, **Vzhodne cerkve in vzhodni obredi**. 8°. (50 str.) Lj. 1930.
11. knjiga: J. Turk, **Breve Pavla V. Tomažu Hrenu z dne 27. nov. 1609**. 8°. (107 str.) Lj. 1930.
12. knjiga: Al. Odar, **Sodbe Rimske rote v zakonskih pravnih**. 8°. (99 str.) Lj. 1934.
13. knjiga: M. Slavič, **Sveto pismo stare zaveze**, Prvi del: Pet Mojze-sovih knjig in Jozuetova knjiga. Mala 8° (XVI+650+4 str. zemljevidov), Celje 1939, Družba sv. Mohorja.

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.)
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.
5. J. Turk, **Tomaž Hren**. 8°. (30 str.) Lj. 1928.
6. F. Grivec, **Mistično telo Kristusovo**, Metodična in praktična vprašanja. 8°. (17 str.) Lj. 1928.
7. F. Grivec, »Rerum Orientalium«, Okrožnica papeža Pija XI. o proučevanju vzhodnega krščanstva. 8°. (23 str.) Lj. 1929.
8. F. Grivec, **Fjodor M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev**. 8°. 46 str. Lj. 1931.
9. A. Odar, **Škoj in redovništvo**, Veljavne določbe. 8°. (52 str.) Lj. 1936.
10. Al. Odar, **Postopnik za ničnostne zakonske pravde pri škofijskih sodiščih**. 8°. (60 str.) Lj. 1938.
11. J. Turk, **Vatikanski arhiv**. 8°. (25 str.) Lj. 1943.
12. Al. Odar, **Cerkvena oblast in njene funkcije**. 8°. (100 str.) Lj. 1943.

Cerkvena oblast in njene funkcije

DE POTESTATE ECCLESIASTICA EIUSQUE FUNCTIONIBUS

Dr. Alojzij Odar

Summarium. Quaestio de functionibus potestatis ecclesiasticae duabus ex rationibus satis dilucidata adhuc non esse videtur. Quarum prima haec est, quia conceptus ipse huius potestatis valde largus est (cfr. potestatem ordinis et iurisdictionis, forum internum et externum); praeterea residet principaliter omnis potestas in uno subiecto, in Romano Pontifice pro universa Ecclesia, in episcopo sub potestate Romani Pontificis pro dioecesi ipsi designata. Secunda ratio autem haec est, quia modus loquendi in CIC non est satis praecisus, ut perspicue ostenderunt inprinis cl. *Köstler* et *Mörsdorf*. Dissertatio dividitur praefatione et conclusione exceptis in quatuor partes.

I. In prima eius parte disseritur primo de conceptu potestatis ecclesiasticae eiusque ambitu nec non de ipsius divisione sub respectu iuridico. Potestas ordinis non est potestas superioris in subditos, sed est facultas quaedam moralis ad cultum Dei ordinata (*Suarez*). In potestate magisterii exercenda distingui debent doctrinae propositio (veritas) et impositio (veritas credenda), ultima pertinet ad forum iuridicum, non autem prior. Interna coniunctio potestatis ordinis cum potestate iurisdictionis non est satis dilucidata. Porro inquiritur, an potestas ecclesiastica, quae iurisdictionis dicitur, noverit illas tres functiones potestatis publicae, quae in statu distinguuntur, nempe potestatem seu functionem legislativam, iudicialelem nec non administrativam. Aliqui docent allegantes textum can. 201 omnem potestatem iurisdictionis esse vel potestatem iurisdictionis voluntariae vel potestatem iudicialelem, alii e contra affirmant allegantes textum can. 335 § 1 codicem i. can. expresse loqui de illis tribus functionibus. Ad hoc dicendum esse videtur divisionem potestatis in can. 201 habitam non esse exclusivam et etiam can. 335 § 1 pro divisione trium functionum non posse allegari. Distinctio ipsa trium functionum tamen bene concordat cum systemate recepto in codice iuris canonici.

II. In secunda parte est sermo de functione legislativa. In codice i. c. non habentur de ea normae systematice ordinatae vel uno loco collectae. Describuntur primo legislatores ecclesiastici tum universales tum particulares. Congregationes romanae omnes hac potestate pollere dicendae sunt. Disseritur de modo procedendi in legibus ecclesiasticis ferendis, de ipsarum nominibus et materia, de recursu contra legem legislatoris inferioris nec non de remonstratione episcoporum contra legem universalem. Recursus (sensu lato) non habet vim suspensivam. Remonstratio habet vim declaratoriam Pontificem Romanum nolle in tali casu obligare. Ultimo disseritur de momento iuris consuetudinarii pro vita iuridica in Ecclesia. Fideles etiamsi potestate leges ferendi non fruentes, possunt tamen eae consuetudinum exercere magnum influxum in iure canonico eformando.

III. In tertia dissertationis parte tractatur de functione iudiciali nec non de functione administrativa et quidem ultro de prima una cum altera. Etiam in statu civili functio iudicialis et administrativa materialiter distingui vix possunt, distinguuntur autem ibi optime sub respectu formali, quod vult dicere subiecta vel organa unius cuiusque functionis esse omnino diversa. In Ecclesia autem solum hoc criterium non sufficit. In codice distinguuntur tres classes processuum

1. Primi sunt *vere iudiciales*; aguntur coram tribunalibus propriis dictis, id est coram organis, quae non exercent administrationem nisi quamdam in iudicio ipso tantum (tribunal dioecesanum et metropolitanum, S. Romana rota, tribunal Signaturae Apostolicae, tribunal religiosum ad normam can. 655). Habentur tres contentiosi et duo criminales nempe: a) processus contentiosus secundum can. 1552—1924; b) processus iudicialis in causis matrimonialibus de vinculo (can. 1960 et seq.); c) processus iudicialis in causis de s. ordine (can. 1993 et seq.); d) processus criminalis secundum can. 1933 et seq.; e) processus in dimissione professorum votorum perpetuorum e religione clericali exempta (can. 654 et seq.). Enumerati quinque processus possunt nominari processus *iudiciales communes*. In codice veniunt nominibus *ordo iudiciarius, ordo iudiciorum, via iudiciaria, ordinarius trames iuris, forma iudicii, formale seu ordinarium iudicium, processus iudicialis, processus iudiciarius*.

2. Secundi sunt processus, iudicialibus plus minusve similes, qui aguntur coram organis, quae in primis exercent potestatem administrativam, ex. gr. coram congregationibus romanis vel coram ordinario loci. Qui processus enumerantur 11, qui evolvuntur coram congregationibus, 9 coram ordinario loci et 3 sequentes coram ordinario loci una cum coram congregatione, 2 coram superioribus religiosis. Inter se valde diverguntur; commune est omnibus quod non aguntur coram tribunalibus propriis dictis. Pro ipsis proponitur a cl. Mörsdorf nomen *processus iudiciales administrativi vel processus summarii sive oeconomici*. In codice i. c. significatur hic procedendi modus nominibus *linea disciplinaria, via disciplinaria, trames disciplinae*. Verba autem *ordine iudiciario* in can. 513 § 2, *ad normam iuris procedere, processus ad normam iuris, removeri ad normam iuris* significant sive processum iudiciale communem sive processum iudiciale administrativum. Qui processus iudiciales administrativi sunt: 1. processus apud s. Officium in causis non criminalibus ipsi reservatis (can. 247 § 3); 2. processus apud s. Officium in causis criminalibus (can. 247 § 2); ordo iudiciarius s. Officii non est publicatus; 3. processus apud congregationem sacrorum rituum in causis beatificationis et canonizationis (can. 1999—2141); 4. processus apud congregationem de disciplina sacramentorum ad dispensationem super matrimonio rato et non consummato consequendam (can. 249 § 3); 5. processus apud congregationem de disciplina sacramentorum de rebus circa s. ordinem ad normam can. 1993 § 3; 6. processus apud congregationem de disciplina sacramentorum in rebus matrimonialibus levioris naturae (can. 249 § 3); 7. processus apud congregationem Concilii ad normam can. 250 § 5; 8. processus apud congregationem de propaganda fide (can. 252); 9. processus apud congregationem religiosorum (can. 251), cum a) declaratur nullitas votorum religiosorum, b) dimittuntur religiosi ex religionibus, c) componuntur controversiae de praecedentia exortae inter religiosos; 10. processus apud congregationem caeremonialem (can. 254); 11. processus apud congregationem pro Ecclesia orientali ad normam can. 257 § 3; 12. processus coram ordinario in remotione parochorum inamovibilium (can. 2147—2156); 13. processus in remotione parochorum amovibilium (can. 2157—2161); 14. processus in translatione parochorum (can. 2162—2167); 15. processus contra clericos non residentes (can. 2168—2175); 16. processus contra clericos concubinos (can. 2176—2181); 17. processus contra parochum in adimplendis paroecialibus officiis negligentem (can. 2182—2185); 18. processus »in casibus exceptis« matrimonialibus ad normam can. 1990—1992; 19. processus in correptione delinquentis adhibenda ad normam can. 1947—1953; 20. processus in casu furti sacrilegi SS. Eucharistiae circa responsabilitatem sacerdotis ad instructionem sacrae congregationis de disciplina sacramentorum 26 Mai 1938; 21. processus inchoativi et informativi coram ordinario loci in processibus supra dictis sub 3, 4, 5; 22. processus in dimissione religiosorum votorum temporaneorum (can. 647); 23. processus in dimissione religiosorum, qui vota perpetua nuncuparunt in religione clericali non exempta vel in religione laicali (can. 649—653). — Qui processus singuli eorumque indoles breviter describuntur. In causis matrimonialibus ad exemplum ostenditur diversos casus desiderare diversos

processus sive proprios iudiciales sive administrativos iudiciales, qui dicuntur sive administrativos simplices.

3. Tertio loco habentur processus simpliciter administrativi. In codice i. c. veniunt pro ipsis nomina *extra iudicium, extrajudicialiter, extrajudicialis, paterna forma, forma saltem summaria et extrajudiciali*. In administratione quae a iudicio in hoc differt, quod observantia legis habetur pro iudice tamquam finis, pro administratore tamen terminus a quo nec non limes iuridicus ad eius actionem, quae tendit ad utilitatem publicam tamquam ad finem proprium (*Johnson*), distinguuntur a) iurisdictio voluntaria, b) administratio necessaria nec non c) punitio administrativa.

a) Iurisdictio voluntaria continet actus constitutivos, ex. gr. erectio officiorum, institutorum; provisio canonica; actus iurisdictionis gratiosae, ex. gr. dispensationes, indulgentias; actus administrativos stricto sensu ex. gr. in sacramentis administrandis, in administratione bonorum ecclesiasticorum; actus notariatus; actus sacramentales cum effectu iuridico. Indolem iurisdictionis voluntariae exercendae optime ostendunt normae de rescriptis (can. 36—62).

b) Ad administrationem necessariam spectant praesertim praecepta administrativa, vigilantia nec non visitationes, relationes exhibendae, negotia, ubi exigitur licentia superioris, sententiae executio. c) Punitio administrativa continet punctionem generalem ad modum praecepti secundum can. 1933 § 4, punctiones speciales quae in variis Codicis locis enumerantur (cfr. can. 274 n. 5; 359 § 2; 395 § 2; 1346 § 2), suspensionem ex informata conscientia infligendam (can. 2186—2194), expulsionem e religione ad normam can. 646.

Nominatae tres administrationis partes nec non res ad ipsas spectantes breviter describuntur. Disseritur ultimo de distinctione interna inter potestatem iudicalem et administrativam in iure canonico. Afferuntur diversi conatus cl. Ojetti, Bernardini, Roberti, Johnson, von Kienitz, Mörsdorf. Cum systemate canonico haec solutio optime concordare videtur: quae non pertinent ad functionem legislativam vel ad functionem iudicalem remanent in ambitu functionis administrativae. Functionis legislativae est edere abstractas normas non autem praecepta pro casu concreto. Ambitus functionis iudicialis lege positiva determinatur.

IV. In quarta dissertationis parte est sermo de foro interno, in quantum differt a foro externo. Agitur breviter de nominibus fori interni, de potestate, quae in eo exercetur, nec non de quaestione, an pertineat forum internum ad forum iuridicum an potius ad forum morale, ut affirmat inter novissimos Pius *Ciprotti*. Distinguendum est: in foro interno aguntur casus iuridici et morales, exercetur potestas Ecclesiae propria et vicaria Dei. Moderamen huius fori pertinet ad iurisdictionem. Describitur modus procedendi apud s. poenitentiarium.

Diagrammate in conclusionem habito graphice ostenduntur quae in dissertatione scripta sunt, quomodo potestas ecclesiastica eiusque functiones dividantur.

Pregled

Uvod. — I. Kako je z delitvijo cerkvene oblasti. 1. Delitev oblasti in razločevanje funkcij. — 2. *Iurisdictio voluntaria*. 3. Funkcije po kan. 335 § 1. — II. Zakonodaja. 1. Zakonodajni organi. 2. Zakonodajna tehnika. 3. Pravna sredstva proti zakonom. a) Proti zakonom nižjih zakonodavcev. b) Proti papeškim zakonom. 4. Predmet cerkvene zakonodaje. 5. Imena za cerkvene določbe. 6. Običaj. — III. Sodstvo in uprava. 1. Načelno o razmejitvi. 2. Terminologija v zakoniku. 3. Obče sodstvo. 4. Postopek v zakonskih stvareh. 5. Postopek v stvareh glede sv. reda. 6. Kazensko sodstvo. 7. Upravnosodni postopki: a) Papeško upravno sodstvo. b) Škofovsko upravno sodstvo. c) Redovniško upravno sodstvo. č) Značilnosti cerkvenih upravnosodnih postopkov. 8. Predmet cerkvenega občega sodstva. 9. Kriterij razmejitve med sodstvom in upravo. 10. Reskripti v cerkveni upravi. 11. Postopki pri izvrševanju *iurisdictio voluntaria*. a) Ustanavljanje

cerkvenih zvanj in nadarbin. b) Pravne spremembe na nadarbinah. c) Nastavljanje cerkvenih nameščencev. č) Uprava v zakramentalnem pravu. d) Spregledovanje zakonov. 12. Uprava prisilnega značaja. a) Nadzorstvo. b) Poročila. c) Opravila, kjer je potrebno predstojnikovo dovoljenje. č) Izvršba sodb. 13. Upravno kaznovanje. a) Splošno upravno kaznovanje. b) Posebno upravno kaznovanje. c) Suspenzija po vednosti in vesti. č) Izgon iz reda. 14. Upravni odloki in njih izpodbijanje. a) Pritožba. b) Sprememitev odloka. c) Ali morejo obča sodišča presojeti upravne akte. 15. Pregled cerkvenega sodstva in uprave ter njenih postopkov. — IV. *Forum internum*. 1. Ime in pojem. 2. Sv. penitenciarija. — Zaključek.

Uvod

Cerkvena oblastva posegajo v cerkveno življenje na različne načine. Pri tem se razodévajo razne funkcije cerkvene oblasti. Iz dveh razlogov se zdi primerno, da posvetimo posebno pažnjo tem funkcijam in aktom, ki jih izdajajo.

Prvi razlog je na strani cerkvene oblasti. Pojem oblasti sam je v Cerkvi zelo širok in zaradi enotnega nosilca cerkvene oblasti običajne tri funkcije javne oblasti v Cerkvi niso ne teoretično ne praktično zadosti razločene. Zato se večkrat zamenjavajo akti ene funkcije z akti druge funkcije. Na ta razlog je opozoril zlasti Klaus Mörsdorf v knjigi *Rechtssprechung und Verwaltung im kanonischen Recht* (Freiburg in Br. 1941). Drugi razlog je ta, da je terminologija v cerkvenem zakoniku (*codex iuris canonici*) zelo nedoločena, kot sta dokazala zlasti Köstler v svojem *Wörterbuch zum Codex iuris canonici* (München 1927) in omenjeni Klaus Mörsdorf v delu *Die Rechtssprache des Codex Juris Canonici* (Paderborn 1937). V cerkvenem zakoniku je le preveč sinonimnih izrazov; hujše pa je to, da ima v njem ista beseda po več pomenov, ki so med seboj zelo različni. Dostikrat ni kar tako jasno, v katerem pomenu se rabi taka beseda v tem ali onem kanonu. Naletimo celo na primere, ko se isti beseda uporablja v istem kanonu v različnih pomenih. Ta obča pomanjkljivost terminologije v zakoniku se razodeva zlasti pri označevanju cerkvene oblasti in njenih funkcij. Čutijo jo nekoliko že tisti cerkveno pravni pisatelji, ki pišejo v latinskem jeziku, v katerem je tudi pisan cerkveni zakonik, še bolj pa pisatelji, ki pišejo v kakem drugem jeziku, kjer ne morejo najti adekvatnih izrazov za nedoločene izraze v zakoniku. Kanonistična veda mora to pomanjkljivost popraviti s tem, da kolikor se da točno opredeli, v kakšnem pomenu ali odtenku je umeti kak izraz na posameznih mestih v zakoniku in da najde za različne pomene tudi različne izraze. To razlikovanje ni samo teoretično zanimivo, marveč ima tudi velik praktičen pomen, kot bo še razvidno iz naslednjega.

Kanonisti se doslej s tem vprašanjem niso bavili sistematično. Šele v zadnjem času mu posvečajo večjo pozornost, ko se budi smisel za sistem in metodo cerkvenega prava. Pri tem bi opozoril zlasti na zgoraj navedeni deli *Klause Mörsdorfa* in na zanimivo introduktorično delo italijanskega kanonista Pio Ciprottija *Lezioni di diritto canonico. Parte generale* (Padova 1943).

Z metodičnega vidika naj pripomnimo, da se moramo pri takem razpravljanju ozirati tudi na svetno pravo ter na njegovo pojmovanje o funkcijah javne oblasti, vendar pa mora kanonist skrbno paziti, da ne vnaša tujih sestavin v cerkveno pravo. Na to je treba gledati tako pri umevanju posameznih pravnih institutov in pojmov kot pri terminologiji. Cerkev je večino v poštev prihajajočih pojmov in izrazov vzela sicer iz rimskega prava, toda njih pomen je sčasoma po svoje razvila. Kanonist, ki ne bi zadosti pazil na to, more zapasti v dvojno zmoto, ali bo ostal pri starem rimskem pomenu, ali pa mu bo dal moderen pomen iz svetnega prava. V obeh primerih bo resnico zgrešil.

Samo po sebi je umevno, da v eni razpravi ni mogoče obdelati v celoti tako širokega predmeta, kot ga označuje naslov naše razprave. Tudi nimamo namena podrobno obdelovati funkcije cerkvene oblasti po njihovi vsebinski strani, saj bi to pomenilo razlagati skoraj ves cerkveni zakonik, marveč si hočemo ogledati le vprašanje o delitvi cerkvene oblasti ter na kratko delovanje in postopke posameznih njenih funkcij. Pri tem se bomo seveda morali dotakniti raznih področij cerkvenega prava. Tako bi mogla služiti ta razprava tudi kot nekak svojevrsten uvod v umevanje cerkvenega prava. V ta namen bomo tudi navajali zakonske tekste dobesedno, kjer se bo zdelo potrebno ali vsaj koristno za to, da lažje spoznamo duha cerkvenega prava, ki proseva iz teh tekstov. Prepričani smo namreč, da samo kratko navajanje kanonov po smislu in vsebini ne more zadosti posredovati tega spoznanja. Posledica je, da mnogi, ki se sicer bavijo s cerkvenim pravom, govore o tem pravu v jeziku in na način, ki sta mu popolnoma tuja. Takšno govorjenje postaja nerazumljivo in le težko presodiš, ali je še objektivno pravilno ali ni več. Zato je razumljiv odlok kongregacije za semenišča in univerze z dne 7. avgusta 1917 (AAS 1917, 439), da naj se na univerzah pri študiju kanonskega prava rabi le zakonik cerkvenega prava, ki naj se razlaga sintetično in analitično.

I. KAKO JE Z DELITVIJO CERKVENE OBLASTI

1. Delitev oblasti in razločevanje funkcij

1. Po stari sholastično-kanonistični delitvi se deli cerkvena oblast v posvečevalno in vodstveno. »*Duplex est spiritualis potestas — uci n. pr. sv. Tomaž Akvinski v summi 2, 2, q. 39 a 3 — una quidem sacramentalis, alia iurisdictionalis.*« To temeljno delitev je ohranil tudi cerkveni zakonik; posvečevalno oblast imenuje *potestas ordinis* (kan. 210), vodstveno pa *iurisdictionis seu regiminis* (kan. 196). Novejšega datuma je delitev cerkvene oblasti na troje, namreč na posvečevalno (svečeniško, p. *ordinis*), na učiteljsko (p. *magisterii*) in vodstveno (vladarško, p. *regiminis*). Ta delitev se nahaja zlasti v učbenikih osnovnega bogoslovja in dogmatike. Cerkveni zakonik ne razločuje posebne učiteljske oblasti, marveč obravnava cerkveno učiteljstvo kot po-

sebno nalogo cerkvene oblasti (kan. 1322—1408), ne spuščajoč se v vprašanje, ali spada cerkveno učiteljstvo k obojni oblasti ali samo k vodstveni, kamor se praktično zaradi avtoritativnega značaja tega učiteljstva navadno prišteva.

Pojem oblast rabimo v cerkvenem jeziku v dosti širšem pomenu kot sicer. Posvečevalna oblast je po svojem bistvu notranja bitna usposobljenost za izvrševanje zakramentalnih dejanj¹. Ta oblast se torej ne izraža v ukazovanju, v nadrejenosti in podrejenosti, kot je dobro opozoril Suarez, ki piše: »*Potestas ordinis non est potestas superioris in subditos, sed est facultas quaedam moralis ad cultum Dei religiosum ordinata, vel per oblationem sacrificii, vel per administrationem aut dispensationem sacramentorum, quae ad sanctificationem fidelium sunt instituta, vel denique per quas-cumque alias caeremonias, quae ad ornatum sacrificii aut sacramentorum convenienter et ordinate fieri debent*» (Defensio fidei catholicae, lib. III, c. 6, n. 1). Pri navadnem umevanju pojma oblasti je ukazovanje bistvena sestavina, pa naj gre za domačo (očetovsko, nejavno) ali za javno oblast.

Vodstvena oblast pa je oblast Cerkve kot družbe, ki vodi ljudi k večnemu zveličanju. Razlike med obema oblastema so velike, vendar pa je cela vrsta opravil, kjer se stikata, posegata druga v drugo in prepletata² ter tako razodevata, da sta v svojem bistvu le dve strani ene cerkvene oblasti³, čeprav odnosi med njima še niso dosti pojasnjeni⁴.

2. Pri cerkvenem učiteljstvu moramo razlikovati dve stvari: cerkveno učiteljstvo odloča, kaj je cerkven nauk, in ta nauk uči; oboje vrši avtoritativno. V odloku, kaj je cerkven nauk, je treba zopet ločiti dva momenta: prvi je resnica (veritas), drugi pa dolžnost vernikov, da to resnico sprejmejo (veritas credenda). V kolikor gre pri tem učiteljstvu za dolžnost s strani vernikov, zlasti še, kolikor je ta dolžnost opremljena s socialnimi cerkvenimi sankcijami, spada cerkveno učiteljstvo pojmovno nedvomno pod cerkveno vodstveno oblast. Ciprotti razlikuje⁵ v skladu s svojim filozofskim cerkveno pravnim sistemom, po katerem dolžnosti, ki jih Cerkev naloži verniku naravnost ne oziraje se na njegove socialne odnose v Cerkvi — taki dolžnosti manjka po njegovi terminologiji intersubjektivitā, ki je poleg obveznosti sestavni del pravne določbe — nima za pravne, marveč le za moralne, pri cerkvenem učiteljskem delovanju tri sestavine: a) zgolj določitev, kaj je nauk; ta se predloži vernikovemu razumu; volje še ne zadene nobena obveznost; b) res-

¹ Mörsdorf, Rechtssprechung und Verwaltung im kanonischen Recht 1941, 2.

² To so zlasti posvečevalna dejanja s pravnimi posledicami, n. pr. krščevanje, birmovanje, deljenje sv. redov, poročanje, posvečevanje svetih krajev.

³ Mörsdorf, o. c. 2.

⁴ Hofmann, Die freiwillige Gerichtsbarkeit (iurisdictio voluntaria) im kanonischen Recht 1929, 83.

⁵ Lezioni di diritto canonico 1943, 54 in nsl.

nica se predloži verniku v verovanje (moralna dolžnost); c) vernik mora tudi na zunaj pokazati, da resnico sprejme (pravna obveznost). Po sestavini pod b) dospe cerkveno učiteljsko delovanje v moralno sfero in po sestavini pod c) v pravno. Poleg avtoritativnega cerkvenega učiteljstva je pa še njeno neavtoritativno učiteljstvo, ki ni združeno z nalaganjem obveznosti; to učiteljstvo pa ostaja zunaj moralnega in pravnega območja.

Razliko med samim predlaganjem cerkvenega nauka in med nalaganjem obveznosti nauk sprejeti, dobro nakaže Gasparri v vpr. 142 svojega katekizma za odrasle; tam beremo: »In exercitio potestatis docendi est diferencia inter baptizatos et non baptizatos: 1^o baptizatis enim Ecclesia doctrinam proponit et imponit, qui deinde eam admittere debent non solum ex lege divina, sed etiam ex potestate quam in eos Ecclesia, uti in subditos habet; 2^o non baptizatis vero Ecclesia doctrinam Dei nomine proponit, qui eam ediscere et amplecti tenentur, non iussu Ecclesiae, sed lege divina.«

Iz navedenega sledi, da cerkveno učiteljstvo, če zajamemo vse njegovo delovanje, ni krog v večjem krogu cerkvene vodstvene oblasti, marveč krog, ki slednjega seče. Nekaj delovanja cerkvenega učiteljstva spada v pravno področje, vse pa ne.

Zaradi posebnega značaja cerkvene učiteljske oblasti sodijo nekateri dogmatiki, da spada učiteljska oblast tako k posvečevalni kot k vodstveni oblasti.

3. Vodstvena oblast — samó to bomo imeli nadalje v mislih — se v zakoniku redno imenujejo *iurisdictio*. Izraz je vzet iz rimskega prava, kjer je pomenil prav tako, kakor še danes v svetnem pravu, sodno oblast. V cerkvenem pravu pa so začeli uporabljati izraz *iurisdictio* v širšem pomenu, tako da je zajel vso cerkveno vodstveno oblast. V tem pomenu se nahaja ta izraz že v Justinijanovih novelah (131 cap. 3; 120 cap. 6, § 2); pozneje se je njegov pomen večkrat menjal; od srede trinajstega stoletja dalje pa stalno pomeni cerkveno vodstveno oblast v celoti; posamezni poskusi kanonistov, da bi se omejil izraz *iurisdictio* na sodno oblast, kot je bil v rimskem pravu in je v modernem svetnem pravu, se niso obnesli. Danes ni prav nobenega dvoma, da je *iurisdictio* v opoziciji le s posvečevalno oblastjo⁶.

V zakoniku pomeni beseda *iurisdictio* vodstveno oblast v celoti ali pa le za določeno področje, n. pr. za notranje območje, v sodstvu⁷; v nestrokovnem pomenu pa govori zakonik tudi o *iuris-*

⁶ O zgodovinskem razvoju pojma *iurisdictio* gl. zlasti: M. de Van Kerkhove, De notione iurisdictionis in iure Romano (*Ius Pontificium* 1936, 49—65); La notion de juridiction dans la doctrine des Décretistes et des premiers Décretalistes de Gratien (1140) à Bernard de Bottone (1250) (*Études franciscaines* 1937, 420—435); De notione iurisdictionis apud Decretistas et priores Decretalistas (1140—1250) (*Ius Pontificium* 1938, 10 do 14); Hilling, Über den Gebrauch des Ausdrucks *iurisdictio* im kanonischen Recht während der ersten Hälfte des Mittelalters (*Archiv für das katholische Kirchenrecht* 1938, 165—170).

⁷ Glej K ö s t l e r, Wörterbuch zum Codex iuris canonici 1927, 203, 4.

dictio parochi (kan. 1230 § 5) in *iurisdicctio paroecialis* (kan 1368).

4. Ko razpravljamo o cerkveni vodstveni oblasti na splošno, nastane vprašanje, ali se tudi ta oblast, podobno kot državna, deli na troje. Montesquieu je po zgledu angleških juristov učil v 6. poglavju XI. knjige svojega znamenitega dela *L'esprit des lois* (1748), da mora biti v državi trojna oblast, namreč zakonodajna (*puissance législative*), izvršilna (*p. exécutive*) in sodna (*p. de juger*), ter da mora imeti vsaka drugega nosilca. Namen te delitve (*division*) je ta, da se upostavi v državi pravo ravnotežje, ko ena oblast nadzira drugo (*«le pouvoir arrête le pouvoir»*). Še bolj jasno je to izraženo z besedo *séparation des pouvoirs*, ki jo je prvič uporabila francoska ustava iz l. 1791, in ki je pozneje postala prava krilatica. V praksi pa se popolna delitev oblasti ni dala nikjer izvesti, pa tudi teoretično vzbuja veliko pomislekov, ker se ne da združiti z enotnostjo države⁸.

O ločitvi oblasti v tem pomenu v Cerкви ne moremo govoriti. Po božjepравни ustavi je namreč v Cerкви le en nosilec oblasti, namreč papež za vso Cerkev^{9, 10} in škof pod papeževim vodstvom v škofiji¹¹.

Ločitev oblasti pa se more umeti tudi kot razločevanje raznih funkcij v bistvu enotne oblasti. »Državna oblast neizbežno zahteva eno najvišjo, vsem drugim oblastem nadrejeno oblast, ki pa ne more biti izvrševana samo po enem organu, marveč lahko tudi po več organih sporazumno; šele pod to oblastjo se more izvesti delitev oblasti kot načelu enotnosti države podrejeno načelo«¹². V Cerкви je načelo o delitvi oblasti tudi s to omejitvijo nesprijemljivo, ker imamo enega nosilca; govoriti moremo v njej torej le o razločevanju raznih funkcij ne pa o delitvi, ker ta načelno zahteva različne nosilce.

O razločevanju znanih treh funkcij javne oblasti govore tudi pri cerkveni oblasti in to ne samo pisatelji marveč tudi uradne izjave. V okrožnici Quas primas z dne 11. decembra 1925, s katero je papež Pij XI. uvedel v cerkveno liturgijo praznik Kristusa Kralja, je rečeno o Kristusovem-gospodstvu, »da skoraj ni treba omeniti,

⁸ Pitamic, *Država* 1927, 104.

⁹ Kan 218: »§ 1. Papež, naslednik sv. Petra v prvenstvu, ima ne le prvenstvo časti, marveč tudi vrhovno in polno pravno oblast nad vso Cerkvijo tako v stvareh, ki se tičejo vere in nračnosti kakor tudi v onih glede discipline in vodstva Cerkve, razširjene po vsem svetu.«

»§ 2. Ta oblast je resnično škofovska, redna in neposredna tako nad vsemi in posameznimi cerkvami kakor nad vsemi in posameznimi dušnimi pastirji in verniki ter neodvisna od kakršne koli človeške oblasti.«

¹⁰ Vesoljni cerkveni zbor ne pride v poštev, ker ni stalna ustanova.

¹¹ 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 papeževim.«

¹² Pitamic, o. c. 104.

da obstoji v trojni oblasti. Ako bi te trojne oblasti ne obsegalo, bi se komaj moglo umevati kot gospostvo«. Na to okrožnica razlaga, da je Kristus zakonodavec (legislator), da ima sodno oblast (potestas iudiciaria) in da mu pristoji tudi izvršilna oblast (potestas illa, quam executionis vocant)¹³. Osnutek predložen vatikanskemu cerkvenemu zboru za konstitucijo De Ecclesia, pogl. X De Ecclesiae potestate je tudi govoril o trojni oblasti (legifera, iudiciaria, coercetiva iurisdictionis).¹⁴

2. Iurisdictionis voluntaria

5. Zelo preporno pa je vprašanje, kako je s to delitvijo cerkvene vodstvene oblasti v cerkvenem zakoniku. Pri tem prihajata v poštev zlasti dve mesti, namreč kan. 201 in kan. 335 § 1. V kan. 201 se omenjata potestas iudicialis in potestas iurisdictionis voluntaria seu non-iudicialis. Kan. 335 § 1 pa naštevata, da pristojne škofu potestas legislativa, iudiciaria in coactiva. Na osnovi teh tekstov trdijo Hilling¹⁵, Maroto¹⁶, Vidal¹⁷, Cocchi¹⁸, Conte a Coronata¹⁹, Avgustine²⁰, Kušej²¹, da pozna zakonik dvodelno delitev cerkvene vodstvene oblasti. Eichmann²², Haring²³, Hofmann²⁴, Sägmüller²⁵, Chelodi²⁶, Mörsdorf²⁷ pa zagovarjajo trodelno delitev oblasti v zakoniku. Po mnenju prvih sta izraza potestas iudicialis in potestas voluntaria seu non-iudicialis kontradiktorna; vsaka oblast, ki ni sodna, je p. voluntaria seu non-iudicialis, k zadnji spada torej tudi zakonodajna oblast. Po mnenju drugih pa nasprotje med p. iudicialis in p. non-iudicialis v kan. 201 ne velja o vsej oblasti; ti zadnji se sklicujejo na izraze v kan. 335 § 1, kjer pa jim dela težave vprašanje, kaj je z upravno oblastjo, ali jo je vtakniti pod p. iudiciaria ali pod p. coactiva, ali pa je zakonodavec nanjo »pozabil«. Kaj naj rečemo k tej kontroverzi?

Najprej je treba ugotoviti, kaj pomeni izraz potestas ali iurisdictionis voluntaria. Zakonik govori o njej na štirih mestih, namreč v kan. 201 § 4, 204 § 1, 205 § 1 in 1507 § 1. Legalne defi-

¹³ AAS 1925, 598 in nsl.; sl. prevod v Lj. Škof. listu 1926, 25—36; gornje mesto na str. 29.

¹⁴ Coll. Lac. VII 570 d.

¹⁵ Das Personenrecht des CIC 1924 94 op. 2; Archiv für das kath. Kirchenrecht 1930, 284.

¹⁶ Institutiones iuris canonici I³ 1921, n. 727.

¹⁷ Wernz-Vidal, Ius canonicum II 1923, n. 375.

¹⁸ Commentarium in CIC II³ 1930—1932, 116.

¹⁹ Institutiones iuris canonici I², 1939, 338.

²⁰ A Commentary on the New Code of Canon Law II³ 1928, 180.

²¹ Cerkevno pravo² 1927, 160.

²² Lehrbuch des Kirchenrechtes auf Grund des CIC⁴ in⁵ 1934, 136.

²³ Grundzüge des katholischen Kirchenrechts³ 1924, 850.

²⁴ Die freiwillige Gerichtsbarkeit 14 in nsl.

²⁵ Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts I⁴ 1926, 33.

²⁶ Ius de personis 1922, 211 op. 1.

²⁷ Rechtssprechung u. Verwaltung 23 in nsl.

nicije ne podaja noben od teh kanonov, čeprav bi bila na mestu. V starem *Corpusu iuris canonici* izraza *iurisdictio voluntaria* ni; pač pa ga ima *glossa ordinaria* k c. 7, X I, 30, kjer je govor o legatovih pravicah izven lastne pokrajine. *Glossa* je vzela izraz iz rimskega prava; citira namreč naslednje mesto iz *digest*: »*Omnes proconsules statim quam urbem egressi fuerint habent iurisdictionem, sed non contentiosam, sed voluntariam: ut ecce manumitti apud eos possunt tam liberi quam servi et adoptiones fieri*«²⁸. Za legata pa sklepa nato *glossa* iz tega mesta: »*videtur tamen, quod possit absolvere aliquos, dum est extra provinciam, quia ei, quae spectant ad voluntariam iurisdictionem, exsequitur extra provinciam*«²⁹. Besedo *voluntariam* v tem besedilu pa je pojasnila obrobna *glossa* takole: »*voluntaria iurisdictionis appellatur, quae exercetur in volentem, ad differentiam, quae redditur in invitum*«³⁰. Zgoraj omenjena *glossa* se nahaja tudi pri cap. 5 *Novit I*, 19 v *compilatio tertia*, ki jo je po Gillmannovih raziskavah sestavil *Joannes Teutonicus* proti koncu vlade *Inocenca III*³¹. V tem času je torej stari rimskopravni izraz *iurisdictio voluntaria* zašel v kanonistično vedo, sedem sto let pozneje pa tudi v cerkveni zakonik.

6. Hofmann je v svoji že omenjeni knjigi preiskal, kako so kanonisti umevali izraz *iurisdictio voluntaria* in ugotovil, da so ga srednjeveški kanonisti brez spremembe prenesli iz rimskega prava v cerkveno. Od 17. stoletja so se kanonisti *ex professo* bavili z delitvijo oblasti v sporno (*i. contentiosa*) in nesporno (*i. voluntaria*). Niso pa pri tem vsi kanonisti navajali istih kriterijev. Na osnovi rimskega prava so najprej trdili, da se sporna *iurisdictio* uveljavlja in *invitum*, nesporna pa *inter volentes*. Za nesporno *iurisdictio* so nadalje značilni, tako so učili, čeprav ne vsi enako, naslednji štiri znaki: 1. izvršuje se *sine strepitu et figura iudicii*³¹, 2. izvrševati se more tudi »*extra territorium*« ter 3. »*in causa propria*«, 4. izvrševalec ni dolžan »*sedere pro tribunali*«. Po teh znakih je bila *iurisdictio voluntaria* razmejena nasproti sodni oblasti. Kaj pa *iurisdictio voluntaria* obsega izven sodstva, tega ti znaki niso povedali. Kanonisti so opisovali področje te nesporne *iurisdictio* precej različno, v glavnem pa so naštevati dejanja, ki bi spadala po današnjem naziranju v upravo, vendar pa ne moremo istovetiti njih *iurisdictio voluntaria* z

²⁸ *Dig I 16, 2 (Marcianus)*.

²⁹ Tu jasno vidimo, kako je rimsko pravo vplivalo na kanonsko pravo. Iz rimskega prava je kanonsko pravo presajalo pravne pojme v svoje območje. Tu so nekateri ohranili svojo rimsko pravno vsebino, drugi pa so se razvijali.

³⁰ Hofmann, o. c. 23.

³¹ Izraz je vzet iz Justinijanovega prava; isto pomenijo izrazi *summarie, simpliciter, de plano* (= v nasprotju z zvišenim prostorom, kjer je bilo sodišče za sporne zadeve); tudi ti izrazi so iz Justinijanovega prava (prim. Hofmeister F., *Das summarische Prozeßverfahren im Codex iuris canonici, Acta congressus iuridici internationalis Romae IV 1934, 436*).

današnje upravo v celoti; so namreč močno naglašali, da se uveljavlja ta jurisdikcija le *inter volentes*. zato je treba izločiti dejanja prisilnega značaja. Sčasoma pa so nekateri kanonisti začeli umevati nesodno jurisdikcijo v kontradiktornem pomenu nasproti sodni jurisdikciji. Vsaka jurisdikcija, ki ni sodna, je bila po mnenju teh pisateljev *iurisdictio voluntaria*. Drugi pa so zopet dajali temu pojmu vsebino, kot jo ima v modernem državnem pravu³².

Tako so bile po Hofmannu³³ pred veljavnim zakonikom v razlaganju pojma *iurisdictio voluntaria* tri smeri. Najožje je umevala pojem tista smer, ki ga je jemala v istem pomenu, ki ga ima v sodobnem državnem pravu. To smer so zastopali zlasti nemški kanonisti Vering, Haring, Heiner, Sägmüller, Ebers. V drugo skrajnost je šla smer, ki je umevala pod *iurisdictio voluntaria* vso iurisdikcijo razen sodne. To smer so zagovarjali: Gibert, D'Annibale, Lombardi. Tretja vmesna smer pa je sodila, da spada oziraje se na cerkvenopravni razvoj tega pojma, pod *iurisdictio voluntaria* skupina dejanj nesporne narave, ki zvečine sodijo v upravo. Glavna zagovornika te smeri sta bila med novejšimi zlasti M. Lega in B. Ojetti.

Ker zakonik ni podal legalne definicije pojma *iurisdictio voluntaria*, ki ga je sprejel v svoje besedilo, marveč je besedo *voluntaria* zvezal s še manj jasnim izrazom *seu non-iudicialis* (kan. 201 § 3), je kontroverza ostala. Vprašanje je to, ali je v kan. 201 § 3 izraz *iurisdictio voluntaria seu non-iudicialis* umeti tako, da hoče dostavek *non-iudicialis* povedati to, da je vsaka jurisdikcija, ki ni *iudicialis*, nujno *non-iudicialis*, ali pa je umeti izraz *non-iudicialis* v ožjem pomenu nesporne sodne oblasti v modernem državnem pravu. Prvo mnenje zagovarjajo pisatelji, o katerih smo zgoraj rekli, da so za dvodelno delitev cerkvene sodstvene oblasti, drugo pa oni, ki so za trodelno.

Hilling, ki sam zagovarja prvo mnenje, navaja zanj naslednje zunanje in notranje razloge³⁴: 1. Za to mnenje so znani kanonisti Wernz, Lombardi, Maroto in Vidal, ki so bili konzultorji kodifikacijske komisije. 2. Ker se nahaja razlikovanje med *potestas iurisdictionis iudicialis* in *potestas iurisdictionis non-iudicialis seu voluntariae* v splošnem odstavku o *potestas iurisdictionis seu regiminis*, je domnevati, da to razlikovanje

³² Pojem *iurisdictio voluntaria* se v pravu posameznih držav ne krije popolnoma. Skoraj povsod imajo težave, ko ga hočejo opredeliti. V bistvu pa razlika v pojmovanju ni velika. Hofmann takole končuje zadevni pregled: »Mag auch in den verschiedenen Ländern die Auffassung von FG (= freiwillige Gerichtsbarkeit) in einzelnen Punkten voneinander abweichen und auf eine andere Art geregelt sein, der wesentlich gemeinsame Inhalt der FG ist doch das Eingreifen oder die Inanspruchnahme der staatlichen Autorität zur Gestaltung von Rechten und zur Sicherung von Rechten einzelner gegen künftige Eingriffe« (o. c. 12).

³³ O. c. 26—37.

³⁴ Die Bedeutung der *iurisdictio voluntaria* und *involuntaria* im römischen Recht und im kanonischen Recht des Mittelalters und der Neuzeit, A. f. k. KR 1925, 471, 2.

zadene vso jurisdikcijo. 3. Poudarek je, kakor sledi iz Wernzovih in Lombardijevih izvajanj, na razlikovanjih med p. iudicialis in p. non iudicialis: zato je logično, da zajame p. non iudicialis seu voluntaria vso jurisdikcijo, ki ni sodna v strogem pomenu.

Glede prvega dokaza iz zunanje avtoritete, ki ga očitvidno Hilling sam ne ceni preveč, ker pravi, da sta naslednja dva notranja razloga važnejša³⁵, je najprej pripomniti, da Wernz sam ni dosledno zagovarjal mnenja, ki mu ga Hilling pripisuje. V tekstu res da navaja zgolj logično delitev oblasti v p. iudicialis in p. non-iudicialis³⁶, toda v opombi sam odstopa od te trditve³⁷. Zanimivo je, da Vidal v predelavi Wernzovega dela te opombe ni sprejel in da je tudi Hilling ne spominja. Dalje je k dokazu iz zunanje avtoritete reči, da je brez moči, ker sta prav tako tehtna kurialna kanonista kardinal Mihael Lega in jezuit Benedikt Ojetti za nasprotno mnenje. Glede notranjih dveh razlogov pa je reči, da nista preverljiva. Bolj predpostavljata kot pa dokazujeta.

7. Po Hofmannovi³⁸ in Mörsdorfovi³⁹ preiskavi tega vprašanja stoji po našem mnenju dosti trdno, da zakonodavec v zgoraj navedenih kanonih, kjer se omenja iurisdictionio voluntaria, ni nameraval postaviti le-to v kontradiktorno nasprotje s sodno jurisdikcijo. Glavni razlogi za to trditev so ti-le: V kan. 201 do 206 je govor o izvrševanju oblasti. Kan. 201 določa: »Jurisdikcijska oblast se more neposredno izvrševati samo nad podložniki.« To pa more veljati le za sodstvo in upravo, ne pa tudi za zakonodajo, ker je pravilo, da so zakoni teritorialni (kan. 8 § 2; 13 in 14). Iz tega sledi, da zakonodavec v kan. 201 do 206 ni imel pred očmi tudi zakonodajne oblasti; saj pa tudi govori o njej na mnogih drugih mestih (kan. 8—24; 222—229; 281—292 in drugje). — V kan. 201 § 3 se določa: »Če ni iz narave stvari ali iz prava kaj drugega razvidno, more kdo nesporno (potestatem iurisdictionis voluntariam) ali nesodno (non-iudiciale) jurisdikcijsko oblast izvrševati tudi v lastno korist ali zunaj ozemlja ali nad podložnikom, ki je odsoten z ozemlja.« Zakonodajna oblast se mora po svojem bistvu vedno izvrševati v občo korist, nikdar ne v lastno. Zato se gornja določba pač ne more nanašati na zakonodajno oblast. Da

³⁵ »Wichtiger aber sind die inneren Gründe« (o, c. 471).

³⁶ Ius decretalium II/1³ 1915, 15.

³⁷ Opomba se glasi: »Quae divisio iurisdictionis, quamvis passim ab auctoribus referatur, tamen ut patet ex subsequentibus explicationibus de potestate legifera et coercitiva datis, nonnisi difficulter universae iurisdictioni generice spectatae etiam legiferae et coercitivae applicari potest, sed potius pro more iuris Romani insinuat duplicem illam potestatem, quae penes publicos iudices et magistratus est scl. potestatem stricte iudiciale vel contentiosam et potestatem quandam extraiudiciale in volentes, v. g. in adoptione, testamentis, collatione beneficiorum. Cfr. quoque Lega, De iud. Eccl. tom. I 6 sq.« (not. 37, str. 15.)

³⁸ O. c. 37—44.

³⁹ O. c. 25—27.

bi bila zakonodajna oblast obsežena kot izjema v stavku, »če ni iz narave stvari ali iz prava kaj drugega razvidno«, je neverjetno. Če bi bil zakonodavec pri tej določbi mislil tudi na zakonodajno oblast, bi bil določbo brez dvoma drugače oblikoval. — Kan. 205 § 1 določa: »Če jih je več dobilo poverjeno jurisdikcijo za isto opravilo, pa je dvomno, ali so bili poverjeni vsak za vse ali skupno kot kolegij, se domneva, da so bili v nesodni stvari (in re voluntaria) poverjeni vsak za vse, v sodni pa skupno kot kolegij.« Zopet si ni mogoče predstavljati, da bi bil zakonodavec mislil tu tudi na zakonodavno oblast. Če je kdaj poverjenih več zakonodavcev, n. pr. na koncilu, so v zakonodajnih stvareh poverjeni vedno kot kolegij, ne pa vsak zase. — Kan. 1507 § 1 govori o pristojbinah za dejanja nesodne oblasti (iurisdictionis voluntariae). Očividno je, da sem ne spadajo dejanja zakonodajne oblasti, ker so pri teh dejanjih pristojbine izključene.

Iz navedenih razlogov sledi, da zakonodaja ne spada pod pojem *iurisdictionio voluntaria*, iz tega pa sledi, da izraza *iurisdictionio iudicialis* in *iurisdictionio non-iudicialis* nista v kontradiktornem nasprotju. Omenimo naj še to, da so tisti pisatelji pred zakonikom, ki so zagovarjali dvodelno delitev oblasti, bili v zadregi, kam naj denejo zakonodajno oblast. Nekateri so jo šteli k *iurisdictionio voluntaria*, drugi pa k *iurisdictionio iudicialis*.⁴⁰ Danes je izven dvoma, da pomeni *iurisdictionio iudicialis* sodno oblast v strogem pomenu, tako da gotovo ne obsega zakonodajne oblasti.

Najbolj naravna razlaga gornjih zakonikovih mest se zdi ta, da zakonodavec pri njih ni imel pred očmi ne dvodelne ne trodelne delitve oblasti, marveč si je pod *iurisdictionio voluntaria* predstavljal oblast in *volentes et petentes* v stvareh, ki spadajo po moderni terminologiji v upravo. *Iurisdictionio voluntaria* spada torej k upravni oblasti, v nasprotju z zakonodajno in sodno oblastjo. Vendar pa se pojma *iurisdictionio voluntaria* in upravna oblast ne krijeta, slednji je dosti širši. Upravna oblast se izvršuje in *volentes et petentes*, pa tudi in *invitum*, *iurisdictionio voluntaria* pa le in *volentes et petentes*, zato tisti del uprave, ki ima prisilen značaj, bodisi kazenski ali ne, ne spada pod njo⁴¹.

Na temelju zgodovinske preiskave pojma *iurisdictionio voluntaria* opredeljuje Hofmann pojem *iurisdictionio voluntaria seu non iudialis* v kodeksu kot »tisto pravno delovanje cerkvenega oblastva, ki je brez sodnega ali prisilnega značaja in se vrši na prošnjo posameznikov ali v njihovo korist tudi po službeni dolžnosti«⁴².

⁴⁰ »Die Gesetzgebungsgewalt wird wegen ihres zwingenden Charakters-Gegensatz nolentes — volentes — von mehreren Autoren als Bestandteil der streitigen Gerichtsbarkeit aufgeführt« (Hofmann, o. c. 28).

⁴¹ Mörsdorf, o. c. 40.

⁴² »Die rechtliche Tätigkeit einer kirchlichen Behörde ohne gerichtlichen oder zwangsmässigen Charakter auf Ansuchen von einzelnen oder zu Gunsten von einzelnen auch von Amts wegen« (o. c. 48).

Obsega pa ta *iurisdictio voluntaria* po Hofmannu⁴³ naslednje: 1. Konstitutivna dejanja, n. pr. ustanavljanje cerkvenih služb, zavodov, pokrajin itd., podeljevanje cerkvenih služb in nadarbin; milostna dejanja⁴⁴, privilegije, odveze, spreglede, odpustke; potrjevalna dejanja: svedočenje, potrjevanje; 2. upravna dejanja v ožjem pomenu besede: uprava cerkvene imovine, opravila, kjer je potrebno predstojnikovo dovoljenje; opravila, kjer naj ravna predstojnik po svojem preudarku; 3. nadzorstvo, kolikor ni tu prisilnega značaja⁴⁵; 4. posvedočevanje in notariatska opravila; 5. posvečevalna dejanja s pravnimi posledicami, n. pr. krščevanje, birmovanje, deljenje sv. redov, poročanje, posvečevanje sv. krajev.

3. Funkcije po kan. 335 § 1

8. Nekateri pisatelji, ki zagovarjajo trodelno delitev cerkvene oblasti, se sklicujejo zlasti na kan. 335 § 1, ki govori o oblasti rezidencialnih škofov. Besedilo te določbe se glasi: »*Ius ipsius et officium est gubernandi dioecesim tum in spiritualibus tum in temporalibus cum potestate legislativa, iudiciaria, coactiva ad normam sacrorum canonum exercenda.*« Prevesti moremo besedilo takole: »Škofje imajo pravico in dolžnost upravljati škofijo v duhovnih in svetnih zadevah z zakonodajno, sodno in kaznilno oblastjo, ki pa se mora izvrševati po določbah kanonov.«

Potestas legislativa se razen na tem mestu omenja še v kan. 2221 in je istoznačna s potestas leges ferendi v kan. 2220 § 1. Isto označujejo izrazi legislator (kan. 17 § 1; 18; 362), legislatio (kan. 249 § 1; 1508) in legem ferre (kan. 21; 82). Zakonik torej posebej omenja zakonodajno oblast in jo razločuje od drugih.

Potestas iudiciaria v kan. 335 § 1 pomeni po besedi sodno oblast. Izraz iudiciarius se rabi v zakoniku na dvanajstih mestih⁴⁶; povsod pomeni isto kot iudicialis, to je sodni ali sodniški. V kan. 335 § 1 pa dela izraz p. iudiciaria težave. Nekateri menijo, da ga je umevati v starejšem pomenu tako, da zajame poleg sodne še upravno oblast⁴⁷. Potestas iudiciaria, je oblast, pravi Hofmann, ki jo je imel v Corpusu iuris canonici *iudex ordinarius*⁴⁸. Hilling pa nasprotno trdi, da tako široko tega izraza ni mogoče umevati⁴⁹.

⁴³ O. c. 49—83.

⁴⁴ *Iurisdictio gratiosa*.

⁴⁵ Mörsdorf upravičeno dostavlja, da ima nadzorovanje v Cerkvi zvečine prisiljen značaj (o. c. 40).

⁴⁶ Kan. 251 § 2, 257 § 3, 253 § 1, 259, 335 § 1, 513 § 2, 1572 § 1, 1621 § 1, 1951 § 3, 1993 § 1, 2189, 2191 § 3 št. 2.

⁴⁷ Gl. Mörsdorf, o. c. 25.

⁴⁸ O. c. 15.

⁴⁹ A. f. k. KR 1925, 472.

Tretja oblast, ki se omenja v kan. 335 § 1, je *potestas coactiva*. Izraz *coactiva* sam na sebi na tem mestu ni jasen. Isti izraz pa dobimo tudi v napisih petega in šestega naslova v peti zakonikovi knjigi. Tam se pokaže, da pomeni *potestas coactiva* kazensko oblast v celoti, torej pravico izdajati kazenske določbe in te določbe tudi aplicirati (prim. kan. 2220, 2223, 2226). *Potestas coactiva* torej ni prirejena zakonodajni in sodni oblasti kot tretja ločena oblast, marveč vsebuje zakonodajno in kazensko oblast v kazenskih stvareh. Zato je napačno, kakor se večkrat trdi, da je *potestas coactiva* izvršilna oblast⁵⁰, po zakonikovi terminologiji to gotovo ni; pa tudi sam izraz *coactiva* je malo prikladen za izvršilno oblast. V cerkvenih dokumentih se kaznilna oblast kot taka večkrat posebej omenja; to pa zaradi tega, ker se je ta oblast v raznih časih osporavala. Pravica izdajati kazenske zakone je obsežna v zakonodajni pravici sploh, pa se vendar iz navedenega historičnega razloga še danes v zakoniku posebej omenja (prim. kan. 2221).

Iz povedanega sledi, da kan. 335 § 1 ni dobro oporišče za tiste, ki ga navajajo za trodelno delitev cerkvene vodstvene oblasti. Izrečno se v njem omenjata pač zakonodajna in sodna oblast, ne pa upravna. Kazenska oblast pa, kakor rečeno, pri tej delitvi ne pride v poštev. Nekateri, n. pr. Hofmann, Mörsdorf, skušajo najti upravno oblast pod izrazom *p. iudiciaria*, drugi, n. pr. Sägmüller, pod *p. coactiva*. Zadnje mnenje se zdi napačno, prvo bi se moglo zagovarjati. Vprašanje pa je seveda, če je zakonodavec res hotel na tem mestu rabiti izraz *p. iudiciaria* drugače kot na ostalih enajstih mestih v zakoniku. Zdi se, da moremo kan. 335 § 1 bolj naravno tako razlagati, da zakonodavec že predpostavlja, da rezidencialni škof upravlja škofijo, saj je govor o tem že v prejšnjih kanonih in se v samem tem kanonu omenja *officium gubernandi*, zakonodavec hoče naglasiti le to, da ima škof zakonodajno, sodno in kaznilno oblast, zakaj te tri ali katero od njih bi mogel kdo osporavati, čeprav prizna, da škof škofijo vodi. Če je tako, je odveč iskati v kan. 335 § 1 opore za trodelno delitev cerkvene oblasti.

Kakor kan. 201 § 3 ne nudi opore za dvodelno delitev, tako po našem mnenju tudi kan. 335 § 1 za trodelno delitev ne. Drugo pa je seveda vprašanje, ali ne sledi delitev oblasti posredno iz cerkvene uredbe, kot jo podaja cerkveni zakonik. Zakonik sam sicer nikjer ne našteva vseh treh funkcij javne oblasti; omenja pač zakonodajno in sodno, ne pa upravne, zanjo tudi nima prave besede. Navzlic temu pa trodelna delitev ni tuj element, ki bi ga iz državnega prava vnašali v cerkveno pravo. Iz ustroja cerkvene organizacije, opisane zlasti v drugi zakonikovi knjigi, sledi, kakor bomo še v naslednjem videli, da se tudi v Cerkvi razlikuje sodstvo od uprave.

⁵⁰ Med kanonisti trdi to Sägmüller, o. c. I^a 33.

II. ZAKONODAJA⁵¹

1. Zakonodajni organi

9. O zakonodaji ima cerkveni zakonik malo določb. Nikjer ne govori sistematično o tem, kdo ima zakonodajno oblast v Cerkvi in kako se cerkvena zakonodaja vrši, pač pa pri opisih posameznih organov cerkvene vlade omenja če že ne izrečno pa vsaj vključujoče tudi zakonodajno pravico. Tako pravi o papežu, da ima »vrhovno in polno pravno oblast nad vso Cerkvijo, tako v stvareh, ki se tičejo vere in nravnosti, kakor tudi v onih glede discipline in vodstva Cerkve, razširjene po vsem svetu« (kan. 218 § 1). V tej vrhovni in polni pravni oblasti je seveda obsežna tudi polna in vrhovna zakonodajna oblast.

Gornji določbi je podobna določba kan. 228 § 1 o oblasti vesoljnega cerkvenega zbora: »Vesoljni cerkveni zbor ima vrhovno oblast nad vso Cerkvijo.« Tudi tu je izraz vrhovna oblast umeti kot polno in najvišjo oblast.

Zakonodajno oblast plenarnih in pokrajinskih cerkvenih zborov vsebuje sledeča določba: »Na plenarnem ali pokrajinskem cerkvenem zboru naj zbrani člani skrbno preiščejo in odločijo, kar se jim zdi, da bo za ozemlje vsakoogar izmed njih primerno za to, da se poglobi vera, uredi nravi, odpravijo zlorabe, poravnajo spori, da se ohrani ali uvede enotnost v cerkvenem življenju« (kan. 290). Rezultate njih odločanja je treba predložiti koncilski kongregaciji v potrditev (kan. 291 § 1). »Razglašeni odloki plenarnega in pokrajinskega cerkvenega zbora vežejo na vsem ozemlju vsakega člana in krajevni ordinariji od njih ne morejo dati spregleda razen v posameznih primerih in iz upravičenega razloga« (kan. 291 § 2). Odloki, ki jih izdajo taki cerkveni zbori, morejo vsebovati nove obvezne norme ali ne; v prvem primeru jih štejemo k zakonom, v drugem pa ne. Da so med temi odloki res tudi pravi zakoni, je razvidno iz gornje določbe o spregledovanju. Vrh tega pa kan. 82, ki določa škofovsko spregledovalno oblast, izrečno govori o zakonih plenarnega ali pokrajinskega cerkvenega zbora (*in legibus Concilii provincialis ac plenarii*).

O rezidencialnih škofih je v kan. 335 § 1, ki smo ga že zgoraj obravnavali, izrečno povedano, da imajo zakonodajno oblast. O škofu je tudi rečeno, da je »edini zakonodavec na sinodi« (kan. 362). Apostolski vikarji in prefekti, za stalno nastavljeni apostolski upra-

⁵¹ Literatura: Poleg učbenikov splošnega cerkvenega prava: Ebers, *Gesetz und Gesetzgebung (nach katholischem Kirchenrecht)* (Handwörterbuch der Rechtswissenschaft 1926—1928, II 867—873); Röber, *Göttliches und menschliches, unveränderliches und veränderliches Kirchenrecht (Veröffentlichungen der Görresgesellschaft, Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft, zv. 64, Paderborn 1934; Van Hove, De legibus ecclesiasticis 1930; K. Hofmann, Die Rechtsmittel gegen Gesetzgebung im kanonischen Recht (Acta congressus iuridici internationalis, Rim 1937, 51—60.*

vitelji, samosvojni opati in prelati imajo iste pravice kot rezidenčni škofje (kan. 294 § 1; 315 § 1; 323 § 1).

10. Papež in občni cerkveni zbor sta zakonodavca za vso Cerkev in v vsej materiji, ostali so partikularni zakonodavci tako z ozirom na ozemlje kot na materijo; k slednjim je prišteti še generalne kapitlje izvzetih duhovniških redov⁵², v škofijah kapitularnega vikarja in stolni kapitlji za čas po izpraznitvi škofijske stolice in pred izvolitvijo kapitularnega vikarja. O oblasti stolnega kapitlja določa kan. 431 § 1: »Ko se stolica izprazni, preide vodstvo škofije (regimen dioecesis) na stolni kapitelj, če ni bil dan apostolski upravitelj ali ni drugače uredila apostolska stolica.« O oblasti kapitularnega vikarja pa določa kan. 435 § 1: »Kakor preide pred izvolitvijo kapitularnega vikarja na kapitelj, tako preide po njej na kapitularnega vikarja redna škofova jurisdikcija v duhovnih in svetnih stvareh (ordinaria Episcopi iurisdictionis in spiritualibus et temporalibus); izvzete so le tiste, ki so mu v pravu izrečno prepovedane.« V omenjeni oblasti stolnega kapitlja in kapitularnega vikarja je načelno obsežena tudi zakonodajna oblast, praktično pa je vezana po znanem načelu »sede vacante nil innovetur«, ki je uzakonjeno v kan. 436.

V poglavju »o oblasti kardinalskega zbora, ko je apostolska stolica izpraznjena«, beremo v konstituciji Pija X. »Vacante Sede apostolica« z dne 25. decembra 1904⁵³: »Kardinalski zbor nima v času, ko je apostolska stolica prazna, prav nobene oblasti ali jurisdikcije v stvareh, ki so za življenja pripadale papežu...« »Zbor kardinalov rimske Cerkve ne more, dokler ta nima papeža, popravljati ali spreminjati papeških zakonov ali jim kaj odzemanjati ali dodajati ali podeljevati spregled od njih ali od kakega njih dela.«

Splošno se omenjajo cerkveni zakonodavci še v kan. 2220 in 2221, ki govorita o predstojniku s kaznilno oblastjo. Kan. 2220 § 1 določa: »Kdor ima pravico izdajati zakone (potestas leges ferendi) ali nalogati ukaze (p. praecepta imponendi), more zakon ali ukaz tudi opremiti s kaznijo (legi vel praecepto poenas adnectere); kdor pa ima samo sodno oblast, more le po pravnih določbah izrekati (applicare) zakonito določeno kazen.« Kan. 2221 pa se glasi: »Tisti, ki imajo zakonodajno oblast (legislativam potestatem), morejo v mejah svoje jurisdikcije zakon, ki so ga izdali (legem... latam) sami ali njihovi predniki, prav tako, če so posebne okoliščine, tudi božji zakon in cerkveni zakon,

⁵² Po kan. 501 § 1 imajo v teh redovih predstojniki in kapitlji »*cerkveno jurisdikcijo tako za notranje kakor za zunanje območje*«. Načelno je v tem obsežena tudi zakonodaja, ki pa je po konstitucijah pridržana generalnim kapitljem.

⁵³ Gl. dokument I v zakoniku.

ki ga je izdala višja oblast (legem... a superiore potestate latam), pa velja v ozemlju, opremiti (munire) s primerno kaznijo ali zvečati v zakonu določeno kazen.« Vzrok, da se pravica kazensko sankcionirati pri zakonodaji posebej omenja, je ta, ker so prav ta del cerkvene zakonodajne pravice večkrat osporavali zlasti pri nižjih zakonodavcih.

Iz navedenih mest iz zakonika sledi, da zakonik ne samo nikjer ne razpravlja sistematično o zakonodajni oblasti, marveč jo tudi imenuje le redko, največkrat pa jo subsumira pod splošnim izrazom oblast, vodstvo, jurisdikcija. Ker so v Cerkvi vse tri funkcije javne oblasti načelno v rokah ene ter iste osebe, je tako govorjenje o oblasti na splošno razumljivo. Sodno oblast v Cerkvi pa izvršujejo posebni organi, zato kan. 2220 § 1 razlikuje, kot smo videli, med tistimi, ki imajo zakonodajno oblast, in med tistimi, ki imajo samo sodno oblast.

2. Zakonodajna tehnika

11. O tem, kako se tehnično izvršuje cerkvena zakonodaja, zakonik nima določb, če izvzamemo določbe o promulgaciji: »Zakoni se postavijo takrat, ko se razglase (promulgantur)« (kan. 8 § 1). Način razglasitve pri zakonih, ki jih izda apostolska stolica, je določen v kan. 9. Glede odlokov vesoljnih cerkvenih zborov je rečeno v kan. 227, da »nimajo končne obvezne moči, če jih ni papež potrdil in niso bili po njegovem ukazu razglašeni.« Način razglasitve določi pač papež. Pri odlokih plenarnih ali pokrajinskih zborov: »naj člani cerkvenega zbora sami določijo način njih razglasitve in čas, kdaj naj razglašeni odloki stopijo v veljavo« (kan. 291 § 1). Glede škofijskih zakonov določa kan. 335 § 2: »Škofijski zakoni začno vezati takoj, ko se razglase, če ni v njih drugače določeno; način razglasitve določi škof sam.« Odloki škofijske sinode se razglase na sinodi sami in »začno že s tem vezati, če ni drugače določeno« (kan. 362).

Kot vrhovni cerkveni zakonodavec pride praktično v poštev papež. O tem, kako papež izvršuje svojo zakonodajno oblast, ni v zakoniku nobene določbe. V kan. 9 se omenjajo »zakoni, ki jih izda apostolska stolica«. Nastane vprašanje, po katerem organu izvršuje papež zakonodajno oblast⁵⁴. V prvi vrsti bi prišle v poštev kardinalske kongregacije, ki so kot najvišji organ v cerkveni organizaciji prave vicariae Papae. Toda na prvi pogled se zdi, da jim to pravico odreka motuproprij Benedikta XV. »Cum iuris canonici« z dne 15. septembra 1917⁵⁵. Ker sta odstavka II. in III. v tem motupropriju tudi sicer zanimiva za poznavanje cerkvene zakonodajne tehnike, ju podajmo v prevodu.

⁵⁴ Gl. o tem Maroto, o. c. n. 340; Wernz-Vidal, o. c. II, 476; Vermeersch-Creusen, o. c. n. 105; v. Kienitz, Der kirchliche Weiheprozess systematisch dargestellt und kritisch gewürdigt 1934, 4 in nsl.; Mörsdorf, o. c. 64 in nsl.

⁵⁵ AAS 1917, 483 in nsl.; ponatisnjen je v kodeksu.

12. Glasita se takole: »II. Svete rimske kongregacije naj odslej ne izdajajo novih splošnih odlokov (nova Decreta Generalia), razen če važna potreba vesoljne Cerkve zahteva kaj drugega. Njih redna dolžnost v tej smeri bo torej skrbeti, da se bodo Zakonikovi predpisi žvesto spolnjevali, in izdajati, če bo treba, navodila (Instructiones), ki bodo osvetljevala te Zakonikove predpise in jim dajala večjo učinkovitost. Te listine pa naj delajo tako, da ne bodo samo, marveč se bo tudi videlo, da so nekako razlaganje in dopolnjevanje kanonov, ki se bodo zato primerno v besedilu navajali.« — »III. Če bo sčasoma blaginja Cerkve kdaj zahtevala, da kaka sveta kongregacija izda kak nov splošen odlok, naj ga ta sama izdela in naj, če se ne ujema z Zakonikovimi predpisi, o tej razliki opomni papeža. Odlok pa naj ista kongregacija, ko ga papež potrdi, izroči komisiji⁵⁶, ki bo po vsebini odloka napravila kanon ali kanone. Če se odlok razlikuje (si discrepet) od predpisa v Zakoniku, naj komisija označi, kateri zakon v Zakoniku naj se z njim nadomesti; če se v odloku obravnava stvar, o kateri v Zakoniku ni določbe, naj komisija določi, na katero mesto v Zakoniku naj se novi kanon ali kanoni vstavijo, označijo naj se s številko predidočega kanona in z znakom bis, ter in tako dalje, tako da noben kanon ne bo predstavljen s svojega mesta in da se zapovrstni red kanonov ne bo spremenil. Vse to naj se po odloku kongregacije priobči v Acta Apostolicae Sedis⁵⁷.

Po vsakem velikem zakonodajnem delu zavlada prepričanje, da je napravljeno nekaj vsaj relativno stalnega, da ne bo torej treba kmalu kaj spreminjati. To prepričanje veje tudi iz gornjega besedila. Če pa bo spreminjanje in dopolnjevanje zakonikovih določb potrebno, naj se vrši po postopku, ki ga navedeni motuproprij predpisuje. Pristojna kongregacija bo sestavila določbo v obliki odloka. Če se odlok ne bo ujema z zakonikom, pa naj bo *contra* ali samo *praeter codicem*, bo kongregacija na to neskladnost opozorila papeža. Če bo papež odlok potrdil, bo ista kongregacija izročila odlok interpretacijski komisiji, da prelije njegovo zakonsko določbo v en ali več kanonov. To bo ta storila na zgoraj opisani način.

Iz navedenega motuproprija spoznamo, kako se redno vrši papeška zakonodaja. Središče vsega pravnega življenja v Cerkvi naj bi bil *codex iuris canonici*, ki je bil hkratu delo zgodovinske in živeče Cerkve, saj je sodelovalo pri njegovem sestavljanju okrog pet tisoč ljudi, ker je Pij X. po Gasparrijevem nasvetu dal razposlati osnutke novega zakonika vsem rezidencialnim škofom zapadne Cerkve, apostolskim vikarjem in prefektom, od katerih je vsak s tremi duhovniki zakonik preučil in ga po metropolitu vrnil; komisija, ki je zakonik sestavljala, je zajemala iz pravnih virov vseh

⁵⁶ Namreč komisiji (Consilium seu Commissio) za avtentično razlaganje kanonov.

⁵⁷ Dosedaj interpretacijska komisija ni izdelala novih kanonov, prim. O d a r, Cerkvena zakonodaja, odkar je stopil v veljavo *codex iuris canonici* (1918—1938) (BV 1939, 46 in nsl.).

časov cerkvene zgodovine.^{57a} Pristojna kongregacija pa naj predloži določbo, kadar sodi, da je potrebno, da se kaka določba v Zakoniku spremeni ali dopolni. Ko papež določbo potrdi, se ta objavi.

13. Pri formalnih spremembah in dopolnitvah zakonika naj bi po gornjem Benediktovem motupropriju sodelovali pristojna kongregacijska in interpretacijska komisija. Po tem takem ne moremo kongregacijam odrekati zakonodajne pravice. Še bolj je to razvidno iz določb v zakoniku. Kan. 249 § 1 n. pr. določa: »V kongregacijo za disciplino zakramentov spada vsa zakonodaja (universa legislatio) o disciplini sedmih zakramentov; nedotaknjena pa ostane pravica kongregacije sv. oficija glede tega, kar je določeno v kan. 247, in kongregacije sv. obredov glede obredov in ceremonij, ki se jih je treba držati pri izvrševanju, podeljevanju in prejetanju zakramentov«. V tem besedilu se omenja zakonodajna pravica treh kongregacij. O kongregaciji sv. obredov je rečeno v kan. 253 § 1 »da ima pravico določati (ius statuendi) vse, kar se neposredno tiče sv. obredov in ceremonij latinske Cerkve«. Ta pravica »določati« obsega tudi zakonodajno pravico, ker se tiče, kot sledi iz kan. 252 § 4 »izdajanja in nalaganja splošnih določb o urejanju sv. obredov«. Koncilaska kongregacija presoja po kan. 250 § 4 in 291 § 1 odloke plenarnih in pokrajinskih cerkvenih zborov ter jih tudi spreminja, kot kaže skušnja. Prav tako se v zakoniku omenja zakonodajna oblast kongregacije de propaganda (kan. 252 § 3) in kongregacije za vzhodno Cerkev (kan. 257 § 2).

Kardinalske kongregacije seveda niso zakonodajni organi v tem smislu, kakor jih imamo v državah, kjer se zakonodaja razločuje od sodstva in uprave zlasti v tem, da ima posebne nosilce. V Cerkvi takega razlikovanja po nosilcih zlasti pri rimski kuriji ne moremo uporabiti. Kongregacijam najbolj lastna oblast je upravna; vendar pa imajo nekatere (kongregacija sv. oficija, obredna, redovniška, kongregacija za zakramente, kongregacija de propaganda in kongregacija za vzhodno Cerkev) tudi sodno oblast, o kateri bomo še govorili. Vse kongregacije imajo končno tudi zakonodajno oblast, za nekatere nam spričujejo to sami zakonski teksti; ker pa so vse kongregacije istega reda, ni razloga, zakaj naj bi to oblast odrekli tudi ostalim.

14. V Cerkvi imamo občo in partikularno zakonodajo. Slednja se mora gibati v mejah občega prava. Partikularni zakoni ne smejo biti *contra ius commune*; zakoni plenarnih in pokrajinskih cerkvenih zborov se morajo vrh tega še preložiti koncilski kongregaciji v odobritev (kan. 250 § 4 in 291 § 1).

Nasprotno pa se tudi obča zakonodaja ozira na partikularno in ji prepušča v urejanje take stvari, kjer je treba upoštevati krajevne

^{57a} Prim. BV 1940, 165—174.

razmere. Tako naj škofijski zakoni n. pr. določijo prednostni red v škofiji (kan. 106, t. 6), način volitev (kan. 162 § 1, 168), župnikovo pravico do štolnine (kan. 463 § 1), pravice župnika vikarja (kan. 471 § 4) in kaplanov (kan. 476 §§ 5, 6), štolnino (kan. 1234, 1410), pogoje, ki jih mora imeti kandidat za nadarbino (kan. 1463), način, kako se nadarbina vzame v posest (kan. 1414 § 1), plačevanje desetin (kan. 1502) in upravljanje cerkvene imovine (kan. 1519). Ta partikularna zakonodaja pa se mora ravnati po okvirnih določbah občega prava, zakonik pa jo tudi večkrat opozarja, naj upošteva zakonito običajno pravo. Tako določa n. pr. kan. 106 t. 6, ki govori o določitvi prednostnega reda v škofiji: »Krajevni ordinarij naj določi v svoji škofiji prednostni red za svoje podložnike, upoštevajoč načela (principia) občega prava, zakonite škofijske običaje in službo, ki jim je bila poverjena«. Na tem zgledu lepo vidimo, kako je urejeno v Cerkvi razmerje med občo in partikularno zakonodajo in kako naj se upošteva pri zakonodaji ozir na tradicijo, ki se predstavlja v običajnem pravu.

3. Pravna sredstva proti zakonom

a) Proti zakonom nižjih zakonodavcev

15. Kakor imamo proti sodbam in upravnim odlokom pravna sredstva, s katerim jih izpodbijamo, tako je staro kanonsko pravo govorilo tudi o prizivu (*appellatio*) proti zakonu. Ime samo *appellatio* ni bilo na mestu, stvar sama pa je možna, če gre za zakone nižjih zakonodavcev, ker po cerkvenem pravnem sistemu papež more razveljavljati, spreminjati ali popravljati vso zakonodajo nižjih cerkvenih zakonodavcev. Vprašanje je le, če ima taka obrnitev na papeža glede na zakon, proti kateremu se obrača, odložno moč. V starem pravu so mnogi učili, da jo ima. Imeti bi jo mogla le, če bi papež tako določil, za kar pa niso mogli navesti nobenega papeškega zakona. Trditev, da ima taka obrnitev na papeža odložno moč, pa je bila tudi zelo nevarna, ker je praktično vodila v zmoto, da začno vezati cerkveni zakoni šele tedaj, ko jih verniki sprejmejo (*acceptatione*). Po drugi strani bi to vodilo tudi v pravno negotovost. Saj ne bi mogli vedeti, ali je sklicavanje na papeža v konkretnem primeru odložilo moč zakona ali ne. Kdo naj se sklicuje; koliko podložnikov se mora sklicevati, da bo nastopil suspenzivni učinek? Bolj logično in cerkvenemu pravnemu sistemu bolj ustrezajoča je trditev, da je proti zakonu nižjega zakonodavca sicer dovoljeno obrniti se na papeža, vendar pa to nima odložne moči. Zakon med tem veže.

b) Proti papeškim zakonom

16. Drugo vprašanje pa je, ali obstoji kako sredstvo proti papeškim zakonom. Sklicevanje na kakšnega višjega zakonodavca je tu izključeno, prav tako *appellatio a papa male informato ad melius*

informandum. Pač pa je stara cerkvena praksa dovoljevala škofom, da so smeli papežu predočiti, da je njegov zakon za to ali ono pokrajino neprimeren ali celo škodljiv. Takšno predočenje so imenovali *remonstratio* in so učili, da odloži moč papeškemu zakonu. Pri tej pravici škofov so se sklicevali na dekretal Aleksandra III. v c. 5 X 1, 3 vendar po krivici, ker ta dekretal govori o taki remonstratio proti reskriptom ne pa proti zakonom. S formalnega stališča so zato nekateri nekatoliški kanonisti, zlasti Hnschius imeli prav, ko so zanikali, da bi bila ta škofovskopravica, oprta na kak papeški tekst, stvarno pa niso imeli prav, ko so postopali proti tej pravici, ker izvira iz papeške volje, da naj papeški zakon, ki bi bil za določeno pokrajino pretrd ali škodljiv, v tej pokrajini ne veže. »Splošni zakon nikakor ne odpravlja določb za posebne kraje in posamezne osebe«, pravi kan. 22 in kan. 30 določa: »... zakon ne preklicuje običajev, ki obstoje že sto let ali odkdar ljudje pomnijo, če ni v njem to izrečno omenjeno; tudi ne preklicuje splošni zakon partikularnih običajev. Ti dve določbi je navdihnili želja ustvariti čim pravičnejše pravo in zato ne uničevati upravičenih krajevnih posebnosti. Škofovskopravica »remonstratio« je možna, toda ne suspendira papeškega zakona, marveč le deklarira, da konkretni papeški zakon na osnovi določb v kan. 22 in 30 v tej pokrajini ne veže.⁵⁸

4. Predmet cerkvene zakonodaje

17. V cerkvenem pravu moramo ločiti tri plasti: a) božje pravo; b) določbe, ki razlagajo in določajo božje pravo, in c) človeško pravo⁵⁹. Temeljna plast cerkvenega prava je božje pravo. Sem spadajo n. pr. določbe, da sta katoliška Cerkev in apostolska stolica pravni osebi (kan. 100 § 1), da se po božji uredbi v Cerkvi ločijo kleriki od laikov (kan. 107), dalje določbe o papeževem prvenstvu (kan. 218, 219, 221), določbe, da vesoljnega cerkvenega zbora ni brez papeža (kan. 222), da so škofje po božji uredbi nasledniki apostolov (kan. 239), osnovne določbe o zakramentih vobče (kan. 731—732) in o vsakem zakramentu posebej, da je Cerkvi izročeno božje razodetje (kan. 1322 § 1), da ima Cerkev pravico poučevati v evangeljskem nauku vse narode in da so ti dolžni evangeljskega nauka se pravilno naučiti in Cerkve se okleniti (kan. 1322 § 2), da je Cerkev imovinsko sposobna (kan. 1495), da apostolske stolice nihče ne more soditi (kan. 1556), da spadajo zakonske pravde krščenih oseb pred cerkvenega sodnika (kan. 1960), da pristoji Cerkvi kaznilna pravica (kan. 2214).

Božje pravo je absolutno nespremenljivo; Cerkev ga le ugotavlja.

Druga plast cerkvenega prava so izvršilni zakoni Cerkve k božjemu pravu. Božje pravo je včasih nejasno, zato ga Cerkev razlaga. Božje pravo je večkrat neodrejeno, zato izdaja Cerkev k njemu posebne določbe. Sem spada n. pr. določba o spovedni mol-

⁵⁸ Hofmann, Die Rechtsmittel gegen Gesetzgebung im kanonischen Recht 59.

⁵⁹ Gl. Odar, Temelji organizacij I, Naša pot XXII, 1942, 66 in nsl

čečnosti (kan 889 in 890). Božje pravo samo nikjer ne ukazuje te molčečnosti, pač pa ukazuje spoved. Ta pa bi bila moralno nemogoča, če ne bi spovedanci imeli zagotovila, da spovednik ne bo nikomur povedal, kar je pri spovedi zvedel. Zato je spovedna molčečnost božje-človeškega izvora, kot se izražajo kanonisti. Ti izvršilni zakoni so formalno cerkveni, vsebina pa jim je dana od božjega prava.

Tretja plast cerkvenega prava so zakoni, ki so človeškega izvora. To je sfera, kjer Cerkev nastopa s polno zakonodajno oblastjo. Meje te oblasti določa namen Cerkve po znanem načelu *societates sunt ut fines*. Napram državnih oblasti je pristojnost Cerkve razmejil papež Leon XIII. v okrožnici *Immortale Dei* z dne 1. novembra 1885 takole: *Kar koli je v človeškem življenju sveto, kar koli zadeva božji kult ali zveličanje duš, pa naj je tako po svoji naravi ali v svojih odnosih, spada vse pod vodstvo in presojo Cerkve. Druge zadeve pa, ki jih obsega državljanski in politični red, so po vsej pravici pod oblastjo države, zakaj Jezus Kristus je naročil, da je treba dati cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je božjega.*⁶⁰

Cerkveni pravni red je danes v sebi zaključen; na njegovi periferiji napram državnemu redu so res *mixtae*, ki spadajo *sub diverso respectu* v območje obeh oblasti, cerkvene in državne. Cerkev vrši zakonodajo iz večine samostojno, čeprav po zgledu države. V nekateri snovi pa materialno privzema državno pravo in mu formalno da veljavo cerkvenega prava; tako je n. pr. zakonik v kan. 1529 prevzel državno pogodbeno pravo po posameznih pokrajinah⁶¹.

5. Imena za cerkvene določbe⁶²

18. Za določbe, ki jih izdaja cerkvena zakonodaja, rabi cerkveni zakonik razna imena, ki pa niso istoznačna. Glavna naj tu navedemo, ker nam pomagajo pri prepoznavanju značaja cerkvene zakonodaje.

Najbolj splošno ime je *ius*, ki pomeni v objektivnem pomenu poleg postavljenega prava v celoti, tudi posamezno določbo (n. pr. kan. 6 št. 3); zlasti zveza »in iure« (n. pr. kan. 110; 145 § 2; 198 § 1) pomeni lahko toliko kot v zakoniku ali v zakonu, dalje ves pravni red, vrh tega še pravico (*ius subjectivum*) in pravno znanost⁶³. Drug tak splošen izraz je *disciplina*, ki pomeni včasih ves pravni red (n. pr. kan. 6), včasih upravo (kan. 218 § 1; 249 § 1); pomeni pa tudi redovitost, znanstveni predmet, znanstveno vejo. Norma pomeni določbo postavljenega in nepostavljenega prava.

⁶⁰ Gl. O dar, Okrožnica Leona XIII. o krščanski državi, Naša pot XI, 1936, 48 in nsl.

⁶¹ Podrobneje govore o tem učbeniki cerkvenega javnega prava.

⁶² Temeljno delo Mörsdorf, *Die Rechtssprache des Codex iuris canonici* 1937; gl. tudi Köstler, *Wörterbuch*.

⁶³ V kan. 1250 pa celo juho.

Za določbe postavljenega prava so v rabi sledeča imena:

a) Canon; že zelo staro ime za cerkven zakon. Pomeni pa v zakoniku canon tudi »mašni kánon« (kan. 1173 § 2) in zakupnino (kan. 1541 § 1; 1542); b) Constitutio; v starem pravu je pomenila papeški zakon; reminiscence na to so v kan. 1324, 2021 in 884; vobče se danes ta izraz več ne rabi v tem pomenu; c) Lex; strokovni izraz za cerkven zakon (kan. 8 in nasl). Pomeni pa večkrat vsako pravno določbo, ne oziraje se na poreklo (n. pr. kan. 12, 13, 14), včasih pa označuje le posamezen postavljeni zakon (kan. 238 § 3; 597 § 2; 1250; 1251 § 1); rabi pa se tudi v netehničnem pomenu, n. pr. *lex foundationis* (n. pr. kan. 403; 413 § 1; 414; 1463), *ad veritatis et iustitiae leges* (kan. 1794), *artis sacrae leges* (kan. 1296 § 3), *urbanitatis leges* (kan. 1369 § 2); č) Regula; pomeni pravilo ali določbo na sploh ali pa v posamezni materiji (n. pr. kan. 384 § 2; 1605 § 2; 1875 itd.); d) Statutum; pomeni najprej splošno določbo (= 'id quod statutur) (n. pr. kan. 5; 253 § 1); splošen ali partikularen zakon (kan. 101 § 2; 471 § 4; 774 § 1); določbe, ki jih izda avtonomna korporacija (*ius statuendi*) (n. pr. statuta capitularia v kan. 397, pecularia statuta v kan. 408 § 1, *propriae ecclesiae statuta* v kan. 422 § 1); e) Decretum; pomeni zakonodajno odločbo, upraven odlok ali soden odlok. V prvem pomenu zaznamuje sklepe cerkvenih zborov (kan. 222 § 2, 227; 291); papeške odloke (n. pr. kan. 2332), odloke sv. stolice (kan. 501 § 3; 863), posebej kardinalskih kongregacij (n. pr. kan. 1389) in odloke ordinarijeve (kan. 831); f) Instructio; prvotno pomeni instrukcija isto kot navodilo brez obveznih določb; rabi pa se tudi v pomenu obveznih določb (prim. zgoraj navedeno besedilo iz *motupropria* Benedikta XV. *Cum iuris canonici Codicem*); g) Praescriptum, praescriptio, praeceptum; ti izrazi pomenijo določbo vobče (n. pr. ordinarii praescripta v kan. 126 § 1, praescripta iuris tam canonici tam civilis v kan. 1523 št. 2, non servatis canonum praescriptionibus v kan. 1399. Praeceptum pomeni tehnično ukaz, ki se bistveno razlikuje od zakona (prim. kan. 24), toda rabi se izraz tudi v širšem pomenu, zlasti kot božje zapovedi (dekalog) ali znanih pet cerkvenih zapovedi; h) Edictum, ordinatio, sanctio; ti trije stari izrazi se danes le redko rabijo, n. pr. *citatio per edictum* v kan. 1720 § 1, *ex ipsa ordinatione divina* v kan. 100 § 1 in 145 § 1; *sanctio* pa pomeni danes kazensko določbo (kan. 1625 § 3; 2195 § 1; 2222 § 1, 2280 § 2).

Zunanja oblika, v kateri so določbe izdane, more biti različna, kakor že zgornja imena nakazujejo. Tako je razlikovati po obliki: *bullae*, *brevia*, *chirographa*, *allocutiones*, *oracula vivae vocis*; po namenitvi: *encyclicae*, *litterae epistolae*, po načinu izdaja: *decretum*, *motuproprio*, *rescriptum*, *decretalis epistola*. Po obliki dokumenta se torej zakon ne more spoznati, marveč le iz vsebine in zveze. Večkrat se rabi vljudnostna oblika, čeprav vsebina nalaga obveznost.

6. Običaj

19. Ker je Cerkev nadnaravna družba, v kateri verniki nimajo zakonodajne oblasti in tudi niso na njej kako udeleženi, zato obvezna moč običaja, ki je v Cerkvi zakonu vzporeden vir prava, ni odvisna le od njihove volje, marveč more dati običaju obvezno moč samo privolitev cerkvenega poglavarstva, to je papeža ter škofov in tistih, ki imajo od teh zakonodajno oblast. Kan. 25. izrečno ugotavlja: »Običaj dobi v Cerkvi moč zakona le s privolitvijo pristojnega cerkvenega predstojnika«. Po kan. 26 more uvesti običaj, ki ima moč zakona, »komuniteta, ki je vsaj sposobna sprejeti cerkven zakon«. Torej vsaka nekoliko pomembnejša komuniteta, taka je n. pr. po mnenju večine kanonistov že župnija, more že uvajati običaje; to uvajanje pomeni, da se zavestno po njem ravna z namenom zavezati se in to dela polnih štirideset let (kan. 28). Tako more sodelovati pri ostvarjanju cerkvenega prava vsa Cerkev. Pri zakonodaji v pravem pomenu verniki ne sodelujejo, ker more zakone uvajati le cerkveno načelstvo. Po običajih pa sodelujejo tudi verniki, a ne tako, kot da bi tudi oni imeli del zakonodajne oblasti, marveč po pozitivni pripustitvi cerkvenega načelstva. Cerkevno poglavarstvo daje namreč že vnaprej svojo privolitev vsakemu pametnemu običaju. Tega sicer zakonik izrečno nikjer ne pravi, toda sledi iz njegovih določb o tem, kdaj in kako more običaj uvesti ali odpraviti obvezno določbo (prim. kan. 27 in 30). Ker je običaj v Cerkvi zakonu vzporeden vir prava, imajo tako verniki, združeni v komunitete, obširno pravico pri uvajanju in spreminjanju cerkvenega prava.

Kan. 29. ugotavlja, da običaj najbolje razlaga zakon. Razlaganje je pri zakonih važna stvar. Če torej Cerkev daje običajem pravico razlagati zakone, so s tem komunitete in po njih verniki pritegnjeni k tej važni stvari.

Ker Cerkev dopušča običajno pravo, se more prilagojevati posebnim potrebam posameznih pokrajin. Trdote občeга prava, ki bi se morda čutile v kaki pokrajini, se morejo tako omiliti.

Za običaj rabi zakonik izraz *consuetudo*, ki pa ne pomeni vedno pravnega običaja, marveč prav pogosto le navado, ki nima moči zakona.⁶⁴ Razlagavci zakonika morajo biti pozorni na ta dvojni, pa med sabo bistveno različen pomen. Večkrat stoji v zakoniku poleg *consuetudo* kateri izmed naslednjih pridevnikov: *legitima*, *laudabilis*, *probata*, *propria*, *recepta*, *antiqua*, *vetus*, *inmemorabilis*, *centenaria*. Natančnejša analiza pokaže, da noben izmed teh pridevnikov ni porok, da pomeni *consuetudo* običajno pravo. Prav tako ne povedo v tem oziru ničesar izrazi, s katerimi je *consuetudo* označena glede na prostor, kot so *c. universalis*, *particularis*, *c. loci* ali *locorum*, *c. ecclesiarum* ali *c. propria*. Splošnega pravila o tem, kako je na posameznih mestih

⁶⁴ Gl. Mörسدorf, Die Rechtssprache 67—73.

umeti izraz *consuetudo*, ni; če iz zveze sledi, da *consuetudo* odpravlja zakon ali obveznost uvaja, gre seveda za pravi običaj; toda na več mestih iz zveze to ni razvidno. Na enoindvajsetih mestih v zakoniku se nasprotna *consuetudo* zavrača s klavzulo »*reprobata contraria consuetudine*«⁶⁵ ali s klavzulo »*reprobata quavis (qualibet, quacumque) contraria consuetudine*«⁶⁶; na teh mestih pomeni *consuetudo* oboje, navado in običaj. Izrazi: *mos, usus, traditio* ne pomenijo običaja, marveč le navado.

III. SODSTVO IN UPRAVA⁶⁷

1. Načelno o razmejitvi

20. O cerkvenem sodstvu in upravi bomo namenoma razpravljali hkrati. Načelno razmejiti obe ti funkciji javne oblasti glede na stvari, ki spadajo pod eno ali drugo, je zelo težko. Svetna pravna veda se še danes zadovoljuje le z negativno opredelbo uprave.

⁶⁵ Kan. 396 § 2; 409 § 2; 418 § 1; 433 § 1; 455 § 1; 460 § 2; 1492 § 1; 1525 § 1; 1576 § 1.

⁶⁶ Kan. 343 § 2; 346; 403; 774 § 1; 818; 978 § 3; 1056; 1181; 1356 § 1.

⁶⁷ Literatura: Bernardini, *Problemi di contenzioso amministrativo canonico specialmente secondo la giurisprudenza della sacra romana rota (Acta congressus iuridici internationalis IV Rim 1937, 359—432; Camp, Die organisatorische Trennung der Gewalten in der römischen Kurie (Zürich 1926); Cappello, Irrogatio poenae per modum praecepti extra iudicium (Periodica de re morali canonica, liturgica 1930, 36x—38x; Chiovenda, Principi di diritto processuale civile³ (Neapel 1923); Fleiner, Institutionen des deutschen Verwaltungsrecht³, Tübingen 1928; Eichmann, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des CIC⁴ in⁵, Paderborn 1934; Das Prozeßrecht des CIC, Paderborn 1921; Glynn, The Promotor of Justice, his rights and duties, Washington 1936; Hanssen, De sanctione nullitatis in processu canonico, Apollinaris 1938, 71—109; 215 do 263; 381—403; Heck, Der Eheverteidiger im kanonischen Eheprozeß. Kanonistische Studien und Texte, hrsg. von Albert M. Königer, zv. 12, Bonn 1937; Hofmann, Die Freiwillige Gerichtsbarkeit (iurisdictio voluntaria) im kanonischen Recht 1929; Das Verwaltungsverfahren im kanonischen Recht (Festschrift für Ulrich Stutz, Kirchenrechtliche Abhandlungen zv. 117, 118, Stuttgart 1938, 476 in nsl.); Hofmeister, Das Begnadigungsrecht im äußeren Rechtsbereich (Festschrift für Eduard Eichmann, Paderborn 1940; Das summarische Prozeßverfahren in CIC (Acta Congressus Iuridici Internationalis IV, Rim 1937, 433—467); Johnson, De distinctione inter potestatem iudicalem et potestatem administrativam in iure canonico, Apollinaris 1936, 263; De natura processuum matrimonialium exceptorum, Apollinaris 1936, 375—403; Ius vigens de processibus matrimonialibus exceptis, Apollinaris 1936, 615—639; v. Kienitz, Klageinhalt und Klageänderung im Zivilprozeßrecht des CIC, München 1932; Der kirchliche Weiheprozeß systematisch dargestellt und kritisch gewürdigt, Freiburg in Br. 1934; Krüger, Das summatum cognoscere und das klasische Recht, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, rom. Abt. zv. 45 (1925); Lega, Praelectiones in textum iuris canonici de iudiciis ecclesiasticis I², Rim 1905; II—IV 1898—1901). Mörsdorf, Rechtsprechung und Verwaltung im kanonischen Recht 1941; Zur Eheprozeßordnung für die Diözesengerichte vom 15. 8. 1936, Theol. Quartalschrift (Tübingen) 1939, 216 in nsl.; Die Zuständigkeitsgrenzen der SC Sacr. in Ehenichtigkeitssachen (Pastor Bonus 1940, 138—145); Die Unterscheidung*

Tisto delovanje države, ki ni zakonodaja ali sodstvo, je uprava⁶⁸. Jellinek trdi, da se morajo še danes vsi teoretiki zadovoljiti z ugotovitvijo, da razlikovanje med sodstvom in upravo ni ugotovljeno po bistvu, marveč samo pozitivno na osnovi zgodovinskega razvoja⁶⁹. »A priori ne moremo razlikovati med upravnimi in sodnimi posli, pač pa med upravnimi in pravosodnimi organi, in šele ko imamo to razliko, lahko rečemo, da so posli, poverjeni sodiščem, sodni posli, upravi poverjeni posli pa upravni posli«⁷⁰. Razlikovanje med sodstvom in upravo je v državi iz navedenega formalnega vidika lažje, ker so različni nosilci oblasti. V Cerkvi pa prave delitve oblasti ni, zato je v njej mejo med sodstvom in upravo težje določiti.

Vrh tega si v Cerkvi ne moremo dosti pomagati z delitvijo prava v javno in zasebno pravo, ki jo itak mnogi močno osporavajo, tako da bi rekli, da spada zaščita zasebnopravnih interesov v glavnem pred sodišča, javnopravne interese pa ščiti in goji uprava.

Po pravnih sistemih, veljavnih v kontinentalni Evropi, spada načelno v civilno sodstvo deklarativno razsojanje o zasebnopravnih zadevah, to je o vprašanjih, ki se nanašajo na pravne spore med zasebniki, v kazensko sodstvo pa sojenje o krivdi in kazni ob kršitvah predpisov in sicer ali načelno vsako kaznovanje, ki ni izrečno dodeljeno nesodniškimi organom, ali pa sojenje o onih mnogoštevilnih kršitvah, ki so v kazenskih zakonih ali v raznih drugih specialnih zakonih s kazenskimi določbami izrečno prepuščene sodni oblasti v kaznovanje⁷¹. Za razlikovanje med stvarmi, ki bi spadale v cerkveno nekazensko sodstvo, in med onimi, ki bi spadale v upravo, gornji vidik, kakor rečeno, ne pride v poštev. Četudi priznamo z večino rimskih kanonistov v soglasju s cerkveno tradicijo delitev cerkvenega prava v javno in zasebno, moramo imeti pred očmi, da obsega po tej delitvi javno pravo le vrhovne določbe o

der Rechtswege im kanonischen Recht (v. Festschrift für Anton Notter, Budimpešta 1941). Močnik, Nalaganje cerkvenih kazni, BV 1932 182 do 184; Noval, Commentarium in CIC, Lib. IV: De processibus, Rim I (1920), II (1932); Roberti, De processibus, 2. zv. Rim 1926; De delictis et poenis, vol. I. pars I in II, Rim 1930, 1938; Quaenam poenae applicari possunt per modum praecepti, Apollinaris 1931, 299; De variis rationibus procedendi hodie vigentibus in iure canonico, Apollinaris 1936, 463—465. Steska, Razmejitev uprave od sodstva, Zbornik znanstvenih razprav juridične fakultete v Ljubljani, XIX l. 1943, 216—261. Triebs, Das summarische Verfahren im kanonischen Eheprozeß auf Grund der cc. 1990 do 1992 CIC, Theol. pr. — Qschr. 1931, 219; Das Urteil im kanonischen Eheprozeß, Theol.-prakt. Qschr. 1936, 702 in nsl. — Wernz-Vidal, Ius canonicum VI 1927.

⁶⁸ Fleiner, o. c. 3 in nsl.

⁶⁹ »Ein durchschlagendes materielles Kennzeichen, das Justiz von Verwaltung unterscheidet, gibt es nicht, und kann es nicht geben, daher sich noch heute alle Theoretiker mit dem Satze begnügen, das dieser Gegensatz sich historisch herausgebildet habe und der Justiz das zuzuweisen sei, was auf Grund der geschichtlichen Entwicklung als Justizsache gelte« (Allgemeine Staatslehre 1929, 600).

⁷⁰ Pitamic, o. c. 416.

⁷¹ Steska, o. c. 219.

cerkveni ustavi, to so tiste, ki jih je Kristus sam dal neposredno⁷². Očitno je, da ta kriterij ne more priti v poštev pri razmejevanju sodstva od uprave. Prav tako ni uporabljiva za to razmejitev nova Ciprottijeva delitev cerkvenega prava v javno in zasebno, ki izhaja s stališča, da spada v zasebno pravo to, kar ima pred očmi predvsem dušno blaginjo poedinca, ostalo pa v javno pravo⁷³.

Navzlic temu pa moramo ugotoviti, da tudi v Cerkvi razlikujemo sodno in nesodno delovanje javne oblasti; in pri zadnjem razlikujemo zakonodajno in ostalo, ki ga imenujemo uprava.

2. Terminologija v zakoniku

21. Če začnemo s terminologijo, moramo najprej reči to, da zakonik sploh nima določenega strokovnega izraza za upravo. Še najtočnejši so negativni izrazi, ki zanikajo, da bi šlo za sodstvo; to so izrazi *extra iudicium*⁷⁴, *extraiudicialis*⁷⁵, *extraiudicialiter*⁷⁶ in *non-iudicialis*⁷⁷. Kanonistika uporablja za upravno delovanje vedno bolj besedo *administrare*, oziroma *administratio*, *administrativus*, *administrator*. V zakoniku se nahajajo ti izrazi v raznih oblikah stopetindevetdesetkrat. Pomenijo pa različne stvari, tako upravljanje zakramentov⁷⁸, upravo imovine⁷⁹, vso upravo škofije⁸⁰, ali župnije⁸¹ in svetne upravne posle⁸².

Sodno oblast pa izražajo besede *iudex*, *iudicialis*, *iudicialiter*, *iudiciarius*; vendar ne brez izjeme; tako pomeni n. pr. v kan. 1566 § 2 *iudex loci* krajevnega ordinarija; v širšem pomenu razlagajo nekateri, kakor smo zgoraj videli, tudi izraz *potestas iudiciaria* v kan. 335 § 1⁸³. V kan. 24 pomeni *iudicialiter* v zunanjem območju, kot bomo videli pozneje.

22. Za postopke, po katerih se vršita cerkveno sodstvo in uprava, dobimo v zakoniku štiri skupine izrazov.

a) V prvo skupino štejemo izraze *ordo iudiciarius*⁸⁴; *ordo iudiciorum* (kan. 240 § 2), *via iudiciaria* (kan. 2189 § 2), *ordinarius trames iuris* (kan. 1992), *forma iudicii* (kan. 1925 § 1), *formale* ali *ordinarium iudicium*⁸⁵, *processus iudi-*

⁷² Gl. Cappello, *Summa iuris publici ecclesiastici*² Rim 1928, 31 in nsl.

⁷³ O. c. 64 in nsl.

⁷⁴ Kan. 1753; 1933 § 4.

⁷⁵ Kan. 658 § 1, 1753; 1122 § 1; 2033 § 1; 2090.

⁷⁶ Kan. 970.

⁷⁷ Kan. 201 § 3.

⁷⁸ N. pr. kan. 296 § 1; 600 št. 2; 731 § 1.

⁷⁹ Kan. 262; 415 § 2 št. 5; § 3 št. 3; 521 § 3; 1525 § 1; 1649; 1757 § 3 št. 1.

⁸⁰ Kan. 315 § 2 št. 2; 316 § 2.

⁸¹ Kan. 454 § 1.

⁸² Kan. 139 § 2.

⁸³ Prim. Mörsdorf, *Rechtssprechung* 28.

⁸⁴ Kan. 251 § 2; 253 § 1; 257 § 3; 259; 1951 § 3; 1993 § 1.

⁸⁵ Kan. 1840 § 2; 1932; 1950.

cialis⁸⁶, processus iudiciarius⁸⁷. Ti izrazi nam označujejo sodni postopek pred cerkvenimi sodišči, kakor je opisan v prvem delu četrte zakonikove knjige. Enotnega imena za ta sodni postopek zakonik nima, kakor vidimo.

V osnutkih D in E sedaj veljavnega zakonika je bil v kan. 1840 § 2 namesto današnjega izraza in ordinariis iudiciis izraz in communibus iudiciis⁸⁸. Iudicium commune bi bil primeren izraz za to cerkveno sodstvo in njegov postopek⁸⁹, da bi tako to sodstvo že po imenu razlikovali od drugega sodstva. Mörsdorf imenuje to sodstvo *gemeines Gerichtswesen* (*gemeine Gerichte, gemeingerichtlicher Weg*)⁹⁰. Za to sodstvo je značilno, da ga izvršujejo sodišča, ki jih zakonik imenuje *tribunalia*, to so organi, ki se bavijo samo s sodstvom in sodno upravo. Ti organi so škofijsko sodišče, ki ga vodi oficial, metropolitno sodišče prav tako z oficialom na čelu, Rimska rota in apostolska signatura. Temu sodstvu bi mogli slovensko reči po latinskem *iudicium commune* ali nemškem *gemein G.* obče sodstvo in njegov postopek obči sodni postopek. V tem sodnem postopku naj se nekatere stvari, n. pr. vmesna vprašanja, katerih rešitev je potrebna za reševanje glavne spora, rešijo čim hitreje: *expeditissime*⁹¹; pri njih ni potrebna sodba, marveč zadošča sodni sklep (*merum decretum*) (kan. 1840); druge stvari pa se morajo reševati s sodbo, ko se izpelje ves sodni postopek (= *iudicii forma, iudicialiter*) (kan. 1840 §§ 1, 3).

b) V drugo skupino spadajo izrazi *linea disciplinaris*⁹², *via disciplinaris*⁹³, *trames disciplinae*⁹⁴. Ti izrazi pomenijo postopke, ki se v Gasparrijevem analitičnem kazalu imenujejo *processus summarii*; so to zvečine skrajšani, občesodnemu postopku podobni postopki⁹⁵, za katere Mörsdorf predlaga ime upravno sodni postopki⁹⁶.

Glede tega, ali moremo v Cerкви govoriti o upravnem sodstvu, je med kanonisti spor⁹⁷. Povod za spor je v samem pojmu upravnega sodstva. Če umevamo pod upravnim sodstvom nadziranje uprave po sodiščih⁹⁸, potem je jasno, da v Cerкви upravnega sodstva ni. Če pa umevamo pod upravnim sodstvom tisto pravosodstvo, ki ga vrše

⁸⁶ Kan. 2191 § 3 št. 3.

⁸⁷ Kan. 2191 § 3 št. 2.

⁸⁸ Roberti, *Codicis iuris canonici schemata* Lib. IV. De processibus str. 346 in 347. V osnutku D je to v kan. 359 in v osnutku E v kan. 381.

⁸⁹ Mörsdorf, *Rechtssprechung* 92 op. 8.

⁹⁰ Mörsdorf, *Rechtssprechung* 55, 91.

⁹¹ Kan. 1616; 1709 § 3; 1856 § 2; 1850 št. 7.

⁹² Kan. 250 § 5; 251 § 2; 253 § 1.

⁹³ Kan. 257 § 3.

⁹⁴ Kan. 1993 § 1.

⁹⁵ Hofmann predlaga ime »gerichtsähnlich« ali »prozeßähnlich« (*Die freiwillige Gerichtsbarkeit* 47, op. 6); Eichmann pa jim pravi naravnost »gerichtlich« (*Lehrbuch* 647).

⁹⁶ *Rechtssprechung* 93.

⁹⁷ Proti je zlasti Roberti, *De processibus* I, 26.

⁹⁸ Gl. Pitamic, o. c. 426 in nsl.

upravna oblastva⁹⁹, ne da bi s tem kakor koli družili nadziranje uprave po sodiščih, je izraz dober. Kanonisti štejejo večkrat te postopke za *processus administrativi*¹⁰⁰, kar pa ni prav, ker se tako zabriše razlika med njimi in pravimi upravnimi postopki. Bolje bo, če se izraz *processus administrativi* omeji na prave upravne postopke, za upravnosodne postopke pa naj bi se uporabljajl zgodovinski izraz *processus summarii*¹⁰¹ ali *processus oeconomici*¹⁰².

Pred zakonikom so poznali redni in sumarični postopek. Oba je dekretalno pravo prevzelo iz rimskega prava. Za sumarični postopek je dekretalno pravo prevzelo iz Justinijanovega cesarskega prava izraze *summarie, simpliciter, de plano, sine strepitu vel figura iudicii*¹⁰³. Klemen V. je določil¹⁰⁴, da mora ta skrajšani postopek ohraniti vse bistvene stvari, ki se pri postopku zahtevajo, tako zasliševanje strank, dokazovanje in sodbo. Pač pa naj bo ta postopek brez ostalih formalnosti, ki se terjajo pri rednem postopku. Tako je mogla biti tožba ustna, formalna ugotovitev pravnega spora ni bila potrebna. Roki so bili skrajšani, število prič omejeno, *conclusio in causa* poenostavljena¹⁰⁵. Sedanji občesodni postopek je združil prednosti obeh prejšnjih postopkov. Ker je opustil mnogo formalnosti starega rednega sodnega postopka, zato je podoben bolj staremu sumaričnemu postopku kot pa staremu

⁹⁹ Tako pojmuje tudi moderno nemško pravo (Mörnsdorf, *Rechtssprechung*). 112 »Das neue deutsche Staatsrecht hat den Gedanken einer richterlichen Kontrolle und Beschränkung der Verwaltung vollends aufgegeben und sich in der Verwaltungsgerichtsbarkeit eine arteigene Rechtssprechung innerhalb der Verwaltung.«

¹⁰⁰ Novak, *De processibus* II, 392 in nsl.; Roberti, *De processibus* I, 99 in nsl.

¹⁰¹ Osnutek B za zakonik je imel dodatek *de iudicio summario* (kan. 328—331) (Roberti, *Codicis iuris canonici schemata* 474).

¹⁰² Instrukcija kongregacije škofov in redovnikov z dne 11. junija 1880 rabi izraz *formae oeconomicae*. Uvod te instrukcije se glasi: »*Sacra haec EE et RR Congregatio, mature praesenti Ecclesiae conditione perpensa, quae pene ubique impeditur, quominus externam explicet suam actionem super materias et personas ecclesiasticas, et considerato quoque defectu mediorum aptorum pro regulari curiarum ordinatione, constituit facultatem ordinariis locorum expresse concedere, ut formas magis oeconomicas adhibere valeant in exercitio suae disciplinaris iurisdictionis super clericis*« (Codicis iuris canonici fontes IV, ed. Gasparri, št. 2005).

¹⁰³ Gl. Hofmeister, *Das summarische Prozeßverfahren im Codex iuris canonici, Acta congressus iuridici internationalis* IV 1937, 436.

¹⁰⁴ C. 2. Clem. 2, 1; c. 2, Clem. 5, 11.

¹⁰⁵ Osnutek B za zakonik je v kan. 329 in 330 takole označil posebnosti sumaričnega postopka:

C a n. 329. In iudicio summario non requiruntur:

1^o Libellus in scripto porrectus, modo saltem verbotenus petitio fiat, et haec statim a notario in scripta redigatur;

2^o Citatio partium, si sponte compareant;

3^o Contestatio litis;

4^o Conclusio in causa.

C a n. 330. Item, in iudicio summario, possunt audiri testes etiam non citati, et sententiam, citatis aut sponte comparentibus partibus, iudex stans aut sedens proferre potest.

rednemu sodnemu postopku. Hohenlohe pravi naravnost: »Wir können sagen, die Bedeutung des Codex in prozessualer Beziehung liegt darin, dass die *cognitio extraordinaria* die *ordinaria* geworden ist«¹⁰⁶. Stari sumarični postopek živi čist v veljavnih upravnosodnih postopkih, pomešan s sestavinami starega rednega sodnega postopka pa v veljavnem občesodnem postopku.

c) V tretjo skupino štejeemo izraze v zakoniku, ki morejo pomeniti občesodni postopek ali pa upravnosodni postopek. To so naslednji izrazi: *ordine iudiciario* v kan. 513 § 2; ta izraz pomeni vobče¹⁰⁷ obči sodni postopek, tu pa pomeni oboje; dalje spadajo sem *ad normam iuris procedere*¹⁰⁸, *processus ad normam iuris*¹⁰⁹, *reoveri ad normam iuris*¹¹⁰.

č) V četrti skupini so izrazi, ki označujejo upravno postopanje. To so zlasti izrazi *extra iudicium*, *extraiudicialiter*, *extraiudicialis*, o katerih smo že zgoraj govorili; dalje *paterna forma* (kan. 345), *forma saltem summaria et extraiudiciali* (kan. 1122 § 1).

3. Obče sodstvo

23. Obče sodstvo se po kan. 1552 § 2 deli v sporno (*iudicium contentiosum*¹¹¹) in kazensko (*i. criminale*). Občesodni sporni postopek podajajo kan. 1552 do 1924.

Postopek je pismen. Sodba se mora opreti na dejstva, ki jih je zapisnikar zapisal (kan. 1869 § 2). Ustnega razpravljanja ni (kan. 1866 § 1). Tretje osebe so od sodnega razpravljanja izključene. Tudi sicer je poskrbljeno za tajnost (prisega *de secreto servando*). Med sodnikom in strankama, zlasti pa med stranko in stranko ni direktnega občevanja. Stranka, priča, branilec vezi in cerkveni tožilec ne morejo stavljati drugi stranki vprašanj naravnost, marveč le po sodniku. Obrambo izdelava stranka pismeno in jo odda v pisarni. Tudi za odloke in sodbe zvedo stranke redno po indirektni poti. Kanonski proces je navzlic pismenosti zelo gibljiv. Dokazno postopanje se sicer loči od končne razprave, vendar je mogoče zlasti v pravadah *de statu personarum* predlagati in izvajati dokaze do sodbe. Po svoji naravi je ta postopek nerazdeljen, ne pozna torej preiskovalnega stadija in glavne razprave.

Cerkveni občesodni postopek pozna dve vrsti odločb, namreč odlok (*decretum*) in sodbo (*sententia*) (kan. 1868). Odlok se tiče ali vodenja postopka ali pa rešuje vmesni spor, v prvem primeru se imenuje *decretum ordinatorium*, v drugem pa *decretum decisorium*. Sodba se imenuje dokončna (*definitiva*), če rešuje

¹⁰⁶ Das Prozeßrecht des CIC 1921, 19.

¹⁰⁷ Gl. op. 84.

¹⁰⁸ Kan. 345; 2186 § 2.

¹⁰⁹ Kan. 192 § 2; 477 § 2.

¹¹⁰ Kan. 454 § 1.

¹¹¹ Prej so ga imenovali tudi *i. civile*; zakonik uporablja izraz *civilis* v tem pomenu le na enem mestu (*actio civilis* v kan. 2210 § 1, št. 2), sicer pomeni *civilis* državen, sveten (gl. Köstler, Wörterbuch zum Codex iuris canonici 68/9).

glavni spor, vmesna (interlocutoria), če stranski spor. Če sodnik reši vmesni spor z odlokom, mora v odloku navesti kratko pravne in dejanske razloge (kan. 1840 § 3). Proti odloku ali vmesni sodbi, ki spora nista dokončno rešila, ni možen samostojen priziv, marveč le obenem s prizivom proti dokončni sodbi (kan. 1880, št. 7). Pač pa more sodnik, preden se konča glavni spor, vmesno sodbo ali odlok iz upravičenega razloga popraviti ali preklicati sam od sebe, ko zasliši stranki, ali na predlog ene stranke, ko zasliši drugo; in v vsakem primeru vpraša za mnenje promotorja iustitiae ali branilca vezi, če sta navzoča (kan. 1841).

»Da more sodnik izreči sodbo — pravi kan. 1869 § 1 — mora biti v duši moralno prepričan o stvari, ki naj se odloči s sodbo.« To prepričanje mora sodnik zajemati iz dokaznega gradiva v spisih (§ 2). »Dokaze mora sodnik ocenjevati po svoji vesti, če zakon izrečno ne določa kaj o učinkovitosti kakega dokaza« (§ 3). — »Sodnik, ki si ni mogel pridobiti te moralne izvestnosti, mora izreči, da tožiteljeva pravica ni dokazana, in odpustiti obtoženca, razen če gre za zadevo, ki uživa posebno pravno zaščito; v takem primeru se mora sodba glasiti za njo; velja pa tudi določba kan. 1697 § 2« (§ 4). Kan. 1697 § 2, ki se tu navaja kot izjema, določa, da naj sodnik, kadar nastane spor, kdo je posestnik, pa je dvomno, ko je izvršil več posestnih dejanj in bolj važna, prisodi posest obema strankama nedeljeno.

Sodba se more spodbijati s pravnimi sredstvi, ki se obravnavajo v naslovu »pravna sredstva proti sodbi« (kan. 1878—1901). Pravnomočno pa je stvar razsojena v treh primerih: 1. z dvojno soglasno sodbo; 2. če se proti sodbi ne vložil priziv v predpisanem roku; ali če se sicer vložil pri sodniku, ki je sodbo izrekel, pa se opusti nadaljevanje pri prizivnem sodniku; 3. z eno dokončno sodbo, proti kateri po določbah kan. 1880 ni priziva (kan. 1902). V pravih *de statu personarum* pa pravnomočnost nikoli ne nastopi. Dve soglasni sodbi pa imata v teh pravih to posledico, da se nadaljevanje pravde ne sme pripustiti, če se ne predlože novi tehtni dokazi ali listine (kan. 1903). Pravnomočnost je dvojna, namreč formalna ali zunanja in materialna ali notranja. Prva je označena v kan. 1904 § 1 takole: »Pravnomočno odločena stvar velja po kvalificirani pravni domnevi (praesumptione iuris et de iure) za pravo in pravično in se naravnost ne more spodbijati.« Druga pa v kan. 1904 § 2 takole: »Ustvarja med strankama pravo in podeljuje prigovor proti novi ureditvi pravde.«

»Sodba, ki postane pravnomočna, je izvršna« (kan. 1917 § 1).

Razpravljanje v občesodnem postopku se vrši v zasebnih stvareh po razpravni maksimi, v stvareh, ki se tičejo javne cerkvene blaginje ali dušnega zveličanja, pa po oficialni maksimi (kan. 1618). V to drugo skupino spadajo zlasti zakonske stvari in stvari, ki se tičejo sv. reda. Za postopek o obojnih so v zakoniku posebne določbe, za zakonske v kan. 1960—1992; za stvari, tičeče se sv. reda,

pa v kan. 1993—1998. Pri zakonskih pravadah se jasno pokaže razlika med obćim sodstvom, med upravnim sodstvo in upravo. Zato ne bo odveč, če si tu ogledamo te pravde pod navedenim vidikom.

4. Postopek v zakonskih stvareh

24. Tožbe v zakonskih stvareh so te: 1. na proglasitev neveljavnosti zakona; 2. na razvezo neizvršenege zakona; 3. na izpolnitev zakonske dolžnosti; 4. na upostavitev skupnega življenja; 5. na ločitev od mize in postelje; 6. na proglasitev enega zakonca mrtvim; 7. na odškodnino zaradi zaroke; 8. o tem, ali je otrok zakonski; 9. o civilnih učinkih zakona¹¹².

V primeru pod št. 1. gre za ničnostno pravdo (kan. 1679). Take ničnostne zakonske pravde se obravnavajo po občesodnem postopku¹¹³ z dodatki v kan. 1960 in nsl. Ta postopek imenujemo občesodni zakonski postopek. Za škofijska sodišča je izdala kongregacija za zakramente dne 15. avgusta 1936 poseben postopnik¹¹⁴. Zakonik pa navaja v poglavju *De casibus exceptis a regulis hucusque traditis* (kan. 1990—1992) izjemo od pravila, da se morajo ničnostne zakonske pravde obravnavati po občesodnem zakonskem postopku. Če se namreč navaja proti veljavnosti zakona zadržek, ki se more z listino dokazati, in je prav tako gotovo, da spregled ni bil dan, more razglasiti neveljavnost zakona ordinarij s sodelovanjem branilca vezi, ko pozove stranki (kan. 1990). Tu gre za zelo skrajšan postopek, ki ga sistematično moremo prišteti med upravnosodne postopke¹¹⁵. Preden je bil izdan zgoraj omenjeni postopnik za ničnostne zakonske pravde pri škofijskih sodiščih z dne 15. avgusta 1936, je bil v literaturi spor¹¹⁶, ali je ta postopek soden ali upraven. Čl. 227 § 1 omenjenega postopnika pa določa: »Ordinarij, nastopajoč kot sodnik (*ordinarius iudicem agens*) more, ko v vsakem primeru povabi stranki in ju zasliši in poizve tudi za mnenje branilca vezi in pravdnika, če je ta vložil tožbo proti zakonu, ali ordinarij sodi, da naj se zasliši, po svoji pametni presoji razglasiti ničnost zakona, ko kratko navede pravne in dejanske razloge.«

Čl. 231 navedenega postopnika navaja, povzemajoč odgovor interpretacijske komisije z dne 16. oktobra 1919¹¹⁷, še neko drugo

¹¹² O dar, Postopnik za ničnostne zakonske pravde pri škofijskih sodiščih (ponatis iz BV 1938), 1938, 14, op. 35.

¹¹³ Po pravu Klemenca V. je bil za zakonske zadeve predpisan le sumaričen postopek.

¹¹⁴ Prim. O dar, Postopnik za ničnostne zakonske pravde pri škofijskih sodiščih 1938.

¹¹⁵ Triebs, *Das summarische Verfahren im kanonischen Eheprozeß* (Theologische Quartalschrift 1931; 257 in nsl.); Hofmeister, *Das summarische Prozeßverfahren* 451; Mörtsdorf, *Rechtssprechung* 99.

¹¹⁶ Gl. literaturo v Apollinaris 1936, 581/2 in Johnson, *De natura processuum matrimonialium exceptorum*, Apollinaris 1936, 375—403; *Ius vigens de processibus matrimonialibus exceptis*, Apollinaris 1936, 615—639.

¹¹⁷ AAS 1919, 476.

izjemo od zgoraj omenjenega pravila. Ta člen se glasi: »§ 1. Če je bil kdo za gotovo dolžan, da sklene zakon v kanonični obliki, pa je sklenil civilni zakon, ali pa pred nekato-liškim verskim služabnikom, ali če se odpadniki od katoliške vere poroče civilno ali po nekato-liškem obredu, se za ugotovitev njih svobodnega stanu ne zahtevajo sodne obličnosti ne sodelovanje branilca vezi, marveč naj te primere rešuje ordinarij sam ali župnik, ko vpraša ordinarija za svet, pri preiskavi pred poroko po kan. 2019 in nsl.« — »§ 2. Če ostane kak dvom, ali so izpolnjeni pogoji, ki se naštevajo v § 1, je treba vprašanje rešiti po sodnem postopku.« V primerih, o katerih govori čl. 231 § 1, ni torej predpisan ne občesodni ne upravno-sodni postopek, marveč naj se ti primeri rešujejo upravno, če pa ostane kak dvom, je treba uporabiti občesodni zakonski postopek.

Tako vidimo, da pride v stvarih, kjer gre za razglasitev neveljavnosti zakona, v poštevedredno občesodni zakonski postopek, v nekaterih primerih pa upravnosodni ali celo upravni postopek.

25. Na drugem mestu smo med zakonskimi stvarmi navedli tožbe oziroma prošnje za razvezo neizvršenega zakona. Za postopanje v teh zadevah je izdala kongregacija za zakramente 7. maja 1923¹¹⁸ posebna pravila. V odloku, ki uvaja ta pravila, beremo: »Čeprav je edinole papež pristojen za podelitev spregleda, vendar navadno sv. stolica za to, da se preišče in dožene, ali je zakon neizvršen, kot se trdi, in ali obstoji zakonit razlog za spregled, poveri krajevne ordinarije, da izpeljejo postopek, kjer naj se varno dožene, ali so dejstva resnična. Iz tega sledita dve važni stvari: prvič, da se te zadeve, ker se ne morejo rešiti s sporno ali kazensko tožbo, marveč z dobrohotno naklonitvijo sv. stolice, ki ustreže prosilčevi prošnji, niso resnično sodne, marveč bolj milostne ali upravne¹¹⁹; ker pa gre za to, da more papež zakonito rabiti svojo najvišjo oblast, podeljevati spregled trdnega in neizvršenega zakona, je treba v njih iskati resnico nič manj vestno in marljivo kot v pravih sodnih stvareh.¹²⁰ Zato je to, kar odloči ali odredi sodnik, pravi ukaz, ki ga je treba slušati; tisti, ki se ne pokore, postanejo krivi zamude.«

Besedilo dobro označuje ta postopek; naglašja, da stranki nimata pravice zahtevati spregled neizvršenega zakona, kakor bi jo imeli, če bi šlo za občesodno zadevo, zato se stranka v tem postopku ne imenuje actor, kot pri občesodnem postopku, marveč

¹¹⁸ AAS 1923, 389—436.

¹¹⁹ »... utpote quae non promoventur ab actione iudiciali contentiosa aut criminali, sed ex benigna concessionem Sanctae Sedis annuentis oratoris precibus, non sunt vere iudiciales, sed magis gratiosae seu administrativae.«

¹²⁰ »... in negotiis proprie iudicialibus.«

orator; drugi zakonec pa ima, če se tudi sam ne pridruži prošnji za spregled, ime *pars conventa*¹²¹, medtem ko se toženec v občesodnem postopku tehnično imenuje *reus conventus*¹²². Preiskovalni organ se v tem postopku imenuje *iudex*. Značilen je zadnji zgoraj navedeni stavek »da je to, kar odloči ali odredi sodnik, pravi ukaz, ki ga je treba ubogati« in da nepokorni postanejo »contumaces«. Slednji izraz je zopet vzet iz občega sodstva¹²³. Gornje besedilo pravi, da te zadeve niso prave »sodne, marveč bolj milostne ali upravne« (*non sunt vere iudiciales, sc. causae, sed magis gratiosae seu administrativae*); po vsem značaju so to upravnosodne zadeve in postopek za spregled trdnega in neizvršenega zakona je upravnosoden¹²⁴, čeprav se v zakoniku obravnava sredi med občesodnim zakonskim postopkom¹²⁵.

O razvezi zakona govorimo tudi pri Pavlovem privilegiju; za to razvezo je pristojna kongregacija sv. oficija¹²⁶, postopek pa je zgolj upraven¹²⁷.

26. Tožbe na izpolnitev zakonske dolžnosti in na upostavitev skupnega življenja se morejo reševati po občesodnem postopku; navadno pa se te zadeve rešujejo po upravni poti in v tem primeru poseben postopek ni predpisan. Ker v teh stvareh ne gre za zakonsko vez, ne veljajo zanjo posebnosti občesodnega zakonskega postopka.

Pri ločitvi od mize in postelje je treba razlikovati, ali gre za trajno ali za začasno ločitev¹²⁸. Začasna ločitev, za katero so vzroki navedeni v kan. 1131 § 1, se more po odgovoru interpretacijske komisije z dne 25. junija 1932 odrediti po administrativni poti (*forma administrativa*) in se je te poti držati tudi na prizivni stopnji. Ordinarij pa more po službeni dolžnosti ali na zahtevo strank določiti, da se rešuje taka zadeva po občesodni poti¹²⁹. Glede trajne ločitve, za katero edini razlog je prešuštvo, pa se omenja v kan. 1130, da se odredi »po sodnikovi sodbi«. Hofmeister sodi¹³⁰, da bi tudi v tem primeru zadoščalo sumarično postopanje, ker gre za razglasilno sodbo in intervencija oblastva sploh ni potrebna, če je prešuštvo notorično in gotovo. Pri tem se sklicuje na

¹²¹ Gl. čl. 5, § 2 v pravilniku.

¹²² Gl. napis nad kanonom 1646.

¹²³ Kan. 1842—1851.

¹²⁴ Mörse dorf, *Rechtssprechung*, 100.

¹²⁵ Gl. kan. 1962; 1963; 1966; 1973; 1975; 1976; 1985.

¹²⁶ Kan. 1962.

¹²⁷ Kan. 1122.

¹²⁸ Kan. 1128—1132.

¹²⁹ »I. An separatio coniugum ob causas, de quibus in canone 1131 § 1, forma administrativa decernenda sit«.

»II. An in causis separationis coniugum, de quibus in canone 1131 § 1 in secundo gradu eadem servanda sit forma ac in primo gradu«. — Odgovor: »Ad I. Affirmative, nisi ab Ordinario aliter statuatur ex officio vel ad instantiam partium«. — »Ad II. Affirmative« (AAS 1932, 284).

¹³⁰ Das summarische Prozeßverfahren 452.

zgoraj navedeni odgovor interpretacijske komisije z dne 25. junija 1932 in na Gasparrija De matrimonio II. n. 1175. To sklicevanje pa ni na mestu; gornji odgovor govori samo o začasni ločitvi, Gasparri pa tudi ne govori o tem. Oziraje se prav na navedeni odgovor z dne 25. junija 1932 sodimo, da je treba pri postopku razlikovati med začasno in trajno ločitvijo¹³¹. Pri začasni ločitvi zadošča preprost upravni postopek, pri trajni pa mora biti občesodni postopek, toda brez tistih posebnosti, ki se zahtevajo za občesodni zakonski postopek, ker ne gre za ničnostno zakonsko pravdo¹³².

27. O tem, kako naj se razglasi pogrešani zakonec za mrtvega, zakonik nima določb¹³³. Instrukcija kongregacije sv. oficija z dne 13. maja 1868, ki je podrobno govorila o tem, je predpostavljala sodno postopanje¹³⁴. V veljavnem pravu zadošča, če je primer lažji, skrajšano postopanje po kan. 1990 in nsl., v težjih primerih pa se vsaj priporoča občesodni zakonski postopek¹³⁵. Sodelovanje branilca vezi je potrebno v vsakem primeru, ker gre pač za obstoj zakonske vezi.

Tožba na odškodnino zaradi zaroke je mixti fori¹³⁶. Če se vloži v cerkvenem območju, se obravnava po občesodnem postopku pred sodnikom poedincem in brez sodelovanja branilca vezi.

Zadeve, kjer gre za zakonsko rojstvo otrokovo, se redno rešujejo po upravni poti, škof pa more odločiti po službeni dolžnosti ali na zahtevo stranke, naj se rešuje po sodni poti. Uporabi se občesodni postopek s sodnikom poedincem in brez sodelovanja branilca vezi.

O pravadah glede zgolj državljanjskih učinkov zakona (n. pr. o imovinskih zadevah, o dedovanju, o vzdrževanju) določa kan. 1961: »Pravde o zgolj državljanjskih učinkih zakona spadajo, če je o njih glavni spor, po določbi kan. 1016 pred državno oblast; če pa je spor o njih vmesen in postranski, more o njih soditi in odločati tudi cerkveni sodnik z lastno oblastjo«¹³⁷. Tako zadevo obravnava cerkveni sodnik z glavnim sporom po občesodnem postopku; le zaradi njih ni potrebno sodelovanje branilca vezi.

¹³¹ *Mörsdorf* ne razlikuje (*Rechtssprechung* 100, op. 35).

¹³² Prim. *Trieb's*, *Handbuch des kanonischen Eherechts* 1932, 729.

¹³³ Edina določba, ki omenja tako razglasitev, je kan. 1053, ki se glasi: »Če sv. stolica razveže sklenjen a ne izvršen zakon, ali če dovoli skleniti nov zakon, ker se domneva, da je zakonec umrl, je v tem obsežen tudi spregled od zadržka prešuštva z oblubo ali poskusom skleniti zakon, če je tak spregled potreben; ni pa obsežen spregled od zadržka, ki se omenja v kan. 1075, št. 2 in 3.«

¹³⁴ *Codicis iuris canonici fontes* IV, ed. Gasparri, št. 1002, str. 306 do 309; mesec in dan izdanja tu nista navedena, marveč le leto.

¹³⁵ *Mörsdorf*, *Rechtssprechung* 101.

¹³⁶ Odgovor interpretacijske komisije z dne 2./3. junija 1929 k II k kan. 1017 (*AAS* 1918, 345).

¹³⁷ Ista določba je v čl. 1 § 2 postopnika za ničnostne zakonske pravde pri škofijskih sodiščih z dne 15. avg. 1936.

Navedeni pregled postopkov v zakonskih stvareh nam kaže, da ni pravega notranjega kriterija glede tega, kateri postopek je v taki ali taki stvari izbrati. V nekaterih primerih je zakon sam določil, kateri postopek je treba uporabiti, v drugih je zopet prepuščeno krajevnim ordinarijem, da postopek določijo. Možni pa so, kakor smo videli, preprosti upravni, upravnosodni, občesodni in občesodni zakonski postopek.

5. Postopek v stvareh glede sv. reda

28. Zgoraj smo že omenili, da spadajo v tisto skupino stvari, ki se v občem spornem sodstvu zato, ker se tičejo javne blaginje ali dušnega zveličanja, razpravljajo po oficialni maksimi, poleg zakonskih vinkularnih zadev, zlasti stvari, ki zadevajo sv. red. S temi zadevami se bavi zadnji naslov v prvem delu četrte zakonikove knjige; naslov ima napis *de causis contra sacram ordinationem*¹³⁸. Pri teh pravadah gre za to, ali je bil sv. red veljavno podeljen ali pa za to, ali je ordinirani prevzel z višjimi redovi dolžnosti moliti brevir in ostati neoženjen¹³⁹. V prvem primeru imamo opraviti z ničnostno tožbo¹⁴⁰, v drugem primeru pa gre za izpodbojno tožbo, čeprav govori kan. 1994 § 2 o *declaratio nullitatis onerum*¹⁴¹.

V teh pravadah je značilno to, da se mora tožbeni spis, preden se začne s postopkom, poslati pristojni kongregaciji¹⁴² in ta odloči, ali naj se stvar rešuje po občesodni ali po upravnosodni poti¹⁴³. Če izbere prvo pot, vrne zadevo pristojnemu sodišču¹⁴⁴, če pa drugo, poveri pristojnega ordinarija, da postopek izpelje, nato pa sama odloči¹⁴⁵. V kratkem zakonikovem naslovu o teh pravadah se zakonodavec trikrat¹⁴⁶ sklicuje na postopek v ničnostnih zakonskih pravadah. Za upravnosodni postopek v teh pravadah je izdala kongregacija za zakramente 9. junija 1931 posebne določbe¹⁴⁷.

¹³⁸ Kan. 1993—1998.

¹³⁹ Kan. 1993 § 1.

¹⁴⁰ Kan. 1679.

¹⁴¹ Mörse, *Rechtssprechung* 101.

¹⁴² Če se trdi, da je sv. red zavoljo tega neveljaven, ker se je napravila bistvena napaka pri obredu, je pristojna kongregacija sv. oficija, v drugih primerih pa kongregacija za zakramente.

¹⁴³ Kan. 1993 § 1.

¹⁴⁴ Če je tožbeni spis poslan kongregaciji sv. oficija, je pristojno sodišče kraja, kjer se je izvršila ordinacija, sicer pa sodišče ordinarija, ki je kleriku lasten.

¹⁴⁵ Kan. 1993 § 2.

¹⁴⁶ Kan. 1995, 1996, 1998 § 2.

¹⁴⁷ AAS 1931, 457. Uvodni odlok se sklicuje na postopnik za razvezo neizvršenega zakona. Pravi namreč: »Ut locorum Ordinarii in causarum instructione super nullitate sacrae ordinationis vel onerum eidem inhaerentium tutius et expeditius, ad tramitem iuris communis, procedant, sequentes regulae praestitutae sunt, quae congrua congruis referendo, etiam pro causarum matrimonialium processibus conficiendis in plenariis Committis diei 27 Aprilis 1923 (objavljene 7. maja) ab EE. PP. adprobatae fuerunt, uti praescribit ipse can. 1995 et iampridem iusserat Benedictus XIV in Const. Si data m. 4. Mart. 1748.«

6. Kazensko sodstvo

29. Obče sodstvo se deli, kakor smo omenili že zgoraj, v sporno in kazensko. Kazenskemu sodstvu je posvečen 19. naslov v četrti zakonikovi knjigi; naslov ima napis *de iudicio criminali* in šteje kan. 1933 do 1959. Jasno je, da teh sedem in dvajset kanonov ne podaja samostojnega kazenskega postopka v celoti. Zadnji kanon v tem naslovu izrečno pravi, »da se je ravnati v ostalem po pravilih v prvem oddelku te knjige«, to je po občesodnem spornem postopku. V teh kanonih so le nekatere posebne določbe o kazenskem postopku; tako govore uvodne določbe¹⁴⁸ o tem, kdaj se uporabi ta postopek, nato pa so v štirih poglavjih določbe o kazenski tožbi in naznanitvi delikta¹⁴⁹, o predhodni preiskavi¹⁵⁰, o graji delinkventa¹⁵¹ in o uveditvi kazenskega postopka¹⁵².

Po kan. 1552 § 2 št. 2 je predmet cerkvenega občega kazenskega sodstva nalaganje in razglašanje kazni za delikte (*delicta in ordine ad poenam infligendam vel declarandam*). To določbo pa bistveno dopolnjuje kan. 1933, ki se glasi:

§ 1. Predmet kazenskega postopka so javni delikti.

§ 2. Izvzeti so delikti, ki naj se kaznujejo s kaznimi, ki se omenjajo v kan. 2168 do 2194.

§ 3. Pri deliktih, ki spadajo pod cerkveno in državno sodišče, naj ordinariji praviloma ne nastopajo, če je krivec laik in je državna oblast proti krivcu zadosti poskrbela za javno blaginjo.

§ 4. Pokora, pokorilo, izobčenje, suspenzija, interdikt se morejo, če je le delikt gotov, naložiti tudi z ukazom izven sodnega postopka.«

30. V tem besedilu se omenjajo različni kazenski postopki. Prvi je občesodni kazenski postopek (§ 1). Ta se uporablja pri javnih¹⁵³ deliktih. Ne uporablja pa se pri deliktih, za katere so predvideni

¹⁴⁸ Kan. 1933.

¹⁴⁹ »De accusatoria actione et denuntiatione« (kan. 1934—1938).

¹⁵⁰ »De inquisitione« (kan. 1939—1946).

¹⁵¹ »De correptione delinquentis« (kan. 1947—1953).

¹⁵² »De instructione processus criminalis et de rei constitutione« (kan. 1954—1959).

¹⁵³ Izraz javni delikti (*delicta publica*) umevajo na tem mestu na različne načine. Hilling n. pr. je mnenja, da hoče zakon reči, da spadajo v obče kazensko sodstvo delikti, ki so proti javni blaginji (A. f. k. KR 1936, 632). Tako umevan *delictum publicum* je v nasprotju z *delictum privatum*. — Vidal sodi, da je umeti *delicta publica* na tem mestu v pomenu *de iure publica*, to se pravi v zunanjem območju dokazljivi delikti. Izraz *publicum* bi torej umevali podobno kot pri *impedimentum publicum* v kan. 1037 (Wernz-Vidal, De processibus 701). — Večina avtorjev (gl. *Matthaeus u Coronata*, De processibus 1941, n. 1452, str. 376, ki navaja za to mnenje sledeče avtorje: *Noval*, *Vermeersch-Creusen*, *Chelodi*, *Blat*, *Muñiz*, *Prümmer*, *Santamaria*, *Eichmann*, *Haring*, *Claeys-Bounaert-Simeon*, *Augustine*) pa trdi, da je izraz javen delikt v pomenu, kot ga definira kan. 2197, št. 1: »Delikt je javen, če je že razširjen ali pa se je izvršil ali se nahaja v takih okoliščinah, da se po pameti more in mora soditi, da se bo lahko razširil«. — Zdi se, da tu ne kaže odstopati od mnenja večine. Tudi glavni pomislek, ki je proti tej razlagi, namreč:

v kan. 2168 do 2194 posebni postopki (§ 2). To so: 1. postopek proti klerikom, ki ne izpolnjujejo dolžnosti rezidence¹⁵⁴; 2. postopek proti klerikom priležnikom¹⁵⁵; 3. postopek proti župniku, ki zanemarija župniške dolžnosti¹⁵⁶; 4. postopek pri nalaganju suspenzije »po vednosti in vesti« (ex informata conscientia)¹⁵⁷.

Prvi trije od teh postopkov so upravnosodni, zadnji je upravni, ker se pri njem ne zahtevajo »neque formae iudiciales neque canonicae monitiones« (kan. 2187).

V § 4 navedenega kanona se omenja nalaganje nekaterih kazni »z ukazom izven sodnega postopka« (»infligi possunt etiam per modum praecepti extra iudicium«). Ta določba je zelo preporna. Ker more kazenski *praeceptum* pomeniti ukaz, ki grozi s kaznijo (*praeceptum ad instar legis*), ali pa ukaz, ki naloži zagroženo kazeno (*praeceptum ad instar sententiae*)¹⁵⁸, nastane najprej vprašanje, ali je *praeceptum* v gornji določbi umeti v prvem ali drugem pomenu. Nekateri kanonisti (Eichmann, Noval, Pejška, de Meester)¹⁵⁹ so mislili, da gre tu za *praeceptum ad instar legis*, vendar to ne bo držalo. Najbolj naravno razlago dobimo, če zvežemo določbo navedenega § 4 z določbo v § 1 istega kanona. Javni delikti, razen onih, ki se omenjajo v § 2, se kaznujejo po občem kazenskem sodnem postopku, kazni pa, ki se omenjajo v § 4, se morejo naložiti tudi po skrajšanem postopku (per modum praecepti)¹⁶⁰, to se pravi upravno.

O tem, katere kazni se morejo naložiti »per modum praecepti«, so po Robertiju štiri različna mnenja. Prvo mnenje pravi, da se na ta način dajo naložiti ali razglasiti le kazni, naštete v kan. 1933 § 4, če so zagrožene *per modum praecepti*, ne pa kazni, določene z zakonom. Drugo mnenje trdi, da se dajo na ta način naložiti ali razglasiti kazni, naštete v kan. 1933 § 4, pa naj so zagrožene z zakonom ali ukazom. Tretje mnenje razlaga določbo tako, da se morejo na ukazni način naložiti ali razglasiti v kan. 1933 § 4 naštete kazni, če so določene z zakonom, ostale kazni pa le, če so določene z ukazom. Četrto mnenje končno trdi, da se morejo *per modum praecepti* naložiti ali razglasiti vse kazni, izvzeti so le primeri, kjer se izrečno zahteva obči kazenski postopek. To zadnje mnenje zagovarja Roberti¹⁶¹, in je zanj navedel prakso škofijskih kurij pa tudi rimske kurije.

goditi bi se mogla v Cerkvi velika škoda, če bi se sodno nastopalo le proti deliktom, ki so že razširjeni, se da pojasniti. Saj predvideva kan. 1939 predhodno sodno preiskavo v takih primerih, če »delikt ni notoričen ali popolnoma gotov«. Za delikt, ki ni javen v smislu kan. 2197 št. 1, se more pač izreči sodna graja, proti njemu se more nastopiti po kan. 1933 § 4; pred obče kazensko sodišče pa spadajo le javni delikti.

¹⁵⁴ Kan. 2168—2175.

¹⁵⁵ Kan. 2176—2181.

¹⁵⁶ Kan. 2182—2185.

¹⁵⁷ Kan. 2186—2194.

¹⁵⁸ Roberti v Apollinaris 1933, 343.

¹⁵⁹ Glej o tem Hofmeister, Das summarische Prozeßverfahren 458.

¹⁶⁰ Hofmeister, o. c. 459.

¹⁶¹ Apollinaris 1931, 294—300; prim. tudi Močnik v BV 1932,

7. Upravnosodni postopki

31. Glede upravnega sodstva, ki ga po Mörsdorfu označujemo kot tisto sodstvo, ki ga izvršujejo tisti organi, katerim ni poverjeno obče sodstvo, moramo najprej reči, da nima enotnega postopka kot obče sodstvo, marveč ga sestavlja cela vrsta postopkov, od katerih jih več kaže jasne sledove starega sumaričnega postopanja. Tudi stvari, ki spadajo v to upravno sodstvo, se ne določajo po kakem notranjem kriteriju, marveč po pozitivni zakonodavčevi volji. Glede na organe, ki izvršujejo cerkveno upravno sodstvo, moremo le-to deliti v papeško, škofovsko in redovniško¹⁶².

a) Papeško upravno sodstvo

Iz zakonika razberemo, da izvršuje papeško upravno sodstvo naslednjih osem kardinalskih kongregacij: kongregacija sv. oficija, obredna kongregacija, kongregacija za zakramente, koncilaska kongregacija, kongregacija de propaganda, redovniška kongregacija, kongregacija za vzhodno Cerkev in ceremonialna kongregacija.

32. V upravno sodstvo kongregacije sv. oficija spadajo: 1. delikti, »ki so ji po njenem lastnem zakonu pridržani. Teh kazenskih stvari ne presoja le v prizivni stopnji, ko so bile v prvi stopnji pred sodiščem krajevnega ordinarija, marveč tudi v prvi stopnji, če so naravnost pri njej prijavljene«¹⁶³; 2. zakonske zadeve, če je ena stranka katoliške, druga pa nekatoliške vere¹⁶⁴; 3. zadeve, ki se tičejo sv. reda, če gre za bistveno napako v obredu¹⁶⁵. Postopnik, ki ga uporablja kongregacija sv. oficija, ni objavljen. Postopek je inkvizitorski.

V kan. 1555 § 1 se predstavlja kongregacija sv. oficija v gornji funkciji kot posebno sodišče: »Sodišče kongregacije sv. oficija postopa na svoj način in po svoji uredbi ter obdrži svoje lastne običaje; tudi nižja sodišča se morajo v stvareh, ki spadajo pod sv. oficij, ravnati po določbah, ki jih je izdal sv. oficij.« Roberti šteje sodišče sv. oficija med posebna sodišča (*tribunalia specialia*)¹⁶⁶.

33. V obredno kongregacijo spadajo postopki pri razglašanju blaženih in svetnikov¹⁶⁷. Ti postopki zahtevajo izredno natančno postopanje, ki je vse polno formalnosti. Postopanje je zelo podobno sodnemu, zato ga moremo šteti med upravnosodna postopa-

¹⁶² Mörsdorf, *Rechtssprechung* 114—123.

¹⁶³ Kan. 247 § 2.

¹⁶⁴ Kan. 247 § 3; 1962; čl. 12, 216 instrukcije za škof. sodišča z dne 15. avg. 1936.

¹⁶⁵ Kan. 1993 § 1.

¹⁶⁶ Prim. Roberti, *De processibus* I, str. 235 in nsl.

¹⁶⁷ Kan. 1999—2141.

nja, ker je v glavnem pristojna zanj omenjena kongregacija. Podrobneje bomo govorili o tem pri škofijskem upravnem sodstvu.

34. Kongregacija za zakramente se uveljavlja kot upravnosodno oblastvo v naslednjih stvareh: 1. v postopanju za razvezo neizvršenega zakona¹⁶⁸; 2. kadar gre za neveljavnost sv. reda ali za to, ali je ordinirani prevzel dolžnost moliti brevir in ostati ne- oženjen¹⁶⁹; 3. v vprašanih o veljavnosti zakona, če ta ne terja »natančnejše raziskave in preiskave« (kan. 249 § 3) (torej zakonske zadeve lažjega značaja). Kan. 249 § 3 na koncu dostavlja »isto velja glede drugih zakramentov«¹⁷⁰. Kongregacija postopa v teh stvareh upravnosodno ali pa samo upravno. V stvareh, ki se tičejo razveze neizvršenega zakona ali sv. reda ali bremen, združenih s sv. redom, odločajo, če je stvar težja, senati treh konsultorjev kot »*commisari depotati alla decisione*«¹⁷¹.

35. Koncilaska kongregacija med drugim tudi, kot določa kan. 250 § 2, »vodi zadeve, ki se tičejo župnikov, kanonikov, verskih društev, pobožnih družb — čeprav so te odvisne od redovnikov in so ustanovljene v njihovih cerkvah ali hišah —, pobožnih volil, pobožnih del, mašnih štipendijev, nadarbin ali služb, cerkvene premične in nepremične imovine, škofijskih davščin, pristojbin škofijskih kurij in drugih podobnih stvari.« Med temi zadevami so večkrat tudi take, ki so sporne. Kan. 250 § 5 določa: »Ta kongregacija je pristojna za vse spore, ki zadevajo opravi- la, spadajoča v njeno pristojnost, kadar sodi, da naj se obravnavajo po upravni poti (in linea disciplinari)¹⁷²; ostale pa je treba izročiti pristojnemu sodišču.« Sodba o tem, ali naj se te zadeve obravnavajo upravnosodno pri kongregaciji, ali pa občesodno pri sodišču, gre kongregaciji sami. Seznam sodb Rimske rote, ki se objavi vsako leto, nam dokazuje, da koncilaska kongregacija le bolj poredko odstopi zadevo sodišču. Rimska rota postaja vedno bolj samo zakonsko sodišče¹⁷³. Koncilaska kongregacija nastopa kot upravno sodišče v prvi stopnji, ali pa tudi v zadnji, tako n. pr. po kan. 2146.

¹⁶⁸ O tem smo že zgoraj govorili.

¹⁶⁹ O tem smo že zgoraj govorili.

¹⁷⁰ Mörsdorf tega dostavka ne upošteva (Rechtssprechung 114).

¹⁷¹ Za zadeve glede razveze neizvršenega zakona so bili ti senati uvedeni 3. maja 1926, za zadeve glede sv. reda pa 2. decembra 1929.

¹⁷² Prav za prav bi morali to prevesti po upravnosodni poti, gl. op. 92; drugega mnenja je Wernz-Vidal, o. c. II, 494 in nsl. Koncilaska kongregacija objavlja pomembnejše odločbe v AAS; te odločbe nam jasno kažejo, da je postopek pri njej soden. Ohranila je stari postopek »in folio«. Folium so imenovali tiskano poročilo o postopanju (*restrictus facti et iuris*), ki ga je moral tajnik kongregacije izročiti kardinalom osem dni pred sejo. Tako je dobilo redno postopanje v nasprotju s sumaričnim (*per summaria precum*) ime in folio (Bangen, Die römische Curie, ihre gegenwärtige Zusammensetzung und ihr Geschäftsgang, Münster in W. 1854, 165 in nsl.).

¹⁷³ Mörsdorf, Rechtssprechung 116.

36. Oblast kongregacije de propaganda je omejena na misijonsko ozemlje v širšem pomenu besede¹⁷⁴; tu pa je pristojna za vse zadeve razen teh, »ki se tičejo vere ali zakonskih stvari ali izdajanja ali razlaganja splošnih določb o urejanju sv. obredov«¹⁷⁵. Ker ima ta kongregacija skoraj enako pristojnost kot n. pr. koncilna kongregacija, je umevno, da nastopa tudi kot upravno sodišče. Pozna tudi postopek »in folio«¹⁷⁶.

37. Kongregacija za zadeve redovnikov je po kan. 251 § 1 »izključno pristojna za stvari, ki se tičejo vodstva, discipline, naukov, imovine in privilegijev redovnikov obojega spola, pa naj imajo slovesne ali preproste zaobljube, kakor tudi oseb, ki na redovniški način skupno žive, čeprav so brez zaobljub, in svetnih tretjih redov; nedotaknjena pa ostane pravica kongregacije za širjenje vere,« § 2 pa nadaljuje: »Ta kongregacija rešuje stvari, ki spadajo v njeno pristojnost, po upravni poti (in linea disciplinari)¹⁷⁷. Stvari pa, ki se morajo obvarovati po sodni poti (ordine iudiciario)¹⁷⁸, prepušča pristojnemu sodišču. Prav tako ostane nedotaknjena pravica kongregacije sv. oficija kakor tudi koncilne kongregacije glede stvari, ki spadajo v njeno pristojnost. Če nastane spor med redovnikom in neredovnikom, more kongregacija za zadeve redovnikov stvar po svoji uvidevnosti, zlasti, če stranka to zahteva, prepustiti drugi kongregaciji ali sodišču.« Redovniška kongregacija nastopa v svojem široko začrtanem delokrogu delno kot upravno oblastvo delno kot upravnosodno, more pa tudi kot zakonodajni organ, kakor smo videli zgoraj¹⁷⁹. Kot upravnosodno oblastvo se uveljavlja ta kongregacija v naslednjih primerih:

1. Ko razglašá redovniške zaobljube za neveljavne. Kan. 586 § 3 pravi kratko, da naj se v primeru, ko so proti veljavnosti redovniške zaobljube važni razlogi, pa se redovnik upira, da bi zaradi varnosti zaobljube ponovil ali prosil, da se poveljavijo, stvar predloži apostolski stolici. Po prejšnjem pravu je bila ta stvar dosti bolj na široko obdelana. Po določbi tridentinskega cerkvenega zbora se je mogla veljavnost redovniških zaobljub izpodbijati le v prvih petih letih¹⁸⁰; pozneje je mogel redovnik to storiti le, če mu je sv. stolica dovolila postavitve v prejšnji stan. Neveljavnost redovniških zaobljub se je morala dokazati v dvojnem postopku, prvi se je vršil pred redovniškim predstojnikom, drugi pa pred krajevnim

¹⁷⁴ Gl. kan. 252 § 3.

¹⁷⁵ Kan. 252 § 4.

¹⁷⁶ Wernz - Vidal, o. c. II, 495 in nsl.

¹⁷⁷ Prav za prav po upravnosodni poti kakor v op. 172 in 92.

¹⁷⁸ Bolj natančno po obče sodni poti.

¹⁷⁹ Gl. str. 20.

¹⁸⁰ »... nisi intra quinquennium a die professionis« (sess. XXV, c. 19 de regular. et monial.).

ordinarijem¹⁸¹. Postopek je bil sličen postopku v zakonskih pravdah¹⁸². Sodbi redovniškega predstojnika in krajevnega ordinarija sta se morali ujemati; če se nista, je bilo stvar treba predložiti rimski kuriji¹⁸³. Navadno pa je rimska kurija obravnavala te zadeve tudi v prvi instanci¹⁸⁴. Zakonik je to prakso uzakonil.

2. Pri odpuščanju redovnikov iz redov. Nune in papeško-pravne redovnice odpušča kongregacija sama¹⁸⁵; če pa gre za redovnika z večnimi zaobljubami, ki je član neizvzetega kleriškega ali izvzetega ali neizvzetega laiškega reda, kongregacija sodbo o odpustu le potrdi¹⁸⁶. Prav tako potrdi tudi sodbo o odpustu redovnika z večnimi zaobljubami, odpuščenega iz izvzetega duhovniškega reda¹⁸⁷.

Odpust redovnikov, ki imajo začasne zaobljube¹⁸⁸, kakor tudi odpust redovnikov, ki so napravili večne zaobljube v neizvzetem duhovniškem redu, ali v izvzetem ali neizvzetem laiškem redu¹⁸⁹, se izvrši po upravnosodnem postopku, odpust redovnikov z večnimi zaobljubami iz izvzetega duhovniškega reda pa po občesodnem postopku¹⁹⁰.

3. Pri razsojanju o prednostnih sporih med redovniki¹⁹¹.

38. Kongregacija za vzhodno Cerkev ima po kan. 257 § 2 »za cerkve vzhodnega obreda vse pravice, ki jih imajo druge kongregacije za cerkve latinskega obreda; nedotaknjena pa je pravica kongregacije sv. oficija po kan. 247«. § 3 nadaljuje: »Ta kongregacija rešuje spore po upravni poti (via disciplinari). Spore pa, o katerih bo

¹⁸¹ »... coram superiore suo et ordinario« (ibid).

¹⁸² Postopek je točno uredil Benedikt XIV. v konstituciji *Si datam* z dne 4. marca 1784 (Codicis iuris canonici fontes II, ed. Gasparri, št. 385, str. 132—142). V § 10 te konstitucije je rečeno, da se zahteva pravi sodni postopek (»... verus et iudicialis Processus omnino conficiatur, in quo et Articuli exhibeantur ex parte illius, qui adversus Professionem agit; et Interrogatoria dentur ab ea parte, quae stat pro ipsius Professionis validitate, et Testes tam super Articulis, quam iuxta huiusmodi Interrogativa examinentur: utpote, hac forma non servata, Processus ipse, et Sententia dependenter ab eo prolata, insanabili nullitatis vitio corrumpi censeantur...«). Skofje so morali nastaviti posebnega branilca zaobljub (*defensor professionum*), ki je imel podobne pravice in dolžnosti kot branilec zakonske vezi (§ 11).

¹⁸³ Če sta predstojnikova in ordinarijeva sodba izrekli, da so zaobljube neveljavne, je moral *defensor professionum* vložiti priziv podobno kot branilec zakonske vezi.

¹⁸⁴ Schäfer, *De religiosis*² 1931, 727.

¹⁸⁵ Kan. 652 §§ 2, 3.

¹⁸⁶ Kan. 650 § 2, št. 2; 653.

¹⁸⁷ Kan. 666.

¹⁸⁸ Kan. 647—648.

¹⁸⁹ Kan. 649—653.

¹⁹⁰ Kan. 654—668. Napis k temu poglavju govori *de processu iudiciali*, kan. 664 § 1 pa izrečno določa, naj se upoštevajo določbe v prvem delu četrte knjige.

¹⁹¹ Gl. kan. 251 § 1 v zvezi s kan. 250 § 3.

sodila, da jih je treba rešiti po sodni poti (ordine iudiciario), bo prepustila sodišču, ki ga bo sama določila«. Glede izraza disciplinari je treba reči, kar smo že zgoraj omenili:¹⁹² Pretežno pomeni upravnosodno pot, ker so zadeve, ki jih mora kongregacija za vzhodno Cerkev reševati po tej poti takšne, da zahtevajo, kot smo videli pri drugih kongregacijah, upravnosodno postopanje.

39. Ceremonialna kongregacija nastopa pri reševanju zadev, ki spadajo po kan. 250 § 3 in kan. 254 v njeno pristojnost, tudi kot upravnosodno oblastvo. To sledi zlasti po kan. 250 § 3 iz njene podobnosti z drugimi kongregacijami.

40. Iz podanega pregleda o stvareh, spadajočih v papeško upravno sodstvo, spoznamo, da sta izraz in pojem papeško upravno sodstvo močno generična. Zakonik sam tega izraza ne pozna, pa tudi pojma ni razvil. Prav tako zakonik ne opisuje postopkov, po katerih naj se vrši papeško upravno sodstvo. Dosti več tega vsebuje Ordo servandus in Sacris Congregationibus, Tribunalibus, Officiis Romanae Curiae. Pars prima. Normae communes z dne 29. junija 1908¹⁹³ in Pars altra. Normae peculiare z dne 29. septembra 1908¹⁹⁴. Ko v cap. III. norm. pec. govori o negotia non stricte iudicialia razlikuje res gratiae (art. I) in causae ordinis disciplinam et administrationem spectantis (art. II). Te »causae« so se mogle obravnavati tudi pred sodiščem (n. 7). Ime samo že pove, da gre za stvari sodnega značaja.

b) Škofovsko upravno sodstvo

41. V škofovsko upravno sodstvo spadajo naslednji postopki: 1. Prvih šest postopkov iz tretjega dela četrte zakonikove knjige. To so: postopek za odstavitev neodstavljenih župnikov¹⁹⁵, postopek za odstavitev odstavljivih župnikov¹⁹⁶, postopek za prestavitev župnikov¹⁹⁷, postopek proti klerikom, ki ne drže rezidence¹⁹⁸, postopek proti klerikom priležnikom¹⁹⁹ in postopek proti župnikom, ki zanemarjajo župniške dolžnosti²⁰⁰. Postopek pri nalaganju suspenzije po vednosti in vesti²⁰¹, ki ga zakonik uvršča k zgornjim šestim postopkom, pa ne spada med upravnosodne postopke, ker določa kan. 2187 izrečno: »Za naložitev te suspenzije se ne zahtevajo sodne obličnosti (formae iudiciales) pa tudi ne

¹⁹² Gl. op. 172 in 177.

¹⁹³ AAS 1909, 36 in nsl.

¹⁹⁴ AAS 1909, 59 in nsl.

¹⁹⁵ Kan. 2147—2156.

¹⁹⁶ Kan. 2157—2161.

¹⁹⁷ Kan. 2162—2167.

¹⁹⁸ Kan. 2168—2175.

¹⁹⁹ Kan. 2176—2181.

²⁰⁰ Kan. 2182—2185.

²⁰¹ Kan. 2186—2194.

kanonična svarila, marveč zadostuje, če ordinarij ravnajoč po določbah naslednjih kanonov, v preprostem odloku (simplici decreto) izjavi, da izreka suspenzijo«.

Od gornjih šestih postopkov so zadnji trije kazenskega značaja²⁰², prvi trije pa ne. Vse te postopke narekuje skrb za javno blaginjo v Cerkvi, kakor izrečno poudarja dekret konzistorialne kongregacije *Maxima cura* z dne 20. avgusta 1910²⁰³, ki je uvedel odstavitev župnikov. V omenjenem dekretu beremo o namenu te odstavitve naslednje: »parochi amotio, quae oeconomica seu disciplinaria vulgo dicitur, et nullo iudiciali apparatu, sed administrativo modo decernitur, nec parochi poenam propositam habet, sed utilitatem fide-
lium«.

Postopanje pri teh postopkih je inkvizitorsko in skrajšano. Kan. 2145 § 1 določa: »Pri teh postopkih se mora postopati skrajšano (summarie); vendar ni prepovedano zaslišati dve ali tri priče, ki se pozovejo uradno ali na strankin predlog, če ordinarij ne sodi, ko je zaslišal župnika svetovalca ali spraševalca, da jih je stranka predlagala zato, da bi se stvar zavlekla.« Po zakonskem besedilu odloča v teh postopkih ordinarij, pod ordinarijem pa je tu umeti le škofa in ne tudi generalnega vikarja²⁰⁴. Za mnenje pa mora škof vprašati dva sinodalna spraševalca²⁰⁵ oziroma župnika svetovalca²⁰⁶. Če bi škof za mnenje ne vprašal, bi bil postopek neveljaven; ni pa neveljaven, če se škof po mnenju ne ravna²⁰⁷. Sinodalna spraševalca oziroma župnika svetovalca, ki ju mora škof poklicati v posvet, imata podobno kot prisedniki v prejšnjem sumaričnem inkvizicijskem postopanju nalogo, da kot stanovska tovariša obdolženega klerika pazita, da se temu ne bo godila krivica in da kot skušena svetovalca škofu svetujeta²⁰⁸. Postopek je, kakor rečeno, skrajšan. Vedno pa »mora biti navzoč zapisnikar, ki pismeno overovlja spise, ki jih morajo vsi podpisati in se morajo ohraniti

²⁰² Tak je tudi postopek pri nalaganju suspenzije po vednosti in vesti.

²⁰³ *Codicis iuris canonici fontes V*, ed. Gasparri, št. 2074, str. 35.

²⁰⁴ Tako je bilo po dekretu »*Maxima cura*« (can. 32) in tako trdi večina tudi za veljavno pravo (Noval, *De process. II*, str. 386; 410 in nsl.; De vicario generali [Ius pontificium 1931, 216 in nsl.]; Mörsdorf, *Rechtssprechung* 119; Eichmann, *Lehrbuch II*, 317 in nsl.; Matthaeus a Coronata, *Institutiones III*, 1933, 496; Schäfer, *Pfarrer und Pfarrvikare nach dem Codex canonici VII*, 1922, 80, op. 3; Augustine, o. c. VII, 420. Proti pa sta Wernz-Vidal, o. c. VI, 745, op. 16 in Cocchi, *Commentarium in Codicem iuris canonici* 377. Suarez pa trdi, da se ne da dokazati, da bi generalni vikar ne imel te pravice (*De remotione parochorum aliisque processibus tertiae partis lib. IV Cod. iur. can.* 1931, 25, 29).

²⁰⁵ Kan. 2148 § 1; 2152 § 1; 2154 § 1; 2159; 2160; 2171; 2172; 2174 § 1; 2175; 2178; 2179; 2189.

²⁰⁶ Kan. 2153 § 1; 2154 § 1; 2165.

²⁰⁷ Prim. Odar, Cerkveni predstojnik in pravica tretjih do prigovora, BV 1939, 175—198.

²⁰⁸ Mörsdorf, *Rechtssprechung* 119.

v arhivu²⁰⁰. Proti končnemu odloku je dovoljena le pritožba na sv. stolico²¹⁰; »v tem primeru se morajo vsi spisi poslati sv. stolici; dokler pritožba ni rešena, ordinarij župnije ali nadarbine, ki jo je kleriku odvzel, ne sme veljavno za stalno podeliti«²¹¹.

42. 2. Skrajšani postopek v zakonskih stvareh po kan. 1990 do 1992 in po čl. 226 do 230 instrukcije kongr. za zakr. za škofijska sodišča z dne 15. avgusta 1936. Ta postopek smo omenili že zgoraj pri pregledu tožba v zakonskih stvareh. Prav tam smo tudi omenili, da je danes po določbi čl. 227 § 1 navedene instrukcije gotovo, da spada ta postopek med sodne postopke. Ker pa po čl. 228 iste instrukcije za ta postopek ni pristojen oficial, če nima posebnega naročila, marveč le ordinarij, in ker postavlja čl. 227 § 2 naspotje med tem postopkom in »via ordinaria«, kakor imenuje zakonski občesodni postopek, zato ta skrajšani zakonski postopek upravičeno štejemo med upravnosodne postopke²¹².

43. 3. Postopek za sodno grajo po kan. 1947 do 1953. O tem postopku govori zakonik v zvezi z občesodnim kazenskim postopkom, vendar ju razlikuje. Namen te graje je preprečiti ali ustaviti kazenski postopek²¹³. Zato je brez posebnega pooblastila oficial ne more izreči, marveč le ordinarij. Pod ordinarijem tu najbrž tudi ni umeti generalnega vikarja, ker ta nima ne sodne ne kaznilne oblasti. Po kan. 2309 § 3 je graja »sodna, če jo izreče sodnik na sodišču ali pa ordinarij pred kazenskim postopkom.« Beseda sodna graja se rabi tu v dveh pomenih; treba je namreč dobro ločiti med sodno grajo, ki jo izreče sodnik v kazenskem postopku, in med sodno grajo, ki jo izreče ordinarij zato, da zadeva ne pride pred kazensko sodišče ali da se kazenski postopek ustavi. Prvo sodno grajo imenuje a Coronata prav primerno *correptio stricte poenalis iudicialis*, da jo loči od druge, *correptio iudicialis*²¹⁴. Prizna pa, da avtorji vobče ne razlikujejo med tema dvema sodnima grajama²¹⁵.

Proti sodni graji po kan. 1947 in nsl. ni sodnega priziva; pač pa se more oseba, ki se čuti s to sodno grajo prizadeto, pritožiti proti ordinarijevemu odloku na kardinalske kongregacijo. Če pa naložene sodne graje in z njo združenih pokoril ali pokor²¹⁶ noče sprejeti in izvrševati, se sodi, da je sodna graja ostala brez koristi in se zato preide h kazenskemu postopku²¹⁷.

²⁰⁰ Kan. 2142.

²¹⁰ Na koncilsko kongregacijo oziroma v misijonskem ozemlju na kongregacijo de propaganda.

²¹¹ Kan. 2146.

²¹² Mörnsdorf, *Rechtssprechung* 120.

²¹³ Prim. kan. 1947, 1950.

²¹⁴ O. c. 398.

²¹⁵ *Ibid.* op. 5.

²¹⁶ Kan. 1952 § 1.

²¹⁷ Kan. 1953, 1954.

4. Poseben upravnosoden kazenski postopek predvideva instrukcija kongregacije za zakramente o *skrbnem čuvanju nad presv. Rešnjim Telesom* z dne 26. maja 1938 (AAS 1938, 198—207). Kadar se namreč zgodi sakrilegično oskrunjenje presv. Rešnjega Telesa, mora škof odrediti proti odgovornemu duhovniku, pa naj bo kdor koli, skrajšan postopek (*oeconomicum processum*). Želeti je, da naj ta postopek vodi škof osebno, če ne, pa naj posebej poveri oficijala. Spise tega postopka mora škof nato poslati s svojim mnenjem vred kongregaciji za zakramente. V mnenju mora natančno popisati, v kakšnih časovnih in krajevnih okoliščinah se je božji rop izvršil in oprt na spise v preiskavi naj označi, po čigavi krivdi ali nemarnosti se je moglo to zgoditi in naj predlaga kazni za krivce; nato naj čaka naročil kongregacije.

44. 5. Sodelovanje pri treh postopkih, ki spadajo v papeško upravno sodstvo. Ti trije postopki so: a) postopek za razvezo neizvršenega zakona; b) postopek, da se razglasi ordinacija za neveljavno ali da ordinirani ni prevzel dolžnosti moliti brevir in ostati neoženjen in c) beatifikacijski postopek.

a) Pri prvem postopku kongregacija za zakramente poveri ordinarija, da postopek izpelje. Odst. 12 v pravilih za postopek o razvezi trdnega in ne še izvršenega zakona iz l. 1923 določa: »Če sv. kongregacija, potem ko je sprejela prošnjo, sodi, da naj se ji ugodí, dá navadno krajevnemu ordinariju, ki je prosilca priporočil, pooblastilno pismo, da izvede postopek po teh pravilih in po primernih dostavkih.« Odst. 13 pa nadaljuje: »Ordinarij, ki mu je kongregacija za upravljanje zakramentov dala pravico izvesti postopek o zakonu, ki je ostal neizvršen, kot se trdi, bo skrbel, da bo sestavil sodišče, čimprej bo mogel; poslužil se bo za to uslužbencev v svoji kuriji, ali pa bo, če mu je to bolj po volji, izbral in privzel druge, če ni v pooblastilnem pismu drugače določeno, da imajo le one lastnosti, ki so v pravu za službo posameznih predpisane (kan. 1607 § 1).«

Preiskovalni sodnik v tem postopku more biti poverjeni ordinarij sam, ali pa naj koga subdelegira; subdelegiranje mora izvršiti pismeno in sklicujoč se na to, da mu je apostolska stolica dala to pravico (odst. 14). Če je škof sam preiskovalni sodnik, mu ni treba priseči, kakor morajo vsi ostali, ki sestavljajo sodišče (odst. 19). Ordinarij more poveriti za preiskovalnega sodnika tudi oficijala, a postopek ostane kljub temu upravnosoden. Ko je preiskava izvršena, se morajo vsi spisi poslati kongregaciji za zakramente; priložiti se mora še pismeno mnenje škofovo²¹⁸ kakor tudi pismeno mnenje branilca vezi²¹⁹. Škofovo mnenje poroča o objektivnem stanju stvari,

²¹⁸ Če je škofovska stolica izpraznjena, poda mnenje kapitularni vikar ali apostolski upravitelj ali kdo drugi, ki škofa zakonito nadomešča (kan. 429 in 431) (odst. 98 § 2).

²¹⁹ Kan. 1985 in odst. 98 § 2 v pravilih.

branilčevo pa se mora zavzemati za zakonsko vez, ne za resnico²²⁰. Za škofov položaj v tem postopku je značilen še odst. 100 v navedenih pravilih, ki se glasi: »Ta pravila se izročajo v izpolnjevanje zlasti ordinarijem in njihova stvar je, da nadzorujejo sodišča, ki jih postavijo, da ne bodo od njih odstopala. Zato jim je svobodno, da po svoji previdnosti v katerem koli stanju postopka pregledujejo spise, dajejo nasvete in opomine uradnikom, in jih, ko zaslišijo branilca vezi, iz važnega razloga odstavljajo, neizvzemši samega naprej poverjenega sodnika. Če se kdaj ta sredstva uporabijo ali če nastane kaka druga neprimerčnost, naj se o tem obvesti apostolska stolica, ko se pošljejo spisi.«

45. b) Postopek, da se razglasi ordinacija za neveljavno ali da ordinirani ni sprejel dolžnosti moliti brevir in ostati neoženjen, je gornjemu zelo podoben, vendar pa so med njima nekatere pomembne razlike. Kongregacija za zakramente je izdala za postopanje v tej stvari poseben postopnik 9. junija 1931²²¹, ki je tudi močno sličen gornjemu postopniku z dne 7. maja 1923. Že zgoraj, ko smo govorili o občem spornem sodstvu, smo omenili, da se te zadeve morejo obravnavati po občesodni ali po upravnosodni poti. Po kateri poti se bo, odloči kongregacija za zakramente. Zato je treba zadevno strankino prošnjo, naslovljeno na papeža, poslati kongregaciji za zakramente²²², ki se nato, preden odloči, po kateri poti naj se stvar obravnava, obrne na ordinarija, da izvrši »o tem, kar tožitelj trdi, izvensodno preiskavo, ki naj pokaže, ali je prošnja utemeljena«²²³.

Če kongregacija izbere upravnosodno pot, poveri ordinarija, da postopek izpelje. Ordinarij more vršiti funkcijo sodnikovo sam ali pa zanjo subdelegira koža drugega²²⁴, kakor smo to videli pri postopku za razvezo neizvršenega zakona. Po kan. 1985 in odst. 97 postopnika za razvezo neizvršenega zakona sodnik po zaključitvi postopka ne izreče sodbe, marveč naj se vsi spisi obenem z mnenjem škofa in branilca vezi pošljejo kongregaciji za zakramente. Ko pa gre za sv. red in njegove obveznosti, je stvar drugačna. Tu naj sodnik poedinec, ki je izvršil preiskavo, izreče sodbo ad disciplinae tramitem²²⁵. Če škof ni sam sodnik, naj sestavi mnenje

²²⁰ Tako pismo kongregacije za zakramente z dne 5. januarja 1937 na krajevne ordinarije (Conte a Coronata, Interpretatio authentica 1940, 381).

²²¹ Gl. op. 147.

²²² »Supplex libellus, qui semper Romano pontifici erit inscribendus, et ad Sacram Congregationem de Sacramentis transmittendus« (odst. 4 § 1).

²²³ Odst. 6 § 1. To preiskavo postopnik imenuje *praevia inquisitio* ali *inquisitio extrajudicialis*.

²²⁴ Odst. 7 v postopniku.

²²⁵ Odst. 70 § 2 v postopniku se glasi: »Deinde iudex, iuxta can. 1993 § 1, ad disciplinae tramitem proferat sententiam de sacrae ordinationis vel saltem onerum eidem inhaerentium validitate aut nullitate,

o stvari²²⁶, prav tako mora sestaviti svoje pripombe branilec vezi sv. reda, kjer naj se zlasti omenja to, ali se je ravnalo po pravilniku²²⁷. Nto se morajo vsi spisi s sodbo in mnenji vred poslati kongregaciji za zakramente²²⁸.

46. c) Beatifikacijski in kanonizacijski postopek, o katerem smo rekli, da spada, čeprav je svoje vrste, med upravnosodne postopke, ker zanj niso pristojna redna sodišča, ni enoten postopek, marveč obsega celo vrsto postopkov. Po zakoniku se dele ti postopki v take, ki jih krajevni ordinarij izvrši z lastno pravico²²⁹, in v apostolske, za katere je pristojna obredna kongregacija²³⁰. Prvi postopki se imenujejo tudi redni (*processus ordinarii*).

Redni postopki so naslednji: 1. »processiculum diligentiarum«; to je kratek začetni postopek, da se preiščejo spisi umrlega in se pošljejo sv. stolici in, kakor pravi kan. 2061, »pravno poročilo o vestnosti, s katero je ordinarij preiskoval spise umrlega«; 2. informativni postopek o glasu svetosti, o slovesu čednostnega življenja ali o glasu mučeništva; 3. postopek »super non cultu«, ki naj dožene, da se umrlemu še ne izkazuje češčenje; 4. informativni postopek o stalnosti glasu svetosti²³¹.

prae oculis habito in hoc secundo casu canone 214; et quidem, non constituto trium iudicum tribunali collegiali requisito a can. 1576 § 1 n. 1, in processibus iudicialibus, ipse, qui processum instruxit, pronunciet de merito petitionis actoris, expositis rationibus tum iuris tum facti«. — Ta določba je za naše vprašanje zelo zanimiva. Izraz ad disciplinae tramite aludira na kan. 1993 § 1, ki določa, kakor smo že zgoraj videli, da se je v teh stvareh najprej obrniti na kongregacijo, po kateri poti naj se stvar obravnava; določba se končuje: »et sacra Congregatio definit utrum causa iudiciario ordine an disciplinae tramite sit pertractanda«. Izraz iudiciario ordine pomeni občesodno pot, izraz disciplinae tramite pa po vsem tem, kar smo zgoraj govorili, upravnosodno pot. — Odločbe, ki se izrečejo v škofijskih upravnosodnih postopkih, se redno imenujejo decretum (kan. 2153 § 1; 2155; 2161). V gornjem upravnosodnem postopku pa se določba imenuje sententia, enako tudi v upravnosodnem zakonskem postopku (kan. 1992 in čl. 228—230 instrukcije za škof. sod. z dne 15. avg. 1936). Jasno je, da se uporablja izraz sententia tu v širšem in nesvojskem pomenu (prim. Cappello, De casibus exceptis ad normam can. 1990—1992, Ius Pontificium 1932, 111). — Zadeve, tičočee se sv. reda, spadajo v občem spornem sodstvu pred tročlanski senat (kan. 1576 § 1 št. 1). Da ne bi koga ta določba zmotila in bi zamešal upravnosodno pot z občesodno, pojasnjuje gornji odst. 70 § 2, da izreče tu »sodbo« preiskovalni sodnik sam. Sodbo izreče »de merito«; opreti jo mora na pravne in činjenične razloge, kakor se morajo tudi sodbe v sodnem pomenu.

²²⁶ Votum circa meritum quaestionis (odst. 70 § 2 al. 2 post.).

²²⁷ »... animadversiones... — in primis advertes ann tregulae hucusque traditione in processus instructione observatae fuerint, necne« (odst. 70 § 1).

²²⁸ Odst. 70 § 4, ki se ujema z odst. 98 § 2 v postopniku za razvezo neizvršenega zakona.

²²⁹ Gl. napis nad kan. 2038 (*de processibus a loci Ordinario iure proprio instruendis*).

²³⁰ Gl. napis poglavja III nad kan. 2087 (*de processibus apostolicis*).

²³¹ Kan. 2038—2064.

Apostolski postopki pa si takole slede: 1. pregled spisov umrlega²³²; 2. razpravljanje o informativnem postopku, ki ga je izvršil ordinarij o glasu svetosti²³³; 3. imenovanje posebne komisije (*commissio introductionis causae*)²³⁴; 4. razpravljanje o ordinarijevem postopku »super non cultu«²³⁵; 5. preiskava o glasu svetosti, čudežev ali mučeništva²³⁶; 6. preiskava o čednostih, čudežih ali o mučeništvu in njegovem vzroku²³⁷; 7. preiskava o veljavnosti apostolskega postopka²³⁸; 8. preiskava o heroični stopnji čednosti²³⁹ in 9. preiskava o čudežih²⁴⁰. To so postopki, kadar se vrši beatifikacijsko in kanonizacijsko postopanje na redni formalni način, *via ordinaria non cultus*, kot se izraža kan. 2000 § 1. Poleg tega pa še izredni »enakovredni« (*aequipollens*) način (*via extraordinaria casus excepti seu cultus*)²⁴¹.

Beatifikacijsko in kanonizacijsko postopanje je izredno strogo, slovesno, polno formalnosti, inkvizicijsko, ob navzočnosti promotorja fidei, ki ima podobno nalogo kot branilec vezi v pravih, kjer gre za vez zakona ali sv. reda. Ta označba velja za oba dela, tako za redne kot za apostolske postopke. Redne postopke izvršuje krajevni ordinarij — generalni vikar po kan. 2002 le po posebnem nalogu — *iure proprio*, kot pravi nadpis nad kan. 2038. Redne postopke vodi posebno sodišče (*tribunal*), ki mora imeti predsednika in dva sodnika, ki se izbereta izmed sinodalnih sodnikov, če ni škof sam predsednik; v tem primeru drugih sodnikov ni treba. Dalje mora imeti sodišče promotorja fidei in notarja. Vse te osebe imenuje škof z odlokom; če je predsedstvo sebi pridržal, mora to v odloku omeniti²⁴².

Za apostolske postopke je pristojna samo obredna kongregacija; vodenje postopka o slovesu svetosti, čudežev ali mučeništva kakor tudi vodenje postopka o čednostih ter čudežih posebej ali postopka o mučeništvu in njegovem vzroku pa se s poverilnimi pismi (*litterae remissoriales*) poveri vsaj petim sodnikom iz dotične škofije, ki naj se vzamejo, če je mogoče, iz vrst cerkvenih dostojanstvenikov.²⁴³ »Če je med izbranimi sodniki ordinarij, predseduje on; sicer pa določi predsednika sama sv. kongregacija; primerno je, da vsaj predsednik ni isti, ki je predsedoval pri informativnem postopku«²⁴⁴. »Poverilna pisma naj se

²³² Kan. 2065—2072 (*de revisione scriptorum*).

²³³ Kan. 2073—2084 (*de discussione processus informativi*).

²³⁴ Kan. 2083—2084.

²³⁵ Kan. 2085—2086 (*de discussione processus super non cultu*).

²³⁶ Kan. 2087—2097.

²³⁷ Kan. 2087—2097. Določbe teh kanonov veljajo za prejšnji in ta postopek (prim. kan. 2087 § 2).

²³⁸ Kan. 2098—2100 (*de processus apostolici validitate diiudicanda*).

²³⁹ Kan. 2101—2115 (*de iudicio super heroicitate virtutum in specie vel super martyrio eiusque causa*).

²⁴⁰ Kan. 2116—2124 (*de iudicio super Servi Dei miraculis in specie*).

²⁴¹ Kan. 2000 § 1; kan. 2125—2135 (*de processus beatificationis Servorum Dei per viam cultus seu casus excepti*).

²⁴² Kan. 2040.

²⁴³ Kan. 2087 § 1, 2088 § 1.

²⁴⁴ Kan. 2088 § 2.

izroče postulatorju, ki mora skrbeti, da se pošljejo poverjenemu predsedniku sodišča²⁴⁵. »Poverjeni sodniki morajo pred nastopom svoje službe pokazati svoja pooblastilna pisma ordinariju, ta pa jih mora podpisati z močjo svoje oblasti²⁴⁶.

Ker za gornje postopke niso pristojna tista sodišča, ki vrše obče sodstvo, zato štejemo, smo rekli, te postopke, ki so po zunanje strogo sodni, med upravnosodne postopke. Gornji oris teh postopkov pa naj pokaže, koliko spadajo ti postopki v škofovsko upravno sodstvo in koliko v papeško.

c) Redovniško upravno sodstvo

47. Poleg papeškega in škofovskega upravnega sodstva moremo s sistematičnega stališča razločevati še posebno redovniško upravno sodstvo, ki se bavi z odpustom redovnikov iz reda. Odpust člana iz izveztega duhovniškega reda z večnimi zaobljubami se izvrši po posebnem občesodnem postopku²⁴⁷; za odpuščanje članov s časnimi zaobljubami kakor tudi za odpuščanje članov z večnimi zaobljubami iz duhovniškega reda, ki ni izvzet, ali iz neduhovniškega reda, pa sta določena posebna postopka, ki imata vse znake cerkvenih upravnosodnih postopkov.²⁴⁸

č) Značilnosti cerkvenih upravnosodnih postopkov

48. Ker smo opredelili cerkveno upravno sodstvo kot sodstvo, ki ga izvršujejo razni upravni organi v Cerkvi ne oziraje se na predmet, je razumljivo, da so postopki zelo različni. Beatifikacijski proces, ki ga štejemo med postopke le zaradi zunanje sličnosti v obličnostih, je izredno natančen, slovesen, strog in dolg; občesodnemu postopku so nadalje zelo podobni še postopek za razvezo nezavršenega zakona in upravnosodni postopek v stvareh sv. reda.

Od ostalih upravnosodnih postopkov je značilnih tistih šest postopkov iz konca četrte zakonikove knjige, ki smo jih navedli v škofovskem upravnem sodstvu na prvem mestu, to so postopki v kan. 2142—2185. Ti postopki so ohranili vse značilnosti starega sumaričnega postopka, ki ga srečujemo tudi pri upravnosodnih postopkih pred kardinalskimi kongregacijami. Označuje jih skrajšano postopanje, ki pa je ohranilo vse bistvene zahteve postopanja. Postopanje je pismeno (kan. 2142—2143), a kratko; obramba je dovoljena, a ne sme zavleči postopka (kan. 2145). Škof mora pri teh postopkih zaslišati po dva sinodalna izvrševalca ali župnika svetovalca. Konča se postopek z dokončnim odlokom (decretum definitivum) (kan. 2146 § 1). Proti njemu je dovoljena pritožba

²⁴⁵ Kan. 2091 § 1.

²⁴⁶ Kan. 2092.

²⁴⁷ Kan. 654—668.

²⁴⁸ Kan. 647—648; 649—653.

(recursus) na sv. stolico (kan. 2149 § 1; 2153 § 3; 2161 § 1; 2167 § 2; 2169; 2173; 2174 § 3; 2177 št. 1, 2; 2181; 2185).

Terminologija pa ni pri vseh upravnih postopkih ista. Pri pa-peškem upravnem sodstvu se namesto izraza *decretum* uporabljajo tudi izrazi *decisio*, *resolutio* in *rescriptum*. Pri postopkih, ki se bavijo z zakonskimi stvarmi, se uporabljajo izrazi iz občega sodstva, n. pr. *sententia* in *iudex* v kan. 1992.

8. Predmet cerkvenega občega sodstva

49. Preden preidemo k orisu cerkvene uprave, je na mestu, da si ogledamo še obseg cerkvenega občega sodstva, ker razmejujemo, kakor je znano, upravo od sodstva in zakonodaje le negativno. Tista opravila cerkvene vodstvene oblasti, ki ne spadajo ne v zakonodajo ne v sodstvo, spadajo v upravo. Pri upravnem sodstvu je predmet lahko spoznati, ker ga določajo že postopki. Pri pregledu teh postopkov smo govorili tudi o njihovih predmetih, ker se ti postopki prvenstveno razlikujejo po predmetih. Drugačna pa je stvar pri občem sodstvu.

Oprelitev cerkvenega občega sodstva in njegovega predmeta nam podaja kan. 1552, ki je prvi kanon v četrti zakonikovi knjigi. Kanon ima dva paragrafa; prvi definira cerkveno sodstvo in ga razmejuje nasproti državnemu sodstvu in v tem ga dopolnjuje še naslednji kanon 1553. Drugi paragraf pa deli obče sodstvo v sporno in kazensko in določa, kaj obsega prvo, kaj drugo. Kan. 1552 § 1 se glasi: »Pod cerkvenim sodstvom je razumeti zakonito razpravljanje in odločanje pred cerkvenim sodiščem v sporu o stvari, glede katere ima Cerkev pravico soditi.« Če izvzamemo izraz »pred cerkvenim sodiščem«²⁴⁰ v strogem pomenu torej kot tiste organe, katerih glavna naloga je sodna služba, imamo v besedilu opredeljeno tisto sodstvo, ki smo ga imenovali obče sodstvo, da smo ga ločili od upravnega sodstva, ki ga vrše organi, ki so prvenstveno upravni, in sicer po posebnih iz večine skrajšanih postopkih. Nasproti državnemu sodstvu opredeljuje predmet cerkvenega sodstva kan. 1553 takole: »§ 1. Cerkev ima lastno in izključno pravico soditi: 1. v pravnih, ki se tičejo duhovnih stvari in stvari, ki so z duhovnimi združene; 2. o prestopkih zoper cerkvene zakone in o vseh, kjer obstoji greh, kolikor gre za določanje krivde in nala-ganje cerkvenih kazni; 3. v vseh pravnih, spornih in kazenskih, ki se tičejo oseb, ki po določbah kan. 120, 614,

²⁴⁰ Izraz »*coram tribunali*« se nahaja v vseh osnutkih razen v osnutku B. Predpostavljajo pa ti osnutki, da se tudi sumarični postopek vrši pred tem »*coram tribunali*«, n. pr. kan. 1 § 3 osnutka A pravi: »*Processus alius civilis alius criminalis prout actio civilis aut criminalis instituat; uterque autem dicitur summarius si valorem obtinet servatis summis seu generalibus normis in hoc capite contentis, plenarius vero si formam requirat amplio rem quoad actuum seriem et solemnitates*«. Kan. 76 § 1 osnutka B: »*Quodlibet iudicium in re contentiosa est ordinarium vel summarium*«.

680 uživajo pravico cerkvenega sodstva. § 2. V stvareh, za katere sta enako pristojni cerkvena in državna oblast in ki se imenujejo stvari mešanega območja, je pristojna tista, ki se je stvari prej lotila.«

Kan. 1552 § 2 opredeljuje cerkveno sporno in kazensko sodstvo. Glasi se: »Predmet sodstva so: 1. zasledovanje in branjenje pravic fizičnih ali pravnih oseb, ali ugotavljanje pravno pomembnih dejstev le teh; in tedaj se sodstvo imenuje sporno; 2. delikti glede na nalaganje ali razglašanje kazni; in tedaj je sodstvo kazensko.«²⁵⁰

To določbo glede kazenskega sodstva bistveno dopolnjuje kan. 1933, ki smo si ga že zgoraj ogledali. Videli smo, da se občesodni kazenski postopek, ki ga ima v mislih kan. 1552 § 2, uporablja le pri javnih deliktih, razen pri tistih deliktih, za katere so v kan. 2168 do 2194 predvideni štirje posebni postopki, trije od teh so upravno sodni²⁵¹, eden pa upraven²⁵². Končno se morejo v nekaterih primerih kazni nalagati tudi »z ukazom izven sodnega postopka«, kot pravi kan. 1933 § 4, čigar interpretacija pa je precej preporna, kot smo zgoraj omenili. Tako je obče kazensko sodstvo razmejeno napram upravnokazenskemu sodstvu in upravnemu kaznovanju.

50. Predmet občega spornega sodstva pa so po latinskem besedilu: »personarum physicarum vel moralium iura persecuenda aut vindicanda, vel earundem personarum facta iuridica declaranda.« Da je ta »iura« vzeti v subjektivnem pomenu, torej kot pravice, jasno sledi iz dostavka personarum physicarum vel moralium. V zadnjih dveh osnutkih pred kodeksom tega dostavka ni bilo; ustrezno mesto se je tam glasilo: »Si agatur de iure vindicando vel de iure aut facto declarando, iudicium est mere contentiosum.« Osnutka sta govorila samo de iure vindicando, zakon pa ima iura persecuenda aut vindicanda. Ista dva izraza najdemo v kan. 1668 § 2, ki opisuje petitorno tožbo v nasprotju s posestno. »Qui ad rem sibi vindicandam seu ad ius suum in iudicio persequendum titulo agit iuris auctoritate subnixo, actione dimicat quae petitoria dicitur«²⁵³.

²⁵⁰ Ta formulacija je šele v zakoniku. Osnutka F in G sta imela v ustreznem kan. 1 § 2 tole določbo: »Si agatur de iure vindicando vel de iure aut facto declarando, iudicium est mere contentiosum, si de delicto puniendo, criminale.« Osnutki D, C in B so naštevati stvari, ki spadajo v sporno sodstvo; osnutek A sodstvo le deli v civile in criminale.

²⁵¹ Postopek proti klerikom, ki ne izpolnjujejo dolžnosti rezidence (kan. 2168—2175), postopek proti klerikom priležnikom (kan. 2176—2181), postopek proti župniku, ki zanemarja župniške dolžnosti (kan. 2182—2185).

²⁵² Postopek pri nalaganju suspenzije po vednosti in vesti (kan. 2186 do 2194).

²⁵³ Enako osnutka F in G; osnutka D in E imata nekoliko drugačno besedilo: Qui ad rem sibi vindicandam, seu ad ius suum in iudicio pro-

Vidal razlikuje iura persequenda in vindicanda tako, da so zadnja iura in rem, prva pa iura in personam²⁵⁴. Pri iura vindicanda gre torej za lastninsko tožbo, pri iura persequenda za terjatvene tožbe in pri facta iuridica declaranda za ugotovitvene tožbe. Kan. 1552 § 2 omenja v prvi alineji obiectum iudicii, dejansko pa govori o vrstah tožba in niti ne spominja, katere dobrine so predmet tožbenih zahtevkov²⁵⁵. Osnutka B in C sta eksemplifikativno naštevata pravde, ki spadajo v sporno sodstvo; te pravde se v osnutku B imenujejo *causae litigiosae*, v osnutku C pa se že govori o *iudicia contentiosa*, medtem ko je osnutek A govoril še o *actio in processus civilis*²⁵⁶.

Po kan. 1667 je vsaka pravica, če ni izrečno drugače določeno, zaščiten s tožbo, vrh tega pa tudi z ugovorom, »ki je vedno na razpolago in po svoji naravi trajen.« Posest stvari ali kvaziposest pravice more nekdo zahtevati s posestno tožbo (kan. 1668 § 2). Osnutki E, F in G so še dostavljali »unice innixus possessionis facto«. Škoda je, da je zakonik ta dostavek izpustil.

Načelno spada torej v obče sporno sodstvo »vsako sporno pravno ali posestno razmerje fizične ali pravne osebe, če zakon drugače ne določa (kan. 1667)«²⁵⁷. Iz občega spornega sodstva so izvzete stvari, ki se tičejo papeža²⁵⁸, *causae maiores*²⁵⁹, stvari, o katerih smo rekli, da spadajo v upravno sodstvo; končno ni sodno zaščiten pravica, ki izvira iz zaroke, razen kolikor gre za poravnavo škode (kan. 1017 § 3).

sequendum nititur titulo aliquo iuridico, actione dimicat quae petitoria dicitur.

²⁵⁴ Wernz-Vidal, De processibus 1927, 20.

²⁵⁵ Mörsdorf, Rechtssprechung 47.

²⁵⁶ Osnutek B: Can. 1 § 1: »Sortiuntur forum Episcopi omnes causae ad forum ecclesiasticum pertinentes, tum litigiosae, tum criminales. — § 2: Causae litigiosae sunt praecipue: 1^o Causae quae respiciunt administrationem et effectus sacramentorum et sacramentalium praesertim causae matrimoniales; 2^o Causae quae respiciunt beneficia et officia ecclesiastica, eorum provisionem, adeptionem, possessionem, iura et obligationes inde orta, ius patronatus; 3^o Causae quae respiciunt bona et iura ecclesiarum vel beneficiorum; 4^o Demum causae, etiam temporales, clericorum aliarumque personarum, quae privilegio fori fruuntur.«

Osnutek C: can. 2 § 1: »Ecclesia iure suo cognoscit de causis quae respiciunt res spirituales et spiritualibus adnexas; quales praecipue sunt quae vergunt: circa naturam, administrationem et effectus sacramentorum et sacramentalium; circa beneficia et officia ecclesiastica, eorumque provisionem, adeptionem, possessionem, iura et obligationes inde ortas, nec non ius patronatus, circa pias fundationes. — § 2: Pariter cognoscit de causis temporalibus clericorum, aliarumque personarum fori privilegio fruuntium. — Quae omnia iudicia contentiosa vocantur.«

Osnutek A: can. 1 § 3: »Processus alius civilis alius criminalis prout actio civilis aut criminalis instituitur; uterque dicitur summarius si valorem obtinet servatis summis seu generalibus normis in hoc capite contentis, plenarius vero si formam requirat ampliorem quoad actuum seriem et solemnitates.«

²⁵⁷ Mörsdorf, Rechtssprechung 52.

²⁵⁸ Kan. 1556, 1683.

²⁵⁹ Kan. 1600.

9. Kriterij razmejitve med sodstvom in upravo

51. Zakonodajca postavlja obvezne norme, izvršilna funkcija državne ali cerkvene oblasti pa v svoji splošnosti skrbi, da se zakoni tudi izvršujejo; obsega pa ta funkcija dvoje, sodstvo in upravo. Za sodstvo je uporaba prava cilj, »Selbstzweck«, kot pravi Fleiner²⁰⁰, za upravo pa sredstvo (»Mittel zum Zweck«). Sodstvo je nekaj statičnega, uprava nekaj dinamičnega. Za upravo je pravo *terminus a quo*. Oprta na zakon vrši, kar zahteva splošna korist. V kanonskem pravu je dobro zadel razliko med sodstvom in upravo Johnson, ko pravi: »Observantia legis tamquam finis pro iudice habetur; pro administratore est tantum limes iuridicus seu terminus ad eius actionem quae tendit ad utilitatem publicam tamquam ad finem proprium«²⁰¹. Ko pa skuša teorija bolj natančno po notranje razmejiti sodstvo od uprave, navaja razne kriterije, ki ne zadovolje popolnoma²⁰². Pod vplivom raznih mnenj o razmejitvi sodstva od uprave, so v zadnjem času poskušali tudi nekateri kanonisti po notranje razmejiti sodstvo od uprave v Cerкви. Nekaj takih poskusov naj omenimo²⁰³.

Znani kanonist jezuit Benedikt Ojetti je postavil za temelj te razmejitve razlikovanje med »ius« in »interesse«. Vsaka pravica vsebuje kak interes, ni pa z vsakim interesom združena pravica, čeprav se vsak interes opira na zakon. Pravica je s tožbo zaščiten interes²⁰⁴. To razlikovanje pa nam ne razloži bogve kako dobro, kaj spada v upravo, kaj v sodstvo, saj se pri njem vrtimo v začaranem krogu. Po Bernardiniju spadajo v sodstvo žalitve pravic, toda nekatere pravice po zakonu nimajo te zaščite²⁰⁵. J. Johnson razlikuje²⁰⁶ po Robertiju²⁰⁷ in ta po Chioventa²⁰⁸ med »ius proprie dictum« in med »interesse (ius improprie dictum)«, ki more biti »simplex« ali »legitimum«²⁰⁹. Interesse

²⁰⁰ Institutiones 7.

²⁰¹ De distinctione inter potestatem iudicalem et potestatem administrativam in iure canonico, Apollinaris 1936, 263.

²⁰² Glej o tem Steska, Razmejitve uprave od sodstva, Zbornik znanstvenih razprav XIX, 1942/3.

²⁰³ Glej o tem Mörsdorf, Rechtssprechung 42—44.

²⁰⁴ Romana Curia 1910, 20.

²⁰⁵ Problemi do contenzioso amministrativo canonico specialmente secondo la giurisprudenza della Sacra Roma Rota (Acta congressus iuridici internationalis IV, Rim 1937, 389 in nsl.).

²⁰⁶ De distinctione 265 in nsl.

²⁰⁷ De processibus I, 100 in nsl.

²⁰⁸ Principi di diritto processuale civile³, Neapel 1923.

²⁰⁹ »Dicitur legitimum quia eius violatio concidit cum violatione alicuius legis. Sic, ut exemplo iuris canonici utamur, lex quae iubet per concursum paroecias conferri, nemini ius ad paroeciam tribuit, sed omnium tuetur interesse; omnium enim fidelium interest, ut dignioribus paroeciae tradantur (interesse generale); sunt autem illi qui sperant se paroeciam assequi posse; eorum quoque interesse non munitur actione, sed defenditur ipsa lege obiectiva (interesse directum et immediatum). Si ob violatam legem concursus cuilibet concurrentium actio daretur vel ad auferendum

legitimum je zaščiten z *actio administrativa*, *ius proprie dictum* pa z *actio iudicialis*. Toda to razlikovanje zopet ni točno, ker so nekatera »*iura proprie dicta*«, ki niso utožljiva. Erwin von Kienitz končno trdi, da spadajo v upravo: a) nujne stvari, b) stvari, ki v pravnem in dejanskem pogledu ne nudijo težkoč in c) stvari, kjer ena stranka ni drugi podložna²⁷⁰. Toda to razlikovanje teoretično ne zadovolji, ker presoja primer za primerom.

Iz povedanega sledi, da še najgloblje zajamemo ves obseg uprave z negativno opredelitvijo; tisto delovanje cerkvene oblasti v pravnem območju, ki ni zakonodaja ali sodstvo, spada v upravo. Kaj spada v sodstvo, tako v obče kot v upravno, smo zgoraj opredelili, razlikovanje med upravo in zakonodajo pa ne vzbuja težav.

Svetni juristi večkrat opredeljujejo sodstvo kot tisto delovanje, ki ga izvršujejo pravosodni organi, to so organi, ki pri izrekanju pravice uporabljajo zakone po svojem lastnem prepričanju in ne po navodilih višjih instanc. Ta opredelba sodstva velja tudi za cerkveno sodstvo.

Sodnik ocenjuje sicer dokaze po svoji vesti, toda zajemati jih mora iz dokaznega gradiva, zbranega v pravdi (kan. 1869 §§ 1, 2) in v sodbi mora navesti pravne in činjenične razloge, na katere se sodba opira (kan. 1873 § 1 št. 3). Upravni organ pa ima drugačno stališče. Vršiti sicer mora svojo funkcijo »*ad normam sacrorum canonum*«, kot to določa kan. 335 § 1 o delovanju škofov. Uprava ni prepuščena njegovi samovolji, pač pa zakon sam mnogokrat določa, naj ravna po svojem preudarku. Najprej je njegovemu preudarku (*prudens arbitrium*) ali sodbi (*iudicium*) prepuščeno, ali naj sploh kaj ukrene ali ne (prim. kan. 131 § 1; 1109 § 3; 1393 § 9; 2148 § 1; 2295); potem pa mu zakon prepušča, da presoja okoliščine. Zakon navaja n. pr. *iusta causa* (n. pr. kan. 126; 130 § 1; 1771), *proportionata causa* (kan. 189 § 1), *rationabilis c.* (kan. 1194), *necessaria c.* (kan. 1517 § 1), *publica c.* (kan. 1290 § 2; 1292). Upravnemu organu pa pristoji, da odloči, ali je *causa* takšna. Izraz *canonica causa* je v kan. 1427 § 2 po zakonu določen, v drugih primerih pa ne. Pri tem določanju se mora upravni organ ravnati po občih blaginji.

Za upravo zakonik nima prave besede, kakor smo že zgoraj omenili; navzlic temu pa ima o njej marsikako določbo. Pod upravo umevamo tu tisto delovanje nesodnih cerkvenih organov, ki ni vezano na kak soden postopek. Upravo moremo deliti v prisilno in neprisilno, slednjo zopet v prisilno upravo kazenskega značaja in v prisilno upravo brez kazenskega značaja. Za neprisilno upravo imamo v zakoniku izraz *iurisdictio voluntaria*, o kateri smo že prej govorili. Ožji pojem kot *iurisdictio voluntaria* je *iurisdictio gratiosa*.

actum illegitimum, vel ad statuendum de merito, haec actio esset administrativa, itemque administrativa iurisdictio (Roberti, De processibus I, 101).

²⁷⁰ Klageinhalt und Klageänderung im Zivilprozeßrecht des CIC, München 1932, 47 in nsl.

10. Reskripti v cerkveni upravi

52. Zakonik ne podaja kakega splošnega upravnega postopka. Pač pa formalno obdelujejo velik del cerkvene uprave določbe o reskriptih²⁷¹ iz četrtega naslova prve knjige, to so kan. 36 do 62. Reskript pomeni v širšem pomenu pismen odgovor cerkvenega oblastva na prošnjo, vlogo, vprašanje ali poročilo; izdati se more reskript v različni obliki (kot bula, breve, dekret ali reskript v ožjem pomenu)²⁷². V starem pravu so delili reskripte po vsebini v *rescripta iustitiae* in *rescripta gratiae*, prvi so se nanašali na spore, drugi pa so pomenjali akte neprisilne uprave. Zakonik teh imen sicer nima, pač pa delitev stvarno pozna, v kan. 50 se namreč omenjajo reskripti, ki se nanašajo na spore²⁷³. Med reskripti *iustitiae* nekateri odločajo o sporih, to so pravi sodni reskripti, drugi pa urejajo stvari, ki se tičejo sodne uprave, n. pr. dovoljujejo tožbeno pravico, delegirajo sodišče itd., to so sodnopravni reskripti. Med sodnopravnimi reskripti moremo razlikovati take, ki podeljujejo kako milost, n. pr. tožbeno pravico nekatoličanom, in take, ki ustrezajo zahtevam prava, n. pr. kongregacija prepusti z reskriptom zadevo sodišču. Reskripti spadajo po večjem delu v upravo, mnogo reskriptov pa rešuje, zlasti pri kongregacijah, upravnosodne zadeve, apostolska signatura pa uporablja obliko reskriptov pri sodnih stvareh sploh²⁷⁴.

V določbah o reskriptih moremo videti, čeprav ne spadajo samo v upravo, nekakšne splošne smernice za neprisilno upravo. Tu zvemo, kdo se sme s prošnjo, vlogo ali vprašanjem obrniti na cerkvenega predstojnika in na katerega, kadar jih je več, da mora vloga navajati resnična dejstva in razloge in kaj od tega se zahteva za veljavnost podeljene milosti; končno o tem, kako je treba reskripte umevati, razlagati in izvrševati. Te določbe torej, dopolnjene z onimi o privilegijih (kan. 63—79) in dispenzah (kan. 80—86), nam pokažejo osnovne smernice cerkvene uprave.

»Reskripte si more izprositi od apostolske stolice in drugih ordinarijev vsak, komur ni izrečno prepovedano« (kan. 36 § 1). Pod apostolsko stolico je umeti tu zlasti kardinalske kongregacije, apostolsko signaturo, sv. penitenciarijo²⁷⁵, apostolsko datarijo²⁷⁶, prvi in drugi oddelek državnega tajništva²⁷⁷

²⁷¹ Prevesti bi mogli z odpisi. Ker pa rabimo to besedo v drugačnem pomenu (n. pr. odpis dolga), zato se zdi najbolje ostati pri latinskem izrazu.

²⁷² Prim. Hove, *Commentarium Lovaniense* in CIC I, 4, Mecheln 1928, 78.

²⁷³ Haring (*Grundzüge des katholischen Kirchenrechts*³ I, 1924, 67) trdi preveč, ko pravi, da zakonik zato ne omenja *rescripta iustitiae*, »weil die Justizreskripte keine Rolle mehr spielen«.

²⁷⁴ Mörsdorf, *Rechtssprechung* 132.

²⁷⁵ Kan. 258; Odar, *Konstytucija o apostolski penitenciariji* z dne 25. marca 1935, BV 1936, 304—312.

²⁷⁶ Kan. 261; *Normae servandae ab ordinariis in impetranda ab Apostolica Sede collatione beneficiorum* z dne 11. novembra 1930, AAS 1930, 525 in nsl.

²⁷⁷ Kan. 263 št. 1, 2.

in apostolsko kamero²⁷⁸. Ti organi poslujejo z redno oblastjo ali pa posebej poverjeni od papeža. O njihovem razmerju do papeža določa kan. 244 § 1, »da se ne sme izvršiti nič važnega ali izrednega, ne da bi njih predstojniki papeža o tem vnaprej obvestili«, naslednji § 2 pa določa: »Vse milosti in rešitve potrebujejo papeževe odobritve. Izvzete so le one, za katere so dana predstojnikom kongregacij, sodišč in uradov posebna pooblastila. Izvzete so tudi sodbe sodišča Rimske rote in Apostolske signature«²⁷⁹.

53. Razmerje med posameznimi organi, ki so za kako zadevo pristojni, je takole urejeno: »Milosti, ki jih je kaka kongregacija ali urad rimske kurije odbil, druga kongregacija ali urad ali krajevni ordinarij, čeprav bi sicer imel oblast, ne more veljavno podeliti, če ne privolita kongregacija ali urad, ki sta imela najprej opraviti s stvarjo. To pa ne velja za poslovanje sv. penitenciarije v notranjem območju« (kan. 43). »Nihče ne sme tujega ordinarija prositi milosti, ki mu jo je lastni ordinarij odbil, ne da bi omenil, da je bila milost odbita. Pa čeprav bi prosilec to omenil, naj ordinarij milosti ne podeljuje, dokler ni pri prvem ordinariju poizvedel za razloge, zakaj je milost odbil« (kan. 44 § 1). »Če je komu generalni vikar odrekel milost, pa je ta potem izprosil od škofa, da mu jo je podelil, ne da bi povedal, da mu jo je generalni vikar odrekel, je milost neveljavna. Če pa je milost odrekel škof, jo more generalni vikar veljavno podeliti le s škofovim privoljenjem, tudi če se ne omeni, da jo je škof odbil (kan. 44 § 2). Po teh odločbah stranka ne more izrabljati raznih oblastev. »Če pa nastane kak spor o pristojnosti med sv. kongregacijami, sodišči ali uradi rimske kurije, ga reši odbor kardinalov, ki jih papež za vsak primer posebej določi« (kan. 245).

Za reskript more prositi vsakdo, komur ni to izrečno prepovedano (kan. 36 § 1); prepovedano pa mu more biti na sploh²⁸⁰ ali le delno²⁸¹. »Milosti in kateri koli spregledi, ki jih podeli apostolska stolica tudi takim, ki jih je zadela cenzura, so veljavni; upoštevati pa je treba določbe v kan. 2265 § 2; 2275, št. 3 in 2283« (kan. 36 § 2). »Mogoče je prositi reskript za koga drugega, tudi brez njegove privolitve. Milosti, ki mu je z reskriptom podeljena, sicer ni dolžan rabiti, vendar je reskript veljaven, preden ga sprejme, če iz dodanih klavzul ni kaj drugega razvidno« (kan. 37).

²⁷⁸ Kan. 278.

²⁷⁹ V obrazcu reskripta je označeno, ali je kongregacija odločila po svoji redni ali delegirani oblasti ali pa »audientia Sanctissimae«.

²⁸⁰ Kan. 2291, št. 9 in kan. 2296 § 1.

²⁸¹ Kan. 2265 § 1 št. 2; 2275 št. 3; 2282; 2294 § 1; 2298 št. 5; 2303 § 1; 2305 § 1.

Za reskript se je treba obrniti s prošnjo. Vsak reskript vsebuje pogoji: »če se prošnja opira na resnico« (kan. 40). Reskript, dan s klavzulo: »po lastnem nagibu« pa je veljaven, če se v prošnji zamolče resnična dejstva, ki jih sicer slog rimske kurije zahteva, da se morajo navesti za veljavnost; ni pa veljaven, če je edini odločujoči nagib, ki se navaja, neresničen (kan. 45 in 42 § 1). Reskript, s katerim se podeli spregled zakonskega zadržka nižjega reda, pa je veljaven, četudi je edini odločujoči nagib neresničen (kan. 1054).

Za veljavnost reskripta se morajo vobče navesti vsa tista dejstva, ki jih za veljavnost terja slog rimske kurije in vsaj eden izmed odločujočih nagibov mora biti resničen (kan. 42 §§ 1, 2). Pogoji, ki se v reskriptu navajajo, so bistveni za njegovo veljavnost le tedaj, če se izražajo s členicami »če« ali »da le« ali s katero drugo, ki ima isti pomen (kan. 39).

54. Reskript se more dati prosilcu brez vmesnega izvršilca ali po njem. V prvem primeru ima reskript veljavo od trenutka, ko je bila listina izdana; v drugem od takrat, ko je bil izvršen (kan. 38). »Reskript apostolske stolice, kjer ni izvršilca, je treba prosilčevemu ordinariju le takrat predložiti, če je to v istem pismu ukazano, ali če gre za javne zadeve ali je treba potrditi kake pogoje« (kan. 38). Izvršilcu se prepusti ali samo izvršitev reskripta ali pa sama podelitev milosti. V prvem primeru izvršitev »ne more odkloniti, razen če je popolnoma jasno, da je reskript neveljaven zaradi zamolčanja resničnih dejstev ali zaradi navedbe neresničnih, ali če se mu zdi ta, ki je reskript dobil, tako nevreden, da bi se drugi pohujševali, če bi se temu milost podelila. V tem zadnjem primeru naj izvršilec izvršitev opusti in to takoj sporoči tistemu, ki je reskript podelil« (kan. 54 § 1). »Če pa se v reskriptu prepusti izvršilcu podelitev milosti, mora ta po svojem pametnem preudarku in svoji vesti milost podeliti ali odkloniti« (kan. 54 § 2). Noben izvršilec ne more reskripta veljavno podeliti, dokler ni avtentično obveščen, da je reskript podeljen (kan. 53); pri izvršitvi reskripta (namreč glede izvršitve) »se mora ravnati po danem naročilu. Če ne izpolni bistvenih pogojev, ki so v pismu navedeni, in če se pri tem postopku ne drži bistvene oblike (»nisi... substantialem procedendi formam servaverit«), je izvršitev neveljavna« (kan. 55). V zunanjem območju se mora izvršitev reskripta izvršiti pismeno (kan. 56).

»Izvršilec reskriptov si more koga po svojem pametnem preudarku določiti za namestnika, če ni to prepovedano, ali je oseba namestnika že vnaprej določena. Vendar sme izvršilec, če se je pri izbori gledalo na osebno sposobnost, drugemu prepustiti le pripravljajna opravila« (kan. 57). »Vse reskripte more izvršiti

tudi izvršilčev naslednik, če se pri izberu ni gledalo na osebno sposobnost« (kan. 58).

Zakon končno določa, kako se upoštevajo zmote v reskriptu (kan. 47) ali pri njegovi izvršitvi (kan. 59 § 1), kako se razreši kolizija reskriptov (kan. 48), kako se reskripti tolmačijo (kan. 49, 50), kdaj prenehajo (kan. 60, 61), in kako je z zahtevanjem pristojbin za reskripte (kan. 59 § 2).

Gornje določbe se sicer ne tičejo samo uprave, kakor smo že zgoraj omenili, toda vendarle predvsem uprave. Kažejo nam precej smernic za splošno cerkveno upravo.

11. Postopki pri izvrševanju *iurisdictio voluntaria*

55. Poleg zgoraj navedenih določb o reskriptih, ki obvladujejo velik del cerkvene neprisilne uprave, vsebuje zakonik za nekatera opravila jurisdikcije, ki se imenuje *voluntaria*, še posebne postopke. *Iurisdictio voluntaria* obsega, kakor smo že zgoraj videli, različna dejanja, namreč 1. konstitutivna dejanja, kot so ustanavljanje služb in nadarbin, zavodov, pokrajin itd., podeljevanje cerkvenih služb; 2. milostna dejanja, n. pr. spregledovanje zakonov; 3. upravna dejanja v ožjem pomenu, n. pr. uprava cerkvenega učiteljstva, imovinska uprava; 4. notariatska opravila; 5. posvečevalna dejanja s pravnimi posledicami (gl. zgoraj odst. 7).

Postopanje pri najvažnejših izmed teh opravil naj tu kratko navedemo, toliko, da se bo pokazal značaj cerkvene neprisilne uprave.

Da se nam ne bo stvar preveč zavlekla, ne bomo posebej pri vsakem postopku razkladali njegovih značilnosti. Omenimo naj le to, da so mnogi od teh plod dolgega zgodovinskega razvoja, na katerega so vplivali različni činitelji. Zato so čiste črte cerkvenega upravnega sistema pri njih večkrat zabrisane. Analiza posameznega postopanja in njegovo zasledovanje v zgodovino nam šele do dobra razloži navidezno pestrost in različnost teh postopanj. V tej razpravi pa se, kakor rečeno, s tem ne moremo baviti, ker nam more iti le za to, da pokažemo glavne črte cerkvene uprave.

Glavna postopanja te vrste so naslednja:

a) Ustanavljanje cerkvenih zvanj in nadarbin²⁸²

56. Nadarbine ustanavljajo sv. stolica, nekonzistorialne tudi škof, ne pa generalni vikar brez posebnega naloga (kan. 1414 §§ 1—3). Pred ustanovitvijo se mora preiskati, ali je preskrbljeno za vzdrževanje (kan. 1415), »poklicati se morajo in zaslišati vsi, ki so prizadeti, če jih je kaj« (kan. 1416). Ustanovitev se mora izvršiti »z zakonito listino, kjer naj se določi kraj, v katerem je nadarbina ustanovljena, in opišejo ustanova nadarbine ter nadarbinarjeve pravice in dolžnosti«

²⁸² Kan. 1414—1418.

(kan. 1418). Ustanovitelj more z ordinarijevim privoljenjem staviti ob ustanovitvi »tudi občemu pravu nasprotne pogoje, če so le častni in niso v nasprotju z naravo nadarbine« (kan. 1417 § 1). Ko so taki pogoji sprejeti, jih more ordinarij spremeniti le, »če gre za spremembe, ki so za cerkev ugodne in vanje privoli ustanovitelj sam ali patron, če gre za patronatno pravico« (kan. 1417 § 2).

Podobno je pri ustanavljanju cerkva (kan. 1162), cerkvenih zavodov (kan. 1489 do 1494) in ustanov (kan. 1544 do 1551).

Cerkve ne trpi eksperimentiranja. Kar se v njej ustanavlja, naj ostane trajno. Od tod preiskovanje, ali se bo ustanova mogla vzdržati v gmotnem oziru, ali je potrebna ali vsaj koristna, ali ne bo drugim ustanovam povzročala škode; zavarovati se mora, da ne bo kdaj zaradi nje sporov, da se ne bo spreminjala v škodo Cerkvi itd.

b) Pravne spremembe na nadarbinah

57. Take spremembe so: »zdužitev, premestitev, razdelitev, odcepitev, spremenitev in odprava nadarbin«²⁸³ Večinoma so te spremembe pridržane apostolski stolici. »Izključno apostolski stolici je pridržana odpravljajoča združitev²⁸⁴ nadarbin, njih odprava²⁸⁵ ali odcepitev²⁸⁶, ki se izvrši z odvzetjem nadarbinske imovine, ne da bi se ustanovila nova nadarbina; vzporejajoča ali nevporejajoča²⁸⁷ združitev redovniške nadarbine s svetno in obratno, prav tako vsaka premestitev²⁸⁸, delitev²⁸⁹ ali odcepitev redovniške nadarbine« (kan. 1422). »Krajevni ordinariji — ne pa kapitularni vikar in generalni vikar, če nima posebnega naročila — morejo iz potrebe ali velike in očitne cerkvene koristi izvršiti vzporejajočo ali nevporejajočo združitev kakršnih koli župnijskih cerkva med njimi ali tudi z nadarbino brez dušnega pastirstva, a v tem drugem primeru tako, da, ako se izvrši nevporejajoča združitev, dušnopastirska nadarbina ni postranska« (kan. 1423 § 1).

Dalje morejo združiti župnijo »s stolnico ali kolegiatno cerkvijo, ki stojita na župnijskem ozemlju, tako da pripadejo župnijski dohodki cerkvi sami, župniku ali vikarju pa ostane primeren del« (kan. 1423 § 2). Iz potrebe ali velike in očitne cerkvene koristi »morejo ordinariji tudi prenesti sedež svetne župnije, druge nadarbine pa morejo prenesti le, če se cerkev, v kateri so bile ustanovljene, podere in se ne more več obnoviti« (kan. 1426). Če je župljanom težko prihajati v cerkev ali če je župljanov preveč, da bi se za njihov dušni blagor moglo poskrbeti s kaplani, morejo ordinariji tudi proti volji župnikov in brez privoljenja ljudstva deliti

²⁸³ Napis nad kan. 1419; kan. 1419—1430

²⁸⁴ »Unio extinctiva«.

²⁸⁵ »Suppressio«.

²⁸⁶ »Dismembratio«.

²⁸⁷ »Unio aequae aut minus principalis«.

²⁸⁸ »Translatio«.

²⁸⁹ »Divisio«.

kakršne koli župnije, ko ustanove trajen vikariat ali novo župnijo. Prav tako morejo od njih odcepiti ozemlje (kan. 1427).

Gornje združitve, premestitve, delitve in odcepitve smejo ordinariji izvršiti »le z avtentično listino, ko zaslišijo stolni kapitelj in tiste, ki so prizadeti, zlasti predstojnike cerkva« (kan. 1428 § 1). Če spremembo izvrše brez zgoraj navedenega kanoničnega razloga, je neveljavna (kan. 1428 § 2). Proti ordinarijevemu odloku je dovoljena pritožba na sv. stolico, a brez odložne moči (kan. 1428 § 3).

c) Nastavljanje cerkvenih nameščencev²⁰⁰

58. Iz zgodovinskih razlogov in zaradi tega, ker je v Cerkvi papeška in škofovska oblast, nastavitev cerkvenega nameščenca ni enoten dej, marveč sestavljen; in sicer more obsegati ta nastavitev — tehnično ime zanjo je *canonica provisio*²⁰¹ — tri deje, namreč določitev osebe (*designatio personae*), podelitev zvanja ali nadarbine (*collatio*) in umestitev (*immissio in possessionem*), ki zopet more biti dvojna, namreč i. *verbalis* in i. *corporalis*. Pravno pomembna je le prva. Določitev osebe, ki daje izbranemu *ius ad rem*, se more izvršiti na razne načine (gl. kan. 148 § 1); ta dej more Cerkev prepustiti tudi laikom, ostala dva more izvršiti le cerkven organ.

Te tri deje razlikujemo le pri nadarbinskih in pri nekaterih historičnih zvanjih, pri drugih je nastavitev bolj preprosta. Poleg splošnih določb o nastavljanju cerkvenih organov, so pa še za posamezne posebne določbe; od teh omenimo naslednje:

1. Papež se voli. Volitev je natančno urejena v konstituciji Pija X. *Vacante Sede Apostolica* z dne 25. decembra 1904, in v motupropriju Pija XI. *Cum proxime* z dne 1. marca 1922. Konst. Pija X. *Commissum Nobis* z dne 20. januarja 1904 je odpravila veto *sine exclusivam*, ki so si jo lastile nekatere katoliške države, in konst. Leona XIII. *Praedecessores Nostri* z dodano instrukcijo z dne 24. maja 1882 ureja, kako se opravi volitev v izrednih razmerah. Postopek pri papeški volitvi je kar najslovesnejši; po tej strani se da z njim primerjati le še kanonizacijski postopek.

2. Kardinale papež svobodno imenuje (kan. 232 § 1). Vprašanje *quid vobis videtur*, ki ga stavi papež ob imenovanju kardinala v tajnem konzistoriju, je brez pravnega pomena. Kardinal dekan je vedno najstarejši kardinal škof (kan. 237 § 1). Papež imenuje kardinale za člane kongregacij, za njih načelnike oziroma tajnike (kan. 245). — Prav tako imenuje papež svobodno višje uradnike v kardinalskih kongregacijah in konzultorje; nižje službe se razpisujejo.

3. Poslanike (*legate a latere*, nunciije in internunciije, apostolske delegate) »pošilja papež« (kan. 265).

²⁰⁰ »De provisione officiorum ecclesiasticorum« (kan. 147—182); »de beneficiorum collatione« (kan. 1431—1447).

²⁰¹ Prim. kan. 147 § 2.

4. Glede metropolitnega in nadškofovskega dostojanstva je v kan. 272 izrečno rečeno, da je »zvezano s škofovskim sedežem, ki ga določi ali odobri papež«. Isto velja o častnem naslovu *apostolski legat* (kan. 270) in o naslovu *patriarh* ali *primas* (kan. 271).

5. Apostolske vikarje in prefekte imenuje »edinole apostolska stolica«. Apostolski vikar se imenuje z »apostolskim pismom«, apostolski prefekt pa »z odlokom ali odprtim pismom« kongregacije za razširjanje vere (kan. 293).

6. »Samosvoje opate in prelate imenuje in umešča papež; ostane pa pravica voliti ali predlagati, če jo kdo zakonito ima; v tem primeru jih mora papež potrditi ali umestiti« (kan. 320 § 1).

7. »Škofe imenuje svobodno papež (kan. 329 § 2). Če ima kak kolegij pravico voliti škofa (ali samosvojega opata ali prelata), »se za veljavno izvolitev zahteva absolutna večina glasov, ko se odštejejo neveljavni glasovi; ostane pa v veljavi posebno pravo, ki zahteva večje število glasov« (kan. 321; 329 § 3).

»Preden se kdo postavi za škofa, mora biti na način, ki je določen od sv. stolice, o njem ugotovljeno, da je sposoben« (kan. 330). Ta način je določil že tridentinski cerkveni zbor²⁹², izpopolnile so ga konstitucije Gregorja XIV. »*Onus Apostolicae*« z dne 15. maja 1591²⁹³, instrukcija Urbana VIII. iz l. 1627 »*de modo conficiendi processus super qualitatibus promovendorum et statu ecclesiarum*«²⁹⁴ in za področje kongregacije de propaganda bula Benedikta XIV. *Gravissimum Apostolicae* z dne 18. januarja 1757²⁹⁵. Postopek se deli na dva dela, prvi je *processus informativus* (ali tudi *inquisitionis*), drugi del pa *processus definitivus*. Prvi del pa je danes vobče zamenjan s predlaganjem škofovskih kandidatov po listah²⁹⁶; odlok konzistorialne kongregacije z dne 29. februarja 1924 je pri ugotavljanju sposobnosti škofovskega kandidata odpravil slovesno zasliševanje dveh prič, ki ga je uvedel Gregor XIV. 15. maja 1591²⁹⁷.

Glede škofa pomočnika pravi kan. 350 § 1, da ga more nastaviti škofu samo papež. Tak škof pomočnik se navadno da škofovi osebi

²⁹² Sess. 24. de reform. c. 1. »Norma procedenti ad creationem episcoporum et cardinalium«.

²⁹³ Codicis iuris canonici fontes I, ed. Gasparri 321—327.

²⁹⁴ Ponatisnjena pri Bangen, Die römische Curie 1854, 468—475.

²⁹⁵ Izvleček ponatisnjen pri Bangen, o. c. 475—477.

²⁹⁶ Tako predlaganje list je uvedla konzistorialna kongregacija z odlokom z dne 25. julija 1916 za Združene severno-ameriške države (AAS 1916, 400), z odlokom z dne 19. marca 1920 za Kanado in Novo zemljo (AAS 1920, 124), z odlokom z dne 20. novembra 1920 za Škotsko (AAS 1921, 222), z odlokom z dne 30. aprila 1921 za Mehiko (AAS 1921, 379), z odlokom z dne 20. avgusta 1921 za latinske škofije na Poljskem (AAS 1921, 430).

²⁹⁷ AAS 1924, 160.

in z nasledstveno pravico, če je brez nje, je pomožni škof; včasih se da tudi stolici (kan. 350 §§ 2, 3).

8. O nastavljanju osebja škofijske kurije velja naslednje: Nastavitev se mora izvršiti pismeno in imenovani mora opraviti službeno prisego (kan. 366 § 2). »Generalnega vikarja določi škof svobodno; more ga tudi poljubno odsloviti« (kan. 366 § 2). Prav tako škof svobodno nastavlja kanclerja in druge notarje; more jih tudi odstaviti ali suspendirati; kapitularni vikar jih more odstaviti ali suspendirati le s privoljenjem kapitlja (kan. 372, 373). Sinodalni spraševalci in župniki svetovalci se nastavijo na sinodi za čas do prihodnje sinode, in sicer tako, da jih škof predlaga, sinoda pa potrdi (kan. 385 § 1). Če pa kateri med eno in drugo sinodo umrjejo, določi škof prosinodalne, ko zasliši za mnenje stolni kapitelj: »po tem pravilu se je tudi ravnati, ko se nastavljajo spraševalci in župniki svetovalci, kadar ni sinode« (kan. 386 §§ 1, 2). Prav tako kot sinodalni in prosinodalni spraševalci, se nastavljajo sinodalni ali prosinodalni sodniki (kan. 1574 § 1). Oficiala, in temu v pomoč, če je potreba, tudi viceoficiala, promotorja iustitiae, branilca vezi in ostalo sodno osebje imenuje škof sam²⁹⁸.

9. Kanonike in druge kapiteljske nadarbinarje, razen dostojanstvenikov, imenuje škof, ko zasliši dotični kapitelj; izjema je, če gre za primer po kan. 1435 ali če ustanovna listina drugače določa (kan. 403). Pri izbiranju kanonikov se mora škof ravnati po določbi kan. 404, če gre za kanonika teologa ali penitenciarija, tudi po kan. 399; pri zadnjih dveh kanonikih omenja zakonik tudi natečaj in pravi, da določba o njem velja, če obstoji (399 § 2). Podeljevanje kapiteljskih dignitet je pridržano ap. datariji (kan. 396 § 1). Častne kanonike imenuje škof, ko zasliši kapitelj, za katerega gre; to »pravico naj škof uporablja redko in previdno« (kan. 406 § 1). Če »hoče imenovati za častnega kanonika duhovnika tuje škofije, mora vprašati za mnenje kapitelj, vrh tega mora dobiti, ker bi sicer imenovanje bilo neveljavno, privolitev ordinarija, kateremu pripada duhovnik, ki ga hoče imenovati. Tega ordinarija naj tudi obvesti o tem, kakšni so častni znaki in pravice, ki jih bo častni kanonik imel« (kan. 406 § 2).

10. Člane semeniškega disciplinskega in gospodarskega sveta izbere škof, ko zasliši stolni kapitelj; pri imenovanju se mora ravnati po kan. 1359 § 2. Semeniško vodstvo izbere ordinarij, ko zasliši semeniški disciplinski svet²⁹⁹. Pri izbiranju oseb se je ravnati po kan. 1360. Glede imenovanja članov bogoslovnega učiteljskega zbora določa kan. 1366 § 1: »Za učiteljsko službo v modroslovnih, bogoslovnih in pravnih predmetih naj imajo po sodbi škofa in semeniškega vodstva ob sicer enakih pogojih prednost tisti, ki so dosegli doktorat na univerzi ali fakulteti, ki sta priznani od sv. stolice, ali imajo, če so redovniki, podobno spričevalo od svojih višjih predstojnikov« (kan. 1366 § 1).

²⁹⁸ Kan. 1573; 1580; 1586; 1592.

²⁹⁹ Po analogiji določbe v kan. 1366 § 1 v zvezi s kan. 1359 § 4.

11. Dekane imenuje škof; v poštev pridejo predvsem župniki (kan. 445; 446). Če se je po običaju uvedel kak drug način izbiranja dekanov, se more ohraniti, ker ni zavržen.

12. Glede imenovanja župnikov določa kan. 455 § 1: »*Pravica imenovati in nastavljati župnike pristoji krajevnemu ordinariju in je nasprotni običaj zavreči. Izvzete pa so župnije, ki so pridržane sv. stolici; neokrnjena je tudi pravica, da župnika volijo ali da ga patron predlaga, če ima kdo to pravico.*« Po splošnem zakonu v kan. 155 se morajo vsa imenovanja izvršiti v šestih mesecih, če posebni zakon ne določa drugačnega roka. Pri župnijah se sme ta rok podaljšati, »*če po pametni ordinarijevi sodbi posebne krajeвне in osebne okoliščine ne svetujejo, naj se podelitev župnije odloži*« (kan. 458). Kan. 459 vsebuje podrobne določbe, po katerih se mora škof ravnati, ko imenuje župnike. Kanon se glasi: »§ 1: Krajevni ordinarij ima težko vestno dolžnost, da podeli izpraznjeno župnijo brez kakih osebnih ozirov onemu, o katerem sodi, da je za njeno vodstvo bolj sposoben. § 2. Pri tem presojanju je treba upoštevati ne le znanje, marveč vse lastnosti, ki se zahtevajo za pravilno vodstvo izpraznjene župnije. § 3. Zaradi tega naj krajevni ordinarij: 1. ne opušča vzeti iz škofijskega arhiva morebitne listine, ki se nanašajo na kandidate za župnika in naj modro zbere podatke, tudi tajne, če meni, da je to potrebno, tudi iz krajev izven škofije; 2. upošteva določbo kan. 130 § 2; 3. kleriku naloži izpit, ki ga mora opraviti pred njim in pred sinodalnimi spraševalci; če gre za duhovnika, ki se odlikuje po bogoslovnem znanju, more s pritrditvijo istih spraševalcev ta izpit spregledati. § 4. V pokrajinah, kjer se vrši podeljevanje župnij po posebnem natečaju, kakor to določa konstitucija Benedikta XIV. Cum illud z dne 14. decembra 1742, ali po splošnem natečaju, naj se to ohrani, dokler apostolska stolica ne določi drugače.«

Po posebnem natečaju, ki ga natančno ureja omenjena konstitucija, se za vsako izpraznjeno župnijo razpiše natečaj, na katerem se ugotovi znanstvena in moralna kvalifikacija kandidatov; pri splošnem natečaju pa se ugotavlja znanstvena kvalifikacija kandidatov ne oziraje se na konkretno izpraznjeno župnijo. Proti slabi ocenitvi s strani sinodalnih spraševalcev ima kandidat po tej konstituciji tožbo »a mala relatione Examinatorum«, če pa je škof župnijo drugemu podelil, ima kandidat, ki sodi, da je po krivici prezrt, tožbo »ab irrationabili iudicio Episcopi.« Če kandidat v tožbi zmaga, ima tisti, ki ga je škof imenoval za župnika, pravico vložiti priziv na tretjo stopnjo, ki končno odloči. Ti tožbi sta preostanek iz stare dobe in ne spadata v sedanji sistem, ki določa, da proti upravnim aktom ni mogoče nastopiti s tožbo pri sodišču.

13. Vikarja, ki opravlja župniške posle v inkorporirani župniji, predlaga škofu pravna oseba, kateri je župnija inkorporirana, »škof pa ga nastavi (institut), upoštevajoč določbe kan.

459, če spozna, da je sposoben« (kan. 471 § 2). Župnijskega upravitelja nastavi škof; »če gre za redovnika, s privoljenjem predstojnikovim« (kan. 472, št. 1). Vikarja namestnika po kan. 465 § 4 predlaga župnik, odobri pa ga škof, če gre za primer, ki se omenja v kan. 1923 § 2, ga nastavi škof sam. Sacerdotem supplementem po kan. 465 § 5 imenuje župnik sam, toda »čim prej naj obvesti ordinarija, ko mu naznani vzrok odhoda in duhovnika, ki ga nadomestuje; potem naj se drži škofovega naročila« (kan. 465 § 5). Vikarja pomočnika župniku, ki »zaradi starosti, duševne onemoglosti, nevednosti, sleposti ali zaradi drugega trajnega vzroka ne more več pravilno izvrševati svoje službe,« imenuje škof; »če gre za župnijo, ki je redovnikom izročena,« ga predlaga redovniški predstojnik (kan. 475 § 1). »Pravica imenovati kaplane iz svetne duhovščine ne pristoji župniku, marveč krajevnemu ordinariju, ko zasliši župnika« (kan. 476 § 3). Določba je formulirana na nenavaden način. Stvarno je kompromis med določbo tridentinskega cerkvenega zbora, ki je določala, naj škofje, če dušnopastirska potreba to zahteva, prisilijo župnike, naj privzamejo dosti pomočnikov (*»Episcopi... cogant rectores... sibi tot sacerdotes ad hoc munus adiungere, quot sufficient«*) in med prakso v severnih deželah (Nemčiji in Avstriji), kjer je kaplane imenoval škof sam. Danes jih imenuje škof, a zaslišati mora prej župnika. »Redovniške kaplane predlaga predstojnik, ki ima to pravico po pravilih, ko zasliši župnika, ordinarij pa jih potrjuje« (kan. 476 § 4).

14. »Rektorje cerkva svobodno imenuje krajevni ordinarij, razen če ima kdo zakonito pravico jih voliti ali kot patron predlagati; v tem primeru ima škof pravico jih potrditi« (kan. 480 § 1).

15. Škofijski gospodarski svet imenuje ordinarij, ko zasliši stolni kapitelj; imenovati ga mora, »če ni v pravu ali v posebnem običaju že drugače enakovredno preskrbljeno« (kan. 1520 § 1). Člane upravnega sveta posamezne cerkve »imenuje, če ni zakonito drugače določeno, ordinarij ali njegov pooblaščenec« (kan. 1183 § 2). Ta svet sestavljajo cerkveni upravitelj kot predsednik in nekaj klerikov ali laikov kot člani; svet ni ukazan (kan. 1183 § 1). Od tega upravnega sveta je treba razlikovati upravo, ki se omenja v kan. 1521; § 1 tega kanona se glasi: »Poleg tega škofijskega upravnega sveta naj krajevni ordinarij za upravo imovine, ki pripada kaki cerkvi ali sv. kraju in nima po svoji ustanovni listini svojega upravitelja, privzame previdne in sposobne može, ki so na dobrem glasu; po treh letih naj na njih mesto imenuje druge, če krajevne okoliščine ne svetujejo drugače.«

16. Glede imenovanja voditeljev in kaplanov v cerkvenih društvih predpisuje kan. 698 § 1: »Če apostolski privilegij izrečno drugače ne določa, pripada krajevnemu ordina-

riju pravica imenovati voditelja in kaplana v društvih, ki jih je ustanovil ali odobril sam ali apostolska stolica, kakor tudi v društvih, ki so jih z apostolskim privilegijem ustanovili redovniki zunaj lastnih cerkva. V društvih pa, ki so jih redovniki ustanovili v lastnih cerkvah, se zahteva pritrditev krajevnega ordinarija le, če predstojnik izbere voditelja in kaplana iz svetnih duhovnikov.«

17. Spovednikom daje poverjeno oblast za spovedovanje vobče krajevni ordinarij. Kan. 874 § 1 določa: »Poverjeno oblast za spovedovanje kogar koli, bodisi svetnih ljudi ali redovnikov, daje duhovnikom, svetnim in redovniškimi, tudi izvzetim, ordinarij kraja, kjer se spoveduje; redovniški duhovniki pa naj je ne rabijo brez domnevnega dovoljenja svojega predstojnika; velja pa predpis kan. 519.« »V izvzetem duhovniškem redu podeljuje poverjeno oblast za spovedovanje članov z zaobljubami, novincev in drugih, ki se omenjajo v kan. 514 § 1, po določbah konstitucij tudi njih lastni predstojnik; ta jo sme podeliti tudi mašnikom iz svetnega duhovništva ali drugega reda. — V izvzetem laiškem redu predlaga predstojnik spovednika, ki pa mora dobiti spovedno oblast od ordinarija kraja, kjer je redovniška hiša« (kan. 875). Spovedna oblast mora biti dana izrečno, bodisi pisмено ali ustno; sicer je spovedovanje neveljavno (kan. 879 § 1). »Spovedno oblast smejo dati krajevni ordinariji oziroma redovniški predstojniki le takim duhovnikom, pri katerih se je z izpitom ugotovilo, da so sposobni, razen če gre za duhovnika, čigar bogoslovno znanje od drugod poznajo« (kan. 877 § 1).

18. Podobno kot imenovanje spovednikov je urejeno imenovanje pridigarjev. »Samo krajevni ordinarij podeljuje tako svetnim kot neizvzetim redovniškimi klerikom pravico pridiganja v svojem ozemlju« (kan. 1337), »Če je pridiga namenjena samo izvzetim redovnikom in onim, ki so naštetih v kan. 514 § 1, podeljuje v duhovniškem redu pravico pridigati njih predstojnik po določbah konstitucij; ta more v priložnosti podeliti tudi svetnim klerikom in klerikom drugega reda, da so le po sodbi njih ordinarija ali predstojnika sposobni. — Če je pridiga namenjena drugim ali nunam, ki so podložne redovnikom s slovesnimi zaobljubami, podeljuje pravico tudi izvzetim redovnikom ordinarij kraja, kjer bo pridiga, pridigar pa, ki bo govoril nunam, potrebuje vrh tega še dovoljenje redovnega predstojnika. — Pravico pridigati članom laiškega reda, četudi je izvzet, pa daje krajevni ordinarij; pridigar pa te pravice brez predstojnikovega dovoljenja ne more uporabljati«. Pravica ali dovoljenje za pridiganje »se sme dati le takemu, o katerem je ugotovljeno, da je lepega nravnega življenja

in je v izpitu po določbi kan. 877 § 1 pokazal, da ima zadostno znanje« (kan. 1340 § 1).

19. O imenovanju laičkih cerkvenih uslužbencev določa kan. 1185: »Cerkovnika, pevce, orglavca, deške pevce, zvonivca, grobarja in ostale uslužbence imenuje samo predstojnik cerkve, samo njemu so podložni in samo on jih odpušča; s tem pa niso prizadeti zakoniti običaji in pogodbe in ordinarijeve pravice«.

č. Uprava v zakramentalnem pravu

59. Mörsdorf dobro pripominja, da moremo govoriti v območju zakramentalnega prava o upravnem postopanju v dvojnem oziru³⁰⁰. Po eni strani je deljenje zakramentov sámo urejeno, po drugi strani pa pripuščanje k zakramentom zahteva posebne postopke. Tako je n. pr. potrebno ugotoviti določene okoliščine, preden se krsti otrok nevernikov (kan. 750) ali dveh krivovercev ali razkolnikov ali odpadnikov (kan. 751) ali preden se pripusti h krstu odrasel človek (kan. 752). Prav tako, preden se kdo pripusti za krstnega³⁰¹ ali birmanskega³⁰² botra. Posebno natančne pa so te preiskave, preden se kdo pripusti k zakramentu sv. reda ali sv. zakona.

Po kan. 968 § 1 more veljavno in dopustno prejeti sv. red krščen moški, ki »ima po sodbi lastnega ordinarija lastnosti, ki se po pravu zahteva, in ga ne ovira kaka iregularnost ali kak drug zadržek«. »Lastni škof ali višji redovniški predstojnik more svojim klerikom prepovedati pristop k redovom iz kakršnega koli tudi tajnega zakonitega razloga tudi izvensodno (extrajudicialiter); proti prepovedi je dovoljeno obrniti se na sv. stolico ali, če gre za redovnike, ki jim je prepovedal pristop pokrajinski predstojnik, tudi na vrhovnega predstojnika« (kan. 970). »Nedovoljeno je koga na kakršen koli način iz katerega koli razloga siliti v duhovski stan ali kanonično sposobnega od njega odvračati« (kan. 971).

Umevno je, da te določbe predpostavljajo neko postopanje, v katerem naj se ugotove gornje zahteve. Podrobneje je to postopanje uredila kongregacija za zakramente z instrukcijo z dne 27. decembra 1930³⁰³ in z instrukcijo z dne 1. decembra 1931³⁰⁴; prva se tiče svetnih ordinandov, druga pa redovniških klerikov. Prva ima tri dele in v dodatku tri formularje. V prvem delu govori o nujni potrebi, da se vsi nevredni kandidati duhovskega stanu, kakor tudi

³⁰⁰ Rechtssprechung 143.

³⁰¹ Kan. 762—769.

³⁰² Kan. 793—797.

³⁰³ »Instructio ad Revmos locorum Ordinarios de scrutinio alumnorum peragendo antequam ad ordines promoveantur« (AAS 1931, 120—129).

³⁰⁴ »Instructio ad supremos religionum et societatum moderatores: de formatione clericali et religiosa alumnorum ad sacerdotium, deque scrutinio ante ordinem susceptionem peragendo« (AAS 1932, 74—81).

taki, ki nimajo poklica, čimprej odstranijo iz semenišč. Da bo mogoče spoznati nepoklicane in nevredne kandidate, so potrebne poizvedbe. V drugem in tretjem delu podaja instrukcije »normas respicientes... methodum scrutationum, fontesque determinans, unde veritas hauriri possit«. Svojo sodbo mora ordinarij opreti na poizvedbe in ordinandove izpovedi. Poizvedbe so ustne in pismene informacije semeniškega vodja, pismena poročila ordinandovega župnika. Če so ordinandi znani semeniškem svetu za disciplino, more ordinarij zaslišati tudi tega. Če ima škof za potrebno, more zaslišati še druge osebe, bodisi duhovnike ali laike. V dodatku prinaša instrukcija poseben obrazec, ki našteva sedemnajst točk, na katere mora ordinandov župnik pismeno odgovoriti. Vprašanja pa, ki naj se stavijo osebam, o katerih ordinarij sodi, da je primerno jih zaslišati, se tičejo ordinandovega obnašanja in znamenj njegovega poklica, nadalje tega, ali ni morda prisiljen v duhovski stan in kakšno mnenje imajo ljudje o njem. Od vseh teh mnenj je treba upoštevati zlasti mnenje semeniškega vodja »de candidati moribus et ingenio«. Instrukcija o preskušnji redovniških klerikov ima poleg uvoda dva dela; v prvem govori o vzgoji redovniških klerikov, v drugem pa o preskušnji redovniških ordinandov³⁰⁵.

Prepoved pristopiti k višjim redovom, ki se omenja v kan. 970, je danes redno upravna zadeva brez kazenskega značaja; izreči pa se seveda more tudi za kazen, bodisi občesodno ali upravnosodno³⁰⁶. Izraz *extrajudicialiter* v navadenem kanonu, izposojenem iz tridentskega cerkvenega zbora³⁰⁷, pove, da so prej te stvari obravnavali sodno.

60. Po kan. 1019 § 1 se mora ugotoviti, preden se zakon sklene, »da njegove veljavne in dovoljene sklenitve nič ne ovira«. Kan. 1019 do 1034 predpisujejo v ta namen razna sredstva. Te določbe sta izpolnili dve instrukciji kongregacije za zakramente, prva »o dokazovanju svobodnega stanu in o naznanitvi sklenjenega zakona« je bila izdana dne 4. julija 1921 (AAS 1921, 348—349), druga »o določbah, po katerih se mora župnik ravnati, ko vrši po kanonih predpisane preiskave, preden zaročenca pripusti k poroki« pa dvajset let pozneje, 29. junija 1941 (AAS 1941, 297—318). V teh je postopek pri ugotavljanju, da ni ovire za zakon, točno določen³⁰⁸. Včasih preide v upravno postopanje prisilnega značaja³⁰⁹, včasih pa v posebne zakonske postopke, ki smo jih zgoraj omenili. Zadnja instrukcija iz l. 1941 uvaja pri teh preiskavah tesnejše sodelovanje med župnikom in ordinarijem. Izraža namreč željo, naj bi župnik v vsakem primeru posebej, preden bi zaročenca pripustil k poroki, prejel od škofijske

³⁰⁵ O d a r, Preskušnja ordinandov, BV 1932, 179—182.

³⁰⁶ M ö r s d ö r f, Rechtsprechung 144.

³⁰⁷ Sess. XIV, c. 1 de ref.

³⁰⁸ O d a r, Preiskave pred poroko, BV 1942, 58—105.

³⁰⁹ Gl. kan. 1039.

kurije zatrdilo, da ni ovire za zakon. V vsakem primeru posebej naj bi torej sodelovala pri preiskavah pred poroko škofijska kurija in župnik. Če pa sta ženin in nevesta iz različnih škofij, je sodelovanje škofijske kurije naravnost ukazano.

d) Spregledovanje zakonov

61. K *iurisdictio voluntaria* spada tudi spregledovanje zakonov. Ker spregled ne ustvari prava (*ius obiectivum*) marveč le pravico (*ius subiectivum*), zato sam po sebi ni dej zakonodajne oblasti, marveč upravne. Ker spregled odpravlja zakon v posameznih primerih, je umevno, da more *iure proprio* zakon spregledati le *dominus legis*. Zato določa kan. 80: »Spregled, to je razveljavljenje zakona v posebnem primeru, more podeliti zakonodavec, njegov naslednik ali predstojnik in tisti, ki so jim ti dali oblast spregledovati«. Od papeških zakonov dajejo spregled papeška oblastva v mejah svoje stvarne pristojnosti, škof more te zakone spregledovati le, če mu to pravico daje splošni zakon ali posebno pooblastilo. Kan. 81 določa: »Ordinariji, ki so nižji od papeža, ne morejo podeljevati spregledov od splošnih cerkvenih zakonov, tudi v posameznem primeru ne, če jim ni bila ta oblast podeljena izrečno ali vsaj vključno, ali če se je težko obrniti na sv. stolico in je hkratu v odlašanjju nevarnost za veliko škodo in gre za spregled, ki ga apostolska stolica navadno podeli«. Po zakonu imajo škofje v nekaterih pravnih področjih širše dispenciacijske pravice, tako n. pr. v zakonskem pravu (kan. 1028; 1043; 1045). Široka pooblastila pa dobivajo v petletnih fakultetah. Neka izjema od splošnega pravila je kan. 291 § 2, po katerem morejo krajevni ordinariji dajati spregled od zakonov plenarnega ali pokrajinskega cerkvenega zbora v posameznih primerih in iz upravičenega vzroka. »Župniki ne morejo dati spregleda ne od splošnega ne od posebnega zakona, razen če jim je ta oblast izrečno podeljena« (kan. 83).

Spregled se more dati »le iz upravičenega in pametnega razloga, pri čemer naj se upošteva važnost zakona, od katerega se daje; sicer je spregled, ki ga podeljuje nižji, nedopusten in neveljaven« (kan. 84 § 1). O tem, ali je vzrok zadosten, gre sodba temu, ki spregled daje, vendar mora biti njegova sodba utemeljena. Svobodni preudarek ni isto kot samovolja. »V dvomu, ali je razlog zadosten, se za spregled sme prositi, in ta se more dopustno in veljavno podeliti« (kan. 84 § 2).

Upoštevati se morejo pri spregledu tudi določbe o reskriptih (prim. kan. 62), o katerih smo že zgoraj govorili.

12. Uprava prisilnega značaja

62. Za upravo prisilnega značaja je značilen upravni ukaz, s katerim upravna oblast posega v življenje. Ukaz (*praeceptum*) more podobno kot zakon zahtevati v bodoče kako storitev ali

opustitev, ali pa more podobno kot sodba izreči kako pravno posledico, bodisi kazensko ali ne. V prvem primeru imamo *praeceptum ad instar legis* (zapoved), v drugem pa *praeceptum ad instar sententiae* (ukrep). Zakonik sam ne razlikuje med tema dvema vrstama ukazov³¹⁰. Splošno določbo o ukazih imamo le v kan. 24, ki se glasi: »Ukazi, ki so dani posameznikom, vežejo te, katerim so dani, toda v pravnem območju (iudicialiter) se ne morejo doganjati ter prenehajo, ko preneha oblast tistega, ki jih je izdal, če niso bili izdani z zakonito listino ali pred dvema pričama.« V zvezi s kan. 1933 § 4, kjer se omenja izraz »per modum praecepti extra iudicium«, ki nedvomno spada tudi pod kan. 24, je jasno, da beseda iudicialiter ne more pomeniti le sodno pot, marveč da obsega tudi extra iudicium, da torej pomeni isto kot in foro externo ali v pravnem območju³¹¹. Od ukaza v kan. 24 je treba razlikovati *praeceptum dominativum*; tak ukaz izda, kdor ima v Cerkvi nejavno oblast.

Ukaz kot zapoved more biti dan splošnosti ali posameznikom. Če je dan splošnosti, se razlikuje od zakona v tem, da je 1. vedno oseben; o zakonu se domneva, da je teritorialen (kan. 8 § 2), more pa biti tudi oseben; 2. da se more dati tudi komunitetam, ki niso sposobne sprejeti zakon (prim. kan. 36) in 3. da ga more izdati organ, ki nima zakonodajne oblasti, n. pr. generalni vikar. Ukaz kot ukrep meri vedno le na konkreten primer. Kan. 24 razlikuje, kot smo videli: formalno izdane upravne ukaze in take, ki niso formalno izdani.³¹²

K cerkveni upravi prisilnega značaja spada zlasti naslednje:

a) Nadzorstvo

63. Za nadziranje rabi zakonik različne izraze. V kan. 1381 in 1382, ki govorita o cerkvenem nadzorstvu šolstva, dobimo skupaj izraze *inspectio* (kan. 1382 § 1), *vigilare* (kan. 1382 § 2) in *visitatio* (kan. 1382). Pod *inspectio* in *visitatio* je umeti nadzorstven obisk, *vigilare* pa pomeni splošno pažnjo³¹³. O cerkvenem nadzorstvu govori zakonik na različnih mestih; ni pa to nadzorstvo povsod enako, kakor nam kaže kan. 274 št. 4, 5, kjer je govor o nadzorovanju, ki ga vrši metropolit v svoji pokrajini. Navedeni določbi se glasita: »[V poverjenih škofijah pa more metropolit le tole]: — — — 4. paziti (*vigilare*), da se ohranja vera in cerkvena disciplina ter o zlorabah obveščati (*certionem facere*) papeža; 5. izvrševati kanonično vizitacijo (*canonicam visitationem peragere*), če jo je poverjeni škof zanemaril, ako vzrok prej odobri apostolska stolica;

³¹⁰ Mörsdorf, *Rechtssprechung* 145.

³¹¹ Prim. Hove, *Commentarium Lovaniense* I, 2, str. 371; I, 4, str. 89; Mörsdorf, *Die Rechtssprache* 287; *Rechtssprechung* 147.

³¹² Mörsdorf, *Rechtssprechung* 147.

³¹³ Mörsdorf, *Die Rechtssprache* 257.

v času vizitacije more pridigovati, spovedovati, odvezovati tudi od grehov, ki so škofu pridržani, preiskovati (inquirere) o življenju in nramnosti klerikov, klerike na slabem glasu naznanjati (denuntiare) njih ordinarijem, da jih kaznujejo, splošno znane zločine, javne in splošno znane žalitve, prizadete njemu in njegovim, kaznovati s pravičnimi kaznimi, tudi s cenzurami.« Metropolit torej: 1. pazi na vero in disciplino v metropoliji; 2. o zlorabah, ki jih pri tem zasledi, obvešča papeža; 3. vrši nadomestno vizitacijo v podrejenih škofijah, toda pod dvema pogojema: a) če krajevni ordinarij vizitacijo zanemari in b) če vzrok sv. stolica vnaprej odobri; 4. pri tej vizitaciji more med drugim a) preiskovati o življenju in nramnosti klerikov, b) klerike na slabem glasu naznanjati ordinarijem, da jih kaznujejo; c) javne in notorične delikte in notorične žalitve, prizadete sebi in svojim, pa more sam kaznovati. Metropolitovo nadzorovanje njegove pokrajine obsega potemtakem različne akte, ki se med seboj stopnjujejo.

Pojem nadzorstva je močno neopredeljen.

Mörsdorf dobro razlikuje v njem tri stopnje³¹⁴, namreč: 1. pravico nadziranja združeno z dajanjem ukorov in naravnostnim odpravljanjem zlorab (Mängelabstellungsrecht), 2. pravico nadziranja združeno z dajanjem ukorov in naznanitvijo zlorab pristojnemu predstojniku (Mängelrügerecht); tako nadzorstvo smo videli pri metropolitu glede klerikov na slabem glasu; tako nadzira škof redovništvo; 3. pravico nadziranja združeno s pravico naznaniti zlorabe (Mängelanzeigerecht), to je pravica navadnih nadzornikov, n. pr. dekanov.

Od cerkvenih organov, ki izvršujejo cerkveno nadzorstvo, pridejo v poštev nekatere kardinalske kongregacije (kongregacija sv. oficija [kan. 247 § 4], konzistorialna kongregacija [kan. 248 § 3], redovniška kongregacija [kan. 251 § 1], kongregacija de propaganda [kan. 252 § 1], kongregacija za semenišča in univerze [kan. 256 § 1], in kongregacija za vzhodno cerkev [kan. 257 § 2]), nunciji in apostolski delegati (advigilare, kan. 267 § 1 št. 2, § 2), metropolitni (kan. 274 št. 4, 5), škofje (kan. 343 § 1; 344 § 1), apostolski upravitelji (kan. 315), apostolski vikarji in prefekti (kan. 301 § 2), višji redovniški predstojniki (kan. 511) in dekani (kan. 447 § 2).

64. O načinu, kako naj se nadzorstveni obisk opravi, govori zakonik v kan. 343 do 346, kjer so določbe o škofovi vizitaciji. Tam je med drugim povedano, da je namen te vizitacije, »da se nauk ohrani zdrav in pravoveren, da se varujejo dobre nravi in popravijo slabe, da se pospešuje med ljudstvom in v kleru mir, nedolžnost, pobožnost in redovitost ter vse, kar more biti po okoliščinah veri v korist« (kan. 343 § 1). »Redni škofovi vizitaciji so podvržene v škofiji se nahajajoče osebe, stvari in sv. kraji, četudi izvzeti, če ne dokažejo, da jih je apostolska stolica posebej izvzela od

³¹⁴ Rechtssprechung 149.

vizitacije. Izvzete redovnike pa more škof nadzirati le v primerih, ki so v pravu naštetih« (kan. 344).

»Vizitator (škof) mora v vseh rečeh, ki se tičejo predmeta in namena vizitacije, postopati po očetovsko (paterna forma); proti njegovim zapovedim in ukrepom je dovoljen priziv, ki pa nima odložne moči. V ostalih zadevah pa mora škof tudi za časa vizitacije postopati sodno (ad normam iuris)« (kan. 345). Izraz paterna forma dobro označuje škofov položaj, čeprav ni praven³¹⁵. Njemu nasproten je izraz ad normam iuris. Na vzporednem mestu v kan. 513 § 2 stoji bolj jasen izraz ordina iudiciario, kar pomeni občesodni ali upravnosodni postopek. Ad normam iuris torej ne more pomeniti samo po pravnih določbah, ker mora biti takšno tudi ono postopanje, ki se vrši paterna forma.

65. O škofovi vizitaciji redovništva so podrobne določbe v redovniškem pravu, zlasti v kan. 512—513 in 617—618. Te določbe so precej zamotane, ker so plod zgodovinskega razvoja in kompromisa. Vizitacija nunskih samostanov je v bistvu še danes tako urejena, kot jo je uredil viennski cerkveni zbor (l. 1311), čigar določbo je izpopolnil tridentski cerkveni zbor. Škofovo pravico nadzirati papeškopravne redove s preprostimi zaobljubami pa je v glavnem uredila šele skoraj šest sto let pozneje konstitucija Leona XIII. »Conditae a Christo« z dne 8. maja 1900. Duhovniški redovi s slovesnimi zaobljubami pa so bili do sedaj veljavnega zakonika v nekaterih stvareh podložni vizitaciji krajevnega škofa kot delegata sv. stolice³¹⁶.

Ker nam nekatere določbe o škofovem nadziranju redovništva pojasnjuje institut cerkvenega nadzorstva, naj jih tu navedemo.

Kažejo nam, da to škofovo nadzorstvo ni enotno, delno je redno, delno pa nadomestno. Po obsegu se razlikuje, kakor so redovi, pri nekaterih spada pod to nadzorstvo več stvari kot pri drugih. Najbolj so podrejeni škofovemu nadzorstvu nunski samostani in škofij-skoppravni redovi, najmanj pa izvzeti kleriški redovi s slovesnimi zaobljubami. Ti so redno oproščeni škofovega nadzorstva, razen v primeru, ki se omenja v kan. 1261 § 2. Po kan. 1261 § 1 naj namreč krajevni ordinariji pazijo, »da se bodo cerkveni predpisi o božji službi vestno spolnjevali, zlasti, da se ne bo v javno ali zasebno bogoslužje ali vsakdanje življenje uvedla kaka praznoverna razvada ali kaj dopustilo, kar je veri tuje ali se ne sklada s cerkvenim izročilom ali kaže umazan dobiček.« Kan. 1261 § 2 pa nadaljuje: »Če krajevni ordinarij izda v tej stvari za svoje ozemlje kake določbe, se jih morajo držati tudi vsi redovniki, tudi izvzeti; krajevni ordinarij pa more v ta namen pregledati njih cerkve ali javne kapele.«

Ostale določbe o škofovem nadzorstvu nad redovništvom, kolikor nas na tem mestu zanimajo, so tele:

³¹⁵ Mörse dorf, Rechtsprechung 150.

³¹⁶ Prim. Odar, Škof in redovništvo, BV 1936, 52.

Kan. 512 določa: »§ 1. Krajevni ordinarij mora sam ali po kom drugem vsako peto leto vizitirati: 1. posamezne nunske samostane, ki so neposredno podložni njemu ali apostolski stolici; 2. posamezne hiše moških in ženskih škofijskopравnih kongregacij. § 2. V istem času mora tudi vizitirati: 1. nunske samostane, ki so podložni redovnikom, glede tega, kar se tiče klavzure, pa tudi glede vseh ostalih stvari, če jih redovni predstojnik že pet let ni vizitiral; 2. posamezne hiše papeškopravnega reda, četudi je izvzet, glede tega, kar zadeva cerkev, zakristijo, javno molilnico in spovednice; 3. posamezne hiše škofijskopравnega reda glede tega, kar je navedeno v gornji številki, poleg tega pa po določbi kan. 618 § 2 št. 2 tudi glede stvari, ki zadevajo notranjo disciplino. § 3. Glede uprave cerkvene imovine veljajo določbe kan. 532: do 535.«

O načinu te vizitacije imamo določbo v kan. 513: »§ 1. Vizitator ima pravico in dolžnost izprašati redovnike, o katerih sodi, da je to potrebno, in poizvedovati glede tega, kar spada v vizitacijo. Vsi redovniki so dolžni, da mu odgovarjajo po resnici. Predstojnikom je prepovedano, da bi jih odvrčali od te dolžnosti, ali da bi na kak drug način preprečevali namen vizitacije. § 2. Če vizitator ni postopal sodno, je proti njegovim odlokom dovoljena pritožba, ki nima odložne moči.« V papeškopravnih laičkih redovih krajevni ordinarij »mora in more preiskovati, ali vlada disciplina, kakor jo določajo konstitucije, ali je zdrav nauk ali je nравnost začela trpeti škodo, ali se je grešilo proti klavzuri, ali se prejemajo zakramenti primerno pogosto in stalno; in če predstojniki, ko so bili opozorjeni glede morebitnih hudih zlorab, niso odredili, kar je bilo potrebno, naj sam ukrene; če pa gre za kaj večjega, kar ne trpi odloga, naj takoj sam odloči, odlok pa naj pošlje sv. stolici« (kan. 618 št. 2).

Za pravno ureditev nadzorovanja je pomemben tudi kan. 617, ki se glasi: »§ 1. Če so se v hišah in cerkvah redovnikov s slovesnimi zaobljubami in ostalih izvzetih redovnikov vgnezdile zlorabe, pa jih predstojnik, ko je bil opomnjen, ni odpravil, je krajevni ordinarij dolžan stvar takoj sporočiti sv. stolici. § 2. Hiša pa, ki ni pravno izoblikovana, ostane pod posebnim nadzorstvom krajevnega ordinarija, ki more začasno sam ukreniti, kar je potrebno, če so se vgnezdile zlorabe in so bile vernikom v pohujšanje.«

66. Nadzorstvena oblast kardinalskih kongregacij je najvišja in neomejena. Tako pa ni nadzorstvo papeških poslanikov. Kan. 269 § 1. določa izrečno: »Poslaniki morajo pustiti krajevnim ordinarijem svobodo pri njih iurisdikciji.« Nadzorovanje,

ki ga vrše metropoliti, je mnogovrstno, kot smo videli zgoraj iz navedbe kan. 274 št. 4 in 5. Načelno je takšno, kakršno je apostolskih poslanikov, v nekaterih okoliščinah pa je njihova pristojnost večja. Nadzorstvena oblast redovniških vizitatorjev, pa naj so višji predstojniki ali krajevni ordinarij, pa vsebujejo tudi oblast odpravljati zlorabe z odloki (kan. 511; 513). Dekani zlorab sami vobče ne smejo odpravljati, marveč jih morajo sporočiti ordinariju. Bolj natančno govori zakonik na raznih mestih o škofovem nadzorstvu.

Škofova nadzorna pravica je polna; zlorabe more direktno odpravljati in uporabljati pri tem razne sankcije. Tako more odstavljati od služb. Kan. 192 § 3 določa splošno: »Odvzem odjemljive službe more ordinarij odrediti po svojem pametnem preudarku iz kakršnega koli upravičenega vzroka, tudi če ni delikta. Upoštevati mora naravno pravčnost, ni se pa dolžan držati določenega postopka; vendar morajo določbe glede odjemljivih župnij ostati v veljavi. Odvzem nima pravnega učinka, dokler ga predstojnik ni sporočil. Proti ordinarijevemu odloku je dovoljen priziv na apostolsko stolico, toda brez odložne moči.« Nasprotno pa more neodjemljive službe ordinarij vzeti kleriku le po sodnem postopku (mediante processu ad normam iuris) (kan. 192 § 2); ta postopek more biti ali občesoden ali upravnosoden.

Pri odjemljivih službah razlikuje kan. 192 § 3, kakor smo videli, župnije in ostale. Z odjemljive župnije se župnik odstavi »po postopku za odstavitev župnikov« (kan. 2157—2161). Pri ostalih odjemljivih službah pa za odstavitev postopek ni predpisan. Škof more službo odvzeti po svojem preudarku iz kakršnega koli upravičenega razloga; upoštevati pa mora naravno pravčnost (naturali aequitate servata); ni vseeno n. pr. ali odstavi kaplana ali generalnega vikarja; odstavitev prvega ne bi vzbujala zgledevanja, pač pa odstavitev drugega. Škof mora razloge pretehtati, da ne bo neupravičeno povzročil škode. Odlok dobi pravni učinek šele, ko se sporoči. Pritožba nima odložne moči.

Pri posameznih odstavljivih službah zakonik še posebej dostavlja, čeprav na različne načine, da ima škof pravico odstaviti od službe. Generalnega vikarja (kan. 366 § 2), dekane (kan. 446 § 2) in svetne kaplane (kan. 477) more škof »poljubno« (ad nutum) odstaviti. Seveda mora imeti razlog, ki pa mora biti bolj tehten, kadar gre za odstavitev dekana ali celo generalnega vikarja. Glede odstavitev kanclerja in notarjev pravi kan. 373 § 5: »vse more odstaviti ali suspendirati, kdor jih je nastavil ali njegov naslednik ali predstojnik; kapitularni vikar pa le s privoljenjem kapitlja.« O vzroku in postopku pri tej odstitvi zakonik ne govori. Sinodalne spraševalce in župnike svetovalce more škof »odstraniti le iz važnega razloga, ko vpraša stolni kapitelj za mnenje« (kan. 388). »Škofijski svetovalci (kjer ni stolnega kapitlja) se smejo med službeno dobo

odpustiti le iz upravičenega vzroka, potem ko so bili ostali svetovalci vprašani za mnenje« (kan. 428). Zanimiva je določba kan. 454 § 5 o odstavljanju župnikov ali župnikov vikarjev (kan. 471 § 3) ali župniških vikarjev (kan. 477 § 1), ki so redovniki. »Župniki, ki pripadajo redovniški družini, so glede na osebo vedno odstavljivi. Odstaviti jih more poljubno (ad nutum) tako krajevni ordinarij, ko opomni redovniškega predstojnika, kot redovniški predstojnik, ko opomni ordinarija. Pravica obeh je enaka; ne potrebujeata drug drugega pritrditve; drug drugemu nista dolžna povedati razloga za svoj odlok in še manj ga dokazati. Dovoljena pa je pritožba na apostolsko stolico, a brez odložne moči.« Besedilo samo že pove, da je kompromis med različnimi interesi. Kot redovnik je podložen redovniški župnik ali vikar svojemu redovniškemu predstojniku, kot nastavljenec v dušnem pastirstvu pa škofu. Drugi stavek v navedenem kanonu je plod zgodovinskega razvoja.

»Rektorja cerkve more krajevni ordinarij poljubno odstaviti iz kakršnega koli upravičenega razloga, čeprav so ga drugi izvolili ali kot patroni predlagali; če je rektor redovnik, se je treba pri njegovi odstavitvi ravnati po določbi kan. 454 § 5« (kan. 486). Članov obeh semeniških komisij škof med službeno dobo ne sme odstaviti »brez važnega razloga« (kan. 1359 § 3), prav tako ne članov cerkvenih fabriških svetov (kan. 1183 § 2).

Škof more dalje odvzeti pridigarju, ki nima potrebnih sposobnosti, pravico pridiganja; proti temu odvzemu je dovoljena pritožba, ki je brez odložne moči (kan. 1340 §§ 2, 3).

Prav tako more ordinarij iz važnega razloga odvzeti spovedno jurisdikcijo (kan. 830 § 1). »Vendar pa škof, če ni prej obvestil apostolske stolice, ne sme odvzeti spovedne oblasti hkrati vsem spovednikom kake redovniške hiše, če gre za pravno izoblikovano hišo« (kan. 880 § 3).

Škof ima pravico »zahtevati iz verskih in nravnih razlogov, da se odstranijo (iz šol) tako učitelji kot knjige« (kan. 1381 § 3), more prepovedovati knjige (kan. 1395), odpuščati gojence iz semenišča (kan. 1371), klerike z nižjimi redovi iz duhovskega stanu (kan. 211 § 2), zabraniti kleriku prejem nadaljnjih redov (kan. 970), prepovedati majoristu izvrševanje višjih redov (kan. 1997; 2222, § 2).

67. Obširno je škofovo nadzorstvo nad upravo cerkvene imovine. Omenimo naj le nekatere stvari³¹⁷. Kan. 1519 § 1 določa načelno: »Krajevni ordinarij mora skrbno paziti (advigilare) na upravo vse cerkvene imovine, ki je v njegovem ozemlju in ni odtegnjena njegovi oblasti; veljajo pa zakoniti predpisi, ki mu dajejo še večje pravice.«

³¹⁷ Gl. O d a r, Zakonik ljubljanske škofije, BV 1941, 169 in nsl.

»Upravitelji kakršne koli cerkve, tudi stolnice, ali kanonično ustanovljenega sv. kraja ali bratovščine, morajo vsako leto predložiti krajevnemu ordinariju račun o upravi in je vsak nasprotni običaj zavreči« (kan. 1525 § 1).

»Krajevni ordinarij mora pregledati vse cerkvene ustanove (pia instituta), četudi so pravne osebe in na kakršen koli način izozete« (kan. 1491 § 1).

»Če bi ustanovitelj hotel, da upravitelji niso dolžni krajevnemu ordinariju predlagati računov, se ustanova ne sme sprejeti« (kan. 1492 § 2).

»Krajevni ordinarij naj skrbi, da se bo v celoti izpolnjevala pobožna volja vernikov, izražena ob ustanovitvi teh ustanov« (kan. 1493).

Posebej je urejeno škofovo nadzorstvo nad imovino, ki pripada redovnikom (kan. 533—535).³¹⁸

Tu je treba razlikovati dvoje, namreč namen konkretne imovine in red, kateremu pripada. V stvarnem oziru pa je škofova pristojnost, če izvzamemo škofijskopravne redove, v glavnem omejena na to, da daje privoljenje za nalaganje in odsvajanje in da ima pravico pregledovati račune. In sicer potrebujejo škofovega dovoljenja za nalaganje denarja in za kakršno koli spremembo v naložitvi: a) prednice nunskih samostanov in predstojnice v škofijskopравnih redovih za kakršen koli denar; b) predstojnice v papeškopravnih redovih s preprostimi zaobljubami za imovino, ki sestavlja sestrsko doto; c) predstojniki in predstojnice v redovih s preprostimi zaobljubami za naložitev volil za kultne in dobre namene, ki naj se izvršujejo v njihovi cerkvi ali hiši ali škofiji, v kateri je hiša³¹⁹; č) vsi redovniki za nalaganje vsot, ki so dane naravnost v župnijske in misijonske namene ali njim za župnijo oziroma konkretne misijone. Računi o vsotah pod c) in č) morajo biti škofu vsak čas na razpolago, da jih pregleda.

Predstojnica nunskega samostana mora vsako leto, in če konstitucije tako določajo, tudi večkrat na leto predložiti krajevnemu ordinariju račun o upravi redovniške imovine. Krajevni ordinarij ima pravico odstaviti nesposobno upraviteljico imovine, ako ni samostan podložen moškemu redu. Če pa je samostan podložen predstojniku moškega reda, krajevni ordinarij najprej opomni predstojnika o neredni upravi; če opomnjeni predstojnik nerednosti ne odpravi, uredi krajevni ordinarij, kar ima za potrebno. V ženskih papeškopravnih redovih s preprostimi zaobljubami morajo predstojnice predlagati krajevnemu ordinariju račune o upravljanju sestriinske dote, in sicer ob vizitaciji, a tudi drugače, ako smatra ordinarij za potrebno. Računi o upravi kakršne koli redovniške imovine morajo biti krajevnemu ordinariju vedno na razpolago (kan. 535).

³¹⁸ Gl. O d a r, Škof in redovništvo, BV 1936, 52—54.

³¹⁹ Glede izvzetih duhovniških redov je stvar preporna, gl. BV 1936, 52, op. 118.

68. Posebej naj še omenimo škofovo nadziranje sodne uprave. Cerkveni sodniki so pri izrekanju sodb neodvisni (kan. 1869 § 3), nadzorstva nad škofijskim ali metropolitiskim sodiščem pa ne vrši kako višje sodišče, marveč krajevni ordinarij, kateremu pristoji sploh vsa upravna oblast nad sodiščem. Škof imenuje vse sodno osebje, in sicer sinodalne sodnike z odobritvijo škofijske sinode (kan. 385 § 1), oziroma prosinodalne po zaslišanju stolnega kapitlja (kan. 386 § 1), ostale (oficiala, preiskovalnega sodnika, promotorja iustitiae, branilca vezi, notarje, sle)³²⁰ pa samostojno in jih zaprisega sam ali po drugem (kan. 1621 § 1). Prav tako jih tudi more odstaviti, in sicer oficiala »poljubno« (kan. 1573 § 5), sinodalne oziroma prosinodalne sodnike iz važnega razloga po zaslišanju stolnega kapitlja (kan. 1574 § 2 in 388), preiskovalnega sodnika (1583), promotorje iustitiae in branilca vezi (kan. 1590 § 2) iz upravičenega razloga, notarje (kan. 373 § 5) in sle (kan. 1592) pa brez nadaljnega. Škof odreja zapovrstni red sodnih senatov (kan. 1576 § 3), kdaj naj promotor iustitiae sodeluje v nekazenskih stvareh (kan. 1586), potrjuje odvetnike (kan. 1658 § 2), določa stroškovnik (kan. 1909 § 1), odreja poslovni red (kan. 1636, 1638), nadzira poslovanje sodnikov in nastopa proti sodnikom in ostalemu osebju, ki ne vrši svojih poslov (kan. 1625). V kazenskih stvareh sprejema škof naznanitve deliktov (kan. 1936), odreja predpreiskave (kan. 1942 § 1) in jih sam ali po drugem izvršuje (kan. 1940) in odreja postopek po preiskavi (kan. 1946)³²¹.

b) Poročila

69. V zvezi z nadzorstvom so poročila, ki jih morajo podrejeni organi pošiljati nadrejenim organom. Sv. stolici morajo poročati škofije vsako peto leto (kan. 340) po navodilih, ki jih je izdala konzistorialna kongregacija 4. novembra 1918³²², o splošnem položaju, o nekaterih stvareh pa morajo poročati vsako leto ali vsako tretje leto³²³; podobna poročila morajo pošiljati tudi apostolski vikarji in prefekti (kan. 300). Prav tako morajo poročati predstojniki papeškopravnih redov (kan. 510). Škofu mora poročati dekan vsaj enkrat na leto »in mu pri tem razložiti ne le, kar se je med letom dobrega storilo, marveč tudi napake, ki so se vrinile, pohujšanja, ki so nastala, sredstva, ki so se proti njim uporabila, in kaj še misli, da bi bilo treba

³²⁰ Kan. 1573 § 1; 1580 § 1; 1589 § 1; 373; 1592.

³²¹ Gl. Roberti, De processibus I, 169 in nsl.

³²² AAS 1918, 487 in nsl. Obrazec ima dvanajst poglavij in sto odstavkov.

³²³ Škofje morajo vsako tretje leto poslati poročilo o šolskem izobraževanju mladine v krščanskem nauku (motuprop. Pija XI. Orbem catholicum z dne 29. junija 1923, AAS 1923, 327), poročilo o semenišču in teološki fakulteti (odlok kongr. za semenišča in univerze z dne 2. februarja 1924, AAS 1924, 574) in poročilo o ženski noši (navodilo koncilске kongregacije z dne 12. januarja 1930, AAS 1930, 26), vsako leto meseca januarja pa poročilo o zakonskih pravadah v prejšnjem letu (pismo kongregacije za zakramente z dne 1. julija 1932, AAS 1932, 272—274).

storiti, da se bolj korenito odpravijo.« Končno naj župnik poroča škofu o kaplanu vsaj enkrat na leto (kan. 476 § 7).

c) Opravila, kjer je potrebno predstojnikovo dovoljenje

70. Cerkevni upravni organi morajo za svoja opravila dobiti večkrat privoljenje prirejenega organa ali dovoljenje nadrejenega oblastva. Za privoljenje prirejenega oblastva rabi zakonik navadno izraza *consensus* ali *assensus* (n. pr. kan. 43; 114; 240 § 3; 349 § 1 št. 1; 406 § 2; 495, 497 § 1; 498; 686 § 3; 703 § 2; 723 št. 2)³²⁴. To privoljenje mora biti navadno izrečno dano, domnevano zadostuje le, če je tako določeno (n. pr. v kan. 349 § 1 št. 1). Pogosto se zahteva, da je privoljenje pismeno (kan. 114; 497 § 1; 686 § 3; 703 § 2; 723 št. 2).

Za dovoljenje nadrejenega oblastva rabi zakonik različne izraze, tako *licentia*³²⁵, *venia*³²⁶, *permissio*³²⁷, *permissus*³²⁸, *beneplacitum*³²⁹, *facultas*³³⁰, *potestas*³³¹, pa tudi *consensus*³³². Stvarno skoraj isto vsebujejo taki-le izrazi: *inconsulto loci ordinario (prohibetur)* (kan. 137), *iusta causa ab ordinario loci probata* (kan. 138), *ordinario praemonito* (kan. 274 št. 6), *praevia Sedis apostolicae approbatione* (kan. 285), *praemonito superiore* (kan. 307 § 2), *confirmatio* (kan. 426 § 5) itd. Po pravnem značaju se po mnenju nekaterih³³³ približuje to dovoljenje spregledu; vendar pa razlika med njim in spregledom še ni zadosti pojasnjena³³⁴. Kadar se zahteva dovoljenje, ni opravilo prepovedano, marveč je navezano na pogoj, da se vnaprej dobi dovoljenje. Dovoljenje mora biti navadno dano izrečno, domnevano zadošča le, kjer zakon dovoljuje, n. pr. *licentia saltem praesumpta* (kan. 143, 484 § 1), *licentia, quae in casu necessitatis legitime praesumitur* (kan. 741, 845 § 2); *licentia saltem rationabiliter praesumpta* (kan. 783 § 2; 938 § 2).

Vprašanje, ali se gornje privoljenje ali dovoljenje zahteva za veljavnost pravnega opravila, ni v zakoniku enotno rešeno. Treba je preučiti vsak primer posebej. Glede privoljenja je reči, da ne velja vobče določba v kan. 105, ki govori o pravici prigovora tretjih³³⁵, ne pa o privoljenju prirejenih organov. Glede dovoljenja pa bo vobče

³²⁴ Gl. Mörserdorf, Die Rechtssprache 88.

³²⁵ N. pr. kan. 776 § 1, št. 2; 806 § 2; 822 § 4; 1282 § 1; 1294 § 1.

³²⁶ Kan. 120 §§ 2, 3; 307 § 1; 691 § 4; 849 § 1.

³²⁷ Kan. 497 § 2; 1053; 1105; 1194; 2115 § 2; 2137 § 2.

³²⁸ Kan. 1281 § 1.

³²⁹ Kan. 497 § 1, 498; 1541 § 2, št. 1.

³³⁰ Kan. 1403 § 1; 1859. V kan. 1338 §§ 1—3; 1339 §§ 1, 2; 1340 §§ 1 do 3; 1242 § 1 pa pomeni *facultas* pravico pridiganja.

³³¹ Kan. 1393 § 3; 1403 § 1.

³³² Kan. 549; 691 § 3; 1485.

³³³ Gl. Ciprotti, o. c. 238.

³³⁴ Petroncelli, Note sul concetto di licentia nel diritto canonico (Studi giuridici in onore di S. Romano IV, Padova 1940, 231—246; Ciprotti, o. c. 238, op. 16.

³³⁵ Prim. Odar, Cerkevni predstojnik in pravica tretjih do prigovora, BV 1939, 175—198.

veljalo, da se ne zahteva za veljavnost, če ni tako izrečno določeno; nekaj primerov pa je spornih³³⁶.

Omenimo naj končno še to, da se izraz *licentia* rabi v zakoniku tudi v drugih pomenih. V kan. 1095 § 2 in 1096 pomeni delegacijo za poroko, v kan. 647 § 2 št. 3 svobodo, v kan. 1378, 2018 pa akademsko stopnjo (licenciat).

Primerov, kjer se zahteva predstojnikovo dovoljenje, je v zakoniku vse polno, tako da jih ne moremo tukaj obravnavati. Razumljivo je, da mora ordinarij opreti svoje dovoljenje na stvarne razloge in da mora zato redno uvesti nekakšno postopanje. Preden da na pr. po kan. 1393 § 4 dovoljenje, da se knjiga natisne, je moral dati cenzor ugodno pismeno oceno.

č) Izvršba sodb

71. Izvršba sodbe je v cerkvenem pravu upraven akt, ki pristoji ordinariju kraja, kjer je bila izrečena sodba prve stopnje (kan. 1920 § 1). Izvršbo more ordinarij opraviti osebno ali po kom drugem (ibid.). Pri redovnikih odredi izvršbo sodbe predstojnik, ki je sodbo izrekel ali pooblastil sodnika (kan. 1920 § 3).

Če pa se krajevni ordinarij brani izvršiti sodbo ali to zanemari, »naj na predlog prizadete stranke ali tudi po službeni dolžnosti odredi izvršbo prizivni sodnik« (kan. 1920 § 2). V osnutkih D, E in F je bilo na ustreznem mestu³³⁷ predlagano, naj bi v takem primeru, če gre za sodbo prizivne stopnje, pripadla izvršba metropolitu ali ordinariju prizivnega sodišča. Primer, ko bi ordinarij ne hotel izvršiti sodbe lastnega sodišča, v teh osnutkih ni bil omenjen. Osnutek G pa ima že takšno določbo³³⁸, kot je v zakoniku. Supletorna dolžnost izvršiti sodbo pristoji prizivnemu sodniku, ne pa ordinariju kraja prizivnega sodišča, in to dolžnost ima prizivni sodnik v vsakem primeru, ko krajevni ordinarij noče izvršiti kakršno koli sodbo ali nje izvršitev zanemari.

V pravu pred zakonikom je bilo vprašanje, kdo naj sodbo izvrši, preporno. V osnutkih A, B, C je bilo predlagano, naj sodbo izvrši sodnik, ki jo je izrekel³³⁹; osnutek C je določal, naj jo izvrši sodnik prve stopnje, »če ni višji sodnik, na katerega se je bil priziv vložil, sodbe popravil.« Najbolj obširno se je bavil s tem vprašanjem osnutek B (kan. 323 in 324). Kan. 323 § 1 ugotavlja, da nihče ne more »privata auctoritate« izvršiti sodbe v svojo korist. Če je sodnik reden, izvrši sodbo sam (§ 2). Od papeža poverjeni sodnik izvrši sodbo sam; če pa je bil poverjen od drugega ordinarija, izvrši sodbo pooblastitelj, če ni v pooblastilu drugače določil (§ 3).

³³⁶ Gl. Mörsdorf, Die Rechtssprache 89.

³³⁷ Kan. 466 § 2; E kan. 488 § 2; F kan. 429 § 2.

³³⁸ G kan. 420 § 2.

³³⁹ A kan. 442: »Sententiam exsequi spectat ad iudicem qui primus illam tulit eo modo quo executioni mandari debet«. — B kan. 323 § 2; »Iudicis ordinarii est propriam exsequi sententiam«. — C kan. 254: »Executionis moderatio competit iudici primae instantiae, nisi sententia correctata fuerit a iudice superiore, ad quem fuit appellatum«.

Prizivno sodbo izvrši prizivni sodnik sam ali pa izvršbo prepusti nižjemu sodniku (B kan. 324).

Tako vidimo, da so osnutki predlagali različne rešitve tega vprašanja. Ker je izvršba sodbe popolnoma različna od sojenja, zato je možno, da pripade drugemu organu kot sojenje. Zakonik se je odločil za to, naj bo pristojen za to ordinarij kraja, kjer se je izrekla prva sodba v pravdi. Nekateri osnutki so sicer predlagali, naj bi sodbo izvršil sodnik. Obratno pa je zakonik nadomestno izvršbo prepustil prizivnemu sodišču, ne njegovemu sodnemu gospodu; to je storil, kakor sodita Roberti³⁴⁰ in Vidal³⁴¹ pod vplivom modernih teorij, ali pa zato, kot sodi a Coronata, ker bolj ustreza stvari³⁴².

Sodba se ne sme izvršiti, dokler ni sodnikovega odloka o izvršbi (kan. 1918). Izvršilec mora sodbo izvršiti »po njenem naravnem besedilu, če ni v samem izreku sodbe kaj njegovi presoji prepuščeno« (kan. 1921 § 1). »Odločati sme o ugovorih glede načina in moči izvršbe, ne pa o razsojeni stvari; če pa je od drugod zvedel, da je sodba očitno krivična, naj stranko pošlje k njemu, ki mu je izročil izvršbo (executionem commissit)« (kan. 1921 § 2). Pri izvršbi mora izvršilec paziti, da se bo napravila obsojencu čim manjša škoda (kan. 1923 § 1). Proti tistemu, ki se ustavlja, naj izvršilec »najprej nastopi z opomini in ukazi; duhovnih kazni in cenzur naj se posluži le v sili in postopoma« (kan. 1924).

13. Upravno kaznovanje³⁴³

a) Splošno upravno kaznovanje

72. Po kan. 1933, ki smo si ga ogledali zgoraj v odstavku 30, se morejo v Cerkvi izrekat kazni na tri načine, namreč po občesodnem kazenskem postopku, po upravnosodnih postopkih in na upraven način, ki se v § 4 navedenega kanona imenuje »per modum praecepti extra iudicium«. Občesodni kazenski postopek se more uporabiti pri javnih deliktih, če ni zanje določen kak upravnosodni postopek (kan. 1933 §§ 1, 2).

Upravnosodni kazenski postopki so naslednji: 1. postopek proti klerikom, ki ne izpolnjujejo dolžnosti rezidence (kan. 2168—2175); 2. postopek proti klerikom priležnikom (kan. 2176—2181); 3. postopek proti župniku, ki zanemarja župniške dolžnosti (kan. 2182—2185); 4. postopek za odpust redovnika s časnimi zaobljubami (kan. 647 do 648); 5. postopek za odpust redovnika z večnimi zaobljubami iz laičnega ali iz neizvzetega duhovniškega reda (kan. 649—653); 6. postopek pri sv. oficiju v kaznivih dejanjih, ki so mu po njegovem

³⁴⁰ De processibus II, 239, op. 1.

³⁴¹ Wernz-Vidal, De processibus I, 606.

³⁴² »... rationem habet in ipsa rei natura; qui enim queritur de non obtenta executione, excipit ad obtinendam executionem sententiae iudicialis« (Institutiones iuris canonici III² 1941, 361).

³⁴³ Gl. op. 161.

lastnem zakonu pridržani, pa naj gre za priziv ali prvo stopnjo (kan. 247 § 2).

Tretji način kaznovanja je po upravni poti. Na ta način se morejo vobče po kan. 1933 § 4 kaznovati le gotovi delikti, in sicer s temile kaznimi: s pokoro, s pokorilom, izobčenjem, suspenzijo in zaporo bogoslužja. Ali je to naštevaje izključujoče, o tem niso kanonisti edini. Po zakonskem besedilu bi se morali odločiti za to, da je izključujoče, praksa pa je drugačna, kot je dokazal Roberti³⁴⁴. Iz besedila bi tudi sledilo, da je pod izobčenjem, suspenzijo in zaporo bogoslužja umeti le poboljševalno kazen ne pa tudi povračilne.

Izrekanje kazni per modum praecepti ima namen poskrbeti s skrajšanim postopkom za javno blaginjo. Ordinarij ima vobče na izbiro, da odredi občesodni postopek ali da se izreče kazen per modum praecepti seveda v mejah kan. 1933 § 4. Če zahteva javna blaginja hiter postopek, bo izbral drugo pot, drugače je priporočati prvo. Poudariti pa je treba, da je kaznovanje »z ukazom izven sodnega postopka« vezano na pogoj, »če je le delikt gotov«. Če delikt ni gotov, se mora odrediti občesodni postopek.

Vprašanje, ali je kan. 1933 § 2, ki pravi, da so iz občesodnega postopka izvzeti »delikti, ki naj se kaznujejo s kaznimi, ki se omenjajo v kan. 2168—2194«, — to so delikti, za katere so predvideni tisti upravnosodni postopki, ki smo jih zgoraj navedli na prvih treh mestih — umeti tako, da je pri teh deliktih izključeno tudi upravno kaznovanje, je sporno³⁴⁵. Zdi se, da ni pravega razloga za to, da bi bilo izključeno. Treba pa se je seveda držati sankcij, ki so omenjene v kan. 1933 § 4.

73. Preden ordinarij izreče kazen po gornji upravni poti, mora biti prepričan, da je delikt gotov. Če je gotovo, da je delinkvent res storil ta delikt v objektivnem in subjektivnem smislu, ga teoretično niti zaslišati ni dolžan, ker se zasliševanje zahteva le pri sodnem postopku³⁴⁶; praktično pa seveda ne bo nikoli kazalo zaslišanja opustiti, razen morda kdaj v kakem izrednem primeru. Če pa je delikt vobče znan, delinkventa pri upravnem kaznovanju ni treba zaslišati.

Če namerava ordinarij izreči kako zdravilno kazen, mora krivca »prej pograjati in posvariti, da naj po določbi kan. 2242 § 3 odneha s trdovratnostjo« (kan. 2233 § 2). Če po njegovem pametnem preudarku primer dopušča, naj mu tudi odmeri primeren rok za poboljšanje (ibid.). Če pa naj ordinarijev ukaz le razglasi kazen *latae sententiae*, se posebna predhodna graja in posvarilo ne zahtevata (kan. 2242 § 3).

Kazen, ki jo hoče ordinarij naložiti ali razglasiti per modum praecepti, »naj se redno razglasi ali naloži pismeno ali

³⁴⁴ Gl. zlasti K. Hofmann, Das Verwaltungsverfahren im kanonischen Recht (Festschrift für Ulrich Stutz), Kirchenrechtliche Abhandlungen, hrsg. von Ulrich Stutz, zv. 117/118, 1938, 476 in nsl.

³⁴⁵ Hofmann (Verwaltungsverfahren 488) meni, da je izključeno. Mörsdorf (Rechtssprechung 162 in nsl.) pa meni nasprotno.

³⁴⁶ Mörsdorf, Rechtssprechung 166, op. 102.

pred dvema pričama, ko se navedejo razlogi« (kan. 2225). Ta določba pa ne velja za nalažanje suspenzije po vednosti in vesti (kan. 2193).

Proti izreki kazni na upravni način ima tako kaznovani pravico pritožiti se na sv. stolico. Ta pritožba nima odložne moči, razen če gre za povračilno kazen; v tem primeru ima namreč pritožba odložno moč, »če ni v pravu izrečno kaj drugega določeno« (kan. 2287).

b) Posebno upravno kaznovanje

74. Poleg upravnega kaznovanja na osnovi kan. 1933 § 4 pozna zakonik še drugo upravno kaznovanje tako v sodni kot v ostali upravi. Namen tega kaznovanja je, da se vzdrži red v upravi. Gre torej za redovne kazni.

a) Tako smo videli pri metropolitovi vizitaciji province, da more metropolit kot vizitator »kaznovati splošno znane zločine, javne in splošno znane žalitve, prizadete njemu in njegovim« (kan. 274 št. 5). Škofovo postopanje na vizitaciji more biti po kan. 345 dvojno ali ad normam iuris ali paterna forma. Prvi izraz pomeni, kakor smo že zgoraj omenili, sodno postopanje, drugi pa nesodno. Proti zapovedim in ukrepom, ki jih na vizitaciji izda paterna forma, je dovoljena pritožba, ki nima odložne moči. Ti ukrepi morejo tudi nalagati kazni³⁴⁷. Tako določa n. pr. instrukcija kongregacije za zakramente o *skrbnem čuvanju nad presv. Rešnjim Telesom* z dne 26. maja 1938 (AAS 1938, 198—207), da mora škof pri kanonični vizitaciji skrbno pregledati, če je presv. Rešnje Telo po predpisih zadosti zavarovano; če se pokažejo pomanjkljivosti, naj ordinarij zagrozi odgovornim duhovnikom z visokimi denarnimi kaznimi in tudi s suspenzijo *a divinis*, če jih ne bodo v določenem roku odpravili.

Zakonik večkrat omenja, da more ordinarij razne cerkvene funkcionarje prisiliti s kaznimi k izpolnjevanju dolžnosti. Tako določa kan. 359 § 2, da more škof tiste, ki bi morali priti na sinodo, pa se za svojo dolžnost ne menijo, »s pravičnimi kaznimi prisiliti in kaznovati, če ne gre za izvzete redovnike, ki niso župniki.« Če se v kapitlju ne dajo uvesti deleži, distribucije, »mora škof določiti za zanikrne dostojanstvenike, kanonike in nadarbinarje globe, ki naj odgovarjajo deležem in bodo namesto njih« (kan. 395 § 2). Škof more s kaznimi prisiliti kanonike in druge kapiteljske člane, da se udeležujejo postnih in drugih pridig, če so le v njih cerkvah takoj po kornih molitvah (kan. 1346 § 2). Škof more »tudi pod hudimi kaznimi ukazati rektorju« cerkve, da opravlja nekatera župniška opravila (kan. 483 št. 1). »Krajevni ordinarij more tudi redovnike kaznovati v vsem, v čemer so njemu podložni« (kan. 619). Ordinarij more tudi s kaznimi prisiliti mašnike in klerike, ki jih ne zadržuje kak zakonit zadržek, da pomagajo župniku pri poučevanju otrok v krščanskem nauku (kan. 1333 § 2).

³⁴⁷ Mörsdorf, Rechtssprechung 172.

b) Kazenski značaj imajo tudi nekatere sankcije, ki nastopijo eo ipso. Tako pri tih odpovedi službe v primerih, navedenih v kan. 188 št. 4—8. Po tej določbi izgubi službo s samim dejanjem brez kake razglasitve, kdor javno odpade od vere, ali sklene zakon, četudi le civilni, ali stopi prostovoljno v vojaško službo ali odloži na lastno pest duhovsko obleko in jo opomnjen zopet ne obleče, ali nepostavno opusti rezidenčno dolžnost. Te sankcije, ki nastanejo eo ipso, nimajo vse kazenskega značaja.

75. c) Rédovne kazni poznamo tudi v območju sodne uprave. Kan. 1640 § 2 določa: »Sodnik more vsakogar izmed navzočih pri razpravi, ki bi se težko pregrešil proti spoštovanju in pokorščini, katero je dolžan sodišču, tudi takoj in nemudoma, če je to storil med sejo, s cenzurami in drugimi primernimi kaznimi prisiliti k izpolnjevanju dolžnosti, odvetnikom in zastopnikom pa more vrh tega odvzeti pravico, da bi v drugih pravih nastopali pri cerkvenih sodiščih.«

Tožencu, ki noče priti pred sodišče, more sodnik zagroziti s cerkvenimi kaznimi (kan. 1845). Če stranka nezakonito noče odgovarjati ali če laže, naj jo sodnik kaznuje (kan. 1743 § 3). Prav tako more sodnik kaznovati nepokorno pričo (kan. 1766 § 2) ali pričo, ki zavestno trdi neresnico ali resnico skriva (kan. 1755 § 3), ali izvedenca, ki ne opravi svojega opravila »po zakonih resnice in pravičnosti« (kan. 1794). V teh primerih izreče kazni sicer sodnik, a so navzlic tem upravne, ne sodne.

H kaznovanju v sodni upravi spada tudi kaznovanje sodnega osebja, ki ne opravlja v redu svoje dolžnosti. Kan. 1625 določa: »§ 1. Sodniki, ki se branijo deliti pravico, čeprav je njih pristojnost izven dvoma in jasna, ali ki se lahkomišljeno razglašajo za pristojne, ali napravijo iz zadolžene nemarnosti neveljavno dejanje, ki je v škodo drugih, ali krivično, ali ki prizadevajo tožečim se kako drugo škodo, so za škodo odgovorni in krajevni ordinarij ali, če gre za škofa, sv. stolica jih more na zahtevo stranke ali pa tudi po službeni dolžnosti kaznovati po teži krivde s primernimi kaznimi, ni izključena tudi odstavitev od službe.« — »§ 2. Sodniki, ki se drznejo prestopiti določbo o tajnosti ali tajne spise drugim kakor koli izročiti, naj se kaznujejo po teži krivde z globo in drugimi primernimi kaznimi; tudi odstavitev od službe ni izključena; posebne določbe, ki predpisujejo težje kazni, ostanejo v veljavi.« — »§ 3. Iste kazni zadenejo sodne uradnike in pomočnike, če se pregreše v gornjih stvareh proti svoji službi; nje vse more kaznovati tudi sodnik.«

Glede kaznovanja odvetnikov in zastopnikov so določbe v kan. 1663 in 1666. Odvetniku in zastopniku »je prepovedano odkupiti pravdo ali pogoditi se o čezmerni koristi ali o delu spornega predmeta« (kan. 1663 § 1). »Če to storita,

je pogodba neveljavna, in sodnik ali ordinarij ju more kaznovati z globo, odvetnik se vrh tega more razrešiti službe in če je povratnik, se more odstaviti in se mu more odvzeti naslov« (kan. 1665). »§ 2. Odvetniki in zastopniki, ki bi zaradi darov ali obljub ali zaradi kakega drugega razloga izdali svojo službo, naj se poženejo iz službe, povrniti morajo škodo in kaznujejo naj se z globo in drugimi primernimi kaznimi« (kan. 1666).

Kakor je razvidno iz gornjih tekstov pristoji upravno kaznovanje sodnikov škofijskega sodišča škofu, če je škof sam sodnik, ga more kaznovati le papež (kan. 1557 § 1), ostalo sodno osebje, odvetnike in zastopnike pa more poleg ordinarija kaznovati tudi sodnik.

c) Suspenzija po vednosti in vesti

76. Ime *suspensio ex informata conscientia* je v rabi od Benedikta XIV. dalje, prej so govorili o *sententia* ali *poena ex informata conscientia* in so tako imenovali določbo tridentskega cerkvenega zbora (sess. XIV, c. 1 de ref.), po kateri je mogel ordinarij prepovedati kleriku prejem višjega reda ali izvrševanje že prejetega reda »*ex quacumque causa, etiam ob occultum crimen, quomodolibet, etiam extrajudicialiter*«. Ta določba je bila delno novost. Do tedaj je namreč veljala določba Aleksandra III., da se zaradi tajnega delikta ne sme prepovedati prejem nadaljnjega reda, pač pa je Lucij III. dovolil redovniškim poglavarjem, da so smeli zaradi tajnega delikta prepovedati svojim članom prejeti redove. Tridentški cerkveni zbor je to določbo, ki je veljala le za redovnike, posplošil in vrh tega raztegnil tudi na izvrševanje že prejetega reda. Instrukcija kongregacije de propaganda z dne 20. oktobra 1884³⁴⁸ je uredila posebej to prepovedovanje izvrševanja že prejetega reda kot suspenzijo *ex informata conscientia*. Tako je tudi zakonik nekoč enotno določbo tridentskega cerkvenega zbora razdelil na dva dela; o prepovedi sprejeti nadaljnji red govori v kan. 970, o prepovedi izvrševati že prejeti red pa v kan. 2186 do 2194 pod naslovom »postopek pri nalaganju suspenzije po vednosti in vesti.«

Ta postopek obravnava zakonik s šestimi drugimi postopki, ki smo jih šteli med upravnosodne pod skupnim naslovom »postopanje pri nekaterih opravljenih ali pri nekaterem nalaganju kazni«, toda v kan. 2187 izrečno določa, da se »za naložitev te suspenzije ne zahtevajo sodne obličnosti pa tudi ne kanonična svarila, marveč zadostuje, če ordinarij, ravnajoč se po določbah naslednjih kanonov, v preprostemu odloku izjavi, da izreka suspenzijo.« Iz tega sledi, da moramo imeti nalaganje suspenzije po vednosti in vesti za upraven

³⁴⁸ Codicis iuris canonici fontes VII, ed. Serédi, št. 4907, str. 509 do 511.

postopek, ki pa je iz historičnih razlogov in zaradi nevarnosti tega nalaganja posebej urejen³⁴⁰.

Po kan. 2186 § 2 je suspenzija po vednosti in vesti »izredno sredstvo (*extraordinarium remedium*)«, ki ga ni dovoljeno uporabiti, »če more ordinarij proti podložniku brez velike škode sodno nastopiti.« Ta suspenzija se sme izreči za tajen delikt ali, če je izmed več deliktov vsaj eden tajen (kan. 2191 § 1, 2192). Za notoričen delikt se ne sme nikoli naložiti (kan. 2191 § 2). Za javen delikt, ki ni notoričen, se sme ta suspenzija naložiti, če obstoji katera izmed naslednjih treh okoliščin: »1. če poštene in sicer resne priče delikt sicer ordinariju odkrijejo, a jih ni mogoče pripraviti do tega, da bi o deliktu pričale tudi pri sodišču, z drugimi dokazi pa se delikt v sodnem postopku ne more dokazati; 2. če klerik sam z grožnjami ali z drugimi sredstvi prepreči, da se sodni postopek ne more začeti ali ne dovršiti, če se je začel; 3. če nasprotujoči državni zakoni ali velika nevarnost pohujšanja povzročajo ovire za sodni postopek, ki naj bi se izpeljal, ali za sodbo, ki naj bi se izrekla« (kan. 2191 § 3). Delikt mora biti gotov in takšen, da zasluži kazen suspenzije. Ordinarij mora imeti o tem dvojem dokaze, ki jih je zbral v preiskavi (kan. 2190).

Odlok o suspenziji po vednosti in vesti naj se izda pismeno, če okoliščine ne zahtevajo kaj drugega. Biti mora datiran in vrh tega naj se: »1. jasno pove, da se nalaga suspenzija po vednosti in vesti ali iz vzrokov, ki so ordinariju znani; 2. navede, koliko časa bo kazen trajala. Ordinarij te kazni ne sme naložiti za trajno; 3. jasno navedejo opravila, ki se prepovedujejo, če se nalaga le delna, ne pa popolna suspenzija« (kan. 2188). Ordinarij more naložiti to suspenzijo tudi kot poboljševalno kazen, toda v tem primeru se mora kleriku navesti vzrok, zakaj se mu nalaga (kan. 2188 št. 2).

Drugače se prepušča modri ordinarijevi presoji, da kleriku vzrok odkrije ali da ga zamolči; »če sodi, da naj se vzrok kleriku pove, naj v pastirski skrbi in ljubezni doda očetovske opomine, tako da kazen ne bo služila le za izbrisanje krivde marveč tudi za poboljšanje delinkventovo in kot priložnost, da ta odstrani svoj greh« (kan. 2193).

Če je tako suspendiranemu kleriku potreben v službi namestnik, naj ga ordinarij imenuje in mu odmeri plačo iz nadarbinskih dohodkov suspendiranega klerika; ta more, če se čuti težko zadetega, prositi »neposrednega predstojnika, ki bi bil po sodni poti prizivni sodnik, da zmanjša gornjo plačo« (kan. 2189 § 2).

Proti odloku o suspenziji po vednosti in vesti more klerik vložiti priziv na pristojno kongregacijo (svetni klerik na koncilsko,

³⁴⁰ M ö r s d o r f, Rechtssprechung 174.

misijonar na kongregacijo de propaganda ali redovnik na redovniško kongregacijo). V tem primeru »mora ordinarij poslati apostolski stolici dokaze, po katerih je dokazano, da je klerik res storil delikt, ki se more kaznovati s to izredno kaznijo« (kan. 2194). Če je odlok naložil suspenzijo kot poboljševalno kazen, potem pritožba nesporno nima odložne moči. Če pa jo je naložil kot povračilno kazen, menijo nekateri kanonisti, da velja tudi v tem primeru kan. 2287, ki določa, da »ima prizio ali pritožba proti povračilnim kaznim odložno moč, če ni v pravu izrečno kaj drugega določeno.« Večina kanonistov pa sodi, in po našem mnenju pravilno, da pritožba proti odloku o suspenziji po vednosti in vesti tudi takrat nima odložne moči, ko je naložena suspenzija kot povračilna kazen. Razloga za to trditev sta dva: Prvi je historični; v prejšnjem pravu pritožba gotovo ni imela odložne moči. Drugi pa izvira iz narave tega kaznovanja. Če bi pritožba imela odložno moč, bi suspenzija po vednosti in vesti izgubila na učinkovitosti in pomembnosti. Zlorabe s strani ordinarijev pa preprečuje kan. 2194, ki določa, da mora v primeru pritožbe ordinarij predložiti dokaze za svoje ravnanje sv. stolici.

77. č) Izgon iz reda.

Kan. 646 določa: »§ 1. Samo po sebi naj veljajo za zakonito odpuščene iz reda: 1. očitni odpadniki od katoliške vere; 2. redovnik, ki je pobegnil z žensko, ali redovnica, ki je pobegnila z moškim; 3. tisti, ki poskušajo skleniti zakon ali ga sklenejo, četudi tako zvani civilni zakon.«

»§ 2. V teh primerih zadošča, da višji predstojnik s svojim kapitljem ali svetom, kakor pač določajo konstitucije, ugotovi dejanje; poskrbeti mora, da se zbrani dokazi o dejanju shranijo v hišnem arhivu.«

Staro pravo je to odpuščanje iz reda imenovalo prav primerno *expulsio*, izgon iz reda.

14. Upravni odloki in njih izpodbijanje

a) Pritožba

78. Proti upravnim odlokom, ki jih izdajajo upravni organi, nižji od sv. stolice, je po cerkvenem pravnem sistemu dovoljena pritožba (*recursus*) na sv. stolico. Proti odlokom sv. stolice pa pritožba ni dovoljena, pač pa more prizadeta stranka prositi zadevno kongregacijo, da se zadeva znova preišče. Če je bil odlok izdan na plenarni seji, a brez formule *et amplius* (*non proponatur*), je dovoljeno prositi za *beneficium novae audientiae*, ki ga more dovoliti kardinal načelnik *audito congressu*³⁵⁰. Če je odlok potrdil papež, si je treba za novo razpravljanje izprositi papeževo dovoljenje (*aperitio*

³⁵⁰ Gl. *Normae pecul. cap. IV, n. 10.*

oris *Papae*)³⁵¹. Proti odlokom kardinalskih kongregacij torej pritožba ni dovoljena, spremenitev se more doseči le s prošnjo.

Proti odlokom nižjih upravnih organov pa je pritožba dovoljena. Kan. 1601 določa: »Proti ordinarijevim odlokom ni priziva na sv. Rimsko roto; te pritožbe presoajajo izključno samo sv. kongregacije.« Proti ordinarijevemu odloku se torej ni mogoče pritožiti po sodni poti, pač pa po upravni. Poleg te splošne določbe o pritožbah proti odlokom ordinarijevim je v zakoniku dosti mest, kjer se omenja možnost take pritožbe; na enem mestu, v kan. 1356 § 1, pa se možnost pritožbe izključuje.

O tem pa, ali ima pritožba zoper ordinarijev odlok odložno moč ali ne, ni v zakoniku enotne določbe. V večini primerov zakonik odložno moč odklanja³⁵², na petih mestih se ne izrazi³⁵³, na dveh³⁵⁴ pa jo prizna. Na teh dveh mestih gre za pridobljene pravice, ki tudi sicer uživajo večjo zaščito³⁵⁵. Od onih petih mest, kjer ni omenjeno, da pritožba nima odložne moči, jo v treh primerih, namreč v kan. 162 § 2, 970 in 2194 gotovo nima, ostali dve mesti, kan. 696 § 2 in 699 § 1, pa moreta biti sporni.

Ker torej velja za pravilo, da pritožba proti upravnim odlokom nima odložne moči, moremo trditi, da postanejo upravni odloki po zunanje pravnomočni, čim so izdani³⁵⁶.

b) Spremenitev odloka

79. Na vprašanje, ali morejo cerkveni upravni organi svoje upravne odloke menjati, je treba odgovoriti, da velja za celo upravno področje načelo, da je to možno. Najprej je to gotovo v onem področju, ki smo ga imenovali *iurisdictiono voluntaria*. To področje obvladujejo reskripti, kakor smo zgoraj rekli. Nobenega dvoma ni, da more papež po svoji vrhovni oblasti spreminjati kakršne koli reskripte, pa naj jih je izdal kdor koli. Kan. 60 § 1 predpostavlja, da morejo tudi drugi delivci reskriptov reskripte preklicevati. Določa namreč: »Reskript, ki ga je predstojnik preklical s posebnim dejanjem, ostane v veljavi, dokler se preklic ne izroči njemu, ki je reskript prejel.«

Kan. 70 določa, da je privilegij treba imeti za trajen, ako se ne dokaže nasprotno. Isto načelo moremo aplicirati pri drugih milostih. Privilegij pa navzlic domnevi, da je trajen, premine, če se po predstojnikovi sodbi s časom razmere tako spremenijo, da postane škodljiv ali njegova raba nedovoljena (kan. 77). »Kdor zlorablja oblast, ki mu jo privilegij daje, zasluži, da se mu privilegij vzame« (kan. 78). Te določbe dajejo smer-

³⁵¹ Conte a Coronata, *Institutiones* I², str. 404.

³⁵² Kan. 106, št. 6; 192 § 3; 296 § 2; 298; 345; 454 § 5; 519 § 2; 880 § 2; 1340 § 3; 1395 § 2; 1428 § 3.

³⁵³ Kan. 162 § 2; 696 § 2; 699 § 1; 970; 2194.

³⁵⁴ Kan. 498; 1465 § 1.

³⁵⁵ Prim. kan. 4; 46; 1313; 1500; 2296 § 2.

³⁵⁶ Mörsdorf, *Die Rechtssprechung* 84.

nice, v katerih okoliščinah morejo predstojniki reskripte preklicati. Reskripti se dajejo pač pod klavzulo *rebus sic stantibus* in v poštno rabo. Če javna blaginja Cerkve zahteva, se morajo preklicati.

Od gornjega načela, da reskripti nimajo notranje pravne moči in se zato morejo preklicati, pa je zakonodavec pozitivno izvzel nekatere primere. Tako je odpustitev klerika iz škofije (ekskardiacija) in sprejetje v škofijo (inkardinacija) trajno in popolno, kot pravi kan. 112. Pri tem aktu namreč pravno sodelujeta in se zavezujeta dva ordinarija. Odpustitev je pravno veljavna le, če ji sledi sprejetje v tuji škofiji (kan. 116), to se pa izvršiti ne more, če ni absolutne odpustitve, ali vsaj pismenega dovoljenja, da sme klerik za vedno oditi iz škofije (kan. 112; 114). Večkrat pa pri aktih, kjer sodelujeta dva predstojnika, ohrani vsak izmed njiju svobodo, da more reskript sam spremeniti. Klasični zgled za to vrsto aktov je odstavitev župnikov, ki so redovniki. Kan. 454 § 5 pravi o njih: *»Odstaviti jih more poljubno tako krajevni ordinarij, ko opomni redovniškega predstojnika, kot redovniški predstojnik, ko opomni ordinarija. Pravica obeh je enaka: ne potrebujeta drug drugega pritrditve; drug drugemu nista dolžna povedati razloga za svoj odlok in še manj ga dokazati.«*

O neodjemljivih službah določa kan. 192 § 2, da jih more ordinarij odvzeti kleriku le po sodnem postopku, bodisi občesodnem ali upravnosodnem. O svetnih nadarbinah pravi kan. 1438, da *»se morajo vse podeliti nadarbinarju za vse njegovo življenje, če drugače ne določa ustanovna listina ali običaj, ki traja že, odkar ljudje pomnijo, ali poseben indult.«*

V teh primerih torej ordinarij ne more na upraven način spremeniti svojega odloka.

V upravi prisilnega značaja so odloki prav tako spremenljivi. More se prvič tak odlok spremeniti v dobro prizadetemu. Kazen se mu n. pr. more odpustiti ali zmanjšati. Pa tudi reformatio in peius pri upravnem kaznovanju ni prepovedana in tudi ne velja načelo *»ne bis in eodem«*. Glede pokoril se izrečno predpostavlja, da se nalagajo postopoma. *»Graja in opomin se moreta po predstojnikovem preudarku in previdnosti izvršiti enkrat ali večkrat«* (kan. 2309 § 6). Kan. 2310 pa določa: *»Kadar so bili opomini ali graje brez uspeha ali se od njih uspeh ne more pričakovati, se izda ukaz, v katerem se natančno navede, kaj mora dotični storiti in česa se mora izogibati, ter se mu obenem za primer prestopa zagrozi s kaznijo.«*

c) Ali morejo občesa sodišča presoјati upravne akte

80. Končno se dotaknimo še vprašanja, ali smejo kdaj občesa sodišča presoјati upravne akte. Kan. 1601 določa, kakor smo videli, da proti ordinarijevim odlokom ni priziva ali pritožbe na Rimsko roto. Komisiji za razlaganje zakonika sta bili predloženi naslednji vprašnji: *»I. Ali se more po določbah kan. 1552—1601 vložiti tožba*

proti odlokom, dejem, odredbam ordinarijev, ki se tičejo škofijskega vodstva ali uprave, n. pr. podeljevanja nadarbin, služb itd. ali odklonitve, da bi se podelila nadarbina, služba itd.« — In če ne: »II. Ali se more proti takim odlokom, dejem, odredbam vložiti tožba vsaj na povrnitev škode; in se za to more ordinarij tožiti po določbi kan. 1557 § 2 in 1559 § 2 pri sodišču Rimske rote?« Na vprašanje je komisija odgovorila 22. maja 1923 takole: »Na oboje ne, in po smislu. Smisel je: izključno samo kongregacije sodijo o takih odlokih, dejih, odredbah in škodi, o kateri kdo trdi, da mu je bila z njimi prizadejana« (AAS 1923, 251).

Na prvi pogled bi sodili, da po teh določbah obča sodišča ne morejo soditi o nobenem upravnem ordinarijevem aktu. Bernardini pa trdi, da kanonistična veda in praksa ne razlagata ti določbi tako široko, marveč se odgovora interpretacijske komisije praktično omejujeta na zglede, ki so v njima navedeni in ki se tičejo služb in nadarbin³⁵⁷. Navaja več sodb Rimske rote pred letom 1923, pa tudi po tem letu, ki so se bavile z upravnimi odloki in niso presojanja a limine odklanjale.

Sodba Rimske rote z dne 30. aprila 1923 (c. Parillo)³⁵⁸ dobro razlikuje pri škofih razne vidike. Škofje se morejo motriti, pravi, »vel qua iudices in sua dioecesi, vel qua administratores aut moderatores politiae ecclesiasticae, vel qua subiecta iurium et obligationum, vel qua privatae personae« (n. 2). Kot sodniki so podvrženi splošnemu instančnemu redu, ki velja za obča sodišča, kot upravitelji samo kardinalskim kongregacijam, kot nosilci pravic in dolžnosti in kot privatne osebe pa se morejo poklicati pred redna sodišča. Vprašanje je le, kako razlikovati pri škofu med upraviteljem in nosilcem pravic in dolžnosti, gre seveda za javnopravne pravice in dolžnosti. Navedena sodba ne govori o tem podrobneje³⁵⁹. V svojem konkretnem primeru zavrača sojenje o ordinarijevem upravnem odloku; pravi namreč: »Rotam incompetentem esse in iis causis videndis, quae licet Episcopum residentialem tamquam partem in iudicio habeant, originem tamen et actionem in radice repetunt a decreto administrativo vel disciplinari ipsius Episcopi.«

Po l. 1923 se navajajo zlasti naslednje sodbe Rimske rote, ki priznavajo sodno zaščito proti upravnim aktom: sodba z dne 22. decembra 1926 (c. Massimo Massimi); sodba z dne 27. aprila 1928 (c. Florczak); sodba z dne 12. julija 1929 (c. Parillo); sodba z dne 2. januarja 1930 (c. Grazioli) in sodba z dne 27. februarja 1930 (c. Manucci); izrečno pa odklanjata, da bi sodišče sodilo o upravnem od-

³⁵⁷ Problemi di contenzioso amministrativo canonico specialmente secondo la giurisprudenza della Sacra Romana Rota, Acta congressus iuridici internationalis IV, Rim 1937, 395 in nsl.

³⁵⁸ AAS 1923, 296—302.

³⁵⁹ Prim. Bernardini, o. c. 399 op. 22; Mörnsdorf, Die Rechtsprechung 193.

loku, sodbi z dne 19. maja 1928 (c. Parillo) in z dne 2. januarja 1935 (c. Mannucci)³⁰⁰.

V zgoraj navedeni sodbi z dne 27. aprila 1928 (c. Florczak) beremo sledeča razmotrivanja: »Salva tamen dispositione legis, quae data est favore nonnullorum decretorum Ordinariorum, vi resolutionis Comm. interpr. authent. Codicis diei 22 maii 1923, certum pariter est acta administrativa, unde laesio privati iuris manifesto provenerit, posse coram iudice impugnari, sive ad nullitatis declarationem, si haec praetendatur ex neglectis ab auctoritate administrativa positivis legibus aut decretis quae negotium administrativum ordinant, cum per se pateat, agentem extra limites facultatis nulliter agere; sive ad iustam mensuram indemnitis pro laeso privato iure statuendam, cum hic effectus iustae compensationis non comprehendatur, per se in facultate actus administrativi ponendi, sed ipsam executionem consecetur«³⁰¹.

To razmotrivanje torej ugotavlja: 1. evidentne zasebnopravne kršitve, ki jih povzroči upraven akt, spadajo pred obče sodišče; 2. sodišče ne presoja upraviteljevega svobodnega ocenjevanja, marveč le ugotavlja, da je upravitelj prezrl pozitivne predpise in je zato njegov akt neveljaven, ali da je njegov akt povzročil zasebno škodo. Izvzema pa sodba od tega upravne akte, ki se omenjajo v odgovoru interpretacijske komisije z dne 22. maja 1923.

Iz navedenega moremo posneti naslednje:

Rimska rota kot obče sodišče navzlic navedenemu odgovoru interpretacijske komisije ne odklanja presojanja upravnih aktov kar vprek. Odklanja pa sojenje o upraviteljevem ocenjevanju. Pred njo spadajo očitne zasebnopravne krivice, ki jih povzroči upraven akt, ker se ne drži predpisov. Občesodno presojanje upravnih aktov se neha tam, kjer se začne svoboda uprave³⁰². Zakon je za upravo le izhodišče; navzlic svoji svobodi pa uprava mora biti zakonita in pri tem zadene na razne omejitve. Upravni akt, ki žali posamezne interese, katere pravo ščiti, spada, v kolikor je te interese žalil in ni tega storil upravičeno iz razlogov javne blaginje, v sojenje občin sodišč.

15. Pregled cerkvenega sodstva in uprave ter njihovih postopkov

A. Obče sodstvo

a) sporno:

1. občesodni sporni postopek;
2. občesodni zakonski postopek;
3. občesodni postopek v pravnih zadevah glede sv. reda

³⁰⁰ Decisiones Rotae XVII, dec. 51; XX, dec. 32; XXII, dec. 1; XXII, dec. 11; XX, dec. 21; XX, dec. 14.

³⁰¹ Gl. Bernardini, o. c., 413, 414.

³⁰² Mörsdorf, Die Rechtsprechung 198.

b) kazensko:

1. občesodni kazenski postopek;
2. postopek za odpust redovnika z večnimi zaobljubami iz iz-
vzetega duhovniškega reda.

B. Upravno sodstvo

A. papeško:

1. postopek sv. oficija v nekazenskih stvareh;
2. postopek sv. oficija v kazenskih stvareh;
3. beatifikacijski in kanonizacijski postopki;
4. postopek za razvezo neizvršenega zakona;
5. postopek v stvareh sv. reda;
6. postopek pri kongregaciji za zakramente v zakonskih zade-
vah lažjega značaja;
7. postopek pri koncilski kongregaciji;
8. postopek pri kongregaciji de propaganda;
9. postopek pri redovniški kongregaciji;
 - a) ko razglašča redovniške zaobljube za neveljavne;
 - b) ko odpušča redovnike;
 - c) ko rešuje prednostne spore med redovniki;
10. postopek pri kongregaciji za vzhodno Cerkev;
11. postopek pri ceremonialni kongregaciji.

B. škofovsko:

a) samosvoje:

1. postopek za odstavitev neodstavljevih župnikov;
2. postopek za odstavitev odstavljivih župnikov;
3. postopek za prestavitev župnikov;
4. postopek proti klerikom, ki ne drže rezidence;
5. postopek proti klerikom priležnikom;
6. postopek proti župnikom, ki zanemarjajo župniške dolžnosti;
7. skrajšan postopek v zakonskih stvareh po kan. 1990—1992;
8. postopek za sodno grajo po kan. 1947—1953;
9. postopek proti duhovniku, ki je zanemaril skrb za taberna-
kelj, če se je zgodil božji rop (instrukcija kongregacije za
zakramente z dne 26. maja 1938);

b) sodelovanje pri:

- a) postopku za razvezo neizvršenega zakona;
- b) postopku, da se razglasi ordinacija za neveljavno ali da ordi-
nirani ni sprejel dolžnosti moliti brevir in ostati neoženjen;
- c) beatifikacijskem postopku.

C. redovniško:

1. postopek za odpust redovnikov s časnimi zaobljubami;
2. postopek za odpust redovnika z večnimi zaobljubami iz duhovniškega reda, ki ni izvzet, ali iz neduhovniškega reda.

C. Uprava

1. iurisdictio voluntaria:

- a) ustanavljanje cerkvenih služb in nadarbin, zavodov in ustanov;
- b) pravne spremembe na nadarbinah;
- c) nastavljanje cerkvenih nameščencev;
- č) uprava v zakramentalnem pravu;
- d) spregledovanje zakonov;
- e) imovinska uprava;
- f) notariatska opravila;
- g) posvečevalna dejanja s pravnimi posledicami;

2. Uprava prisilnega značaja:

- a) poseganje z ukazi;
- b) nadzorstvo;
- c) poročila;
- č) opravila, kjer je potrebno predstojnikovo dovoljenje;
- d) izvršba.

3. Upravno kaznovanje:

- a) splošno upravno kaznovanje;
- b) posebno upravno kaznovanje;
- c) suspenzija po vednosti in vesti;
- č) izgon iz reda.

IV. FORUM INTERNUM³⁶³

1. Ime in pojem

81. Poleg zunanjšega pravnega območja imamo v Cerkvi še notranje območje, ki ga zakonik imenuje forum internum seu conscientiae in ga deli v zakramentalno in izvenzakramentalno. »Jurisdikcijska ali vodstvena oblast, ki je v Cerkvi po božji uredbi, je ena za zunanje območje, druga pa za notranje ali območje vesti, bodisi zakramentalno ali

³⁶³ Posebna literatura: Capobianco, De ambitu fori interni in iure ante codicem, Apollinaris 1935, 591 in nsl.; De ambitu fori interni in CIC, Apollinaris 1936, 243 in nsl.; De notione fori interni in iure canonico, Apollinaris 1936, 364 in nsl.; Hahn, Das Forum internum und seine Stellung im geltenden Recht, Würzburg 1941; Perathoner, Forum internum und forum externum im kirchlichen Strafrechte, Theol.-prakt. Quartalschrift 1917, 443—457, 726—743.

izvenzakramentalno« (kan. 196). Cerkev ima namreč nalog voditi ljudi k zveličanju. To vrši na dva načina. Prvič tako, da vodi neposredno družbo kot tako in poedinca posredno, drugič pa tako, da vodi poedinca neposredno. Če primerjamo Cerkev z državo, prvi način ustreza namenu in delovanju države, za drugi način pa ni v državi nič podobnega. V družbah sploh je skrb za blaginjo poedinčeveo podrejena skrbi za občo blaginjo, v Cerkvi pa je nekako prirejena. Zato v Cerkvi razlikujemo dvoje območij. V zunanjem skrbi prvenstveno za javno blaginjo, v notranjem pa za blaginjo posameznikov.

Za to notranje cerkveno območje, ki ga vedno niso dobro ločili od zunanjega, so rabili v teku zgodovine različna imena. Sv. Avguštin je razlikoval *ius fori* in *ius caeli* ali *ius poli*³⁶⁴. Pomeni pa njemu *ius fori* človeško pravo sploh, *ius poli* ali *ius caeli* pa božji zakon. Gratian pa je umeval pod *ius poli* »svete kanone«, pa naj so človeškega ali božjega izvora³⁶⁵. *Ius poli* je torej njemu cerkveno pravo v nasprotju z *ius fori* kot svetnim pravom. Suarez pa je *ius poli* zožil na notranje območje *forum internum* = *forum conscientiae* = *forum poli* = *forum Dei*³⁶⁶. Pichler, kanonist iz prve polovice 18. stoletja, je uvedel izraza *forum animae* in *forum poenitentiale*³⁶⁷. Italijanski kanonist Ferraris († 1763) pa je zakramentalno območje imenoval *forum poenitentiae*, izvenzakramentalno pa *forum non-poenitentiae*³⁶⁸.

Zakonik, kakor rečeno, imenuje notranje območje *forum internum seu conscientiae* (kan. 196), navadno ga imenuje *forum internum*³⁶⁹, *forum conscientiae* le redko (kan. 2314 § 2). Zunanje in notranje območje hkratu se imenuje utrumque *forum*³⁷⁰. Prejšnji *forum poenitentiale* se v zakoniku imenuje *forum sacramentale*³⁷¹, isto pomeni v kan. 1044 izraz »in actu sacramentalis confessionis.«

82. Med kanonisti je preporno vprašanje, ali spada cerkveno delovanje v notranjem območju pod pravo ali ne. Friedberg³⁷², Hinschius³⁷³ in nekateri drugi so mislili, da ne. V najnovjšem času zagovarja isto mnenje katoliški kanonist Pio Ciprotti, ki istoveti zunanje območje s pravom in notranjo območje z moralo. Po

³⁶⁴ Sermo 35 de vita cleric. cap. IV, 5 (PL 39, 1572).

³⁶⁵ c. 7 C 2 q. 3.

³⁶⁶ »Internum est autem quod intus in mente hominis ubi conscientia residet exercetur et ideo forum conscientiae appellatur et ab Augustino dicitur forum poli seu Dei (cap. ult. 17 quaest. 4) ergo idem est forum conscientiae quod caeli seu Dei« (Opera omnia, izd. Berton), V, lib. III, cap. 21 n. 2 (cit. Hahn, o. c. 34, op. 1).

³⁶⁷ Ius canonicum, lib. II, tit., II, § 1 n. 3.

³⁶⁸ Prompta Bibliotheca b. forum seu forus 63.

³⁶⁹ Kan. 202 § 2; 207 § 2; 258 § 1; 991 § 4; 1044; 1047; 2251.

³⁷⁰ Kan. 202 § 3; 2232 § 1; 2251.

³⁷¹ Kan. 196; 202 § 2; 1047; 2253 št. 1; 2254 § 1.

³⁷² Lehrbuch des kath. und evang. Kirchenrechts⁵, Leipzig 1903, 149, op. 5.

³⁷³ System des kath. Kirchenrechts I, Berlin 1869, 168, op. 2.

njegovem sta namreč za pravo značilna dva znaka, prvič da je obvezno (*l'imperatività* oziroma *l'obligarietà*) in da urejuje medsebojne ljudske odnose (*l'intersubietività*)³⁷⁴. V zunanjem območju najdemo oba znaka, v notranjem pa drugega ni. Zgolj obveznost brez ozira na družbo pa je značilna za moralo.

Na to je odgovoriti, da gre večkrat le za besedo. Notranje območje se razlikuje od zunanjega; o tem ni dvoma. Prav tako je treba poudariti, da delovanje v notranjem območju ni vse iste vrste, kar je označeno že s tem, da se notranje območje deli v zakramentalno in izvenzakramentalno. Cerkvena tradicija šteje oblast za notranje območje kot pravno oblast. Pri delovanju te oblasti v notranjem območju pa je razlikovati zadeve, ki se tičejo samo vesti, in zadeve, ki segajo tudi v pravno območje. Da kakšno dejanje seže v cerkveno pravno območje, se ne zahteva, da bi moralo naravnost zadeti na javne interese, pač pa se mora javiti na zunaj. Toda ta na zunaj ne pomeni javno. Herezija je n. pr. v tem, da kdo trdovratno taji kako resnico, ki jo je treba verovati z božjo in katoliško vero (kan. 1325 § 2). Delikt herezije s pravnimi učinki pa nastane, če kdo to tajejanje na zunaj izrazi, čeprav sam zase in na samem. Delinkventa zadene takoj izobčenje (kan. 2314 § 1 št. 1). Da ima to izobčenje pravne učinke, ne bo nihče tajil. V državnem pravu ni za tako poseganje oblasti nobenega primera.

V notranjem območju deluje Cerkev po svojih organih potestate vicaria Dei in potestate propria. Oduščanje grehov v zakramentu sv. pokore se vrši n. pr. po prvi oblasti, oduščanje cerkvenih kazni, dajanje spregledov pa po drugi.

V izvenzakramentalno notranje območje spadajo tajni primeri, na katerih javnost ni interesirana bodisi prav zaradi tajnosti, n. pr. spregledovanje tajnih zakonskih zadržkov (kan. 1047) bodisi zaradi značaja stvari same, n. pr. oproščanje od zasebnih zaobljub ali priseg (kan. 1309; 1313; 1320) ali od posta ali od nedeljske dolžnosti (kan. 1245 § 1).

Delovanje v zakramentalnem območju se vrši v popolni tajnosti. Stranka ostane organu nepoznana. Če se je treba obrniti na višje oblastvo, se to izvrši pod tajnimi imeni (*tectis nominibus*). Sv. penitenciarija je l. 1935 posebej opozorila spovednike, da ji morajo pošiljati pisma zaprta in s tajnimi imeni prosilcev (AAS 1935, 62). Delovanje v izvenzakramentalnem območju je tudi tajno, vendar pa ne tako absolutno kot v zakramentalnem območju. Kan. 1047 določa: »Če sv. penitenciarija drugače ne odloči, se mora spregled od tajnega zadržka, podeljen za notranje izvenzakramentalno območje, zapisati v knjigo, ki se mora po določbah kan. 379 skrbno hraniti v tajnem škofijskem arhivu; nov spregled za zunanje območje ni potreben, čeprav postane tajni zadržek pozneje javen; potreben pa je, če je bil spregled podeljen le za notranje zakramentalno območje.« V tem zakonskem besedilu je razlika med poslovanjem v zakramentalnem območju in med poslovanjem v izven-

³⁷⁴ O. c. 59.

zakramentalnem notranjem področju dobro podana. Poslovanje v izvenzakramentalnem notranjem območju mora biti takšno, da je v potrebi dokazljivo v zunanjem območju.

83. Oseb, ki imajo oblast za notranje zakramentalno območje, je v Cerkvi dosti več kot takih, ki imajo oblast za zunanje območje. Delivec zakramenta sv. pokore je po kan. 871 duhovnik, ki pa mora imeti za veljavno odvezo od grehov, kakor pravi kan. 872, poleg posvečevalne oblasti še redno ali poverjeno jurisdikcijsko oblast nad spovedancem. Takšno redno oblast za spovedovanje imajo v vsej Cerkvi papež in kardinali, v svojem ozemlju pa krajevni ordinarij, župnik in drugi, ki so namesto župnikov; poleg tega še kanonik penitenciarij in za svoje podložnike izvzeti redovniški predstojnik (kan. 873 §§ 1, 2). Preneha pa ta spovedna jurisdikcija po načelih, ki veljajo o prenehanju jurisdikcije sploh (gl. kan. 873 § 3). Na razliko od jurisdikcije ordinarijev se ta redna spovedna jurisdikcija ne more naprej poveriti.

Nosilcev redne oblasti za notranje izvenzakramentalno območje je manj; po splošnem pravu se njih število reducira na nosilce oblasti za zunanje območje.

2. Sv. penitenciarija

84. Posebno značilen organ za notranje območje je sveta ali apostolska penitenciarija³⁷⁵. Po sistemu v zakoniku spada sv. penitenciarija med sodišča (*tribunalia*), čeprav bi bolje sodila med upravne organe, ker je njeno območje *iurisdictionis voluntaria*; Lega jo je prav značilno imenoval *curia gratiae*³⁷⁶. Po današnji uredbi ima apostolska penitenciarija dva oddelka: prvi je oblastvo za notranje območje, drugi pa je pristojen za vprašanja o podeljevanju in rabi odpustkov. Čeprav pristojnost drugega oddelka ni omejena samo na notranje območje, vendar je lahko uvideti, da je papež Benedikt XV. imel utemeljen razlog, ko je z motuproprijem *Alloquentes* z dne 25. marca 1917 (AAS 1917, 167) izročil odpustke penitenciariji. Pristojnost prvega oddelka sv. penitenciarije, ki se v konstituciji *Quae divinitus* z dne 25. marca 1935 o ureditvi apostolske penitenciarije imenuje *sectio tribunalis*, je v kan. 258 § 1 takole očrtana: »Pristojnost tega sodišča se omejuje na stvari, ki spadajo v notranje tudi izvenzakramentalno območje. Tako to sodišče le za notranje območje dovoljuje milosti, odveze, spreglede, premembe, ozdravljenja in podaritve. Pretresa tudi in rešuje vprašanja vesti.«

Sv. penitenciarija ni zborna oblastvo, kot so kardinalske kongregacije ali sodišča sv. stolice, marveč je monokratično. Na čelu

³⁷⁵ O dar, Konstitucija o apostolski penitenciariji z dne 25. marca 1935 (BV 1936, 304—312).

³⁷⁶ *Praelectiones in textum iuris canonici de iudiciis ecclesiasticis* II², str. 25.

je kardinal veliki penitenciar, poleg njega še višji in nižji uradniki. Višji uradniki s historičnimi imeni regens, theologus, datarius, corrector, sigillator in canonista, sestavljajo svet kardinala velikega penitenciarija. Urad sam vodi regens. Kadar pa je ta zadržan, kateri izmed ostalih višjih uradnikov; zato morajo biti ti o poslih stalno zadosti informirani.

85. Zanimiv je poslovni red pri apostolski penitenciariji. Zaradi že omenjenega nekolegialnega značaja tega oblastva je odločitev vedno prepuščena eni osebi, in ta je ali regens ali kardinal veliki penitenciar ali papež. Po drugi strani pa zahteva važnost predmeta, da se zadeve rešujejo na sejah, kjer imajo navzoči sicer le posvetovalen glas, toda vsi s predsedujočim vred odgovarjajo in *solidum »de consiliis captis«*.

Seje so dvojne, *congressus cotidianus* in *signatura praelatorum*. *Congressus* sestavljajo regens, secretarius in pa substitut iz tistega oddelka, v čigar kompetenco spada predmet seje. *Signatura praelatorum* pa je plenarna seja, ki se je udeleže vsi višji uradniki pod predsedstvom kardinala velikega penitenciarija; če je ta odsoten, predseduje regens.

Congressus se vrši vsak dan dvakrat; eden za zadeve, ki spadajo v prvi oddelek apostolske penitenciarije, drugi pa za zadeve iz njenega drugega oddelka. Predseduje regens, oziroma če je on odsoten, kateri izmed višjih uradnikov, ki ima v tem primeru vsa pooblastila *regensa*. V zadevah, ki spadajo v notranje območje, ne more *regens* ničesar odločiti, čeprav je za zadevo pristojen, temveč se morajo vse obravnavati *in congressu*.

Signaturo skliče kardinal veliki penitenciar, kadar ima to za potrebno. *Signatura* se bavi s težjimi in važnejšimi zadevami apostolske penitenciarije in z izpiti njenih nižjih uradnikov ter penitenciarjev rimskim bazilik. Glede izpitov so glasovi članov odločujoči, v ostalih zadevah le posvetovalni.

Omenjeno je že bilo, da odločajo v zadevah, za katere je pristojna sv. penitenciarija, regens, kardinal veliki penitenciar in papež. Regens je pristojen za vse zadeve po kan. 258, ki niso iz njegove kompetence izvzete. Izvzete pa so prvič vse stvari, ki si jih je kardinal veliki penitenciar pridržal. Dalje in *materia indulgentiarum* tiste stvari, ki so v seznamu fakultet, ki jih ima kardinal veliki penitenciar za take označene. Izmed stvari pa, ki spadajo v prvi oddelek apostolske penitenciarije, in *materia fori interni*, pa so po gornji konstituciji izvzete naslednje:

Zadeve, ki se tičejo kleriškega celibata (kan. 132) in izpodbijanja obveznosti glede brevirja in celibata (kan. 214); stvari, ki so prepovedane po kan. 827 kot simonija ali trgovanje z mašnimi intencijami; protipravne manipulacije z mašnimi stipendiji (kan. 840); iregularnosti zaradi umora ali odprave človeškega plodu (kan. 985 št. 4); zadeve, ki se tičejo zadržkov mešane veroizpovedi (kan. 1060 in nsl.), različne vere (kan. 1070) in zadržka zločina, če je po sredi umor soproga (kan. 1075 št. 2 in 3); dalje poveljavljenje zakona v

korenini (kan. 1138 in nsl.), četudi gre le za notranje območje. Končno odvezovanje od cenzur in drugih kazni (in foro interno), ki so določene za naslednje delikte: herezija in shizma (kan. 2314), oskrnitev posvečene hostije (2320); prekršitev klavzure (kan. 2342); potvorba papeških aktov (kan. 2360); falsa denuntiatio criminis sollicitationis (kan. 2369); absolutio complicitis (kan. 2367); prekršitev spovedne molčečnosti (kan. 2369); simonistična podelitev in prejem sv. redov (kan. 2371); ženitev klerika, ki ima višja posvečenja, ali redovnika, ki ima večne zaobljube (kan. 2388); simonija glede cerkvenih služb, nadarbin in dostojanstev (kan. 2392).

Iz naštetega seznama spoznamo, katere stvari je smatrati za važnejše v cerkvenem pravu.

V naštetih izvzetih stvareh more odločiti regens le v najnujnejših primerih (casibus urgentioribus) v smislu kan. 2254 in 990 § 2; sicer pa jih mora predložiti kardinalu velikemu penitenciarju.

Zadeve, za katere je regens pristojen, se morajo reševati, kot že omenjeno, *in congressu cotidiano*. Če se pri takem primeru pokaže kakšna nejasnost ali težkoča, naj regens poroča o stvari kardinalu velikemu penitenciarju, da pošlje primer višjim uradnikom v pretres; ti bodo razpravljali o njem na seji (*signatura*). V stvareh pa, ki presegajo regensovo kompetenco, mora regens tako natančno informirati kardinala velikega penitenciarja ali papeža, da more ta izreči definitivno odločbo.

S prestankom jurisdikcije velikega penitenciarja ne premine regensova jurisdikcija; vendar če odpade veliki penitenciar v času, ko so papeške avdijence prekinjene, more izvrševati regens svojo oblast le v primerih skrajne sile.

Kardinal veliki penitenciar ima avdijenco pri papežu dvakrat na mesec. V avdijenci mora predložiti vse zadeve, ki presegajo njegove fakultete, kakor tudi vse tiste, o katerih mu je poročal v prejšnji, a še niso bile končno rešene. Kardinal veliki penitenciar mora biti točno poučen o vseh poslih v apostolski penitenciariji; papeža obvešča o tistih, o katerih sodi, da je prav, da je papež o njih poučen.

Iz gornjega spoznamo, kako je pri apostolski penitenciariji poskrbljeno po eni strani za pospešeno poslovanje (*congressus cotidianus*), po drugi pa tudi zavarovano, da ne bi postalo poslovanje površno. Na zanimiv način so združene prednosti monokratičnega in kolegialnega tipa oblastva.

Zaključek

Pojem cerkvene oblasti je zelo širok. Tak je zaradi namena, zaradi katerega je Cerkev ustanovljena. Iz svetnega, zlasti iz rimskega prava vzete izraze za oblast in njene funkcije, je zato treba napolniti s cerkveno vsebino. Za nekatera področja te oblasti dobimo analogije v državnem življenju, za druga pa ne. Glavno področje *in foro externo* je docela slično državnemu pravnemu področju; oblast v notranjem območju kakor tudi posvečevalna oblast na sploh pa sta oziraje se na državo cerkveni posebnosti.

Čeprav se posvečevalna in vodstvena oblast razlikujeta med sabo pod različnimi vidiki, tako zlasti glede na vsebino in izvor, je vendar med njima veliko skupnega, kar kaže na notranje skupno poreklo. Posvečevalna oblast se redno ne more izvrševati dopustno brez vodstvene oblasti. Dalje se pokaže tesna zveza med obema oblastema pri nekaterih zakramentih, n. pr. pri zakramentu pokore, dalje pri birni, kadar delivec ni posvečen škof. Nekaj svetih dejanj pa je naravnost takih, kjer je delež obeh oblasti nekako nerazdeljen, n. pr. posvetitev sv. krajev, kjer pomeni posvetitev uradno odločitev kraja za božjo službo.

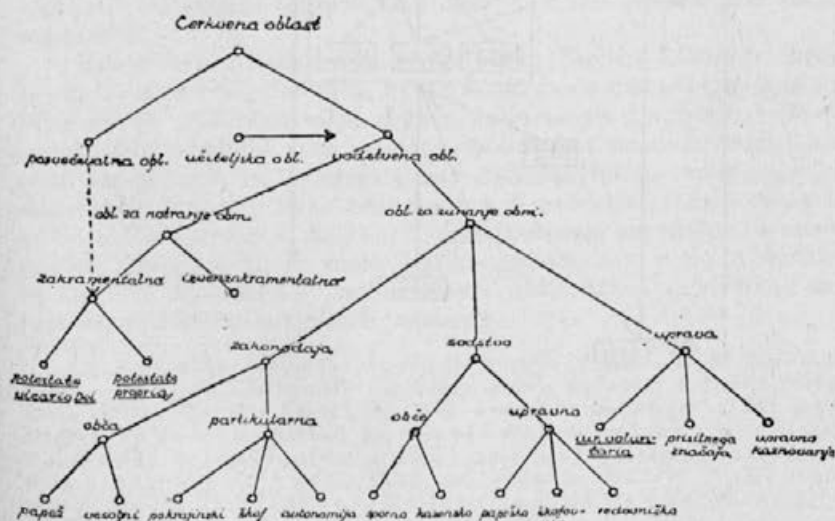
Posebnost záse je v Cerkvi učiteljska funkcija, ki jo more Cerkev opravljati na več načinov. Prav zaradi tega jo nekateri štejejo za samostojno oblast.

Iz zunanjšega pravnega življenja se v Cerkvi prenašajo nekateri pojmi v notranje območje, tako n. pr. pojem sodstva. Imamo sodstvo v zunanjem cerkvenem območju in ga imamo v notranjem območju. Ni pa to sodstvo v obeh območjih enako, marveč so med njima velike razlike. Pa tudi pri sodstvu v notranjem območju je treba razlikovati, ali gre za odpuščanje grehov ali pa za odpuščanje cerkvenih kazni.

Cerkveni zakonik ureja sicer izvrševanje cerkvene oblasti na enoten način in navaja značilnosti notranjšega območja le kot nekake posebnosti in izjeme, toda to nas ne more zavesti, da ne bi pojmovno med obojim dobro razlikovali. Zakonik namreč mnogo teoloških pojmov že predpostavlja, ker je pisan pač za cerkvene ljudi, zlasti duhovnike.

Pri vodstveni oblasti v zunanjem cerkvenem območju razlikujemo podobno kot v državi zakonodajno, sodno in upravno funkcijo. O vseh treh in njih postopkih smo zgoraj obširno razpravljali.

Grafično pa si moremo predstavljati cerkveno oblast in njene funkcije nekako takole:



Vatikanski arhiv

(De archivo Vaticano)

Dr. Josip Turk

Summarium. Dissertatio hisce numeris absolvitur: I. De maximo valore archivi Vaticani. — II. De partibus, historia et perlustratione scientifica archivi Vaticani: 1. de descriptione archivi Vaticani apud Fink (Das Vatikanische Archiv, Rom 1943) aliis descriptionibus comparata; 2. de tribus fundamentalibus legibus inquisitionis scientificae in archivo Vaticano; 3. Schema thesaurorum archivi Vaticani. — III. De accessu ad archivum Vaticanum eiusque thesauros.

I. POMEN VATIKANSKEGA ARHIVA

Država Vatikanskega mesta je res ena sama velika Akademija vere, znanosti, umetnosti, jurisprudence in diplomacije. Tu stoluje nositelj najbolj univerzalne oblasti, na prestolu dinastije, ki so v primeri z njo »najponosnejše vladarske dinastije šele od včeraj«. »V Evropi ni nobene druge tako stare ustanove.« Njena zgodovina veže stari in novi vek (Macaulay). Tu so najlepše razodeva harmonija med vero in razumom, kakor jo je definiral vatikanski koncil. Tu je Cerkev res per se ipsa magnum quoddam et perpetuum motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile. Po razmerju obsega te države do njenih verskih, znanstvenih in umetnostnih zakladov je to najpomembnejša država na svetu, čeprav je po svojem teritorialnem obsegu samem na sebi ena izmed najmanjših.

Kakor imajo najtesnejšo zvezo s Sv. Stolico katoliški škofje in škofije s svojimi verniki in kakor imajo svoje diplomatske zastopnike pri Sv. Stolici številne države, tako se ob Sv. Stolici zbirajo učenjaki in umetniki vseh narodov, bodisi kot poedinci bodisi kot člani znanstvenih in umetniških narodnih institutov. Poleg papeške Akademije znanosti, ki je posvečena bolj prirodoslovnim vedam, in poleg velikih muzejev, ki v prvi vrsti zanimajo umetnike in umetnostne zgodovinarje, se more Vatikan ponašati s svojo biblioteko in s svojim arhivom kot zakladnicama, zbirališčima in delavnicama filozofsko-filološko-historičnih znanosti.¹

¹ Vatikanska biblioteka je poleg mnogih drugih svojih publikacij, kakor n. pr. raznih katalogov rokopisov, izdala do sedaj tudi 104 zvezke svoje zbirke *Studi e testi*. Kot 100. zvezek te zbirke je l. 1942 izdala izčrpne *Tavole e indici generali dei primi cento volumi di »Studi e testi«*. Glej *Publicazioni della Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1937 in Publicazioni della Biblioteca Apostolica Vaticana, Catalogo di vendita, Città del Vaticano (meseca junija) 1943.*

Ozrmo se tu samo na Vatikanski arhiv, brez katerega se ne da popolnoma zgraditi ne Hispania Sacra, ne Germania Sacra, ne Polonia Sacra, ne Croatia Sacra itd. in tudi ne Slovenia Sacra. Priliko in gradivo za to nam nudi najnovejša publikacija o Vatikanskem arhivu, ki jo je priredil večletni asistent Nemškega historičnega instituta v Rimu Karl August Fink pod naslovom *Das Vatikanische Archiv, Einführung in die Bestände und ihre Erforschung unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Geschichte*, Rom 1943 (Bibliothek des Deutschen historischen Instituts in Rom, Band XX). Seznaniti se s tem delom se pravi seznaniti se z Vatikanskim arhivom. Kakor vsako svobodno in ne zgolj mehanično znanstveno poročilo, naj bi tudi to naše poročilo olajšalo in pospeševalo uporabo Finkovega dela in posredno tudi uporabo Vatikanskega arhiva, zlasti še, ker Finkovo delo nima pravega stvarnega registra. Vprašanje o Vatikanskem arhivu je sploh važno poglavje iz arhivistike.²

Vatikanski arhiv ima svoj edinstveni pomen za svetno in cerkveno zgodovino. Svetna zgodovina najde v njem vire za zgodovino razmerja držav do Cerkve in Sv. Stolice, a v zvezi s tem tudi svetnozgodovinske podatke, za katere se nam drugi viri niso ohranili. Posebej je Vatikanski arhiv važen za tisto zgodovinsko pomožno znanost, ki se imenuje diplomatika. Pomen Vatikanskega arhiva za cerkveno zgodovino pa je v tem, da nam nudi gradivo za zgodovino papeštva in rimske kurije ali tiste univerzalne cerkvene oblasti, ki vlada vso katoliško Cerkev po vsem svetu. Čim bolj je bilo izvrševanje te oblasti centralizirano, tem več cerkvenozgodovinskega gradiva najdemo v Vatikanskem arhivu tudi za zgodovino posameznih cerkvenih pokrajin, škofij, škofov, samostanov, župnij, beneficijev, cerkva, krajev in oseb. Zato spada Vatikanski arhiv med najpomembnejše arhive na svetu, v svetnozgodovinskem pogledu predvsem za srednji vek, ko je bil papeštvu priznan najuniverzalnejši svetnozgodovinski vpliv. Množina arhivalij Vatikanskega arhiva v primeri z drugimi arhivi ni največja, čeprav je sama na sebi ogromna in je prav v novejšem času še posebno narastla spričo novih, zelo pomembnih pridobitev. Konkretno kaže na edinstveni pomen Vatikanskega arhiva število narodnih historičnih institutov v Rimu, ki so bili ustanovljeni prav zato, da bi z združenimi silami dvignili iz njega gradivo za svojo narodno, a tudi občno zgodovino.

Vatikanski arhiv se more ponašati tudi s svojimi posebnimi instituti. Poleg tega, da ima v svojih delovnih prostorih posebno

² Za skrb Cerkve glede arhivov pričajo kanoni cerkvenega zakonika, glej G. Rožman, *Cerkveno arhivno pravo*, BV IV, 1924, 145—155. O praktičnih normah glede cerkvenih arhivov in knjižnic glej Pietro Gasparri, *Lettera circolare... per la conservazione, custodia ed uso degli archivi e delle biblioteche ecclesiastiche*, Roma 1923; tej okrožnici državnega tajnika kardinala Gasparrija je dodana *Forma di regolamento per la custodia e l'uso degli Archivi e Biblioteche ecclesiastiche*, ki jo je sestavil F. Ehrle, čeprav ni podpisan (glej *Miscellanea Francesco Ehrle*, Album str. 23, Studi e testi 42).

priročno biblioteko, ki vsebuje tudi vse publikacije iz Vatikanskega arhiva, mu je na razpolago velika konzultacijska biblioteka (Biblioteca Leonina), ki obsega nad 100.000 zvezkov in silno pospešuje delo in iskanje v Vatikanskem arhivu. V najnovejšem času si je Vatikanska biblioteka uredila čisto svoj fotografski oddelek (reparto fotografico), ki služi tudi arhivu in z najmodernejšimi aparati izdeluje naročene fotografije in fotokopije. Končno ima Vatikanski arhiv že od l. 1884 svojo posebno šolo za paleografijo in diplomatiko, kateri je Pij XI. dodal še arhivistiko. Imenuje se Scuola Pontificia di paleografia, diplomatica e archivistica in je izvrstno opremljena z izbrano knjižnico in drugimi študijskimi pripomočki.

Pomen Vatikanskega arhiva izpričujejo končno številne publikacije o Vatikanskem arhivu, ki naj bi koristile znanstvenikom za orientacijo pri delu v Vatikanskem arhivu. Mnogo teh uvodov v Vatikanski arhiv, zlasti tisti, ki so izšli od otvoritve Vatikanskega arhiva do prve svetovne vojne, je sedaj zastarelo, ker se je Vatikanski arhiv prav v novejšem času obogatil z novimi, velikimi in pomembnimi fondi in ker je tudi inventarizacija arhivalij v zadnjem času izredno napredovala. Kot tehnično informativne pripomočke je Vatikanski arhiv sam izdal v novejšem času več publikacij. Ti pripomočki so: *Sussidi per la consultazione dell'Archivio Vaticano*, Vol. I. (Studi e testi 45, Roma 1926), ki vsebuje *Schedario Garampi*, *Registri Vaticani*, *Registri Lateranensi*, *Rationes Camerae* in *Inventario del Fondo Concistoriale* (priporoča se uporaba izvodov, ki so na razpolago v Vatikanskem arhivu, ker imajo mnogo novih dostavkov in popravkov); B. Katterbach, *Specimina supplicationum ex Registris Vaticanis*, Romae 1927 (*Subsidiorum Tabularii Vaticani* vol. II. extra); B. Katterbach, *Referendarii utriusque Signaturae a Martino V ad Clementem IX et praelati Signaturae supplicationum a Martino V ad Leonem XIII*, Romae 1931 (Studi e testi 55); *Sussidi per la consultazione dell'Archivio Vaticano*, Vol. II); dalje *Inventari dell'Archivio Segreto Vaticano*: B. Katterbach, *Inventario dei Registri delle suppliche* (1932); P. Sella, *Le Bolle d'oro dell'Archivio Vaticano* (1934); P. Sella in M.-H. Laurent, *I Sigilli dell'Archivio Vaticano*, Testo in Tavole (1937). Zelo dober paleografski in diplomatični pripomoček je G. Battelli, *Acta Pontificum* (*Exempla Scripturarum* III), 1933. Upoštevajoč vse te in druge publikacije nam je sedaj Fink izdal nov splošni uvod v Vatikanski arhiv, kakršen je bil v pogledu na sedanje stanje Vatikanskega arhiva v resnici zelo potreben in ki ga bodo znali ceniti vsi poznavalci Vatikanskega arhiva, čeprav številno teh, kakor pravi avktor v predgovoru, ni ravno veliko. Čisto gotovo bo Fink s tem svojim delom veliko koristil bodočim znanstvenim delavcem v Vatikanskem arhivu in bo tako število poznavalcev Vatikanskega arhiva pomnožil. Do tega uspeha bi Finku tudi mi radi na svoj način pripomogli.

Fink razdeli svoje razpravljanje o Vatikanskem arhivu na tri dele. Prvi del tvori splošni uvod (*Allgemeine Einführung*), ki nam

(na str. 1—17) oriše najprej Vatikanski arhiv kot institucijo, potem pa v glavnih potezah zgodovinski razvoj kurialnega poslovanja. Drugi del, ki tvori glavno vsebino knjige (str. 18—124), nam predočuje sestavine (Die Bestände) Vatikanskega arhiva v 16 poglavjih. Prvi dve poglavji tega dela sta zopet bolj splošni: v 1. poglavju razpravlja o sestavinah Vatikanskega arhiva na splošno, v 2. poglavju pa o arhivskih pripomočkih (indeksih, inventarjih in repertorijih). V naslednjih poglavjih (str. 27—124) obdela fonde Vatikanskega arhiva po njih skupinah. V tretjem delu (str. 125—138) govori o dosedanjih rezultatih in o nalogah raziskavanja Vatikanskega arhiva. Kot dodatek (str. 138—149) navaja bibliografijo važnejših sistematičnih publikacij iz Vatikanskega arhiva. Knjigo zaključuje register imenovanih arhivskih fondov.

II. FONDI, ZGODOVINA IN ZNANSTVENA UPORABA VATIKANSKEGA ARHIVA

1. Program Finkovega razpravljanja o fondih Vatikanskega arhiva

Ko nas hoče Fink поблиže seznaniti s posameznimi fondi Vatikanskega arhiva, nam najprej predoči tisti večji del arhiva, ki ga tvorijo registri bul, brevov, suplik, akti apostolske kamere, kongregacij in sodišč ter poročila, memoriali in korespondenca državnega tajništva, vse to, kar nam je ohranjeno v fascikljih in vezanih knjigah (II. pogl. 3—15); potem z diplomatičnim Vatikanskim arhivom, ki ga tvorijo originalne listine (II. pogl. 16).

Prvi ali večji del (II. pogl. 3—15) pa zopet obdela tako, da nam predstavi najprej večje skupine arhivalij (II. 3—14), nato pa manjše fonde in depozite (II. 15), ki jih ni mogoče spraviti v celoto pod isti imenovalec s prvimi skupinami.

Večje skupine (II. 3—14) prikaže tako, da jih obdela pod vidikom njih praktične konzultacije po — kolikor se pač da — kronološkem redu, ne z ozirom na sledeče si prirastke ali nove pridobitve Vatikanskega arhiva, temveč po kronološkem redu postanka arhivalij in kurialnih oblastev ter po tisti njihovi vrsti, ki jo določa njihov pomen. Kot podlago za umevanje tega reda nam v 2. poglavju splošnega uvoda poda, kakor že omenjeno, kratek oris zgodovine kurialnega poslovnega reda. Tako se po vrsti seznanimo z arhivalijami papeške pisarne (z Vatikanskimi, Avignonskimi in Lateranskimi registri bul in registri suplik), nato z arhivalijami apostolske kamere, dalje z arhivalijami konzistorija, potem z arhivalijami datarije, nato z arhivalijami sekretariatov (registri brevov), končno z arhivalijami državnega tajništva, kongregacij in sodišč.

a) Armaria Vatikanskega arhiva

Pred pravkar označeno večjo skupino vatikanskih arhivalij nas Fink čisto pravilno seznanil z najstarejšim delom Vatikanskega arhiva, ki ga tvorijo njegova Armaria (II. 3). Ta Armaria so lesene omare, ki jih je skupno 80 in ki jih je dal napraviti ustanovitelj

Vatikanskega arhiva papež Pavel V. in so zato vse okrašene z njegovim grbom.

Vsebina teh omar, od katerih pa so omare LV, LIX ter LXXV do LXXX že od vsega početka ostale prazne, so arhivalije, ki nikakor niso zbrane organsko, ampak bolj slučajno. Zato pa Fink večje fonde teh omar obravnava zase pri sledečih večjih skupinah, kamor spadajo, dočim manjše skupine navaja že tu. Tako vsebujejo omare I—XXVIII, XXXI—XXXVII Vatikanske registre, ki jih obdela v posebnem poglavju, XXIX—XXX, XXXIII—XXXIV, XXXVI—XXXVII, LVI, LXV—LXXIV pa arhivalije apostolske kamere. Omara LIV vsebuje arhivalije o velikem zapadnem razkolu (Libri de schismate), omari LXII in LXIII pa 155 zvezkov aktov tridentinskega koncila (Concilio). Omare XXXIX—XLV vsebujejo registre brevov, in sicer omara XXXIX najstarejši del korespondence papeških sekretarjev, omare XL—XLIII breve od Siksta IV. dalje do 17. stoletja, omari XL—XLV pa registre Brevov ad Principes. Omara LXIV vsebuje akte de diversis Germaniae gestis (cit. Diversa Germaniae), ki bi po svoji vsebini spadali v arhiv državnega tajništva, omara LIII pa zvezke prepisov, ki naj bi služili kot formularji za papeško pisarno in datarijo. Ostale omare vsebujejo arhivalije, ki se nanašajo na razna mesta, kneze in dežele v Italiji, predvsem v cerkveni državi. Končno je treba posebej omeniti omaro XXXVIII, ki vsebuje 27 zvezkov originalnih brevov in nam torej predstavlja nekak prvi diplomatični arhiv Vatikanskega arhiva, dokler se z Vatikanskim arhivom ni združil arhiv Angelskega gradu.

b) Finkova delitev fondov Vatikanskega arhiva v primeri z drugimi delitvami

Pregledu Armarijev sledi potem pri Finku, kakor rečeno, posebno obravnavanje večjih in manjših skupin arhivalij Vatikanskega arhiva. Priznati je treba, da sta določitev teh skupin in njih vrstni red v primeri z vsemi drugimi dosedanjimi poskusi delitve vatikanskih arhivalij za praktično uporabo najbolj posrečena.

Prejšnje poskuse delitve Fink izrečno navaja na str. 19—20. K e h r je l. 1900 razdelil gradivo Vatikanskega arhiva na tri dele: 1. arhiv Angelskega gradu, 2. Vatikanski tajni arhiv, 3. nove pridobitve. Nato so naslednje nove delitve (Wirz 1902, Brom 1910, v 2. izd. 1911, Baumgarten 1912, François 1933, Guide international des archives 1934) natančneje opredelile nove pridobitve, ki so jih razdelile v avignonski arhiv, arhiv datarije, arhiv državnega tajništva, arhiv apostolske kamere, konzistorialni arhiv in razne zbirke (Collezioni diverse ali varie). G. B o u r g i n pa se je (l. 1905) odločil za sistematiko po značaju, ne pa po provenienci arhivalij, tako da je razlikoval: 1. papeške registre, suplike in breve, 2. arhivalije apostolske kamere, 3. diplomatično in upravno korespondenco, 4. posamične akte in miscellanea (zbornike) in 5. moderne fonde.

Nasproti tem delitvam je treba posebej upoštevati dve novi delitvi, katerih eno je podal zaslužni in prežgodaj umrli arhivar

Vatikanskega arhiva frančiškan p. Bruno Katterbach, drugo pa prefekt Vatikanskega arhiva mons. Angelo Mercati.

Katterbach je l. 1929 za IV. zvezek Italijanske Enciklopedije (Enciclopedia Italiana) str. 88—90 napisal vsebinsko bogat in zgoščen članek o Vatikanskem arhivu, ki razdeli zaklade Vatikanskega arhiva na 22 glavnih ali večjih skupin. Njegova razdelitev se ne ravna po načelu provenience, tudi ni sistematična v pogledu na značaj arhivalij, ampak nam predočuje arhivalije po alfabetično urejenih skupinah kurialnih oblastev tako, da nam najprej od 1—12 prikaže večje skupine arhivalij, oziroma oblastva, od 13—19 pa manjše skupine, kot 20. skupino navaja druge arhive in fonde Vatikanskega arhiva, v 21. skupini pa diplomatični arhiv (arhiv Angelskega gradu). Ako bi teh štirih alfabetično urejenih skupin ne razlikovali, bi se nam na prvi pogled zdelo, da se alfabetičnega reda v vrsti skupin od 1—21 ne drži dosledno. A kar gotovo moti, je to, da koordinira skupine, ki se dajo ena drugi lepo subordinirati. Mercatijev *Schema della disposizione dei fondi nell'archivio Vaticano*, prirejen kot predlog za citiranje vatikanskih arhivalij v internacionalni bibliografiji vseh od l. 1815 dalje iz Vatikanskega arhiva izdanih in uporabljenih virov, deli vso arhivalno snov na dva glavna dela: tajni arhiv in arhiv Angelskega gradu, prvega pa potem zopet razdelili na 10 glavnih skupin, ki imajo po potrebi tudi več podrejenih skupin. Mercatijeva razdelitev se ravna po zgodovinskem razvoju Vatikanskega arhiva in s tem po načelu provenience.

Kakor smo že zgoraj rekli, pa se Fink pri svoji razdelitvi ravna po načelu provenience v smislu poslovnega reda, t. j. po nastanku in razvoju arhivalij in oblastev. Ta delitev ima to prednost, da je praktično uporabna za konzultacijo arhivalij v smislu dosedanjšega, že udomačenega načina citiranja. Fondi se nam prikazujejo po njihovem nastanku in razvoju, ne pa v prvi vrsti po njihovem kronološkem dotoku v Vatikanski arhiv. Alfabetični register vseh posameznih fondov na koncu knjige nam omogoča, da vsak fond vedno lahko poiščemo na mestu, ki mu pripada po zgodovinskem razvoju kurialnega poslovanja.

Zadnje tri delitve, torej Katterbachovo, Mercatijevo in Finkovo, naj nam konkretno pokažeje trije zgledi, iz katerih se jasno razvidi prednost Finkove praktične razdelitve.

Skupina, ki ima naslov *Abbreviatore de Curia* in obsega 200 zvezkov, je pri Katterbachu navedena na prvem mestu in koordinirana z drugimi skupinami, kakor n. pr. s skupino *Segreteria apostolica e dei Brevi e ad Principes*, dočim je pri Mercatiju podrejena skupini *Segreteria dei Brevi e altre Segreterie*. Tudi Fink jo podreja Sekretariatom. Razlika med Mercatijem in Finkom pa je ta, da je *Abbreviatore de Curia* v Mercatijevi Shemi postavljen na četrto, pri Finku pa na sedmo mesto. Kajti Fink navaja pod Sekretariati breve Armarijev XXXIX—XLV, ki jih Mercati obseže pod prvo glavno skupino, kjer so navedeni vsi Armariji; dalje navaja Fink *Brevia Lateranensia*, ki se navajajo pri Mercatiju v peti glavni sku-

pini pod naslovom *Dataria Apostolica*; končno navaja Fink še posebno sekretariat za *Litterae Latinae*, ki so pri Mercatiju najbrž obsežene pod *Epistulae ad Principes*, ki jih tudi Fink navaja kot posebno skupino.

Če vzamemo za zgled glavno skupino *Dataria Apostolica*, ki se pri vseh treh delitvah šteje za glavno skupino, obsega ta skupina pri Katterbachu in pri Mercatiju *Registra supplicationum*, ne pa pri Finku, ki te registre obdela kot posebno glavno skupino. Ista razlika velja med Mercatijem in Finkom za *Registra Lateranensia*, ki jih Mercati podreja glavni skupini *Dataria Apostolica*, dočim jih Fink šteje kot posebno glavno skupino.

Katterbach našteva kot tri koordinirane glavne skupine *Concistoro*, *Conclavi* in *SS. Congregazioni* in med temi kongregacijami navede na drugem mestu *S. Congregazione Concistoriale*. *Concistoro* obsega pri Katterbachu: *Acta Camerarii*, *Acta Vicecancellarii* in *Acta Miscellanea*. *S. Congregazione Concistoriale* pa obsega pri njem *Acta Congr. Consist.*, *Processus Consistoriales*, *Congregationes Consistoriales*, *Praeconia et propositiones*, *Iuramenta*, *Positiones Congr. Em. Capitum Ordinum ter Cedularum et rotulorum*. *Mercati* in Fink pa *Conclavi* ne štejeta kot posebno glavno skupino, tudi konzistorialne kongregacije ne naštevata med drugimi kongregacijami, temveč skupaj s skupino *Concistoro* štejeta kot glavno skupino *Archivio della Congregazione Concistoriale e del Sacro Collegio*, ki ima pri Mercatiju šest pododdelkov: a) *Acta Camerarii*, b) *Acta Vicecancellarii*, c) *Acta Miscellanea*, d) *Processus*, e) *Conclavi*, f) *Acta Congregationis*. Vendar ta skupina *Archivio* etc. ni pri Mercatiju v istem smislu glavna skupina kot pri Finku. *Mercati* jo namreč po načelu provenience šteje v deveto glavno skupino, ki ima naslov: *Accessioni recenti*, dočim jo šteje Fink kot res posebno glavno skupino in jo razdeli na tri večje pododdelke: A. *Fondo Concistoriale*, ki obsega: 1. *Acta Camerarii*, 2. *Acta Vicecancellarii*, 3. *Acta Miscellanea*, 4. *Acta Congregationis Consistorialis*; B. *Arhiv konzistorialne kongregacije*, ki obsega: 1. *Acta Congregationis Consistorialis*, 2. *Processus*, 3. *Congregationes Consistoriales*, 4. *Positiones Congregationis* (ki jih Katterbach ne omenja posebej), 5. *Positiones Congregationis Em. Capitum Ordinum*, 6. *Propositiones ecclesiarum* (ki jih Katterbach ne navaja), 7. *Praeconia et propositiones*, 8. *Iuramenta*, 9. *Cedularum et rotulorum*; C. *Arhiv kardinalskega zbora (S. Collegio dei Cardinali)*: 1. *Conclavi*, 2. *Spogli di Cardinali* (ki jih Katterbach navaja pod glavno skupino *Segreteria di Stato*) in 3. *Ruoli (rotuli)*.

Iz povedanega je razvidno, kako težka je natančna arhivistično znanstvena razdelitev materiala Vatikanskega arhiva. A glavno je — in temu namenu hoče bolj ali manj praktično služiti vsaka izmed navedenih razdelitev — da se seznanimo s tistimi posameznimi skupinami, ki imajo svoje stalno ime in mesto v Vatikanskem arhivu.

2. Troje temeljnih pravil znanstvenega raziskavanja v Vatikanskem arhivu

Za smotrno iskanje podatkov v Vatikanskem arhivu moramo postaviti na čelo troje temeljnih pravil, ki jih Fink omenja le bolj mimogrede (str. 16, 23, 127). Za uvod v ta pravila je umestna in potrebna beseda o postrežljivosti v Vatikanskem arhivu in o osebni in znanstveni vljudnosti obiskovalcev Vatikanskega arhiva.

Skupine arhivalij Vatikanskega arhiva so vodstvu Vatikanskega arhiva tako dobro znane, da nam z zaželenim gradivom postreže v najkrajšem času. Organizacija uradniškega poslovanja v Vatikanskem arhivu je vse hvale vredna. Fink pravi o njej: »Die technische Organisation des Vatikanischen Archivs und die Schulung des Personals sind so ausgezeichnet, dass man — im Gegensatz zu den meisten Archiven der Welt — in wenigen Minuten das gewünschte Material auf seinen Arbeitsplatz zugestellt bekommt. Das ganz ausserordentliche Entgegenkommen der Archivleitung gegen die Benutzer kann man nicht genug rühmen« (str. 9). »Dies ist von allen Besuchern des Vatikanischen Archivs schriftlich und mündlich jederzeit hervorgehoben worden« (l. c. op. 4). Isto mora potrditi tudi avktor tega članka. Ta suverena prijaznost uradnikov Vatikanskega arhiva pa ima seveda svoje upravičene meje, na katere opozarja § 84 v Regolamentoo dell'Archivio Vaticano (Roma 1927). Obiskovalec Vatikanskega arhiva se mora že naprej toliko seznaniti s skupinami ali serijami Vatikanskega arhiva in z zvezki teh serij, da lahko na naročilni listek točno in po novih signaturah označi serijo in številko zvezka, ki ga želi dobiti na svojo mizo. Citirani paragraf pravi: Non potendosi fare ad ogni ammesso una istruzione in proposito, procuri lo studioso di orientarsi da sè leggendo qualcuna delle pubblicazioni sull'Archivio e sui singoli fondi, in particolare la Guide del Brom e i Sussidi pubblicati dalla Direzione dell'Archivio. Chi per soverchia comodità sua rifuggendo dalle ricerche ordinarie negli indici pigliasse l'abitudine d'incomodare archivisti, scrittori, bidelli, ecc., che poi non devono prestarsi all'abuso, si renderebbe »indesiderabile«. Danes bi se namesto Broma čisto gotovo priporočal Fink. Zato se bomo v naslednjem tudi mi čisto na kratko seznanili s posameznimi fondi Vatikanskega arhiva po Finku. Od promptnosti osebne postrežbe v Vatikanskem arhivu pa moramo razlikovati »promptnost«, s katero nam naročeni kodeksi nudijo zaželeno podatke. Tu se začne labor improbus lastnega znanstvenega raziskavanja, v katero moremo še manj vpregati vodstvo arhiva, da bi nam »ljubeznivo« mašilo vrzeli našega pomanjkljivega znanja ali da bi se ono moralo prav tako zanimati za našo specialno temo, kakor se mi. Vendar ima tako Vatikanska biblioteka (spomnimo samo na njenega zaslužnega prefekta in poznejšega kardinala Ehrleja) kakor tudi Vatikanski arhiv na čelu može, ki po svoji obsežni izobrazbi spričo lastnega znanstvenega raziskavanja radi postrežejo z znanstvenimi nasveti in migljaji tudi najbolj resnim znanstvenikom.

a) Prvo temeljno pravilo znanstvenega raziskavanja v Vatikanskem arhivu

Prvo temeljno pravilo znanstvenega raziskavanja v Vatikanskem arhivu se glasi, da bi bilo nesmiselno iskati v Vatikanskem arhivu registrsko gradivo iz dobe pred papežem Inocencem III., torej pred l. 1198. To pa zato, ker tedaj Vatikanskega arhiva še ni bilo in ker se imenovano gradivo ni ohranilo, bodisi zaradi tega, ker je bilo nekako do srede 11. stoletja pisano na netrpežni papyrus, bodisi zaradi raznih požarov na sedežih papeškega arhiva.

Vatikanski arhiv kot tajni papeški arhiv

Vatikanski arhiv, ki ga je ustanovil šele papež Pavel V. v dobi katoliške reforme l. 1612, je tako zelo papeški arhiv, da se prav zaradi tega imenuje papeški ali Vatikanski t a j n i arhiv — Archivio Segreto Vaticano. To je njegov uradni naslov v Annuario Pontificio in v uradnem pečatu tudi potem, ko ga je l. 1881 papež Leon XIII. odprl znanstvenemu raziskavanju na uporabo. Pomen atributa »tajni« ni ta, da bi bilo treba Sv. Stolici morda iz svojega sramu kaj skrivati. Pri otvoritvi Vatikanskega arhiva je sam papež Leon XIII. dejal: »Non abbiamo paura della pubblicità dei documenti.« Pri tem je poudarjal staro znano geslo o objektivni zgodovini, ki se glasi: Ne quid falsi, ne quid veri non! Kakor komentar k Leonovim besedam se berejo besede slavnega Ehrleja: »Alles uns Unangenehme, was sich aus den Quellen ergibt, muss in ernster, ehrlicher Forschung seinen Platz und seine gebührende Beurteilung finden. Unsere Kirche und unser Glaube verträgt sehr wohl die Wahrheit. Wer sich jedoch bei uns einschleicht nur um Schmutz zur Besudlung unseres Hauses zu sammeln, der gehört nicht in die ehrenwerte Gesellschaft unseres Lesesaales« (Zentralblatt für das Bibliothekswesen 1916).³

³ Iz tega vzroka je bilo nadaljnje dovoljenje za uporabo Vatikanske biblioteke, ozir. Vatikanskega arhiva odklonjeno modernistu Jos. Schnitzerju in, kakor sem slišal, Slovencu Miroslavu Premrouu, ki je na svoj način izdajal v Casopisu za slovenski jezik, književnost in zgodovino 1926 in 1927 »Vatikanske dokumente iz l. 1603—1621 o vladiki Hrenu«. Glej J. Turk, Breve Pavla V. Tomažu Hrenu z dne 27. nov. 1609 (Bogoslovna Akademija v Ljubljani, Knjiga XI, 1930).

Ce naj omenim svoje prve študije o Hrenu, sem najprej v ČZN 1927 objavil »Kritične pripombe k Hrenovemu Memorialu o zgodovini reformacije na Slovenskem«. Nato sem biografsko orisal Hrena za SBL v krajšem, za BV VIII, 1928 pa v daljšem obsegu, ki je izšel tudi posebej med Razpravami Bogoslovne Akademije. Ko je Premrou objavil svoje Vatikanske dokumente, se po zgoraj citiranih besedah Leona XIII. in Ehrleja nisem prav nič »jezil«, ampak sem jih bil kot človek, ki ga zanimajo težki problemi, ki jih drugi ne morejo rešiti, naravnost vesel, zlasti še, ko sem že na osnovi ljubljanskih virov spoznal, kako bo zmagala važna in aktualna zgodovinska resnica nad zgodovinsko neresnico, ki so se ji zaradi svoje kulturne opredeljenosti dali preslepiti celo sicer resni znanstveniki. Še bolj sem upal vso stvar pri prvi priliki vsestransko zgodovinsko pojasniti z resnim in poštenim raziskavanjem v Vatikanskem arhivu samem. To se mi je tudi lepo posrečilo in sem se zato še bolj veselil, ko sem videl, kako zna božja Previdnost tudi zlo obračati v dobro, seveda na »jezo« in nejevoljo ne

K pridevniku »tajni« je treba dalje pripomniti, da se nanaša na tisto uradno tajnost, ki nam je splošno znana in brez katere bi bilo modro vladanje zlasti napram sovražnim elementom mnogokrat brezuspešno. Pri arhivih je vprašanje samo to, kako daleč naj segajo nazaj tisti akti, ki morajo še vedno ostati »uradno tajni«. Po cerkvenih kanonih morajo škofijske kurije iz upravičene skrbi za javni in zasebni blagor imeti posebni tajni arhiv (archivum secretum), ki je izredno strogo ločen od ostalega arhiva. Že v srednjem veku so papeži izdajali tajna pisma (litterae secretae) po svojih posebnih

dobrega, ampak zla. V tem smislu je res, da brez Premrouovih Vatikanskih dokumentov in izven teh organskih načrtov božje Previdnosti najbrž tudi moj »Breve« vsaj v tej obliki in tako hitro ne bi bil izšel, ker bi tudi ne bil vzbudil toliko aktualnega zanimanja, kakor ga v resnici je, vendar zaradi tega Premrou še nikakor ne zasluži nobene pohvale, kvečjemu moremo z ozirom nase vzklikati: O felix culpa! Že spričo povedanega je jasno, kako smešna je trditev, da sem o Hrenu tudi jaz »molčal, dokler se je molčati dalo«. To je klasičen zgled za napačno dokazovanje »iz molka«. Prav tako klasičen zgled za napačno dokazovanje »iz molka« je trditev, da l. 1928 nisem »vedel povedati« o »kanoničnem očiščenju« nič več kakor, kar je v mojem Hrenu na str. 10. Vedel sem dobro, samo povedati nisem hotel, ker nimam navade govoriti o svojih stvareh prej, dokler niso do kraja izdelane. To sem odgovoril tudi kolegu dr. Trstenjaku, ki mi je iz Milana pisal, kako se na tamošnji katoliški univerzi zanimajo za moje odkritje »Prvotne Charte caritatis« in kako to, da mu nisem o tem prej nikoli nič govoril. Sicer pa sem že v T. Hrenu na str. 10 čisto organsko opozoril, kje bo vsa stvar natančno pojasnjena. Končno ni prav nič čudno, če T. Hren naturalistu ali racionalistu »zadošča« kot »človek« — in še kakšen »človek«, če bi se mu krivica ne bila popravila! — dočim vidi v njem katoličan »apostola« (glej moj članek »O zgodovini in svetovnem nazoru« v Reviji KA 1943). Prav tako se racionalistični ali liberalni in katoliški znanstvenik razlikujeta v presoji kulturnega pomena protestantizma (glej moj članek »Vpliv protestantizma na slovenski narod« v Reviji KA 1942). Za oceno »znanstvene« ocene, ki jo izraža stavek »njegov študij Hrena sploh ni organski kamenček v gradbi življenjskega znanstvenega načrta« in za primerjanje te ocene v pogledu na prva znanstvena dela na obeh straneh z neko drugo oceno, ki je pač vaticinatio ex eventu in ni bila izrečena v tej obliki že l. 1909, a gotovo tudi ne v obliki zgoraj citiranih besed, navajamo naslednje besede M. Murka (Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven, Prag u. Heidelberg 1927, str. 153): »Nach der Mitteilung einer unveröffentlichten Biographie Trubars (Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko XIX, 1909, 24—31) war das (Epilog k Trubarjevemu Zborniku, Naši Zapiski VI, 1909, 164—188) die erste Arbeit, mit welcher der künftige Spezialist für die Geschichte der Reformation bei den Slovenen vor das wissenschaftliche Forum trat, denn eine schon ein Jahr zuvor gedruckte kleinere Monographie über Pr. Trubar mit vielen beachtenswerten Details wirkte als Feuilleton eines Lokalblattes (Domovina XVII, Celje 1908) zwar auf weitere Kreise, blieb aber in Fachkreisen wenig bekannt.« Da ne bo zopet kakega novega napačnega dokazovanja iz molka ali izgovora, da se stvari morda ne spominjam več prav, pripominjam, da me živ spomin prav nič ne vara, ko omenjam te stvari šele sedaj pri tej, po mojem mnenju najbolj umestni in naravni priliki. Če bi se bil zaradi tega kdaj kaj jezil, bi bil to gotovo že prej storil. A zgodovina je potrpežljiva in marsikaj spravi na dan, če ne že čez sedem let, kakor pravijo ljudje, pa vsaj ob svojem času. Prim. F. Kidrič, Zgodovina slovenskega slovstva, Opombe (2. izd. 1932) IV, 19 in V, 23. Prim. tudi moje opombe v Jugoslovenskem istoriskem časopisu I (1935), str. 660.

tajnikih, ne pa po svoji pisarni, ker niso marali, da bi se z njihovo vsebino seznanili številni pisarniški uradniki. Ker ima papež vso oblast v Cerkvi kot popolnoma absolutni suveren, ima njegov arhiv še posebno pravico do tajnosti. Zato sme kdo drugi uporabljati papeški arhiv le s papeževim dovoljenjem. Vse to izraža tudi § 1. v Regolamentoo dell'Archivio Vaticano, ki pravi: L'Archivio Vaticano »destinato a contenere tutti gli atti e documenti che riguardano il Governo della Chiesa universale« (Motu proprio di Leone XIII del 1. maggio 1884), serve prima di tutto e principalmente al Romano Pontefice ed alla sua Curia, ossia alla Santa Sede, poi, per disposizione della s. m. di Leone XIII, mantenuta dai suoi Successori, e accessibile anche agli studiosi, senza distinzione di paese e di religione, sotto le condizioni indicate al n. 81.

Namesto Archivio Segreto Vaticano se rabijo tudi druga imena, kakor čisto kratko: Archivio Vaticano (tako Regolamentoo in Tessera di ammissione), Archivio Segreto della Santa Sede (tako glava naročilnega listka) ali pa tudi v množini: Archivi Vaticani (tako v naslovu prefekta Vatikanskega arhiva — Prefetto degli Archivi Vaticani, glej Acta Ap. Sedis XII, 1920, 579; prav tam XVII, 1925, 394, in na naročilnem listku). Množinska oblika je upravičena v pogledu na Vatikanski arhiv kot centralni arhiv, v katerega se je polagoma razvil tako, da je, kakor bomo videli, sprejel vase razne druge papeške in cerkvene arhive.

V pogledu na ime papeškega ali Vatikanskega tajnega arhiva je drugo vprašanje, kaj naj to ime znači po svojem arhivalnem obsegu. Arhivsko tehnično se v tem pogledu ni vedno rabilo v istem smislu. Nekdanja vatikanska arhivarja De Pretis in Garampista s tem imenom označila stari fond državnega tajništva. Brom razume pod njim Armarije I—LXXIV in Instrumenta Miscellanea. A. Mercati označi v svoji Shemi po provenienci z Archivio Segreto vse fonde Vatikanskega arhiva razlikujoč jih od arhiva Angelskega gradu (Archivio di Castel s. Angelo). Splošno pa se danes razume Vatikanski arhiv v vsej svoji celoti, torej tudi skupaj z arhivom Angelskega gradu, v nasprotju do drugih papeških arhivov.

Predzgodovina in zgodovina Vatikanskega arhiva

Od Vatikanskega arhiva moramo točno razlikovati druge papeške arhive tako v pogledu na preteklost kakor na sedanjost. Zato zgodovina papeškega arhiva ni popolnoma istovetna z zgodovino Vatikanskega arhiva.

Kakor rečeno, je bil Vatikanski arhiv ustanovljen šele l. 1612. A papeški arhiv je obstajal že prej. Zbiranje in shranjevanje arhivalij se je v Rimu začelo že ob koncu 1. stoletja. V tem pogledu hvali Liber Pontificalis posebno papeža Antera (235—236): »Hic gesta martyrum diligenter a notariis exquisivit et in ecclesia recondit.« Poleg mučeniških aktov so potem na podoben način shranjevali tudi druge akte, važna pisma in sinodalne dekrete. V zbirki papeških dekretalov, ki se imenuje Hadriana, je ohranjeno neko pismo papeža

Liberija iz l. 355 (Jaffè², 216), ki se imenuje epistola uniformis in ki s to svojo oznako priča, da so papeži vsaj že sredi 4. stoletja imeli svoje registre.

Kar se tiče natančno določenega lokala papeškega arhiva, nam je kot najstarejši papeški arhiv znan arhiv papeža Damaza I. (366 do 384), ki se je nahajal pri baziliki S. Lorenzo in Damaso. Od tu je bil premeščen v Lateran, kjer se je čisto gotovo nahajal l. 649, a en del arhivalij se je hranil, kakor nam priča l. 1089 kardinal Deusdedit, »in cartulario iuxta Palladium«, t. j. v nekem stolpu ob vznožju Palatina pri Titovem slavoloku na rimskem foru. Papež Inocenc III. je ustanovil nov sedež za papeški arhiv pri sv. Petru v Vatikanu. V dobi renesanse je papež Sikst IV. v novo ustanovljeni Vatikanski biblioteki določil poseben oddelek, ki naj bi se imenoval bibliotheca secreta in v katerem so se shranile arhivalije najrazličnejšega izvora. Kot v nekem smislu najstarejši papeški centralni arhiv pa je isti papež ustanovil arhiv v Angelskem gradu (Archivum Arcis, namreč Hadrianae, zato se citira kratko A. A., Archivum Castri S. Angeli, Archivio di Castel s. Angelo), v katerem se je poleg fascikljev in zvezkov spravil izbor številnejših originalnih listin, ki so važne za Sv. Stolico in njene pravice. L. 1612 pa je bil Vatikanski arhiv ustanovljen tako, da so se vanj prenesle arhivalije iz bibliotheca secreta, iz Angelskega gradu in iz arhiva apostolske kamere. Ves arhiv Angelskega gradu je bil prenešen v Vatikanski arhiv šele l. 1798 in tvori v njem poseben oddelek, ki zaradi bogastva originalnih dokumentov in zaradi pomena njihove vsebine predstavlja najpomembnejši fond Vatikanskega arhiva.

Iz poznejše zgodovine Vatikanskega arhiva naj omenimo, da imajo za njegovo razširitev, obogatitev in uporabnost posebne zasluge papeži Urban VIII. (1623—1644), Aleksander VII. (1655—1667), Leon XIII. (1878—1903) in Pij XI. (1922—1939). Izven prvotnega arhiva Angelskega gradu in Vatikanskega arhiva so spočetka ostale arhivalije, ki so se prej in še pozneje hranile v Lateranu ter v arhivih kongregacij in državnega tajništva; potem arhivalije, ki so jih predstojniki raznih kurialnih oblastev in uradov hranili na svojem stanovanju in so po njihovi smrti prišle v družinske arhive njihovih rodbin; končno arhivalije, ki so po zasedbi Rima l. 1870 postale del rimskih državnih arhivov. V pogledu na te arhivalije je centralizacija Vatikanskega arhiva vedno bolj napredovala. Tako je Vatikanski arhiv l. 1892 pridobil arhiv datarije iz lateranske palače z obema velikima serijama Lateranskih registrov in registrov suplik, l. 1893 arhiv Borghese, l. 1906 Brevia Lateranensia, 1907 konzistorialni arhiv, l. 1908 veliki arhiv sekretariata brevov. Pod papežem Pijem XI., ki je l. 1929 na novo uredil študijsko dvorano, l. 1933 pa prostore stare pinakoteke dodelil arhivu, je Vatikanski arhiv pridobil (deloma kot depozite) arhiv Rimske Rote, arhive več kongregacij in arhive vseh nunciatur. L. 1901 je prišel v Vatikanski arhiv Fondo Borghese z arhivalijami državnega tajništva iz časa Pavla V. (1605—1621) in njegovega prednika Klemenca VIII. (1592—1605), l. 1932 je bil v Vatikanskem arhivu deponiran tudi Archivio Borghese.

se, družinski arhiv knežje rodbine Borghese. L. 1902 je Vatikan za svojo biblioteko kupil Fondo Barberini z arhivalijami državnega tajništva pod papežem Urbanom VIII. L. 1919 je po neki zamenjavi prišel iz rimskega državnega arhiva v Vatikanski arhiv Fondo dell'Archivio di Stato di Roma, ki vsebuje finančnopolitične arhivalije Sv. Stolice, kolikor zadevajo centralno in splošno kurialno upravo, dočim so finančnokurialne arhivalije, ki zadevajo zgolj cerkveno državo, ostale še naprej v rimskem državnem arhivu; a ker se delitev praktično ne da lahko izvesti, so kljub temu ostali v rimskem državnem arhivu še obsežni arhivalni deli centralne kurialne uprave. L. 1921 je dobil Vatikanski arhiv arhiv dunajske nunciature, arhive drugih nunciatur pa v l. 1927/28. L. 1923 je italijanska vlada podarila Sv. Stolicy Fondo Chigi, ki obsega bogat politični material vatikanskega državnega tajništva zlasti iz časa papeža Aleksandra VII. Tudi ta fond se danes nahaja v Vatikanski biblioteki.

Od arhivalij papeškega državnega tajništva se gradivo, ki predstavlja oddelek Interno, nahaja v Vatikanskem arhivu za čas 1816 do 1833, gradivo za l. 1834—1870 pa se še nahaja v rimskem državnem arhivu. Gradivo državnega tajništva, ki predstavlja oddelek Estero, je za l. 1816—1870 že dalj časa deponirano v Vatikanskem arhivu; l. 1917 je prišlo vanj gradivo za čas 1870—1889, l. 1928 gradivo za l. 1890—1904, l. 1936 pa gradivo za čas 1904—1913; novejši stvari se še vedno nahajajo v državnem tajništvu z edino izjemo aktov münchenske nunciature iz dobe nuncijev Frühwirta in Pacellija.

Med manjšimi fondi in depoziti iz novejšega časa se nahajajo danes v Vatikanskem arhivu Fondo Pio IX., Concilio Vaticano (deponiran marca 1937), Prigionieri di Guerra (obsežno gradivo Sv. Stolice o njeni skrbi za vojne ujetnike v prvi svetovni vojski), Anno Santo 1925 in Collegio Protonotari, čigar arhivalije je dal papež Pij XI. po smrti zadnjega dekana protonotarjev prenesti v Vatikanski arhiv.

V Fondo Moderno državnega tajništva bi po svoji naravi spadal tudi arhiv kongregacije za izredne cerkvene zadeve (Congregatio pro negotiis ecclesiasticis extraordinariis, Congregazione per gli affari ecclesiastici straordinari), ki je posebno važen za cerkveno politiko 19. stoletja. Nahaja se sicer kot depot državnega tajništva v Vatikanskem arhivu, toda v čisto svojih prostorih in tako strogo pod ključem, da niti vodstvo Vatikanskega arhiva ne more do njega in je zato odvisen edinole od kongregacije. Obsega čas od prave ustanovitve kongregacije l. 1814 do l. 1914 in je za splošno uporabo popolnoma nedostopen tudi za čas do l. 1846, ki tvori sedaj časovno mejo za uporabo vseh drugih vatikanskih arhivalij; le v najbolj utemeljenih in omejenih posameznih vprašanjih da kongregacija zaželeno informacije ali pa pošlje akte na uporabo v študijsko dvorano Vatikanskega arhiva.

Da sta Vatikanski arhiv in papeški arhiv tudi še danes le inadekvatno istovetna, so najboljši dokaz arhivi sv. Oficija, Peni-

tenciarije in pa Propagande, ki so sicer tudi papeški arhivi, a tako samostojni, da nimajo z Vatikanskim arhivom nič skupnega in niti svojih arhivalij ne pošiljajo na uporabo v Vatikanski arhiv.

A da Vatikanski arhiv tudi sicer ne vsebuje vseh papeških arhivalij, čeprav se nahajajo v Rimu ali celo v Vatikanu, je razvidno iz tega, da več papeških arhivalij poseduje Vatikanska biblioteka in pa rimski državni arhiv. Rimski državni arhiv obsega, kakor smo že omenili, veliko kameralnih arhivalij ter arhivalije državnega tajništva iz oddelka Interno za čas 1834—1870. V Vatikanski biblioteki in ne v arhivu pa se nahajajo Fondo Barberini, Fondo Chigi, Fondo Ottobaniani, Fondo Urbinas, arhiv Sikstinske kapele, Archivio Caetani, od l. 1941 arhiv kapitlja pri sv. Petru in od l. 1942 tudi starejši del arhiva S. Maria Maggiore. Končno tudi razni Codices Vaticani vsebujejo več arhivalnega gradiva, ki bi spadalo v fond državnega tajništva ali pa v fond datarije, kakor n. pr. Cod. Vat. Lat. 10599—10605. Da so te stvari prišle v Vatikansko biblioteko, pripominja Fink (str. 119 o. 2), ni nič čudnega, če upoštevamo, da organizacija teh reči ni strogo izvedena, kakor je tudi Museo Sacro Cristiano podrejen Vatikanski biblioteki in ne generalnemu ravnateljstvu vatikanskih muzejev.

Za iskanje gradiva v Vatikanskem arhivu pa je treba vedeti ne samo, kaj arhiv dejansko obsega, kaj je od papeških arhivalij ostalo drugod in kaj si je polagoma pridobil, temveč tudi za njegove izgube, ki sploh niso več nadomestljive. Mnoge registrske zvezke, kakor n. pr. 13 zvezkov Lateranskih registrov, ki so po krivih potih zašli v tuje arhive in biblioteke, je vodstvo Vatikanskega arhiva nadomestilo s popolnimi fotokopijami (Fink, str. 8 in 36 op. 4). Toda veliko arhivalij je bilo v viharnih časih uničenih, tako pri napadu na papeža Bonifacija VIII. v mestu Anagni l. 1303. Naslednje leto je šel papeški arhiv s papežem Benediktom XI. v Perugia, nekaj ga je prišlo v Lucco, potem pa se je zopet zatekel v Assisi. Na vseh teh potih in mestih ga je bilo v gibelinskih bojih precej uničenega. L. 1339 je bil prenešen v Avignon, od koder se je vračal v Rim po presledkih l. 1441, 1566 in 1784. Zlasti veliko je papeški arhiv trpel v dobi velikega zapadnega razkola, potem pri Sacco di Roma in v začetku 19. stoletja, ko ga je l. 1810 Napoleon I. dal prenesti v Pariz in ko se je v l. 1815—1817 zopet vračal iz Pariza nazaj. Pri tej priliki ni nobena serija papeških arhivalij toliko trpela kot serija Lateranskih registrov; da bi si prihranili stroške za njih prevoz v Rim nazaj, so Francozi več sto zvezkov lateranskih registrov in procesov sv. Oficija prodali za makulturni papir. Papeški arhivar Marino Marini, ki je ta prevoz nadzoroval, je k sreči rešil iz antikvariatov in trgovin vsaj še nekaj dragocenega gradiva.

Vse to je treba vedeti pri iskanju gradiva v Vatikanskem arhivu tako za čas pred papežem Inocencem III., kakor tudi za dobo po njem.

Raziskavanje papeških registrov in listin za čas pred l. 1198

Kakor že zgoraj omenjeno, se nam iz dobe pred papežem Inocencem III. niso ohranili v Vatikanskem arhivu nobeni registri. Edino izjemo tvori Register papeža Janeza VIII. (872—882) iz zadnjih šestih let njegovega vladanja, ki nam je ohranjen v dobesednem prepisu njegovega originalnega registra in ki tvori danes 1. zvezek Vatikanskih registrov, in pa originalni Register papeža Gregorja VII. (1073—1085), ki tvori 2. in 3. zvezek Vatikanskih registrov. Oba ta dva registra je izdal E. Caspar, in sicer Register Janeza VIII. l. 1928 v Monumenta Germaniae Historica, Epistularum tomus VII (Epistolae Karolini aevi tom. V), Register Gregorja VII. pa v l. 1920—1923 v Monumenta Germaniae Historica, Epistolae selectae tom. II.

A raziskavanje papeških registrov iz dobe pred Inocencem III. je ugotovilo, da nam je izven Vatikanskih registrov ohranjen izvleček iz registra papeža Gregorja Vel. (t. j. okrog 850 pisem) in izvleček iz registra papeža Aleksandra III. za l. 1170—1180 (skupaj 70 pisem), v dobesednem prepisu pa se nam je ohranil odlomek registra protipapeža Anakleta II. (skupaj 38 pisem).

Kar znači pri Liberijevem pismu izraz epistola uniformis, isto znači pri pismih Gregorja Vel., Janeza VIII. in Gregorja VII. izraz a pari ali a paribus, namreč da imamo tu opraviti z registriranjem enako se glasečih papeških pisem. Prav tako kot ti izrazi in navedeni fragmenti ohranjenih registrov pričajo za dejstvo, da so morali obstajati papeški registri za papeška pisma, tudi cerkvenopravna dela in zbirke in drugi rokopisi; kajti v njih se navajajo papeška pisma, ki so bila izdana za najrazličnejše naslovnike, avktorji teh del pa so jih mogli imeti zbrane le v tem primeru, če so papeški registri zares obstajali. In res nam kanonist kardinal Deusdedit izrečno citira papeške registre kot vir za svojo zbirko kanofov.

Zaradi tega, ker se nam iz dobe pred l. 1198 papeški registri niso ohranili, ima raziskavanje papeških listin te dobe še prav poseben pomen. Zato so si P. Kehr in njegova šola (A. Brackmann, H. Meinert, J. Ramackers, C. Erdmann in W. Hotzmann) zastavili nalogo, poiskati in zbrati vse pri naslovnikih ohranjene originalne listine te dobe. L. 1929 je Vatikanska biblioteka priredila fototipično izdajo vseh na papyrusu ohranjenih originalnih papeških listin pod naslovom: Pontificum Romanorum diplomata papyracea quae supersunt in tabulariis Hispaniae, Italiae, Germaniae. En izvod te izdaje, ki obsega samo okoli 30 listin, tehta 13 kg in stane 1500 L.

Raziskavanje papeških arhivalij za čas po l. 1198

Kar se tiče obsežnih znanstvenih načrtov za obdelavanje ohranjenega arhivalnega gradiva Vatikanskega arhiva za čas od papeža Inocenca III. dalje, nam je po lepem pregledu, ki ga nudi Fink na str. 125—149, omeniti naslednje. Francozi so se odločili za izdajo papeških registrov 13. in 14. stoletja do l. 1378. Temu delu se je

že pred 60 leti posvetila *École française de Rome* (ust. 1879), a ga še ni končala. Ta francoska publikacija papeških registrov je izšla v zbirki »*Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*«, deuxième série: *Registres des Papes du XIII^e siècle*; troisième série: *Registres et lettres des Papes du XIV^e siècle*; kot posebni oddelek tretje serije se izdajajo *Lettres communes des Papes d'Avignon d'après les registres du Vatican*.

Za čas od l. 1378 do začetka protestantske reformacije pa so vaticanske arhivalije v pogledu na nemško ozemlje začeli obdelovati Nemci. Kot sad tega prizadevanja so izdali *Repertorium Germanicum* stari I. zvezek (l. 1897) kot regeste iz papeških arhivalij za prvo leto pontifikata papeža Evgena IV. A kmalu so spoznali, da po tej metodi izdajanja gradiva v obliki izčrpnih registrov ne bodo mogli velikanskega gradiva zlepa obvladati. Zato so se odločili za drugačen poskus, t. j. izdajati sezname vseh oseb, cerkva in krajev nemškega cesarstva, ki se omenjajo v papeških registrih in kameralnih aktih. Po tej metodi je l. 1916 priredil E. Göller *Repertorium Germanicum* v novem I. zvezku, ki obsega čas protipapeža Klemenca VII. (1378—1394). A zopet so morali priznati, da se tudi ta poskus ne bo obnesel, ker s samimi imeni brez najmanjšega opozorila na vsebino zadevne arhivalije ni mogoče kaj začeti; zato so se končno odločili, da v zvezi s seznamom imen podajo vendarle čim krajše regeste. Po tej metodi je na razmeroma majhnem prostoru vendarle mogoče bistveno obvladati veliko gradiva. Fink celo predlaga (str. 137), naj bi se po tej metodi priredil za pozni srednji vek *Repertorium universale*, ki bi zelo dobro služil kot podlaga za narodne in teritorialne publikacije, a tudi za orise te dobe.

V pogledu na novi vek so se dalje Nemci iz posebnega ozira na zgodovino protestantske reformacije odločili za izdajanje nunciaturnih poročil, ki so jih do sedaj izdajali v štirih serijah. Za svoje dežele so nunciaturna poročila začeli izdajati tudi drugi narodi, Poljaki, Čehi, Belgijci in Švicarji. Poleg pruskega historičnega instituta v Rimu je več zvezkov nunciaturnih poročil, nanašajočih se na Nemčijo, izdal rimski historični institut Görresove družbe, ki pa je poleg tega izdal že šest zvezkov virov za zgodovino papeške dvorne in finančne uprave pod naslovom *Vatikanische Quellen zur Geschichte der päpstlichen Hof- und Finanzverwaltung 1316—1378*, ter *Concilium Tridentinum*, ki obsega *Diaria, Acta, Epistulae in Tractatus*: do sedaj je izšlo 11 zvezkov, dva sta v tisku, tretji pa še v pripravi, vsa ta izdaja tridentinskega koncila je preračunana na 14 foliantnih zvezkov, a 3. in 13. zvezek bosta obsegala dva dela, po obsegu enaka drugim zvezkom.

Italijani pa so se prav v zadnjem času odločili za izdajanje registrov suplik. Poleg tega so na pobudo A. Mercatija izdali v zbirki *Studi e testi, pubblicati per cura degli scrittori della Biblioteca Vaticana e degli archivisti dell'Archivio Segreto* (zv. 58, 60, 69, 84, 96, 97 in 98) do sedaj sedem zvezkov virov o papeških desetinah pod naslovom *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV*.

Kaj se je že sicer v pogledu na posamezne fonde Vatikanskega arhiva obdelalo tako, da se z njimi in s starejšo literaturo o njih lahko natančneje seznanimo, kateri fondi še posebej čakajo obdelave, omenja Fink sistematično pri vsakem fondu zase.

O zgodovini, znanstvenih načrtih in izdajah posameznih narodnih historičnih institutov v Rimu seznanjajo od leta 1929 »Annales Institutorum quae provehendis humanioribus disciplinis artibusque colendis a variis in Urbe erecta sunt nationibus.« O izdajah posameznih dežel nudi koristen pregled tudi B. Katterbach, *Inventario dei registri delle suppliche*, str. VIII—X.

Pruski historični institut (ust. 1888), ki je bil vedno veliko bolj univerzalno delaven kakor avstrijski historični institut (ust. 1881), je od l. 1903 izdajal kot svoj časopis *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* poleg svoje serije monografij pod naslovom *Bibliothek des Preussischen Historischen Instituts*. Pruski historični institut, ki se mu je po priključitvi Avstrije k Nemčiji priključil tudi avstrijski historični institut in se od tedaj dalje imenuje *Deutsches Historisches Institut*, zasleduje kot svoj tradicionalni cilj sistematično preiskovanje italijanskih arhivov in bibliotek, kolikor vsebujejo gradivo za nemško zgodovino. Historični institut Görresove družbe, ki ima svoj sedež v nemškem zavodu Campo Santo pri sv. Petru, izdaja svoje publikacije v zbirki »*Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte*« in v svojima časopisima »*Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*« ter »*Römische Quartalschrift*«.

Francoski historični institut *École française de Rome* izdaja kot svoj časopis *Mélanges d'archéologie et d'histoire* in pa samostojne publikacije v seriji *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*. Francoski duhovniški zavod *Saint-Louis des Français* je nekaj časa izdajal svoj časopis pod naslovom *Annales de Saint-Louis des Français*, v novejšem času pa zbirko monografij pod naslovom *Bibliothèque de Saint-Louis des Français à Rome*.

Od drugih narodov, ki so že izdali razne publikacije iz Vatikanskega arhiva, naj kratko omenimo še Špance, Angleže, Belgijce, Holandce, Dance, Švede, Madžare, Romune, med Slovani pa Čehe in Poljake. Za zgled, kako je treba obdelati teritorialno zgodovino na podlagi gradiva v Vatikanskem arhivu, nam lahko služita: A. Lang, *Acta Salzburcho-Aquileiensia I* (1903—1906) in K. Rieder, *Römische Quellen zur Konstanzer Bistumsgeschichte zur Zeit der Päpste in Avignon 1305—1378* (1908).

b) Drugo in tretje temeljno pravilo znanstvenega raziskavanja v Vatikanskem arhivu

Kot prvo pravilo za iskanje gradiva v Vatikanskem arhivu smo navedli pravilo, da ga ne moremo iskati v papeških registrih za dobo pred l. 1198. Za naslednji čas pa smo v glavnih potezah

označili ogromno znanstveno delo, ki se je v Vatikanskem arhivu izvršilo, odkar je arhiv odprt. Zato je sedaj umestno, da navedemo še dvojce pravil, ki veljata za iskanje gradiva v Vatikanskem arhivu za čas od l. 1198 dalje. Kakor se je teh dveh pravil konkretno posluževalo že dosedanje znanstveno delo, tako se jih bo moralo posluževati tudi vsako bodoče delo, ki ga zlepa ne bo zmanjkalo. Koristno je, če na ti dve pravili opozorimo tudi teoretično. Eno se nanaša na srednji, drugo pa na novi vek.

Ker zgodovinsko gradivo srednjega veka, ki je zapopadeno v registrih, po svoji veliki večini ni urejeno topografično ali stvarno, kronološko pa je bolj ali manj urejeno le po pontifikatnih letih, moramo podatke za določeno deželo ali določen kraj iskati v vsaki seriji registrov in v vsakem zvezku posamezne registrske serije, zlasti še ker so bila pota, po katerih so se listine ekspedirale, lahko zelo različna. Tudi indeksi nam za podrobnosti ne morejo zadoščati. Zato je naivno misliti, da bi mogel kdo v kratkem času zbrati vse v Vatikanskem arhivu se nahajajoče gradivo za zgodovino kakega teritorija, škofije, mesta, samostana ali kake rodbine. Celo iskanje suplike za kako bulo ali kak breve, ki je ohranjen v domačem arhivu in je natančno datiran, zahteva lahko več dni ali tednov.

Iskanje gradiva za novi vek je nekoliko lažje, ker so arhivalije bolj razčlenjene in bolj pregledne, zlasti kar se tiče državnega tajništva. Toda ker pota kurialnega poslovanja tudi za novi vek še niso popolnoma razčiščena, je treba gradivo tudi za to dobo iskati v vseh fondih in zbirkah.

3. Shema fondov Vatikanskega arhiva

Iz povedanega je jasno, kako važno je, da poznamo vse različne fonde in zbirke Vatikanskega arhiva. Fink nas lepo seznanja z vsakim fondom posebej po sistemu, ki smo ga že omenili in po katerem se razlikuje od Katterbachovega in Mercatijevega shematičnega pregleda. Pri vsakem fondu navede odgovarjajoče indekse in stanje inventarizacije. Da omenja pri vsakem fondu tudi glavno moderno literaturo, smo tudi že omenili.

V pogledu na Finkovo vsebinsko kazalo, ki nam kaže samo glavne skupine arhivalij, oziroma fondov, ne pa tudi čisto individualnih fondov, ki imajo svoja stalna latinska ali italijanska imena in jih nobena shema ne sme prezreti, se nam zdi zelo koristno, če vse te individualne skupine razvrstimo tako, kakor sledi iz Finkovega razpravljanja, in jih zaradi vidnosti označimo s kurzivnim tiskom ter postavimo v ospredje pred tistimi skupinami, katerih pododdelki so. Pripominjamo, da iz te sheme izločujemo vse, kar se dejansko ne nahaja v Vatikanskem arhivu, ampak kod drugod, n. pr. v Vatikanski biblioteki, kakor n. pr. Fondo Barberini, Fondo Chigi itd., ali ki so del čisto samostojnih arhivov, kakor je n. pr. arhiv sv. Oficija ali Propagande. Na koncu svojega dela nam Fink nudi alfabetični seznam ali Register der erwähnten Archivfonds. K temu registru bi bilo treba pripomniti, naj bi bil res samo alfabetični seznam

individualnih fondov, ne pa tudi skupin individualnih fondov, ki jih čitatelj na prvi pogled ne more ločiti od individualnih fondov. Dalje naj bi se iz tega alfabetičnega seznama črtali vsi tisti individualni fondi, ki dejansko niso v Vatikanskem arhivu. Črtala naj bi se vsa nemška imena, ker se v Vatikanskem arhivu ne rabijo; na ta način bi lahko izostalo nepotrebno ponavljanje, n. pr. na enem mestu Segreteria di Stato, na drugem Staatssekretariat. Z eno besedo: dejansko je v tem seznamu več stvari, ki spadajo po svoji naravi v stvarni register, ki ga je treba ločiti od alfabetičnega registra fondov Vatikanskega arhiva. Pomotoma je pisatelj izpustil v tem registru tri fonde: Conclavi 57, Diversa Germaniae 30, Missioni orientali 113.

Schema fondov Vatikanskega arhiva bi bila po tem takem naslednja:

I.

Zvezki in fascikliji

A.

Večje skupine

I. Armaria I—LXXIV

1. *De schismate*
2. *Concilio (di Trento)*
3. *Diversa Germaniae*

II. *Registra Vaticana*III. *Registra Avenionensia*IV. *Registra Lateranensia*V. *Registra Supplicationum*VI. *Camera Apostolica*

1. *Introitus et Exitus*
2. *Collectoriae Camerae*
3. *Obligationes et Solutiones*
4. *Diversa Cameralia*
5. *Secretaria Camerae*
6. *Quindenniorum*
7. Fondo dell'Archivio di Stato di Roma

- a) *Annate*
- b) *Annate e quindenni*
- c) *Formatari*
- č) *Obligazioni per servizi comuni*
- d) *Obligazioni particolari*
- e) *Servizi minuti*
- f) *Taxae (lectiones)*
- g) *Libri computorum*

h) *Distributiones bullarum*i) *Registri bullarum*j) *Relaxationes bullarum*k) *Rubricellae*l) *Resignationes: Consensi e*

Rassegne, Collezione A;

Consensi e Rassegne, Collezione B

m) *Tribunale del Governo di Roma*

VII. Archivio della Congregazione Concistoriale e del Sacro Collegio

A. Fondo Concistoriale

1. *Acta Camerari*
2. *Acta Vicecancellarii*
3. *Acta Miscellanea*
4. *Acta Congregationis Consistorialis*

B. Archivio della Congregazione Concistoriale

1. *Acta Congregationis Consistorialis*
2. *Processus*
3. *Congregationes Consistoriales*
4. *Positiones Congregationis*

5. *Positiones Congregationis Em. Caputum Ordinum*
6. *Propositiones ecclesiarum*
7. *Praeconia et propositiones*
8. *Iuramenta*
9. *Cedularum et rotulorum*

C. S. Collegio dei Cardinali

1. *Conclavi*
2. *Spogli di Cardinali*
3. *Ruoli (rotuli)*

VIII. Dataria Apostolica

1. *Processi*
2. *Suppliche originali*
3. *Per obitum*
4. *Vendite di uffici*
5. *Mandati di pagamento*
6. *Memoriali*

IX. Segreteria

1. (Armario XXXIX—XLV, vmes *Brevia ad Principes*)
2. *Brevia Lateranensia*
3. *Minute brevium in forma graziosa*
4. *Segreteria dei brevi*
5. *Epistulae ad Principes*
6. *Litterae Latinae*
7. *Abbreviatore de Curia*

X. Segreteria di Stato

A.

Fondo Vecchio

1. Nunziature e legazioni

Nunziatura di Baviera
Nunziatura di Colonia
Nunziatura di Fiandra
Nunziatura di Firenze
Nunziatura di Francia
Nunziatura di Genova e Corsica
Nunziatura di Germania
Nunziatura di Inghilterra
Nunziatura di Malta
Nunziatura di Napoli
Nunziatura di Paci
Nunziatura di Polonia
Nunziatura di Polonia-Russia

Nunziatura di Portogallo
Nunziatura di Savoia
Nunziatura di Svizzera
Nunziatura di Venezia
Nunziature diverse
Archivio Nunziatura Bruxelles
Archivio Nunziatura Colonia
Archivio Nunziatura Firenze
Archivio Nunziatura Lisbona
Archivio Nunziatura Lucerna
Archivio Nunziatura Madrid
Archivio Nunziatura Monaco di Baviera
Archivio Nunziatura Napoli
Archivio Nunziatura Parigi
Archivio Nunziatura Torino
Archivio Nunziatura Varsavia
Archivio Nunziatura Venezia
Archivio Nunziatura Vienna
Legazione Avignone
Legazione Bologna
Legazione Ferrara
Legazione Romagna
Legazione Urbino
Avvisi
Memoriali-Biglietti
Fondo Benincasa

2. Lettere

- a) *Lettere di Cardinali*
- b) *Lettere di Vescovi e Prelati*
- c) *Lettere di Principi e Titolati*
- è) *Lettere di Particolari*
- d) *Lettere di Soldati*

3.

Miscellanea (Varia Miscellanea)

4.

- a) *Carte Farnesiane*
- b) *Fondo Borghese*

B.

Epoca Napoleonica

C.

Fondo Moderno

1. *Interno*
2. *Estero*

XI. Congregazioni

A.

1. *S. Consulta*
2. *Congregatio de auxiliis divinae gratiae*
3. *Congregazione di Vescovi e Regolari*
4. *Congregazione di Avignone*
5. *Congregazione Lauretana*
6. *Congregazione Economica*
7. *Congregazione di Vigilanza*

B.

1. *S. Congregazione del Concilio*
2. *S. Congregazione dei Riti*
3. *S. Congregazione della disciplina dei Sacramenti*

XII. Tribunalia

1. *Sacra Romana Rota*
2. *Signatura iustitiae*

B.

Manjši fondi in deposita.

- | | |
|--|---|
| 1. <i>Abbazia Tre Fontane</i> | 28. <i>Emigrati Rivoluzione Francese</i> |
| 2. <i>Fondo Albani</i> | 29. <i>Fabbrica di San Pietro</i> |
| 3. <i>Anno Santo 1925</i> | 30. <i>Feudi Pontifici del Piemonte</i> |
| 4. <i>Arciconfraternità del ss. Gonfalone</i> | 31. <i>Fondo del Cardinale Finy</i> |
| 5. <i>Arciconfraternità della Pietà dei Carcerati</i> | 32. <i>Fondo Garampi</i> |
| 6. <i>Archivio Beni</i> | 33. <i>Fondo Giozzini</i> |
| 7. <i>Marchese Benincasa</i> | 34. <i>Archivio Gioeni-Rospigliosi-Colonna</i> |
| 8. <i>Bolle e Bandi, serie III (Bandi sciolti)</i> | 35. <i>Legazione di Velletri</i> |
| 9. <i>Fondo Bolognetti</i> | 36. <i>Carte Macchi</i> |
| 10. <i>Archivio Borghese</i> | 37. <i>Archivio Mazzei</i> |
| 11. <i>Archivio Brancadoro</i> | 38. <i>Fondo Mencacci</i> |
| 12. <i>Bullae consistoriales Benedicti XIV</i> | 39. <i>Missioni orientali</i> |
| 13. <i>Fondo Carpegna</i> | 40. <i>Archivi di monasteri femminili di Roma soppressi</i> |
| 14. <i>Fondo del Cardinale Cibo</i> | 41. <i>Monastero di SS. Domenico e Sisto</i> |
| 15. <i>Collegio Protonotari</i> | 42. <i>Monastero di S. Marta</i> |
| 16. <i>Archivio Colonna</i> | 43. <i>Ordini religiosi</i> |
| 17. <i>Commissariato delle Armi</i> | 44. <i>Banca Origo-del Palagio</i> |
| 18. <i>Commissariato delle quattro Legazioni</i> | 45. <i>S. Palazzo Apostolico</i> |
| 19. <i>Concilio Vaticano</i> | 46. <i>Carte Pasolini-Zanelli</i> |
| 20. <i>Fondo Confalonieri</i> | 47. <i>Pia Casa del S. Ufficio</i> |
| 21. <i>Confraternità del ss. Crocifisso di S. Marcello</i> | 48. <i>Fondo Pio</i> |
| 22. <i>Consiglio di Stato</i> | 49. <i>Fondo Pio IX</i> |
| 23. <i>Consolato di Genova</i> | 50. <i>Prigionieri di Guerra</i> |
| 24. <i>Consolato di Venezia</i> | 51. <i>Archivio dei Religiosi della Penitenza</i> |
| 25. <i>Curia Savelli</i> | 52. <i>Fondo Ronconi</i> |
| 26. <i>Curia vescovile di Corneto</i> | 53. <i>Archivio Ruspoli</i> |
| 27. <i>Direzione Polizia</i> | 54. <i>Fondo Salviati</i> |

- | | |
|--|-----------------------------------|
| 55. <i>Archivio Santacroce</i> | 59. <i>Collezione Spada</i> |
| 56. <i>Fondo Santini</i> | 60. <i>Archivio Ubaldini</i> |
| 57. <i>Fondo Scaramucci</i> | 61. <i>Uditore Santissimo</i> |
| 58. <i>Segreteria suppliche, libelli e memoriali</i> | 62. <i>Archivio del Vicariato</i> |
| | 63. <i>Archivio Zarlatti</i> |

II.

Archivio diplomatico

- | | |
|--|-----------------------------------|
| 1. <i>Archivio di Castel s. Angelo:</i> | 4. |
| a) <i>Armara I—XVIII</i> | a) <i>Bullarium generale</i> |
| b) <i>Armara A—M</i> | b) <i>Instrumenta Nonantulana</i> |
| 2. <i>Instrumenta Miscellanea</i> | c) <i>Instrumenta Tudertina</i> |
| 3. <i>Archivio della Cancellaria della Nunziatura Veneta</i> | č) <i>S. Triphonis</i> |

III. DOSTOP DO VATIKANSKEGA ARHIVA IN NJEGOVIH ZAKLADOV

Ko se tako že prej doma seznanimo z Vatikanskim arhivom in njegovimi zakladi, nastane potem praktično vprašanje, kako lahko pridemo do njega in njegovih arhivalij.

Njegovo lego nam kaže načrt pri članku Vatikanstadt v Lexikon für Theologie und Kirche X, 503. Za pripustitev v Vatikanski arhiv si je treba priskrbeti priporočilo kakega znanstvenega zavoda, svojega škofa ali kake druge v Vatikanu znane in zanesljive osebnosti. To priporočilo pokaže obiskovalec vratarju, ki ga nato pelje v študijsko dvorano k prefektu arhiva, ki po stari familiarni navadi dela pri svoji nekoliko više postavljeni mizi v študijski dvorani. Če ni za pripustitev nobene druge ovire v smislu zgoraj citiranih Ehrlejevih besed⁴, mu prefekt izroči formular za prošnjo na sv. Očeta, da bi se mu dovolila uporaba Vatikanskega arhiva. Prošnjo izroči potem skupaj s priporočilom prefektu, se vpiše v knjigo ali album obiskovalcev in odda svojo fotografijo za osebno izkaznico, ki mu za naprej vedno služi kot vstopnica v arhiv do določenega roka. Pri vsakem naslednjem obisku odda obiskovalec svojo izkaznico vratarju in dobi zanjo kovinasto številko, ki jo pri izhodu vrne in zopet dobi izkaznico nazaj. Vedno pa mora pri vsakem izhodu sam od sebe pokazati, da ni ničesar odnesel s seboj. Ker je njegova prošnja takoj rešena, začne lahko s svojim delom takoj pri prvem obisku na svojem določenem sedežu v isti študijski dvorani, ki je opremljena s širokimi mizami, črnilom, peresniki in pulti. Da pa more dobiti zaželene arhivalije v svoje roke, mora na tiskanem formularju naročilnih listkov natančno označiti serijo in številko

⁴ Zato je čudno, kako se je J. Schnitzer mogel čuditi, da 25. maja 1926 ni dobil dovoljenja za vstop v Vatikansko biblioteko kljub priporočilu bavarskega poslanika pri Sv. Stolici. Glej Hieronymus Savonarola. Auswahl aus seinen Schriften und Predigten in deutscher Übersetzung von Jos. Schnitzer, Jena 1929 (Vorwort).

kodeksa, ki ga želi, in naročilni listek oddati enemu izmed služiteljev, ki mu, kakor rečeno, postreže z naročilom v najkrajšem času. Kako skrbno je treba ravnati z arhivalijami, je v Regolamentu, katerega izvleček dobi vsak obiskovalec, natančno določeno. Vse to se lahko hitro izvrši, če je obiskovalcu serija in številka kodeksa znana že od drugod. V vseh drugih primerih pa je treba naročiti najprej kodeks odgovarjajočih indeksov ali inventarjev. Pri iskanju teh indeksov in inventarjev nam pomagajo *Sussidi* in *Fink*.

Samih Indeksov poseduje Vatikanski arhiv v posebni sobi (sala degli indici) nominelno 681 foliantnih zvezkov, kakor priča *Indice generale degli indici* iz l. 1901; a ker je bilo nekaj prejšnjih številok Indeksov pozneje izločenih in premeščenih v Vatikansko biblioteko, kamor po svoji vsebini spadajo, je realno število vseh Indeksov 659 foliantnih zvezkov. To je stara vrsta indeksov, ki so bili prirejani večinoma v 17. in 18. stoletju in bolj za upravne namene kakor pa za znanstveno konzultacijo. Imenovani vrsti indeksov je brez štetja in številok priključena vrsta novih inventarjev, mnogo drugih novih inventarjev pa je še na prefektovi pisalni mizi, oziroma v njegovi sobi (*camera del prefetto*).

Za prvo potrebo in za začetek nam dobro služijo tisti zvezki starih Indeksov, ki so nastali iz Garampijeve zbirke listkov (*Schedario Garampi*). Prefekt Vatikanskega arhiva od l. 1751 do l. 1772, poznejši diplomat in kardinal Giuseppe Garampi je namreč izčrpaval Vatikanski arhiv po ločenih listkih za obsežno zasnovano delo *Orbis christianus*, ki naj bi nudil gradivo za dokumentirano zgodovino vseh škofij po vsem krščanskem svetu, vseh cerkvenih ustanov, samostanov, zavodov, cerkva, kanonikatov, beneficijev in vseh cerkvenih osebnosti, papežev, kardinalov, škofov, opatov itd. Za ta namen je Garampi s svojimi delavci priredil v obliki kratkih registrov 600.000 listkov. Arhivar Vatikanskega arhiva *P. Wenzel* (1879—1909) je te Garampijeve listke uredil alfabetično po določenih skupinah in jih tako urejene zaradi večje priročnosti dal drugoga za drugim prilepiti na foliantne liste, liste pa vezati v knjige. Tako je nastalo 124 foliantnih zvezkov Indeksov, ki se imenujejo *lo Schedario Garampi* in imajo v seriji Indeksov št. 445—556 in 670—681.

Prve štiri skupine teh listkov, oziroma zvezkov se nanašajo na Rim in sicer v sledečem redu: Papi (vol. 550), Cardinali (vol. 551), Uffici (vol. 552—554), Chiese di Roma (vol. 555—556). Druga skupina obsega prav tako štiri dele in se nanaša na ostali katoliški svet; gradivo je urejeno po škofijah, škofije pa alfabetično in sicer pod naslovi: *Vescovi* (vol. 475—511), *Abbate* (vol. 535—537), *Beneficia* (vol. 445—474), *Miscellanea I* (vol. 512—534), *Miscellanea II* (vol. 670—681). Kronološko pa je urejeno gradivo od l. 163 do l. 1808 v *Indice Cronologico* (vol. 538—549).

Ker smo rekli, da nam tako urejeni Garampijev skedarij dobro služi le za prvo potrebo in prvo pomoč, je treba vedeti, kako daleč nam lahko ti zvezki Indeksov pomagajo. Reči je treba tole: Dasi je Garampijev skedarij ogromno delo, vendar ni popolno. Kajti:

1. ta skedarij ni izčrpal vseh serij vatikanskih arhivalij. Razume se, da že celo ni izčrpal tistih serij, ki so šele pozneje prišle v Vatikanski arhiv, kakor n. pr. suplike, Avignonski registri, Fondo Borghese ali arhiv dunajske nunciature itd.

2. tudi serije, na katere se ti Indeksi že nanašajo, niso bile popolnoma izčrpane;

3. končno tudi posamezni zvezki teh serij niso bili popolnoma izčrpani.

A tudi tam, kjer nam Garampijevi Indeksi nudijo svojo pomoč, se od naše strani zahteva še dvoje:

1. znati moramo citati citate Garampijevega skedarija. Pravilno jih lahko čitamo le s pomočjo I. zvezka Sussidijev, ki nam nudijo alfabetični seznam in razlago Garampijevih citacij;

2. a tudi če jih že znamo pravilno citati, ne smemo naročiti citiranega kodeksa v obliki teh citacij. Kajti mnoge arhivalije nosijo danes drugačno številko (signaturo) kot pa v Garampijevih časih. Zato se moramo posluževati konkordance med Garampijevimi citati in novimi signaturami, ki naj jih nudijo isti Sussidi.

Dodatno naj omenimo le še to, da nam isti I. zvezek Sussidijev, ki je namenjen v prvi vrsti praktični uporabi Garampijevega skedarija, Vatikanskih in Lateranskih registrov, nudi še konkordanco med starimi in novimi signaturami za Rationes Camerae, kakor se pri Garampiju imenujejo *Introitus et Exitus in Collectoriae Camerae*. Kot dodatek zase pa nam nudi še *Inventario del Fondo Concistoriale* (1. *Acta Camerarii*, 2. *Acta Vicecancellarii*, 3. *Acta Miscellanea*, ki jih Grampí citira kot *Consistorialia* ali *Consistorialia Sacri Collegii*, 4. *Acta Congregationis Consistorialis*) obenem z zelo koristno konkordanco različnih načinov citiranja pri naslednjih avtorjih: 1. J. Korzenowski, *Excerpta ex libris mss. Archivi Consistorialis Romani, Cracoviae 1890*; 2. C. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi... ab anno 1431 usque ad annum 1503* (II) *Monasterii 1901*; ed. altera 1914. *Hierarchia catholica medii aevi, Volumen tertium* (III), *Inchoavit G. van Gulik, absolvit C. Eubel, Monasterii 1910*; ed. altera quam curavit L. Schmitz-Kallenberg, *Monasterii 1923*; 3. L. von Pastor, *Geschichte der Päpste, I—III*; 4. P. Kalkoff, *Forschungen zu Luthers röm. Prozess, Rom 1905*, ter konkordanco stare signature (*Miscell. arm. XII.*) z današnjimi signaturami.

Svoja izvajanja o Vatikanskem arhivu naj sklenemo s povratkom k naši izhodni točki, ki je govorila o pomenu Vatikanskega arhiva. V očeh Sv. Stolice imata Vatikanska biblioteka in Vatikanski arhiv tako velik pomen, da je bila l. 1920 ustanovljena zanju posebna služba kardinala bibliotekarja in arhivarja sv. rimske Cerkve (*Bibliotecario e Archivista di Santa Romana Chiesa*). Sedanji kardinal, ki ima to službo in ta naslov, je *Giovanni Mercati*, njegov

prednik pa je bil kardinal F. Ehrle (u. 31. marca 1934), oba učenjaka svetovnega slovesa.⁵

Ko je prefekt Vatikanske biblioteke Giovanni Mercati, brat prefekta Vatikanskega arhiva Angela Mercatija, ki mu je Fink za 70 letnico posvetil svoje delo o Vatikanskem arhivu, postal kardinal, je v svojem zahvalnem govoru pred papežem Pijem XI. po izročitvi kardinalskega bireta lepo označil Vatikansko mesto kot zatočišče in žarišče prave kulture. Poudaril je željo Sv. Stolice, »da bi se sredi tolikernih današnjih zmed in razdorov kot neka oaza miru ohranjalo mesto omike, kjer bi se mogli shajati, se udobno počutiti kot dobrodošli gostje in postati nekaki sodržavljeni pravi znanstveniki z vseh strani sveta brez razlike narodnosti, rase ali česa drugega in bi na lastne oči videli, da so tudi papeži mnogo storili in še store za znanost, književnost in umetnost, da tudi mi gojimo resne študije in radovoljno in širokogrudno služimo študijam drugih, naj so še tako oddaljeni; in da bi se na ta način pospeševalo ono splošno bratstvo, ki se ga nekateri v svoji neplemeniti rasni ali narodni ošabnosti in ekskluzivnosti boje ali ga mrzijo, čeprav trdijo, da so zanj, drugi pa se delajo, kakor da ga zagovarjajo, zato da bi prikrili svojo neizmerno častihlepnost, svojo zaroto in zasedo proti javnemu blagru, in ki si ga zopet drugi — naivni človekoljubi — odkrito žeje, a zaradi svojih predsodkov nespametno izključujejo iz njega njegove najtrdnjše temelje, ki so skupni izvor od istega Stvarnika in prvih staršev, duhovnost človeške duše in skupna usmerjenost na večno življenje v Bogu, skratka skupni nebeški Oče, skupni Odrašenik, skupni Dopolnjevalec in skupna ljuba Mati Cerkev s svojimi nauki, zakramenti in zapovedmi, ki hočejo vse ljudi zares pobratiti in celo združiti v eno: ut omnes unum sint«.⁶

⁵ Glej *Miscellanea Francesco Ehrle*, izdana ob njegovi 80 letnici 1924 (Studi e testi 37—42) in *Giovanni Mercati, Opere minori*, izd. l. 1937 ob njegovi 70 letnici (Studi e testi 76—79, katerim je bil l. 1941 dodan še 80. zvezek z raznimi indeksi).

⁶ *Giovanni Mercati, Opere minori I.* (Studi e testi 76), Città del Vaticano 1937, str. VI sl.

Gibanje in tvorni vzrok po Aristotelu*

De motu et de causa efficiente apud Aristotelem

Dr. J. Janžekovič

S u m m a r i u m : In explicando motu Aristoteles problema gravissimum aggressus est. Moveri enim, sicut ipse dicit, est incipere aut cessare aliquid esse. Incipere autem esse significat esse post non esse, seu, ut videtur, emergere ex nihilo. Talis autem conceptio motus contra principium identitatis peccare apparet, cum non ens praevidium iam non sit amplius non ens, sed ens. Unde aut ens negandum esse videtur, et fieri purum affirmandum, sicuti Heraclitus fecisse traditur, aut cum Parmenide fieri negandum, et ens atque principium identitatis affirmandum. Quid faciet Aristoteles?

Aristoteles ante omnia pro certo habuit motum negari non posse, quotidiana enim experientia probatur. Affirmationem, motum revera esse, nullus error sensuum improbare potest: »Posito, quod haec opinio sit falsa, vel tantummodo opinio, motus existit tamen...; et imaginatio enim et opinio videntur esse motus quidam.« Cogito, ergo mutior, ergo motus existit: Cartesius non posset melius dicere. Attamen nec ens potest negari ab Aristotele, qui categorias eius exploravit, nec principium identitatis, lex entis suprema: »Praeterea nos non negamus axioma, quod quidquam aut est aut non est.«

Quomodo ergo reconciliari potest haec affirmatio: datur motus, et per consequentiam datur esse post non esse; cum hac altera: ens est ens, non ens est non ens?

Sed diceret aliquis in hoc nullam esse difficultatem, cum principium contradictionis non negaret possibilitatem entis post non ens, sed affirmaret tantummodo, idem non posse simul esse et non esse. Unde nullum esset inconveniens, si in aliquo momento temporis omnino nihil fuisset et in momento sequenti aliquid esset. Aristoteles vero hanc facilem solutionis viam non est ingressus, et merito. Principia enim identitatis et contradictionis non valent tantummodo pro ente non temporali, sed et pro rebus, quales experimur. Entia autem sensibilia sunt in tempore, et quidem semper, unde secundum principium identitatis debeant esse sibimetipsis identica non tantum in instantibus sine ulla duratione, in quibus possunt a nobis imaginari, sed talia, qualia revera sunt, id est, protrahentia suum esse per decursum temporis. Aliis verbis, cum tempus non sit causa mutationis, sicut expresse dicit Aristoteles, omne ens debet semper manere id quod est, et non mutari... Et tamen mutationes esse constat. Quomodo ergo explicare motum, ut satisfiat experientiae et simul salvetur veritas intacta primorum principiorum?

Aristoteles, explicando motum, duas vias ingressus est. Primo quidem monstrare conatus est mutationem non esse tam radicalem quam praedecessoribus eius apparebat; secundo vero in »principio mutationis« esse causam sufficientem sic diminuti motus ostendit.

Mutatio non est tam radicalis, quam antiquis apparebat. Entia enim mutabilia composita sunt e duobus principiis, quorum primum, passivum atque determinabile, est »secundum materiam«, alterum vero, activum et

* Razprava je bila napisana za Zbornik Filozofskega društva.

determinans, »secundum rationem« seu forma dicitur. Sed facile ostendi potest omnes mutationes, non exceptis mutationibus substantialibus, semper aliquod subiectum requirere, seu in aliqua materia fieri. Materiale vero principium nusquam fit, sed suscipiendo successive diversas formas semper idem manet. Quantum ergo ad materiale substratum generationis, principium identitatis per motum ne minime quidem offenditur.

Sed et de forma simile quid dicendum est. Nec forma enim fit absolute ex nihilo, sed habet semper ante suum esse actuale quoddam esse reale ut »potentia«. Quomodo concipiendum est hoc esse potentiale formae? Opinio Aristotelis videtur non fuisse omnino firma in hac re. Potentia passiva, de qua hic agitur, persaepe describitur a Philosopho ut identica materiae, in quantum haec est susceptiva formarum. Sed haec interpretatio potentiae, quae communis est, non plene concordat cum omnibus locis, ubi sermo est de ea, nec cum omnibus principiis aristotelismi facile componi potest.

In quaedam obiectiones quas suscitatur interpretatio communis: Ens, quod transit in actum, ipso facto desinit esse in potentia secundum idem, quin tamen propter hanc mutationem perdat suam materiam, quae manet principium immanens entis compositi. Unde materia, quae remanet, non videtur posse identificari cum potentia, quae transit. Praeterea, Aristoteles expresse dicit formam pariter ac materiam non posse fieri ex nihilo. Aut ergo forma fit ex materia, aut ab extrinseco principio ingeritur ad informandam materiam, aut praexistit in materia in statu potentiae, ita tamen, ut haec potentia cum materia non identificetur. Sed prima hypothesis iam reiecta est, cum materia non evanescat, sed remaneat in ente genito; secunda vero ab Aristotele ipso repudiata est, cum dixisset potentiam ipsam sub influxu principii motus transire in actum, sine ullo addito exteriori. Nonne concludendum est formam entis geniti praexistisse in materia in statu potentiae passivae ut aliquid a materia distinctum? Unde mirandum non est Aristotelem aliquando loqui de materia et potentia, quin hoc »et« sit tantummodo explicativum, ut commentatores quidam opinantur.

Maxime autem descriptio mixtorem possibilem reddit talem interpretationem potentiae. Mixtum est, secundum Aristotelem, nova substantia, in omnibus suis partibus plene homogenea, in qua substantiae elementares iam non subsistunt in actu, sed nec totaliter corrumpuntur: manent enim potentialiter quod erant ante mixtionem, ideoque possunt separari. Id autem, quod dat substantiae suum esse specificum, est forma. Dicere ergo substantias elementares in mixto retinere potentialiter unamquamque suam naturam, videtur esse idem ac dicere in mixto latitare quodammodo formas elementorum. Attamen fatendum est, haec non impedivisse Aristotelem quin saepissime identificaret potentiam et materiam.

Quidquid autem sit de interpretatione potentiae passivae, certum est tamen secundum Aristotelem neque materiam neque formam, quae constituunt ens actuale, fieri absolute, id est, ex nihilo. Universitas entium est realitas quaedam data, et quidem pro semper, quae non obstantibus mutationibus neque augmentum neque diminutionem patiatur.

Sed haec prima via, quae motum explicare conatur ostendendo eum non esse tam radicalem, quam antiquis apparebat, nequit conducere ad finem propositum, quin cum Parmenide motum neget; nam si nihil novi oritur in mundo, non datur motus. Sed cum motus negari nequeat, necesse est quaerere aliam explicandi viam. Etiam si motus non sit nisi transitus de potentia quadam reali et praesistenti in actum, et proinde nullo modo fieri ex nihilo, quaerendum tamen est — nam principium identitatis est inexorabile — cur ens in potentia non semper maneat in potentia, et ens in actu pariter semper in actu.

Aristoteles, ut hunc transitum de potentia in actum explicaret, introduxit causam specialem, quam »unde primum principium motus aut quietis«, seu »agens« nominavit. En quasdam leges, quae regunt actionem huius causae: Agens, ut potentiam in actum reducere possit, debet et ipsum esse in actu. Deinde necesse est esse proportionem quandam inter agens et

patiens, quae nec sit identitas, nec heterogeneitas totalis: actio non est possibilis nisi inter contraria, id est inter entia, quae sunt generice quidem unum, specificoe vero diversa. Attamen lex ista non est absoluta, cum divinitas moveat coelum, et anima corpus. — Agens et patiens debent esse in contactu durante motu. Qui contactus inter contraria est mutuus, inter agentia vero heterogenea solus agens tangit patiens. Lex contactus non patitur exceptionem. Lapis in aëra proiectus tangitur et movetur durante ascensu, primo a manu, deinde ab aëre contingenti, qui pulsus a lapide vim movendi accepit. Sola corpora levia et gravia moventur in sua loca naturalia sine actuali causa. Sed motus iste naturalis differt ab aliis motibus. Esse enim leve aut grave accidens est tribuens cuique corpori locum suum in hoc magno viventi, quod est mundus. Esse leve aut grave proprie nihil aliud est quam esse supra vel infra, similiter ac esse quantum nihil aliud est quam replere determinatum spatium loci. Sed sicuti accidit corpori quanto, ut propter compressionem aliquam non possit manifestare totam suam quantitatem, ita accidit corpori gravi aut levi, ut prohibeatur ne locum suum naturalem occupet; et sicut corpus quantum, cessante violentia, sine causa speciali totum suum spatium implere incipit, ita gravia et levia per se ipsa moveri incipiunt in sua loca naturalia, quando prohibens removetur. Causa talis motus nihil aliud est quam causa quae corpus grave aut leve generavit. — Motus tamdiu durat, quamdiu durat contactus; effectus proportionatus est virtuti principii agentis, et temporis actionis.

Actio ut talis est perfectio, quae nullam fert secum imperfectionem vel diminutionem agentis. Hoc praesertim est clarum in agentibus, quae tangunt et non tanguntur: divinitas movendo coelum non fatigatur, magister docendo non amittit scientiam suam. Sed idem dicendum est et de agentibus in contrariis, quae tangunt simul et tanguntur: corpus calefaciens calefaciendo non amittit calorem, sed refrigescit propter actionem, quam patitur a corpore frigido in mutuo contactu.

Agens ut tale est ergo immobile. Tota mutatio producitur in patiente, quando una ex suis potentiis transit in actum. Unde provenit hic actus? Solutio huius questionis connexa est conceptioni, quam quis habet de potentia passiva. Si potentia passiva revera est forma quodammodo latens in materia, actio agentis non consistit, nisi in excitando eam, ut ita dicam, in actum. Si potentia non est nisi materia, vel carentia formae, necesse esse videtur, ut agens ab extrinseco introducat formam ad actuandam materiam. Sed statim oritur quaestio, quomodo agens possit dare formam, cum, ut dictum est, ob actionem suam nihil sui perdat. Attamen haec difficultas discipulo Platonis non erat insuperabilis, cum opus agentis concipere posset ut actionem facientem participare effectum formam suam. Participans vero participatum non minuit. Non desunt loca, quae hanc et alteram conceptionem agentis continere videntur. Animadvertendum est tamen, ambo conceptiones non esse simul adhibendas ad explicandam eandem actionem, ne habeantur duae formae eiusdem geniti: una, quae ex potenciali facta sit actualis, et altera, quae praecontinetur in agente.

Opus agentis ergo non videtur esse firmiter stabilitum ab Aristotele. Agens quandoque non est nisi principium motus, qui formam quodammodo latentem in materia reddit actualem. Aliqui eventus hoc modo optime explicari possunt, v. g. separatio elementorum corrupto mixto. Sed quis diceret formam statuae tali modo esse in petra? Nonne artifex concipit eam et operando dat lapidi? In similibus exemplis agens non est tantummodo principium motus, sed verum efficiens, habens virtutem suo modo creatricem. Qui aspectus principii motus a scholasticis praesertim elaboratus est, ita ut agens Aristotelis factus sit «causa efficiens», capax producendi esse, praedicabilis analogice de ipso Deo creatore.

Problema vero philosophicum, quod suscitavit necessitas explicandi motum, et hodie duobus modis, quos Aristoteles adlineavit, solvi conatur: Ex una parte leges sic dictae conservationis massae et energiae motum diminuere tentant, ostendendo per mutationem nihil revera novi fieri posse, ex altera parte, cum motus totaliter negari nequeat, quaeritur uniuscuiusque eventus causa efficiens, in qua effectus praecontinetur.

Morda še nikoli nobeno vprašanje ni v tako kratkem času in tako splošno razgibalo modroslovcev po vsem svetu kakor vzročno vprašanje. Zanimanje za vzročnost se je pojavilo skoraj istočasno kar na dveh področjih. Pred kakimi dvajsetimi leti so načeli nemški filozofi sholastičnih struj vprašanje o značaju vzročnega načela. Sprožil ga je Isenkrahe v svoji knjigi *Über die Grundlegung eines bündigen Gottesbeweises*¹. Živahna debata, ki se še ni podela, je rodila lepo strokovno slovstvo. Toda ostala je v glavnem omejena na nemške dežele in na sholastično filozofsko šolo. Nekoliko pozneje — kakih petnajst let bo od tega — pa so nenadoma fiziki izzvali pravi poplah v znanstvenem svetu zaradi vzročnosti. Zgodilo se je nekaj čisto nepričakovanega in neverjetnega. Znanstveniki, ki so dotlej tako prisegali na splošno vzročnost in na železno determinacijo, da so vnaprej odklanjali vsak dokaz za svobodno voljo, so nenadoma zdvojili nad svojim osrednjim načelom. Veliko število fizikov svetovnega imena, morda večina, je zavrгла vzročni zakon in se odločila za indeterminizem. Strokovne revije so se začele polniti s članki o indeterminizmu in vzročnosti, knjiga za knjigo je izhajala o tem problemu, vzročno vprašanje je postalo najvažnejši predmet filozofskih in znanstvenih kongresov. Slovensko javnost je seznanila s tem stanjem in izvajala iz njega najusodnejše svetovno nazorne zaključke dr. Vidmarjeva knjiga *Moj pogled na svet*², strokovno pa je ob svetlil vprašanje s stališča fizikalno-matematične znanosti R. Zupančič³.

Vzročni problem je nenavadno zamotan. Tekom tisočletij, odkar se človeški duh bavi z njim, se je razčlenil v nešteto stranskih vprašanj, ki so mnogim postala glavno vprašanje. Danes si niti v tem niso vsi edini, kaj je prav za prav na vzročnosti nejasnega in problematičnega. Stavijo si najrazličnejša vprašanja, n. pr.: Ali je vzročno načelo nujno in ali je razvidno, ali ga je treba dokazati? Kako se dokaže, ali se sploh da dokazati, ali je le postulat? Ali je vobče nujen postulat znanstvenega mišljenja, ali je le praktično pravilo za vsakdanje življenje? Ali nam vzročnost razloži samo nastajanje bitij ali tudi njihovo trajanje? Ali je možno dogajanje brez vsakega vzroka? Ali je vzročnost in determinacija isto? Ali je možna svobodna vzročnost? Ali je med vzrokom in učinkom samo časovna ali še kaka druga zveza, in če je, kakšna je ta zveza? V čem je sploh »vzrokovanje«? Ali obstaja le en način vzrokovanja, ali je več vrst vzrokov?

Skoraj vsakdo, ki govori o vzročnosti, si je na nekatera izmed teh in podobnih vprašanj že davno odgovoril in se mu zde njegovi odgovori tako razvidni, da jih niti ne omenja. Drugemu so pa ravno tista vprašanja jedro problema. Koliko prilike za nesporazume!

Da se nekoliko razgledamo v tej zmedi, se bomo skušali poslužiti zgodovinske poti. Na kakšno težavo je prav za prav zadel človeški duh pri opazovanju vesoljstva, da je vpeljal vzročno raz-

¹ Kempen und München 1915.

² Ljubljana 1935.

³ Determinizem in fizikalna slika sveta, Ljubljana 1937.

lago? V čem je bil vzročni problem spočetka, ko se je pojavil pred mislečim človekom v vsej svoji preprosti veličini, brez postranskih težav in vprašanj? Kaj je skušal pojasniti Aristotel, ki je izdelal prvi zaključčen nazor o vzrokih, in koliko se mu je ta razlaga posrečila? Pri tem nas ne bo prav nič motila njegova čudna fizika. Filozofski nazor o vzročnosti se opira v resnici samo na dve fizikalni dejstvi, ki jih je Aristotel prav tako točno ugotavljal kakor mi: da stvari so in da se nekatere izmed njih izpreminjajo. Vsi drugi podatki »pozitivnih« znanosti so za načelno stran vprašanja precej postranskega pomena.

I.

Vzročni problem sta izzvala zlasti Heraklit in Parmenid. Po Heraklitu »vse teče«. Stalnih bitij ni, ampak le prehajanja iz enih skrajnosti v druge. »Vse je v enem: živo in mrtvo, čuječe in speče, mlado in staro. To se izprevrča v ono, ono nazaj v to.«⁴ Vesoljstvo je en sam nepretrgan tok, kjer noben drobec ne ostane samemu sebi enak: »Stopamo v isto reko in ne stopamo, smo, pa tudi nismo«⁵, kajti voda je vsak trenutek druga, pa tudi človek ne ostane niti dva hipa isti. Osnovna bitnost vesoljstva je ogenj, ta živi nemir in večna nestalnost, oče vsemu je boj.

Proti temu nazoru se je dvignil veliki Parmenid. Gibanje ne more biti tisti zadnji podklad, ki bi obrazložil vesoljstvo, saj je samo nerazložljivo. Predvsem je treba poudariti, da bitje je in da s a m o bitje je, nič pa je nič. Kdor uči, da je še kaj tretjega, ta pravi, da je nič tudi nekaj. Toda le bedak more reči, da je bitje enako nebitju in da ima vsaka stvar svoje nasprotje. Med nekaj in nič ni prehoda. »Stvar mora kratko in malo biti ali ne biti. Trdno prepričanje ne bo nikoli dopustilo, da bi iz nič kaj drugega nastalo... Glede tega je samo tale odločitev: je ali ni... Kako naj sploh bitje premine, kako naj nastane? Če velja, da 'je nastalo', tedaj ne velja, da 'je', prav tako ne, če šele kdaj 'bo'. Tako je ugasnilo nastajanje in minevanje zdrknilo v pozabo... Izven bitja ničesar ni in ničesar ne bo... Zato bo le prazno ime, kar so smrtniki stvorili, misleč, da je resnica: nastajanje in minevanje, biti ter ne biti, menjanje prostora in prelivanje bleščečih barv.«⁶ Kar je, je in ostane večno istovetno samo s seboj, česar ni, tega ni in ostane večno prazen nič. Nastajanje in izpreminjanje vseh vrst je nesmiselna zmes nečesa in ničesa, prazna utvara čutil.

S tem je grški genij začrtal za vse čase dvoje skrajnih filozofskih izhodišč, ki sta ostali značilni za dvoje skrajnih filozofskih struj: Prvi je nastajanje, »elan«, fieri osnovno dejstvo, ki ga odkrije intuicija in z njim razloži vse ostalo. Ta misel vedno znova s čarobno silo privlačuje mislece, kakor pričata Hegel in Bergson. Toda njene hibe so tolike, da je sploh ni mogoče dosledno izdelati. Kaj naj bo izpre-

⁴ Diels-Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker⁵, 22 B 88.

⁵ Ibid. 49 a.

⁶ Diels, 28 B 7/8.

minjanje, ako ni bitja, ki bi se izpreminjalo? In kaj naj rečemo o filozofiji, ki uči, da nič ni stalnega, obenem pa smatra svojo trditve za večno resnico? Druga struja izhaja iz dejstva, da bitje je in poudarja, da je zakon istovetnosti nujni pogoj bitja in mišljenja. Toda kako naj se izogne težavam, ki so Parmenida prisilile, da je zanikal gibanje?

Aristotel je dobro razumel svoje filozofske prednike. Znano mu je, da so po Heraklitu stvari v neprestanem toku⁷ in da je njegov učenec Kratylos celo grajal učitelja, ki je včasih dejal, da ni mogoče stopiti dvakrat v isto reko, češ da to niti enkrat ni mogoče. Ne reka ne človek namreč nista niti za trenutek ista. Stvari obenem so in niso in vse se tako naglo izpreminja, da temu človeški govor ne more slediti. Zato Kratylos sploh ni maral več govoriti, ampak je le še s prstom pomigal. Aristotel duhovito dostavlja, da bi filozofija, ki uči, da sta bitje in nebitje vse v enem, prav za prav morala izpreminjanje zanikati, ne bitja. Ako so namreč stvari obenem že tudi to, kar še niso, tedaj se nimajo v kaj izpremeniti.⁸ Sicer pa dvomi, da bi bil Heraklit sam že res zanikal zakon istovetnosti in protislovja, kakor mu očitajo nekateri. In če bi bil to tudi z besedami storil, mislil gotovo ni tako: »Ni namreč nujno, da bi človek to, kar trdi, tudi sam verjel«, saj bi o svojem lastnem nauku moral misliti, da je resničen in da obenem ni resničen.⁹

Pa tudi težav, ki jih je odkrila Parmenidova intuicija bitja, se Aristotel dobro zaveda: »Pravijo, da nobeno bitje niti ne nastane niti ne premine. Če bi namreč nastalo, bi nujno nastalo ali iz bitja ali iz ne-bitja. Eno kakor drugo pa da je nemogoče. To namreč, kar je (bitje), ne nastane, ker je že, iz nič pa zopet nič ne nastane, ker je (za nastajanje) potreben podklad. Iz tega napačnega izhodišča izvajajo še slabše posledice rekoč, da tudi nobenega množstva ni, ampak edinole bitje samo.«¹⁰

Kaj bo storil Aristotel? Ali bo zanikal bitje in zakon istovetnosti, ali bo zanikal gibanje?

Gibanje je izkustveno dejstvo. Aristotel, ta veliki opazovalec narave, ga pač ne bo tajil zaradi namišljenih filozofskih razlogov. Takoj v začetku svoje fizike izjavlja proti Parmenidu in njegoví šoli: »Naše izhodišče bodi, da so naravna bitja, bodisi vsa, bodisi nekatera, gibana. To je namreč jasno po indukciji.«¹¹ V osmi knjigi znova z ogorčenjem zavrača eleatske filozofe rekoč: Trditi, da »vse

⁷ De anima I 2, 405 a 25—30. — Vsa mesta so navedena po Beckerju. Uporabljene so bile še sledeče izdaje: Aristotle, *Metaphysics* (A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross) 2 vol., Oxford 1924. — Aristote, *Physique* (Texte établi et traduit par H. Carteron) 2 vol., Paris 1926, 1931. — Aristoteles, *Himmelsgebäude, Entstehen und Vergehen* (Griechisch und deutsch von Dr. C. Prantl), Leipzig 1857.

⁸ *Metaph.* IV 5, 1010 a 10—b.

⁹ *Metaph.* IV 3, 1005 b 19 sl.; prim. XI, 5.

¹⁰ *Phys.* I 8, 191 a 27—33. Aristotel na tem mestu sicer ne imenuje Parmenida, vendar je iz podobnih mest v njegovih delih popolnoma jasno, da meri nanj (prim. De coelo III 1, 298 b 14 sl.).

¹¹ *Phys.* I 2, 185 a 12.

miruje in iskati razlogov za to kljub čutnemu zaznavanju, je znak umske slabosti¹². S takimi nazori, ki rušijo temelje njegove znanosti, se fizik sploh ne bavi, ampak jih prepušča filozofu. Pa vendar se kmalu znova povrne na to vprašanje: »Da torej ni res, da bi vse mirovalo, to smo že rekli. Povejmo še znova: Četudi je v resnici tako, kakor pravijo nekateri, da je bitje neskončno in nespremenljivo, vendar se nam ne zdi takšno, ko ga s čuti zaznavamo, ampak da se mnoga izmed bitij gibljejo. Recimo, da je to dozdevanje napačno, oziroma da je to le dozdevanje, gibanje kljub temu obstaja, pa bodisi, da je le domišljija, pa bodisi, da se nam le zdi zdaj takó, zdaj takó. Saj sta vendar tudi domišljija in mnenje očitvidno neke vrste gibanji.« Na izpremembe mislim, torej se misel izpreminja, torej izprememba je: dokaz, da bi si Descartes ne mogel želeli boljšega! Tu pograbi filozofa nevolja, da se je dal speljati in da je dokazoval nekaj, kar je razvidno: »Toda razglabljati o tem in iskati razlogov, kadar je kdo na boljšem, kakor če potrebuje razlogov, se pravi slabo presojati, kaj je trdnejše, kaj slabše, kaj je zanesljivo, kaj nezanesljivo, kaj je počelo, kaj ni počelo.« Čemu dokazov, ko pa vse napačne teorije ovrže eno samo dejstvo: »Saj vendar vidimo, da se nekatere stvari sedaj gibljejo, sedaj mirujejo.«¹³

Torej se bo treba okleniti Heraklita in sprejeti vse posledice, ki so jih iz njegovih načel razvili učenci? Nikakor. Govoreč o gibanju kot izkustvenem dejstvu Aristotel nikjer ne pravi, da se vse giblje, ampak redno rabi izraz »nekatera bitja«. Parmenida visoko ceni prav zato, ker je odkril večno in nespremenljivo bitje, češ da so to njegovi in Melissovi učenci »krasno povedali, dasi tega niso mogli reči kot fiziki. To namreč, da bivajo nekatera izmed bitij, ki niso nastala in ki so popolnoma nespremenljiva, ni stvar fizike, ampak druge, osnovnejše vede.«¹⁴ Tudi sam dokazuje, da biva tako bitje. Toda to je Bog. Izkustveni svet pa ni takšen, ampak se vrše v njem najrazličnejša gibanja. »Gibanje pa je v glavnem po splošnem mnenju v tem, da nekaj nastane ali nekaj premine.«¹⁵ Izvrstno povedano. Ali nima torej končno vendarle Heraklit prav, vsaj kar se tiče izkustvenega veseljstva?

Ne, tudi glede stvarnega sveta se Aristotel mnogo bolj približa Parmenidu kakor Heraklitu. Tudi Aristotelova filozofija je filozofija bitja, ne filozofija nastajanja. Gibanja ne smatra za samostojno stvarnost, ampak za lastnost bitja. Dejavnost in trpnost, ki sta dva vidika gibanja, sta samo dve kategoriji izmed desetih. Osnovna stvarnost Aristotelovega veseljstva je podstat. Zato pa velja tudi o stvarnem veseljstvu brezpogojno načelo protislovja, ki pravi, da istemu bitju ne more ista stvarnost obenem in v istem oziru pripadati in ne pripadati.¹⁶ Na isti strani, kjer poudari proti Parmenidu, da gibanje

¹² Phys. VIII 3, 253 a 32.

¹³ Phys. VIII 3, 254 a 22—b.

¹⁴ De coelo III 1, 298 b 15 sl.

¹⁵ Phys. VIII 3, 254 a 11.

¹⁶ Metaph. IV 3, 1005 b 19.

je, takoj izjavi tudi: »S tem pa ne zanikam, da more kaj obenem samo ali biti ali ne biti.«¹⁷

Sedaj poznamo glavne podatke problema: Vesoljstvo je sestav bitij. Temeljno načelo bitja in mišljenja pa je, da je vsaka stvar istovetna sama s seboj: ako je, tedaj je, česar ni, tega ni. Nič ne more obenem in v istem oziru biti in ne biti. To je ena stran. Druga pa je tale: Izkustvo priča, da se nekatere stvari spreminjajo. Spreminjati se pa se pravi, kako stvarnost pridobiti ali zgubiti. Bitje, ki se je spremenilo, torej ni ostalo istovetno samo s seboj. Kako se to sklada z načelom o istovetnosti?

V tem ni nobene težave, bo dejal marsikdo, ki si je Aristotelovo načelo pogledal. Saj vendar izrečno pravi *ἄμα*, obenem. Bitje, ki se je izpremenilo, ni obenem v dvojnem stanju. Sedaj je takšno, prej je bilo drugačno. Prej je bilo enako samemu sebi, sedaj je zopet enako samemu sebi.

Toda ta odgovor je zelo površen. Zadoščal bi na videz za hipne, brezčasne izpremembe, ko je mogoče reči: do te točke časovne črte to, od te točke ono, izprememba sama pa ni časoven dogodek. Vendar vse izpremembe niso takšne, vsaj Aristotel jih ne smatra za takšne. Vrše se torej v času, trajajo. Ko si skušamo to predstavljati, se ne smemo dati zapeljati od domišljije, ki hoče tudi ta slučaj izvesti na prvega in nas prepričati, da je bilo bitje v vsakem trenutku istovetno samo s seboj, izprememba pa da se je izvršila skokoma, po nekakih »kvantih«, »med« dvema časovnima hipoma. Ne, bitje ki se izpreminja, se izpreminja v slehernem delcu časa, in sleherni delec časa je čas. Nedeljivi »trenutki« so le abstrakcija, ki nima z resničnim časom ničesar skupnega. Bitje, ki nastaja, ves tisti čas nastaja, v vsakem drobcu tistega časa nastaja; z drugo besedo, dokler je v tem stanju, nikoli ni enako, ampak vedno rastoče. Kako spraviti to dejstvo v sklad z zakonom o istovetnosti?

Sicer pa pri »trenutnih« izpremembah ni težava nič manjša. Načelo istovetnosti — vsaj kolikor je psihološko dejstvo — v resnici ne pravi, da je bitje samo v brezčasnih trenutkih enako samemu sebi, medtem ko je lahko v dveh zaporednih hipih popolnoma različno. Načelo velja za izkustvena bitja, kakršna so. Ta so pa v času in vedno v času. Ako so stvari samo tedaj istovetne same s seboj, kadar niso v času, tedaj zakon istovetnosti za izkustveno vesoljstvo sploh ne velja. Tistega »obenem« naša samosvest ne prizna. Po našem najglobljem prepričanju je vsaka stvar vedno enaka sama sebi, razen če... Za tistim »razen če« pa se skriva ravno ves problem gibanja in vzročnosti, ki skuša odgovoriti na vprašanje, zakaj ni bitje ostalo enako samo sebi skozi vse čase, dasi bi bilo moralo ostati. Šele odgovor na to vprašanje nas upraviči, da izpopolnimo naš zakon z onim »obenem«, ki ga prvotno ni v njem.

Ves problem, ki so ga stavili Aristotelu zgodovina filozofije in njegova lastna opazovanja in razmišljanja, se da končno izraziti v dveh, za sedaj protislovnih trditvah: Vsako bitje je istovetno samo

¹⁷ Phys. I 8, 191 b 26.

s seboj: bitje je bitje, nič pa je nič. Bitje, ki se izpreminja, ni isto-
vetno samo s seboj, ampak prehaja iz nebitja v bitje in obratno,
dokler traja izprememba. Aristotel je, kakor smo videli, prav za
prav v neki obliki sprejel obe ugotovitvi. Poglejmo sedaj, kako je
njegova genialnost skušala odstraniti njuno protislovje.

II.

Gibanje je dejstvo. Skušajmo najprej z Aristotelom načelno
ugotoviti, koliko vrst gibanja je možnih. Kdor ve, da je gibanje
prehod iz enega stanja v drugo, bo takoj uvidel, da se ta prehod
lahko vrši ali od nečesa stvarnega, do nečesa stvarnega, ali od
nečesa stvarnega do nečesa nestvarnega, ali od nečesa stvarnega
do nečesa stvarnega, ali od nečesa nestvarnega do nečesa stvar-
nega. To zadnjo vrsto bomo seveda takoj prečrtali, kajti od nič do
nič ni spremembe. Tudi prehod od nečesa stvarnega do nečesa ne-
stvarnega in obratno ima svoje posebnosti. Take so podstatne izpre-
membe, ki so sicer tudi gibanja, pa v širšem pomenu. Ostane nam
torej samo prehod od nečesa stvarnega do nečesa stvarnega kot
gibanje v ožjem pomenu. To so kakovostne ali pritične izpremembe
na podstatih. Pa tudi vse pritične se ne izpreminjajo. Odnos n. pr.
se izpremeni s tem, da se izpremeni katero koli izmed odnosnih bitij,
toda odnosa samega ni mogoče naravnost izpremeniti. Dejavnost in
trpnost sta pa itak člena izpreminjanja, zato tudi v teh dveh kate-
gorijah ne more biti še posebej govor o gibanju. Aristotel izrečno
poudarja, da se gibanje ne giblje, sicer bi šla ta gibanja gibanj v
brezkončnost. Tudi čas je v nujni zvezi z gibanjem, pa kot tisto, v
čem er se gibanje vrši. Gibanje v ožjem pomenu je torej možno
samo v kategorijah kolikosti, kakovosti in prostora kot kakovostna
izprememba, kolikostna izprememba ali naraščanje in zmanjševanje
ter izpremembe v prostoru ali premikanja.¹⁸

Poglejmo si sedaj gibanje ali spreminjanje od bliže, recimo
kakovostno izpremembo: neizobražen človek postane izobražen.¹⁹
Tako opazimo dve nasprotji, ki sta kakor dva mejnika: »neizobra-
žen« je izhodišče gibanja, »izobražen« pa smoter in konec. Tudi
domala vsi stari filozofi se strinjajo s tem, da se vrši gibanje med
nasprotji ter da so nasprotja počela (ἀρχή) bitij. Toda sama na-
sprotja ne zadoščajo. Kako naj gostota vpliva na redkost, kako naj
prijateljstvo proizvede kaj iz (ποσει τι εἶς) sovraštva? Nasprotja so
možna le kot lastnosti nečesa tretjega. »Kolikost namreč, kakovost,
odnos, čas in mesto nastajajo samo, če je primeren podklad (ὑποκει-
μενον), kajti edino podstat se ne pripisuje nobenemu podkladu,
dočim se vse ostalo prideva podstat.«²⁰

¹⁸ Za ves ta odstavek prim. Phys. V 1, 224 b 35—226 b 17. Gl. tudi
III 1, 200 b 32—201 a 9. Zanimivo je, da našteje Aristotel na tem mestu
(225 b 5—10) le osem kategorij. Manjkata κατὰ σεμν. in ἕχου. Sv. Tomaž, ki
razlaga to mesto, omenja »decem rerum genera«, dasi jih ima tudi njegov
prevod le osem.

¹⁹ Prim. Phys. I, 5—8.

²⁰ Phys. I 7, 190 a 34.

Pri kakovostnih izpremembah so torej potrebna tri počela: dve nasprotni lastnosti ter podklad. Videli smo tudi, da nova bitnost ne nastane iz (ἐκ) nasprotja — Aristotel to posebej poudari — ampak iz podklada.

To velja deloma tudi o podstatnih izpremembah. Pri teh sicer ne moremo govoriti o nasprotjih, kajti ta kategorija nima nasprotja razen nič, pač pa tudi podstati z vsem ostalim, kar popolnoma nastane (τὰ γηγόμενα ἀπλῶς) nastajajo iz nekega podklada, recimo rastline in živali iz (ἐκ) semena. »Jasno je torej — tako lahko zaključimo z Aristotelom — da vse, kar na tak način nastaja, nastaja iz podkladov.«²¹ Podklad za pritičke je podstat (οὐσία), podstat pa, ki ni lastnost ničesar, ima za podklad nedoločeno tvar (ὄλη).²²

Tudi bitja, ki se porajajo, torej niso iz nič, dasi so sicer popolnoma nova, marveč so le pretvorbe. Do teh zaključkov prihaja filozof tudi v obeh knjigah, ki jih je posvetil prav nastajanju in minevanju: Ako bi bitje, ki premine, res zdrknilo v popolni nič, bi že davno veselstva več ne bilo, ker se podstatne pretvorbe vrše neprestano, svet pa je končen. Morda bi kdo dejal, da se svet samo bliža uničenju, da je pa dogajanje kljub temu večno, ker ginevajo vedno manjši odlomki. Toda izkustvo priča, da temu ni tako. Bitja, ki nastajajo in minevajo, imajo vedno približno isto velikost.²³ Mnenje, da bi kaj nastalo doslovno iz nič, ki so se ga stari tako bali²⁴, je torej neutemeljeno. Vse kar nastaja, nastaja iz nečesa.

Zakaj tedaj sploh govorimo o nastajanju in minevanju in ne samo o izpreminjanju? Kaj je nastajanje, kaj izpreminjanje? Aristotel nam daje točen odgovor: »V podkladu je eno počelo nekaj pojmljivega, drugo nekaj tvarnega. Kadar se izprememba izvrši v obeh, tedaj imamo nastajanje in minevanje, kadar pa samo v lastnostih in slučajno, izpreminjanje.«²⁵ Naj že to mesto razumemo tako ali tako,

²¹ Phys. I 7, 190 b 9.

²² Phys. I 9. Izraz (ὄλη) ima poleg tega ožjega pomena: podklad podstatnih izprememb, tudi širši pomen: podklad izprememb vobče. Prim. De generatione et corruptione I 4, 320 a 2. Sholastiki strogo ločijo oba pomena in so vpeljali točno izrazoslovje: materia prima, materia secunda.

²³ De generatione et corruptione I 3.

²⁴ De gen. et cor. I 3, 317 b 29: Ἐ μάλιστα φοβούμενοι διατέλειαν οἱ πρῶτοι φιλοσοφῆσαντες, τὸ ἐκ μηδενὸς γίνεσθαι προὑπάρχοντος.

²⁵ De gen. I 2, 317 a 23: ἐν γὰρ τῇ ὑποκειμένῃ τὸ μὲν ἐστὶ, κατὰ τὸν λόγον, τὸ δὲ κατὰ τὴν ὄλην. ὅταν μὲν ὅν ἐν τοῦτοις ἢ ἡ μεταβολῆ, γένεσις ἔσται ἢ φθορά, ὅταν δ' ἐν τοῖς πάθει καὶ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλοίωσις. Sveti Tomaž razlaga to mesto takole: Quando igitur est transmutatio secundum materiam et formam (nam corpus naturale actu existens compositum est ex materia et forma), ita scilicet quod materia accipiat aliam formam substantialem, erit simplex generatio et corruptio; quando autem est transmutatio secundum passionem et accidentia, erit alteratio (De gen. I 2, lect. 5 n. 7; ed. Leonina). Toda po tej razlagi se ni oboje izpremenilo, ampak je ista tvar sprejela drugi lik. Mogli bi pa to mesto tudi drugače umeti: τὸ ὑποκείμενον je stvarna podstat. Na njej je nekaj κατὰ τὸν λόγον, to so lastnosti, pritičke (ne podstatni lik, kakor razume sv. Tomaž), nekaj κατὰ τὴν ὄλην, to je materia secunda, podstat kot nosilka pritik (ne materia prima). Pri tem se je mogoče opirati na slično mesto v Fiziki (I 7, 190 a 13—21), kjer je tudi τὸ ὑποκείμενον stvarna podstat (človek), τὸ εἶναι ali τὸ λόγῳ pa njena pritička (izobražen, neizobražen).

vsekakor je jasno, da se po Aristotelovem nazoru pri nastajanju in minevanju izpremeni podstat sama, pri navadnem izpreminjanju pa samo njene pritike. V obeh primerih pa — in to nas predvsem zanima — nastane novo bitje iz nečesa, ne iz praznega nič, in se izpremeni v nekaj, ne v prazen nič. »Vedno je rojstvo tega pogin onega in pogin tega rojstvo drugega.«²⁶ Zakaj se pa vendar splošno govori, včasih, da je kaj nastalo, včasih, da je kaj preminilo, ako vsekdar obenem nekaj nastane in nekaj premine? Zato, ker preprost človek sodi le po tem, kar zaznava s čuti. Kadar se izpremeni kaj v otipljivo telo, recimo v zemljo, pravijo, da je nekaj nastalo. Kadar pa iz česa otipljivega nastane kaj manj zaznatnega, recimo zrak, pravijo, da je nekaj preminilo. Izobražen človek, ki bitja pravilno vrednoti, bo sodil često ravno narobe. On bo dejal, da je zrak nastal, ne da je voda preminila, kadar se voda izpremeni v zrak.²⁷

Kakovostnim izpremembam in nastajanju novih podstati je skupno to, da v obojem primeru nastane nova bitnost iz nekega podklada. Pri kakovostnih izpremembah je ta podklad podstat, pri nastajanju pa stvarno počelo. »Iz povedanega sledi, da je vse, kar nastane, sestavljeno.«²⁸ Koliko počel je potrebnih za izpremembo? Pri kakovostnih izpremembah smo našli tri: izpreminjanje se vrši na podkladu med dvema nasprotjima. Vendar se Aristotel ne more prav odločiti, ali naj smatra nasprotji za dve počeli ali za eno. Kaj je neizobraženost drugega, kakor pomanjkanje izobrazbe? »Neizobražen človek« je sicer po pojmu nekaj sestavljenega, v resnici je pa to ena sama stvarnost, ki se o njej poudarja, da je v redu izobrazbe nič. Eno samo izmed nasprotij torej zadošča, da s svojo prisotnostjo ali odsotnostjo povzroči spremembo.²⁹ Aristotel vobče meni, da je med nasprotnimi kakovostmi samo ena resnično stvarnost, druga pa bolj pomanjkanje stvarnosti.³⁰ Na drugi strani pa bi morda trebalo tudi podstatne izpremembe, vsaj kar se tiče pretvorb ene prvine v drugo (zemlja, voda, zrak, ogenj), razlagati kot prehod iz nasprotja v nasprotje (suho, mokro, mrzlo, toplo).³¹ Naj bo temu kakor koli, vsaj to lahko zaključimo, da sta pri vsakem izpreminjanju potrebni najmanj dve počeli: podklad kot nekaj nedoločenegega, ὑποκείμενον, ἕλη in nekaj določujočega, μορφή, εἶδος.³²

²⁶ De gen. I 3, 318 a 29: τὸ αὐτὸ ἐστὶ γένεσις μὲν τοῦδε φθορὰ δὲ τοῦδε, καὶ φθορὰ μὲν τοῦδε γένεσις δὲ τοῦδε. Slične izjave se nahajajo večkrat v tem poglavju.

²⁷ De gen. I 3.

²⁸ Phys. I 7, 190 b 10.

²⁹ Ibid. 191 a 6: ἵκανὸν γὰρ ἔσται τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ποιεῖν τῇ ἀπουσίᾳ καὶ παρουσίᾳ τὴν μεταβολήν.

³⁰ Prim. De gen. I 3, 318 b 16: τὸ μὲν θερμὸν κατηγορεῖται τις καὶ εἶδος, ἢ δὲ ψυχρότης στέρησις. Sv. Tomaž smatra za potrebno, da poudari na tem mestu: Dicitur ergo frigidum privatio, non quia sit privatio pura, sicut caecum aut nudum; sed quia est qualitas deficiens respectu calidi (lect. VIII n. 5, ed. Leonina). Da je Aristotel res tako mislil, spričuje njegov ponovni μᾶλλον v prvem delu stavka.

³¹ Prim. De gen. I 3 in fine, II 4.

³² Prim. Phys. I 7, 190 b 17: φανερόν οὖν ... ὅτι γίγνεται πᾶν ἐκ τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς.

Sedaj si lahko zastavimo usodno vprašanje Parmenidove filozofske šole: Iz česa neki naj bitje nastane? Iz nič? Iz bitja? Po vsem, kar smo doslej videli, je jasno, da odgovor ne more biti preprosti »da« ali »ne«. Izraz bitje ima namreč več pomenov³³; podstatki so bitja in pritike so bitja. Razen tega so vse izkustvene podstatki sestavljene iz nedoločenega podklada in določujočega, »pojmovnega« počela. Vprašanje moramo torej točneje takole izraziti: Ali nastajajo bitja iz nič, kolikor je nič ($\eta \mu\eta \delta\nu$), ali iz bitja, kolikor je bitje ($\eta \delta\nu$)? Z izrazom »kolikor« hočemo povedati sledeče: Zgodi se, da zdravnik zida hišo. Ali je zdravnik zidar »kolikor« je zdravnik? Ne; to, da je zidar tudi zdravnik, je le slučajno. Njegova zdravniška znanost je pri zidanju čisto brez pomena. Pač pa zdravi, kolikor je zdravnik, ali pozablja zdravniško vedo kolikor je zdravnik.³⁴

Kadar se torej izprašujemo, iz česa je novo bitje, pri tem ne mislimo na tiste znake, ki se slučajno sicer nahajajo na dotični stvarnosti, ki pa nimajo z nastajanjem novega bitja nobene notranje zveze, kakor je nima zdravniška veda z nastajanjem hiše, ampak iščemo pravo sopočelo ($\epsilon\nu\sigma\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omega\nu$) novega bitja. Če pravimo, da je kip iz kovine, hočemo s tem reči, da kovina ni samo slučajno izhodišče pri nastajanju kipa, marveč sovzrok, ki bi brez njega tudi že dovršen kip ne mogel obstajati. Ali torej nastaja bitje iz nič? Ne, ker nastaja iz podklada, iz stvari. Tvar je res v nekem oziru nič, saj je v njej pomanjkanje stvarnosti, ki bo nastala. Toda nova stvarnost ne nastaja iz podklada kolikor je nič, ampak, kolikor je podklad. Da je podklad v marsikaterem oziru nič, to je glede na nastajanje novega bitja nekaj slučajnega, nekaj kar ne sodeluje pri nastajanju in kar ne traja kot sovzrok pri nastalem bitju. Ali nastaja novo bitje iz bitja? Podoben odgovor. Novo bitje nastaja iz podklada. Podklad pa ni v polnem pomenu bitje, ampak le sopočelo bitja. Toda, ker podklad ne more bivati za sebe, temveč le kot nekaj določenega in oblikovanega v izkustvenih bitjih, se zgodi, da je podklad, ki služi za podlago pri nastajanju, pred nastajanjem vprav podklad bitja B ali C. A to je z ozirom na novo bitje le nekaj slučajnega.³⁵

Naš odgovor se torej glasi: Bitje nastaja iz bitja, pa slučajno in ne kolikor je to, iz česar nastaja, že bitje, ampak kolikor nudi podklad. Bitje nastaja iz nič, pa slučajno in ne kolikor je prazen nič, ampak iz podklada, ki je v nekem oziru nič. Edino podklad, oziroma tvar je torej tisto, iz česar v pravem pomenu in ne le slučajno bitje nastaja, edino podklad je kot imanentno počelo pravi sovzrok nastajajočega in nastalega bitja.³⁶

³³ Phys. I 2, 185 a 21: $\text{πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν.}$

³⁴ Phys. I 8, 191 a 34—b 10.

³⁵ Ibid. 10—27. To mesto nikakor ni med najlažjimi v Aristotelu.

Sicer pa snov in način, kako si je zastavil vprašanje, težko dopuščata večjo jasnost.

³⁶ Phys. I 9, 192 a 31: $\text{λέγω γάρ ὅλην τὸ πρῶτον ὑποκειμένον ἑκάστην εἴς ὃ γίνεται τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός.}$

Parmenid je opozarjal, da loči bitje od nebitja nepremostljiv prepad. Vsak prehod z ene strani na drugo je smatral za nesmiseln poskus. Česar ni, tega nikdar ni bilo in nikdar ne bo, kar je, je od vekomaj in za večno. Kaj je storil Aristotel? Pokazal je, da je izpremenljivo bitje sestavljeno iz nedoločene tvari ter iz določujočih likov. Pri nastajanju je treba paziti na oboje. Doslej smo zasledovali stvarno počelo. In kaj smo našli? Da to sploh ne nastaja! Vse, tudi najgloblje, podstatne izpremembe so v tem, da podklad menjava različna oblikujoča določila. Takih bitij, ki bi nastala iz nič tudi glede na tvar, Aristotel ne pozna. Nastajanja v polnem pomenu besede sploh ni, ampak samo izpreminjanje. Filozof torej niti ni poskušal premostiti Parmenidovega prepada, marveč je pokazal, vsaj kar se stvarnega počela tiče, da se vse dogajanje vrši na tej strani, na strani bitja. Pa to je le delna razlaga, ki upošteva samo stvarno počelo: »to je prvi način, drug pa je, če skušamo isto razjasniti z dejem in možnostjo.«³⁷ Poglejmo si še to drugo razlago, ki je po Tomaževem mnenju najlepše obdelana v 9. knjigi Metafizike.

III.

Poglejmo si torej še, kako Aristotel razlaga gibanje z dejem (*ἐνέργεια*, *ἐντελέχεια*) in možnostjo (*δύναμις*). Kaj je možnost? *Δύναμις* je eden izmed tistih osrednjih pojmov, ki jim Aristotel v svojem malem filozofskem slovarju v peti knjigi Metafizike posveča posebna poglavja.³⁸ Zlasti temeljito pa govori o možnosti v deveti knjigi. Ta izraz ima več pomenov. *Δύναμις* je predvsem tisto počelo gibanja in vobče izpreminjanja, ki se nahaja v drugem bitju, kolikor je drugo. Tudi narava je počelo gibanja, toda počelo, ki se nahaja v gibajočem se bitju samem, dočim je gibanje, ki ga povzroča *δύναμις* — mi bi rekli moč, sila, energija — od zunaj vsiljeno, nasilno.³⁹ To je prvi, osnovni pomen te besede. V tem smislu pravi n. pr. Aristotel, da bo dvojna *δύναμις* premaknila v istem času dvojno težo⁴⁰, in da je božja *δύναμις*, ki od vekomaj giblje svetovje, neskončna⁴¹. Ta izraz pa ima še drug važen pomen, ki je s prvim v tesni zvezi. Tudi v bitjih, ki so trpna, mora biti neko počelo, neka *δύναμις*, ki jim omogoča, da sprejemajo vase delovanje dejavnih bitij in se zaradi tega delovanja spremene.

Δύναμις je torej dvojna: dejavna, ki jo lahko imenujemo silo, in trpna, ki ji bomo rekli »možnost« v ožjem pomenu. Dejavna možnost ali sila, ki je itak prav za prav dej, ne možnost⁴² — saj se pripisuje celo božanstvu — nas tukaj manj zanima. Trpno možnost pa si hočemo natančneje ogledati. Filozof jo takole opredeli: Kak predmet, recimo »hiša, je v možnosti takrat, kadar je nič ne ovira

³⁷ Phys. 191 b 26.

³⁸ Gl. pogl. 12.

³⁹ *Κίνησις βίαιος*. Prim. De coelo III 2, 301 b 17.

⁴⁰ Phys. VII 5, 250 a 25.

⁴¹ Phys. VIII 10.

⁴² Prim. Phys. VIII 4, 255 a 30—b 13.

v tem (?) in v snovi, da nastane hiša, tako da ni treba ničesar dodati, odvzeti, ali spremeniti, to je hiša v možnosti⁴³. Zemlja n. pr. ni možnostno kip, ker jo je treba prej pretvoriti v kovino, iz te šele lahko neposredno nastane kip. V mesu, lesu in podobnem sta v možnosti zemlja in ogenj, v ognju pa les in meso nista možnostno. Zakaj ne? Ker iz mesa in lesa lahko neposredno nastane pepel in ogenj, medtem ko se ogenj šele po mnogih pretvorbah lahko spremeni v meso ali les.⁴⁴

Kaj je torej trpna možnost? Očividno nič drugega kakor posebna beseda za dejstvo, da iz česa more kaj neposredno nastati. To pa, iz česar kaj nastane, je tvar, kakor smo videli. Možnost potemtakem ni nič drugega kakor tvar, kolikor iz nje more kaj nastati. Sv. Tomaž, ta najgenialnejši poznavalec in razlagatelj Aristotela⁴⁵ redno istoveti tvar in možnost in za njim je to postal splošen nazor. Učbenik za učbenikom ponavlja: *Materia prima est pura potentia*.

Nobenega dvoma ni, da se Aristotel sam najčešče tako izraža in da tudi navedena njegova opredelba možnosti zbuja to misel. Toda pogledjmo jo natančneje! Kaj tiči za izrazi: »v tem in v snovi«? Doslovna latinska prestava, ki jo razlaga sv. Tomaž, se glasi: »Similiter autem potentia et domus, si nihil prohibeat eorum in his materia fieri domum...« *Potentia* je seveda ablativ in pomeni: je v možnosti. Todaj kaj je z izrazi: »in his materia«? Tomaž to mesto razloži takole: *Nam tunc materia est in potentia domus, quando nihil eorum quae sunt in materia, prohibet domum fieri statim una actione*. Za izrazom »in his« ne sumi ničesar posebnega. E. Rolfes prestavlja to mesto takole: *Ähnlich aber ist auch ein Haus der Potenz nach, wenn nichts von dem, was in dem betreffenden Potenziellen, nämlich der Materie ist, hindert, dass ein Haus zustande kommt...*⁴⁶ Namesto latinskega »in his« imamo sedaj »in dem betreffenden Potenziellen«, toda smisel je ostal isti, kakor pri Tomažu, kajti ta možnost tudi po Rolfesu ni nič drugega kakor tvar. Drug pomen bi dobilo to mesto, ko bi stalo v nejasni in pomanjkljivi latinski prestavi: »in his et in materia«, ali nemško: »in dem betreffenden Potenziellen und in der Materie«; možnost in tvar bi bili dve različni stvarnosti. In prav to pravi grški tekst: *Ὁμοίως δὲ δυνατόι καὶ οἰκία, εἰ μὴθὲν κωλύει τῶν δ' ἐν τούτῳ καὶ τῆ ὕλη...* *Ἐν τούτῳ* se more nanašati samo na *δυνατόι*, kakor pravilno prevaja Rolfes. Možnost in tvar⁴⁷! Dve različni bitnosti torej! Iz tega bi sledilo, da Aristotel vendar ni vedno istovetil tvari z možnostjo. Podoben, toda tokrat čisto nesporen tekst se nahaja že v prvem

⁴³ *Metaph. IX 7, 1049 a 8.*

⁴⁴ *De coelo III 3, 302 a 21.*

⁴⁵ H. Carteron pravi o njem v svoji izdaji Aristotelove Fizike (I str. 8): *Le commentaire de celui-ci est admirable de clarté et de précision systématique.*

⁴⁶ *Aristoteles Metaphysik⁹, zweite Hälfte: Buch VIII—XIV. Leipzig (Philosophische Bibliothek 3) 1928, str. 233.*

⁴⁷ W. D. Ross ni tega mnenja, marveč pravi k tekstu: *τούτῳ καὶ τῆ ὕλη: καὶ* is clearly explicative (*Aristotle's Metaphysics, II, str. 256, op. 9*).

poglavju v isti knjigi (1046 a 22), kjer je govor o možnosti, ki jo imajo trpna bitja. Tomaževa latinska prestava se glasi: Propter habere enim quoddam principium, et esse materiam principium quoddam, patitur patiens... Tudi Rolfes prestavlja pravilno po grškem: »... denn weil es ein gewisses Prinzip zu eigen hat, und weil auch die Materie ein gewisses Prinzip ist...« Ali nista to dve počeli? Sv. Tomaž meni, da ne: Potentia enim passiva est in patiente, quia patiens patitur propter aliquod principium in ipso existens, et huiusmodi est materia.

Sv. Tomaž ima prav. Trpna možnost je Aristotelu tvar, kolikor lahko iz nje zaradi zunanjih vzrokov kaj nastane. Včasih mu je to in samo to. Ali vedno? Ali tudi na tem mestu? Ali ga ni Tomaž napravil bolj doslednega in logičnega, kakor je zgodovinsko bil? Zdi se namreč, da mu je možnost včasih vendarle nekaj drugega kakor tvar. Včasih mu je posebno počelo v stvari, poseben lik, pa ravno ne dejanski lik, ampak lik, ki biva na svojski način, kot »možnost«. V takih primerih si ne odgovarjata dvojici tvar in lik ter možnost in dej, ampak sta možnost in dej dva načina, kako biva lik v stvari. Že navedeni mesti sta nam zbudili ta sum, toda najdejo se še prepričevalnejši teksti.

Znano je, da sta v aristotelizmu tvar in lik dve dejanski počeli izkustvenih bitij, in da je lik obenem dej, ki tvar udejstvi, oblikujejo jo v določeno bitje. Če se vprašamo, katero izmed obeh počel ima več stvarnosti, bomo morali dati liku celo prednost.⁴⁸ Ako niti tvar ne more nastati v polnem pomenu iz nič, bomo to tem manj smeli trditi o liku. Tedaj pa je mogoče le dvoje: Ali je lik že pred izpremembo v stvari, pa nekako latentno in izraz »možnost« pomeni prav to skrito navzočnost, ki postane po izpremembi »dejanska«, — ali pa mora priti od zunaj, recimo »iz« vzroka. Toda to drugo možnost Aristotel izrečno zanika: »Kadar iz vode nastane zrak, postane to ista tvar, ne da bi si kar koli drugega privzela, marveč postane samo dejansko to, kar je bila prej možnostno.«⁴⁹ Lik ni prišel od zunaj, pa tudi tvar se ni spremenila v lik, saj je zrak še vedno tvaren. Ako lik ni nastal iz praznega nič, tedaj nam preostane le še zaključek, da je zaradi izpremembe lik, ki je bival kot možnost v stvari, začel bivati kot dej. To mesto nas sili, da istovetimo možnost in lik, ne možnost in tvar. Isto velja za kakovostne izpremembe. Telo, ki segreva, ne oddaja svoje toplote, ampak stori, da postane toplota, ki je bila dotlej možnostno v segrevajočem se telesu, dejanska.⁵⁰

Najjasneje pa se vidi, da trpna možnost včasih Aristotelu ni tvar kot taka, marveč lik, ki je nekako latentno v stvari, v razpravi o »mešanicaх«.⁵¹ Kaj je mešanica (τὸ μίχθεν)? Mešanica je snov, ki

⁴⁸ Phys. II 1, 193 b 18: ἡ ἄρα μορφή φύσις.

⁴⁹ Phys. IV 9, 217 a 26: ἔταν γάρ ἐξ ὕδατος ἀήρ γένηται, ἡ αὐτὴ ὕλη οὐ προσλαβοῦσά τι ἄλλο ἐγένετο, ἀλλ' ὁ ἦν δυνάμει, ἐνεργείᾳ ἐγένετο.

⁵⁰ Phys. VIII 7, 260 b 2: ... ποιοῦν ἐκ τοῦ δυνάμει θερμοῦ τὸ ἐνεργείᾳ θερμόν.

⁵¹ De generatione I 10.

nastane iz dveh ali več snovi, pa tako, da je vsak, tudi najmanjši njen del prav tako homogen in nesestavljen, kakor so deli prvin, recimo vode, pri tem pa se nobena izmed snovi ne spremeni v drugo, ampak obe oziroma vse v tretjo, novo. Ako vlijem kapljico vina v 10.000 veder vode, to ni mešanica, ker vino izgubi svoj lik in se izpremeni v vodo. Isto je, če mešam cin in baker: baker prevlada in si cin tako rekoč priliči. Pa tudi to ni prava mešanica, če pomešam pšenico z ječmenom. Vsako zrno pšenice in ječmena ostane, kar je bilo, medtem ko je prava mešanica nova, tudi v najmanjših delcih enovita snov. Toda, bi dejal kdo, to je vendar navadno nastajanje in minevanje: prejšnje snovi so pač preminile, zato pa je nastala nova. Ne, temu ni tako, pravi Aristotel in razloži: »Bitja so namreč dvojne vrste: nekatera so dejansko, druga možnostno. Podstavlja se torej, da pomešane snovi v nekem smislu so, v nekem niso. Dejanski je to, kar je iz njih nastalo, nekaj svojskega, možnostno je pa vsaka še vedno, kar je bila pred mešanjem, in ni preminila; kajti tega se je tikal prejšnji očitek. Vidi se namreč, da se spajajo snovi, ki so bile prej ločene in ki se lahko znova združijo. Kratko: niti dejansko več ne obstajajo, kakor telo in bela barva⁵², niti ne preminejo — ne posamično, ne vse — kajti njihova možnost ostane ohranjena.«⁵³

Poglejmo si natančneje to zanimivo mesto. »Prejšnji očitek«, ki ga filozof zavrača, je zanikal razliko med nastajanjem in minevanjem ter mešanjem, češ da pri obojem dogajanju nekaj premine, nekaj nastane. Da, poudarja Aristotel, toda pri mešanju prejšnje snovi v tem, kar so imele svojskega, ne preminejo popolnoma, marveč ostanejo možnostno, kar so bile prej in se zaradi tega tudi lahko združijo. Res je, da tudi pri nastajanju in minevanju nekaj ostane in preide iz enega bitja v drugo, namreč tvar, toda pri mešanicah ostane poleg stvari še nekaj več: *δύναμις*. Zaradi te *δύναμις* ostane vsaka snov na nek način to, kar je bila pred mešanjem. Stvar, ki premine, popolnoma premine, edino tvar preide v novo bitje, stvar pa, ki se pomeša z drugo, tudi vrstno ne izgine popolnoma, marveč ostane možnostno, kar je bila poprej. Vsakdo pa ve, da je aristotelizmu lik in ne tvar tista bitnost, ki stori, da je stvar vrstno to, kar je, in da se razlikuje od drugovrstnih. Zato lahko z gotovostjo zaključimo, da *δύναμις* vsaj v mešanicah ni tvar, ampak lik, ki biva v stvari nekako latentno in ki postane pri združitvi znova dejanski.

Toda ta preprosta razlaga, ki se vsili pač vsakomur, ako brez predsodkov bere to mesto, ni brez težav, kajti tudi bitja, ki nastajajo, nastajajo iz možnosti dejanska in ob preminevanju prehajajo

⁵² Telo, ki postane belo, se ne »pomeša« z belino v kaj tretjega, marveč ostane telo, kakor belina telesa ostane še vedno belina.

⁵³ De generatione I 10, 327 b 22—31: ἐπειδὴ ἔστι τὰ μὲν δυνάμιτι τὰ δ' ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων ἐνδέχεται τὰ μὲν εἶναι πῶς καὶ μὴ εἶναι, ἐνεργείᾳ μὲν ἑτέρου ὄντος τοῦ γαγονότος ἐξ αὐτῶν, δυνάμιτι δ' ἔτι ἑκατέρου ἅπερ ἦσαν πρὶν μὴ εἶναι, καὶ οὐκ ἀπολωλότα. τοῦτο γὰρ ὁ λόγος διηπόρει πρότερον. φαίνεται δὲ τὰ μὴ εἶναι πρῶτον τε ἐκ χωρισμένων συνιόντα καὶ δυνάμια χωρῆσθαι πάλιν. οὕτως διαμύουσιν οὖν ἐνεργείᾳ ὡς περὶ τὸ σῶμα καὶ τὸ λευκόν, οὕτως φθείρονται, οὕτως θάτερον οὐτ' ἀμφοῦ. αὐξεται γὰρ ἡ δύναμις αὐτῶν.

iz dejanskih v možnost. V čem je torej razlika med nastajanjem in mešanjem? Ali naj prav za to mesto iznajdemo še nov pomen izrazu *δύναμις*? En odgovor že poznamo. Pri nastajanju preminulo bitje ni vedno možnostno v novem, kakor pri mešanju. Ogenj, ki je nastal iz lesa, ni možnostno les, kakor smo videli. Toda ta odgovor ni zadovoljiv, ker velja samo za nekatere primere, medtem ko je n. pr. voda prav tako možnostno zrak, kakor je zrak možnostno voda. Kaj torej? Zdi se, kakor da si filozof sam ni prav na čistem. Ravno naš tekst je v tem oziru zanimiv. Ko pravi, da snovi, ki so se spojile, »niti dejansko več ne obstajajo«, ponazori svojo trditev z zgledom: kakor obstajata v belem telesu telo in bela barva. Ko pa nadaljuje: »niti ne preminejo«, čitatelj zopet pričakuje primero, recimo: »kakor premine voda, ko postane zrak«. Filozof pa ne dá ne te ne druge primere, in po pravici. Nadaljuje namreč: »kajti njihova možnost ostane ohranjena.« Če bi bil dal pričakovani zgled, bi ga sedaj vsakdo vprašal: Saj tudi v zraku ostane ohranjena možnost za vodo ali ne? Filozof bi moral pritrčiti. V čem je torej razlika med nastajanjem in minevanjem ter med mešanjem, bi ga vprašali dalje. Ali v tem, da je prva možnost odsotnost lika, ki ga tvar sicer more sprejeti, druga pa latentna prisotnost? V aristotelizmu na to vprašanje ni jasnega odgovora.

Še nekaj je dvomljivega v našem tekstu: Kakšen je pomen izraza *δύναμις* v zadnjem stavku? Ali je to še vedno trpna možnost, ali je dejavna možnost, sila? Prevajalci si niso edini. Stara latinska prestava pravi »virtus«, torej sila, Prantl pa prevaja »Potenz«, možnost. Kaj je pravilno? Latinski prevajalec bi se lahko zagovarjal, češ da trpno možnost Aristotel navadno izraža z dativom: *δυνάμει*, izraz *δύναμις* pa večinoma pomeni silo. Razen tega se izraz *δύναμις* v istem poglavju še ponovi v taki zvezi, da mu ni mogoče pripisovati drugega smisla kakor sila. Aristotel namreč pravi, da si v mešanici vzdržujejo snovi ravnotežje *ταῖς δυνάμεσιν*. Da z golimi možnostmi, torej z nečim nedejanskim ni mogoče vzdrževati dejanskega ravnotežja, to je v aristotelizmu popolnoma jasno. Tam mora tudi Prantl prevesti: »mit ihren Kräften«. Zakaj ni tega že tukaj storil? Pač zato ne, ker je tisti *δυνάμει* v začetku našega teksta čisto izrazito možnost kot nasprotje deja, nato se izraz ponovi še dvakrat, zopet nedvomno v istem pomenu. Kdo bi si drznil sumiti, da je filozof, ko je zapisal že četrtič isto besedo v isti zvezi, nenadoma spremenil njen pomen? Res je, da četrtič ne pravi več *δυνάμει* in *δυνάμενα* ampak *δύναμις*, toda ta *δύναμις* je še vedno nasprotje od *ἐνέργεια*. Seveda bi kdo lahko ugovarjal, da pa vendar isti Aristotel rabi takoj na naslednji strani, govoreč o istih stvareh, izraz *δύναμις* v pomenu sila. Temu očitku se bo težko izogniti. Vse kaže, da prehaja filozof sam od sebe od enega pomena do drugega in da pojmuje isto bitnost sedaj kot možnost sedaj kot silo. Kako si naj to razložimo? Vpliv jezika, ki rabi en izraz v obeh pomenih?

Morda pa lahko najdemo v Aristotelu samem ključ do našega mesta. V fiziki nas namreč opozarja, ko razpravlja o dejavni možnosti ali sili, da se tudi ta nahaja v dvojnem stanju; v naravnem in nasil-

nem. Ogenj po naravi žge in hoče kvišku, vendar ga pri obojem lahko kaj ovira. S tem mu nikakor ne uniči njegovih naravnih sil, ampak jim samo preprečuje, da bi se udeleževale. Oni, ki se je česa naučil, pa na tisto ne misli, je res v nekem smislu samo »v možnosti« učen, toda to je čisto druga možnost, kakor jo je imel, preden se je začel učiti; to je resnično znanje. Ognjena sila je stalno v ognju, dasi je včasih samo latentna; kdor se je česa naučil, je res učen, četudi ne misli dejansko na dotične resnice.⁵⁴ Možnost se torej deli, kakor že vemo, na možnost v ožjem pomenu in na silo, ki je nekaj dejanskega, to zadnje je pa treba, kakor vidimo, še vedno deliti v možnost in v dej. Človek, ki se ni učil, je v možnosti učen. Človek, ki se je že česa naučil, pa ne misli na tisto, je tudi v možnosti učen, toda ta druga možnost je v resnici dej, le v primeri z dejanskim mišljenjem je samo možnost.

Vrnimo se sedaj k našemu tekstu. Aristotel dokazuje, da snovi v mešanici niso povsem izgubile svoje narave, ampak so »v možnosti« ostale to, kar so bile prej, in se zaradi tega tudi lahko ločijo. Njihova svojska narava, ki jim jo daje lično počelo, ni preminila, dasi tudi dejansko več ne obstaja, marveč le kot možnost. Samo pri navadnem minevanju lično počelo premine: *λύεται γὰρ τὸ εἶδος*, v mešanicah pa ne. Vsaj o mešanicah se torej lahko reče, da bivajo v njih liki prejšnjih snovi kot možnost. Podobnost z dejansko možnostjo, kakor jo opisuje fizika, je očitvidna. Kakor je sila resnično v ognju, tudi kadar ne žge, in znanje resnično v človeku, tudi kadar ne misli nanj, prav tako je lik v resnici v mešanici, dasi je latenten. Kakor isto znanje postane iz latentnega zavestno, tako isti lik iz možnega dejanski. Možnost je v obeh primerih samo način, kako biva pritični lik znanje, recimo v spečem človeku, ali podstatni lik sestavin v mešanici. Prav zato, ker pojmuje Aristotel na tem mestu možnost kot resnično, dasi latentno bivanje lika v stvari, lahko tako mirno prehaja od pojma možnost do pojma sila. Saj je med obojimi več kot podobnost. Svojske sile izvirajo iz svojskih likov, sila je le pars pro toto za možnost v pomenu latentni lik.

Kaj je torej končno možnost? Vsekakor neka stvarnost, bitje, kakor izrečno pravi naše mesto.⁵⁵ Toda kakšna stvarnost, tvar ali lik? Aristotel se pogosto izraža tako, kakor da sta mu tvar in možnost isto. Toda našli smo mesta, ki kažejo, da je filozof vsaj tu pa tam smatral možnost za latenten lik v stvari. To se v nekem oziru tudi bolj sklada s temeljnimi zakoni njegove filozofije, Aristotelu sta tvar in lik dve različni dejanski počeli. Pomislimo pa tole: Recimo, da voda postane zrak. V vodi sta dve počeli, tvarno in oblikovno, ki dela iz te stvari prav vodo. V njej je pa tudi možnost za zrak. Ako je možnost isto, kar tvar, tedaj je pri spremembi tvar vode postala lik zraka. Ali je zrak potem sploh še stvarno bitje? Morda bi dejal kdo, da je v zraku pač možnost za vodo, torej zopet tvar. Podstatne izpremembe bi bile potemtakem v tem, da se tvar

⁵⁴ Phys. VIII 4, 255 a 30—b 13.

⁵⁵ Prim. tudi Metaph. V 7, 1017 b 1; XII 2, 1069 b 15 itd.

pretvori v lik, lik pa v tvar? To bi bil vsekakor čisto novi aristotelizem...

Pa tudi opredelba tvari, ki jo podaja Fizika⁵⁶, nam brani, da bi tvarno počelo istovetili z možnostjo. Po tej opredelbi nastane bitje iz tvari tako, da tvar pri tem ne primine, ampak ostane tudi v udejstvenem bitju kot njegovo imanentno počelo (*ἔνυπαρχων*), medtem ko preide bitje iz možnosti v dej tako, da možnost pri tem premine. Možnost in dej sta nasprotji, ki se v istem redu izključujeta, dejanski lik pa ne izključuje tvari, ampak jo neobhodno rabi kot sopočelo v izkustvenih bitjih.

Tvar torej često ni možnost sama, vsaj ne v tako doslovnem pomenu, da bi lahko med oba pojma stavili matematični enačaj, tvar je le nosilka možnosti. Zato govori Aristotel o tvari in možnosti, kakor smo videli. Možnost, ki ni tvar, ampak je v tvari, pa lahko pojmujeemo na dva načina. Lahko jo smatramo za latentno prisotnost, ali tudi za pomanjkanje lika (*στέργσις*), za nebitje. Morda je prav ta drugi pomen možnosti najpogostejši pri Aristotelu. V tem pomenu je namreč mogoče možnost v nekem smislu istovetiti s tvarjo, kajti tvar je tista, ki nečesa, lika, nima, in toliko je sama ne-bitje in možnost za bitje. Toda to ni popolna istovetnost, kajti tvar je samo v nekem oziru nebitje, *στέργσις* pa v polnem pomenu besede.⁵⁷

S takšnim pojmovanjem možnosti se sicer izognemo nekaterim težavam, ki naletimo nanje, ko skušamo vedno in popolnoma istovetiti možnost in tvar, a ne vsem, obenem pa se zapletemo v nove. Bodisi da je možnost tvar ali odsotnost lika, v obeh primerih nastane vprašanje, od kod lik, ki možnost udejstvi. Mar iz nič? Rekli smo že, da ne. Ako niti tvar ne nastaja iz nič, tedaj lik še manj. Priti mora torej na kak način od zunaj v tvar, prinaša ga tvorni vzrok. Toda nismo li brali, da lik ne prihaja od zunaj, ampak da možnost, ki je bila v tvari, preide v dejanski lik? Razen tega smo našli več izrečnih trditev, da je možno bitje res bitje, medtem ko je *στέργσις* popolno nebitje. In končno je možnost nekaj, iz česar nastane novo bitje. Kadar pa pravi Aristotel, da kaj iz česa nastane, misli pri tem, kakor smo videli, na tako notranje počelo, ki sotvori novo bitje, *στέργσις* kot pomanjkanje nečesa pa seveda ne more biti tako stvarno počelo. Vsem tem težavam se še najbolje izognemo, ako se vrnemo k svoji podmeni, ločimo tvar in možnost, pa pojmujeemo možnost kot nekaj stvarnega v tvari, iz česar nastane ob izpremembi novi lik, torej ako jo smatramo za virtualen, latenten lik. Mesto iz knjige *De generatione*, ki smo si ga nekoliko natančneje ogledali, nam je potrdilo to mnenje in nam dalo nekoliko slutiti Aristotelovo pravo misel.

Zdi se, da se Aristotel sploh ni odločil za enega izmed teh pomenov možnosti, ampak je rabil vse tri, naglašajoč sedaj bolj tega,

⁵⁶ I 9, 192 a 31.

⁵⁷ Prim. Phys. I 9, 192 a 3—6.

sedaj onega. V Metafiziki odkrito priznava, da si glede možnosti ni prav na jasnem⁵⁸.

Kakor koli je vsemu temu, eno je gotovo. Tudi lik ne nastaja iz nič. Aristotelove izjave so določne: »Po pravici se pravi, da nič ne nastane, če ni že nečesa prej. Za en del je jasno, da mora biti nujno prej. Tak del je tvar kot notranje počelo, ki postane takšna ali takšna. Isto pa velja tudi o pojmljivem počelu.«⁵⁹ Ko smo si bili v fiziki ogledali prvo razlago gibanja, smo videli, da eno izmed obeh počel, ki tvorita izkustvena bitja, namreč tvar, sploh ne nastaja, marveč prehaja iz bitja v bitje. Sedaj smo ugotovili, da tudi drugo, pojmljivo ali lično počelo ne nastaja, marveč je že na poseben način v stvari, ali pa, kar se Aristotelu ne zdi verjetno, prihaja od zunaj, iz bitja, ki to počelo ima. Česa tretjega pa v bitju ni. Kaj torej nastaja? Ali nima končno le Pramenid prav? Toliko ima prav, da nastajanja v polnem pomenu besede, ki bi bilo nastajanje iz nič, ni. Vse izpremembe so le bolj ali manj globoka preoblikovanja, vse se vrše na strani bitja. Gibanje se da razložiti brez prehoda od nič do nekaj, ki so se ga stari tako bali.

IV.

Veliko Aristotelovo filozofsko odkritje je, da bivajo stvarna bitja na dva načina, kot dej in kot možnost. Izpremembe so v tem, da možna bitja postajajo dejanska, dejanska pa možna, in sicer tako, da niti dejansko niti možnostno vesoljstvo ne more napredovati v škodo drugega. Smrt ni čista izguba za dejansko vesoljstvo, saj je obenem rojstvo drugih dejev, in rojstvo ni čista pridobitev, ker je nujno zvezano s smrtjo prejšnjega bitja. Vsa gibanja se vrše med nasprotji: za kolikor se poveča dejanska toplota, za toliko se zmanjša dejanski mrz. Isto velja o možnostih. Ne samo stvarnost vesoljstva kot celote ostane neizpremenjena, marveč tudi obe plati vesoljstva, dejanska in možnostna, ostaneta vedno količinsko enaki. Vesoljstvo je kakor morje, ki sicer valovi, pa se zaradi tega niti ne poveča, niti ne pomanjša. Kolikor se dvigne na enem mestu, toliko pade na drugem.⁶⁰

Toda načelo istovetnosti je neizprosno. Ni mu dovolj, da je vesoljstvo stalna količina in da izpreminjanje ni prehod iz nebitja v bitje. Sedaj nas sili, da se vprašamo, čemu ne ostane možno bitje vedno možno, dejansko pa vedno dejansko. Mesto prepada med bitjem in nebitjem, ki bi ga po mnenju starih morala premostiti filozofija gibanja in ki se nam je izkazal za prazen strah, je zazijal pred nami prepad med možnim in dejanskim bitjem. Kako bomo premostili tega? Ali ga je sploh treba premostiti?

Aristotel odločno pravi da. Možno bitje je možno bitje in nič več. Če postane dejansko, to ni nekaj po sebi umevnega, marveč je treba takšno spremembo razložiti. S čim jo bomo razložili? Go-

⁵⁸ VIII 5.

⁵⁹ Metaph. VII 7, 1032 b 30—1033 a 2.

⁶⁰ Prim. De gen. I 3 passim. Gl. op. 26.

tovo ne z možnostjo samo, kajti ta mora po zakonu istovetnosti trajati kot možnost. Ako je prešla v dej, je treba iskati razloga za to izven nje. »Vse, kar nastane, nastane po nečem«⁶¹, in sicer tako, da je to nekaj, kar povzroča in giblje, različno od tistega, kar nastaja in se giblje. Tudi pri živalih, ki pravimo, da se s a m e gibljejo, v resnici en del giblje drugega. Nobena stvar ne more sama sebe gibati ali spreminjati.⁶² Možnost lahko preide v dej samo, če kaj ta prehod »povzroči«. Le en ugovor se nam vsiljuje: Ali ni čas, ki pa vendar ni kaka samostojna stvarnost, ampak le trajanje bitij, tudi vzrok izprememb? Res ne pravimo, da bi čas ustvaril kaj pozitivnega, recimo znanje, lepoto, mladost, pač pa, da »zob časa« razdira. Brez vzroka nič ne nastane, to drži, lahko pa morda kaj prestane. V vsakdanjem življenju stalno tako sodimo. Toda globlji premislek kaže, da se motimo. Čas ni vzrok ničesar, tudi razpada ne: οὐ μὴν ἀλλ' οὐδὲ ταύτην (nam. φθοράν) ὁ χρόνος ποιεῖ, ἀλλὰ συμβαίνει ἐν χρόνῳ γίνεσθαι καὶ ταύτην τὴν μεταβολήν.⁶³ Kjer koli se kaj izpremeni, mora biti za to vzrok. To načelo, ki ga potrjuje vse izkustvo, je Aristotelu analitično nujno. Dokazi ali razlogi, ki jih navaja, so apriorni.

To, kar naj nam razloži spremembo, smo nazvali »vzrok«. Vzrokov (αἰτίων) pa je več vrst. Vzrok je vse, kar odgovarja na vprašanje, zakaj stvari so in zakaj so takšne. Zakaj je ta kip takšen? Ker je iz bronā; bron je njegov t v a r n i vzrok (τὸ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος, ὕλη). Zakaj je še takšen? Ker upodablja to in to; oblika, bistvo, lik (τὸ εἶδος, ὁ λόγος ὁ τοῦ τι ἦν εἶναι) je drugi vzrok. Pa tudi cilj ali smoter, ki je nagnil umetnika, da se je lotil dela, je vzrok kipa (τὸ τέλος, τὸ οὗ ἐνεκα). A vsi ti vzroki ne zadoščajo brez kiparjevega dela. Da se je začela in dovršila izpremembra, ki je iz surove kovine ustvarila umotvor, ki je možen kip napravila dejanski, je bilo treba poleg snovi, načrta in cilja še posebnega počela, ki mu Aristotel pravi θεὸν ἢ ἀρχὴν τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτην ἢ τῆς ἡρεμῆσεως, τὸ ποιῶν.⁶⁴ Pri tem zadnjem vzroku, ki nam razlaga gibanje samo in skuša pomestiti prepad med možnostjo in dejem, se moramo nekoliko pomuditi. Kaj zveemo pri Aristotelu o vzroku, ki je »počelo gibanja«?

Gibajoče počelo, ki naj možnost proizvede v dej, mora biti predvsem samo nekaj dejanskega, udejstvenega, ne le možnega, »kajti iz možnega postane kaj dejanskega vedno le po nečem dejanskem, n. pr. človek po človeku, izobražen po izobraženem. Povsod je neko prvo gibajoče počelo. To pa, kar giblje, je že v deju.«⁶⁵

Nastane vprašanje, ali je za počelo gibanja dovolj, da je v kakršnem koli deju, da udejstvi poljubno možnost, ali mora biti v

⁶¹ Metaph. VII 7, 1032 a 13; IX 8, 1049 b 27.

⁶² Phys. VII, VIII passim.

⁶³ Phys. IV 13, 222 b 25; prim. 221 a 30—b 3. To je morda najjasnejše mesto v Aristotelu, ki odločno poudari, da samo čas ali trajanje ne more povzročiti nobene izpremembe.

⁶⁴ Phys. II 3; Metaph. V 2.

⁶⁵ Metaph. IX 8, 1049 b 24; prim. Phys. VIII 5, 257 b 9.

določenem deju. Ali lahko n. pr. kamen sam iz kovine napravi kip, češ, kamen je nekaj dejanskega in v kovini je res možnost za kip? Že zgledi, ki jih navaja filozof, kažejo, da mora biti gibajoče počelo najbrž v deju iste vrste, ki ji naj pripada učinek: človek rodi človeka, izobraženec uči neukega. Toda pojavijo se nova vprašanja: Kipa vendar ne dela kip, ampak človek!

Da se razjasni ta težava, si pogledjmo posamične vrste dogajanj. Vse kar nastaja, nastaja bodisi po naravi, ali umetno, ali slučajno. Pri bitjih, ki jih rodi narava, sta vzrok in učinek redno iste vrste: človek rodi človeka. Res je, da se najdejo navidezne izjeme, n. pr. mula, ki je iz konja in osla. Vendar je tudi o muli treba reči, da je podobna obema in da tvori nekakšno vmesno vrsto, ki ji pripadata osel in konj, dasi za to vrsto nimamo posebnega naziva.⁶⁶ Kako je pri umetnih izdelkih? Ali sta človek in hiša isto? V nekem oziru da. Človek, ki zida, ima hišo najprej v mislih kot načrt, kot lik. Ta lik v duši je počelo gibanja, ki bo lik udejavilo v kamenju in lesu. Podobno velja o zdravilski umetnosti. Zdravnik pojmuje zdravje kot posledico določenega razmerja med sokovi v telesu ter med toploto in mrazom. Zdravljenje ni nič drugega kakor poizkus, da se zopet upostavi pravilen odnos med te činitelje. Tudi tu je počelo gibanja zdravje, kakor ga pojmuje zdravniška veda. »Tako se zgodi, da nastaja tako rekoč zdravje iz zdravja, hiša iz hiše...«⁶⁷ Tudi pri slučajnih tvorbah je nekaj podobnega. Zgodi se, da toplota povzroči zdravje. Vzrok in učinek pripadata na videz popolnoma različnima redoma, v resnici pa temu ni tako. Toplota ni povzročila nič drugega kakor toploto, a pri živih bitjih je primerna toplota del zdravja. Tudi v tem primeru sta torej toplota, ki je vzrok, in povzročena toplota, ki je del zdravja, iste vrste.⁶⁸ Zato lahko zaključimo, da v nekem smislu nastaja vedno enako iz enakega, vzrok in učinek, dej in možnost sta iste vrste⁶⁹.

Pa ne samo z učinkom, ampak tudi z bitjem, ki sprejema vaše delovanje, mora biti vzrok v posebnem odnosu. Kar koli ne more delovati na kar koli.⁷⁰ Bitje, ki naj v drugem kaj povzroči, mora biti na poseben način s njim sorodno. Nekateri so celo menili, da vedno samo enako deluje na enako. Toda to je očitvidna zmeta. Katero izmed obeh bitij pa naj deluje, ako nobeno drugega v ničemer ne presega?⁷¹ Sicer pa, ni li vsako bitje samemu sebi najbolj enako? Moralo bi torej sleherno bitje neprestano samo sebe izpreminjati, nič bi ne bilo negibnega, nič neminljivega. To pa je proti vsaki zdravi filozofiji. V kakšnem odnosu je torej bitje, ki deluje,

⁶⁶ Metaph. VII 7, 1032 a 12 in 8, 1033 b 29—1034 a 2.

⁶⁷ Metaph. VII 7, 1032 b 11.

⁶⁸ Ibid. 1032 b 22—30.

⁶⁹ Ibid. 9, 1034 a 21: *ἐγγλον δ' ἐκ τῶν εἰρημένων καὶ διὰ τῶν τινὰ πάντα γίγνεται ἐξ ὁμωνόμου, ὡσπερ τὰ φύσει (ὄλον ἢ οἰκία ἐξ οἰκίας, ἢ ὑπὸ νοῦ . ἢ γὰρ τέχνη τὸ εἶδος).*

⁷⁰ Phys. I 5, 188 a 31; De coelo IV, 3 310 a 27: *ὁμοίως δὲ οὐδὲ κινήτικόν τὸ τυχόν τοῦ τυχόντος.*

⁷¹ De generatione I 7, 323 b 18: *τὸ τε γὰρ ὁμοιον . . . εὐλογον μὴ πάσχειν ὑπὸ τοῦ ὁμοίου μηθέν . τί γὰρ μᾶλλον θάτερον ἔσται ποιητικόν ἢ θάτερον;*

do bitja, ki sprejema delovanje? Ne smeta biti ne popolnoma enaki, ne čisto različni, ampak v nekem smislu enaki, v drugem različni, ali točneje povedano, rodno (τῷ γένει) enaki, vrstno (τῷ εἶδει) različni. S tem smo ponovno ugotovili, da so izpremembe možne samo med nasprotji, kajti prav nasprotja, kakor mraz in toplota, črno in belo, izobrazeno, neizobrazeno so vrstno različna, pa rodno enaka. Reči je torej treba, da deluje vedno le istorodno na istorodno pa vrstno nasprotno: telo na telo, sok na sok, barva na barvo.⁷²

Aristotel je torej poznal, kakor bi sledilo iz tega, vse polno »sklenjenih vzročnih vrst«, ne le psihične in fizikalne, kakor nekateri moderni. Toda če pogledamo njegove zglede, da deluje barva na barvo, sok na sok, telo na telo, se nehote vprašamo, zakaj bi ne moglo delovati tudi bitje na bitje. In res Aristotel dopušča tudi to možnost, še več, celo izrečno uči, da duša giblje telo in božanstvo svet. Učinki, ki jih božanstvo povzroča v svetu, pa seveda niso iste vrste, kakor njihov vzrok. Oba naša zakona sta le bolj izkustveni pravili, ki sta posneti po najobičajnejši vzročnosti med stvarnimi bitji, nosilci nasprotij. Ako jim hočemo dati absolutno veljavo, moramo tisti τρόπον τινά zelo široko umevati.

Tretje pravilo: »Prvo gibalo, — ne kolikor je smoter, ampak kolikor je počelo gibanja — je skupaj z gibanim bitjem (ἅμα τῷ κινουμένῳ ἐστί). ‚Skupaj‘ pa nazivam to, med čemer ni ničesar.«⁷³ Tvorni vzrok in to, v čemer nastaja učinek, se dotikata. Ta zakon dokazuje filozof predvsem za premikanje kot temeljno gibanje, ki je pogoj vseh drugih izprememb. Načelo nima izjeme. Tudi duša se dotika telesa in božanstvo sveta. Ta dotik pa je lahko dvojne vrste. Pri navadni vzročnosti, ki jo neštetokrat srečujemo v naravi, je stik obeh predmetov vzajemen: toplo telo se dotika mrzlega, mrzlo toplega. Možen je pa še drug primer: Ali ne pravimo, da nas je kak žalosten dogodek »zagrabil«, medtem ko nima smisla reči, da smo mi njega »zgrabili«? Vzročni stik je torej lahko tudi enostranski.⁷⁴ Gibajoče počelo se nujno dotika gibanega, gibano pa ne vedno gibajočega.

Gibano in gibajoče počelo pa nista skupno samo prostorno, ampak tudi časovno. Kakor bitje ne more ničesar povzročati tam, kjer ga ni, tako tudi ne tedaj, kadar ga ni. Kadar vzrok vzrokuje, takrat in samo takrat je učinek učinkovan. Ko preneha vzročna dejavnost, neha gibanje, ki je njen učinek. Kadar zdravnik zdravi, se bolnik zdravi, kadar zidar zida, se hiša zida. Človek, ki je zdravil, in zidar, ki je zidal, lahko seveda živita tudi, ko ne opravljata več vsak svojega dela, toda nista več dejansko zdravnik in zidar, ampak možnostno. O dejanskih vzrokih pa velja načelo, da so strogo istočasni z gibanjem, ki je njihov učinek.⁷⁵ Dejavnost in trpnost sta prav za prav samo dva vidika na istem dogajanju. Vzrok

⁷² Ibid. 323 b 29—34.

⁷³ Phys. VII 2, 243 a 3.

⁷⁴ De gen. I 6, 323 a 32. Prim. Phys. VIII 5, 258 a 20: ... ἀπτόμενα ἦτοι ἅμω ἀλλήλων, ἢ πατέρω πατέρων.

⁷⁵ Prim. Phys. II 3, 195 b 16—21; VII 1, 242 a 22—25; VIII 10, 266 b 33.

postane v resnici vzrok šele tedaj, kadar na nekaj deluje. Dej vzrokovke dejavne zmožnosti udejevtvi trpno možnosta v bitju, ki njegovo delovanje sprejema. Gibano in gibajoče počelo sta torej obe dejanski po istem deju, kakor veže ista cesta Tebe z Atenami in Atene s Tebami.⁷⁶

Ali pa ne govori proti temu načelu najpreprostejša izkušnja? Kamen, ki smo ga zagnali, se premika tudi, ko je že daleč vstran od roke, ki je povzročila njegovo gibanje. Za premikanje, ki je po Aristotelu samem najosnovnejše gibanje, zakon o stiku in strogi sočasnosti vzroka in učinka očividno ne velja.

Mi bi danes s svojim fizikalnim nazorom to težavo kaj preprosto rešili. Za nas premikanje ni več gibanje v Aristotelovem pomenu besede, ampak kakovost, kakor recimo toplota. Zaradi tega se nam zdi naravno, da se ohranja premikanje, ko preneha sunek, kakor je naravno, da se ohranja toplota, ko preneha segrevanje. Po naših nazorih je resnično premikanje, ki ga lahko primerjamo s segrevanjem in ki tudi po našem mnenju zahteva trajen vzrok, izpreminjanje hitrosti premikajočega se telesa, ne premikanje samo. Aristotel pa ni poznal teh razlik. Zanj je premikanje res gibanje, torej prehod iz možnosti v dej, kakor segrevanje, kakor zidanje itd. Tudi za premikanje velja obča opredelba gibanja, ki pravi, da to ni dej, kakor so kakovosti dej, ampak možnost, ki je sicer dejanska, pa kot možnost dejanska⁷⁷. Kar smo rekli o dejanski možnosti ali sili, ki da je v dvojnem stanju: v možnosti, da deluje, ali v deju delovanja (prim. op. 54), isto velja po tej slavni Aristotelovi opredelbi za trpno možnost: predmet, ki miruje, ima trpno možnost za gibanje, v gibanem predmetu pa je postala ta možnost dejanska. V prvem primeru je nekaj dejanskega, kar je v nekem smislu v možnosti ali v deju, sedaj je neka možnost, ki postane v nekem smislu dejanska, dasi ostane možnost. Zaradi tega je treba tudi za premikanje najti vzrok, ki je svojemu učinku sočasen. Kje je ta vzrok?

Aristotel je našel duhovite rešitve. Na bitju, ki se premika, je treba po njegovem mnenju ločiti dvoje: premikanje samo in dejavno možnost, ki lahko povzroči drugo premikanje. Nam se danes dozdeva, da je premikanje samo tista »energija«, ki pri trčenju »preide« na drugo telo in ga zažene. Aristotel pa, ki mu je premikanje pravo gibanje, kakor segrevanje ali zidanje, tega ni mogel trditi. Segrevanje ne segreva, zidanje ne zida, prav tako tudi premikanje ne more biti vzrok drugega premikanja. Premikanje samo torej ničesar ne povzroči ter traja le tako dolgo, dokler vzrok po dotiki deluje na premikajoče se telo. Toda roka, ki zažene kamen, stori dvoje: ne samo, da ga premakne, ampak mu podeli obenem tudi dejavno možnost, da lahko še sam kaj premakne. Kakor hitro roka neha gibati kamen, se kamen neha gibati od roke. Ima pa še dejavno možnost, da kaj zažene, recimo zrak, in mu povrh podeli dejavno možnost,

⁷⁶ Phys. III 3; Metaph. XI 9, 1066 a 26—34.

⁷⁷ Prim. Phys. III 1, 201 a 9—b 15 ter pogl. 2, 3, 4; VIII 1, 251 a 9; Metaph. XI 9.

da postane tudi sam vzrok gibanja. Ta zrak, ki ga je kamen sunil, se zaradi sunka umakne za kamen, ker bi sicer tam nastala praznina, in deluje na kamen tako, kakor je prej kamen nanj; pojav se lahko neštetokrat ponovi, nam se pa zdi, kakor da kamen sam od sebe nadaljuje svojo pot po zraku. Čemu se pa končno vendar ustavi? Zato, ker je vsa ta vrsta gibajočih in gibanih bitij v resnici gibana od prvega vzroka, roke, ta pa ima tem manjši vpliv na druge vzroke, čim več členov posreduje njegovo vzročnost.⁷⁸ Predzadnje gibajoče se telo bo še sicer zmožno, da zbudi v zadnjem gibanje, ne pa, da ga napravi za gibajoče počelo, vrsta gibanj je zaključena. Kar smo rekli o zraku, ki ga je zagnal zagnani kamen, velja seveda še bolj o zraku, ki ga je zagnala obenem s kamnom roka sama. Brez obkrožujočih teles bi se vsak predmet ustavil, kakor hitro bi ga vzrok nehal gibati.⁷⁹

V tretji knjigi *De coelo* začrta filozof nekoliko drugačno razlago. Zrak in voda sta prvini, ki sta po svoji naravi nekako sredi med lahkim in težkim. Pri zraku sicer prevladuje lahkost, pri vodi pa težkost, vendar se v posebnih okoliščinah to tudi spremeni. Sunek n. pr. nekako »sproži« v zraku njegovo lahkost, da se začne gibati navzgor in pri tem premika telesa, ki so mu napoti, lahko se pa »sproži« tudi njegova težkost, da pospešuje padajočim telesom njihovo premikanje proti zemlji.⁸⁰ Tudi po tej razlagi se kamen dviga, dokler ga nosi zrak.

Seveda se takoj zbudi vprašanje, čemu se dviga »lahek zrak«? Kaj je tisti trajni vzrok, ki premika lahka telesa kvišku, težka navzdol? Da bomo razumeli Aristotelovo razlago, se moramo spomniti, da je po njegovem nazoru nebesni svod živ (*οὐρανὸς ἔμψυχος*). Zato so v njem smeri »zgoraj«, »spodaj«, »levo«, »desno«, »spredaj«, »zadaj«, absolutno določene, kakor pri vsakem živem bitju.⁸¹ O vesoljstvu kot takem se ne more reči, da je »nekje«, pač pa so vsi predmeti »nekje« v vesoljstvu in ta »nekje« je absolutno določilo, posebna kategorija. Telesom, ki jim pripada po naravi določilo »zgoraj«, pravimo »lahka«, telesom, ki so po naravi »spodaj«, »težka«. Ta določila so deji, ki so del narave dotičnega bitja in nastanejo z njim vred. Vemo pa že, da so nekateri deji, kakor sile, lahko v dvojnem stanju: v možnosti, kadar sicer dejanski bivajo, pa jih kaj ovira, da ne morejo delovati, in v deju, kadar delujejo. Podobno je z »lahkimi« in »težkimi« telesi. Lahkost in teža spadata k naravnim lastnostim tvornih predmetov in se javljata v tem, da telesa zavzemajo svoj prostor zgoraj ali spodaj. Zgodi se pa, da jih kaj pri tem ovira. Telo je v resnici »lahko«, pa ga nekaj pritiska k tlom. Kakor hitro se ovira odstrani, zavzame svoje mesto. Kaj je vzrok tega

⁷⁸ To načelo služi Aristotelu, da določi, kje se prvi vzrok dotika vesoljstva. Zanesljivo tam, kjer se to najhitreje giblje. Vesoljstvo pa je krogla, ki se najhitreje premika na obodu, torej se ga tam dotika prvo gibajoče počelo. *Gl. Phys. VIII 10, 267 b 6—9.*

⁷⁹ *Phys. VIII 10, 266 b 27—267 a 21; IV 8, 215 a 14—19.*

⁸⁰ *De coelo III 2, 301 b 22—31.*

⁸¹ *De coelo II 2, 285 a 29.*

gibanja? Ni ga! Kakor ogenj sam po sebi žge, učen človek marsikaj ve, telo javlja svojo kolikost, če le nič vsega tega ne ovira, tako predmet, ki ga odlikuje »lahkost« kot posebna dejavna možnost (*δύναμις* v pomenu »sila«), sam po sebi dejansko pokaže »možnost« (*ἐνεργεία*) »biti zgoraj«. Da pride dejavna možnost v dej, za to ni potreben poseben vzrok, ker je itak dej, dovolj je, da se odstrani ovira, ki mu je branila udejstvovanje.⁸² Pravega vzroka za tako gibanje torej ni. Tudi narava mu ni vzrok, saj bi bila sicer vzrok sama sebi, ker je ta *δύναμις* tudi del narave. Pravi vzrok lahkosti in torej odgovarjajočega gibanja je tisti, ki je recimo »težko« vodo pretvoril v »lahke« zrak, to je v telo, ki mu pripada med neštetimi lastnostmi tudi zavzemanje določenega prostora.⁸³

Sedaj bomo razumeli nekatere Aristotelove izjave, ki bi se sicer zdele protislovne. Stalno namreč trdi, da je gibanje lahkih in težkih teles »naravno«. Narava pa je po njegovi opredelbi počelo gibanja in mirovanja nahajajoče se v bitju samem.⁸⁴ Kljub temu pa pravi na drugem mestu, da se lahka telesa ne gibajo sama od sebe, to da je lastno edino živalim, ampak da dobivajo gibanje od zunaj.⁸⁵ Oboje je res. To gibanje je naravno in ne nasilno, ker ga ne povzroča zunanja sila, marveč je le naravno javljanje dejanske lahkosti, ki jo je prej nekaj oviralo. Vendar pa se ne da reči, da se taka bitja gibljejo sama od sebe (*ὑφ' αὐτῶν*), saj jim je vzrok, ki jih je napravil za lahka ali težka, določil njihovo mesto in s tem gibanje, ako jih je kaj iz naravnega mesta izrinilo, živa bitja pa se gibljejo in ustavljajo poljubno.

Po vsem tem prav za prav naravno premikanje lahkih in težkih teles sploh ni gibanje v polnem pomenu besede, ker ni prehod iz trpne možnosti v dej, ampak iz nepopolnega deja v popolnega. Tak prehod se loči od navadnega gibanja tudi po tem, da ne rabi sočasnega vzroka, marveč le odstranitev ovir.

Tudi kroženje vesoljstva ne odgovarja povsem opredelbi gibanja, ki pravi, da vse, kar nastaja, nastaja iz nečesa, po nečem, nekaj. V prejšnjem primeru ni bilo vzroka, tukaj manjkata izhodišče in smoter. Kam naj dovede kroženje? Če pa ni smotra, ki bi ga moglo tako premikanje doseči, kakor lahka telesa dosežejo svoj »zgoraj«, ni mogoče reči, da ima tako bitje možnost za določeno krajevno določilo; brez možnosti pa ni gibanja, ki je prehod iz možnosti v dej. Aristotel je našel sledečo rešitev: Tudi krožno gibanje ima svoj začetek, sredino in konec, le da se to troje ne nahaja na poti, ampak v središču. Središče pa je izven krožnice, zato je tudi tako gibanje lahko večno. Smoter obstaja, toda nedosegljiv je.⁸⁶

Ali je kroženje najvišje nebesne sfere naravno ali nasilno gibanje? Naravno, dokazuje Aristotel v prvih poglavjih *De coelo*. Enovita telesa imajo enovita naravna gibanja in obratno: vsa nesestavljena

⁸² Phys. VIII 4, 255 b 8—12.

⁸³ Phys. VIII 4, 255 a 30—256 a 3; De coelo IV 3, 311 a 1—9.

⁸⁴ Phys. II 1, 192 b 13.

⁸⁵ Phys. VIII 4, 255 a 5—11.

⁸⁶ Phys. VIII 9, 265 b 1—8.

gibanja izvirajo iz kakih naravnih prvin. Kroženje pa je izrazito enovito gibanje, torej mora bivati enovito telo, ki mu je to gibanje naravno.⁸⁷ Takšno telo je pa prav prva nebesna sfera. Isto sledi še iz drugih načel Aristotelove filozofije: Kroženje nebes je večno, nič protinaravnega ni večno⁸⁸, saj je narava že po svoji opredelbi to, kar je najpogostejše in najtrajnejše.⁸⁹

Toda iz drugih mest bi lahko sklepali, da je kroženje nasilno gibanje. Skrajna nebesna sfera se namreč ne premika sama od sebe, marveč jo vrti τὸ πρῶτον κινεῖν τὸ ἀκίνητον čigar sila (δύναμις) je neizmerna (ἄπειρος).⁹⁰ Gibanje pa, ki ne izvira iz gibajočega se bitja samega, marveč ga povzroča sila drugega bitja, je nasilno per definitionem.⁹¹ Vprašanje je tem bolj zamotano, ker nobena izmed navedenih trditev ni slučajna, temveč sta obe v aristotelizmu zelo poudarjeni. Gibanje najvišje nebesne sfere je naravno gibanje kat' eksohén, prav tako res je pa tudi, da ga povzroča »sila« prvega gibajočega počela. Tudi W. Jaegerova metoda⁹² nas pusti na cedilu, ker ni videti, da bi filozof katero izmed obeh trditev opustil, preveč sta povezani z njegovim celotnim nazorom o svetu. Kako je torej mogel tolik mislec tako poudarjati dve misli, ne da bi opazil, da si nasprotujeta?

Odgovor je zelo preprost. Zgled naravnega gibanja, ki ga povzroča nerazsežno, negibno počelo, je v aristotelizmu dobro znan: to so živa bitja. V živem bitju povzroča duša gibanje telesa⁹³; gibano in gibajoče počelo sta nekako tako različni, kakor ladja in veslači, zato je gibanje telesa samega včasih tudi protinaravno, ne pa gibanje celote: živega telesa. Gibanje celote je vedno naravno, saj izvira iz lastne notranjosti, dasi le iz enega njenega dela.⁹⁴ Ako je tisto negibno počelo, ki o njem pravi osma knjiga fizike, da z dotikom giblje vesoljstvo, duša zadnje sfere, tedaj sta resnični obe trditvi, da je sfera gibana in da je to gibanje kljub temu naravno, ker ga dobiva od svojega lastnega življenjskega počela.⁹⁵

⁸⁷ De coelo I 2, 269 a 2—7: εἴπερ οὖν ἔστιν ἀπλὴ κίνησις, ἀπλὴ δ' ἡ κύκλις κίνησις, καὶ τοῦ τε ἀπλοῦ σώματος ἀπλὴ ἡ κίνησις καὶ ἡ ἀπλὴ κίνησις ἀπλοῦ σώματος... ἀναγκαῖον εἶναι τι σῶμα ἀπλοῦν ἢ πέφυκα φέρεσθαι τὴν κύκλις κίνησιν κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν.

⁸⁸ De coelo II 6, 288 b 23: οὐδὲν γὰρ φαίνεται ὄν ἄπειρον χρόνον παρὰ φύσιν.

⁸⁹ De coelo III 2, 301 a 7: ἔστι γὰρ ἡ φύσις ἐκινήη τῶν πραγμάτων οἷαν ἔχει τὰ πλείω καὶ τὸν πλείω χρόνον.

⁹⁰ Phys. VIII 10.

⁹¹ De coelo III 2, 301 b 16.

⁹² Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923.

⁹³ Aristotel ponazoruje stik duše in telesa s tečajem na vratih, kjer tudi dva različna dela, negiben in gibljiv, posegata drug v drugega in omogočata gibanje. Prim. De anima III 10, 433 a 30—b 30.

⁹⁴ Phys. VIII 4, 254 b 7—33.

⁹⁵ Do podobnih zaključkov prihaja po drugačni poti J. Paulus v članku: La théorie du Premier Moteur chez Aristote (Revue de Philosophie, 1933, str. 259—295 in 394—425). Po njegovem mnenju je negibno gibajoče počelo iz osme knjige Fizike duša najvišje nebesne sfere. Bog pa, ki govori

Tako smo ugotovili, da tudi gibanje vesoljstva, ki je popolnoma enakomerno in večno, rabi sočasno, torej večno gibajoče počelo in da to počelo, četudi je netvarno, povzroča gibanje z dotikom.

Le na enem mestu se zdi, da je Aristotel zaslutil to, kar mi nazivamo vztrajnost gibanja. Dokazujoč, da je nemogoča popolna praznina, navaja tudi razlog, da bi o predmetu, ki bi se gibal v praznini, »nikdo ne mogel reči, zakaj bi se ustavil na določenem mestu. Čemu tu, ne tam? Tako bi bodisi miroval, ali bi ga pa neslo v brezkončnost, če bi ga nič močnejšega ne ustavilo.«⁹⁶ Ali ne trdi tega tudi naša fizika? Da, toda iz povsem drugačnih razlogov. Njej je premikanje stanje, kakovost, ki za svoje trajanje ne rabi posebne vzroka, marveč se ohranja, dokler ga kaj ne izpremeni. Zakaj bi se pa po Aristotelu gibajoče se telo v praznini ne moglo ustaviti? Telo, ki se giblje po naravi, se ustavi, ko doseže svoje mesto zgoraj ali spodaj. V praznini pa ni nobenega zgoraj ali spodaj, zato je naravno gibanje v praznini sploh nemogoče. Če ga pa kdo le podstavlja, bo iz nesmiselnih pogojev sledila nesmiselna posledica: večno gibanje brez smotra in vzroka. Isto sledi, če si mislimo nasilno gibanje v praznini. To je mogoče le pod vplivom dotikajočih se teles. Ko poneha stik, neha gibanje. V praznini se pa nič ne dotika gibajočega se telesa, zaradi tega tudi v njej ne more biti nasilnega gibanja. In zopet, če ga kdo kljub temu podstavlja, ne bo mogel navesti razloga, zakaj naj se gibanje, ki se vrši brez vzroka, nenadoma ustavi. Aristotel hoče pokazati, da je gibanje v praznini nemogoče, ker bi sicer morali dopustiti, ne samo, da je možno gibanje brez vzroka, marveč celo, da je možno neskončno gibanje brez vzroka, kar se mu zdi očividno nesmisel.⁹⁷ Aristotel je tudi na tem mestu ostal zvest svojim načelom in per absurdum pokazal, da ni gibanja brez sočasnega gibajočega počela.

Iz tega, da se izpreminjanje vrši samo med tem, ko deluje gibajoče počelo, sledi zakon, da je učinek premo sorazmeren vzroku. Neskončen učinek mora imeti neskončen vzrok, večja sila proizvede isti učinek v manjšem času⁹⁸, nasprotni učinki slede iz nasprotnih vzrokov.⁹⁹ Toda vzajemnost med vzrokom in učinkom ima svoje meje. Če silo zmanjšamo pod določeno količino, se lahko zgodi, da ne proizvede sebi odgovarjajočega dela učinka. Řecimo, da sto ljudi privleče ladjo v določenem času na določeno mesto. Ali bo en človek rabil za to stokrat več časa? Saj je sploh ne premakne! Tudi Aristotel je že torej imel svojo »kvantno teorijo«, ki mu je služila, da je reševal slavne Zenonove aporije.¹⁰⁰

Kako se prav za prav gibanje vrši? V čem je bistvo vzročnosti? Poglejmo si posamične primere. Z ozirom na gibanje so bitja lahko

o njem Metafizika, ni gibajoče počelo, ampak privlačuje kot najvišje dobro duše nebesnih sfer.

⁹⁶ Phys. IV 8, 215 a 19—22.

⁹⁷ Prim. Tomaževo razlago tega mesta (Lect. XI 7).

⁹⁸ Phys. VIII 10, 266 a 10—b 27.

⁹⁹ De generatione II 10, 336 a 30.

¹⁰⁰ Prim. Phys. VII 5; VIII 3, 253 b 13—31.

v trojnem stanju: ali so zgolj trpna, da so sicer gibana, da pa nimajo moči, da bi sama gibala; ali so trpna in dejavna obenem, kakor to večinoma opazujemo v naravi; ali so pa le dejavna.¹⁰¹ Opazujmo najprej dejavno, potem trpno počelo.

Bitje, ki je v polnem pomenu zgolj dejavno, je samo eno, božanstvo. Gibanje nebesne sfere, ki ga povzroča, je trajni vzrok vsem ostalim naravnim in nasilnim izpremembam v vesoljstvu¹⁰², vsa druga bitja so torej odvisna od tega prvega, nobeno ni le dejavno. Vendar pa poznamo tudi v izkustvenem redu vzroke, ki so v svoji vrsti vsaj v nekem smislu prvo in zgolj dejavno počelo mnogoterih izprememb. Tak prvi vzrok je vsako telo, ki sproži novo vrsto premikanj, recimo človek, ki s palico premakne kamen. Palica giblje, ker je gibana, človek pa ni giban, ampak je samo počelo gibanja. Podoben prvi, v svojem redu zgolj dejavni vzrok je tudi n. pr. zdravniška veda, ki se posluži kakih jedi, da proizvede zdravje. Zdravniška veda je pri tem čisto dejavno prvo počelo zdravja, hrana pa obenem dejavno in trpno, ker ne vpliva le ona na telo, marveč tudi telo na njo.

O vseh takih prvih počelih veljajo sledeče zakonitosti: Prva, zgolj dejavna počela gibanja so drugačne vrste, kakor odgovarjajoča trpna počela. Zaradi tega tudi stik ni vzajemen. Dejavno počelo se dotika trpnega, ne pa obratno. Prav zato pa so taka počela kot počela nespremenljiva. Izprememba je možna samo zaradi vpliva kakega vzroka, vzrok pa lahko deluje le po dotiku. Ker se pa teh počel, kolikor so počela, nič ne dotika, ni možna v njih nobena izprememba¹⁰³. Vzročni vpliv teh počel je torej v tem, da možnost trpnih počel proizvedejo v dej, ne da bi kaj oddala ali sprejela, ker ostanejo med delovanjem popolnoma nespremenjena.

To zadnje pa velja tudi o vmesnih vzrokih, ki gibljejo, ker so sami gibani. Tudi njihova vzročnost je samo v tem, da iz nečesa možnega proizvedejo nekaj dejanskega brez vsakega »oddajanja«. Vzročno delovanje je za bitje čista popolnost brez škode in izgube. Vsak vzrok je kot vzrok neizpremenljiv. Kaj pa izkustvo? Telo, ki segreva, se vendar shladi, pač zato, ker je »oddalo« nekaj toplote hladnejšemu, ali ne? Kako razloži Aristotel to dejstvo?

Telesa z nasprotnimi kakovostmi, kakor sta toplota in mraz, so vrstno enaka. O takih pa že vemo, da se medsebojno dotikajo. Pri tem zbuja toplo telo v mrzlem njegovo možnostno toploto, ne da bi mu kaj oddalo. Pa vendar se je zaradi tega shladilo. Res je, da se pri tem shladi, toda ne zaradi segrevanja, marveč zato, ker se mrzlo telo dotika prav tako toplega, kakor toplo mrzlega, in s svojo mrzloto zbuja v njem mraz. Toplo telo se ne shladi zaradi svoje dejavnosti, ampak obratno, ker ni zgolj dejavno, temveč je med svojim delovanjem tudi trpno in sprejema vase vpliv mrzlega telesa,

¹⁰¹ Phys. VIII 5, 256 b 20—24.

¹⁰² Phys. VIII 6, 259 b 32—260 a 10; 7, 260 b 26—29.

¹⁰³ Prim. De gen. I 7.

ki se ga dotika.¹⁰⁴ Ta medsebojni vpliv in z njim izpreminjanje preneha šele, ko se nasprotja izenačijo, ker »enako ne deluje na enako«. Tudi Aristotel je že torej vedel, da stremi dogajanje v veseljstvu samo po sebi po ravnotežju in miru. Toda, ker je njegov svet odprt navzgor in sprejema neprestano delovanje prvega vzroka, ne bo tega ravnotežja nikoli doseglo.

S tem smo si ogledali vzročnost z ene strani, s strani gibajočega počela in našli, da je njegova dejavnost čista popolnost, ki delujočega bitja v ničemer ne zmanjša. Bitje, kolikor je gibajoče počelo, je nespremenljivo. Ta nazor o tvornem vzroku ima pred našimi teorijami to prednost, da se izogne pojmu »energija«, ki se je zdel E. Meyersonu tako nesmiseln, in se mu ni treba pečati z vprašanji, ali je »energija« kaj takega, kar lahko teče ali skoči s telesa na telo. Ima pa svoje težave, ki niso nič manjše. Kaj je učinek segrevanja? Samo to, da nastane v trpnem telesu iz možne dejanska toplota? Kako da obenem izgine »mrzlota«, ki je po Aristotelovem nazoru posebna kakovost? Ako sladkam kislo pijačo, postane sicer sladka, pa tudi kislina ostane v njej. Videli smo sicer, da je Aristotel slutil, da je samo »pozitivna« stran nasprotja resnična kakovost, negativna pa, kakor so mraz, neznanje, bolezen samo pomanjkanje toplote, znanja, zdravja, torej v resnici nebitje. Toda če bi se bil odločil za ta nazor, bi se zrušilo njegovo pojmovanje medsebojne vzročnosti. Ako mraz ni nič, tedaj tudi ne more vplivati na toplo telo. Čemu se torej temu toplota zmanjša, kadar se dotika mrzlejšega?

Poglejmo si še vzročnost s strani trpnega počela. Kaj se dogaja v njem? Neka možnost preide v dej, nek dej se zaradi istega dogajanja povrne v možnost.¹⁰⁵ Iz česa je torej novi dej? Iz (ἐκ) možnosti, kakor izrečno pravi navedeno mesto. Ali nima ničesar od svojega vzroka? Sklepali bi, da ne. Ako vzrok ni ničesar »oddal«, tudi trpno počelo ni moglo ničesar sprejeti. Toda naš sklep za Platonovega učenca ne drži. Ali se ne odražajo ideje v izkustvenih predmetih, ne da bi kar koli oddale in izgubile? Morda vzrok na podoben način vtisne svoj lik trpnemu počelu. Na nekaj takega misli brez dvoma filozof, ko pravi v sedmem poglavju sedme knjige Metafizike (1032 a 32), da ne more nič nastati, ako ni že nekaj prej. Da je tvar prej, to se mu zdi jasno, pa tudi lik je prej: liki človeških izdelkov so prej v duši (ἀπὸ τέχνης δὲ γίνεταί ἕσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ), liki bitij, ki nastajajo po naravi pa v svojih vzrokih. Toda ta in podobna mesta so zelo nejasna in morda hočejo povedati predvsem to, da sta vzrok in učinek iste vrste, ne pa, da je bil učinek vključen v vzroku, kakor si vzročnost razlagamo mi. Ako bi Aristotela vprašali, kje je bil učinek »vključen«, bi najbrž dejal, da ne v vzroku, ampak v trpnem počelu. V njem je bilo to, kar nastane,

¹⁰⁴ De gen. I 7, 324 a 7—13: φανερόν ἐστι παθητικά καὶ ποιητικά ἀλλήλων ἐστὶ τὰ τ' ἐναντία καὶ τὰ μεταξύ . . . διὸ καὶ εὐλογον ἦδη τὸ τε πῦρ θερμαίνειν καὶ τὸ ψυχρὸν ψύχειν, . . . ὡστ' ἀνάγκη τὸ πάσχον εἰς τὸ ποιοῦν μεταβάλλειν.

¹⁰⁵ De gen. I 3, 317 b 23: εἰ γὰρ τί γίνεταί, ὄφλον ὡς ἔσται θανάσις: τὴν οὐσία, ἐντελεχεία δ' οὐ, ἐξ ἧς ἢ γένεσις ἔσται καὶ εἰς ἣν ἀνάγκη μεταβάλλειν τὸ φθειρόμενον.

že prej kot možnost, iz te možnosti nastaja: ἐκ τοῦ μὴ ἀνθρώπου δυνάμει δὲ ἀνθρώπου ἀνθρώπος, καὶ ἐκ τοῦ μὴ λευκοῦ δυνάμει δὲ λευκοῦ λευκόν.¹⁰⁶

Pri tem vprašanju znova trčimo na nejasnost, ki smo jo našli pri pojmovanju trpne možnosti. Ako je možnost latenten lik, tedaj ga gibajoče počelo samo nekako »zbudi« v dej; ako je odsotnost lika, oziroma tvar, tedaj gibajoče počelo učinek res »izoblikuje« po svoji podobi ter ga s tem napravi nekako deležnega svoje narave. To sta seveda dve različni, naravnost nasprotujoči si pojmovanji gibajočega počela. Če je bil učinek vključen v vzroku, tedaj ni bil v stvari, da bi postal iz možnega dejanski, sicer bi nastala kar dva ... Aristotel je začrtal obe razlagi, popolnoma odločil pa se ni za nobeno. Le to se zdi, da ko govori o trpni možnosti, jo često smatra za nekaj, kar mora od z u n a j dobiti lik, ko pa govori o gibajočem počelu, ga opisuje navadno kot nekaj, kar le udejstvi lik, ki je bival kot možnost v trpnem počelu.

Aristotel je torej čisto primerno dal svojemu počelu strokovni naziv *ἔθεν ἢ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς*, mi bi rekli »sprožilec«, kajti to počelo ne »proizvede« v pravem pomenu ne stvari ne lika, marveč povzroči samo, da tvar menja lik. Za učinek sploh ne najdemo ustaljenega strokovnega izraza. Edini pravi učinek gibajočega počela je gibanje samo, vse drugo je bilo v tej ali oni obliki že prej. Vendar je Aristotel zaslutil, da se skriva v gibajočem počelu tudi nekaj stvariteljnega, nekaj proizvajajočega, τὸ ποιεῖν, nekaj, kar vtisne stvari svoj lik. Prav ta vidik je postal sholastikom najvažnejši. »Gibajoče počelo« je izpodrinil njihov »tvorni vzrok«, *causa efficiens*, čigar učinek ni več samo gibanje, marveč — vsaj pri vzroku kat' eksohén, pri Bogu — bitje. To, kar je pridobil tvorni vzrok, je seveda izgubila trpna možnost. Medtem ko je Aristotel skušal zadostiti zakonu istovetnosti, dokazujoč, da je bivalo novo bitje že prej, pa v možnosti, bodo nove razlage rajši poudarjale, da je bil učinek vključen v tvornem vzroku.¹⁰⁷

Aristotel je po pravici ponosen, da je poleg stvari, lika in smotra odkril še gibajoče počelo, ki so ga stari prezrli.¹⁰⁸ Četudi mu je vobče pripisoval primeroma le skromno vlogo, ga je vendar tu pa tam smatral tudi za nekaj stvariteljno dejavnega, tako da se je njegovo gibajoče počelo povsem naravno prelevilo v tvorni vzrok ter se dalo brez nasilja prenesti na Boga-stvarnika.

* * *

Aristotelova zasluga je, da je odkril vzročni problem in se ga pogumno lotil. Že njegovi predniki so sicer spoznali, kako težko se sklada načelo istovetnosti z izkustvenim gibanjem. Menili so, da se je treba odločiti za eno ali za drugo. Aristotel pa je uvidel, da ni mogoče zanikati ne gibanja, ki je izkustveno dejstvo, ne načela istovetnosti, ki je razviden temeljni zakon bitja in mišljenja. Kako

¹⁰⁶ Metaph. XIV 2, 1089 a 29.

¹⁰⁷ Sv. Tomaž, S. theol. I q IV 2 c; Manifestum est enim quod effectus praexistit virtute in causa agente.

¹⁰⁸ De gen. II 9, 336 a 11—14.

torej razlagati gibanje, da ne pridemo v nasprotje z načelom istovetnosti? Kako je mogoče, da je v določenem trenutku nekaj, česar v drugem trenutku ni, da nič ne ostane nič, nekaj pa nekaj? Kako je možen prehod od nebitja do bitja, od bitja do nebitja? V tem je jedro vzročnega problema.

Aristotel si je težavo razdelil. V bitju sta dve počeli, stvarno in lično. Izkušnja in premislek kažeta, da stvarno počelo niti ne nastane, niti ne premine, marveč samo izpremeni svoj lik. Nastajanja iz nič sploh ni, vse, kar nastane, nastane iz nečesa. Prepada med bitjem in nebitjem res ni mogoče premostiti, pa ga tudi ni treba. Vse izpremembe so le prehod od takšnega k drugačnemu.

Kaj pa lično počelo? V zadregi bi lahko skušali zmanjšati njegov pomen, češ da lik kot ustroj snovi sploh ni prava stvarnost in da zaradi tega lahko nastaja »kar tako«, per accidens. Morda je tudi Aristotel tu pa tam, spotoma in v naglici omalovaževal stvarnost ličnega počela. Kadar pa strokovno govori o njem, ga smatra za važnejšo sestavino bitja kakor tvar. Narava bitja je prav za prav njegov lik. Če je pa temu tako, tedaj more lik ob izpremembi še manj iz nič nastati kakor tvar. Tudi lik ne nastaja, marveč prehaja. Kako in od kod?

Ako je bila naša razlaga pravilna, je iskal Aristotel odgovora na to vprašanje v dveh smereh. Likovno počelo, to bi bil en odgovor, biva kot trpna možnost v bitju, ki se izpremeni. Izprememba je v tem, da možni lik postane dejanski, prejšnji dejanski pa možen. Nekateri pojavi se dajo na ta način zelo zadovoljivo razložiti. Zakaj se snovi, ki tvorijo mešanico, tako lahko združijo in pojavijo v svoji prvotni naravi? Ker so si ohranile tudi v mešanici, ki je sicer nova podstat, svoje like kot možnost. Pri vseh izpremembah pa se možnost ne da zlahka tako tolmačiti. Kdo bo resno mislil, da je kip v marmorju že »virtualno« izoblikovan? Seveda je v marmorju »možnostno« kip, a to se pravi le, da ga je mogoče iz njega izklesati. Oblike ni v kamnu, vdahne mu jo umetnik. V zemlji ni življenja, marveč prešine rastlina s svojim snovi, ki si jih priliči. Trpna možnost torej ni lik, to je druga razlaga, marveč ga snov prejema od zunaj.

Z nazorom o trpni možnosti se mora skladati pojmovanje gibajočega počela. Če je trpna možnost latenten lik, tedaj bo gibajoče počelo samo sprožilec, ako je pa tvar ali odsotnost lika v stvari, tedaj je gibajoče počelo pravi tvorni vzrok, ki proizvede lik v stvari. Aristotel je — kakor smo skušali pokazati — dopuščal obe razlagi.

Aristotelova razlaga gibanja zasleduje torej v celoti dvojni smoter: skuša čim bolj zmanjšati učinek in tako zmanjšanemu poiskati zadostnih razlogov v gibajočem počelu. Prvi cilj je seveda načelno nedosegljiv, kajti če bi učinek zmanjšali v nič, bi zanikali gibanje kakor Parmenid. Prava razlaga gibanja se mora končno nujno zateči h gibajočemu počelu, pa naj ji bo že samo sprožilec ali obenem tvorni vzrok, in z njim skušati zadostiti neizprosному zakonu istovetnosti.

O tem, kaj je čemu vzrok, kaj čemu nujno sledi, imamo danes čisto drugačna mnenja, kakor jih je imela neobgljena fizika v Ari-

stotelovi dobi. Toda načelna razlaga, zakaj in kako je možno izpreminjanje, vzročni problem sam, ta je v bistvu še vedno tak, kakor ga je načrtoval Aristotel. Še danes ni mogoče zanikati gibanja, saj je geslo naše dobe razvoj, pa tudi zakona istovetnosti ne moreta pogrješati ne filozofija ne znanost. Rešitev vzročnega vprašanja iščejo še vedno v obeh smereh, ki jih je naznačil Aristotel. Ali ni pokazal E. Meyerson, da naši zakoni o ohranitvi mase in energije v bistvu niso nič drugega, kakor poizkus, da učinek kar najbolj zmanjšamo in s tem čim bolj zadostimo zakonu istovetnosti? Vse, kar se nam zdi najbolj stvarno v izkustvenem vesoljstvu, njegova masa in energija, niti ne nastaja, niti ne izginja, marveč vse to ostaja količinsko vedno istovetno. Izpremembe so le nekaj malenkostnega, postranskega. Pa naj bodo še tako neznatne, tudi današnja filozofija in znanost ne moreta dopustiti, da bi lahko nastale iz nič.¹⁰⁹ Četudi se nič drugega ne izpremeni, kakor ustroj snovi ali smer gibanja, morajo biti za to zadostni razlogi, ki jih z Aristotelom še vedno iščemo v gibajočih počelih in tvornih vzrokih, pa naj si bo že njihova dejavnost v tem, da oddajajo »energijo«, kakor si včasih predstavljala naša znanost, ali v tem, da oblikujejo trpno tvar in udeležujejo jo možne like, kakor je učil Aristotel.

¹⁰⁹ Izvzeti bi bilo treba tiste sodobne indeterministe v fiziki, ki menijo, da se smer ali celo hitrost najmanjših snovnih delcev izpreminja brez vzroka. Sicer pa mnogim indeterministom gibajoči se delci sploh niso več nič stvarnega, marveč le nazorna podoba za nekaj, kar je v resnici matematične, torej miselne narave. Pa tudi tako idealistično pojmovanje izkustvenega vesoljstva bi se ne izognilo vzročnemu problemu, samo prestavilo bi ga iz fizikalnega na duhovno področje.

Stola sanctitatis. (Sv. Irenej, Adv. haer. 23, 5.)

O simboliki oblačila za nadnaravne darove

Dr. Janez Fabijan

Summarium. In dissertatione de symbolismo indumenti pro sanctitate supernaturali sermo est. Exordio tractationis doctrina Conc. Tridentini et explicatio scholasticorum de natura sanctificationis breviter in memoriam revocatur. — Sensus naturalis tum materialis tum spiritualis vestimenti ex vita profana et ex historia V. T. ostenditur. — Usus metaphoricus pro proprietatibus spiritualibus et virtutibus et scriptis V. T. colligitur. — In prima dissertationis parte textus N. T. praesertim epistolarum S. Pauli, in quibus symbolismus vestimenti pro sanctitate supernaturali manifestus est, explicantur (Math 22, 12; Gal 3, 27; Col 3, 9. 12—14; Eph 2, 1—19; 4, 24; Rom 13, 12; 1 Cor 15, 54). — In altera parte de fundamento huius metaphorae et symboli, quod est analogia, et de convenientia et utilitate theologica disseritur. Doctrina S. Thomae in S Th I. 1, 9 et C. g. I. 8 proponitur. Symbolismus vestimenti internam connexionem principiorum supernaturalium inter se et unionem cum Christo, causa meritoria et formali extrinseca pulchre ostendit; unionem omnium qui baptizati sunt, ad invicem et cum Christo et per Ipsum cum Patre et Spiritu Sancto realem esse inculcat congruentiam interioris et exterioris vitae necessariam esse docet. Si theologice ratio analogiae, talibus metaphoris subiacentis, distincte explicatur, intellectus et affectus noster multum iuvatur in amplectendo mysterio sanctitatis.

V tej razpravi na kratko obravnavam metaforično uporabo oblačila za nadnaravne milosti v virih razodetja. S tem bo označena tudi podlaga za simboliko, kakor se kaže posebno v obredih Cerkve. Sestavek je le povzetek daljšega spisa, katerega objava bi na tem mestu zavzela preveč prostora.

Katoliški nauk o naravi in bistvu opravičenja

Tridentinski cerkveni zbor je naravo in bistvo nadnaravnega opravičenja opredelil tako, da je označil njegove vzroke. Opravičenje obstoji po razodetem nauku v prevedbi človeka iz onega stanja, v katerem se rodi kot sin prvega Adama, v stanje milosti in posinovljenja otrok božjih po drugem Adamu, Jezusu Kristusu. V evangeljski dobi se ta sprememba ne more zgoditi brez zakramenta krsta ali brez obljube krsta (Trid. s. VI. cap. 4. Denz. 796). Opravičenje obstoji v odpuščanju grehov in resničnem posvečenju ter prenovljenju notranjega človeka po voljnem prejemu milosti in darov. Smotrni vzrok opravičenja je slava Boga in Kristusa ter večno življenje; tvorni je usmiljeni Bog, ki milostno umije in posveti (1 Kor 6, 17), s tem, da zaznamuje in mazili z obljubljenim sv. Duhom, ki je ara za našo dediščino (Ef 1, 13 sl.); zaslužni vzrok

je Njegov preljubljeni Edinorojeni, naš Gospod Jezus Kristus, ki nam je, ko smo bili sovražniki (prim. Rim 5, 10), zaradi velike ljubezni, s katero nas je vzljubil, s svojim najsvetejšim trpljenjem na lesu križa zaslužil opravičenje in za nas Bogu Očetu zadostil; sredstveni vzrok pa je zakrament krsta, ki je zakrament vere, brez katere ni nikoli nihče dosegel opravičenja; končno je edini formalni vzrok božja pravičnost, ne tista, po kateri je On sam pravičen, ampak ona, ki z njo nas napravi pravične, po kateri se namreč od Njega obdarovani prenovimo v svojem duhu in ne samo veljamo za pravične, temveč se resnično pravični imenujemo in smo, ker sprejmemo pravičnost vase.¹

V opravičenju pa dobimo tudi nadnaravne kreposti vere, upanja in ljubezni, ki so nam notranje in po katerih se predvsem po ljubezni popolnoma združimo s Kristusom in postanemo deležni zasluzenja Njegovega trpljenja ter tako Njegov živi ud. Ko krščeni to resnično, celotno krščansko pravičnost prejmejo, jim je naročeno, naj jo kot prvo oblačilo (Lk 15, 22) namesto onega, ki ga je Adam s svojo nepokorščino sebi in nam izgubil, pa jim je po Jezusu Kristusu darovana, čisto in brezmadežno, ko bodo prenovljeni, ohranijo, da jo prinesejo pred sodni stol našega Gospoda Jezusa Kristusa in dobijo večno življenje.²

Pravičnost, ki jo sprejmemo od Kristusa, je torej po razodetem nauku, ki ga je Cerkev razložila in opredelila, notranja, duhovna, ustvarjena, po božjem usmiljenju podarjena in stalna realnost. Pravičnost je stvarno različna od božje in Kristusove pravičnosti, je učinek in podoba Kristusove pravičnosti. Obstoji v posvečujoči milosti in krepostih vere, upanja in ljubezni.³

Sholastična teologija opredeljuje še nadalje metafizični značaj te notranje milosti v človeku in njeno razmerje do subjekta, v katerem se nahaja, in do drugih kategorij bitnosti. Po razlagi sv. Tomaža je milost duhovna, nadnaravna kvaliteta, stalni dar, ki ga Bog duši da. Podobno »kakor v naravi razlikujemo naravo kot substancialno stalno počelo dejavnosti, dalje zmožnosti in dejavnost samo, tudi, ko gre za nadnaravno dobrino kot cilj, ločimo trajno nadnaravno počelo, nadnaravne kreposti in nadnaravna dejanja. Bog da duši nove forme in nadnaravne kvalitete, ki sicer ne morejo biti posebne substance, ampak so v duši kot pritične realnosti. Milost napravi dušo nadnaravno sveto in pravično tako, da ta more biti temeljno počelo svetih in pravičnih dejanj. Zmožnosti pa dobijo nadnaravne kreposti, ki jih usposabljaajo za neposredna počela nadnaravnih dejanj. Milost ni isto kot krepost, ampak je »habitus quaedam quae presupponitur virtutibus infusus sicut earum principium et radix.«⁴ Kratko označujejo sholastiki milost kot »habitus entitativus«, kreposti pa kot »habitus operativus«.

¹ Denz 799.

² Denz 800.

³ Prim. Denz 819, 820, 821, 822.

⁴ S. Th. 1—2, q. 110 a 2, 3, 4.

Oblačilo svetosti

Sv. Irenej, borivec proti psevdognostičnemu pojmovanju duha in njegovega razmerja do duše in telesa, polaga Adamu, ko je po grehu privzel obleko, v usta besede: Quoniam, inquit eam, quam habui a Spiritu sanctitatis stolam amisi per inobedientiam et nunc cognosco, quod sim dignus tali tegumento quod delectationem quidem nullam praestat, mordet autem et pungit corpus.⁵ S podobo oblačila Irenej kratko označi, da je Adam pred grehom imel od sv. Duha podarjeno stanje, ki mu je dajalo svetost in ga varovalo tudi pred neredno poželjivostjo ter zato tudi ni potreboval obleke iz etičnih razlogov.

S podobo oblačila sv. pismo izraža tudi vsebino nadnaravnega opravičenja, nadnaravne milosti in kreposti ter njihovo razmerje do človeške narave in do sv. Trojice.⁶

1. Smisel obleke. Obleka snovno obdaja, ogrinja, odeva telo od zunaj, a vendar neposredno prilagojena telesu. Daje mu varstvo pred različnimi kvarnimi vplivi podnebja ali okolja, v katerem vrši človek svoje delo. V vsej zgodovini človeštva pa ima obleka še poseben globlji zmysel in odnos do človeka kot bitja z etičnim, religioznim, estetičnim in socialnim čutom in nalogami. Z obleko človek izraža, po njej kaže in predstavlja svoje notranje, duševno stanje, čustvovanje. Za nošenje obleke so v vseh časih bili merodajni tudi etični oziri. Po izkustvu čuti človek v sebi nered predvsem v enem izmed temeljnih nagonov, v seksualnosti. Namen oblačila je zato tudi v varstvu sramežljivosti in reda, ki ga človek le z naporom more ohranjovati.⁷ Razčlenitev družbe v razne poklice in stanove je vplivala tudi na obleko. Bodisi zaradi potrebe dela ali pa za označitev službe, poklica in dela, se je razlikovala tudi obleka po izbiri blaga, kroja, barve itd. Socialno vplivni in pomembni ljudje ali stanovi so svojo veljavo kazali tudi v obleki. Tako je bila obleka izraz in obenem znamenje za notranjo odličnost, dostojanstvo ali stan. Poleg tega pa se je z enako obleko označevala tudi skupnost vseh, ki so spadali k tej vrsti ljudi. V načinu oblačenja se kaže tudi notranja plemenitost, preprostost ali pa tudi notranje duhovno obubožanje in propast kulturnosti. Tudi čustvovanje, veselje, žalost, prazničnost, slovesnost se je vedno izražala z oblačilom ali okrasom oblačila.⁸

⁵ Adv. haer. III. 23. 5, P. G. 7. 963.

⁶ Oblačilo je ena izmed mnogih podob, s katerimi sv. pismo pojasnjuje naravo in dejavnost milosti. »Gratia in S. Litteris exhibetur sub symbolo seminis, pignoris, signaculi, vitae, lucis, vestis, fontis aquae, salientis in vitam aeternam... his autem symbolis haud obscure significatur gratiam iustificationis esse aliquid physice permanens, ab actibus distinctum et animae habitualiter inhaerens« (Beraza, De gratia Christi, n. 737, 2, cit. Lange, De gratia 278). Med temi simboli posebno podoba oblačila dobro označuje razmerje milosti in kreposti do človeka. Tridentinski cerkveni zbor večkrat navaja tekste iz sv. pisma, ki govorijo o oblačilu, kot podobi za opravičenje, ki ga dobimo po Kristusu (prim. Denz 790, 729, 800, 803, 881, 895).

⁷ 1 Mojz 3. 7; 3, 21.

⁸ Prim. R. Linhard, Kleidung, v L. Th. K VI, 16.

Posebno v religioznem življenju vseh narodov je oblačilo imelo svoj simbolni pomen. »Babilonski duhovniki so se oblekli v podobo ribe in s tem simbolično označevali najtesnejšo združitev z (ribjim) božanstvom tako, da so to božanstvo oblekli kot oblačilo« (Dölger, *Ihthys. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit I. Rom. 1910, 115*). Tudi v Mitrovem kultu so si misti nadeli masko svoje svete stopnje: krokarja, vojaka, leva itd. (Cumont-Gehrich, *Die Mysterien des Mithra. Leipzig, 1903, 112*).⁹ Obleči se v obleko drugega pomeni dobiti od tega značaj in lastnosti; sleči obleko pomeni znebiti se bolezni ali greha. Obleka predstavlja tistega, ki jo nosi; kar se na njej zgodi, se zgodi na nositelju. Tudi bogovom se pripisuje obleka (v egipčanski religiji).¹⁰

2. Oblačilo v Stari zavezi. Način oblačenja je bil deloma določen tudi po Mojzesovih predpisih. Strogo je bilo prepovedano moškim nositi žensko in ženskam moško obleko (5 Mojz 22, 5). Meščan se ni smel prikazati v javnosti brez vrhnje obleke, plašča (simla), ki ga je nosil nad tuniko (1 Mojz 9, 23; 37, 34; 2 Mojz 3, 22; 12, 35; 5 Mojz 24, 13), sicer je veljal za nagega (2 Sam 6, 20). Izraelci so cenili lepo obleko; za praznike ali slovesnosti so si nadeli obleko iz boljšega blaga, tudi barva je bila važna (vestmenta mutatoria), krasili so si jo z zlatom ali srebrom. Če se je poročila sužnja, je morala odložiti svojo obleko in si nadeti novo, kar je pomenilo, da odlaga tudi stanje suženjstva (prim. 5 Mojz 21, 13). Podariti komu novo obleko je bil znak posebne naklonjenosti (1 Mojz 37, 3). Tudi ob nastopu nove službe se je to označilo s novo obleko. Kakor so veselje ali slovesno razpoloženje izražali s praznično obleko, tako so se v žalosti oblekli v raševino (1 Mojz 37, 34; 2 Kralj 3, 31 itd.). Tudi duhovniki so se posebno pri svojih liturgičnih opravilih v oblačilu razlikovali od drugih ljudi.¹¹

Pri Izraelcih je torej oblačilo in način ter vrsto obleke določeval in zato tudi izražal čut za dostojno in moralno spodobnost, dalje se je označevala z njo različnost spolov, stanu, poklica ali službe (moški — ženska, svoboden — suženj, duhovnik — lajik, oblastnik — podložnik), pa tudi različne zunanje prilike in slovesnosti ali pa notranje čustvovanje veselja in žalosti so povzročale različno oblačenje in se izražale preko oblačila.

Preneseni pomen oblačila. Vse stvarstvo je učinek božje vsemoččnosti in razodeva Njegovo veličastvo in druge lastnosti (prim. Modr 13; Rim 1, 18). Zato psalmist gleda na stvarstvo kot veličastno božje oblačilo, ko vzklika: Gospod, moj Bog, Ti si silno poveličan! slavo in lepoto si oblekel, opasan z lučjo kakor z oblačilom, razpenjaš nebo kakor kožo (Ps 103, 1). Tudi lastnosti božje, ki se kažejo v vladanju sveta in previdnosti za človeka, se primerjajo s posameznimi deli obleke. Ko je Gospod videl, da ni pravice v judovskem rodu in da ni nikogar, ki bi pomagal, si njegova roka sama pomaga in njegova pravica ga podpira sama, zato

⁹ Citira A. Steinmann, *Der Galaterbrief. Bonn 1918, 96*.

¹⁰ Prim. Die Religion in Geschichte und Gegenwart III. 1066—1068.

¹¹ Prim. Kalt, *Biblisches Reallexikon 1, 1017, 1018*.

»On obleče pravico kakor oklep in čelado zveličanja ima na glavi; On obleče oblačila maščevanja in se ogrne s srditostjo kakor s plaščem.« (Iz 59, 17.) Posebno pa se lastnosti in kreposti, ki jih človek mora imeti ali jih dobi od Boga, primerjajo z oblačilom. Duhovniki naj oblečejo zveličanje (2 Par 6, 41), z obleko zveličanja me je odel (Iz 61, 10). Tudi od Boga podarjena slava, moč, lepota se primerja z obleko, in sicer večkrat v zvezi s posebno stanovsko obleko sploh ali pa s pasom (prim. Eccli 6, 32; 9, 4—5: stola gloriae, corona gratulationis; 45, 9—10: zona gloriae, stola gloriae; 50, 11: stola gloriae, slavnostna obleka velikega duhovnika Simona, ki pa obenem pomeni njegovo odličnost in krepost).

Tudi negativne lastnosti, žalost, srditost, osramočenje, prekletstvo in grešno stanje se ponazorujejo z obleko, ki naj se obleče ali sleče (glej Ps 103; Bar 5, 1—2). Umazana obleka je podoba greha, ki dušo omadežuje. »In Jezus je bil oblečen v umazanih oblačilih in je stal pred angelom, ta pa je spregovoril in rekel njim, ki so pred njim stali, rekoč: vzemite umazana oblačila z njega. Njemu pa je rekel: Glej odvezel sem ti tvojo hudobijo in te oblekel v praznična oblačila (Zah 3, 3—4).«

Največkrat se pravičnost označuje kot oblačilo, ki naj ga človek ima. Pravičnost pomeni splošno krepost, soglasje človekovega mišljenja in delovanja z božjo voljo, ki daje zakone in sodi. Duhovniki Gospodovi naj oblečejo pravičnost (Ps 131, 9), ona naj bo njihova stalna lastnost. Izrazi pravičnosti, sodbe, svetosti in zveličanja se v sv. pismu stare zaveze rabijo pogosto skoraj v enakem pomenu. Job se v svojem stanju trpljenja in zapuščenosti spominja prejšnjega ugleda in dobrih del, posebno za uboge, vdove in sirote ter povzame to v besede: S pravičnostjo sem bil oblečen in kakor s plaščem in krono sem se oblačil s svojo pravico (Job 29, 14). Prerok Izaija napoveduje bodočega Mesijo, njegove lastnosti in dela za odrešenje človeštva. Govori o grešnosti človeštva, o ovirah zveličanja: Nikogar ni, da bi govoril pravico, tudi ga ni, kateri bi po resnici sodil, ampak se zanašajo na ničeve reči in govoriijo prazne marnje (Iz 59, 4). Zato bo Gospod sam rešil svoje ljudstvo, po Mesiju bo oblekel z zveličanjem in pravičnostjo svoje ljudstvo in ljudstvo deležno odrešenja v veselju odgovarja: Veselil in veselil se bom v Gospodu in moja duša se bo radovala v mojem Bogu, ker me je oblekel v oblačilo zveličanja in me ogrnil z obleko pravičnosti, kakor ženina, ki se ozaljša z vencem, in kakor nevesto, ki se nališpa s svojo dragotino (Iz 61, 10).¹² Bodoči Mesija bo prišel v lepem, a s krvjo oškropljenem oblačilu kot zmagovalec nad sovražniki božjimi po svojem trpljenju (Iz 53).

V vseh teh primerih je jasno, kako se lastnosti, katerih subjekt je Bog ali izvoljen rod ali posamezen človek in po katerih se kaže njegova notranjost, rabijo v prenesenem pomenu. Gre predvsem za moralne lastnosti in kreposti, glede katerih se večkrat poudarja, da so človeku podarjene od Boga.

¹² Cerkev te besede uporablja v liturgiji, da poudari notranjo odličnost milosti in božjih darov, n. pr.: na praznik Brezmadežne 8. decembra.

3. Podoba oblačila v Novi zavezi. Svatovsko oblačilo. (Mat 22, 12.) Kristus primerja nebeško kraljestvo, ki se bo razodelo v vsem veličastvu ob poslednji sodbi, ženitnini, ki se je nihče ne more udeležiti in ostati na njej, kdor nima svatovskega oblačila. Kaj je to svatovsko oblačilo? Cerkevni očetje razlagajo, da pomeni svatovsko oblačilo ljubezen, dobra dela in življenje, ki ustreza krščanski veri. To so »dela pravičnosti, po katerih nad nami počiva Duh božji«. ¹³ To oblačilo je »gloria Spiritus Sancti, candor habitus caelestis«. ¹⁴ Po sv. Avguštinu pomeni svatovsko oblačilo »fidissimi sponsi caritatem«, ljubezen iz čistega srca in dobre vesti in nehlinjene vere (1 Tim 1, 5). Ne zakrament sam, ne post, ne čudeži, ampak notranja krepost ljubezni loči dobre od hudobnih. ¹⁵

4. Kristusa ste oblekli (Gal 3, 27). Sv. Pavel povzame temeljne resnice o dejanskem odrešenju človeka v podobo oblačila. Jezus Kristus je to naše oblačilo: ko si Njega nadenemo, se v nas izvrši bistvena izprememba, postanemo dejansko deležni značaja, lastnosti in dostojanstva Jezusa Kristusa. Ta podoba in poznanje njenega smisla nam osvetli tudi za Pavla tako značilno in vsebinsko bogato formulo »v Kristusu Jezusu« ¹⁶.

Notranjo duhovno spremembo in bistveno novo razmerje človeka do Boga, ki je nastala po Kristusu, podaja sv. Pavel v antitezah: Adam-Kristus, stari človek-novi človek, staro življenje-novo življenje, suženjstvo greha-svoboda milosti, orožje teme-orožje luči. Že po teh antitezah in pa po zgledih sv. pisma Stare zaveze je bila blizu predstava o obleki, ki naj jo slečemo, in o novi, ki jo oblečemo in jo moramo stalno nositi, če smo Kristusovi učenci.

Le tisti je resnično opravičen, ki se z živo vero popolnoma pridruži Kristusu in se da krstiti, »zakaj vi vsi ste po veri božji otroci v Kristusu Jezusu; kateri ste bili namreč v Kristusu krščeni, ste Kristusa oblekli« (Gal 3, 27). Ker smo bili v křstu tako tesno združeni s Kristusom, da je postal naše oblačilo, in smo torej mi v Njem, smo deležni tudi Njegovih lastnosti. Kristus je božji Sin, zato smo tudi mi deležni božjega sinovstva. In ker smo vsi tako tesno zvezani z istim Kristusom, ker smo vsi v Njem, zato smo tudi med seboj eno, »ni več Juda tudi ne Grka, ni več sužnja tudi ne prostega, ni več moškega in ženske; kajti vsi vi ste eno v Kristusu Jezusu« (3, 28).

Kako daleč sega deležnost na svojstvih Kristusa, učlovečenega božjega Sina, ki jo izraža sv. Pavel s podobo oblačila, je razvidno še bolj iz pisma do Rimljanov 6, 3—7. Deležni postanemo Kristusove

¹³ Irenej, Adv. haer. IV. 6, P. G. 7, 1095.

¹⁴ Sv. Hilarij, Comm. in Math. XXII. Ph 9, 1044.

¹⁵ Glej In Joann. evang. tr. 10. P. L. 35, 1464; ad Donatistas post colationem, P. L. 43, 668; Sermo 90, 95, P. L. 38, 562, 583. — Tridentinski cerkveni zbor govori o onih, ki prejmejo Evharistijo »sacramentaliter simul et spiritualiter«. Ti pristopijo k božji mizi oblečeni v svatovsko oblačilo (Denz 881).

¹⁶ Prat, La Théologie de S. Paul II^e, 54. (Imel sem le to izdajo na razpolago.)

smrti, v nas umrje greh. Ta smrt je skrivnostna, a resnična, ker so njeni učinki resnični. Biti krščen v smrt Kristusovo ne pomeni le, da nas zglede Kristusove smrti opominja, naj sami odmiramo grehu, ne le, da se zbudi po posnemanju sklep volje, da prelomimo z grehom, marveč je prvi smisel ta, da so nam grehi v tej mistični smrti popolnoma izbrisani, izmiti, da smo rešeni njihovega gospodstva in dobimo zmožnost upirati se njihovim napadom (prim. Rim 8, 1; 1 Kor 6, 11). Po tej zvezi s Kristusom smo deležni tudi Njegove pravičnosti in svetosti (1 Kor 1, 30). Ker smo s Kristusom križanim in umrlim tako tesno združeni, da smo tako rekoč zrastle z Njim¹⁷ v eno (prim. Kol 2, 12), smo deležni tudi Njegovega vstajenja od mrtvih, Njegovega poveličanega življenja s tem, da nam da ta zveza pravico do častitljivega vstajenja in večnega poveličanja.¹⁷ Ker smo v Kristusu Jezusu, je trpljenje Kristusovo postalo na neki način naše trpljenje, mi sotrpimo s Kristusom. Po drugi strani pa tudi naše individualno trpljenje postane Kristusovo, ne sicer v tem smislu, da bi dopolnjevalo odrešilno zadostnost in učinkovitost Kristusovega trpljenja, ampak v tem pomenu, da postane deležno zaslužnosti Kristusovega trpljenja in tako zaradi mistične edinosti med Kristusom in Njegovimi udi zaslužno tudi za druge ude mističnega telesa. (Prim. Kol 1, 24; 1 Kor 15, 31; 2 Kor 4, 10; Gal 2, 19; 6, 17; 2 Kor 1, 5).

Kristus je božji Sin. Zato so vsi, ki se po krstu včlenijo vanj, tudi deležni Njegovega božjega sinovstva, postanejo v resnici, čeprav po milosti in podobnosti deležni božje narave, zato otroci božji, zato dediči nebeškega kraljestva. Zato je tisti, ki je po krstu oblečen v Kristusa »similis cum filio Dei formae factus«.¹⁸ »Zakaj,« vprašuje sv. Janez Krizostom, »ni sv. Pavel dejal: vsi, ki ste v Kristusa krščeni, ste iz Boga rojeni. Na ta način bi primerno dokazal, da so otroci božji. Sed rem ille modo tremendo magis exponit; etenim si Christus est filius Dei, tu vero illum induisti; cum habes filium in se et in illum per similitudinem transformatus es in eandem cognationem unamque speciem perductus es.« To zvezo sv. Pavel še bolj razloži, ko pravi, da smo vsi eno v Kristusu Jezusu, kar pomeni, da imamo isti lik, isti tip (eandem formam, eundem typum), namreč Kristusa. Tako v sebi predstavljamo Kristusa.¹⁹

5. Slecite starega človeka in oblecite novega (Kol 3, 9). S podobo Kristusovega oblačila je v tesni zvezi podoba: sleči starega človeka in obleči novega. Prav ta podoba nam kaže, da se je v človeku izvršila v resnici notranja sprememba in da je dobil trajno notranje življenjsko počelo za sveta, pravična, Kristusovim podobna dejanja. Stari človek je križan in Kristus postane naše življenje (Rim 6, 4; Kol 2, 20; 3, 20; Gal 2, 20; Fil 1, 21). Stari

¹⁷ Prim. Ef 2, 5, 6: convificavit nos in Christo (cuius gratia estis salvati) et conerescitavit et consedere fecit in caelestibus in Christo Jesu; Kol 3, 1—3: si consurrexistis cum Christo.

¹⁸ Ciril Jer., Cat. Myst. III. P. G. 33, 1087.

¹⁹ ... in sese Christum representans. Hom. in epist. ad Galatas P. G. 61, 656; prim. Ad illuminandos cat. II. P. G. 49, 233.

človek je od Adama podedovano stanje greha z vsemi strastmi in deli mesa. Teh ne smemo več delati, »ker ste slekli starega človeka z njegovimi deli in oblekli novega, ki se obnavlja po podobi Njega, ki ga je ustvaril, tukaj ni več ne Grka, ne Juda, ne obrezanega, ne neobrezanega, ni divjaka ne Scita, ni suznja ne svobodnega, ampak je vse in v vsem Kristus« (Kol 3, 9—11). To novo življenjsko počelo zahteva tudi, da se oblečemo s krepostmi, primernimi oblačilu novega človeka in oblačilu Kristusa: nadeti si prisrčno usmiljenje, dobrotljivost, ponižnost... »na vse to pa oblecite ljubezen, ki je vez popolnosti« (Kol 3, 12—14). Oblečilo novega človeka prihaja torej od tod, ker smo oblekli Kristusa, iz oblečila novega človeka pa naj izvira oblečilo posameznih kreposti, ki so tako tudi odraz Kristusovih kreposti. Vse novo življenje kristjana naj torej izhaja iz te skrivnostne notranje zveze s Kristusom, iz te nove življenjske forme, ki jo dobi v tej zvezi in vse življenje kristjana dobiva svojo odličnost in vrednost od tod, ker je v Kristusu. Tako sv. Pavel vso moralo izvaja iz te mistične zveze s Kristusom. Tudi v pismu Efežanom opisuje sv. Pavel starega in novega človeka. Jezus je obe vrsti človeka, pogana in Juda »preustvaril v enega novega človeka, spravil z Bogom, oznanil obojim mir, jih napravil za sodržavljane svetih in domačine božje (Ef 2, 1—19). Zato jih opozarja, naj odložijo »kar zadeva prejšnje življenje starega človeka, ki se kviri po varljivih strasteh... in si oblecite novega človeka, ki je po Bogu ustvarjen v resnični pravičnosti in svetosti« (Ef 4, 24). Stvarno pomeni izraz »novi človek« isto kot izraz »nova stvar«. »Ako je torej kdo v Kristusu Jezusu, je nova stvar« (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15). »Zakaj imenuje sv. Pavel krepost človeka in zakaj grešnost človeka? Zato, ker se človek kaže po delovanju. Zakaj onim, ki so že oblečeni, zopet pravi: oblecite se! Sedaj govori o življenju in delih. Tunc indumentum fuit a baptismate nunc autem a vitae agenda ratione et operibus.«²⁰

6. »Nadenimo si orožje svetlobe« (Rim 13, 12). »Med podobami in primerami v sv. pismu zavzema po pogostosti in raznoličnosti uporabe luč prvo mesto.«²¹ V prenesenem pomenu jo uporabljajo posebno prerok Izaija, sv. Janez in sv. Pavel. Bog je luč, On je v luči (1 Jan 1, 5, 7), oblečen je v luč (Ps 103, 1, 2), prebiva v nedostopni svetlobi (1 Tim 6, 16), v mesijanskih časih bo On sam »večna luč« (Iz 60, 19; Mih 7, 8). Ker je Bog luč, zato je tudi vse Njegovo delovanje svetlo in razsvetljujoče. Njegova postava, Njegova pravica, posebno modrost je luč, ki razsvetljuje človeštvu pot, da more priti k svojemu cilju (Ps 18,8 ; 118, 105; Modr 5, 6; 7, 10; Preg 4, 18, 19; Pridig. 2, 13; Modr 17, 20; 18, 4). Kristus, Mesija in Odrešenik človeštva je bil napovedan kot velika luč, ki prihaja z višav vsem, kateri prebivajo v temi in smrtini senci (Iz 8, 23; 9, 2; Mat 4, 16; Lk 1, 78), On je sonce pravičnosti (Mal 4, 2). luč za vse nevernike (Iz 42, 6; 49, 6; 60, 1—3; Lk 2, 30—32). Kristus

²⁰ Sv. Janez Kriz., In epist. ad Ephes. Com. 13, P. G. 62, 93 sl.

²¹ Fonck, Das Licht der Welt, Paderborn 1919, 7.

je sam sebe imenoval luč sveta (Jan 8, 12; 9, 5; 12, 46). Tudi apostole, ki so vanj verovali, sprejeli Njegov nauk in Njegove darove ter dobili nalogo z besedo in zgledom oznanjevati in širiti vero in sadove odrešenja, je imenoval luč sveta (Mat 5, 14—16). Sv. Pavel opominja Efežane, naj bodo »otroci luči« (Ef 5, 8—9). Božji otroci so kakor luči na svetu, ker se držijo besede življenja (Fil 2, 15—16). Neposredni učinek luči je, da obda, osvetli in napravi vidne vse predmete. Zato se primerja tudi z obleko. Tako se v prenesemem pomenu rabi predvsem za resnico, njeno jasnost in spoznatnost pa tudi za dejanja, iz katerih lahko spoznamo dobroto, pravičnost, resničnost. Zato se ta primera rabi za resnico samo, Boga in Kristusa, za Kristusov nauk, za oznanjevanje nauka pa tudi za dela, ki iz zveze s Kristusom izvirajo, v katerih na popolnejši način odseva božje delovanje in iz katerih morejo tudi drugi spoznati Kristusa in priti k Njemu.²²

Življenje kristjana se v sv. pismu označuje kot boj med lučjo in temo. Kristjan mora hoditi v zvezi s Kristusom, ki je luč sveta, mora imeti spoznanje in dela Kristusova v sebi in mora to spoznanje z besedo in zgledom širiti na vse strani. Zaradi te podobe boja med lučjo in temo opominja sv. Pavel, naj si kristjani nadenejo orožje svetlobe. Orožje teme so vse grešne navade: požrešnost, pijanost, nečistost, nesramnost, prepir, nevoščljivost itd. »Odložimo torej dela teme in si nadenimo orožje svetlobe. Kakor podnevi hodimo pošteno — nadenite si Gospoda Jezusa Kristusa in mesu ne strežite za poželjivost« (Rim 13, 12—14). Efežane pa poziva, naj si nadenejo vso »bojno opravbo božjo, da se boste mogli ustavljati zvijačam hudičevim« (Ef 6, 11, 13). Naštevava posamezne dele te bojne opravbe božje: pas resnice (prim. Lk 12, 35; 1 Petr 1, 13), oklep pravice, obuvalo pripravljeno za evangelij miru; ščit vere, čelado zveličanja in meč duha, kar je božja beseda (Ef 6, 14—18). Vse te čednosti so torej tisto orožje svetlobe, ki jih prejme, kdor postane otrok luči po veri in krstu od Jezusa Kristusa in kot delež Njegove luči spoznanja in del. Tudi Tesaloničane sv. Pavel opominja, da naj bodo pripravljene za prihod Gospodov k sodbi. »Zakaj vsi vi ste otroci luči in otroci dneva.« Zato naj bodo trezni in si nadenejo »oklep vere in ljubezni in za čelado upanje zveličanja« (1. Tes 5, 4—10).²³

²² Ker se ta zveza s Kristusom, lučjo sveta, izvrši po veri in krstu, je že v sv. pismu utemeljeno, da se je krst od sv. Justina dalje imenoval tudi razsvetljenje (photismos). Prim. kateheze »illuminandorum« (photizomenon) sv. Cirila Jer. (P. G. 33). Sv. Janez Krizostom lepo pravi: ponoči imamo včasih vrv za kačo, prijatelja za sovražnika, vsakega šuma se prestrašimo, ob svetlem dnevu ni teh prevar; po milosti spozna duša resnico stvari. Ad illuminandos cat. II. P. G. 49, 233 sl. — Prim. tudi, kar sv. Ciprian pripoveduje Donatu o svojem osebnem izkustvu po krstu (Lukman, Sv. Cec. Cipriana izbrani spisi II. 41).

²³ Primera bojne opravbe za kreposti se rabi že v Stari zavezi. Iz 11, 5: et erit iustitia cingulum lumborum eius et fides cinctorium renium eius; Iz 59, 17: Gospod je oblečen s pravičnostjo kot oklepom in čelada zveličanja je na njegovi glavi. V knjigi Modrosti se hvalijo pravični, da bodo večno živeli in bo pri Gospodu njihovo plačilo. On jih bo varoval s svojo

Analogija, ki je podlaga za prenos izraza luči in orožja svetlobe, je že iz narave luči in orožja kakor tudi iz navedenih mest lahko spoznatna.

Tudi to oblačilo in opremo prejme kristjan pri krstu in jo mora uporabljati v svojem življenju. S svojimi krepostmi mora kakor vojak Kristusov pripomoči luči evangelija in milosti do zmage.

7. To umrljivo si bo nadelo neumrljivo (1 Kor 15, 54). Vsi, ki so si nadeli Kristusa v krstu in so mu podobni v Njegovi smrti in vstajenju, so mu podobni tudi v poveličanju iz smrti zbujenega telesa (Rim 6, 3 sl). Tudi lastnosti od smrti vstalega Kristusa, neminljivost in neumrljivost so po milosti obleka, ki jo bodo pravični prejeli ob vstajenju. Že telo po njegovem razmerju do duše pojmuje sv. Pavel kot obleko duše (2 Kor 5, 3). Mnogi želijo, da bi ne bilo treba umreti telesne smrti pred vstajenjem. Želijo v tej obleki telesa dočakati poslednjo sodbo, da bi si tako »povrhu nadeli stan, ki je iz nebes«, nočejo se sleči, »ampak se še po vrhu obleči, da bi življenje použilo, kar je umrljivega.« Želijo drugega prihoda Gospodovega dočakati brez smrtnege boja in tako doseči neminljivost. Človeško telo se bo spremenilo in dobilo, ako dočakamo brez smrti Gospodov prihod, lastnost neminljivosti (aftharsia), in neumrljivosti (athanasia), »zakaj to minljivo si mora nadeti neminljivo in to umrljivo nadeti neumrljivo« (1 Kor 15, 50—54). Nemnlnjivost in neumrljivost sta dve Kristusu svojski lastnosti, ki jih bodo ti, ki so v Kristusu umrli (1 Tes 4, 16) ali ki so Kristusovi in še živi dočakajo sodnega dneva, oblekli. Ta obleka jih bo posebno priličila po telesu poveličanemu Kristusu. Po neumrljivosti in neminljivosti ali nestrohljivosti, po viziji in ljubezni smo deležni slave božje (Irenej, Adv. haer. 4, 20, 5. Ruët de Journal, Enchiridion 236).

Primernost metafore oblačila

1. V prvem vprašanju Sume (I. 9) razpravlja sv. Tomaž o sveti znanosti, njeni potrebi in njenem predmetu. V devetem členu govori o umestnosti metafor v sv. pismu in sv. znanosti. Njihovo uporabo zagovarja in utemeljuje z razlogom, da je v sv. pismu dana božja resnica splošno za vse ljudi. Primerno je, pravi, da sv. pismo izraža resnice o Bogu in duhovnih rečeh s podobami telesnih (sub similitudine corporalium). Bog namreč skrbi za vse stvari primerno njihovi naravi. Naravno pa je za človeka, da pride do duhovnih resnic (intelligibilia) po čutnih, ker se vse naše spoznanje začne od čutnega zaznavanja. To je potrebno toliko bolj, ker je sv. pismo namenjeno splošno vsem ljudem, ne samo filozofom, ne samo onim, ki brez čutno zaznatnih podob morejo pojmovati in umevati duhovne resnice. Na ta način pa je mogoče, da tudi neuki morejo

desnico in branil s svojo sveto roko. Vzel bo bojno opravo in oborožil bo stvari za maščevanje nad sovražniki. Oblekel bo kot oklep pravico in za čelado bo vzel pravično sodbo. Vzel bo pravičnost za nepremagljiv ščit, svojo trdo jezo bo zbrusil v sulico in z njim se bo ves svet bojeval zoper neumneže (Modr 5, 16—20).

spoznavati nauk sv. pisma. Na pomislek, da se z metaforami resnica bolj prikriva, kakor pa razodeva, odgovarja sv. Tomaž: žarek božjega razodetja se ne uniči, če se odene s čutnimi podobami, ampak ohrani svojo resničnost in proseva tudi skozi te podobe. Tako ne dopušča, da bi duh, ki mu je razodetje dano, obtičal v čutnih podobah, marveč se dvigne k spoznanju duhovnih resnic. Na ta način morejo oni, ki so razodetje prejeli, potem druge prav poučiti. Tudi so resnice, ki so na enem mestu sv. pisma podane v metaforah, na drugih mestih bolj izrazito (*expressius*) povedane. Tako je prikrivanje v podobah tudi koristno za študij (*ad exercitium studiosorum*), obenem pa skrito pred zasmehom nevernih. Poseben pomen pripisuje sv. Tomaž vprav metaforam, ki so vzete iz nižjega, snovnega sveta. Res je podobnost bitno popolnejših stvari z Bogom večja in so zato same na sebi bolj sposobne nuditi nam spoznanje božjega bistva. Vendar pa se zdi bolj primerno, da ima sv. pismo primere in podobe nižjih bitij za pojasnjevanje božjih in duhovnih stvari. Vsa ustvarjena bitja so učinki Boga in so različni od Njega. Manjša je nevarnost, da bi svojstva nižjih bitij istoznačno pridevali Bogu in tako podobo enačili s tem, kar pomenja po analogiji. Zakaj pri teh nam je bolj jasno, da take enakosti med njimi in Bogom ne more biti. Pri podobah višjih bitij bi utegnila biti ta nevarnost istovetenja večja. Tudi se zdi ta način primernejši za spoznanje, ki ga imamo o Bogu v tem življenju. Zakaj naše spoznanje o Bogu v tem življenju je bolj negativno kot pozitivno. Bolj se nam razodeva, kaj Bog ni, kakor pa, kaj je. Podobe nižjih bitij nam za to negativno spoznanje o Bogu bolje služijo kakor pa, če mislimo in govorimo o Bogu s podobami reči, ki so mu bliže po bitni popolnosti. — Zadnji metafizični razlog takega spoznavanja in umevanja skrivnosti s pomočjo podob podaja sv. Tomaž Akvinski v 8. poglavju *Summae contra gentiles* I. Vse stvari in torej vse resnice naravne in nadnaravne izhajajo iz enega najvišjega vzroka — od Boga. Vsak učinek ima nekaj od popolnosti svojega vzroka. Ni vsak učinek res podoben vzroku, a vsaj neka sled popolnosti vzroka je v njem. Ima bit, ima neko dobro, ker ni eksistence brez nekega bistva. Tako imajo tudi čutne reči neko podobnost z božjim bistvom, čeprav je ta podobnost tako nepopolna, da je čisto nezadostna za razložitev božje substance.

Zaradi neskončne popolnosti in enotnosti najvišjega vzroka vlada torej med vsemi ustvarjenimi bitji in Bogom neka podobnost vsaj v tem »*quod sunt et bonae sunt*«. Zato nam morejo vse stvari služiti v to, da manj ali bolj spoznamo tudi popolnost božje substance. Prav zato pa so tudi vse stvari zaradi podobnosti s prvim vzrokom med seboj v nečem podobne. In tako moremo, neglede na povezanost ustvarjenih bitij po medsebojni vzročnosti (*causae secundae*), že zaradi te temeljne podobnosti z edinim prvim vzrokom na neki način spoznati iz bistva in lastnosti ene stvari tudi druge ali jih vsaj osvetliti. Torej tudi s pomočjo manj popolnih snovnih bitij osvetliti bistvo bolj popolnih duhovnih bitnosti, bodisi da njih

eksistenco in bistvo spoznavamo z naravnimi zmožnostmi, bodisi, da vemo zanje le po razodetju in torej iz vere.

Naše umsko spoznanje se začne iz čutnega (*res sensibiles ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit*). Iz tega pa sledi, če upoštevamo zgornje ugotovitve o podobnosti vseh reči, da morejo tudi čutne stvari služiti za spoznanje popolnosti duhovnih, naravnih in nadnaravnih bitnosti ter Boga samega in Njegovih skrivnosti. Zaradi analogije bitja in spoznavne povezanosti višjega sveta s čutnim spoznanjem pa moremo, čeprav je duhovno spoznanje po počelu, dejanju in lahko tudi predmetu bistveno višje, na ta način vplesti in vzditati spoznanje duhovnega sveta, tudi nadnaravnega, v človekovo naravno življenje, v njegov enotni osebni svet. Zato je važno, da prav spoznanje tega duhovnega in tudi skrivnostnega sveta osvetljujemo z analogijami, ki so za nas in način našega spoznanja neposredne in zato bolj žive. Seveda ne smemo tega, kar je na neki način podobno, izenačiti, ne smemo iz analogije preiti v istoznačnost pojmov in istovrstnost tega. Dragoceno pa je vsako spoznanje, ki nas približa najvišjim rečem.²⁴

Te misli, ki veljajo tudi za metafore in simbole v sv. pismu, vatikanski cerkveni zbor kratko označi, ko uči, da more razum, osvetljen po veri, doseči neko spoznanje skrivnosti, in sicer zelo plodovito tudi »*ex eorum quae naturaliter cognoscit, analogia*«. ²⁵

Če zgornje misli uporabimo za metaforo oblačila, kakor smo jo v razpravi po sv. pismu obravnavali, moremo spoznati, da je prav ta metafora za označevanje vsega nadnaravnega življenja krščanskega človeka in zato tudi za teologijo zelo plodna in pomembna. Konkretno in živo izrazi kristocentrični značaj vseh nadnaravnih počel v človeku. Pokaže, kako so vsi učinki krsta od enega žarišča — Kristusa. Kakor obleka obdaja človeka, ga ogrinja in odeva, tako tudi odrešeni človek živi kakor v novi atmosferi, ki napolnjuje, ožarja njegovo osebnost, njegov razum, njegovo voljo in njegovo dejavnost. In kakor se po obleki izraža tudi notranje življenje in čustvovanje človeka, tako se tudi v opravičenem človeku odraža Kristusovo dostojanstvo, Njegovo mišljenje in Njegovo delovanje. Res je, da oblačilo v svojskem pomenu ne povzroči tega stanja človeka, ki ga izraža, vendar pa tudi spominja in opozarja nosilca oblačila, da se zaveda svojega človeškega dostojanstva, svoje službe, poklica ali naloge, ki jo izraža njegovo posebno oblačilo. Oblačilo Kristusovo pa to dostojanstvo, ta poseben poklic ne samo izraža, ampak tudi povzroči, ker je Kristus zaslužni in zunanji formalni vzrok vsega našega nadnaravnega dostojanstva ter odličnosti, ker podari nadnaravna počela Kristusu podobnega življenja. Metafora tudi ne izrazi sama na sebi realne razlike med posvečujočo milostjo in krepostmi, pač pa zelo dobro označi notranjo nujnost zveze vseh nadnaravnih počel s Kristusom in po Njem z Očetom in sv. Duhom.

²⁴ H. Weisweiler razlaga ta člen in dokazuje, kako morejo naravni razum in njegovi razlogi služiti teologiji, ki je ena in enotna. *Theologie der Verkündigung* (Scholastik 13, 1938, 481—489).

²⁵ Denz 1796.

Dalje izrazi edinost vseh, ki so v krstu opravičeni, s Kristusom in vseh udov tega skrivnostnega organizma med seboj po eni življenjski formi, ki je Kristus.²⁶ Kakor je oblačilo izraz notranjih duhovnih kvalitet ter njih odnosa do človeka, tako je potem tudi znamenje, po katerem moremo te notranje lastnosti spoznavati. Tako tudi tisti, ki so prejeli oblačilo Kristusovo, oblačilo novega človeka in orožje svetlobe, morajo s svojim vedenjem, mišljenjem in življenjem biti znamenje in dokaz za notranjo zvezo s Kristusom po milosti, veri, upanju in ljubezni. Z oblačilom Kristusovim je označena tesna zveza teh notranjih stalnih in trajnih počel z na zunaj vidnim življenjem. Uporaba takih metafor v teologiji, posebno za približevanje skrivnostnega dogajanja v dušah našemu mišljenju in čustvovanju je zato pomembna tudi za teologijo, ker more tudi teologijo bolj približevati neposrednemu verskemu življenju, kar se danes posebno poudarja. Naloga teologije seveda je, da odnose in pomene tako oblačila do organizma, kakor tudi odnose nadnaravnih bitnosti do Kristusa in do človeka, kolikor mogoče jasno opredeljuje in tako podobnost med njimi določneje spoznava.

²⁶ »Etre baptisé dans le Christ, s'est être plongé dans le Christ mystique comme dans l'élément naturel de notre vie nouvelle: c'est donc, au fond, la même chose qu'être baptisé dans le corps du Christ, c'est à dire incorporé à son corps mystique. Pareillement, revêtir le Christ, c'est être enveloppé de cette atmosphère divine, fait membre vivant du Christ, assujetti à cette force surnaturelle, q'on appelle l'âme de l'Eglise et qui n'est autre que l'Esprit Saint. L'Apôtre emploie toujours le mot revêtir au sens métaphorique, il dit »revêtir le Christ ou le Seigneur Jésus Christ, revêtir l'homme nouveau, revêtir l'immortalité, revêtir des armes de lumière, revêtir l'armure de Dieu, la casque du salut, la cuirasse de la foi et de la charité«; mais dans tous ces exemples le sens figuré est transparent: nous revêtons le Christ moins comme un manteau qui couvre notre misère que comme une forme vitale, qui nous fait vivre de sa vie... Le baptême nous revêt du Christ: revêtus du Christ nous sommes dans le Christ; revêtus du Christ nous sommes fils de Dieu, revêtus du Christ nous ne sommes qu'un. Pour que le raisonnement tienne, il faut que le Christ dans lequel nous sommes plongés et que nous revêtons, soit conçu comme une forme qui nous enveloppe, nous pénètre et nous unifie.« Prat, o. c. II. 373, 374.

Fatimska prikazovanja

Dr. Vilko Fajdiga

Uvod. Dogodki, ki so se pred 26 leti zgodili v Fatimi na Portugalskem, so z začudenjem napolnili verni in neverni svet. Marija se prikazuje preprostim otrokom; da jim globoka in času primerna naročila in sporočila; pravi čudeži potrdijo resničnost prikazovanj; ljudstva hitijo v stotisočih v Fatimo, da se verni poglobijo in neverni najdejo pot k Bogu; Fatima postane rešilno znamenje narodom v strašni stiski druge svetovne vojne. Že govorimo, o »fatimskem dejstvu« kakor smo navajeni slišati o »lurškem dejstvu«, ki so mu dogodki na Portugalskem postali izredno slični, tako po poteku samem kakor po poslanstvu, ki naj ga izvršijo v svetu.

Toda medtem ko je »lurško dejstvo«, katerega blagoslovljen vpliv čuti svet že 85 let, postalo predmet nešteto znanstvenih razprav in del, pa stojijo dogodki v Fatimi v tem oziru še dokaj osamljeni in neobdelani. Sicer imamo o Fatimi tudi že nekaj zelo dobrih del¹, vendar še vedno v teoloških revijah zaman iščeš razprav o tem. Zdi se, kakor da nihče noče s kritičnim nožem razdirati čudovito lepo razcvetelega »fatimskega dejstva«, ki pod vodstvom Cerkve razliva tako blagodejno vonjavo preko pustega sveta.

Vendar je tudi to delo treba opraviti. Kakor so nam dragocena navodila in potrdila, ki jih ob »fatimskem dejstvu« daje sv. Cerkev

¹ Prva in izredno važna, ker je pisana od teologa, ki je dogodkom sledil iz neposredne bližine, je knjiga Visconte de Montelo (pseudonim), *As grandes maravilhas de Fatima*, Lisboa 1927, ki nosi v francoščini naslov: »L'Histoire critique des événements de Fatima. Med Nemci je zbudila veliko pozornost knjiga Dr. L. Fischer, *Fatima* — das portugiesische Lourdes, Kirnach-Villingen 1930, ki pa je manj kritična. Kar dobro je delo Luigi Moresco, *La Madonna di Fatima*, ki je v drugi izdaji izšlo v Milanu 1942. Izmed vseh najboljših pa je delo profesorja na Bibličnem institutu v Rimu L. Gonzaga da Fonseca S. J., *Le meraviglie di Fatima*, ki je od leta 1931 dalje doživelo že devet izdaj in je prevedeno v številne evropske jezike. Pri nas je obe kritični deli imel za podlago dr. Srečko Zamjen za svojo *Fatimo*, Ljubljana 1943, ki je v pol leta doživela že tri izdaje. Ker Fonseca v svoji kritični izdaji povzema znanstvene ugotovitve drugih avtorjev, tako da je o njej zapisal leirijski škof Jose Correia da Silva v spremnem pismu k osmi izdaji dne 4. avgusta 1942: »Vaša knjiga je zvest in doslej najpopolnejši izraz vseh prikazovanj, ki so tako bogata na naukih in čudežih,« se bo mogoče v razpravi naslanjati predvsem na to knjigo. Da ne bo treba obremenjevati kritičnega aparata, bodo navedbe iz nje označene med tekstom s črko F. in označbo strani. Poleg teh glavnih del je izšlo o Fatimi še vse polno manjših knjig, saj jih je samo v Italiji do 1943 izšlo do 40. (Prim. X, *Recenti pubblicazioni di Fatima* v *Osservatore Romano*, 15. junija 1943.)

in to še bolj bogato in hitro kakor pri dogodkih v Lurdu, vendar moramo računati s kritičnim in skeptičnim razpoloženjem sodobnikov, ki bi radi vedeli bolj natančno, zakaj in kako je učiteljska avtoriteta Cerkve mogla priznati fatimska prikazovanja kot verovna in je celo v zvezi z njimi priporočila češčenje brezmadežnega Srca Marijinega. Njen vrhovni predstavnik papež Pij XII. je posvetil celo ves svet brezmadežnemu Srcu Marijinemu dne 13. oktobra 1942, kakor da hoče izpolniti naročilo, ki je bilo dano v Fatimi dne 13. junija 1917. Vprašanje, ki ga nosi sodobni, včasih tako malo verni svet v sebi, se namreč tudi glasi: Ali naj res vzamem »fatimsko dejstvo« za svetlo zvezdo svojih temnih noči?

Razprava bi rada dala odgovor rahlim dvomom in preprečila vsako oklevanje. Pokazati hoče, kako so bili sklepi in izjave cerkvene oblasti z ozirom na fatimska prikazovanja znanstveno utemeljeni in zato trdni ter zanesljivi tudi za najbolj kritične duhove. Znova bo ob tej priliki postalo jasno, da ni mogoče očitati katoliški Cerkvi v teh vprašanjih nobene lahkovernosti ali prenačelnosti.² V njej bodo obenem podana pravila, kako je presojati vprašanje prikazovanj in zasebnih razodetij, naj se pojavijo kjer koli.

Razdelitev razprave bo taka, kakor jo apologetika uporablja, če o določenem dejstvu hoče dognati, ali spada v red narave ali nasprotno njegove meje presega. Najprej bo treba ugotoviti »zgodovinsko resničnost« fatimskih prikazovanj. Odgovoriti bo treba na vprašanje, ali so ta prikazovanja del zgodovine, ali nasprotno samo pobožna legenda. Če je enkrat ugotovljena zgodovinska resničnost določenega dejstva, tedaj nastopi druga važna naloga: dognati, ali je dejstvo naravno razložljivo ali nasprotno presega meje narave in je treba priznati izredni poseg mimonaravnih činiteljev. To »filozofsko resničnost« fatimskih prikazovanj bomo iskali z odgovori na vprašanje, če niso morda mali otroci v Fatimi hoteli sebično prevarati ljudi in so si zato prikazovanja izmislili, ali pa, če niso morda sami postali žrtve bolesterne prevare, ki ji pravimo halucinacija. Možna je seveda še ena prevara, ki ni bila tako redka v zgodovini

² Kot dokaz za to trditev bi nam prav iz zadnjega časa služile lahko tudi cerkvene odločbe ali pa odločitev vsake uradne izjave, ker še dogodki za njo niso dozoreli: prim. postopek Cerkve v zadevi Terezije Neumann v Konnersreuthu (prim. V. Keilbach, Konnersreuth v svetletlu psihologije religije, Zagreb 1937) ali zadržano čakanje v zadevi prikazovanj v Beauraingu v Belgiji ali strogo odklonitev »prikazovanj« v Voltago v Italiji (prim. Osservatore Romano, 13. maja 1943). Prim. tudi zelo skrben postopek Cerkve v zadevi prikazovanj v Banneux v Belgiji (L. Moresco, La Madonna dei poveri 71, 77 sl.). Cerkev se v vseh teh primerih drži strogih pravil, kakor jih je podal papež Benedikt XIV. v svoji okrožnici De beatificatione et canonizatione servorum Dei in so jih za njim ponavljali drugi strogi učitelji duhovnega življenja, med katerimi je posebno znamenit teolog Eusebius Amort, ki s svojim delom De revelationibus, Visionibus et Apparitionibus Privatis Regulae tutae (Augsburg 1749). V kolikor bi bile te smernice še pomanjkljive, jih je popravil in s pravili poznejših teologov dopolnil ter kritično izdal dr. H. Laiss v delu Eusebius Amort und seine Lehre über die Privatoffenbarungen kot 58. zv. Freiburger Theologische Studien I. 1942. Na to delo se bo razprava večkrat sklicevala.

raznih »prikazovanj«, t. j. če ni morda duh teme, »lažnik od začetka« s svojimi izrednimi silami povzročil prikazovanja, ki bi tako seveda ne bila resnično od Boga in bi se vse izkazalo kot zlo. Zato je ugotovitev »teološke resničnosti« fatimskih prikazovanj nujno potrebna.

Ta prikazovanja bomo lahko imenovali privilegirana, če bomo našli, da jih je potrdila božja Vsemogočnost z vrsto izrednih del, ki jim bo treba priznati naslov »čudež«, naj bo že intelektualnega, moralnega ali fizičnega reda.³ Tedaj se bo še posebno jasno pokazalo, kako je bilo cerkveno stališče že od vsega početka pravilno. Ostala bo samo še lahka naloga, pokazati na »relativno resnico« fatimskih prikazovanj, t. j. na njihov smisel za posameznika, Cerkev in ves svet v dneh, v katerih se je to »fatimsko dejstvo« pojavilo po dobroti Previdnosti. Ne tajimo, da nam bo bistveno sorodno »lurško dejstvo« v marsičem svetilo kot zvezda vodnica, v katere svetlobi bodo fatimska prikazovanja in njihova verodostojnost postala še bolj svetla in jasna.

1. Dejstvo fatimskih prikazovanj

Prav za prav o tem poglavju skoraj ni treba govoriti. Fatimska prikazovanja so se vršila v naših dneh (od 13. maja do 13. oktobra 1917). Kraj in razmere v portugalski deželi so dobro znane. Otroke, ki se jim je Marija prikazala, so ljudje poznali in z lahkoto obiskovali, najvažnejša med njimi — Lucija — še danes živi v kraju Tuy na Španskem v samostanu Dorotejk. Ob prikazovanjih so se zbirali tisoči. Veliki portugalski listi so v Fatimo pošiljali svoje dopisnike. Prikazovanja so tvorila za Cerkvi sovražne sile predmet sovraštva in organiziranega odpora; verne množice pa so ob njih še poživile svojo vernost. Kristusova Cerkev s »fatimskim dejstvom« še danes živi in ga uporablja za lepo priliko, da ob njem razživi pobožnost in zaupanje do Marije ter pomaga najti človeštvu pravo pot iz sedanjih stisk.

Vsako izmed navedenih dejstev je tako otipljivo in dokazljivo, da pametnega dvoma o njem ni mogoče imeti⁴. Zato je bolje uporabiti to poglavje kot ugodno priliko, da podamo zgodovinsko poročilo o Marijinih prikazovanjih, ki jih bo treba potem kritično presojati. Pri tem se bo najbolje omejiti na poročilo

³ V skladu z dekretom Urbana VIII. izjavljam že vnaprej da z izrazi »čudež« in »nadnaravno« nikakor nočem prejudicirati v nobeni stvari odločbam Cerkve.

⁴ Ali je res treba posebej odgovorjati na dvom, češ zakaj smo za »fatimsko dejstvo« pri nas tako pozno zvedeli. Prvič je res, da je mnogo posameznikov zanje zvedelo že davno prej, bodisi iz pripovedovanja ali iz literature, ki je bila posebno od l. 1930, ko je cerkvena oblast v Leiriji (škofija, kamor Fatima spada) javno odobrila češčenje fatimske Gospe, vedno številnejša. Sicer pa je za zgodovinsko dejstvo samo zelo postransko, ali posamezni narod zanje zve malo prej ali malo pozneje. Gotovo pa so posebne prilike; v katerih slovenski narod sedaj živi, razumljiv razlog, če se je s toliko silo in s toliko vero obrnil k »fatimskemu dejstvu«.

o šesterih glavnih prikazovanjih in namenoma izpustiti poročila in kritično presojo postranskih prikazovanj na prim. angela malim otrokom na paši (F. 123—128) ali Marije malemu Francu in Jacinti v boleznih (F. 156, 160, 165, 168 sl., 173). Če bodo glavna v kritični luči zažarela kot sprejemljiva in verovna, tudi stranskim ne bo mogoče odreči resničnostnega značaja.

Prikazovanja so se godila v neznatnem kraju Fatima na Portugalskem, ki leži 130 km severno od Lizbone in spada v najmanjšo portugalsko škofijo, ki ima svoj sedež v mestu Leiria. Deležni so jih bili trije mali otroci, ki so pasli črede svojih staršev po pašnikih v okolici Fatime. Doma so bili v vasi Aljustrel. Najvažnejša priča prikazovanj je mala Lucija od Jezusa, ki se je rodila 22. marca 1907 od očeta Antona dos Santos († 31. VII. 1919) in matere Marije Roze († 16. VII. 1942). Poleg nje se je prikazala Marija še bratrancu Francu, ki se je rodil 11. junija 1908, in sestrični Jacinti, rojeni 11. marca 1910. Njun oče je bil Peter Marto in mati Olimpija od Jezusa. Obe družini sta bili lepo verni, posebno materi, in srednje premožni.

Dne 13. maja 1917 so omenjeni otroci pasli črede v Irijski globeli (Cova da Iria), ki je oddaljena kake 3 km od Fatime. Opolodne, četudi je bilo popolnoma jasno, se zabliska. Zboje se nevihte in zato hitro odženejo proti domu. Sredi pota se zopet zabliska. Prestrašeni pospešijo korake, toda ob vznožju griča, na pritličnem, komaj dober meter visokem hrastiču zagledajo čudovito lepo gospo, ki jih s kretnjo roke pomiri in reče: »Ne bojte se! Nič hudega vam nočem.« Gospa je imela, tako so jo orisali otroci, 15—17 let. Njena obleka je bila snežnobela in k vratu stisnjena z zlatim trakom. Obleka je segala do gležnjev, ki so se komaj dotikali hrastovih listov. Imela je bel, z zlatom obrobljen plašč, ki ji je pokrival glavo in postavo. Roke je imela sklenjene za molitev, v njih pa rožni venec iz belih jagod s temnosrebrnim križcem. Obraz, čigar poteze so bile izredno fine in nežne, je bil obdan s sončno svetlobo, vendar pa je na njem ležala senca žalosti. Lucija jo vpraša pogumno: »Od kod ste doma?« — »Nebesa so moj dom,« se je glasil odgovor. — »Kaj hočete od mene?« še vprašuje Lucija. — »Prišla sem vas vabit, da pridite prav na ta prostor in prav ob tej uri šest mesecev vsakega trinajstega v mesecu, tja do oktobra. Oktobra vam povem, kdo sem in kaj hočem od vas.« — Po kratkem molku vpraša spet Lucija: »Prihajate z nebes? Ali bom jaz šla v nebesa?« — »Da,« odgovori Gospa. — »In Jacinta?« — »Tudi ona.« — »In Franc?« — »Tudi on, a prej bo moral zmoliti mnogo rožnih vencev.« Ko jo Lucija vpraša za dve umrli prijateljici, kje sta, ji Marija pove, da je ena v nebesih, druga pa v vicah, nato pa nadaljuje: »Ali se hočete darovati Gospodu in doprinašati žrtve in radovoljno sprejeti vse trpljenje, ki vam ga bo hotel poslati, in spravo za toliko grehov, s katerimi ljudje žalijo božje veličanstvo, za spreobrnjenje grešnikov in v častno zadoščenje mojemu brezmadežnemu Srcu za kletve in vse druge žalitve, ki so mu prizadete?« — »Hočemo,« odgovori v imenu vseh treh Lucija. Marija je zadovoljna, le to jim še pove, da bodo morali kmalu zelo veliko trpeti, toda milost božja jih bo podpirala in krepila.

la. Potem razprostre roki — podobno kakor duhovnik pri Dominus vobiscum, je pozneje potrdila Lucija — in nad otroke se je razlila tako čudovita svetloba, v kateri so se počutili potopljeni v Boga, da so pod neodoljivo silo padli na kolena in goreče molili: O presveta Trojica, molim te. Moj Bog, moj Bog, ljubim te. Marija jim je še naročila, naj molijo odslej vsak dan in pobožno rožni venec, da izprosijo svetu miru. Nato se je prikazen oddaljevala proti vzhodu, dokler ni izginila v sončni luči (F. 24—27).

Dne 13. junija so se po naročilu lepe Gospe otroci spet podali v Irijsko globel. Spremljalo jih je kakih 50 ljudi. Eden navzočih takole pripoveduje: »Ob določeni uri so prišli otroci. Ob velikem hrastu, ki je oddaljen kakih 50 korakov od kraja prikazovanj, so kleče zmolili rožni venec. Ko so ga končali, se je Lucija dvignila, si uredila obleko in ogrinjalo, kakor da hoče vstopiti v cerkev, se obrnila proti vzhodu in pričakovala prikazen. Okoli stoječi so jo vpraševali, če bo treba dolgo čakati, pa je zanikala. Bratranec in sestrična sta ji rekla, da je še dovolj časa še za en del rožnega venca, toda Lucija se je zdrznila in rekla: »Sem že videla blisk; sedaj pride Gospa.« Pohitela je k nizkemu hrastu, ona dva pa sta ji sledila... Slišal sem Lucijina vprašanja in kako se je pogovarjala s prikaznijo, toda videl nisem nič in tudi odgovorov nisem slišal.« Pogovor je trajal kakih deset minut. »Kaj hočete od mene?« je znova vprašala Lucija. Gospa je odgovorila, naj se prihodnjega trinajstega v mesecu zopet vrnejo in naj vsak dan molijo rožni venec. Potem je še dostavila: »Hočem, da se naučiš brati; pozneje bom povedala, kaj želim.« Lucija jo je še prosila za priporočenega ji bolnika. »Naj se spreobrne, pa bo v enem letu zdrav,« je odvrnila Gospa. Potem je v nadaljnjem pogovoru razodela skrivnost, ki je otroci kljub najhujšim pritiskom niso hoteli izdati. Šele l. 1927 je Lucija s posebnim božjim dovoljenjem ubogala spovednika in skrivnost razodela. »Rada bi Gospo prosila, naj nas vse tri vzame v nebesa,« pa je Marija odvrnila: »Da, Jacinto in Franca bom prišla hitro iskat. Ti pa moraš ostati na zemlji dalj časa. Jezus se te hoče poslužiti, da bi po tebi ljudje spoznali in vzljubili mene. Hoče za stalno vpejljati v svetu češčenje mojega brezmadežnega Srca.« — »Torej bom morala ostati sama?« žalostna vpraša Lucija. »Ne, hčerka moja. Ali mnogo trpiš? Bodi pogumna. Nikdar te ne bom zapustila. Moje brezmadežno Srce bo tvoje zavetje in pot, ki te bo vodila k Bogu.« In zopet se je nad otroki razlila podobna svetloba kakor prvič. Pred desno roko prikazni so opazili srce, ki ga je obdajalo trnje, in razumeli so, da je to Marijino Srce, ki ga mučijo grehi sveta in prosi zato za pokoro in zadoščevanje. — Potem se je prikazen začela oddaljevati in slišati je bilo zamolkel grom. Lucija je še kazala na njo: »Glejte jo, če jo hočete videti! Tam, tam...« in ko se je popolnoma oddaljila, je rekla: »Dovolj! Nebesa so se zaprla« (F. 33—37).

Kljub težavam, ki so jih vedno več imeli otroci zaradi prikazovanj, so 13. julija 1917 zopet prišli na mesto prikazovanj. Tokrat je z njimi že množica nad 2000 ljudi. Ko so prišli k drevesu, je

Lucija začela moliti rožni venec. Točno opoldne se je zopet prikazala Gospa. Lucija je samo gledala in ni spregovorila, dokler je Jacinta ni pozvala, češ da je Gospa že prišla in hoče govoriti z njo. Lucija ji tedaj reče: »Kaj hočete od mene?« Zopet Gospa naroči, da ne smejo izostati prihodnjega trinajsteга in naroči, naj vsak dan molijo rožni venec v čast Mariji, da bi se vojna skoraj končala, češ da jim samo ona more prihiteti na pomoč. Lucija jo je prosila, naj razodene svoje ime in napravi čudež, da bodo ljudje verjeli, da so prikazni resnične. Gospa je odgovorila, naj le pridejo vsak mesec; v oktobru pa jim bo povedala, kdo je in bo naredila velik čudež, da bodo vsi verovali. Potem se je Lucija še pogovarjala z Marijo o nekaterih priporočenih zadevah, nato pa je Gospa rekla Luciji, kakor da ji je hotela vlitii poguma: »Žrtvujte se za grešnike in večkrat recite, posebno kadar napravite kako žrtev: O Jezus, iz ljubezni do tebe, za spreobrnjenje grešnikov in v spravo za žalitve, ki jih ljudje zadajajo brezmadežnemu Srcu Marijinemu.« Ko se je pogovor nadaljeval, so navzoči slišali bolesten »Aj!« in videli, kako je Lucijin obraz postal žalosten. Potem je Lucija rekla: »Ali nočete nič drugega od mene?« In Gospa je odvrnila: »Danes nič.« Lucija pa: »Tudi jaz nič.« Ob povratku je vsa množica hotela vedeti, zakaj je zakričala in kaj ji je Marija rekla. Toda bila je skrivnost in Lucija je ni smela in ne hotela izdati. Skrivnost je obstajala iz treh delov, katerih dva je smela iz pokoršćine cerkveni oblasti razodeti po 25 letih, tretjega ne. Prvo je bilo, da so v videnju gledali vso strahotnost peklenskega ognja in trpljenje duš v njem. »To je trajalo le trenutek in nebeški Materi se moramo zahvaliti, da nam je prej obljubila, da nas bo vzela v nebesa, sicer bi morali umreti od strahu in groze.« Drugi del velike skrivnosti se je nanašal na pobožnost do brezmadežnega Srca: Marija je rekla milo in žalostno: »Videli ste pekel, kjer končavajo duše ubogih grešnikov. Da bi grešnike obvaroval pogubljenja, hoče Gospod uvesti po svetu pobožnost do mojega brezmadežnega Srca. Če bo storjeno, kar vam bom povedala, bo rešenih mnogo duš in bo mir na svetu... Vojska gre h koncu. A če ljudje ne prenehajo žaliti Gospoda, bo v kratkem pod naslednjim papežem izbruhnila druga, še hujša vojska.

Ko boste videli neko neznano svetlobo, vedite, da je to veliko znamenje, ki vam ga daje Bog, da je blizu kazen za toliko zločinov sveta: vojska, lakota, preganjanje Cerkve in papeža... Da to preprečim, bom prišla in pozvala svet, naj se posveti mojemu brezmadežnemu Srcu in prejema zadostilno obhajilo na prve sobote v mesecu. Če bodo poslušali moje želje, se bo Rusija spreobrnila in bo mir. Drugače pa bo brezbožna propaganda razširila v svetu svoje zmote, povzročila vojske in preganjanje Cerkve; mnogi dobri bodo mučeni, sveti oče bo veliko trpel; nekateri narodi bodo uničeni... Končno bo moje brezmadežno Srce slavilo zmagol«

Prikazen je zaključila svoja naročila z besedami: »Ne pripovedujte tega nikomur; Francu smete povedati« ter še dostavila: »Kadar molite rožni venec, dodajte po vsaki desetki: O Jezus, odpusti nam naše grehe, varuj nas peklenskega ognja in privedi v

nebesa vse duše, zlasti še tiste, ki so najbolj potrebne tvojega usmiljenja.« Zopet je Marija izginila v sončni luči (F. 42—48).

Dne 13. avgusta 1917 otrok ni bilo, ker jih je oblast imela zaprte. Množica kakih 15.000 ljudi je bila zaradi tega zelo razburjena. Pomirilo jih je to, da so videli blisk, čuli grom in opazili bel oblak, ki je ostal na hrastiču deset minut. Bili so prepričani, da je Marija držala besedo in prišla, niso pa prišli otroci, ker priti niso mogli. V nadomestilo za to pa se je Marija pokazala otrokom dne 19. avgusta v kraju Valinhos. Po blisku so jo opazili na visokem hrastu. Najprej se je pritožila zaradi tistih, ki so otrokom zabranili priti na dan, ki ga je določila. Zato da bo obljubljeni čudež manj pretresljiv. Znova jih je spodbujala k molitvi rožnega venca in da naj pridejo v Irijsko globel še naslednja dva meseca ob določenem dnevu in uri. Dala je potem Luciji nekaj navodil glede uporabe darov, ki so se začeli nabirati. Sporočila je, da bo ozdravila nekatere od tistih, ki jih je Lucija priporočila. Vse to pa se je Mariji zdelo zelo postransko, saj jih je znova in znova opozarjala na molitev in pokoro ter dodala: »Molite, mnogo molite in darujte žrtve za grešnike. Mislite na to, da gredo mnoge, zelo mnoge duše v peklenško pogubljenje, ker ni nikogar, ki bi molil in se žrtvoval zanje.« Potem je prikazen izginila (F. 60—62).

Vesti o preganjanju zaradi prikazovanj so zbudile med narodom še mnogo večjo pozornost. Za 13. september 1917 se je v Irijski globeli nabralo že mnogo nad 15.000 ljudi, ki so imeli to srečo, da so med tem, ko so otroci zamaknjeni gledali Marijo, videli vsaj »voz«, v katerem se je pripeljala — svetlo kroglo, ki je priplavala iz vsemirja in ostala, dokler je trajalo prikazanje. Otrokom pa je medtem Marija zopet naročala, naj zvesto molijo rožni venec, da bo prenehala vojna in jim je obljubila, da se bo v oktobru vrnila z malim Jezusom in sv. Jožefom. Naročila jim je, naj gotovo pridejo 13. oktobra. Za priporočene bolnike je izjavila, da bo nekatere ozdravila, drugih pa ne, ker se Gospod ne zanese nanje. Lucija ji pove, da bi ljudstvo rado imelo tu kapelo in Marija reče, da sme polovico nabranih sredstev porabiti za prve stroške zgradbe. Lucija končno zakliče: »Glejte, odhaja!« in sonce, ki je prej zatemnelo, sedaj dobi nazaj svojo prvotno svetlobo. Množica se je polagoma razšla (F. 67—70).

Najbolj nestrpno pričakovanje je bilo seveda za tolikokrat napovedani 13. oktober 1917, ko naj se prikaže veliko znamenje, ki ga je obljubila Marija. Zbralo se je mnogo nad 50.000 ljudi, dasi je bil dan deževen in pot v Irijsko globel zelo težka. Točno ob 12. uri preneha Lucija z molitvijo in zakliče: »Glejte jo! Glejte jo!« Matí, ki je stala ob njej v strahu, če se ni hči zmotila, jo opozori: »Dobro poglej, hči, če se nisi zmotila.« Lucija tega ne sliši več, ker je že zamaknjena v prikazen. Ljudje niso videli drugega kakor belo meglo. Lucija zopet vpraša Gospo: »Kdo ste in kaj hočete od mene?« Marija potem pove, da je Naša ljuba Gospa presvetega rožnega venca in da želi na tem mestu kapelo sebi v čast. Nato je že šestič naročila, naj vztrajno vsak dan molijo rožni venec in je še pri-

stavila, da bo vojna kmalu končana ter se bodo vojaki vrnili na svoje domove. Zopet Lucija prosi za mnoge, ki so se ji priporočili. Marija odgovori podobno kot že prej, da jih bo nekaj uslišala in nekaj ne. Pa takoj se zopet vrne k osrednjemu vprašanju: »Naj se poboljšajo in prosijo za odpuščenje svojih grehov.« Potem je šla žalost preko njenega obraza in proseče je dodala: »Naj ne žalijo več našega Gospoda, ki je že preveč žaljen.« Bila je to zadnja Marijina beseda in bistvo fatimskega naročila, pravi da Fonseca (92).

Ob slovesu je Marija odprla dlani, ki so se svetile v soncu. Jacinta in Franc sta opazila, da je s prstom pokazala proti soncu, kjer se je ta hip začel napovedani »veliki čudež«. Tudi Lucija je to vedela in opozorila množice s krikom: »Glejte, soncel!«

Med tem pa, ko se je to izredno znamenje dogajalo na nebu⁵, so otroci sledili Marijinemu odhodu k soncu, ob katerem se je tedaj v velikanski oddaljenosti prikazala vsa sv. družina: na desni je bila Marija z žarečim obrazom v beli obleki, na levi je bil sv. Jožef z Detetom, ki je imelo kaki 1—2 leti. Oba sta blagoslavljala svet z roko v znamenju križa. Lucija je videla še Marijo, kako blagoslavlja ljudstvo in zopet Marijo kot Mater žalostno in zopet Marijo kot Karmelsko Mater božjo.

Potem je vse izginilo in otroci so dobro vedeli, da se Marija ne bo v Irijski globeli več prikazala (F. 88—94).

2. Prevara?

Večkrat so cerkvene oblasti imele opraviti že z osebami, ki so si izmislile, da so videle prikazni in prejele nova razodetja. Razlog je bil v raznih nečastnih namenih, da bi prišle ali do časti ali do denarja ali do posebnih užitkov, ko bi se jim tudi visoke osebe klanjale in jih vpraševale za svet. Posebno so nevarne za take izmišljotine ženske osebe. Zato je bilo že od nekdanj veljavno pravilo, da je v vsakem takem primeru treba najprej priti na jasno, kako je presojati osebo, ki govori o prikaznih ali novih razodetjih. Sodba o osebnem značaju in namenih vidcev je bila navadno že precej odločilna za vsako nadaljnje ocenjevanje izvora prikazovanj in razodetij⁶. Pri tej presoji ni dovoljeno zadovoljiti se s preiskavo le o eni ali drugi lastnosti dotične osebe, marveč je predvsem gledati na celotno sliko, ki jo je mogoče napraviti o njej. Dvakrat previden in strog je treba biti pri ženskih osebah⁷. Zelo zvesti so bili temu navodilu člani državnih in cerkvenih komisij, ki so preiskovale značaj male Bernardke, ki se ji je v Lurdu Marija prikazala. Včasih se zdi, kakor da jih drugo ni zanimalo, le vprašanje njene osebne nesebičnosti in odkritosrčnosti jih je vedno

⁵ Prim. str. 194.

⁶ »Die physisch-psychischen, intellektuellen, moralischen und asketisch-religiösen Eigenschaften der Person, welche Offenbarungen zu empfangen glaubt, sind in mehrfacher Hinsicht von ausschlaggebender Bedeutung.« Lais, o. d. 36.

⁷ Lais, o. d. 44 sl.

znova zajemalo. Prav pri tem vprašanju se je tudi najbolj izkazala pristnost njenih navedb in resničnost lurških prikazanij⁸. Zato moramo tudi v primeru fatimskih prikazanij poglavju o sebnih lastnosti malih otrok in možnostim prevare z njihove strani posvetiti prvo pozornost.

Najprej je treba ugotoviti, da so bili mali Lucija, Franc in Jacinta otroci v polnem pomenu besede; preprosti, dobri, nedolžni in pobožni. »Bili so nedolžni kakor jagenjčki, ki so jih čuvali,« pravi Fonseca (F. 32). Saj pa tudi ni moglo skoraj biti drugače, ko pa so bile družine, iz katerih so izhajali, tako dobre. Posebno Lucijina mati je bila vzor skrbne in stroge vzgojiteljice za lepo življenje. Pod njenim vodstvom je Lucija rastle v pristrčni pobožnosti do Jezusa in Marije, in mala Franc in Jacinta, ki sta jo smela spremljati na pašo, sta se v njeni družbi dobro počutila. Vsi trije so bili otroško nedolžni in šaljivi na paši, vsi pa tudi otroško pobožni, imeli so velik strah pred grehom in vsem grdim, radi pa so molili rožni venec, četudi so ga prav po otroško včasih krajšali (F. 115—117).

Ta preprostost in otroškost jih ni zapustila niti med prikazovanji, ko so ostali, kakor so bili in jih s te poti ni mogla spraviti nobena hvala ali strah. Prav tako hodijo na pašo in se igrajo, le da je molitev postala bolj pogostna in pobožna ter pogovori le o Marijinih prikaznih in besedah. Tudi po prikazovanjih njihova preprostost ni odstopila mesta kateri koli ošabnosti ali drugačni pokvarjenosti. Ko jih je že po prikazovanjih obiskal splošno znani sveti duhovnik »oče Cruz«, kakor so mu rekli, je otroška nedolžna duša zazvenela s sveto duhovniško in takoj so se mu povsem odkrili. Po občevanju z njimi je bil do dna prepričan, da so ti otroci nezmožni kake narejenosti ali prevzetnosti. Take nedolžne glavice pač niso mogle mistificirati sveta okrog sebe (F. 147).

Sicer pa ta otroška preprostost in nedolžnost ni drugega kakor tista prava ponižnost, ki jo daje Gospod za zgled svojim apostolom: »Kdor se torej poniža kakor ta otrok, tisti je največji v nebeškem kraljestvu« (Mt 18, 4). In čim večja je ponižnost osebe, ki trdi, da vidi prikazni in prejema razodetja, toliko večja je verjetnost, da ne vara. Ponižna oseba namreč ne bo nikdar prezirala sv. pisma ali tradicije, se ne bo upirala cerkveni oblasti, ne bo trmasto vztrajala v svojih pokorilih, ne bo hrepenela po razodetjih, ki naj jo svetu pokažejo kot sveto, ne bo iskala prilik, da bi se postavljala za učiteljico drugih, kar vse po učenju asketičnih pisateljev uničuje verjetnost, da bi določeno razodetje ali vizija prišla od Boga.⁹ In koliko je še drugih oblik ošabnosti, ki skupno vzete jemljejo osebi, ki je njih žrtev, značaj tiste nizkosti, na katero se ozre Gospod (prim. Lk 1, 48). Nič podobnega ne moremo zapaziti na katerem koli od fatimskih otrok. Bili so otroško ponižni, preden

⁸ Prim. g. Bertrin, *Histoire critique des événements de Lourdes*, ed. réédite, Paris 1913. Bertrin velja za najboljšega poznavalca lurških dogodkov!

⁹ Lais, o. d. 40 sl.

so imeli prikazovanja in tako so ostali skromni in ponižni, ko jih je na tisoče ljudi spremljalo v Irijsko globel. O njih bi mogli zapisati, kar je o Bernardki zapisal dr. Dozous po prikazovanju 20. febr. 1858: »Ko je zapuščala kraj, kjer je vladalo splošno razburjenje, je bila kakor vedno nad vse preprosta in skromna, ne da bi obračala pozornost na ovacije, ki ji jih je ljudstvo prirejalo.«¹⁰ Ljudje so vedno pogosteje prihajali v hišo njihovih staršev. Obiskovali so otroke in jih spraševali ter se jim priporočali. To ni godilo ponižnosti in skromnosti fatimskih otrok, zato so se umikali radovedni množici in le če je prišel resen človek, kakor n. pr. učeni profesor bogoslovja, ki si je nadel ime »Grof Montelo«, so se mu povsem dali na razpolago, da se dožene polna resnica. Zato je prav njegovo pričanje posebno mnogo pomenilo in to se je glasilo: dolga vrsta otroških odgovorov s fotografsko natančnostjo priča za nedolžnost in preprostost njihovih duš (F. 72, 142).

Ponižnost je bila tista čednost, ki je po prikazovanjih najbolj napredovala. Zato je bil tudi duhovni napredek malih otrok deležen najlepšega razvoja. Na sebe pozabljajo, le to jim je hudo, če je Bog žaljen, če se grešniki pogublajo. V preziranju in zaničevanju sebe tako napredujejo, da jim ni nikdar dovolj še tako težkih žrtev, da le morejo tolažiti Boga in reševati duše. Kako ponižna je ljubezen, ki jo je izrazila Jacinta: »Tako hočem dobro našemu Gospodu in Mariji, da se nikdar ne utrudim ponavljati jima, da ju ljubim« (F. 148). Kreposti, ki te otroke najbolj odlikujejo po prikazovanjih, so čudovita ponižnost in ganljiva želja po trpljenju za duše. Za sebe jim ni, samo po Bogu in Mariji hrepenijo; v nebesa bi radi, in to iz velike ponižnosti izvirajočo željo je Francu in Jacinti Bog tudi kmalu izpolnil (Franc je umrl že 4. aprila 1919; Jacinta pa 20. februarja 1920). Ostala je še Lucija. Dasi je bila starejša in modrejša od malih sorodnikov, vendar se v ponižnosti od njih ni dala prekositi. »Odveč so mi bile tolike hvale«, je zapisala pozneje. »Za sebe sem čutila, da ni res, kar govorijo o meni.« In da bi se mogla še bolj skriti, je kakor Bernardka zapustila svet in stopila v samostan k skromnim »Dorotejkam«, kjer še danes živi kot s. Marija Lucija das Dores in opravlja najbolj preprosta dela. Od vsega početka je svojim sosestram zgled popolne ponižnosti, točne pokorščine, vedrega duha in izredne pobožnosti ter natančnega spolnjevanja redovnih pravil (F. 177). Iz bogastva njene ponižnosti nam sedaj ni mogoče mnogo zvedeti. Le tu in tam se pokaže kaj izza zidov samostanske skritosti, ko pokorna Bogu in predstojnikom mora spregovoriti, če je potrebno za izpolnitev tistega poslanstva, zaradi katerega je ni Marija hitro kakor oba druga otroka vzela v nebesa. Koliko jo tudi v takih trenutkih stane, če mora razkrivati bogastvo prikazovanj svetu, nam lepo razodeva pismo, ki ga je pisala dne 8. dec. 1941 leirijskemu škofu: »Doslej sem se trudila na vse načine, da bi od prikazovanj naše ljube Gospe v Irijski globeli ostalo skrito vse to, kar je v njih najbolj

¹⁰ Bertrin, o. d. 37.

intimnega. Kadar sem bila primorana o tem govoriti, sem se tega skušala le na lahko dotakniti, da ne bi odkrila tega, kar sem tako želela, da bi ostalo skrito. Toda sedaj, ko me k temu sili pokorščina... vam tudi to dajem. Jaz pa ostanem kakor skelet, ki je oropan vsega, celo lastnega življenja ter je postavljen v muzej, da spominja obiskovalce na revščino in minljivost vsega tega, kar mine« (F. 14). Zaključek je kaj lahek: tako ponižni ljudje ne varajo ne sebe ne drugih. Če je stopnja te kreposti eden odločilnih znakov, da prikazni in razodetja prihajajo od Boga ali ne, potem smo pri fatimskih otrocih lahko zelo mirni. Toda treba je iskati naprej, ker le konvergenca vseh znakov nas bo vedla do trdne sodbe¹¹.

Zelo značilna lastnost vseh, ki iščejo res božjo čast in le resnico, je nesebičnost. V nobenem smislu se nočejo okoristiti s svojimi prikazovanji ali razodetji, kar je vedno mogoče spričo želje ljudi, da izkažejo z darovi svojo hvaležnost in navdušenje ali pa da si izprosijo njihovo posredovanje pri Bogu in Mariji za naprej. Zato redno štejejo sebičnost med tiste znake, ki nova razodetja že vnaprej kažejo kot verjetno zmotna¹². Tako so tudi Bernardki, ki bi ji radi dokazali zmoto in laž, skušali dokazati iskanje dobičkov od prikazovanj ali so jo hoteli kakor koli zasačiti pri lakomnem sprejemanju darov. Pošiljali so k njej ljudi nalašč s tem namenom, premnogo pa jih je prihajalo in ponujalo darove z dobrim in čistim namenom. Eni ko drugi so morali oditi, ne da bi Bernardka samo malenkost sprejela. Četudi je bila zelo revna, se ni dotaknila daru, in prav ta vzvišenost nad materijo je ljudi napolnjevala s posebnim spoštovanjem in jim narekovala, da so prikazovanja v Lurdu božje delo.¹³ Do podobnih ugotovitev so na podlagi opazovanja fatimskih otrok morali priti tisti, ki so otroke dobro poznali. »Grof Montelo« se je ustavil 11. okt. 1917 pri ugledni družini Goncalves v Villa Nova d'Ourem pri Aljustrelu. »Kaj mislijo prebivalci Fatime o tem, kar pripovedujejo otroci«, je vprašal. »V začetku ni nihče verjel. Sedaj velik del ljudi verjame, da govorijo resnico. Jaz sem o tem prepričan.« »Ali prihajajo mnogi, da vidijo otroke in govore z njimi?« »Nešteti in od vseh strani.« »Ali sprejemajo otroci denar, če jim ga kdo ponudi?« »Sprejeli so malenkost, toda po mnogih pritiskih in proti svoji volji. Sami od sebe nikdar nič ne sprejmejo.« »Ali so družine revne?« »Ne, niso revne; nasprotno so še dosti premožne,« so se glasili odgovori (F. 81 sl.).

In prav to je važno. Družine niso denarja potrebovale in če so ga otroci kdaj malenkost vseeno sprejeli, ker so preveč silili vanje, gotovo to ni bilo iz potrebe ali pohlepa, o čemer priča tudi vse ostalo njihovo življenje, ko si Lucija prostovoljno izbere življenje uboštva v samostanu in ko mala otroka po prikazovanjih sanjata

¹¹ Lais, o. d. 83.

¹² Lais, o. d. 39.

¹³ Lurški župnik Peyramale je zato mogel poročati svojemu škofu Laurenceu: »Dans l'ordre moral c'est le plus grand phénomène, de voir cette fille de peuple, pauvre à manquer souvent du pain, refuser, avec d'autant de dignité, les offres qu'on lui fait«; nav. Bertrin, o. d. 52 sl.

le o sreči v nebesih, nikdar pa ne o sreči denarja in z njim združenih zemskih užltkov.

Tako ponižni in nesebični otroci torej niso varali ljudi. Že po prvih vtisih se je to zdelo nemogoče; podrobna preiskava je do gnala isto. Kakor je Bernardka morala po križevem potu samih izpraševanj in zasliševanj in včasih zelo mučnih, saj so jo na vsak način hoteli ujeti pri laži ali nasprotjih¹⁴, tako so »šli skozi šibe« tudi fatimski otroci. Toda preveč dobro so bili vzgojeni in preveč trdno prepričani o resničnosti tega, kar so videli v prikazovanjih, da bi se mogli kje zmotiti ali zaiti v nasprotja. Največji dokaz njihove odkritosrčnosti pa je v tem, da so bili za resničnost prikazovanj pripravljeni dati tudi življenje.

Rekli smo že, da je bila Lucija iz dobre družine in posebno mati jo je strogo vzgajala. Prva skrb ji je bila, da ostane otrok pošten in odkrit. Ko zve za prvo prikazanje in ne verjame, tedaj razburjena potoži: »Dekle mi postaja lažnivka. Sicer je to prvokrat, toda jaz jo bom že naučila, da se ne sme lagati« (F. 30). Lucijina usoda je ista kakor Bernardkina. Bila je kregana in tepena kot lažnivka¹⁵. In še se razburja mati: »Nikdar nisem prizanašala nobeni laži, najmanj pa bom laži te vrste« (F. ravnotam). Duševno mučenje, ki ga je s temi in podobnimi očitki mati povzročala Luciji, jo je tako izmučilo, da je bila že skoro pripravljena reči, da je res lagala, da bi bilo tako konec trpljenja. Toda tu stopita vmes ostali priči, Jacinta in Franc, ter preprečita ta sestričin korak: »Ne tega! Ali ne veš, da bi prav s tem izgovorila laž, in laž je greh!« (F. 41).

Lucija je vedela, da je laž greh. Ko jo pred četrtim prikazovanjem župnik vpraša vpricho matere: »Ali veš, da tisti, ki laže in povzroči s tem tako škodo, kakor jo povzročáš ti s širjenjem teh novic, pride v pekel?« »Če bo šel v pekel tisti,« odvrne jasno Lucija, »ki laže, potem jaz ne bom šla. Jaz ne lažem, ampak govorim le to, kar sem videla in slišala od Gospe« (F. 55). Ali nista tudi Franc in Jacinta enako jasno ločila laž od resnice in sta se bala laži vse dni življenja? Ko si Franc na smrtni postelji sprašuje svojo vest, pa se ne more vsega spomniti, tedaj prosi Lucijo in Jacinto, naj mu pomagata. Kljub skrbnemu iskanju vsi skupaj ne odkrijejo nobene laži (F. 158).

V vsem njihovem vedenju ni bilo nobene narejenosti in neodkritosti. Preprosto, kakor so videli, tako pripovedujejo in česar niso videli, o tem molče. Iste preprostosti si žele tudi od vsakega drugega. Ko na primer pred tretjim prikazovanjem mati opozori Jacinto in Franca, češ da po njihovi krivdi hodijo ljudje v Irijsko globel, ji odvrneta: »Mi nikogar ne silimo, naj gre. Kdor hoče, gre; kdor noče, ne gre. Mi gremo« (F. 39). In tako preprosto prihajajo in odhajajo od prikazovanj, ne da bi bilo kje zaslediti katero koli skrivanje ali senco prevare. Ko župnik pred županom sili Lucijo, naj vendar pove skrivnost, se ona ne izvija, marveč preprosto pove

¹⁴ Prim. Bertrin, o. d. 58 sl.

¹⁵ »Ti bom že jaz dala blaženo gledanje in zgodbe tvoje Gospe«, ji zabičava mati in jo tepe in zapira. (Bertrin, o. d. 33.)

bistvo: »Če hočete, grem tja in vprašam Gospo, če mi da dovoljenje, da izpovem skrivnost. V tem slučaju jo pa povem« (F. 55).

Če so res izpraševanja, pogostna in natančna o istih stvareh, tisto sredstvo, ki more ugotoviti verodostojnost osebe in njenih izjav, potem je bilo z njimi pri fatimskih otrocih točno dokazano, da jim smemo verjeti. Spraševali so te male otroke prijatelji in sovražniki, spraševali so jih skupno in ločeno; med spraševanjem so jim grozili in jim delali obljube. In vendar niso mogli dognati najmanjšega nasprotja, nobenega zamolčevanja ali skrivanja. Odgovori so se točno ujemali, četudi so jih zasliševali ločeno, kar dokazuje, da so vsi isto gledali in poslušali (prim. nekatera teh zasliševanj v F. 73—87; 101—110).

Iz teh zasliševanj se jasno vidi, da otroci preprosto samo to pripovedujejo, kar so videli ali slišali, česar pa niso, to zanikajo. »Grof Montelo« vpraša Lucijo, če je videla, kar so videli drugi, da so se namreč od Marijine obleke usule zvezde in rože. Če bi hotela vizije delati bolj veličastne in bogate, bi neiskrena oseba to potrdila, četudi ni videla, Lucija pa skromno in odkrito pove: »Nisem videla ne zvezd in ne izrednih znamenj.« Potem jo »Montelo« še vpraša, če je slišala grom, hrup množice ali njene pogovore med vizijo, pa je odgovorila, da ne. Še jo vpraša skrbni preiskovalec: »Ali te je (prikazen) kdaj pozdravila z glavo ali z rokami?« Lucija odgovori: »Nikdar.« Ali se ti je kdaj nasmehnila? Zopet je odgovor enako nesebičen: »Ne, nikdar« (F. 84 sl.). Tako zelo so bila zasliševanja natančna in odgovori jasni in točni, da je moral zapisati Fonseca: Vsi ljudje, ki so jih v letih po prikazovanjih obiskali brez presodkov in samo z namenom spoznati resnico (in takih je bilo na tisoče), so enoglasno izjavljali, da potem, ko so z njimi govorili, ni bilo več mogoče dvomiti o odkritosrčnosti (F. 188).

Božja Previdnost je hotela, da odkritosrčnost in zanesljivost fatimskih otrok dobi največje potrjenje s tem, da jo preskusi trpljenje in grožnja smrti. Prve in ne lahke preskušnje so morali prestajati že v domači hiši. Mati je Lucijo dolgo imela za lažnivko. Že po svoji viziji hoče od nje, da se mora iti spovedat, ker je lagala in varala ljudstvo. »Mati hoče,« je oplašena od groženj in graje potožila Jacinti in Francu, »da na vsak način rečem, da sem lagala. Pa kako morem to reči?« (F. 30 sl.). In trdo ravnanje z njo ji je bilo za »kazen«, ker ni hotela zatajiti resnice. Ko jo sredi junija kliče k sebi domači župnik, se mati zveseli, češ da bo on Lucijo prisilil, da bo priznala laž: »Jutri po maši boš šla k župniku. On naj te kaznuje ali naredi, kar hoče. Če boš le priznala, da si lagala, bom zadovoljna.« In še pred odhodom ji zabiča: »Ne muči me več. Povej gospodu župniku, da si lagala, da bo mogel drugo nedeljo ljudem oznaniti, da si jih varala in tako bo stvar končana« (F. 39 sl.). In ko imajo drugi ljudje z njenim trpljenjem pred oblastniki sočutje, ga mati nima: »Pustite jo, saj je zaslužila. Če to, kar govori, ni res, je zaslužila kazen« (F. 60). Nikdar ni omahovala v svojem prepričanju, da je govorila resnico in je v tem prepričanju vztrajala do danes. Bernardko so še na smrtni postelji slovesno

vprašali, če je res videla Marijo in niti malo ni bilo pred vstopom pred sodni božji stol njeno prepričanje drugačno od onega pred dolgimi leti¹⁶. Prav tako je iz pisem in dodatkov, ki jih na povelje cerkvene oblasti po 25 letih Lucija daje o prikazovanjih, razvidno, da ne omahuje, marveč je še vedno bolj trdna in natančna (F. 13 sl.). Svetniško življenje in smrt Franca in Jacinte, odkritosrčnost in zanesljivost njihovega pripovedovanja enako trdno dokazuje, a saj se je za nju že pričel svetniški proces (F. 129—178).

Nasprotovali so dobri ljudje kakor starši, dobri kmetje, duhovščina — otroci so vztrajali pri resnici. Nasprotovanje je prišlo od Cerkvi sovražnih ljudi, otroci nič manj trdno vztrajajo pri resnici. Kakor se Bernardka ni ustrašila niti orožnikov niti ječe, s katero sta ji grozila komisar Dutour in načelnik Jacomet, ampak je zvesto ubogala Gospo in hodila k masabielskim skalam¹⁷, tako so fatimski otroci zvesto ubogali Gospo in niso izdali skrivnosti, četudi so jim grozili z mučeniško smrtjo. Prostožidarski župan iz Villa Nova d'Ourem Artur Oliviera Santos je hotel razkrinkati vse govorce o prikazovanjih kot laž in je v ta namen porabil nasilna sredstva zoper otroke, da bi jih prisilil do priznanj, ki si jih je želel. Največje nasilje si je dovolil dne 13. avgusta 1917. Zvičajno je odpeljal otroke v svoje uradne prostore in med mučnim zasliševanjem zahteval skrivnost, o kateri so otroci trdili, da jim je Gospa prepovedala govoriti. Hotel jih je pač ujeti na laži. Ko nič ne doseže z mirnim zasliševanjem, uporabi grožnje. Jacinta se ne boji: »Skrivnosti ne izdamo. Raje umrjemo.« Župan zato zakriči: »Pripravite veliki kotel z vrelim oljem, da bomo spekli upornike.« V tem razpoloženju jih začno ločeno zasliševati. Prvo zgrabijo Jacinto, češ da bo živa sežgana, če ne izda skrivnosti. In otrok, ki je malo prej jokal, ker ni bilo mamice, je sedaj miren in odločen, molčati o tem, kar je prikazen zahtevala, da mora ostati skrito. »Hitro je šla z njimi, ne da bi se od nas poslovila,« je zapisala o njej Lucija. Franc medtem modruje: »Če nas ubijejo kot pravijo, bomo v kratkem v nebesih. To bo lepo!« Vrata se odpro. Oblastnik zakliče Francu: »Ta je že mrtva. Sedaj ti! Tvoja skrivnost?« In on pogumno: »Ne morem je povedati nikomur.« Tudi njega zapro. Sedaj pride na vrsto Lucija. Ko so jo pozneje vprašali, kaj je takrat čutila, je rekla: »Res sem mislila, da je po meni, toda nisem se bala in sem se priporočila Mariji« (prim. F. 56—60).

Najhujše moralno trpljenje, ki so si ga mogli izmisliti za majhne, do deset let stare otroke, je bilo zmagovito končano. Ako bi ne bila resnica, kar so videli v prikazni in če bi bila izmišljena Marijina naročila, bi nujno morali kloniti in priznati laž. In še tako bi slabotni otroci pod težo groženj morali kloniti pri svoji šibkosti, če jih ne bi izredno podpiral Bog, ki je tako pričal za resničnost njihovih izjav. Tako je bilo tudi splošno mnenje ljudi, ki so dogodke spremljali (F. 63).

¹⁶ Prim. Bertrin, o. d. 59.

¹⁷ Prim. Bertrin, o. d. 39.

3. Halucinacije?

Kadar koli se je razširil v zgodovini glas o prikazovanjih, se je mnenje ljudi takoj razdelilo v razne skupine. Nekateri so hitro in včasih preveč lahkoverno vse takoj vzeli za resnico. Drugi so imeli te »prikazni« za plod bolne domišljije živčnih ljudi. Tretji pa so takoj mislili na goljufijo in iskanje lahkega zaslužka. Tako je bilo tudi v Lurdu¹⁸ in enako v Fatimi (F. 30). Ker je možno prvo in drugo in tretje, je treba dogodke kritično preiskati in s sodbo počakati, dokler ni vse preiskano in razjasnjeno. Učitelji duhovnega življenja ponovno svare pred prezgodnjimi zaključki¹⁹. Podmeno o nizki prevari smo kot možno razlago za fatimska prikazovanja že izključili. Kaj pa če otroci niso nič videli, ampak so bili le žrtev bolnega živčnega sistema?

Pred odgovorom na to vprašanje pa je treba poudariti, da nikakor ni dovoljeno vseh prikazovanj razlagati s halucinacijami, kakor to zelo radi delajo maloverni znanstveniki²⁰. Katoliška teologija uči, da so prikazovanja Boga, Marije, angelov, hudobnih duhov in umrlih ljudi možna in v mnogih primerih zgodovinsko resnična. O mnogih prikazovanjih poroča že sv. pismo stare in nove zaveze, o drugih dobro dokazana zgodovina. Tudi to je danes že precej pojasnjeno, kako ločimo objektivna prikazovanja mimo- ali nadnaravnega izvora od čisto naravnih, ki so mediumskega značaja²¹.

Vsa ta prikazovanja pa je treba dobro ločiti od halucinacij. Bistvena razlika je v tem, da videnju ali slišanju pri pravih prikaznih res odgovarja objekt, medtem ko haluciniranec nekaj vidi ali sliši ali čuti, česar sploh ni²². Halucinacije so lahko različne: bolnik vidi, sliši, okuša, tipa, kar ni. Pojav halucinacij je izrazito bolezenskega značaja in konča navadno s popolno blaznostjo. O pravem vzroku halucinacij so strokovnjaki še nasprotnih mnenj, vendar gre gotovo za razkroj živčnega sistema kot posledico notranje intoksikacije²³.

Bernardko so v Lurdu hoteli proglasiti za patološko vizionarko ter so jo izročili komisiji treh zdravnikov, ki so računali samo s to možnostjo. In vendar so morali vso preiskavo zaključiti z izjavo,

¹⁸ Prim. Bertrin, o. d. 35.

¹⁹ Prim. Lais, o. d. 83 sl.

²⁰ Prim. G. Dumas, *Traité de psychologie*, Paris 1924, T. II, 898 sl.

²¹ Prim. A. Mager, *Vision* v *Leksikon für Theologie und Kirche* X. zv., str. 646—649; Dr. Henri Bon, *Précis de médecine catholique*, Paris 1936, 354—367.

²² Dumas (o. d. II, 891) upošteva predvsem Esquirolovo definicijo: »Un homme qui a la conviction intime d'une sensation actuellement perçue, alors que nul objet extérieur propre à exciter cette sensation, n'est à la portée de ses sens, est en état d'hallucination.« Grandmaison se odloči za sledečo definicijo: Perception sensible, éprouvée dans l'état de veille, sans objet réellement présent (Jésus Christ, Paris 1929, II, 422).

²³ Prim. J. H. B. Bless, *Traité de Psychiatrie*, Bruges 1938, 58 sl.; Dumas, o. d. 885; G. Rabeau, *Les miracles dans l'Eglise v Apologétique*, Paris 1937, 646.

da Bernardkina verodostojnost ne dovoli dvoma, da o halucinacijah ni govora²⁴. Postopek v njenem primeru, ko je šlo za aplikacijo značilnosti halucinacije pred, med in po prikazovanju, daje dragoceno podlago za preiskovanje vprašanja, če morda fatimski otroci niso žrtve halucinacijske psihoze.

Najprej je treba z Bertrinom ugotoviti, da otroci redno niso podvrženi tej psihozi²⁵. Kadar v bolnišnicah za duševne bolezni hočejo ostvariti tako imenovane »šolske primere halucinacij«, izberejo slabotne žene in dekleta, ki jih šele po dolgotrajnih vajah spravijo do halucinacij, ki jim je za podlago že zrušeni živčni sistem. Otroci, ki so zdravi, so za to absolutno neprimerni. In fatimski otroci so bili zdravi. Nikdar ni kake pritožbe o njihovih slabih živcih in podobno. Za Jacinto izjavlja »grof Montelo« še posebej, da vse na njej priča za popolno duševno in telesno zdravje (F. 72). Kdor prebira poročila o njihovem življenju pred prikaznimi (F. 115 do 123), se z lahkoto uveri, da niso bili ne nervozni in ne bolehn. Ako sta Franc in Jacinta primeroma zgodaj zbolela in umrla (oba zbolela 23. dec. 1918), je bila to posledica strašne »španske«, ki ji je podleglo ali ki je bistveno oslabila na milijone ljudi. Tudi Lucija je bila do danes zdrava in čvrsta. To je važno poudariti, ker po pravilih za razločevanje pravih prikazovanj od dvomljivih je treba imeti za dvomljiva tista, ki jih imajo osebe, ki so melanholične, nervozne, ki nimajo v oblasti domišljije, imajo fiksne ideje ali so prestale že kake težke bolezni²⁶.

Dumas²⁷ poudarja, da primeri halucinacij redno nastopajo v pozni dobi in sicer najraje pri ženskah med 30. in 40. letom. Pa tudi takrat ne nastopijo kar naenkrat, ampak se včasih pripravljajo po nekaj let, v katerih je človek nemiren, črnogled, izgublja tek, slabo spi, začne sumničiti, sploh se v njem počasi ruši ravnotežje²⁸. Tudi v tem oziru niso fatimski otroci pokazali nobenih predznakov. Njihovo ravnanje in sodba ostaja ves čas mirna in trezna in starši niso nikdar tožili, da bi bili ti otroci drugačni od ostalih. Nobene črnogledosti ni, nobenega sumničenja, da jih drugi preganjajo ali zaničujejo. Domišljija ne dostavlja ničesar njihovim videnjem. O izgubljenem ravnotežju njihove duševnosti ni ničesar znanega.

Ob Bernardki potem Bertrin²⁹ opozarja na to, da človek, ki postane žrtev halucinacij, nikdar ne napove, kdaj bodo na-

²⁴ Bertrin, o. d. 55.

²⁵ O. d. 64 sl.

²⁶ Prim. Lais, o. d. 37 sl.

²⁷ O. d. II, 877.

²⁸ »Tous les sujets présentent, au début de leur affection, cette cé-nesthésie pénible, cette inquiétude vague, ce sentiment de rupture entre le passé et le présent, ce désarroi psychique et moral, qui a été signalé par la majorité des observations« (o. d., II, 889). Podobno Bless (o. d. 59): »Les hallucinatoins ne se manifestent pas subitement: elles sont le produit d'une vie psychique, dont certaines anomalies ont déjà révélé un état de troubles antérieurs.«

²⁹ O. d. 66.

stopile in še manj, kolikokrat bodo prenehale in se zopet pojavile. Ker je vzrok te bolezni v notranjosti bolnika, zato ga nosi vedno s seboj in bolnik misli, da bodo videnja neprestana. Zato je napovedovanje števila in trajanja prikazni izrazito nehalucinacijskega značaja, in vendar se je oboje izvršilo v Lurdu in v Fatimi. Fatimski otroci z jasnostjo in natančnostjo povedo, kdaj bo Marija prišla, v kateri kraj in ob kateri uri, kdaj bo dano »veliko znamenje« itd. Vsi strokovnjaki za vprašanje halucinacij poudarjajo še eno okoliščino, ki nastopa pred halucinacijami in to je, da morajo biti izpolnjeni neki stalni določeni pogoji, pod katerimi edini tudi halucinacija nastopi, ki je od njih nekako suženjsko odvisna³⁰. Z veseljem se Bertrin posluži te značilnosti halucinacij in ugotavlja, da se niti malo ni uresničila pri lurških prikazovanjih, češ da so bila zelo različna in v najbolj različnih okoliščinah. Bernardka je bila enkrat sama, drugič z množico, enkrat kleči, drugič stoji itd. Posebno se mu zdi važno dejstvo, da je 22. febr. Marijo z gotovostjo pričakovala, pa ni prišla. Dr. Balencie sam se čudi, da ni mogel isti subjekt na istem kraju in pri vseh drugih istih okoliščinah videti, kar je tolikokrat videl³¹.

Sicer se zdi na prvi pogled, kakor da so pri fatimskih prikazovanjih okoliščine bolj stalne, saj se Marija prikazuje isti dan v mesecu, ob isti uri in pri istem drevesu, prikazanje traja vedno približno 10 minut, vendar je tudi toliko razlik, da lahko trdimo, da je prikazovanje resnično neodvisno od okoliščin. Tudi v Fatimi je včasih navzoča množica, drugič je ni, enkrat je Marija sama, drugič z Jezusom in Jožefom, enkrat jo Lucija pričaka stoje, drugič kleče itd. Najbolj značilno pa je, da se je prikazen prikazala popolnoma nepričakovano prvič in potem 19. avgusta. Tudi kraj in drevo so bili različni. Torej je bilo to neodvisno od volje in pričakovanja ljudi, kakor hočejo nekateri razlagati nastanek skupinskih halucinacij (Renan). In koliko je bilo šele različnih okoliščin, če upoštevamo, kaj je množica videla ali slišala enkrat in drugič. Brez težav lahko ugotovimo, da je bila vzrok stalnih okoliščin zapoved prikazni, da pa so kljub enotnosti te okoliščine pokazale toliko različnosti, da moramo proglasiti prikazni kot neodvisne od njih. Značilno je tudi to, da po 13. oktobru otroci nič več ne pričakujejo prikazovanj, kar bi bilo nerazumljivo, če bi bil vzrok zanje v njihovi bolni duševnosti. Tudi selektivnost prikazovanj, o kateri govorimo na drugem mestu, priča, da je bila izbira tistih, ki so bili deležni videnj, posledica božje volje in ne samohotno delujočih okoliščin.

Opazovanja fatimskih otrok pred prikazovanji ne označujejo njihovih videnj kot halucinacije. Isto bo treba reči glede opazovanj med prikazovanji. Značilno za vizuelne halucinacije je, da so nji-

³⁰ »Le phénomène d'hallucination requiert pour se produire un certain nombre de conditions dont la réunion est indispensable« (Bertrin, Lourdes v Dictionnaire Apologétique III, str. 40).

³¹ Prim. V. Cros, N. D. de Lourdes 158, nav. Bertrin, Histoire critique 71, op. 1.

hove podobe zelo meglene, netočne in nejasne³² in jih redno spremlja zamenjava oseb. Iz poročil, kakor jih imamo o fatimskih prikazovanjih, razvidimo, da ni sledi o kaki podobni nejasnosti ali negotovosti slik. Vzemimo za primero opis, kakor ga otroci podajajo o lepi Gospe. Izredno je natančen in poln podrobnosti (obleka, rožni venec in dr.). Ali podrobno opisovanje hrasta, na katerem je Marija stala v globeli Valinhos dne 19. avgusta. Njegove veje so posekali in jih prinesli teti. »Zopet smo videli Gospo, teta,« zakliče Jacinta že od daleč. »Drugega ne delate, kot Gospo hodite gledat, lažnivci,« jih je malo prijazno sprejela teta. »Res, videli smo jo. Poglej, teta! Eno nogo je imela na tej veji in drugo na tej« ter je pokazala veji, ki sta rasli narazen skoraj v pravem kotu (F. 62). Ista točnost pri tistih redkih stavkih, ki so jih od Gospe slišali. Že to je pomembno, da so otroci slišali od prikazni le redke besede in v velikih razdobjih, medtem ko je za slišne halucinacije značilen kar cel veletok govorjenja³³. In medtem ko so te besede pri halucinirancu zelo nejasne in netočne (bolniki sami tožijo: ni točno, kakor da prihaja od daleč, kot če bi kdo govoril na telefon ali skozi nos, ne ločim dobro, bolj ugibam kot slišim³⁴), se Lucija izredno točno spominja, kaj je slišala in česa ni. »Grof Montenelo« jo vpraša: »Ali je Gospa hotela, da ljudstvo dela pokoro?« »Da,« odgovori Lucija. »Ali je izrekla besedo ‚pokora‘?« »Ne, rekla je, da naj molimo rožni venec, se poboljšamo in prosimo za odpuščanje svojih grehov našega Gospoda, toda besede ‚pokora‘ ni izrekla« (F. 104). Kako velika razlika med halucinacijami in fatimskimi prikazovanji! Rabeau opozarja tudi na to, da pri halucinacijah nikdar ne nastopajo istočasne vidne in slišne halucinacije, medtem ko je bilo v Lurdu in Fatimi oboje vedno združeno³⁵.

Razumljivo je, da halucinirancu namišljene vizije ne morejo prinesiti nič novega, ampak so mu vse slike ali besede sestavljene iz že do tedaj znane mu vsebine. Zato more biti novost, ki jo kaka prikazovanja prinašajo, tudi znak za njihovo objektivno resničnost. Bertrinu je zelo jasno, da pomenijo Marijine besede v Lurdu: »Brezmadežno spočetje sem!« veliko novost, tako veliko, da jih mora Bernardka med potjo ponavljati, da jih ne pozabi, in vpraševati, kaj naj to pomeni; torej to ni mogla biti halucinacija³⁶. Prav tako je bila tudi Marijina podoba za Bernardko tako nekaj novega in doslej nevidnega, da bi haluciniranka sama nikdar tega ne iznašla.

³² »Dans la plupart des cas ce sont des silhouettes, des ombres floues et mobiles, qui apparaissent et défilent sur un seul plan et auxquelles manquent les caractères de relief et de précision des véritables perceptions visuelles« (Dumas, o. d. 894). Prim. še Bless, o. d. 59 in Bertrin, o. d. 32. Kot značilno za prava religiozna prikazovanja našteva dr. Bon predvsem njihovo jasnost in preciznost (o. d. 365).

³³ Prim. Rabeau, o. d. v Apologétique 646.

³⁴ Dumas, o. d. II, 894.

³⁵ O. d. v Apologétique 646.

³⁶ O. d. 74 sl.

Ne moremo reči, da bi bilo ime Naša ljuba Gospa Rožnenska nekaj tako novega za fatimske otroke kakor Brezmadežno spočetje za Bernardko. Vendar pa je vsa vsebina Marijinih naročil: greh je vzrok svetovnega gorja, potreba zadoščevanja in čiste ljubezni do Boga, pobožnost do Marijinega brezmadežnega Srca, ki naj se razširi za rešitev sveta, posebno pa točne prerokbe vsebujoča »velika skrivnost«, tako nova in previsoka za preproste pastirčke, da moremo prav to novost imeti tudi za znak zunanjih, objektivnih razodetij. Pomisliti je treba, da je ta kompleks resnic povzročil v otrocih zares novo življenje: »Čudovita je njihova žeja po trpljenju za duše,« piše Fonseca (139); »blagor otroku, ki se v tako kratkem času nauči popolno skrivnost križa, kar je najtežji in najvišji del znanja svetnikov.« Ta »novi svet« je tako močno vplival na vse nadaljnje njihovo življenje, da so izredno napredovali v svetem življenju, katerega junaštvo je zbuvalo strmenje³⁷.

Težko je ugotoviti, ali je bila fatimska Gospa za te otroke nekaj popolnoma novega ali ne. Gotovo je, da so bili otroci ob njej nebeško srečni in navdušeni. (F. 28, 127 sl.) Lucija je njene poteze ohranila tako točno v svojem spominu, da je še leta potem popravljala sličice fatimske Marije kot ne dovolj lepe in točne (F. 24, op. 1). Nemogoče je, da bi si haluciniranec ohranil v točnem spominu vse slike in besede, ki jih je videl in slišal³⁸.

Kadar kdo postane žrtev halucinacije, po Dumasovem mnenju navadno loči tako pričarano sliko od drugih, ki jih je resnično imel o predmetih izven sebe³⁹. Pri fatimskih otrocih ne opazimo nikjer niti najmanjšega dvoma o tem, da bi stvari, ki so jih gledali, ne bile resnične. Ob njih se vedejo in o njih pripovedujejo kakor o vseh drugih stvareh iz navadnega življenja, ki so jih videli ali slišali. Značilno je globoko prepričanje, ki ga imajo o prikazni. Mati hoče na vsak način prepričati Lucijo, da ni res, kar pravi, in da ni videla Marije. Toda nobena grožnja in kazen je ne premakne. »Mamica, danes sem videla Marijo v Irijski globeli,« pravi Lucija materi. »Kaj praviš? Ali se imaš za tako svetnico, da boš Marijo videla?« — »Da, videla sem jo,« v besedi in kretnji vztraja Lucija (F. 30). Podobno vztrajna je bila Bernardka. Ko je pri zaslišavanju niso mogli zavesti v nasprotja, ji nekdo jezno vrže v obraz: »Ni res, da si videla Marijo.« Tedaj se razburi tudi Bernardka: »Da, videla sem jo, videla in dobro videla.« In ko jo še vpraša: »Kako?« mu odgovori brez pomišljanja: »S svojimi očmi.«⁴⁰

Kakor je najboljši izraz verodostojnosti evangelistov v tem, da so v bistvu poročali o Kristusovi osebi in dogodkih soglasno, četudi so jih gledali ločeno in vsak s svojimi očmi, tako moramo reči, da

³⁷ »Progressi stupendi nella strada della virtù« (Fonseca 149).

³⁸ Prim. Bertrin, o. d. 77.

³⁹ O. d. II, 879; Bless (o. d. 58) se nagiba bolj k nasprotnemu mnenju. Dumas vidi ravno v tem razliko med gledanji mistikov in halucinacijami, češ da so mistiki prepričani o resničnosti tega, kar vidijo; po njegovem mnenju naj bi bile to pseudohalucinacije (o. d. II, 903).

⁴⁰ Prim. Bertrin, o. d. 57.

je čudovito soglasje treh otrok, ki so videli in poslušali isto Gospo, tudi velik dokaz za resničnost njihovega pričanja in za to, da je bil predmet videnja res objektivno pred njimi, ne pa v njihovi bolni domišljiji, kakor bi hoteli tisti, ki razlagajo fatimska prikazovanja s halucinacijami.

Poleg tega je važno, da Bernardka med prikazovanjem ni izgubila povsem stika s svetom okrog sebe. Še med videnjem govori s tovarišicami, da prižgati svečo, išče studenec itd.⁴¹, medtem ko je haluciniranec tako zaverovan v svoja »videnja«, da oslepi za vse drugo. Podobno bi lahko rekli o Luciji, ki zabrani Francu, da ne gre k čredi, češ da ovce ne delajo škode in to med videnjem (F. 27). Tudi je značilno, da ljudem še takrat, ko zre v Marijo, naznači to, kar je za nje važno (»Glejte, odhaja ... Tam je ... Glejte sonce ...«). Vendar je res, da tudi Lucija med ekstazo, v katero se je redno potopila pri prikazovanju, nima čuta za stvari okrog sebe (F. 91). Toda zato prikazovanja še niso halucinacijskega značaja. Zopet pa opozarja Lais, da tudi ekstaza ni nikako zanesljivo znamenje, da določena videnja prihajajo od Boga, ker lahko izvira od narave ali hudobnega duha in je vsak primer treba posebej preiskati⁴². Na splošno ekstazam v fatimskem prikazovanju ne dajejo nobene izredne važnosti, ker so bile včasih tudi zelo nepopolne⁴³.

Med znake pravih prikazovanj zdravnik dr. Bon poleg njihove preciznosti šteje tudi njihovo selektivnost, t. j. da so prikazovanja deležni le nekateri, kljub temu da se okrog njih zberejo velike množice⁴⁴. Preprosto si je mogoče razlagati to načelo na sledeči način. Halucinacija je odvisna od psihičnih motenj posameznika in od nekaterih zunanjih pogojev. Zdi se čudno, da bi zunanji pogoji vplivali le na enega ali drugega in na vsakega drugače, ko je vendar notranji vzrok halucinacij bistveno isti in bi združen z zunanjimi pogoji moral roditi pri vseh bistveno enake učinke. Zato moramo selektivni značaj prikazovanj šteti bolj kot učinek proste božje izbire kakor pa neke bolestne psihofizične nuje. Fatimska prikazovanja so res zelo selektivna. Vsi trije otroci so točno videli prikazen, Jacinta je slišala vse natančno, le pogovora se ni udeležila, Franc pa je slišal Lucijine besede, Marijinih ni slišal (F. 27 sl.). Zelo zanimiv dokaz selektivnosti je bil podan ob prikazovanju dne 19. avgusta. S tremi otroki je bil na paši tudi Lucijin brat Janez. O prikazni ni nič videl ne slišal razen nekake detonacije na koncu, »dasi je tako strmel v prazen zrak, da so ga še potem oči bolele« (F. 62). Selektivnost prikazovanj je bila tudi v tem, da so množice slišale grom, videle meglico, svetlo kroglo, pregibanje hrasta in veliki čudež, medtem ko otroci vsega tega navadno niso videli ali

⁴¹ Prim. Bertrin, o. d. 72.

⁴² O. d. 67.

⁴³ »Grof Montelo« je vprašal Jacinto, če je Marijo vedno dobro slišala, pa je odgovorila, da sicer prav dobra, le pri zadnjem prikazovanju ne, ker je množica delala velik hrup (F. 87).

⁴⁴ O. d. 365.

slišali (F. 49. 47 sl., 52, 91). Tudi ta selektivnost dokazuje, kako neodvisna so bila prikazovanja od zemskih okoliščin.

Prepričanje, da so določene prikazni od Boga, ne pa od hudiča ali bolne narave, se utrdi še prav posebno o b dobrih učinkih, ki jih je prikazen ali novo razodetje zapustilo bodisi na vidic bodisi na celoti, ki je bila kakor koli v zvezi s temi izrednimi dogodki. Svetopisemska beseda: »Po njih sadovih jih boste spoznali« (Mt 7, 16) je za razlikovanje pravih prikazovanj od lažnih izredno pomembna.

Ker je halucinacija posledica duševne slabotnosti, ki se navadno stopnjuje do težjih obolenj in do popolne norosti⁴⁵, se znaki napredujočega duševnega razkroja nujno kažejo v kraljestvu misli in volje. Ta degradacija umskega in nramnega življenja se po halucinacijskih krizah kaže v slabi volji, jezljivosti, nepokornosti, ošabnosti in sebičnosti. Taka oseba izgubi smisel za nežna družinska čustva. Pri Bernardki na primer vsega tega ni bilo opaziti. Ostala je dobra in preprosta ter je rasla v veliko svetnico⁴⁶. Isto moramo potrditi o fatimskih otrocih, ki so se po prikazovanjih še posebno odlikovali v plemenitosti in požrtvovalnosti, v nesebičnosti in ponižnosti, kakor smo že videli. Pri njih ni opaziti prav nobenega nereda ali razkroja v moralnem življenju. Lucija ostane zvesta svojemu prejšnjemu lepemu življenju (F. 76), le da so se molitve in žrtve stopnjevale do junaške stopnje. Znova bi bilo treba tukaj odkrivati junaško življenje Jacinte in Franca, ki sta kakor velikana napredovala v modrosti in ponižnosti pred Bogom in ljudmi. In če je priprava na lepo smrt eden izmed važnih znakov, da prihajajo videnja res od Boga⁴⁷, potem je svetniška priprava in smrt Jacinte in Franca eno največjih potrdil, da sta res videla Marijo, ki ju je tudi prišla iskat, kakor je napovedala (F. 158 sl., 172 sl.). Tudi Lucija je šla izrazito po Bernardkinih stopinjah. Z vstopom v samostan je pomagala svoji osebnosti do razcveta vseh čednosti, o čemer pa bo mogoče več vedeti in razpravljati šele po njeni smrti.

Gotovo pa je, da fatimski otroci niso nikdar pokazali zaradi prikazovanj takega nereda umskih zmožnosti, ki bi dovoljeval sklepanje na halucinacije. Zapisniki, ki jih hranijo o njihovih zasliševanjih, pričajo o jasnosti in neomajnosti njihovih misli in sodb. Pri njih ni opaziti izpovedi, v katerih pogrešamo logično zvezo, njihovi stavki niso nejasni in nepopolni, marveč podajajo njihovi odgovori jasno in celotno sliko o prikazovanjih, da ne more biti govora o tem, da je misel načeta od živcev. (Prim. F. 104 sl.) Če bi kdo ugovarjal, da sta mala Jacinta in Franc komaj imela časa, da se jima pokažejo zle posledice halucinacij, naj ve, da bi se vsaj začetki ali nagnjenja k temu zlu mogli in morali pokazati.

⁴⁵ »L'hallucination n'est pas, en elle même une psychose, mais elle en constitue une manifestation sérieuse qui, si elle dure, doit conduire l'halluciné au psychiâtre« pravi Bless, o. d. 60.

⁴⁶ Prim. Bertrin, o. d. 77.

⁴⁷ Lais, o. d. 80.

Sicer pa je ostala Lucija do danes. Tudi pri njej v poznejših letih niso nastopili niti najmanjši znaki kake umske ali moralne manjvrednosti. Ne priča o tem le čudovit spomin, s katerim obnavlja vse, kar je bilo v zvezi s prikazovanji, ampak posebno njeno zdravo moralno življenje. Po tolikih letih bi se morale posledice halucinacij nujno pokazati kot močna stopnja norosti, pa se niso kakor se tudi pri Bernardki niso⁴⁸.

Ko *Grandmaison* razmišlja, ali je bil Kristus ali njegovi učenci žrtev halucinacij, s psihologi *P. Janetom* in *J. de la Vaissierom* zaključuje, da to ni mogoče, kajti kadar se halucinacije ne končajo s popolnim propadom verskega, intelektualnega in moralnega življenja svojih žrtev, ostanejo v vsakem primeru brez dobrih posledic, ker je vse grajeno na slabosti in iluziji. V najboljšem primeru izgine vse v pesek — »incident sans lendemain« —, ne da bi zapustile najmanjši vpliv na človekovo vsakdanje življenje. Kvečjemu ostane v njem spomin na nekaj negotovega in boleče nemirnega⁴⁹. Ob fatimskih prikazovanjih smo priča ravno nasprotnega. Prikazovanja niso rodila niti najmanjše zle posledice, pa tudi brez dobrih niso ostala. Sprožila so tokove, ki niso le pomagali svetniškemu življenju malih vidcev do božjih višin, ampak so z njimi usmerili k Bogu pota še nešteto drugih. Spomin, ki je na nje ostal v otrocih, je bil osrečujoč in prelep. Sadovi, ki so jih prikazovanja rodila, niso bili ošabnost in nepokorščina ter sebičnost, ampak zaničevanje zemске sreče, hrepenenje po večni, zavest združenja z Bogom v ljubezni, vse to pa v tako visoki stopnji, da nam je prav v teh posledicah posebno vidno znamenje, da prihajajo prikazni res od Boga, ne pa da so sad telesne in duševne slabosti⁵⁰.

Ob sklepu poglavja o halucinacijah kaže rešiti še dvom o spremljajočih pojavih, ki so jih videle množice, in včasih zelo številne. Če so prikazovanja resnična, ali pa ni morda ljudska množica postala žrtev tako imenovane kolektivne halucinacije? Tudi to vprašanje je treba razčistiti, dasi po dokazani resničnosti glavnih prikazovanj tudi resničnost stranskih in spremljajočih pojavov bistveno pridobi na verjetnosti.

Ustaviti se je le pri dveh večjih izrednih pojavih, pri svetli krogli in pri velikem čudežu, saj manjši, kakor grom, meglica, upadanje sončne svetlobe in dr. potem ne potrebujejo posebnega razpravljanja.

⁴⁸ Dr. *Voisin*, eden Bernardkinih zdravnikov, je odločno vztrajal na tem, da so bile za njene duševne zmožnosti halucinacije pred votlino tako močne, da bi nujno morale voditi v katastrofo — do popolne norosti. Ko je zvedel, da je šla v samostan, je bil prepričan, da gre le za njeno odstranitev, ker je duševno zbolela. Če bi bila prikazovanja halucinacije, bi bilo najbrž sklepanje pravilno. Tako pa mu je mogel sporočiti njegov stanovski tovariš dr. *Robert Saint Cyr*, ki je Bernardko zdravil v *Neversu*: »Dragi gospod kolega! Ta mlada sestra je vse prej kakor nora. Še več si upam trditi: njena mirna, preprosta in mehka narava ne kaže niti najmanjših nagnjenj v smeri, o kateri govorite« (prim. *Bertrin*, o. d. 79 sl.).

⁴⁹ *Jésus Christ* v *DAFC*, III, str. 1503.

⁵⁰ Prim. *Lais*, o. d. 80.

Generalni vikar iz Leirije, ki je z nekim drugim duhovnikom prišel dne 13. septembra 1917 z Irijsko globel obenem s 15.000 drugimi ljudmi, pripoveduje: Ljudje so molili. Naenkrat se tisoč rok dvigne k nebu in množica kliče: Glejte, glejte, tam... O kako lepo! Na azurnem nebu ni bilo meglice. Ozrem se kvišku in iščem po prostoru. Tudi ti strmiš v zrak? me vpraša prijatelj. Začuden sem zagledal popolnoma razločno žarečo kroglo, ki se je gibala proti zapadu počasi in veličastno. Tudi moj prijatelj je gledal in je bil vesel, da je videl isto nenavadno prikazen... Kaj misliš o tej krogli? sem vprašal prijatelja. Bila je Marija, je odgovoril, ne da bi pomišljal. Tudi jaz sem o tem globoko prepričan. Bila sva srečna. S kakšnim navdušenjem je šel potem moj tovariš od skupine do skupine, po Irijski globeli in po cesti ter skušal zvedeti, kaj so videli drugi. Osebe, ki jih je vprašal, so pripadale različnim socialnim slojem in vendar so vsi soglasno potrdili resničnost pojava, ki sva ga sama videla (F. 67 sl.). O zgodovinski resničnosti torej ne bo mogoče dvomiti²¹.

Drugi, še važnejši pojav je tako imenovani »veliki čudež«, ki ga je Marija napovedala v prikazni meseca julija za 13. oktober 1917. Fonseca ga tako opisuje: Edinstven prizor se nudi ljudem na nebu. Nenadno dež preneha, oblaki se pretrgajo in prikaže se sonce kot okrogla srebrna plošča, ki se s silno hitrico suče okoli svoje osi, podobno vrtečemu se ognjemetu, in sipa na vse strani rumene, zelene, rdeče, modre, vijoličaste svetlobne žarke ter čudovito barva z njimi oblake, drevesa, skale, zemljo, vidce in vso nešteto množico. Naenkrat se nebesni žaromet ustavi, pa samo za hip, nato se spet zavrti, kot da se je sprožilo na tisoče ogromnih umetnih ognjev. Še enkrat se ustavi, pa takoj v tretjič požene v še lepših, še čarobnejših barvah. — Množica pa strmi zamaknjena, brez diha. Sledi še večje pŕesenečenje.

Hipoma imajo vsi občutek, da se je sonce odtrgalo z neba in da v brzih vijugah pada nanje. En sam nepopisen krik groze iz deset tisoč grl. Nepopisen strah jim hromi ude. Iz množice se dvigne na tisoče vzklikov: »Čudež! Čudež!« vpijejo eni. »Verujem v Boga!« se oglašajo drugi. »Zdrava Marija« se veseli večina. »Moj Bog, usmiljenje!« prosijo mnogi. Vse popada na kolena v blato in z ganljivo pobožnostjo glasno moli kesanje.

Prizor, ki je trajal kakih deset minut, jasno razdeljen v tri dele, je videlo vseh sedemdeset tisoč oseb: verni in neverni, učeni in neuki, dopisniki listov in tudi svobodomisleci, vsi so opazovali prav isti prizor v istih menah ter prav isti dan in isto uro, kot je bil že mesece prej obljubljen in napovedan.

O zgodovinski resničnosti tudi tega izrednega pojava ni mogoč najmanjši dvom. Fonseca prinaša izjave leirijskega škofa, dalje

²¹ »La concordance parfaite du temoignage d'un grand nombre des voyants est donc une preuve irrécusable de la réalité de la vision« pravi Farges (Les Phénomènes mystiques, distingués de leur contrefaçons humaines et diaboliques, Paris 1923, II, 104; nav. Lais, o. d. 65, op. 107).

univ. prof. dr. Almeida Gabrete in p. I. L. Pereira, ki je opazoval čudež kakih 10—11 km od Fatime in se ga še točno spominja. Veliko potrdilo zgodovinske resničnosti pojava so tudi poročila portugalskega dnevnega tiska. Veliki svobodomiselni dnevnik *Il seculo* je prinesel 13. in 15. oktobra 1917 dva velika članka z naslovi: »V polnosti nadnarave: prikazni v Fatimi« in »Čudovite stvari: sonce pleše sredi dneva v Fatimi«. Glavnega urednika *Avélima d'Almeida*, ki je bil sicer velik nasprotnik Cerkve, pa mimo objektivnih dejstev tolikega obsega le ni mogel, so pozneje somišljeniki zelo napadali. Vsi poročevalci še posebej opozarjajo, da so izredni pojav videli tudi ljudje, ki so bili po pet in deset kilometrov oddaljeni od Irijske globeli in brez vsake zveze z njo (prim. F. 92 do 100).

Kaj je torej s pojavi, ki so jih ljudje res videli? So posledice kolektivne halucinacije ali resnični izredni pojavi v potrdilo prikazovanj?

P. Tonquédec opozarja, da so nekateri izredni pojavi, ki so tako mogočni in vsestransko obsežni, da jih človek enostavno mora priznati in se pod njimi skloniti⁹². In k takim pojavom bomo morali brez dvoma šteti prvega in posebno drugega. Ako ostane kritičen opazovalec zvest tekstu, v katerem je pojav opisan, mora priznati, da o kaki kolektivni prevari ni govora, prav tako pa ne o kolektivni halucinaciji.

Pri takih kolektivnih videnjih, posebno kadar se zgodijo po nestrpnem pričakovanju, moramo sicer računati tudi s to možnostjo, da vsi ljudje postanejo žrtve bolesterne halucinacije, toda ta možnost je res skrajna. Da bi jo pa napravili kar za pravilo pri skupinskih videnjih in za edino razlago, to bi nasprotovalo zakonom treznega mišljenja in zdrave duševnosti. Zahteva po kolektivni halucinaciji kot edini razlagi je zahteva po tem, da vsi zbrani tisoči v hipu izgubijo možnost treznega presojanja in razločevanja resnice od samoprevare. To pa je še posebno težko takrat, kadar so zbrani ljudje različnih nazorov, trdno odločeni kritično spremljati vse dogodke, pripravljeni v vsakem primeru nasprotovati nadnaravnemu značaju dogodka, kar vse brez težav rečemo o ljudeh, ki so se zbrali iz neverne Portugalske v Irijski globeli. O vseh teh, ki so bili bolj izobraženi, kritični ali celo nasprotni, moramo reči, da bi se ne pustili kar tako okužiti od neke množične psihoze, marveč so hoteli ohraniti svoje mnenje in treznost, da bi mogli skrbno nadzorovati, če bi se res zgodilo kaj izrednega. Toda dogodek je bil tako mogočnega značaja, da so pod težo njegove objektivnosti morali kloniti tudi vsi, ki bi ga radi tajili, in so morali priznati, da se je »veliki čudež« res zgodil. Prav posebno ceno ima še pričevanje tistih, ki so bili daleč od globeli in se tedaj od kolektiva niti malo niso mogli

⁹² »Il y a des faits si gros qu'il est difficile de voir à travers; ils s'imposent lourdement et leur poids étouffe, pour ainsi dire, dans l'esprit la faculté d'interprétation« (Miracle v DAFC III, str. 576).

dati vplivati in tako podleči morda njegovi skupinski halucinaciji, kar bi bil nov čudež⁵³.

Opozoriti je treba, da v zadevi fatimskih prikazovanj niti s strani vernih ljudi niti s strani nevernih ni bilo nobene lahko-vernosti. Eden najboljših dokazov, da so ljudske množice ohranile ves čas mirno presojo, je v tem, da si je prepričanje, da se Marija res prikazuje, počasi in z veliko težavo utiralo pot med ljudi. Kako težko je verjela mati, smo videli. Izmed ljudi so verjeli kmalu tisti, ki so otroke poznali kot dobre in odkrite, drugi so nasprotovali. Še pred tretjim prikazovanjem je bila večina skeptična in naravnost sovražna. Nič manjša nezaupnost ni bila na strani klera, nasprotniki Cerkve pa so jo skušali nasilno gojiti. In če je končno le zmagalo prepričanje, da so prikazovanja resnična ter da se je veliki čudež res zgodil, potem je to prepričanje toliko več vredno. V vsakem primeru pa velja, da taki ljudje niso mogli z lahkoto podleči kaki kolektivni halucinaciji, ki jo moramo zato kot nevzdržno podmeno odkloniti. Posebno nas v tem potrdijo še velikanske in ugodne posledice, ki so sledile tem skupinskim videnjem.

Tudi skupinske halucinacije so namreč izrazito neplodovite, saj prevzamejo skupine hipno, pa jih takoj zapuste toliko bolj nesrečne in razočarane. Prava videnja in doživetja čudežev pa v ljudeh, ki so jih gledali, pomnožijo energije, jih dvignejo in spremene in napravijo za junake ter nositelje podanega razodetja preko vseh težav. Take so bile posledice Kristusovega vstajenja pri apostolih⁵⁴ in podobne dobre učinke so rodila fatimska prikazovanja in spremljajoči jih pojavi. Desettisoči, ki so gledali veliki čudež, so odšli polni zaupanja v Marijo in žive vere v Boga ter so postali apostoli fatimskih naročil in dogodkov tako zelo, da se je val prerojenja, vñerskega in moralnega, iz Fatime razlival po vsej državi ter še preko njenih meja in neizpodbitno pričal, da ni v Fatimi nihče varal in tudi prevaran ni bil nihče, ampak je Bog sam posegel s svojim prstom v svet na izreden način ter z resničnim »velikim znamenjem« izpolnil prošnjo Lucije dne 13. julija in Marijino napoved, da jim bo oktobra povedala, kdo je, in storila velik čudež, da bodo vsi verjeli. Navdušenje, ki se je tokrat ljudi polastilo ter se osredotočilo okrog otrok, ki so čudež napovedali, je nov dokaz, da je bilo presojanje in sklepanje trezno in premišljeno (F. 101 sl.).

4. Zvijaka pekla?

To vprašanje si je stavila Lucijina mati, za njo ga je ponovila Lucija sama, imel ga je v mislih domači župnik in še toliko za njim.

⁵³ P. Pereira opisuje, kako je 10–11 km od Fatime znan brezverec doživel »veliki čudež«: »Stal je ob naši strani. Zjutraj se je še norčeval iz preprostih ljudi, ki hodijo na tako dolgo pot v Fatimo, da bi videli neko dekle... Gledal sem ga med čudežem. Bil je kakor ohromel: osupel, oči je imel uprte v sonce. Potem sem videl, kako se je začel tresti od temena do nog, dvignil roke k nebu in padel na kolena, ne da bi se brigal za blato na cesti in je vpil: Naša Gospa! Naša Gospa!« (F. 99 sl.).

⁵⁴ Prim. Grandmaison, Jésus Christ, II, 427.

Resnično, Amort je v svojih pravilih za spoznanje pravih prikazovanj resno opozarjal na možnost prevare pekla, ko naj bi se duh teme oblekel v angela luči in hlinil tudi pravovernost in pobožnost, da bi jih več zapeljal. Laís mu sicer nekoliko skuša ugovarjati, češ da so v prejšnjih stoletjih marsikaj imeli za delovanje hudega duha, kar ni bilo, priznava pa seveda tudi, da je s to možnostjo gotovo treba računati⁵⁵, zato jo moramo izključiti tudi za primer fatimskih prikazovanj.

Fatimski župnik E. M. Ferreira takole razmišlja: »Zdi se mi, da stvar ne prihaja z neba. Kadar se Gospod razodeva dušam, zahteva od njih, naj sporoče spovednikom ali župnikom; ta otrok pa se zapira v molk. Mogoče je hudičeva prevara. Bodočnost bo pokazala« (F. 40). Gotovo mu je bilo živo v spominu, kako jasno je Marija v Lurdu Bernardko poslala k zastopniku sv. Cerkve⁵⁶. Nezaupanje in strah župnikov je bil opravičen, saj se smatra kot splošno veljavno znamenje pravih videnj in razodetij prav to, da so sporočena in ponižno izročena v roke zakoniti cerkveni oblasti, neposredno ali posredno⁵⁷. Nasprotno pa se vsako izmikanje cerkveni oblasti ali prava nepokorščina do nje jemlje kot jasen znak, da pri razodetjih in videnjih ni računati z božjim posredovanjem in jih je treba odkloniti ter vsako govorico o njih prepovedati in zatreti⁵⁸.

V Fatimi niso dogodki nosili najmanjše sence kakega skrivanja ali nepokorščine cerkveni oblasti. Res Marija tam ni dala otrokom naročila, naj gredo vse povedat cerkveni oblasti toda Previdnost

⁵⁵ O. d. 39 sl.

⁵⁶ »Hiti povedat duhovnikom, da mora na tem kraju biti zgrajena kapelica« (Bertrin, o. d. 45).

⁵⁷ »In den echten Offenbarungen stellt sich Gott stets auf die Seite seiner bestellten Obrigkeit, weist die Begnadeten stets mit seinen Befehlen an die Obern, macht die Ausführung seines Willens von denen Willen abhängig, wenigstens will er ihn nicht ausgeführt wissen ohne ihre Zustimmung« (Meschler, *Aszese und Mystik*, Freiburg 1917, 121; nav. Laís, o. d. 42, op. 36).

⁵⁸ Pravi »šolski zgled« za to nudi primer »prikazovanj« v Voltago v Italiji. Marija naj bi se prikazala dekletu Mariji Miana v Voltagi. Ker prikazovanje ni imelo nobenih znakov, da bi bilo računati z njegovim božjim izvorom, je cerkvena oblast to razglasila in obenem prepovedala kleru kakor koli sodelovati pri romanjih, ki so se že začela. Marija Miana in njeni privrženci so kljub temu govorili o novih prikazovanjih, o ekstazah in razodetjih. Tedaj je nastopila kongregacija sv. oficija, ki je z odlokom, ki ga je objavil Osservatore Romano dne 1. januarja 1939, slovesno razglasila, da »domnevna prikazovanja Marije nekaterim deklicam v Voltago ne nosijo, kakor so ugotovile skrbne preiskave, nobenega znaka nadnaravnosti.« Kljub temu so nekateri še skušali pridobivati »vernikov« in so nadaljevali s to »pseudoreligiozno manijo« tudi v Lovadina (Treviso), v hiši nekega Antona Basso. Cetudi je bilo zaradi nepokorščine cerkveni oblasti Miani in Bassu prepovedano sv. obhajilo, sta trmasto vztrajala v dosedanjem delovanju in sta ga še pomnožila. Zagrozili so jima z izobčenjem. Na videz sta se ustrašila in uklonila, v resnici pa s svojo propagando še nadalje zapeljevala ljudi, tako da je najvišje cerkveno sodišče seglo po najvišji kazni in Marijo Miana ter Antona Basso zaradi očite nepokorščine in upornosti cerkveni oblasti v zadevi prikazovanj in videnj izobčila. (Prim. Osservatore Romano z dne 23. maja 1943.)

je hotela, da bo kljub temu cerkvena oblast za vse takoj zvedela in tudi vso zadevo fatimskih prikazovanj skrbno spremljala. Bog je vedel za vernost in cerkvenost Lucijine matere Marije Roze, ki je takoj upostavila stik s cerkveno avtoriteto. Že po prvem prikazovanju se je o vsem pogovorila z župnikom (F. 29), pa tudi o vseh nadaljnjih ga je obvestila. Zavedala se je, da je to edino pravilna pot. »Moja mati se je počutila olajšano ob misli, da bo župnik vzel nase vso odgovornost za dogodke, zato mi je rekla: Jutri gremo k maši, potem boš šla h g. župniku,« piše Lucija o dogodkih pred tretjim prikazovanjem (F. 39).

Res poslej spremlja cerkvena avtoriteta, od domačega župnika do leirijskega škofa in njegovih zastopnikov, zadevo fatimskih prikazovanj z vso potrebno resnostjo in skrbnostjo. Ona je, ki preiskuje, ona odloča in razglašča, kar morajo o teh dogodkih ljudje misliti in kako se jim je ob njih ravnati. Posebno važno pa je to, da se temu vodstvu cerkvene avtoritete fatimski otroci z veseljem in čudovito ponižnostjo podrejajo. Nikjer niti misli zoper njo. Ta avtoriteta jim je sveta, naj bo njen predstavnik župnik, škof ali papež. Za papeža mali otroci komaj vedo. Ko Jacinti dva duhovnika razložita, kdo je sv. oče, in ji ga priporočita v molitev, tedaj postanejo vsi trije vzor pravega razmerja spoštovanja in pokorščine do sv. očeta. Od tega dne so vsi dobili tako spoštovanje do sv. očeta, da pri darovanju svojih žrtev Jezusu nikdar niso pozabili dostaviti: »in za sv. očeta«. Pa tudi sicer so se o njem pogovarjali, zanj molili in trpeli (F. 140 sl.).

Edino skrivanje, ki ga opazimo pri fatimskih otrocih, je junaško zakrivanje tistih razodetij, za katera jim je Marija to posebej naročila. Toda ko cerkvena avtoriteta ukaže, odgrne Lucija zagrinjalo tudi nad temi skritimi izjavami, potem ko je dobila tudi odobrenje za to z nebes, kakor sama pravi (F. 35, 45 sl.). Na kako nepravilno razmerje do cerkvene avtoritete se torej zvijača pekla ni mogla obesiti ter se ob njem obenem razodeti.

Vendar pa Lucija sama za trenutek podvomi o božjem izvoru fatimskih prikazovanj. Dvom je postal kar verjetnost, ko je trpela pod dušnimi stiskami, ki jih je imela mati. Nekoč se ji je celo sanjalo, da jo je hudobni duh kot svojo žrtev odvlekel v pekel. Zato je sklenila, da v Irijsko globel ne gre več. Sklepe razodene Jacinti in Francu in jima naravnost naroči, če bi Gospa vprašala, zakaj je ni, naj ji povesta, da se boji, če ni vse skupaj od hudobnega duha (F. 41). Ko se vseeno vda notranjemu klicu in gre na kraj prikazovanj, poprosi prikazen, naj pove, kdo je, in naj napravi čudež, da bodo ljudje verjeli in da bo sama pomirjena. Marija ji res to obljubi za mesec oktober. »S to prikaznijo (13. julija 1917) so mi izginili iz duše vsi dvomi in zopet sem zadobila mir,« je rekla sama (F. 44). Ta kratkotrajni dvom o izvoru prikazni niti malo ne omaja splošnega in stalnega prepričanja vseh otrok, da so prikazni od Boga, kar spada zopet med znamenje resničnega njihovega božjega izvora^{58a}.

^{58a} La is, o. d. 75 sl.

Prav posebno so za spoznanje, če določena prikazen ali razodetje prihaja od Boga ali hudobnega duha, važne okoliščine, v katerih se to dogaja, oziroma posledice, ki jih poraja⁵⁹. To je dobro razumela tudi mala Jacinta, ki na Lucijin dvom, če ni vse zvižaja pekla, odgovarja: »Nikakor ne. Hudobni duh, pravijo, je tako grd in pod zemljo, v peklu. Ta Gospa je pa tako lepa in videli smo, da je šla v nebesa« (F. 40). Okoliščine, v katerih nastopa duh teme, so vse temne. Ker zlo samo ne more roditi drugega kakor zlo, zato vodi vidce k ošabnosti in sebičnosti, jih usužnjuje stvarjem, pri izrednih pojavih dela s smešnostjo, nemoralnostjo in čarovniško zapletenostjo. Vsebinsko vodijo prikazovanja in razodetja do spora z verskimi in moralnimi resnicami, vse se giblje kaj rado v kraljestvu samih čutnih oblik brez pravih duhovnih višin, vidce in druge ljudi samo za hip napolnjuje s tolažbo in notranjo srečo, konec je vedno dvom, razočaranje in obup, sploh nazadovanje vsega dobrega. To so gotovo znaki prikazni in razodetij, ki jih ne moremo pripisovati neskončno svetemu Bogu. Kadar pa spremljajo razodetja in prikazni znaki, ki so tem nasprotni, tedaj pa moramo možnost zvižaje pekla odkloniti in mirno računati z Bogom samim⁶⁰.

Tako so okoliščine govorile za božji izvor lurških prikazovanj, in nič manj jasno ne potrjujejo božjega izvora fatimskih. Vsebina izjav, ki jih otroci slišijo od lepe Gospe, je tako duhovna in nadnaravna, prikazen tako lepa in čednostna, naročila za nadaljnje življenje in delovanje otrok zopet tako plodna za kateri koli verski in moralni napredek ter za zmažo nad grehom, da ni misliti na bližino hudobnega duha. Velika skrivnost, ki jo dobijo otroci pri tretjem prikazovanju, ko smejo pogledati v odprti pekel, je kakor simbol veličastne bitke, ki jo Bog hoče s temi prikazovanji začeti zoper kraljestvo teme. Otroci to razumejo, in o Jacinti preprosto priznava življenjepisec: »Pogled v pekel jo je tako prestrašil, da so se ji vse pokore in zatajevanja zdele kakor nič, samo da bi kako dušo rešila peklenškega ognja« (F. 132).

Res je, da trditev, da fatimska prikazovanja niso zvižaja pekla, ne potrebuje nobenega dokaza več, vendar je dobro opozoriti še na izredno religiozno ozračje, ki se je razvilo v Irijski globeli med in po prikazovanjih, kar bo samo potrdilo, da je bil tu razlit res božji Duh. Bilo je to ozračje velike pobožnosti in spokornosti. Ko se otroci 13. septembra 1917 pomikajo k hrastu v Irijsko globel, jih tisočglava množica spotoma prosi, naj jih priporoče Mariji, naj prosijo za zdravje, za odpuščanje grehov. »Kadar sedaj berem evangelij o tem, kako je Jezus hodil med množicami v Palestini, se spomnim tega, kar nam je Gospod dal gledati na revnih potih, ki vodijo iz Aljustrela v Fatimo,« je pozneje zapisala Lucija (F. 66). Ob istem prikazovanju pripoveduje očividec: Ko se je Lucija približala hrastu, je ukazala okoli stoječim množicam, naj molijo. Nikdar ne bom pozabil prizora, ko sem gledal, kako so tisoči verni-

⁵⁹ Prim. Seb. Tromp, De revelatione cristiana, Roma 1937, 119 sl.

⁶⁰ Prim. Lais, o. d. 63—66, 77 sl.

kov (bilo jih je kakih 15.000—20.000) med jokom na ves glas molili in prosili za materinsko varstvo nebeške Kraljice, polni vere... (F. 67). In ti prizori so se od leta do leta stopnjevali, v istem nadnaravnem duhu (prim. F. 189—219), četudi je število obiskovalcev Irijske globeli šlo že v milijone. Nikdar se niso pregrešili proti naročilu leirijskega škofa, ki ga daje romarjem: Romanja k roženvenski Gospe v Fatimi naj ohranijo svoj značaj pobožnosti, pokore in ljubezni (F. 208). V takem ozračju se duh teme ne počuti dobro, zato tudi okoliščine pred, med in po prikazovanjih potrjujejo za fatimska prikazovanja besedo sv. pisma: »Prst božji je tu« (2 Moz 8, 19).

5. Božji pečat

Že na podlagi dosedanjega preiskovanja o fatimskih dogodkih bi imela cerkvena oblast pravico, nastopiti in o njih resničnosti in nadnaravnosti izreči zatrdilno besedo. Ko je dognano, da prikazovanja ne izvirajo iz naravnih vzrokov in da je izključena prevara pekla, ostane le še možnost izrednega poseganja nadnaravnih vzrokov v red narave. Vendar so kritični bogoslovni učenjaki še vedno nekoliko negotovi, kar je spričo narave prikazni in zasebnih razodetij razumljivo. Za zadostnimi znamenji iščejo, ki naj neizpodbitno potrdijo njihov božji izvor. Zadostno znamenje za dokaz božjega izvora določenega razodetja pa more biti samo čudež v polnem pomenu besede⁶¹, zato redno zahtevajo kot spremljevalni pojav razodetij ali prikazni izpolnjene prave prerokbe in čudeže⁶². Čudež mora biti seveda z njimi v zelo tesni zvezi. Ako se zgodi čudež pred razodetjem ali prikaznijo, mora biti njegova zveza z njo posebej trdno dokazana; najboljšo znamenje pa je, kadar se čudež zgodi po prikazni in v njeno potrdilo⁶³.

V Lurdu se je čudež zgodil. V potrjenje svojih prikazni in besedi je Marija naročila Bernardki, naj na suhem kraju začne grebsti in začel je proti vsemu pričakovanju izvirati studenec, ki so mu po pravici dali ime »čudežen«, ne samo ker je bil njegov izvor čudežen, ampak ker so v njegovi vodi potem premnogi na čudežen način našli zdravje⁶⁴.

Tudi v Fatimi so ljudje in oblasti iskale za znamenjem. To je posebno za preprosto ljudstvo najhitrejši dokaz božjega delovanja. Manjših znamenj je bilo sicer dovolj (megla, grom, luč, vonj z vej, na nekaterih je stala Marija — F. 52 sl., 62, 68). Lahko bi vzeli za zadostno znamenje to, kako so se otroci zadržali pred sodniki. Toda Marija je obljubila prav posebno znamenje, katero so res pričakovali. Dne 13. oktobra 1917 se je zgodil tisti »veliki čudež«, ki ga je Marija sama obljubila kot dokaz in razlog, zaradi katerega naj sprejmejo prikazovanja in njene besede. O njem pravi leirijski škof: Ta pojav, ki ga ni registriral noben astronomski observatorij in zato

⁶¹ Prim. Tromp, o. d. 93 sl.

⁶² Prim. Dr. Bon, o. d. 364.

⁶³ Lais, o. d. 75 sl., 80 sl., 85.

⁶⁴ Prim. Bertrin, o. d. 41 sl.

ni mogel biti naraven... je bil gotovo čudežen (F. 96 sl.). Iz vsega, kar je bilo v njegovi zgodovinski resničnosti povedanega, in ko je bila možnost kolektivne halucinacije izključena, smemo zares sklepati na njegov nadnaravni izvor, v tako lepih okoliščinah se je zgodil in tako čudovito plodne v vsem dobrem so bile njegove posledice. To prepričanje je ostalo nespremenjeno do danes in vtis, ki so ga imele množice prvi hip, da je Bog z znamenjem pričal za božji izvor fatimskih prikazovanj, ni po vseh natančnih preiskavah o naravi in smislu tega čudeža prav nič izgubil na svoji moči in svežosti.

Temu velikemu čudežu so sledili še drugi, mnogi še pred izjavo cerkvenih oblasti o prikazovanjih, mnogi pa so ji v potrdilo še sledili. Ni namen razprave vsakega posebej preiskovati, marveč jih hoče kot božji pečat na fatimskih prikazovanjih samo bežno naštet. Najnižji v vrsti in prvi po primernosti človeškemu razumu in zato pričevalni moči so čudeži v fizični naravi. Kakor nekdanj v Lurdu so se tudi v Fatimi začela hitro množiti čudežna ozdravljenja bolnikov, ki so jih tja privažali. Od maja 1925 do decembra 1937 je bilo zapisanih v bolniškem uradu v Fatimi 14.726 bolnikov. Med njimi jih je mnogo ozdravelo. Glasilo svetega kraja Voz de Fatima našteva doslej kakih 800 ozdravljen najbolj različnih bolezni, izmed katerih jih *Fonseca* v svoji knjigi podrobno opisuje 20 (F. 225—256). Namesto vsake druge ocene njihove vrednosti naj zadostuje izjava vsega portugalskega episkopata z dne 11. februarja 1942: »Neovržno je, da so se zgodili pravi čudeži, popolna in hitra ozdravljenja, ki bi jih sile narave ne mogle izvršiti in jih človeško znanje ne more razložiti. Beseda »čudež« je na ustih vseh, naj bodo preprosti ali učeni, ko so dejstva bolj skrbno preiskali. Zopet se pokaže, da je tukaj prst božji, ker je fatimska pobožnost potrjena z nezmotnimi znamenji njegove vsemogočnosti« (F. 255).

Poleg fizičnih čudežev so se v zvezi s fatimskimi prikazovanji godili številni moralni čudeži, katerih važnost *Fonseca* ponovno zelo primerno poudarja za portugalskimi škofi, ki pravijo, da so to zares pravi veliki čudeži, ki se gode v skritem kraljestvu duš, v vesti, kamor sicer človeško opazovanje ne more in jih tudi znanstvena preiskava vseh ne doseže in oceni (F. 257). Vendar se premnogo teh notranjih »čudežev« zaradi svoje naravo presegajoče sile tudi na zunaj nujno pokaže, da jih lahko preiskuje znanost in določi, od kod jim izvor in za kaj pričajo. Tedaj pa jih smemo pogumno naštevati med pravimi čudeži in pričami za izredno božje delovanje. Tak čudež je gotovo svetniško življenje in smrt Jacinte in Franca, o katerih pravi *Fonseca*: »Njihovo intimno življenje po prikazovanjih, ki je prava vrsta samih čudežev, je eden najbolj prepričujočih dokazov tako za njihovo odkritosrčnost kakor za resničnost nadnaravnega božjega posredovanja pri fatimskih prikazovanjih« (F. 188). Za oba se je tudi že začel proces, da bi bila proglašena za svetnika⁶⁵. Gotovo je dovoljeno šteti zadržanje malih

⁶⁵ Ko so dne 13. septembra 1935 odprli Jacintino rakev, je bilo truplo najdeno nestrohnelo (F. 175).

otrok pred hudimi sodniki za moralni čudež. Kdo bi si najbrž kot moralni čudež razlagal tudi čudni neuspeh, ki so ga dosledno doživljali hudi nasprotniki fatimskih prikazovanj (prim. F. 181—188), saj se je na izredno viden način ponovila zgodba, ki jo je o Kristusovi Cerkvi napovedal že Gamaliel: »Če je ta načrt ali to delo od ljudi, bo razpadlo; če je pa od Boga, jih ne boste mogli uničiti« (Apd 5, 38). Res je, da je za ocenjevanje popolne vrednosti tega kriterija minilo še premalo časa, vendar v zvezi z vsemi ostalimi smemo tudi vanj zaupati. Moralni čudeži so izredno otipljiva spreobrnjenja v Fatimi (F. jih podrobno našteva deset, 259—277) in poleg njih najbolj prijemljivi »največji čudež« — spreobrnjenje Portugalske, ki je bil še posebej orisan v skupnem pismu portugalskih škofov z dne 11. februarja 1942 (prim. F. 278—286). Vsi ti moralni čudeži pričajo še posebno s tem za božji izvor fatimskih prikazovanj, da niso bili prazni, marveč nadvse plodni za versko življenje posameznikov in vse Cerkve⁶⁶.

Tudi o čudežih intelektualnega reda bi se dalo govoriti pri fatimskih prikazovanjih. Predvsem spadajo sem nekatere prave prerokbe, ki so poleg fizičnih čudežev vedno najbolj otipljivi dokazi izrednega delovanja. Dalo bi se omenjati manjše prerokbe, ko prikazen napove smrt nekaterim in življenje drugim, oznani točno dneve prikazovanja, Jacinti in Francu prerokuje skorajšnjo smrt, Luciji pa daljše življenje, toda predvsem je treba poudariti dve: napoved razvoja svetovnih dogodkov (F. 46 sl.) in pa napoved »velikega znamenja« za 13. oktober 1917. Prva se še uresničuje, druga se je popolnoma izpolnila. Po Amortu je zopet gotov znak od Boga prihajajočega razodetja, kadar vsebuje prerokbe ali razodetje srčnih skrivnosti, ki morejo biti znane samo Bogu⁶⁷.

6. Cerkev se je izjavila

»Bodočnost bo pokazala,« tako je odpravil fatimski župnik Lucijino mater, ki ni vedela, ali prihajajo prikazni od Boga ali od hudiča, ali ji je otrok bolan ali lažniv. S temi besedami je nehote razkril previdno in zadržano ravnanje Cerkve v zadevah prikazni in novih razodetij. Tako ravnanje je v Cerkvi tradicionalno in je posebno na mestu v dobah hudih pretresov, ko se verniki preradi zatekajo v varstvo »čudežev« in »mistike«⁶⁸.

Tudi do fatimskih razodetij je vladalo med klerom v začetku splošno nezaupanje. Lizbonski kardinal Bello je duhovščini naravnost prepovedal katero koli vmešavanje v zadevo (F. 189)⁶⁹. Pre-

⁶⁶ »Une apparition sans raison d'être, sans la moindre utilité pour l'Eglise et pour les âmes, n'est sûrement pas de Dieu, qui ne fait jamais rien en vain, ni dans l'ordre de la nature, ni dans l'ordre surnaturel« (Farges, Les phénomènes mystiques II, 95; nav. Lais, o. d. 76, op. 137).

⁶⁷ Lais, o. d. 45 sl., 61.

⁶⁸ Prim. Lais, o. d. 97.

⁶⁹ Kako neosnovana je bila zato kleveta Cerkvi sovražnih krogov, da so fatimska prikazovanja sredstvo klerikalizma za fanatičen boj proti republiki (prim. F. 50).

vidnost je bila na mestu, saj bi se vsako prehitro ravnanje v takih zadevah moglo usodno maščevati. Tako pa je čakanje prepustilo dovolj časa božjemu delovanju, ki se je vedno bolj razkrivalo. Ko so namreč prikazovanja v Fatimi z vsemi znamenji, ki so jih spremljala, pustila v posameznikih in množicah pravo prepričanje, da gre za božje delo, in so zaradi tega v nemala vedno pogostejše in vedno lepše izraze verskega navdušenja in življenja, poslej tudi cerkvena oblast ni mogla ostati v popolni zadržanosti. Zato je lizbonski generalni vikar Lima Vidal dne 3. novembra 1917 odredil začetek uradnih preiskav.

Preiskave so se morale nanašati na vsa poglavja, ki jih ima ta razprava. Posebej pa je še učiteljska oblast Cerkve morala preiskati vsebinsko Marijinih besedi, če ni v njej kaj takega, kar bi delalo prikazovanje za dvomljivo ali naravnost za plod razbolele domišljije ali demonskih vplivov. Po mnenju Amorta in sledečih mu učiteljev je treba imeti za gotovo zmotna tista razodetja, ki vsebujejo kakšne trditve, ki se ne skladajo s splošnim verskim in moralnim učenjem Cerkve. Iz podanih Marijinih razodetij v začetku razprave je razvidno, da o kakem nesoglasju ali nasprotju z naukom Cerkve ni sledi. Nasprotno nosi vsebina s svojo versko in moralno vzvišenostjo na sebi božji pečat. Posebno važno je še to, da je bila vsebina razodetij izredno koristna za versko in moralno življenje otrok in tolikih z njimi. Na vprašanje, ali bi redno dušnopastirsko delo Cerkve moglo enako prispevati k napredku verskega in moralnega življenja ljudi, moramo skoraj odgovoriti negativno, v čemer je zopet značilnost od Boga prihajajočih razodetij. Vendar pa ta relativna novost fatimskih prikazovanj v življenju Cerkve nikakor ni nekaj absolutno novega in nekako tujega, kar bi govorilo proti njihovemu nadnaravnemu značaju, saj vse razodete Marijine besede čudovito lepo potrjujejo in pojasnjujejo krščansko razodetje in učenje Cerkve. To velja tudi o posebnem poudarku, ki ga je pri fatimskih prikazovanjih dobilo češčenje Marijinega brezmadežnega Srca. Posvečenje temu Srcu je bilo v mislih in namenih cerkvenih oblasti že davno prej⁷⁰, torej tudi to ni nekaj novega, kar naj bi se zgodilo mimo avtoritete Cerkve in tako pričalo za dvomljivost razodetij. Posebna dokazna moč za božji izvor razodetja je v tem, da vsebuje tudi prave prerokbe in razkriva dušne skrivnosti (F. 91 sl.). Pregled vsebine razodetja v Fatimi je moral torej učiteljsko oblast Cerkve prepričati, da je vsebina v lepem skladu z božjo modrostjo in da v ničemer ne nasprotuje razodetju in učenju Cerkve, kakor tudi da nosi dokaze popolnega sklada z naravnim in razodetim moralnim zakonom. Vsebinska je postala kar najbolj koristna za napredek verskega življenja v Fatimi, na Portugalskem in po vsej Cerkvi. Tudi s te strani je bila torej sodba za božji izvor fatimskih prikazovanj dovolj utemeljena, kakor pravila to zahtevajo⁷¹.

⁷⁰ Prim. P. G. Roschini, *La consacrazione a Maria*, Roma 1943 in njegovo razpravo *La consacrazione della Chiesa e del genere umano all'Immacolato Cuore di Maria* v *Marianum* V (1943), 1—10.

⁷¹ Prim. Lais, o. d. 42—65.

Praden je komisija končala svoje delo, je novoimenovani leirijski škof Correia da Silva (nastopil 5. avgusta 1920) prevzel vodstvo nekaterih iniciativ v Irijski globeli, s čimer se je via facti postavil za resničnost in božji izvor fatimskih prikazovanj (F. 190). Uradne cerkvene izjave še ni bilo. Dne 13. maja 1922 je izšel ukaz, naj se začne s pravim kanoničnim procesom fatimskih dogodkov. V komisijo, ki naj delo končno veljavno izvrši, je bilo imenovanih sedem globokovernih in učenih mož. Komisija je delala počasi in natančno. Šele ko je bil zbran ves material in je imela dovolj razlogov, ki so se medsebojno podpirali, pa se vsi strinjali v moralno gotovost, da so fatimska prikazovanja res nadnaravnega značaja, je zaključila svoje delo dne 14. aprila 1930 ter gradivo in svoje mnenje izročila leirijskemu škofu⁷². Ugotovitve in zaključke komisije je škof pregledoval še šest mesecev, potem pa 13. oktobra 1930 razglasil pastirsko pismo o češčenju fatimske Marije, v katerem pravi, da so prikazovanja v Irijski globeli od 13. maja do 13. oktobra 1917 vredna vere in da je zato dovoljeno javno češčenje Naše ljube Gospe fatimske (F. 194). Cerkevna oblast je s tem uradno odklonila možnost prevare ali halucinacij, odklonila tudi možnost, da so fatimska prikazovanja zvižaja pekla. Tako je iz razodetja in prikazovanj, ki so dotlej smela biti še vedno dvomljive vrednosti, na podlagi zadostnih in bogatih dokazov cerkvena oblast odstranila vsak pameten dvom, in poslej so fatimska prikazovanja smela v pridige in v knjige ter tako postajati bolj in bolj vodilo novega in boljšega življenja⁷³. Vse poznejše izjave cerkvenega učiteljstva o teh prikazovanjih so le potrjevala in bogatila izjavo krajevnega škofa. Tako se je naslednje leto 13. maja ob zahvalnem romanju v Fatimo pokazal že ves portugalski škofovski zbor na strani resničnosti fatimskih prikazovanj. Maja 1938 je prišlo v Fatimo že 20 kardinalov in škofov ter 1000 duhovnikov s pol milijona verniki, da v imenu Cerkve pričajo in pokažejo popolno zaupanje fatimski Mariji. Posebno slovesna izjava cerkvenega učiteljstva je skupno pismo portugalskih škofov z dne 11. februarja 1942, v katerem ob 25 letnici fatimskih prikazovanj popisujejo njihovo zgodovino ter čudovite posledice, ki so jih imela posebno za Portugalsko.

Pa še višje odobrenje in potrjenje fatimskih prikazovanj je prišlo. Papež Pij XI. je dne 10. novembra 1933 pisal portugalskim škofom, da je njihov narod »še nedavno Devica Marija blagovolila obdariti z izrednimi dobrotami.« S tem je najvišji cerkveni poglavar previdno ali vendar že zelo jasno potrdil nadnaravnih značaj fatimskih prikazovanj. Podobno najvišje potrdilo so ta prikazovanja dobila dne 13. oktobra 1942, ko je Pij XII v radijskem nagovoru na portugalski narod slavil fatimska prikazovanja in njim sledečo verskomoralno prenovitev Portugalske ter končno posvetil ves svet

⁷² Postopek je bil v polnem skladu z znamenito okrožnico Benedikta XIV. »De beatificatione et canonizatione servorum Dei«, prim. Lais, o. d. 83, 96, kjer za Benediktom posebno poudarja »die sinnvolle Zusammenordnung aller Einzelheiten«.

⁷³ Prim. Lais, o. d. 83 sl.

brezmadežnemu Srcu Marijinemu. S tem je bilo izpolnjeno naročilo, ki ga je Marija dala otrokom v Fatimi dne 13. julija 1917 (prim. F. 189—203). Četudi je res, da fatimska prikazovanja še nimajo onega izrednega mesta v Cerkvi kakor lurška, da bi namreč prešla tudi že v liturgijo, ki je obvezna za vso Cerkev, vendar so številne in važne cerkvene izjave odmerile tem prikazovanjem podobno vlogo v življenju Cerkve, kakor se je veselijo že dolgo časa prikazovanja v Lurdu.

7. Apologetična vloga fatimskih prikazovanj

Mala stezica, po kateri se je Bernardka pomikala k massabielskim skalam, se je spremenila v romanje vsega vernege sveta k Mariji v Lurdu, kjer so iskali in našli dušnega in telesnega zdravja. Bog je hotel, da se je nebo tam sklonilo k zemlji ter jo poljubilo, da zemljani laže najdejo zopet pot v nebo. Lurd je dokazoval in še danes dokazuje vsem, ki hočejo pokazati le nekoliko dobre volje, da biva vsemogočni Bog, da biva Kristus, njegovo razodetje in njegova Cerkev, katera je bila poklicana, da sprejme v svoje varstvo »lurško dejstvo« in ga pod modrim vodstvom svojih zastopnikov izrabi za čim večjo slavo božjo in blagor neumrjochih duš⁷⁴.

Podobno apologetično vlogo naj bi imelo v svetu tudi »fatimsko dejstvo«. Znova je upadla vera v nadnaravni svet, še je treba poživiti vero v Boga, v Kristusa in v Cerkev, zato je božja Previdnost odprla novo stezo iz Aljustrela v Fatimo, po kateri so hodili preprosti in nedolžni otroci, da bi svetu pokazali pot v kraljestvo nadnaravnih vrednot in lepote. Kajti »v Fatimi je vse drugače kakor v vsakdanjem življenju«⁷⁵, »tu ni ničesar, kar bi moglo privlačiti s samo človeških vidikov. Romanje je velika žrtev, in vendar število romarjev še vedno narašča. Obstoji neka notranja moč, ki jih žene na ta blagoslovljeni kraj, kjer Marija deli svoje milosti, kjer se nešteto duš vrača k Bogu, kjer vsi dobivajo duhovno moč, kjer obnavljajo svoje energije in utrjujejo svojo voljo ter tako dobivajo vztrajnost za izvrševanje krščanskih kreposti«⁷⁶. Fatima priča za bivanje in delovanje te svetu tako potrebne moči⁷⁷.

»Tu je nekaj,« je zapisal popoln brezverec, ki je prišel v Fatimo, da jo smeši, pa je odhajal iz nje zamišljen in odločen spremeniti svoje življenje (F. 267). Tisti »nekaj« je bogastvo nadnaravnega sveta, ki ga je Bog hotel po Mariji posredovati svetu, ki bi brez njega gotovo izhiral. V tem klicu k Bogu, Kristusu,

⁷⁴ Prim. Rabeau, o. d. v Apologétique, 647—649.

⁷⁵ L. Fischer, Fatima, das portugiesische Lourdes, 1930, 81; nav. F. 214.

⁷⁶ Iz pisma apost. nuncijskega v Lizboni J. Beda Cardinale z dne 16. maja 1932; nav. F. 206.

⁷⁷ Kakor je značilno napisal o Lurdu Bertrin: »Ce mouvement devait se developper et devenir un des faits les plus étonnants, qui se soient manifestés, en faveur du surnaturel, depuis l'Evangile« (Lourdes v DAFC, III, str. 44), tako je za njim ponovil Fonseca o višku cerkvenih slovesnosti v Fatimi: »Adesso è l'ora dei più grandiosi e commoventi spettacoli di fede, a cui ci è dato assistere su questa terra« (F. 216).

Mariji in Cerkvi je svetovni pomen in poslanstvo fatimskih prikazovanj. Beseda božja je dovolj jasna in utemeljena. Treba jo je poslušati in se ji odzvati.

Résumé

L'auteur se propose de soumettre à une critique plus détaillée les matériaux sur les Apparitions de Fatima, rassemblés surtout dans le livre magistral du P. da Fonseca S.J, *Le meraviglie di Fatima*⁸, Roma 1943. Il veut par cela justifier les déclarations officielles des autorités ecclésiastiques au sujet de l'authenticité de ces apparitions, pour les faire accepter, aussi par les esprits des gens cultivés, mais trop sceptiques.

Profitant de la méthode, que la théologie fondamentale emploie pour discerner les faits naturels des faits strictement surnaturels, l'auteur présente tout d'abord la «vérité historique» des apparitions. Pour qu'aussi la «vérité philosophique» puisse apparaître comme très certaine, il essaie d'exclure l'hypothèse de mauvaise foi de trois enfants. Pour le même but il essaie d'écarter l'hypothèse de psycho hallucinatoire. Etant sans fondements, les deux hypothèses ne peuvent pas diminuer le caractère surnaturel des apparitions de Fatima. Cette même thèse est confirmée par le fait que encore toute intervention diabolique doit être écartée comme impossible, puisque les circonstances des apparitions et toute l'atmosphère qui y régnait, ne la permettent pas. Au contraire. Les apparitions de Fatima doivent être considérées comme «priviliégiées», tant il y a de vrais miracles qui en attestent l'origine divine.

Le rôle de l'autorité de l'Eglise était par conséquent, assez facile. Aucun doute raisonnable ne s'opposait à la déclaration de l'authenticité des apparitions de Fatima. La signification apologétique de ces apparitions, et des faits qui les suivaient, est claire.

Individualnost svetega pisatelja in sveto pismo

Dr. Ludvik Čepon

Argumentum. — Sacra Scriptura est verbum Dei, sunt »litterae« missae a Patre coelesti generi humano. In Sacra Scriptura videtur ergo non esse locus individualitati sacri auctoris. Sed notae individuales sacrorum autorum non possunt praeteriri; sunt etenim nimis crebrae et manifestae. Quae notae manifestantur in forma externa: in stylo, usu comparationum, symbolorum etc. Manifestantur etiam in modo concipiendi ideas religiosas nec non in revelatione stricto sensu, ut in visionibus Ezechielis et Danielis.

Proponuntur in prima parte articuli varia exempla horum trium casuum individualitatis. In secunda parte ostenditur solutionem quaestionis non dari in theoria inspirationis, quae mechanica nominatur, neque in theoria separationis formalis et materialis elementi in inspiratione, sed in theoria instrumentalitatis.

Doctrina instrumentalitatis explicatur et ad nostrum casum applicatur.

Notae individuales secundum theoriā instrumentalitatis non sunt tantum explicabiles, sed immo necessariae. Liber sacer est effectus, qui attribuitur totus instrumento, sacro auctori, et totus principali agenti, Deo. Vestigia unius et alterius in libro sacro inveniri perspicuum est.

Sed ope theoriae instrumentalitatis quaestio individualitatis in revelatione non potest solvi. In revelatione nempe sacer auctor non est instrumentum, sed passive se habet erga Deum, qui revelat. Solutio invenitur in accommodatione et condescendentia Dei, quae ex eius bonitate procedit.

Ut corollarium adiungitur quaestio de extensione inspirationis.

Vsako slovstveno delo nosi s seboj sledove svojega avtorja, ki se kažejo na zunaj v jeziku, slogu, izbiri primer itd., na znotraj pa v vsebini.

Sveto pismo je božja beseda, božja knjiga, božje pismo, ki nam ga je Bog poslal po svetih pisateljih. Sveto pismo so knjige »napisane po navdahnjenju sv. Duha in imajo Boga za avtorja,« pravi Vatikanski koncil¹, »je pismo, ki ga je napisal nebeški Oče človeškemu rodu, mudečemu se daleč proč od domovine, in ga poslal po svetih avtorjih.«² »Prišlo je pismo iz naše domovine, njega vam čitamo,« pravi sv. Avguštin.³

Ker je vse sv. pismo božja beseda, bi pričakovali, da bo vse ulito kakor iz enega, da bo povsod vladal enotni slog, da ne bo ne v slogu in še manj v vsebini najti individualnih sledov svetih pisateljev.

¹ Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem. Enchiridion Biblicum (EB) 62.

² Enciklika Providentissimus (EB) 66.

³ In Ps 149, 5; ML 37, 1952.

Če pa v resnici pazno prebiramo sv. pismo, ni mogoče, da ne bi opazili v posameznih knjigah očitnih individualnih potez različnih svetih pisateljev. Da, celo vsebinska stran je sem pa tja individualno pobarvana in, kar še bolj preseneča, je, da je celo razodetje v strogem pomenu besede (vizija) postavljeno v okvir individualnosti svelega pisatelja.

Najprej podajmo nekaj zgledov, kje in kako vstopa v sveto božje pismo individualnost svetih pisateljev. Omejili se bomo na staro zavezo in to na preroke, kjer so ti pojavi najbolj očitni. Razlago in posledice teh dejstev bomo podali v drugem delu razprave.

I. INDIVIDUALNOST SVETEGA PISATELJA

1. V zunanji obliki

Vzroki za različnost sloga pri pisateljih so psihološki in zgodovinski, kot priča slovstvena kritika.

Če preiskujemo slog svetih pisateljev, opazimo, da so na različnost njihovega sloga delovali isti vzroki, ki delujejo na različnost sloga pri pisateljih sploh. To so opazili vsi veliki poznavalci svetega pisma s sv. Hijeronimom in sv. Avguštinom na čelu.

Na slog svetih pisateljev so vplivali: naravna darovitost, značaj, vzgoja, izobrazba, stan, socialni položaj, rod, domovina, doba. Sveti Hijeronim nič ne dvomi, da so posamezni sveti pisatelji pisali pod božjim navdahnjenjem popolnoma svobodno v skladu s svojo naravo in svojo darovitostjo. Svoje posebne lastne darove in zmožnosti so rabili pri sestavi, v jeziku, v načinu in obliki podajanja. Zato pa sv. Hijeronim iz spisov posameznih svetih pisateljev sklepa na njihov značaj in celo na manjše značajne posebnosti, in to zlasti pri prekokih in pri apostolu sv. Pavlu.⁴

V nekaterih primerih so nam okoliščine sv. pisatelja, kot stan, izobrazba, vzgoja itd., že znane in gledamo v njegovi knjigi, oziroma slogu le odraz teh individualnih okoliščin, v drugih primerih pa iz knjige, iz sloga šele sklepamo na okoliščine, v katerih je sv. pisatelj živel, na njegov stan, značaj itd. Oba primera pa nam dokazujeta eno in isto, da so namreč individualne okoliščine sv. pisatelja vplivale na njegov slog.

O Izaiju pravi sv. Hijeronim, da je zgovoren, da v njegovem govoru ni nikake robotosti, da je uglajene govornice, ker je bil pač plemenitega rodu.⁵ Cornelius a Lapide sklepa enako, ko pravi, da

⁴ »Spiritus Paraclitus« (EB) 461. Prim. Hijeronim, In Jer. Prol., M L 28, 847; Avguštin, De cons. Evang., l. II., n. 27—28; M L 34, 1090. Chr. Pesch, De inspiratione Sacrae Scripturae (Friburgi Br. 1925) 489: Praeterea conandum est, ut modus loquendi singulis scriptoribus sacris proprius ex circumstantiis personae, temporis explicetur. A. Fernandez S. I. — Institutiones biblicae (Romae 1937) 377: Qui auctoris ingenium, institutionem, patriam, genus, aetatem, fata habuerit perspecta, facilis de illius scriptis iudicabit.

⁵ De Isaia sciendum, quod in sermone suo dissertus sit, quippe ut vir nobilis et urbanae eloquentiae nec habens quidquam in eloquio rusticitatis admixtum. Praef. in Isaiam, M L 28, 825.

je bil oče Izaijev Amos kraljevskega rodu in da se zato v Izaijevem slogu izraža tolika uglajenost, lesk, kras in milina, da bi mogli že iz tega samega razbrati, da je na kraljevskem dvoru užival dvorno vzgojo.⁶ Tako kot Izaija more govoriti res človek, ki govori s kralji kot s sebi enakimi in ki motri zemeljske stvari v luči nadzemske resnice.⁷ Na splošno moramo reči, da je Izaijev jezik vzbujal in vzbuja v vseh poznavalcih sv. pisma občudovanje. Delitzsch pravi, da v vsej stari zavezi ni bolj dovršenega in jasnejšega jezika, kot je Izaijev jezik, ki je kakor široka reka čiste in kristalne vode, ki nas na svojih mogočnih, pa obenem mehkih in blestečih se valovih, vodi v večnost.⁸ Mogočne so njegove ideje, silne so prispodobe in živahni so opisi. Bodoči blagoslov, ki bo prišel po težavah sedanjega časa, je opisan na način, ki mu ni primere; kaj podobnega ni najti niti v nobenem drugem jeziku. (Primerjaj k temu: Iz 2, 2—4; 4, 2—6; 9, 1—7; 11, 1—10 itd.)⁹

Njegovo visoko poreklo, njegovo poznanstvo v visokih političnih in verskih krogih, velika politična razgledanost se kaže tudi v njegovih prerokbah, ko kakor iz visokega razglednega stolpa odloča narodom naokoli njihovo usodo, ko obsoja slepo zaupanje v snovno silo, za kar drugi preroki ne najdejo toliko odločnih besed obsodbe. (Primerjaj preroka Miheja.)¹⁰

Izaijevo pokolenje bi se dalo zaslutiti tudi iz popisa bede in revščine zatiranih kmetov. Izaija obžaluje to zatiranje, a vidi se, da ve zanj bolj iz pripovedovanja kot pa iz lastnega poznanja. (Prim. Iz 3, 12, 14, 15; 5, 8, 9.) Nasprotno pa zelo dobro pozna glavno mesto z vsemi njegovimi kopališči, vodovodi in orožarnicami. (Prim. Iz 7, 3; 12, 9.) Pozna natanko tempeljske dvore z njegovimi šumnimi zborovanji in prazniki, ki jih je že sama zunanost (Iz 1, 10 ss.), hiše bogatinov, kjer se razveseljujejo in plešejo, medtem ko ljudstvo od lakote umira (Iz 5, 8, 11 ss.).¹¹

Zlasti značilno se odraža pokolenje in stan tudi v slogu preroka Amosa, ki je bil pastir in kmet. Vpliv njegovega pastirskega stanu na slog in izražanje je tako značilen in izrazit, da se je ob njegovem slogu ustavilo morda največ razlagalcev sv. pisma vseh časov. Tako že sv. Hijeronim in sv. Avguštin.

Hijeronimu se zdi Amosova govorica malo uglajena; prispodablja jo robidovju, ki ga je prerok posekaval v puščini; znanja mu seveda ne odreka.¹² Avguštin vidi, da je oni klic preroka Amosa »Gorje

⁶ ... in stylo Isaiae tanta est urbanitas, nitor, decor et gratia, ut vel ex eo solo eum in aula regis moribus educatum fuisse colligere liceat. Comment. in Script. Sacram (Parisiis 1866) t. 11, 93.

⁷ Fr. Kaulen, Einleitung in die Heil. Schrift II (Freiburg in Br. 1913) 216.

⁸ V. Ermoni, Dictionnaire de la Bible III, 953.

⁹ V. Ermoni, Dictionnaire de la Bible III, 978, 979.

¹⁰ F. Kirkpatrick, The doctrine of the prophets (London 1906), 206—208.

¹¹ Fr. Dumeste, Revue Biblique (RB) 44 (1935) 529.

¹² ... imperitus sermone sed non scientia. In Amos prologus, ML 25, 1028.

vam, mogotci na Sionu« (6, 1) klic kmečke duše, ki ne najde dovolj ostre obsodbe za brezbožnost, ošabnost, razuzdanost, medsebojno sovraštvo višjih krogov. Zgovornosti mu ni mogoče odrekati, meni Avguštin, toda ta zgovornost ni ona, ki jo uče na klasičnih zgledih po šolah, ampak je božja zgovornost.¹³

V resnici pri nobenem drugem preroku ne najdemo toliko spominov na kmetsko, oziroma pastirsko življenje, podanih s tako živahnostjo, svežostjo, neposrednostjo kot pri preroku Amosu.¹⁴ Kako silno zgovorna je n. pr. samo naslednja, za pastirsko življenje tako značilna primera (Amos 3, 12): borne ostanke desetih rodov bo treba iztrgati iz rok Asircev tako, kot iztrga pastir iz žrela volku še zadnji ostanek beder ali ušesa ovce, ko je drugo že vse požrl.

»Pastir Amos«, pravi W. Lee, »vedno pohaja po svojih pašnikih; njegove predstave se mude okrog črede in pri obdelovanju polja, njegove podobe so vzete od rje, ki uničuje vinograd, od leva, ki se je priklatil na polje.«¹⁵

Najbolj značilne slike iz kmečkega življenja bi bile v: 4, 6—9; 5, 16; 3, 15; 5, 11; o vinogradu in o vinu govori v: 5, 11; 2, 8; 4, 9; 6, 6; 9, 14; običaje in slike iz podeželskega vaškega življenja gledamo v: 9, 13; 2, 13; 3, 4. 5. 8; 5, 19; 8, 13; 3, 12.

Naravno je, da jemlje kot pastir in kmet primere za božjo vse-mogočnost iz življenja prirode, tako v: 4, 13; 5, 8; 8, 9; 9, 6. Kot pravi pastir Amos ostro obsoja pokvarjeno mestno življenje in se razhudi zlasti, kadar se ta pokvarjenost druží še z zatiranjem nižjega, revnega ljudstva: 2, 6; 3, 10; 4, 1; 5, 10; 8, 8; 6, 7.

Nekateri Amosovi razlagalci so šli v stvari celo predaleč in videli vpliv prerokovega poklica tudi na takih mestih, kjer bi bilo to težko reči. Tako sodi Cornely¹⁶ o Haseju¹⁷, da je pretiraval, ko je hotel dokazati, da je v Amosovi knjigi malo misli, ki se ne bi nanašale na pastirsko ali kmetsko življenje.

Tudi prerok Miheja je preprostega kmečkega stanu. Kot prerok Amos se tudi on bori proti zablodam svojega ljudstva; zablode pa vidi nakopičene v glavnih mestih Jeruzalemu in Samariji (1, 5; 6, 9). Ne spozna se na politično življenje in na razne poskuse političnih zvez s poganskimi narodi, ki se jim upira prerok Izaija, pač pa mu je tem bolj pri srcu prevažno vprašanje verskih in moralnih dolžnosti naroda.¹⁸

Pri preroku Ozeju iz obilice primer in podob iz vsakdanjega kmetovalčevega življenja sklepamo enako, da je moral biti kmet, poljedelec. Tako uporablja primere o oranju, o setvi, o žetvi, o kra-

¹³ Neque enim haec humana industria composita, sed divina mente sunt fusa et sapienter et eloquenter. De doctrina christiana IV, 7, 21; ML 34, 98.

¹⁴ H. Ewald, Die Propheten des alten Bundes (Goettingen 1878) 84.

¹⁵ W. Lee, The Inspiration of Holy Scripture (Dublin 1864) 181.

¹⁶ Introductio in V. T. libros sacros, II—2 (Parisiis 1925) 551.

¹⁷ Stilus Amosi prophetae ex illius vita erutus (Halaë 1755) § 6 ss.

¹⁸ F. Kirkpatrick, The doctrine of the prophets (London 1906)

vah, navajenih nositi jarem (4, 16; 10, 11; 11, 4), o prahu na skednju, o dimu na ognjišču (13, 3), o peki kruha (7, 3 ss.), o lovu (5, 1).

Ko smo pri vprašanju, kako je poklic vplival na govorico pri prerokih, vidimo, da je pri preroku Jeremiju in Ezekijelu vplival tako, da rada uporabljata podobe predmetov, ki so v zvezi z duhovsko službo, kot tempelj, oltar, daritveno meso itd. (Jer 3, 16; 11, 15; 50, 28; 51, 11).

V Ezekijelovem načinu opisovanja videnj vidijo nekateri odraženost njegovo poreklo nižje vrste. Če primerjamo namreč poklicno videnje pri Izaiju in Ezekijelu, vidimo, da sta si po vsebini podobni. Vendar je v opisu velika razlika. Izaija jo opiše na kratko, v glavnih potezah, kot človek iz višjih krogih, ki mu je blesk in sijaj nekaj domačega, Ezekijel pa z vso možno natančnostjo, čisto kot preprost človek, ki vsako novo stvar natančno in od vseh strani ogleda in presodi.¹⁹

Poglejmo, kakšne sledove je zapustil značaj prerokov v njihovih delih.

Najbolj vidne znake svojega značaja je zapustil prerok Jeremija v svoji knjigi. Vprav v tem je značilnost preroka Jeremije v primeri z drugimi preroki, da iz njegovega dela tako rekoč odseva ves njegov značaj, vsa njegova oseba. Celo drobne miselne in čustvene odtiske moremo razbrati iz njegove knjige. Njegovo naravo označuje preprostost, stvarnost, nežnost, miroljubnost, skrajna pobožnost. Strune njegove duše so uglašene v molu. Kako preprosto in žalostno se glasi n. pr.: »Minila je žetev, minilo je poletje in mi nismo rešeni« (8, 20).

Iz preprostosti njegovega značaja izhaja, da izraža svoje misli čisto preprosto, kot se predstavijo njegovemu duhu, brez iskanega olupševanja. Prehodi med posameznimi mislimi so večkrat nagli, zveze med njimi manjka, misli ne razvije do konca.²⁰

Sv. Hijeronim in nekateri starejši avtorji menijo, da ima prerok Jeremija zato tako preprosto govorico, ker je bil njegov rojstni kraj preprosta vasica Anatot²¹. Ta preprosta Jeremijeva govorica pa nima vzroka samo v neznanosti vasi Anatotu, ampak njen globlji vzrok je predvsem v Jeremijevi mehki duši in poleg tega še v težkih časih, v katerih je živel, in v vsebini njegovih govorov²².

Da tako bridko občuti zlobo svojih preganjalcev, izhaja enako iz njegovega mehkega značaja. Isti je vzrok njegove izredno globoke žalosti nad razsulom, h kateremu se s hitrimi koraki bliža njegov rod (4, 19 ss.; 8, 18 ss.). Težko razume ta udarec, čeprav ve, da bo prišel, in ga pokorno napoveduje (32, 17 ss.).

¹⁹ R. Cornely S. I., *Introductio in V. T. libros II³—2*, 453.

²⁰ V. Ermoni, *Jérémie, Dictionnaire de la Bible III*, 1278.

²¹ Porro simplicitas eloquii de loco ei in quo natus est accidit. Fuit enim Anathothites, qui est usque hodie viculus. Prologus in versionem Ieremiae, *ML* 28, 903.

²² A. Parenti, *Introductio in librum Ieremiae (Romae 1938)* 87: *Dictionis vero humilitas non tam viculo Anathoth. quam leni Ieremiae animo, temporum asperitati atque contionum argumento tribuenda est.*

Poteze Jeremijevega značaja se zelo izrazito pokažejo že pri prvem klicu božjem k preroki službi. Težka, strašna je naloga, ki mu jo Bog nalaga, težka za trdnejša ramena, kot so bila Jeremijeva, čigar duša je vsa boječa in občutljiva, razdvojena po nežnosti in usmiljenju do ljudi in po poslušnosti nasproti Bogu, ki ga določa za preroka, ki naj napoveduje pogin. Kaj čuda torej, če se Jeremija skuša izogniti božjemu naročilu in se otresti težkega bremena (1, 6; 8, 18; 15, 10).

»Nič bolj presunljivega ne poznam v zgodovini prerokov, kot ta klic bolesti pod razjedajočim ognjem božjim, ki použiva njegovo notranjost in ga sili k strašni nalogi,« pravi Fr. Dumeste²³. Tu lahko primerjamo obnašanje preroka Izaija pri božjem klicu k preroki službi. Vidimo, da je vprav nasprotno obnašanju preroka Jeremija. Izaijev odgovor na božje vprašanje, koga naj pošlje, je kratek: »Tu sem, pošli me!« (Iz 6, 8). Kako je ta odgovor v nasprotju z Jeremijevim obotavljanjem in strahom poln poguma in odločnosti, ki jo opazamo tudi sicer v vsej Izaijevi prerokbi, kar vse je zopet utemeljeno v Izaijevem značaju.

Jeremijo strašno boli zaničevanje od strani ljudi, zaničevanje, ki je posledica njegove preroke službe. Dušna bolečina in potrtnost je tako velika, tako neznosna, da prerok ne samo, da bi prosil Boga, naj ga razreši službe, ampak se mu hoče naravnost upreti: »Sklenil sem, da se ga (Boga) ne bom več spominjal in ne bom več govoril v njegovem imenu.« (20, 9, 10.) Toda Bog ga prisili k nadaljnjemu izvrševanju službe, dá mu pa za to tudi potrebno moč in milost.

Vsa Jeremijeva preprosta zaupnost v občevarju z Bogom se kaže tudi v vzkliku: »Gospod, zakaj so srečni oni, ki so tebi nezvesti?« (12, 1—4).

Tudi iz Ezekijelovih prerokb moremo povzeti nekaj njegovih značajnih potez. V Ezekijelu gledamo moža, ki ima malo opravka s svetom in ki se v samoti vdaja globokemu premišljevanju. Njegova govorica je odločna, včasih trda, podobe stvarne, oprijemljive. Grešni Jeruzalem, ki ga je Bog zavrgel, ni vreden drugega, kot da se kot suha trtna mladika vrže v ogenj (15, 1—8; 20, 47). Samarijo in Jeruzalem primerja nesramnim vlačugam (23). Faraon je mogočna cedra, ki jo bo pa božja jeza brez usmiljenja podrla (31). Postavljen na mejo dveh dob, je Ezekijel oster sodnik preteklosti in organizator bodočnosti.²⁴ Že po naravi trd in jeklen, zjekleni v božji službi še bolj in je kakor meč v božjih rokah.

Njegov jezik, pravi Hijeronim, ni robat ne gladek, ampak nekje v sredini²⁵. Grotius pravi, da ga glede na darovitost in znanje lahko primerjamo s Homerjem, tako krasne so namreč njegove primere in toliko je njegovo znanje²⁶.

²³ RB 44 (1935) 531.

²⁴ Prim. C. Trochon, La sainte Bible, Les prophètes, — L'Ezéchiel (Paris 1882) 4, 9, 10.

²⁵ Praef. in Ezechielem, ML 28, 995.

²⁶ Grotius, Comment. Ezéchiel (Halae 1775) 76 II, 246.

Da je doba, v kateri je pisal sv. pisatelj, vplivala na njegov jezik in izražanje, hitro lahko opazimo. Čistost jezika je znak zgodne dobe. Pri poznejših prerokih kot že pri preroku Jeremiju in Ezekijelu pa najdemo vedno pogosteje primešane aramejske oblike²⁷.

Tudi okolje, v katerem je sv. pisatelj živel, je imelo vpliv na njegovo slovstveno delo. To je zlasti očitno pri prerokih Ezekijelu in Danijelu; v njunih popisih skulpturnih del, do tedaj nepoznanih v judovskem slovstvu, se jasno kaže vpliv asirsko-babilonskega okolja. Če pa primerjamo preroka Ezekijela in Danijela s prerokoma Izaijem in Jeremijem, vidimo, da, kakor rabita prva dva slike in simbole, vzete iz kaldejskega sveta, tako so spisi drugih dveh barvani v palestinskih barvah. Ker pa bomo o vizijah prerokov Ezekijela in Danijela govorili obširneje na drugem mestu, se tu omejimo na to pripombo²⁸.

Pokazali smo nekaj primerov različnega sloga, različne diktacije v spisih posameznih svetih pisateljev in smo videli, da ima ta različnost svoj izvor v individualnih okoliščinah svetih pisateljev in da se da ta dobro razumeti in utemeljiti le iz teh individualnih okoliščin.

Kako je posebej poklic vplival na jezik sv. pisateljev, je, kar zadeva predvsem novo zavezo, zbral veliko gradiva dr. Paul Bruin v knjigi: *Beruf und Sprache der biblischen Schriftsteller*, Roma 1942. Tako govori o Luku kot zdravniku, o Mateju kot mitničarju, o Janezu kot ribiču, o Pavlu kot izdelovalcu šotorov, o Jakobu kot kmetu.

2. V idejah

Ne samo v slogu, torej v zunanji plati spisov svetih pisateljev, ampak celo v verskih idejah se sem pa tja pokažejo jasni sledovi individualnosti svetega pisatelja.

Zgled za to je pri prerokih n. pr. ideja Boga. Prerok Izaija je bil kraljevskega rodu, njegov delokrog je bil na dvoru in v glavnem mestu. Tu je imel priliko opazovati ves brezprimerni napuh in prevzetovanje višjih krogov, pravo oboževanje človeške moči in samoljubja, zraven pa drzko zaničevanje božje moči in slave. Nasproti temu praznemu človeškemu povzdigovanju postavi prerok resnično pravo mogočnost in slavo, ki jo ima Bog. Vse njegovo preroško delovanje spremlja neprestano poudarjanje te vsemogočnosti, vzvišenosti in svetosti božje. Izraz, ki ga najrajši rabi za označbo Boga, je: Sveti Izraelov. »Sveti Izraelov« je kakor v dveh besedah podana vsebina, izvleček vse njegove prerokbe²⁹.

Ta zavest božje vzvišenosti in svetosti izhaja pri preroku Izaiju tudi že iz videnja v začetku preroške službe, ko je gledal Boga sedečega v vsej veličastnosti na vzvišenem prestolu in slišal mogočni spev serafov, proslavljajočih Boga s trojnim: »Svet, svet, svet!« Ta slika mu vse življenje ni več izginila iz spomina.

²⁷ Prim. A. Parenti S. I., *Introductio in librum Ieremiae* (Romae 1938) 89.

²⁸ Prim. F. Vigouroux, *Manuel Bibl.*, II¹² (Paris 1906) 575.

²⁹ Prim. F. Kirkpatrick, *The doctrine of the prophets* (London 1906) 173, 174; E. Tobac, *Isaie*, *Dict. de Théol. Cath.* VIII/1, 46.

Iz individualnih prilik Izaijevih torej izhaja, da gleda v Bogu predvsem njegovo moč in svetost.

Prerok Ezekijel, neizprosni, jeklen značaj, prikazuje Boga, oziroma Mesijo kot neizprosne sodnika, ki z zakonom v roki biča in kaznuje zakrknjena srca. Preroku Jeremiju, temu mehkeemu značaju, je Bog dobrota in ljubezen: ljubezen, ko odpušča in rešuje, užaljena ljubezen, ko kaznuje in se maščuje³⁰.

Zelo značilen zgled, kako naravni značaj svetega pisatelja vpliva na razlago in podajanje verskih idej, imamo na prerokih Amosu in Ozeju, ki sta bila sodobnika. Obema prerokoma je Jahve Bog Izraelov in Izrael je narod Jahvejev. Toda vsak izmed njiju to temeljno resnico drugače naobrača. Amos spravi vse na pravičnost in pravico, ki jo ima Bog do Izraela, kajti njemu je Bog pravica. Ozej gradi vse na ljubezni. Popisuje predvsem božjo ljubezen, ki jo ljudje priznajo ali zametajo. Njemu je Bog ljubezen. Dosledno zahteva Amos, da morajo socialni odnosi sloneti na pravičnosti; Ozej poudarja osebni, psihološki odnos. Božja sodba nad izraelskim narodom pomeni za preroka Amosa ločitev v dobre in hudobne; Ozej pa, ki jemlje izraelsko ljudstvo kot celoto, kot eno osebo, jemlje sodbo proti Izraelu kot sodni proces proti eni osebi in popisuje predvsem psihološke posledice tega procesa: strah, bojazen, spreobrnjenje³¹.

Preroka Izaija in Jeremija se poleg tega ločita v pojmovanju odrešenja po Mesiju. Izaija si zamišlja Mesijevo odrešenje edinole v okviru narodove obnove po idealiziranem zgledu Davidove dobe, Jeremija pa nasprotno smatra uničenje politične nezavisnosti kot neizogibni pogoj pričakovanega odrešenja. Od kod ta razlika? Reči moramo, da od časovne razlike, v kateri sta živela eden in drugi prerok. V dobi, v kateri je živel prerok Izaija, je bilo versko življenje tesno povezano z nacionalnim življenjem. Brez nacionalnega življenja si ni bilo mogoče misliti verskega življenja, oziroma njegove obnove. Za preroka Jeremija se položaj spremeni. Verska obnove nikakor ne zavisi od politične obnove, slednja bi marveč celo nasprotovala vpostavitvi nove teokracije. Nova teokracija ne bo odvisna od narodovega in socialnega življenja (Jer 31, 27—30)³².

V novi zavezi se za zgled različnosti v idejah omenja način opisa narave odrešenja pri sv. Janezu in sv. Pavlu³³.

3. V videnjih

Poglejmo še nekaj primerov individualnih sledi, ki jih najdemo v preroških videnjih ali v revelaciji v strogem pomenu besede. Pozneje bomo videli, da moramo vprašanje te individualnosti obravnavati zase. Tu podajmo samo nekaj dejstev.

Veliko truda so porabili razlagalci sv. pisma, da bi razložili simbolična videnja pri preroku Ezekijelu in Danijelu. Nadvse zaگو-

³⁰ Fr. Dumeste, RB 44 (1935) 533.

³¹ Prim. A. Pohl S. I., *Historia populi Israel* (Romae 1933) 97.

³² Prim. Fr. Dumeste, RB 44 (1935) 538.

³³ A. Bea S. I., *De Script. S. inspiratione* (Romae 1935) 66.

netno je simbolično videnje štirih živih bitij, voza in prestola božjega že takoj v začetku Ezekijelove prerokbe (Ez 1). Skrivnostno čudne so štiri zveri, ki jih je prerok Danijel videl dvigati se iz morja (Dan 7). Ti simboli se s prerokom Ezekijelom in Danijelom prvič pojavijo v judovskem verskem slovstvu. Skulptura, poprej popolnoma neznana, zavzema v Ezekijelovi in Danijelovi prerokbi velik del. Povsem nova je pri Danijelu tudi podoba Boga kot Antiquus dierum.

Že sv. Hijeronimu in drugim starejšim razlagalcem prerokov so se zdele nekatere stvari v Ezekijelovem videnju tako temne in zagonečne, da se jih niso lotili razlagati. Te težave so imeli razlagalci vseskozi do sredine prejšnjega stoletja, ko so izkopanine v Mezopotamiji dale slutiti razlagalcem neko zvezo preroških simbolov Ezekijela in Danijela z asirsko-babilonsko skulpturo. Izkazalo se je namreč, da imajo, recimo, skrivnostna štiri bitja, ki jih opisuje prerok Ezekijel v prvem poglavju, mnogo sličnosti z velikanskimi skulpturami, ki so jih odkrili v Babiloniji in Asiriji. Te sličnosti so preveč številne in preveč pozornost vzbujajoče, da bi jih bilo možno prezreti ali jih tajiti.

Ezekijelova štiri bitja imajo obraz človeka, leva, bika, orla in nosijo perutnice. Skulpture, ki so krasile asirske palače, predstavljajo pogosto bika s perutmi in človeško glavo.

Grotius, Bochart, Spencer se opazali, da med simboličnimi podobami, ki jih rabi prerok Ezekijel, prevladuje podoba bika, niso pa vedeli zakaj. Prevladuje pač zato, pravijo razlagalci danes, ker prevladuje v asirsko-babilonski skulpturi, kot nam priča asiriologija, na kar pa imenovani avtorji niso mogli priti pred časom izkopanin³⁴.

Podoba voza in prestola je kakor opis mogočnosti orientalnega kralja ali opis navdušenega verskega spreveda, v katerem na vozu peljejo kip božanstva, kar tudi lahko gledamo na izkopaninah³⁵.

Podobno so našli med izkopaninami plošče s podobami, ki živo spominjajo na ono mesto pri Ezekijelu: »Vstopil sem in videl in, glej, vsakovrstna laznina in živali in maliki hiše Izraelove so bili naslikani po stenah vsenaokoli« (Ez 8, 10)³⁶.

Tudi Danijelovo videnje štirih živih bitij, prihajajočih iz morja (Dan 7, 4), ima svoje ozadje v asirsko-babilonski skulpturi. To nam kažejo izkopanine, na katerih moremo opazovati vse glavne in značilne poteze njegovega videnja. Vse živali Danijelovega videnja najdemo upodobljene v spomenikih dežele ob Evfratu. Nič ni bolj navadnega v Ninivah in Babilonu kot upodabljanje živali, sestavljenih iz raznih značilnih delov, ki pripadajo posameznim vrstam. Leve s perutnicami so našli v Bavianu ne daleč od Mosula, božanstvo z levjo glavo in orlovimi kremplji so odkrili v Koyundžiku. Vhod v veliko palačo v Nemrodu so prav tako krasili velikanski levi s perutmi. Isto velja za rogove, ki so velikega pomena v teh prerokbah. Nič ni namreč bolj pogostnega kot upodabljanje rogov na tiari bikov s človeško

³⁴ F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes* (Paris 1896) t. IV¹⁰, 194.

³⁵ Prim. L. Dürr, *Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde* (Münster i. W. 1917) 71.

³⁶ F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes* (Paris 1896) t. IV¹⁰, 190.

glavo. Po številu so štirje ali šest in značijo moč. Opis moža-angela v desetem poglavju (Dan 10, 5—6), oblečenega v belo platno in prepasanega z zlatim pasom, spominja na postave, upodobljene v živo barvanih reliefih, kakor kažejo izkopanine. Na te postave se nanaša tudi Ezekijelovo govorenje o možeh Kaldejcih, naslikanih na steno (Ez 22, 14, 15).

Obleka izkopanih asirskih postav je bela, lasje so urejeni v male kodre. Kraljevi prestol ne stoji na nogah ali na drugačnem običajnem podstavku, ampak na kolesih. Tako opisuje asirske izkopanine asiriolog Longpérier³⁷. Ali ni ta opis izkopanin kakor razlaga k onemu mestu pri Danijelu (7, 9): »Gledal sem, dokler niso bili postavljeni prestoli in se je Antiquus dierum usedel. Njegova obleka je bila bela kot sneg in lasje njegove glave kakor čista volna; njegov prestol ognjeni plameni, njegova kolesa goreč ogenj.«³⁸

Tu pa moramo seveda opozoriti, da ta preroška videnja zopet niso nikaki suženjsko natančni opisi asirsko-babilonskih umetnin. Iz asirsko-babilonskega okolja so vzeti le elementi videnja, ki so pa po svoje predelani in samostojno med seboj kombinirani³⁹.

II. RAZLAGA INDIVIDUALNOSTI V ZUNANJI OBLIKI IN IDEJAH

Človeški element, individualnost svetih pisateljev, ima v svetem pismu svoj delež. Razlike tako v zunanji oblikovni strani kot tudi vsebinski strani med posameznimi svetimi knjigami imajo svoj izvor v individualnih okoliščinah svetih pisateljev in se dado le iz teh okoliščin dobro razložiti.

O dejstvu individualnih sledi v sv. pismu v zgodovini eksegeze ni bilo dvoma. Vsi razlagalci sv. pisma so uvideli, da slogovne in druge razlike med posameznimi svetimi knjigami obstajajo in da so te razlike najmanj, kar morajo priznati vsi, v neki zvezi z osebami svetih pisateljev.

Kako razložimo dejstvo individualnih potez v sv. pismu, ki je navdahnjena božja beseda, ali recimo bolj določno, kako razložimo dejstvo, da najdemo v knjigi določenega svetega pisatelja slogovne in druge posebnosti, ki so takega značaja, da morejo imeti svoj izvor izključno v posebnih psiholoških in materialnih okoliščinah onega pisatelja?

Na prvi pogled govore te individualne posebnosti za to, da je v svetem pismu nekaj besed, ali celo nekaj misli, ki so last svetih pisateljev in da ni vse sv. pismo izključno božja last, božja beseda. Sveto pismo bi bilo po tem videzu sicer božja beseda, toda pomešana s človeškimi besedami, s človeškimi mislimi.

³⁷ Notice des antiquités assyriennes du Musée du Louvre 1854³, 28—37.

³⁸ Prim. C. Trochon, La sainte Bible — Les prophètes — Daniel (Paris 1882) 173; F. Vigouroux, La Bible et les découvertes modernes (Paris 1896) IV¹⁰, 398—403.

³⁹ F. Vigouroux, La Bible et les découvertes (Paris 1896) t. IV¹⁰, 241.

Razvidno je, da je to vprašanje v tesni zvezi z vprašanjem o inspiraciji sv. pisma in avtorji ga po navadi tudi rešujejo v zvezi z vprašanjem o inspiraciji. Nobena teorija o inspiraciji se ne more popolnoma izogniti temu vprašanju. Kakor pa rešujejo vprašanje inspiracije različno, tako dosledno odgovarjajo tudi na to vprašanje različno. Vsekakor pa bomo videli, da je rešitev vprašanja o individualnosti sv. pisatelja, ki se kaže v sv. pismu, pomembna tudi za rešitev vprašanja o inspiraciji. Dobra rešitev individualnosti govori v prid pravilnosti rešitve vprašanja o naravi inspiracije.

1. V teoriji verbalne inspiracije kot mehaničnega narekovanja

Kako rešujejo vprašanje individualnih sledi svetih pisateljev v navdahnjeni božji besedi, zastopniki teorije o inspiraciji kot mehaničnem narekovanju? Že aleksandrijska modroslovna šola je učila, da je vse sveto pismo narekoval sv. Duh brez vsakega človeškega sodelovanja. Enako so starejši protestantje umeli inspiracijo popolnoma mehanično. Inspiracija sega po mnenju teh starejših protestantovskih avtorjev ne samo do besed, ampak do posameznih črk, da, do pik kot vokalnih znakov. A. Quenstedt († 1688) smatra za bogokletno, če bi kdo hotel iskati v sv. pismu kakšne barbarizme, neprimerne izraze. Joh. Buxtorf ostro brani mnenje, da so inspirirane tudi pike in znaki masoretskega teksta¹. To mnenje je slovesno potrdila »Formula Consensus Helvetica«. Teorijo mehaničnega narekovanja so zagovarjali v strožji ali milejši obliki tudi poznejši ortodoksni protestantje².

Na katoliški strani avtorji v nauku o verbalni inspiraciji kot narekovanju niso šli v tak ekstrem. Bolj vidni zastopniki teorije narekovanja bi bili: Melchior Canus, Dominik Bañez, Gregorij de Valentia, J. Maldonatus.

Sv. pismo je božja beseda, ker jo je Bog svetim pisateljem narekoval. Izrazi, ki jih n. pr. Bañez za to narekovanje rabi, so »dictavit atque suggessit« ali »suggessit et quasi dictavit«³.

Sveti pisatelji so zapisali, kakor jim je Bog narekoval. Kako moramo razumeti imenovane izraze »dictavit, suggessit«, mnenja novejših avtorjev niso enotna. Nekateri menijo, da gre tu res za narekovanje v pravem pomenu besede, drugi, tomisti, razumejo bolj v smislu instrumentalne teorije.

Vsekakor pa eni in drugi zastopniki teorije o inspiraciji kot narekovanju niso mogli prezreti očitnih individualnih sledi svetih pisateljev v svetem pismu.

Kako jih razlagajo? Bañez meni takole: »Bog, ki vse stvari lepo urejuje, je razsvetljeval razum posameznega svetega pisatelja in mu narekoval besede, ki so najbolj pristojale njegovemu stanu in poklicu, podobno, kot dela muzikant, ki drugače uporablja sapo,

¹ J. Buxtorf jun., Tractatus de punctorum, vocalium et accentuum in ll. V. T. hebr. origine (Basileae 1648).

² Prim. Chr. Pesch, De inspiratione Sacrae Script. (Friburgi Br. 1925) 211—222.

³ Prim. Chr. Pesch, o. c., 272—275.

ko igra na piščalko, drugače, ko na trompeto, in zopet drugače, ko na kako drugo glasbilo. Ker so evangelisti govorili o enem in istem Duhu, se zaradi vzvišenosti Boga, ki je govoril, spodobi, da niso istih stvari ponavljali z enakimi besedami.«⁴

Bog bi se po tej teoriji prilagodil osebam posameznih svetih pisateljev, prilagodil se njihovemu mišljenju, čustvovanju, izobrazil, zmožnostim, načinu izražanja itd. Danes teorija inspiracije kot narekovanja nima več zagovornikov. Kot bo razvidno iz nadaljnjega, je ta teorija teološko zgrešena, ker odvzame svetemu pisatelju vsako aktivno sodelovanje pri nastanku sv. knjige. Nam na tem mestu ne gre za tovrstno dokazovanje proti teoriji narekovanja. Mi hočemo tukaj le pokazati, da govori proti tej teoriji slaba rešitev vprašanja človeškega elementa v božji besedi.

Res je, da se mora Bog človeku, če mu hoče govoriti, približati, se mu prilagoditi, stopiti »dol« k njemu v njegov red, govoriti mu pač s človeškimi pojmi v človeški govorici. Ta zahteva velja gotovo najprej za človeško naravo na splošno vzeto, velja pa seveda tudi za gotov čas, za gotovo stopnjo razvoja in zrelosti človeštva. Bog n. pr. po Mojzesu ni mogel govoriti o stvarjenju sveta iz vidika heliocentričnega sistema. Prilagodil se je v govorjenju tedanjemu pojmovanju, da je mogel človeštvo tako učiti veliko resnico o stvarjenju iz nič. Ni pa razumljivo, zakaj bi se moral Bog v narekovanju svoje besede, ki velja najprej človeštvu gotove dobe in potem vsemu človeštvu, ozirati na včasih prav malenkostne posebnosti svetega pisatelja, ko hoče ne njemu posebej, ampak vsemu človeštvu nekaj razodeti. Tako postopanje se zdi za božjo modrost manj sprejemljivo.⁵ Nekaj, kar je po vseh znakih človeško, bi bilo le na videz človeško, v resnici pa božje, in sicer, kakor pravi ta teorija, izključno božje.

2. V teoriji ločitve med formalnim in materialnim elementom v sv. pismu

Jasni sledovi individualnosti svetih pisateljev v sv. pismu so bili za drugo skupino razlagalcev sv. pisma odločilnega pomena, da ločijo v sv. pismu dvojni element, božji in človeški. Od Boga, navdihovalca, so pojmi, misli, vsebina, to je formalni element, od človeka, svetega pisatelja, je zunanja oblika, besede, fraze, to je materialni element.

Formalni element spada popolnoma v področje božjega delovanja, materialni pa v področje delovanja svetega pisatelja, ki ga pa pri izbiri besed, da se ne zmoti, vodi in varuje Bog. Toda to varstvo je le zunanje, negativno (*assistencia externa*). Sveti pisatelj je, dokler ne gre za nevarnost zmote, v izbiri besed prost. Tako spada materialni element v resnici izključno v človekovo področje⁶.

⁴ Scholastica commentaria in 1am partem, qu. 5, art. 8.

⁵ Prim. Fr. Lagrange, RB 5 (1896) 215.

⁶ Prim. H. Höpfl, Tractatus de inspiratione S. Script. (Romae 1929²)

Izmed starejših zastopnikov te teorije je J. Franciscus Marchini, izmed poznejših so pa najbolj vidni: kardinal Franzellin, Knabenbauer, Cornely-Hagen, Pesch, Vigouroux, Trochon in dr.

Takole utemeljuje J. Fr. Marchini, da je treba ločiti v sv. pismu med božjim in človeškim elementom: »Zakaj naj bi Sv. Duh, ki potrebnega sicer nikdar ne opusti, pa odvišnega ne množi, navdihoval posamezne besede? Različnost sloga in govornice, ki so jo sveti pisatelji uporabljali, kaže, če se ne motimo, da Bog ni avtor besed... To je največji dokaz, da je Sv. Duh pustil vsakomur na voljo razporeditev in izbiro besed.«⁷

Ta teorija, se zdi, da je srečno rešila vprašanje človeškega elementa v svetih knjigah. Če so besede sveti pisatelji prosto izbirali, je razumljivo, zakaj se ločijo med seboj po govoru in slogu. Vsak je pisal in izbiral besede odgovarjajoče svoji izobrazbi, stanu, značaju, razpoloženju. Toda tudi proti tej rešitvi se pojavijo resni pomisleki, resne težave. Če bi se individualnost poznala samo v slogu, izbiri primer, samo v zunanji plati, bi to gotovo po eni strani govorilo za teorijo ločitve človeškega in božjega elementa v svetem pismu. Toda videli smo in navedli nekaj zgledov, kako se individualnost kaže tudi v vsebini, v načinu pojmovanja verskih idej.

Individualne sledi so po tej teoriji znak, da je nekaj last človeka, sv. pisatelja. Ker pa najdemo individualne sledi tudi v vsebini, v idejah, bi moralo po tej teoriji vsaj nekaj idej, vsaj nekaj vsebine izhajati od človeka. Toda to nasprotuje drugi trditvi te teorije, da je vsebina, da so ideje izključno last božja, da izhajajo od Boga. In da mora biti vsebina, ideja od Boga, to je treba držati; če bi bilo tudi le nekaj idej v sv. pismu samo človeških, potem se zmake vsa avtoriteta sv. pisma. Ker pa stoji dejstvo individualnih potez v idejah, sledi, da individualne poteze ne morejo biti dokaz, da tisto, kar je individualno pobarvano, mora nujno izhajati od človeka, od sv. pisatelja.

Teorija ločitve božjega in človeškega elementa torej ne reši zadovoljivo vprašanja individualnosti sv. pisatelja v sv. pismu. Individualne sledi ne smejo izključevati božjega avtorstva, kot vidimo.

Težava se je pokazala pri individualnih potezah, ki jih najdemo v vsebini, v načinu pojmovanja verskih idej v sv. pismu. Toda tudi, ko gre za besede, ki naj bi bile po imenovani teoriji izključna last svetega pisatelja, stvar ni tako jasna. Pustimo zaenkrat razmotrivanje o psihološki zvezi med pojmom in besedo, med vsebino in njenim zunanjim izrazom. Tukaj pogledjmo, kako bi se dalo razmejiti področje človeškega in božjega delovanja pri nastanku svete knjige. Človek naj bi dal iz svojega besede. Iz besed pa so sestavljene parabole, metafore, poetični deli sv. pisma, psalmi, poučne knjige. Bog torej ne bi imel nič opraviti pri zunanji obliki, ki dela in oblikuje kak del sv. pisma tako, da ga imenujemo poezijo ali psalm ali parabolo itd. Bog torej ne bi bil avtor parabole kot take, psalmov

⁷ Glej: Chr. Pesch, De inspiratione Sacrae Script. (Friburgi Br. 1926) 291.

kot takih, poetične knjige kot take. Toda težko je reči n. pr., da psalmi kot taki niso od Boga. Če pa rečemo, da so, že ne vemo več, kje gre meja med človeškim in božjim področjem, ali je res samo vsebina od Boga, ali ni morda tudi nekaj od zunanje oblike svetih knjig od njega in ali so res samo besede, izrazi, zunanja plat od človeka, ali ne posega morda na kak način tudi človek, sveti pisatelj, na področje vsebine. Pisatelj druge knjige Makabejcev pravi namreč: »Za nas, ki smo se lotili naporenega krajsanja, ni bila lahka reč, ampak delo, ki nas je stalo znoja in bedenja.« (2 Mak 2, 27.) Sveti pisatelj druge knjige Makabejcev ni menda porabil vseh prečutih noči in vsega znoja samo za iskanje besed. Nasprotno, iz njegovega govorjenja je jasno, da je odbiral in razporejal predvsem dogodke, misli, torej se ukvarjal z notranjo vsebinsko platjo. Tudi v tem primeru, kot se vidi, ne moremo potegniti meje med božjim in človeškim področjem, po sredi med besedami in vsebino. In če bi jo potegnili, bi jo morali pomakniti bolj na človeško stran.⁸

Pozneje bomo videli, da tesna psihološka zveza med idejo in besedo govori za to, da Bog ni navdahnil le zgolj idej, ampak ideje v zvezi z določeno zunanjo obliko, z določeno besedo. V tem primeru se meja med božjim in človeškim področjem pomakne zopet bolj proti božji strani.⁹

Težave glede razdelitve božjega in človeškega področja čutijo tudi zastopniki teorije, o kateri govorimo, sami. Samo negativno zunanje varstvo božje pri izbiri prikladnih besed in zunanje oblike se zdi, da ne zadostuje. Stroga ločitev med božjim formalnim in človeškim materialnim delom se na ta način zrahlja. Fr. Schmid, ki obširno razlaga nauk kardinala Franzelina o inspiraciji, meni, da spada zunanja oblika, recimo oblika dialoga ali pisma, ali zunanja estetska stran svete knjige že nekako v božje področje. Da, včasih Bog nekatere besede ali besedne skupine naravnost sam določi.¹⁰ Podobno koleba glede inspiracije besed Mazzella, ko pravi, da je možno, da Bog pri razodetju skrivnosti v strogem pomenu besede razodene tudi besede.¹¹

3. V instrumentalni teoriji

Sledovi individualnosti svetega pisatelja v sveti knjigi ne smejo izključevati božjega avtorstva, to smo videli. Božje avtorstvo mora ostati kljub individualnim sledovom svetega pisatelja. Ali je morda možno, da je človekovo delovanje prepleteno z božjim delovanjem in so individualne poteze nekako vključene v božje delovanje? Rešitve je treba iskati v tej smeri. In res, to rešitev nam podaja theoria instrumentalitatis. Bog je glavni vzrok (*causa principalis*).

⁸ Prim. E. Hugon, *La causalité instrumentale* (Paris 1924) 57.

⁹ Prim. A. Bea, *De Script. S. inspiratione* (Romae 1935) 63.

¹⁰ Prim. Fr. Schmid, *De inspirationis Bibliorum vi et ratione* (Brixinae 1885) 355 ss.

¹¹ ... in quibusdam locis S. Scripturae, ubi proponitur e. g. mysterium aliquod proprie dictum, ipsa verba possent esse suppeditata a Deo. Mazzella, *De virtutibus infusis* (Romae 1894) 526.

človek je orodni vzrok (causa instrumentalis) pri nastanku svete knjige. Sv. pismo je učinek obeh vzrokov, v njem se poznajo sledovi enega in drugega.

a) Sveti pisatelj je pravo orodje v božjih rokah

Toda preden moremo podati rešitev vprašanja individualnih sledi v sv. pismu s pomočjo instrumentalne teorije, mora trdno stati dejstvo, da je sveti pisatelj res causa instrumentalis in Bog causa principalis. Tu nam je treba pozitivnih dokazov iz sv. pisma in cerkvenega učiteljstva, katere ob kratkem, kolikor je potrebno za naš namen, navedimo.

O svetem pisatelju pravi sveto pismo, da govori besede svetega pisma v sv. Duhu (Mt 22, 43). To pomeni toliko kot: sveti Duh govori po človeku, pisatelju. Beseda sv. pisma velja za besedo Boga samega. »Pismo je napovedalo Abrahamu« (Gal 3, 8 in Gen 18, 17. 18).

Če pa sveto pismo govori o Bogu kot avtorju implicite, je pa ta nauk jasno izražen v veroizpovedih, na koncilih. Enako je skupni nauk sv. očetov, da je Bog pravi avtor sv. pisma.

V sv. pismu sta značilna za inspiracijo naslednja dva pojma: ὑπὸ πνεύματος φερόμενοι (2 Petr 1, 21) in θεόπνευστος (2 Tim 3, 16). Sveti pisatelj je torej po besedah sv. Petra gnan po delovanju sv. Duha. Po besedah sv. Pavla je sv. pismo navdahnjeno. Πνεύματος v pasivnem pomenu znači nekaj, kar je vloženo z dihom — zgovorna slika, da je sv. pismo vdahnjeno, sv. pisatelj pa organ, ki je to navdahnjenje sprejel od zgoraj. V teh dveh pojmi je implicite izraženo božje avtorstvo in instrumentalnost človeškega pisatelja.

Sv. očetje pa že izrecno govore o sv. pisatelju kot instrumentu sv. Duha. Tako n. pr. sv. Teofil Antiohijski¹². Sv. Justin imenuje sv. pisatelja liro, katere strune zvene, kot jih ubira Bog (Cohort. ad Gent. n. 8; M G 6, 255). Ta način pojmovanja božjega in človeškega sodelovanja najdemo pri Albertu Velikem in pri Henriku Gandavenskem. Henrik Gandavenski posebej poudarja, da sv. pisatelji niso samo kot neke vrste kanali, ampak pravi avtorji, čeprav drugotni.

Sv. Tomaž je končno strnil ta nauk v formulo: »Glavni vzrok sv. pisma je sv. Duh, človek pa je orodni vzrok.«¹³ Vso tradicijo pa je povzel Leon XIII. v encikliki »Providentissimus Deus«, kjer je rečeno, da si je Bog privzel svete pisatelje kot orodje za pisanje (E. B. 110).¹⁴

V okviru teh dejstev sedaj lahko raziskujemo in sklepamo.

b) Tomistični nauk o orodju

Oglejmo si najprej nauk o orodju, o orodnem vzroku. Kaj je instrument, orodje? To, kar uporabljamo za določen namen, to, kar

¹² Lib. II. ad Autolyicum 9; M G 6, 1063.

¹³ Quodl. VII, q. 6, a. 14, ad 5.

¹⁴ Prim. I. Voste O. P., De divina inspiratione (Romae 1932) 67; E. Hugon, La causalité instrumentale (Paris 1924) 37—39; S. Tromp S. I., De S. Scripturae inspiratione (Romae 1936) 47—55.

služi za dosego nekega učinka. Taka bi bila najširša opredelba orodja.¹⁵

Služabnik je orodje gospodarjevo. Odnos med gospodarjem in služabnikom je moralni, zato bi v tem primeru mogli govoriti o moralnem instrumentu. Beseda je orodje za prenos misli. Razmerje med besedo in mislijo je logično. Govorili bi lahko o logičnem instrumentu. Toda tu nam gre za pravo fizično orodje, kot je n. pr. oblič v rokah mizarja, pero v rokah pisarja.

Kaj je bistvo orodja? To, da je popolnoma podvrženo višjemu počelu, glavnemu vzroku. Sv. Tomaž poudarja: »Bistvo orodja je v tem, da je gibano od drugega, ne pa v tem, da bi samo sebe gibalo.«¹⁶ Ali: »Lastno orodju je, da je gibano od glavnega činitelja.«¹⁷ Ali: »Bistvo orodja je, da je movens motum.«¹⁸

V orodju, v orodnem vzroku moramo ločiti dvojno delovanje: orodno delovanje (*actio instrumentalis*) in lastno delovanje (*actio propria*). Orodno delovanje je ono, po katerem orodje deluje ne v lastni moči, ampak v moči glavnega činitelja.¹⁹ Lastno delovanje pa je ono, ki gre orodju zaradi lastne oblike, kot gre sekiri, da seka zaradi svoje ostrine²⁰.

Orodju moramo priznati tudi lastno delovanje. Orodje ni morda samo nekak kanal, po katerem bi glavni vzrok izlil svojo moč. Sv. Tomaž daje za to lastno delovanje dva razloga. Prvi je: če orodje ne bi ničesar doprineslo iz svojega, čemu naj bi ga potem še uporabljali, in drugi: ne bi bilo treba uporabljati določenih orodij za določena dela, če od orodja ne bi ničesar pričakovali.²¹

Delovanju sledi učinek — izdelek, *operatum* ga imenuje sv. Tomaž. Orodno delovanje izhaja od glavnega činitelja, *ex principali agente*, in deluje po orodju. Temu delovanju sledi učinek, ki ga moramo pripisati tistemu, iz katerega učinek izhaja in to je glavni činitelj. Klop ni učinek žage, ampak mizarja²².

Toda tudi orodju gre lastni učinek, izdelek, *operatum*. Kar ima namreč lastno obliko (*forma*) in lastno delovanje (*actio*), ima tudi lastni izdelek (*operatum*). In orodje ima lastno obliko in lastno de-

¹⁵ Prim. E. Hugon, *La causalité instrumentale en théologie* (Paris 1907) 8; H. Lussseau, *Essai sur la nature de l'inspiration scripturaire* (Paris 1930) 91, 92.

¹⁶ *Ratio instrumenti consistit in hoc quod ab alio moveatur, non autem in hoc quod ipsum se moveat.* Summa th. qu. 63, a. 5, ad 2.

¹⁷ Summa th. III, qu. 18, a. 1, ad 2.

¹⁸ Summa c. gent. 1. II, cap. 21, n. 4.

¹⁹ Orodno delovanje je ono »secundum quam instrumentum operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis«. Summa th. III, qu. 62, a. 1, ad 2.

²⁰ Quae competit ei secundum propriam formam, sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis. Summa th. III, qu. 62, a. 1, ad 2.

²¹ Summa th. I, qu. 45, a. 5. Non autem perficit instrumentum talem actionem nisi exercendo propriam. Sum. th. III, qu. 62, a. 1, ad 2.

²² Actio non attribuitur instrumento sed principali agenti; sicut scamnum non dicitur effectus serrae sed carpentarii. Qu. disp. de veritate, qu. 12, a. 8, ad 5.

lovanje. Ta resnica ima važno vlogo v nauku sv. Tomaža. Prav tako leži v instrumentalni teoriji o inspiraciji poudarek na tej resnici²³.

Ne smemo si pa misliti, da dokonča orodni vzrok, *causa instrumentalis*, najprej v moči lastnega delovanja (*actio propria*) svoj izdelek in more šele potem stopiti v delovanje orodno delovanje (*actio instrumentalis*), ki izhaja iz glavnega vzroka. Ne, ampak eden vzrok dela istočasno v popolnem združenju z drugim²⁴.

Učinek je torej skupen obema vzrokoma. Skupen pa ne tako, da bi en del učinka pripadal enemu vzroku in drugi drugemu, ampak tako, da ves učinek pripada vsakemu izmed vzrokov, samo na različen način: enemu kot delujočemu iz sebe in drugemu kot delujočemu v moči drugega²⁵.

Ker pa velja, da »omne agens agit sibi simile«, najdemo dosledno v skupnem učinku sledove obojnega vzroka: glavnega in orodnega.

Da more orodje kot orodje delovati, mora prejeti od glavnega vzroka moč, ki je večja kot njegova lastna moč; ta moč je *virtus instrumentalis*. Učinek namreč, ki naj ga orodje proizvede, gre čez zmožnosti in moči orodja. *Virtus instrumentalis*, ki izhaja iz glavnega vzroka, orodje dvigne in ga izpopolni.

Po drugi strani se pa moč, ki izhaja iz glavnega vzroka, po orodju omeji in se mu mora prilagoditi. Orodje je namreč na nižji stopnji bitja. Če hoče *virtus instrumentalis* po orodju delovati, se mora omejiti po njegovi naravi. Sv. Tomaž pravi: »Haec virtus (*instrumentalis*) proportionatur instrumento.«²⁶

Tak je ob kratkem tomistični nauk o orodju, o orodnem vzroku in o glavnem vzroku. Sveti pisatelj je pravo fizično orodje, delujoče v moči glavnega vzroka, ki je Bog navdihovalec. Ker pa Bog tudi v svojih najbolj nadnaravnih delih pusti v veljavi vse metafizične zakone, zato bo veljalo za svetega pisatelja, ki je pravi orodni vzrok, in za odnos svetega pisatelja do glavnega vzroka Boga vse ono, kar velja za orodni vzrok na splošno in kar velja za medsebojni odnos med orodnim in glavnim vzrokom.

Ko smo ob kratkem podali vse bistvene oznake glavnega in orodnega vzroka, njuno delovanje, njune učinke, njune medsebojne odnose, bo aplikacija na naše vprašanje o individualnosti svetega pisatelja v božji besedi sedaj lahka.

c) Aplikacija

Vse sveto pismo je božja beseda, Bog je avtor vsega svetega pisma. Po instrumentalni teoriji je to dovolj jasno. Bog je pri nastanku svete knjige glavni vzrok. Glavnemu vzroku se pa pripisuje ves učinek. Orodni vzrok, sv. pisatelj, deluje le v moči, in virtute

²³ Prim. M. J á c o m e, *Dissertatio de natura inspirationis* S. Script. (Vindobonae 1919) 60.

²⁴ ... sic utrumque agat cum communicatione alterius. *Summa th. III, qu. 19, a. 1.*

²⁵ Idem effectus totus attribuitur instrumento et principali agenti totus *Summa c. gent. III, c. 70.*

²⁶ *Summa th. III, qu. 62, a. 4.*

instrumentali, ki izhaja iz glavnega vzroka, Boga. Brez te višje moči sveti pisatelj sploh ne bi deloval, ne bi pisal. Če deluje, če napiše sveto knjigo, je učinek, sveta knjiga, last glavnega vzroka, božja last; Bog je avtor svete knjige.

In individualne poteze? Teorija narekovanja pravi, kot smo videli, da izhajajo te individualne poteze od Boga in le navidezno od svetega pisatelja. Teorija ločitve med formalnim in materialnim elementom pravi, da so individualne poteze od človeka. Instrumentalna teorija pa pravi: individualne poteze izhajajo od človeka, svetega pisatelja, toda kot od orodja v božjih rokah.

Orodnemu vzroku, smo rekli, ne moremo odrekati lastnega izdelka. Orodni vzrok dosledno vtisne svoje sledove skupnemu izdelku, ki izhaja iz glavnega in orodnega vzroka. Kako torej ne bi sveti pisatelj, ki je pravi orodni vzrok pri nastanku svete knjige, vtisnil svojih sledov skupnemu izdelku, ki je sveta knjiga?

Jasno pa je, da je sveti pisatelj orodje posebne vrste. To je psihološko misleče orodje. Če to orodje deluje, deluje svoji naravi odgovarjajoče. Človeško dejanje izhaja neposredno iz razuma in volje, vplivajo pa nanj še druge nižje zmožnosti. Ko si Bog privzame svetega pisatelja kot orodje za nastanek svete knjige, vzame v račun vso njegovo človeško naravo z intelektualno in volitivno platjo. To velja najprej že za človeško naravo na splošno.

Bog pa si privzame kot orodje prav določenega človeka. S tem pa je rečeno toliko, kot da si privzame orodje, ki je enkratno, ki se po svojih individualnih lastnostih loči od vseh drugih. Saj si niti dva človeška individua ne sličita popolnoma. Razlike obstajajo tako v intelektualni kot v volitivni plati.

Individualne poteze v sveti knjigi torej niso samo nekaj razumljivega, ampak nekaj čisto naravnega, nekaj nujnega.

Če jě knjiga preroka Amosa vsa prepletena s spomini in slikami iz kmečkega življenja, je razumljivo, ker je Bog privzel za orodje Amosa kot pastirja in kmeta. Pastir in kmet pa živita v svojem lastnem predstavnem in čustvenem svetu. Če vsebuje knjiga preroka Jeremije toliko čustvene mehkode, toliko »človeških« potez, recimo bojazni, strahu, dvomov, malodušnosti, izhaja to od mehkega in boječega značaja preroka Jeremije, ki je pa Bogu služil kot pripravno orodje za njegove namene.

Pisatelji na splošno vtisnejo svojim delom sledove svojega značaja, vzgoje, izobrazbe, stanu. V tem jim tudi sveti pisatelji sličijo popolnoma. Sv. Tomaž loči v svetem pisatelju indiferentne, nasprotno in potrebne dispozicije. Kar je za sveto knjigo indiferentno, kot recimo, v kakšnem slogu je knjiga pisana, kakšne simbole in primere rabi sveti pisatelj, pušča Bog nedotaknjeno in ne spreminja. Če filozof zapisuje svoja globoka filozofska dognanja, se pri pisavi malo ozira na večjo ali manjšo pravilnost črk, ker ta okoliščina prav nič ne vpliva na resnico in globino zapisanih misli. Drugače postopa lepopisec, ki porabi pri pisanju vso pozornost za to, da so črke lepe in pravilne, ker njegov namen je lepa pisava. Bog hoče ljudem po sveti knjigi razodeti božje resnice. Ker ni na tem, v kakšni zunanji

obliki, v kakšnem slogu, v kakšnih primerah, simbolih se te resnice ljudem predstavijo, zato Bog na orodju, svetem pisatelju, v tem pogledu ničesar ne spreminja.

Nasprotno dispozicije, kot bi bila n. pr. zmeta, ki je nezdržljiva z božjo resnico, ki naj jo sveta knjiga posreduje, Bog odstrani. Potrebne dispozicije pa Bog podeli. (Quaest. disp. de verit., quaest. 12, a. 4, ad 1.)

Našli smo individualne poteze tudi v idejah samih. Tudi to dejstvo je v instrumentalni teoriji razumljivo in naravno. Gotove ideje, ki jih je sveti pisatelj pridobil z vzgojo ali ki so produkt okolja, v katerem je živel, Bog prevzame in jih po orodnem vzroku napravi za svojo last²⁷.

Potrebne dispozicije Bog podeli, pravimo. Teh dispozicij pa Bog redno ni podelil šele v trenutku, ko je bilo treba napisati sveto knjigo, ampak jih je poprej navadno že dolgo polagoma pripravljaj. Najprej je že izbral kot orodje človeka z duševno strukturo, odgovarjajočo božjim namenom. Potem ga je postavil v primerno okolje, ki naj bi oblikovalo njegovo duševnost tako, da bi bil zmožen napisati določeno sveto knjigo; preskrbel mu je namenu primerno izobrazbo. Ko je Bog hotel dati človeštvu svojo besedo v pesniški obliki psalmov, je izbral Davida, ki je bil že po naravi pesnik. Ko je hotel strogo nastopiti proti nezvestobi izraelskega naroda, ni določenega preroka šele v tistem trenutku napravil strogega, ampak je že po naravi strogega izbral. Bog je najprej primerno orodje izbral in ga potem po potrebi še oblikoval.

Lep zgled za tako božje postopanje imamo n. pr. v sv. Pavlu. Takole pravi Holzner: »Pred tem čudovito velikim življenjem moramo le obstati in strmeti, kako narava in milost posegata druga v drugo in kako pleteta eno najčudovitejših človeških usod.«²⁸

Glavni vzrok se po orodnem vzroku omeji in se mu prilagodi. Bog se človeku prilagodi in se omeji po njegovi naravi.

Orodni vzrok dobi od glavnega vzroka moč, po instrumentalni moči je dvignjen nad svoje zmožnosti. Bog svetega pisatelja dvigne nad njegove naravne zmožnosti, ga razsvetli (illuminatio), dvigne ga v nadnaravni red, da more napisati sveto knjigo. Samo iz svojih moči bi sveti pisatelj mogel napisati le navadno človeško in ne božje knjige.

Sveta knjiga je skupen učinek Boga kot glavnega vzroka in človeka kot orodnega vzroka. Vsa knjiga pripada Bogu in vsa tudi svetemu pisatelju: Bogu kot glavnemu vzroku, pisatelju pa kot orodnemu vzroku, ki je deloval v moči glavnega vzroka²⁹.

²⁷ Prim. J. Holzner, Paulus (Freiburg in Br. 1939) 8.

²⁸ Holzner, l. c.

²⁹ Prim. E. Hugon, La causalité instrumentale (Paris 1924) 40—47, 52, 53; M. Jácóme, Dissertatio de natura inspirationis S. Script. (Vindobonae 1919) 115, 116.

III. RAZLAGA INDIVIDUALNOSTI V VIDENJIH

Doslej smo videli, kako si moremo razložiti individualne poteze svetega pisatelja v sv. pismu kot navdahnjeni božji knjigi. Sveti pisatelj je orodje v rokah Boga, glavnega vzroka. Ni čudno, če se poznajo sledovi tega orodja na izdelku, ki je sveta knjiga, sv. pismo.

Toda vprašamo se, od kod individualne poteze v razodetju, v revelaciji v strogem pomenu besede, kot so n. pr. videnja prerokov Ezekijela in Danijela, kjer smo našli nedvomno jasne znake vidčeve individualnosti.

1. Inspiracija in revelacija

Videnje je revelacija. Zdi se zato prav, da obravnavamo vprašanje individualnosti v revelaciji na splošno.

Ko govorimo tu o revelaciji, ne mislimo na revelacijo v smislu božjega avtoritativnega govorjenja, ampak na revelacijo v smislu objavljenja božjih resnic.

Da bo razvidno, da so individualne poteze v revelaciji nekaj posebnega, moramo najprej določiti pojma revelacije in inspiracije in njuno medsebojno razmerje. Revelacije in inspiracije ne smemo zamenjati.

Revelacija je lahko v zvezi z inspiracijo, nikakor pa to ni nujno. Da je kaj inspirirano, ni potrebno, da bi bilo razodeto. Vse sv. pismo je inspirirano, le manjši del sv. pisma je obenem tudi razodet (v smislu objavljenja božjih resnic). Da je kaj inspirirano, je bistveno in tudi zadostno, da prejme sveti pisatelj od Boga nadnaravno sodbo o vsebini — *iudicium supernaturale de acceptis*, kakor se izraža sv. Tomaž¹.

Sveti pisatelj v nadnaravni luči nezmotno sodi o stvareh, ki jih mora napisati. Od kod pa ima sveti pisatelj vsebino, snov, o kateri piše, za inspiracijo ni odločilno. To snov mu lahko nudi njegova lastna skušnja, pričevanje drugih, uporabljanje virov, lastno iskanje in razglabljanje itd. En način, kako dobi snov za pisanje, je pa tudi revelacija, ko Bog svetemu pisatelju naravnost razodene, kaj naj piše.

To razmerje, ki vlada v sv. pismu med inspiracijo in revelacijo, je pa razvidno tudi iz namena, ki ga ima revelacija in inspiracija. Direktni namen revelacije je spoznanje novih, nepoznanih resnic ali pa boljše spoznanje že znanih resnic, namen inspiracije pa je, da se zapišejo gotove resnice, ki morejo biti svetemu pisatelju znane po revelaciji ali pa na en ali drugi zgoraj imenovani način².

Vizija ni edini način, kako se je Bog razodeval svojim izbrancem. Druga dva načina sta še: v snu in z govorjeno besedo. Na te tri načine je Bog človeštvu posredoval božje resnice, ki so bile za človeka popolnoma nove ali pa tudi že znane, pa po revelaciji od Boga na novo objasnjene in potrjene. Pravimo: že znane, kajti za revelacijo ni bistveno razodetje novih resnic, bistven za revelacijo je marveč način razodetja³.

¹ Summa th. II, II, qu. 173, a. 2.

² Prim. F. Vigouroux, Manuel Biblique I¹ (Paris 1917) 39.

³ Prim. M. Dick, RB 5 (1896) 492.

Najprej nekaj besed k tem posameznim trem vrstam revelacij.

Ko govorimo o revelaciji z besedo, moramo ločiti. Preroki ne prestando dostavljajo svojim prerokbam: Tako pravi Gospod in podobno. Splošno mnenje teologov je, da tu ne gre za božje govorjenje, ki bi bilo artikulirano, človeškim ušesom zaznavno, tu gre marveč za notranji duševni proces, recimo notranje govorjenje, notranje zaznavni glas⁴. Večina je Bog prerokom govoril na ta način. Bog pa je seveda govoril tudi prav z besedami, človeškim ušesom zaznavnimi, ko je n. pr. Mojzesu razodel svoje ime, ko je govoril Izraelcem na gori Sinaju (Ex 3, 4—6; 19, 16), ko je poklical Samuela (1 Kralj 3, 4).

Druge vrste revelacij v ožjem pomenu besede so vizije. Vizije lahko razdelimo na snovne, predstavne in razumske. Ko je Bog pokazal Mojzesu goreč grm, je to snovna, rekli bi zunanja vizija. Pri tem je možno dvoje: da je res pravi zunanji predmet vplival na vidčeve čute ali pa je Bog s svojo vsemogočnostjo vplival na čute tako, kot bi vplival pravi zunanji predmet. Če je Bog vplival le na predstavne zmožnosti brez posrednega delovanja na zunanje čute, imamo predstavno vizijo, kot na primer, ko je prerok Izaija gledal Boga, sedečega na prestolu, obdanega od serafov. Razumsko vizijo bi imenovali ono, ko Bog vpliva samo na razumsko stran vidčevo, kot je bilo recimo razodetje sedemdeset letnih tednov preroku Danijelu (Dan 1, 20—27). Večkrat je seveda ta razumska vizija v zvezi z zunanjo ali predstavno vizijo.

Tretja vrsta revelacij v ožjem pomenu se izvrši po sanjah. Zgledov za to imamo v sv. pismu več, zlasti iz dobe očakov. Iz dobe prerokov imamo le eno (Dan 7, 1 ss.).

Sv. pismo samo razločuje te tri vrste revelacij. Takole govori Bog Mojzesu, Aronu in Mariji: »Če bo kdo izmed vas prerok Gospodov, se mu bom prikazal v viziji ali mu bom govoril po sanjah. Ne tako služabnik moj Mojzes... Od ust do ust mu govorim« (Num 12, 6—8)

Preden preidemo k nadaljnjemu, moramo poudariti objektivnost revelacij, to se pravi, da imajo revelacije zunanji, od človeškega duha in duševnosti sploh neodvisni vzrok. Vsebina vizij ni morda rezultat prerokovih lastnih misli, sklepanj, slutenj, ampak je učinek božje vsemogočnosti, ki more zbuditi v nas predstave prav tako, kot jih morejo zbuditi zunanji predmeti. Preroki dobro ločijo med vizijami in lastnim predstavnim svetom. Oni so trdno prepričani, da je Bog povzročitelj vizij, da je On, ki tu deluje. Ta objektivnost je seveda še bolj kot v viziji jasna in očitna pri božjem govorjenju, ki je človeškim ušesom zaznavno⁵.

Iz tega pa sledi, da je sveti pisatelj pri revelaciji pasiven. Pri inspiraciji smo videli, da je sveti pisatelj orodni vzrok in tako so-

⁴ Prim. Fr. Leitner, Die prophet. Inspiration, Bibl. Studien 1 (1896) 4, 5, s. 24; F. Vigouroux, Man. Bibl. II¹² (Paris 1906) 574.

⁵ Prim. Fr. Leitner, Die prophetische Inspiration, Bibl. Studien I (1896) 4, 5, s. 25; H. Lesêtre, Vision, Dictionnaire de la Bible V, 2440; F. Vigouroux, Manuel Biblique II¹² (Paris 1906) 574.

delujoče aktivno počelo. Zadržanje svetega pisatelja v primeru revelacije in v primeru inspiracije je torej bistveno različno. Pri revelaciji imamo pasivno, pri inspiraciji pa aktivno zadržanje svetega pisatelja.

Jasno je torej, da individualne poteze, ki jih najdemo pri revelaciji, začudijo še bolj kot individualne poteze pri samo inspiriranih delih sv. pisma. Jasno je poleg tega tudi, da vprašanje individualnosti pri revelaciji še ni rešeno z rešitvijo vprašanja o individualnosti pri inspiraciji. Pri inspiraciji se nam je vprašanje individualnosti razvozljaljo ob razmerju, ki vlada med glavnim vzrokom, ki je Bog, in orodnim vzrokom, ki je sveti pisatelj. V primeru revelacije pa sveti pisatelj ni več orodni vzrok in zato dobi vprašanje čisto novo drugačno obliko. Kakšna bi bila torej rešitev v tem primeru?

2. Božje prilagojenje

Individualne poteze, če naj jih tukaj še tako imenujemo, ne morejo izhajati od svetega pisatelja, od preroka vidca, ki je pri revelaciji, pri viziji pasiven. Izhajati morajo torej od Boga, ki razodeva. Bog si pri revelaciji od onega, kateremu razodeva, rekli bi, izposoja pojme, izraze, predstavne slike. V pojmi, izrazih, slikah, ki so svetemu pisatelju, preroku, blizu in domači, razodene Bog nove ali objasni že znane resnice. Bog stopi dol k človeku, kar imenuje sv. Janez Krizostom *συγκατάβασις*, *condescendentia*⁶. Bog se človeku prilagodi (*accommodatio*). Gotovo velja isto pravilo o prilagojenju za inspiracijo na splošno, samo da je način drugi in drugi. Pri inspiraciji se Bog približa in prilagodi človeku z uporabo orodnega vzroka, ki je sveti pisatelj. V primeru revelacije pa je prilagojenje bolj neposredno in zato večje.

V kraljestvu podeljevanja milosti velja pravilo: *gratia supponit naturam*. Podobno pravilo velja tudi pri revelaciji. Bog razodeva nove resnice na podlagi in s pomočjo že danega razumskega in predstavnega sveta človeka, preroka vidca, kateremu hoče kaj razodeti.

Dober način poučevanja zahteva, da uporabljaja učitelj za razlago novih pojmov, novih resnic vse, kar je učencu že znanega, domačega in mu v okviru že znanega prikaže novo resnico. Podobno dela Bog kot najboljši učitelj pri revelaciji.

Tako božje delovanje ima tudi svoj socialni pomen. Revelacija, o kateri govorimo, je javnega značaja, namenjena ne enemu človeku, ampak javnosti. Če naj jo ljudje razumejo, mora biti podana v pojmi, besedah, slikah, ki so vidcu in njegovim sodobnikom domače in razumljive. Kaj torej čuda, če se Bog razodeva v slikah, besedah, ki so preroku in njegovi okolici razumljive in blizu.

Največ individualnih potez najdemo v predstavnih vizijah, kot smo jih nazvali, manj v govorjeni (artikulirani) božji besedi ter v snovnih in razumskih vizijah, kar je razumljivo. Kar nas ljudi po času in po kraju najbolj loči, je naš predstavn svet. In Bog se pri revelaciji na ta predstavn svet ozira. Če je pa kaj individualnega

⁶ In Gen. 2, 21; M G 53, 121.

tudi v govorjeni božji besedi, v snovnih in razumskih vizijah, velja v teh primerih isto pravilo o božjem prilagojenju.

V prvem delu smo za zgled navajali individualne poteze v Ezekijelovih in Danijelovih vizijah. Skušajmo zgornjo splošno rešitev vprašanja uporabiti na primerih teh vizij.

Skoraj pet let je že bival prerok Ezekijel v Babiloniji, ko ga je Bog poklical za preroka. Kot priča njegova knjiga, je imel odprto oko za vse, kar se je dogajalo okrog njega. Lahko trdimo, da je poznal klinopisno literaturo in da so ga zlasti zanimali verski spomeniki. Veličastne tempeljske zgradbe, slovesni verski obhodi in versko življenje sploh, ki je bilo v tistem času v Babiloniji živahno, niso ostali brez vpliva na miselni in predstavní svet prerokov. Ko je bilo izgnancem treba prikazati podobo Boga, je bila v tem miselnem in predstavnem svetu podana snov za vizijo. V viziji uporabljeni simboli so bili domači tako preroku kot ljudstvu, za katero je prerok vizijo prejel.

Da se je Bog prikazal vprav v simbolih, vzetih iz babilonskega sveta, bi lahko navajali še drugi razlog. Po splošnem semitskem mišljenju in prepričanju je z zavzetjem mesta Jeruzalema in z odhodom Izraelcev v sužnost Jahve podlegel babilonskemu bogu Marduku ali se vsaj izkazal brez moči, da bi pomagal svojemu ljudstvu. Izraelci so bili izpostavljeni veliki skušnjavi, da bi zapadli takemu mišljenju. Zato je bilo potrebno simbole moči, s katerimi so Babilonci obdajali svoje bogove, postaviti v službo Jahveja in tako pokazati, da Jahve ne zaostaja za bogovi tlačiteljev, ampak jih celo prekaša.

Če bi kdo menil, da Ezekijelova prikazen ni obstajala iz vseh podrobniš odtenkov, s katerimi in kakor je opisana, ampak da je prerok Ezekijel šele pri pisanju vizijo opremil z vsemi podrobnostmi, imamo odgovor na vprašanje individualnosti za en in za drugi primer. Kar je individualnega v viziji kot taki, izhaja iz božjega prilagojenja preroku, kar je individualnega v morebitnih poznejših dostavkih, pri pisanju, izhaja od preroka kot orodnega vzroka v božjih rokah⁷.

»Bog se je preroku Danijelu,« pravi Vigouroux, »razodel v Kaldeji v podobi, ki je bila domača prebivalcem te dežele: ne morda v podobi, pod katero si je helenistična umetnost predstavljala božanstvo, ampak v podobi, kakor so si jo o najvišjem bitju zamislili umetniki bregov Evfrata in Tigrisa.«⁸

Moderna odkritja v deželah prerokov nikakor torej niso vzela nadnaravnega značaja prerokom, pač pa so razjasnila mnogo, kar je bilo poprej temno in težko razumljivo⁹.

Jezem Kristus sam je v svojem zemeljskem življenju pri poučevanju in oznanjevanju novih resnic delal enako. Rabil je jezik svojih

⁷ Prim. L. Dürr, *Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde* (Münster i. W. 1917) 5—7, 70, 71; Fr. Leitner, *Proph. Inspiration, Biblische Studien I* (1896) 4, 5, s. 46—47.

⁸ Fr. Vigouroux, *La Bible et les découvertes IV^{es}* (Paris 1896) 399.

⁹ Fr. Vigouroux, o. c. 242.

rojakov in ne samo to; pri govorjenju in odkrivanju novih resnic se je oziral na znanje, zanimanje, način mišljenja, na svet predstav, v katerih so živeli njegovi rojaki.

Zato ne delamo nikake krivice svetemu Duhu, če pravimo, da se je razodeval prerokom v simbolih, ki so v zvezi z onimi, ki jih je judovski narod imel pred očmi v babilonski deželi¹⁰.

IV. KAKO DALEČ SEGA INSPIRACIJA?

Kot korolarij k dosedanjemu našemu razmotrivanju lahko dodamo vprašanje o verbalni inspiraciji. Mnogo so avtorji že razpravljali o tem, kako daleč sega inspiracija: ali je inspirirana le snov, realna inspiracija, ali pa so inspirirane tudi besede, verbalna inspiracija. Ko govorimo tu o verbalni inspiraciji, izključujemo seveda vsako verbalno inspiracijo v pomenu mehaničnega narekovanja. Očitno je, da je vprašanje o individualnih potezah svetih pisateljev v sv. pismu in njega rešitev po instrumentalni teoriji tesno povezano z vprašanjem o verbalni inspiraciji.

Individualne poteze, kot smo videli, nikakor ne govore proti božjemu avtorstvu vsega sv. pisma in vseh posameznih delov in zato tudi ne proti verbalni inspiraciji besed. Nasprotno, instrumentalna teorija, ki po eni strani pojasni od kod so individualne poteze, po drugi strani zahteva, da je Bog kot glavni vzrok avtor tudi teh individualnih potez in dosledno tudi besed. Isto pravilo namreč, ki nam pravi, da so individualnosti v sveti knjigi možne in razumljive, ker sveta knjiga izhaja vsa od svetega pisatelja kot orodnega vzroka, nam pravi tudi, da vsa knjiga v vseh delih izhaja tudi od Boga kot glavnega vzroka. Izhajajo od njega torej tudi besede. Če besede izločimo iz orodnega delovanja (*actio instrumentalis*), ki izhaja iz glavnega vzroka, potem knjiga kot knjiga, to je božja pisana beseda, ne bi bila inspirirana, kakor je bilo to že dovolj obširno pojasnjeno v poglavju o instrumentalni teoriji.

Posebno kočljivo za samo realno inspiracijo je dejstvo individualnosti v idejah svetega pisatelja, o čemer smo že govorili na drugem mestu v drugačni zvezi. Teorija samo realne inspiracije si ne more razložiti, od kod individualne poteze ne samo v besedah, v izražanju, v slogu, kar bi bilo po tej teoriji razumljivo, ampak od kod individualne poteze v idejah svetih pisateljev. Ne more si razložiti, od kod, rekli bi, različna »mentaliteta« svetih pisateljev². Saj spadajo po teoriji samo realne inspiracije ideje edino v območje božjega delovanja. Če pa dejstvo individualnih potez stoji in je nemožno, da ne bi bila vsa vsebina, vse ideje od Boga, potem je najmanj, kar mora teorija samo realne inspiracije priznati, možnost inspiracije besed. Če individualnost v idejah ne sme ovirati inspiracije vse vsebine,

¹⁰ B. Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament II* (Paris 1930) 322.

¹ *Idem effectus totus attribuitur instrumento et principali agenti totus. Summa contra gent., III, c. 70.*

² Prim. A. Bea, *De Script. S. inspiratione* (Romae 1935) 44.

vseh idej, potem enako tudi individualnosti v zunanji obliki, izrazih, besedah ne morejo govoriti proti inspiraciji te zunanje oblike.

Ko že razmotrivamo dokaze in razloge za verbalno inspiracijo, dodajmo h koncu še dokaz iz tesne psihološke zveze med mislijo in njenim zunanjim izrazom.

Francoski akademik Leconte de Lisle pravi: »Misel ni za izrazom kakor predmet za steklom. Nemogoče je namreč zasnovati misel, ki bi bila mišljena brez pomoči besed. Misliti se pravi, izreči notranji stavek, in pisati se pravi, ta stavek čisto enostavno obnoviti.«³ Sorbonist Du Plessis d'Argentré pravi podobno: »Tolikšna je v tem življenju zveza med idejo kakšne reči in besedo, s katero jo izrazimo, da naš duh, ko misli o stvari sami, nikdar ne abstrahira od besede, katere stvar izraža.«⁴ Enako sodi L. Billot⁵.

Če opazujemo svoje duševno dogajanje, vidimo, da če nam za kako misel manjka izraza ali nam je izraz izpadel, ostane misel medla, v zraku viseča, zamegljena. Kakor hitro pa najdemo besedo, se zgodi, kakor bi luč posijala v temnosivo meglo in jo razpršila.

Da izrazimo, posredujemo drugim kako misel, jo moramo ujeti v izraz, jo omejiti, določiti po izrazu. Latinska beseda sama — terminus (francosko le terme) kaže na ta duševni potek.

Ali torej človek sploh ne bi mogel misliti brez besed? Mislil bi, ali mislil bi slabo, le s težavo. Psihološki zakoni človeške duše so taki, da pomeni beseda izpopolnitev masli; beseda, izraz, je cvet misli. Beseda ustali misel, beseda, izraz omogoči, olajša uporabo misli.

Tvorba misli in izraza, tvorba sodbe in nje zunanje oblike je istočasna. Dva elementa: misel in izraz tvorita eno psihološko celoto, pravijo moderni psihologi⁶.

Tako živo občutijo avtorji tesno zvezo med mislijo in nje izrazom, da govore naravnost o vivisekciji našega duševnega delovanja v primeru samo realne inspiracije. Če bi Bog navdihnil samo vsebino, bi se morala v naši duši izvršiti neka nasilna ločitev pojmov od izrazov, od besed. Lagrange rabi za to ločitev enostavno izraz »divorce impossible«⁷.

Enako trdi tudi Billot, da se pravi ločiti misli od besede, miselno koncepcijo in govorico, razsekavati nekaj, kar je narava kar najtesneje združila⁸.

Posebno težko razumljiva bi bila ta ločitev v primerih, ko vemo, da sveti pisatelj jemlje pri pisanju iz zaklada svojega razuma in svojega spomina in da ne gre za kako posebno novo božje razo-

³ Po H. Lussseau, *Essai sur la nature de l'inspiration scripturaire* (Paris 1930) 103.

⁴ O. c., 104.

⁵ De inspiratione S. Script. (Romae 1922³) 51.

⁶ Prim. H. Lussseau, *Essai sur la Nature de l'inspiration* (Paris 1930) 161.

⁷ Prim. Fr. Langrange, RB 5 (1896 214; P. Dausch, *Die Schriftinspiration* (Freiburg in Br. 1891) 240; V. Bainvel, *De Scriptura Sacra* (Paris 1910) 138.

⁸ L. Billot, *De inspiratione S. Script.* (Romae 1922³) 62.

detje. V spominu svetega pisatelja so ideje že združene z določenimi besedami. Težko je reči ali si misliti, da božja luč, ki je dana svetemu pisatelju za ureditev in presojo teh njegovih spominov, zadene samo misli, ločene od besed, izbiro besed, obliko pa prepusti izbiri svetega pisatelja. In da sveti pisatelj jemlje pri pisanju svete knjige iz svojega spomina, je vsekakor bolj pogostni primer v sv. pismu, kakor da mu Bog naravnost razodene, kaj naj piše⁹.

Ta psihološki zakon o tesni zvezi med mislijo in izrazom, zakon istočasne tvorbe misli in njenega izraza je, če ne več, gotovo dokaz velike primernosti za verbalno inspiracijo. Kako bi si mogli misliti, da inspiracija ne doseže izraza in besede, ko je vendar izbira besede, izraza tako tesno povezana z oblikovanjem in določitvijo pojma, z izdelavo sodbe¹⁰.

Sveti pisatelj je bil po božjem delovanju dvignjen nad svoje naravne moči, da je mogel resnico dobro spoznati in se odločiti, da jo napiše. In to delovanje naj bi ne imelo nobenega vpliva na izbiro besed? Mi vemo, da se o stvari, ki smo jo dobro dojel in dobro razumeli, tudi jasno izražamo in obratno. Tisti torej, sv. Duh namreč, ki je svetemu pisatelju dal, da je stvar dobro dojel, mu je naravno tudi dal, da se je dobro izrazil¹¹.

Morda bi slednjič lahko dodali, da tudi dejstvo, da se Bog pri revelaciji v ožjem pomenu besede tako popolnoma ozira na duševni svet onega, ki mu razodeva, govori v prid verbalne inspiracije. Če namreč Bog pri revelaciji ne razodene resnice v neki poljubni obliki, ampak v obliki, ki jo povzame iz duševnosti onega, ki mu razodeva, ali naj bo potem pri inspiraciji oblikovna stran popolnoma izven božjega vpliva in prepuščena na voljo svetega pisatelja? Sklepali bi, da ne.

Koga bi morda motilo, da je po verbalni inspiraciji Bog avtor nekaterih po našem naziranju manj primernih, včasih odvišnih, manj potrebnih izrazov v sv. pismu. Ta nepopolnost sledi najprej iz dejstva, da je Bog kot orodje uporabljal človeka, ki je nepopoln. Ta nepopolnost se pozna v izdelku, v sveti knjigi. Nekako razlago primernosti si pa tudi tu lahko vzamemo iz božjega postopanja pri revelaciji v ožjem pomenu. Videli smo, da si Bog pri revelaciji, recimo v viziji, izbira podobe, primere iz duhovnega sveta onega, ki mu razodeva. Če se celo pri revelaciji Bog ozira na človekovo nepopolnost in potrebnost in temu odgovarjajoče prikraja svoje govorjenje in podobe, potem se ne smemo čuditi, da pušča tudi, kadar govori po orodju, sv. pisatelju, njegove nepopolnosti, ki so pa drugače za pisanje svete knjige indiferentne. Gotovo pa velja v enem in drugem primeru, kar pravi sv. Avguštin: »Bog govori po človeku po človeško, ker nas tudi s takim govorjenjem išče.«¹² Ali, kakor pravi

⁹ Prim. A. Bea, *De Script. S. inspiratione* (Romae 1935²) 63.

¹⁰ Prim. H. Lusseau, *Essai sur la nature de l'inspiration scripturaire* (Paris 1930) 158—161.

¹¹ Fr. Langrange, *RB* 5 (1896) 214, 215.

¹² *De civ. Dei* 17, 6, 2; *ML* 41, 537.

drugje: »Sv. pismo govori tako, da ošabne z visokostjo zasmehuje, pazljive z globino straši, velike z resnico pase, male z domačnostjo hrani.«¹³

V. ZAKLJUČEK

Individualne poteze v sv. pismu so razložljive. Videli smo, da nikakor ne nasprotujejo božjemu avtorstvu sv. pisma. Nasprotno, individualne poteze le potrjujejo splošni zakon o božjem delovanju in kažejo čudovito božjo modrost in dobroto.

Kar morejo storiti ustvarjene stvari, kar more storiti človek, to Bog skoraj vedno dela po ustvarjenih stvareh, po človeku. Tako je v stari in novi zavezi govoril človeštvu po ljudeh, po svetih pisateljih. »Mnogokrat in na mnoge načine je nekoč Bog govoril očakom po prerokih« (Hebr 1, 1).

Bog je govoril človeštvu po svetih pisateljih, upoštevajoč vse njihove nepopolnosti zato, da se je ljudem na ta način bolj približal, da jim je napravil svojo govorico razumljivejšo, lažjo, prijetnejšo. Bog se razodeva svojim izvoljencem tudi na poseben mistični način, toda to so izjemni primeri. Večina ljudi se ne povzpne do mističnih višin. Razodetje pa je namenjeno splošnosti, vsemu človeštvu. Da bi bilo to razodetje razumljivo in dostopno vsem ljudem, zato je Bog govoril po ustih ljudi.

Preden se je Bog spustil v naše nižave in z učlovečenjem povzdignil našo človeško naravo, je to čudovito zvezo božjega in človeškega nakazal že v inspiraciji, kjer je eno in isto delo, sveta knjiga, obenem božje in obenem človeško. Kakor je učlovečena božja Beseda prevzela nase vse človeške slabosti razen greha, tako se je tudi pisana božja beseda obdala z vsemi človeškimi slabostmi razen z moto. Le greh namreč in zmota nista združljiva z božjo vsepopolnostjo. Inkarnacija kot tudi inspiracija je delo božjega usmiljenja in ljubezni do človeškega rodu¹.

¹³ De Gen, ad litt. l. 5, c. 3, n. 6; M L 34, 323.

¹ Prim. A. Bea, De Script. S. inspiratione (Romae 1935) 44, 45; E. Hugon, La causalité instrumentale (Paris 1924) 70.

Praktični del

PIJ XII. O MISTIČNEM KRISTUSOVEM TELESU

Iz razprave Cerkev — telo Kristusovo v BV 1942 je dovolj očitno, da je noveše bogoslovno razpravljanje o mističnem Kristusu, zlasti v Nemčiji, izzivalo cerkvene odloke o tem predmetu. Pij XII. je svojo očetovsko skrb za pravilni nauk razodeval v tem, da je misel mističnega Kristusovega telesa večkrat poudarjal v svojih nagovorih. Cerkev je takó označil celo v vsem vernikom vesoljne Cerkve namenjeni posvetilni molitvi Srcu Marijinemu. Ze iz te posvetilne molitve smo mogli sklepati, da mu je Cerkev kot mistično telo posebno priljubljen predmet premišljevanja in proučevanja. Obenem smo zaslutili, da je njegova želja, naj bi se to vzvišeno pojmovanje Cerkve v naši viharni dobi prebudilo v srcih vseh vernikov. Pričakovali smo še večjih njegovih izjav o mističnem Kristusu. A nismo mogli misliti, da v tako utrudljivih nemirnih dneh pripravlja takšno očetovsko izjavo.

Sv. oče je za rešitev bogoslovne krize o mističnem telesu izbral obliko pristržnega razgovora in očetovskega pouka. Izdal je obširno in toplo okrožnico. V uvodu poudarja, da se hoče s svojimi verniki, predvsem s škofi, pogovoriti (per encyclicas has litteras vobiscum colloqui), nauk razložiti (doctrinam proponere). Okrožnica je globoka bogoslovna razprava vrhovnega cerkvenega poglavarja.

Službeni naslov okrožnice je: *De mystico Iesu Christi corpore deque nostra in eo cum Christo coniunctione*. Doslej smo bili navajeni izražanja *corpus Christi mysticum*. V okrožnici pa se skoraj stalno ponavlja oblika *mysticum Iesu Christi corpus*; le značilni začetek ima še doslej običajno obliko *Mystici corporis Christi*. Poleg tega okrožnica večkrat rabi okrajšano obliko *mysticum corpus*.

Okrožnica *Mystici corporis Christi* je prva sistematična izjava vrhovnega cerkvenega učiteljstva o tem predmetu. Terminologija te izjave je brez dvoma dobro premišljena. Torej jo bomo morali sprejeti in tudi v prevodih posnemati. Slovensko izražanje mistično Kristusovo telo bomo morali vsaj včasih nadomestiti z doslovnim prevodom službenega izražanja: mistično (skrivnostno) telo Jezusa Kristusa. To menjavanje more stvari le koristiti.

Nadaljnja terminologija okrožnice daje trdno ogrodje za točno razpravljanje o tej globoki skrivnosti. Cerkev je mistično Kristusovo telo. Po pridevku mistično se loči od fizičnega (zgodovinskega) Kristusovega telesa v jaslicah, na križu, v nebesih in v evharistiji; z druge strani pa se razlikuje tudi od navadnega moralnega (pravnega) telesa naravnih družb. Naše zgolj človeško telo pa je naravno. Kristusovo individualno telo naziva okrožnica konkretno telo. Kristusovo mistično telo v nasprotju z njegovim konkretnim telesom dosledno naziva socialno. Mi pa smo mistični ali socialni udje Kristusovi. Kristus je mistična glava Cerkve. Cerkev in Kristus sta ena mistična oseba.

Nauk o mističnem telesu je jasno označen kot razodet Kristusov nauk. Zelo odločno so zavrjnjeni tisti teologi, ki so se tega nauka ogibali in bali, češ da ga mnogi pretiravajo ali zlorabljajo: »Haec... commenta id efficiunt, ut quidam inani quodam timore perculti, altioremodi doctrinam utpote periculosum quiddam considerent, atque adeo

ab ea tamquam a pulchro, sed prohibito paradisi pomo abhorreant. Haud recte id sane: non enim revelata a Deo mysteria exitialia hominibus esse possunt, nec instar thesauri in agro absconditi; sed idcirco divinitus data sunt, ut pie contemplantium ad spiritualem conferant profectum.»

S tem je duhovito zavrjnena tista skupina, ki sta jo med Nemci predstavljal L. Deimel in M. D. Koster O. P. (BV 1942, 2—19). Tudi pri nas so nekateri vztrajno nasprotovali znanstveni in dušnopastirski uporabi tega nauka. Naj bo po pojavu prekrasne papeževe okrožnice vse to premagano in pozabljeno. Potrudimo se, da s složnim znanstvenim, poljudnim in dušnopastirskim delom popravimo, kar smo zamudili in nekoliko poravnamo škodo, prizadeto ljudstvu in Cerkvi. V tem daje sv. oče v okrožnici najlepša navodila z besedo in dejanjem. Z blagohotnim razlaganjem pravičnega nauka popravlja z ene strani ravnanje tistih, ki so prekrasni in prekorišni razodeti nauk zanemarjali in mu zapirali pot med širše občinstvo; z druge strani z globokim, vsestranskim in sistematičnim razpravljanjem popravlja netočnosti tistih teologov, ki so nauk enostransko in kolikor toliko nepravilno predstavljali. Odločno pa zavrača veri in nramnosti nevarne zmote, ki so se v zadnjih treh desetletjih pojavile v zvezi z enostranskim in površnim razpravljanjem o tej globoki skrivnosti.

Sv. oče je izdal okrožnico, ker je sam uvidel izredno pomembnost te skrivnosti za našo dobo; obenem je s tem ustregel želji mnogih: Ex conscientiae nostrae officio, ac multorum obsecundantes votis.

Zakaj je tako narastlo zanimanje za to skrivnost? Okrožnica navaja naslednje vzroke: Liturgično gibanje (renovatum s. liturgiae studium), pogostno obhajilo, češčjenje Srca Jezusovega, katoliška akcija.

Skrivnost mističnega telesa je prikupna in privlačna za drugoverce, posebno pa koristna in plodovita za katoličane, tako teoretično za bogoslovno misel kakor tudi praktično za versko življenje: Ad contemplationem invitat... mentes collustrando, ad salutifera opera... excitat; christianorum pietas delectatur et alitur; excelsa doctrina, suavissima doctrina; pulchritudo, laudes, gloria Ecclesiae; nihil nobilius, nihil prestantius, nihil divinius; perfectionis sanctitatisque fructus.

Te misli so obsežene v obširnem uvodu. Glavna vsebina je razdeljena v štiri dele:

I. Cerkev je mistično telo Jezusa Kristusa

1. Cerkev je telo; važnost zakramentov za življenje in organizacijo telesa sv. Cerkve. Člani telesa sv. Cerkve.

2. Cerkev je Kristusovo telo:

A) Kristus jo je ustanovil, a) začel jo je ustanavljati z označevanjem evangelija; b) ustanovitev Cerkve je dovršil na križu; c) proglasil, ko je vidno poslal Sv. Duha. — Na sv. križu je Kristus postal glava Cerkve.

B) Kristusa morajo vsi priznati za glavo sv. Cerkve: a) Kristus je glava po odličnosti; b) jo vlada in vodi, posebej po papežu in škofih; c) udje morajo z glavo sodelovati; d) telo in glava sta iste narave (učlovečenje); e) Kristus je glava Cerkve po popolnosti in polnosti nadnaravnih darov; f) iz Kristusa poteka v Cerkev življenje, moč, razsvetljevanje, svetost.

C) Cerkev je Kristusovo telo, ker jo Kristus vzdržuje in tako v njej živi, da je Cerkev skupno s Kristusom ena mistična oseba. — Sveti Duh je duša Cerkve.

3. Cerkev je mistično telo Kristusovo:

a) Cerkev ni fizično Kristusovo telo.

b) Cerkev je različna od fizičnega naravnega telesa; njeni udje so samostojne osebe.

c) Cerkev je različna od moralnega telesa (navadne družbe); udje niso združeni le moralno po skupnem cilju, ampak tudi nadnaravno stvarno po Sv. Duhu.

Mistično telo je vidna Cerkev, obenem neločljiva pravna in ljubezenska družba. Kakor je v Kristusu združena božja in človeška narava, tako je tudi vnanja cerkvena organizacija bistveno spojena z notranjim življenjem mističnega telesa.

II. Zveza vernikov s Kristusom

Ta zveza se primerja čisti ženitveni zvezi ter zvezi trte in mladik. Kristus skupno s svojim socialnim telesom tvori eno mistično osebo. Vir tega edinstva je Sv. Duh.

a) Zveza s Kristusom se vidno razodeva po isti veroizpovedi, istih zakramentih in istih zakonih. Kristus vlada Cerkev nevidno po Sv. Duhu, vidno pa po sv. Petru in njegovih naslednikih. To so pravne vezi.

b) Pravnim vezem se pridružujejo tri božje kreposti, ki vežejo vernike s Kristusom in med seboj: vera, upanje, ljubezen.

Kristus je v nas in mi v Kristusu. Cerkev je polna Kristusa, polnost Kristusa in njegovo dopolnilo.

Sv. Duh prebiva v vernikih.

Posebno čudovito in tesno se zedinjamo s Kristusom-Glavo po sveti evharistiji. Duhovniki so pri sv. daritvi namestniki Kristusa, zastopniki celega mističnega telesa in posameznih vernikov. Evharistija je vez in živa podoba cerkvene edinstvi.

III. Zmote

1. Nekateri ne razlikujejo fizičnega, moralnega in mističnega telesa ter učijo zmoto, da Kristus in udje Cerkve tvorijo eno fizično telo; iz tega sledi, da »Christum erroribus humanaeque in malum proclivitate obnoxium faciunt«. To je zmota K. Pelza (Der Christ als Christus 1939; gl. BV 1942, 3).

2. Nevarna zmota je nezdravi kvietizem, ki vse duhovno življenje kristjanov tako pripisuje Sv. Duhu, da izključuje ali zapostavlja naše sodelovanje.

3. Prav tako je duhovnemu življenju nevarna zmota, da naj ne cenimo pogostne spovedi malih grehov, češ da je več vredna splošna spoved Kristusove neveste po duhovnikih ob pristopu k oltarju.

4. Nekateri zmotno odrekajo vrednost privatnim molitvam, češ da imajo pravo vrednost le javne molitve mističnega Kristusovega telesa.

5. Trditev, da naj naših molitev ne obračajmo k samemu Kristusu, ampak po njem k nebeškemu Očetu, nasprotuje običaju sv. Cerkve in resnici. Isti Kristus je obenem pravi človek in pravi Bog; skupno po obeh naravah je glava Cerkve.

IV. Ljubimo Cerkev

Ljubimo Kristusovo nevesto, kakršno je on hotel. Ljubimo ne le zakramente in liturgične obrede, ampak tudi zakramentale in druge pobožnosti.

Navadimo se v Cerkvi in njenih udih gledati Kristusa samega, da bo naša ljubezen do nje trdnejša. Kristus živi v svojih udih, v Cerkvi. Po Kristusovem zgledu ljubimo zlasti bolnike, otroke, ubožce.

Ozirajmo se v Kristusa kot zgled ljubezni do Cerkve.

a) Posnemajmo vseobsežnost Kristusove ljubezni, ki obsega vse narode in vse človeštvo.

b) Posnemajmo neprestano vztrajnost Kristusove ljubezni. Člani svete Cerkve naj sodelujejo za graditev in rast mističnega telesa — zlasti v katoliški akciji in pobožnih družbah.

c) Posnemajmo Kristusa v njegovih gorečih molitvah za Cerkev. Molimo za poganе in za ločene brate. Naj bi se vsi povrnili h katoliški edinosti! Obsojamo pa vsak poskus, da bi kdo koga silil h katoliški veri.

Molimo za vse, ki vodijo in vladajo narode.

S svojimi žrtvami in bolečinami dopolnjujmo, kar nedostaja bridkostim Kristusovim za njegovo telo, ki je Cerkev (Kol 1, 24).

Ljubimo mater Cerkev z vneto in dejavno ljubeznijo.

Takšno ljubezen naj nam izprosi Devica Marija, ki je kot Kristusova mati tudi mati njegovih udov.

Pomen, smer in namen okrožnice. Kaj je po okrožnici potrjeno, kaj odklonjeno in kaj obsojeno? Kako naj v luči okrožnice sodimo o novejših knjigah in razpravah o mističnem telesu?

Sv. oče z očetovsko blagohotnostjo hvali novejšo bogoslovno razpravljanje o tem predmetu, pripisuje mu velik pomen za duhovno življenje ter navaja prave znanstvene verske in nabožne vzroke poživljenega zanimanja za mistično telo. Torej je indirektno odklonjeno mnenje vseh tistih, ki so nauk o tem vzvišenem pojmovanju Cerkve omalovaževali ali ga celovitali. A to mišljenje je v okrožnici tudi izrečno odklonjeno z duhovito in precej ostro primero o prepovedanem rajskem jabolku, kakor sem omenil v uvodu.

Okrožnica blagohotno popravlja mnenje tistih teologov, ki so prezirali ali premalo naglašali zvezo tega pojmovanja z naukom o Cerkvi. Ze v začetku *Mystici corporis Christi, quod est Ecclesia* — in v vsej nadaljnji vsebini močno poudarja zvezo s Cerkvijo.

V okrožnici je potrjen in večkrat uporabljen prvi načrt vaticanskega cerkvenega zbora o Cerkvi; s tem je v glavnem potrjen tudi nauk kardinala Franzelina, vplivnega teologa vaticanskega zbora. A vse ono izražanje je izglajeno in preoblikovano. Posebno značilen je odstavek iz začetka I. dela:

Ad definiendam describendamque hanc veracem Christi Ecclesiam... nihil nobilius, nihil prestantius, nihil denique divinius invenitur sententia illa, qua eadem nuncupatur »mysticum Jesu Christi corpus«, quae quidem sententia ex iis effluit ac veluti efflorescit, quae in sacris litteris et in ss. Patrum scriptis crebro proponuntur.

To izražanje je sicer dostojanstveno in samostojno oblikovano, a vendar še zelo spominja na izražanje onega vaticanskega načrta in Franzelina. Tudi na drugih mestih opažamo podobnosti in stike. Oni načrt je torej v glavnem ne le potrjen, ampak tudi uporabljen. To ni čudno. Saj je bil izdelan po naročilu in po posebnih zaupnikih vrhovnega cerkvenega učiteljstva. Koster in njegovi somišljeniki pa so ta načrt ostro napadali in obsojali.

Med novejšimi teologi se v nauku o mističnem telesu posebno odlikuje S. Tromp S. J., glavni rimski strokovnjak v tem vprašanju. Izbran je bil za svetovalca kongregacije S. Officii, ki je imela zadnja leta mnogo opraviti s spisi o mističnem telesu. Začetek okrožnice se ujema z naslovom Trompove knjige *Corpus Christi quod est Ecclesia* (1937). Po njej so povzeti mnogi citati sv. očetov. Tromp je (str. 93) opozoril, da so cerkveni očetje Kristusa imenovali mistično glavo Cerkve; posebej je navedel sv. Ambrozija. Isto poimenovanje je z istim citatom ponovljeno v okrožnici. Prav tako je Tromp (str. 93) opozoril, da izreki sv. očetov potrjujejo naziv *mystica membra Christi*. Isti rimski teolog poudarja, da je Kristus že na križu dal Sv. Duha sv. Cerkvi; to se večkrat ponavlja v okrožnici. Tromp poudarja, da je Pavlovo enačenje Cerkve z nevesto Kristusovo posebno očitni dokaz, da udje Cerkve niso ena fizična oseba s Kristusom; saj pojma ženina in neveste jasno izražata dve različni osebi. Ta dokaz je v okrožnici naveden proti zmoti K. Pelza (III, 1). Je še nekaj drugih podobnosti. A iz tega še ne sledi nujno, da je S. Tromp sodeloval pri okrožnici. To je le ugibanje.

V razpravi o tem predmetu v BV 1942 sem upošteval zlasti S. Trompa. Njegove izsledke in misli sem uporabil tudi v II. izdaji knjige »Cer-

ke v« (1943). Brez težave bo vsak teolog mogel presoditi, koliko se z okrožnico ujema slovenska knjiga *Kristus v Cerkvi* (1936), razprava o mističnem telesu v BV 1942 in nova izdaja knjige *Cerkev*.

Okrožnica je bogoslovni znanosti pokazala pravilno smer in zelo olajšala razpravljanje o tem predmetu. Uporabna bo kot dopolnilo k bogoslovnim učbenikom o Cerkvi.¹

Po svoji vsebini, smeri in pomembnosti spada okrožnica med najvažnejše izjave rednega cerkvenega učiteljstva zadnjih desetletij. Kot globoka bogoslovna razprava, opremljena z znanstvenim aparatom, bo zazrezala globoko brazdo v katoliško bogoslovno znanost.

Okrožnica ima izvorno znanstveno vrednost že kot prva vsestranska sistematična razprava o mističnem telesu Jezusa Kristusa. Pojem mističnega telesa je po izvorni metodi vpleten v nauk o Cerkvi. Zlasti izvorno in metodično spretno je dokaz za hierarhično cerkveno ustrojstvo pod poveljarstvom rimskega papeža in škofov — spojen s pojmom Kristusa glave Cerkve.

Obilne sadove bo obrodila okrožnica tudi za poživiljenje in poglobitev verskega življenja, za katoliško akcijo, za življenje in sodelovanje s Cerkvijo. Važna in zanimiva je ne le za duhovnike, ampak tudi za svetne izobražence; v poljudni obliki s poljudnimi pojasnili pa bi bila tudi prijetno in koristno čtivo za širše množice vernega ljudstva.

F. Grivec

DUŠNO PASTIRSTVO ZA MOŽE

Po vsem svetu, ne samo pri nas, so že pred vojsko zelo pretresali vprašanja, ki se nanašajo na dušnopastirsko skrb za može. Povsod opažamo, da so se moški Cerkvi še bolj odtujili kakor ženske. Če gledamo ob nedeljah in praznikih, kdo hodi v cerkev k božji službi, vidimo, da je moških mnogo manj ko žensk; pri popoldanski božji službi je število moških še manjše. Pri obhajilni mizi so povečini ženske. Pri izrednih pobožnostih n. pr. tri- in devetdnevnih, pri pobožnostih za mir, pri procesijah itd. je isto. In vendar! Dokler ne bo mož prežet verskega duha, dokler mož ne bo živel iz vere, se versko življenje ne bo dvignilo, bo družina vedno bolj laizirana, vzgoja otrok ne bo krščanska, in splošno versko-nravno stanje se ne bo kaj prida zboljšalo.

Pri nas je KA začela praktično najgloblje reševati to vprašanje. Tako pri dijakih, akademikih, mladih delavcih itd. Začetek, in to dober začetek je storjen. Tudi starejše organizacije, zlasti Marijine družbe, koder so jih dobro vodili, so v tem pogledu veliko storile. To se je pokazalo tudi v sedanji kritični dobi n. pr. v Dobropoljah, v Velikih Laščah, koder so imeli številno in kvalitetno močno kongregacijo. Zal, da tega ne moremo trditi o vseh župnijah, koder so imeli kongregacije za fante.

V pričujočem sestavku hočem nakazati smer, ki naj bi se v njej proučevala dušnopastirska vprašanja za može. Vprašanje je danes zelo aktualno in bo postalo še posebno aktualno po končani vojski.¹

1. Naša skrb za može. Najprej si moramo poklicati v spomin, da v javnosti odloča mož, tako v občini, v župniji, v državi, v narodu. Ze iz tega razloga se je treba zanj zavzeti in ga pridobiti za življenje s

¹ O vsebini in pomembnosti okrožnice natančneje razpravljam v novi izdaji knjige *Cerkev*.

² Prim. *Fragen der Männerseelsorge. Gesammelte Beiträge*. Hrg. v. Anton Wohlgenut. Bd. I, II. Saarbrücken 1939—1940. — V prvem zvezku so natisnjeni referati zborovanja duhovnikov in laikov, ki se je vršilo v Fuldi 29. in 30. nov. 1938; v drugem pa referati, ki so bili prav tam 7. in 8. febr. 1940. Na obeh zborovanjih so z vso resnobno in temeljito proučevali pastoracijo moških. Na te referate sem deloma naslonil svoja izvajanja.

Cerkvijo, če hočemo javno versko življenje dvigniti. Med naravnimi stanovci zavzema mož prvo mesto. Dejansko pa v verskem življenju, kot smo že omenili, ne zavzema prvega mesta. Vendar pa nas to ne sme zapeljati, da bi se vdajali pesimizmu, ki ne donaja nobenih sadov. Le spodbuda mora to biti, da se goreče lotimo dela, ki se — po sodbi praktičnih dušnih pastirjev — izplača. Krščanstvo samo absolutno nima in ne more imeti nič takega, kar bi za moža ne bilo primerno. Če je vendarle v sedanjih pobožnostih včasih kaj preveč ženskega, n. pr. v kaki molitveni uri ali tudi v kaki pridigi, kar moškega odbija, to ne poteka iz bistva krščanstva, marveč je le izkvarjena pobožnost.

Če pregledamo slovstvo, ki govori o pastoračiji posameznih stanov, opazimo, da je pastoračija za moža najmanj obdelana. Največ se je pisalo in se še piše o vzgoji mladine, tudi o pastoračiji deklet in žena imamo precej literature. O moških bore malo. Tako je pri velikih narodih in tako je tudi pri nas.

Tri stvari označujejo po sodbi nemških škofov sedanji verski položaj: 1. Spremembi položaj Cerkve v javnosti, kjer jo le malo ali nič ne upoštevajo. 2. S tem v zvezi premenjena oblika njenega delovanja. 3. Želja preložiti del dela in odgovornosti na laike; odtod neprestano poudarjanje sodelovanja laikov zlasti v KA. To troje je treba pri reševanju vseh pastoralnih vprašanj, tudi našega, upoštevati.

Poglejmo najprej naše organizacije za moža. Zadnja ljubljanska sinoda v Pastoralnih inštrukcijah pod naslovom »Dušni pastir in Katoliška akcija, verska ter katoliška društva«, str. 117—213, podaja smernice, kako naj bo pri nas to delo uravnano. Glavni in najmočnejši poudarek je umljivo na KA. Papež jo zahteva, škofje jo zahtevajo, potrebe časa kličejo po organiziranem laškem apostolatu. To delo, hvala Bogu, lepo napreduje in tudi sadovi so se že pričeli kazati.

Med verskimi društvi, ki jih sinoda priporoča in pridejo za moža predvsem v poštev, so Tretji red sv. Frančiška in Marijine družbe. Marijine družbe za moža in fante so le rahlo, morda prerahlo priporočene. Priporočilo se takole glasi: »Marijine družbe za moža in fante naj se uvedejo tam, kjer je mogoče. Če pa je kje proti taki Marijini družbi preveč predsodkov, naj si dušni pastir pomaga s kako drugo versko organizacijo.« (Str. 189 d.) Katera je ta verska organizacija, ni zapisano. Morda Apostolstvo mož. V zadnjem času se je v Ljubljani začel širiti »Prerod«. Ljubljanski Škofijski list 1943, str. 47, piše o njem takole: »Združenje borcev Kristusa Kralja, 'Prerod', je organizacija Katoliške akcije. Zanj veljajo pravila KA in njena lastna pravila. 'Prerod' zbira krščanske moža in fante v Ljubljani, ki niso člani lastnih organizacij KA, da jih izvežba in pošilja na apostolsko delo. V podeželskih župnijah vrši to KA mož in fantov.« — To so verska društva. Katoliška društva pa za pravo versko poglobitev prihajajo le malo v poštev.

2. Moška narava. Pastoralna psihologija moških je malo obdelana, dočim je o ženskah tudi v tej smeri že veliko napisanega. Psihologijo moških je teoretično in praktično tudi teže obdelati. Že zato, ker je teže analizirati lastne dušne pojave kot tuje. Drugi razlog je ta, da je duša moža bolj raztrgana od bojev življenja, bolj nemirna, zato se njeno do-gajanje ne dá lahko zajeti v neke določene formule.

Večkrat pravimo, da je bistvo žene mogoče zajeti v besede: devica in mati. Devica naj bi kazalo na njeno razmerje do Boga, mati na njeno razmerje do ljudi. Pri moškem bi analogno mogli reči: otrok in stvaritelj, drugi pravijo tudi puer et pater, kar približno isto pomeni. Samo tisti bo moža prav razumel in ga pravično sodil, kdor bo upošteval to dvoje.

Pri otroku opazamo zlasti tri značilne lastnosti: zaveda se svoje slabosti, neomajno zaupa in ohrani dobro voljo. Najprej se zaveda svoje slabosti. Sv. Pavel nam je razkril pretresljiv pogled v svojo otroško dušo. Berimo njegova pisma pa bomo videli, kako se ta junak zaveda svoje slabosti. In to je potrebno tudi za vsakega moža, ki hoče biti globoko

veren. Spoznati in priznati svojo slabost, je prvi pogoj za duhovno rast. Iz tega začne polagoma rasti njegova moč, ker vse svoje zaupanje stavi na Boga, ki vse odpušča in mu pomaga. Da se zavemo te velike odlike božjih otrok, je treba poznati nauk o posvečujoči milosti, poznati tudi nauk o mističnem Gospodovem telesu, kar je tudi papež Pij XII. v svoji zadnji okrožnici *Mystici Corporis Christi* (29. junija 1943, AAS 1943, 193 do 248) tako močno poudaril. Zakrament sv. krsta nas učeni v Kristusovo skrivnostno telo. Po njem postanemo Gospodovi bratje, prijatelji, sodelavci. Važna naloga dušnega pastirstva je vzbuditi to zavest. V tej luči in v luči svoje slabosti se bo tudi mož še pristrčneje oklenil češčenja Matere božje; častil jo bo zlasti kot Brezmadežno, ko bo zaslužil veličino čistega, božjega življenja.

Drugo je stvaritelj. Stvariteljsko silo je Bog sam položil v moža. To je njegova veličina, pogosto usodna veličina. To stvariteljsko silo opazujemo pri velikih vojaških uspehih, pri novih odkritjih, pri iznajdbah, pri velikih delih v umetnostih. Vse to govori o možeh, tako da se čudimo, kadar beremo v njih vrstah tudi kako žensko ime.

To dvoje nam bo deloma pojasnilo, zakaj mož večkrat tako težko pride k veri. Rekli smo že, da se mora najprej zavedati, da je otrok pred Bogom. In to je včasih zelo težko. Morebiti smo tega nekoliko krivi tudi duhovniki, ki smo premalo in ne vedno na pravi način možem razlagali božje otroštvo. Dopovedati jim je treba, da je smisel vsega življenja v tem, da se čim bolj vraščejo v Kristusa, ker so mladike na vinski trti — Kristusu. Pri tem vraščanju v Kristusa pa mora človek sam krepko sodelovati, delati. Tako je vse krščansko življenje neprestano ustvarjanje. To velja za vsako molitev, za vsako krščansko ustvarjanje. Povsod z Bogom sodelujemo, povsod vsak v svojem poklicu ustvarjamo. Na tak način tudi delavnike kot Gospodove dneve posvečujemo. Torej prav povsod, tudi v tovarnah, v pisarnah, v trgovini, v poljskem delu možje v sebi in v drugih upodabljajo Kristusa in se vanj vraščajo.

Stvariteljska sila, ki je v možu, pa pride še prav posebno do izraza v očetovstvu, v zarodnji otrok. Moževo poslanstvo je postati oče. Tudi to lepo, sončno resnico je treba možem razložiti in kar moč približati. Morebiti smo to nekoliko pozabljali, ko smo ves poudarek dali na mater in materinstvo (prim. n. pr. materinske dneve). Pri besedi oče se marsikateremu možkemu odpre srce. Moževo poslanstvo je torej biti oče. Ako se kdo odpove očetovstvu, mora zato imeti razlog. N. pr. duhovnik, ki se odpove naravnemu očetovstvu iz višjih nagibov, da postane duhovni oče mnogih, cele župnije, cele škofije, kar je seveda višje.

Poklic očeta je torej treba prikazati v lepi luči. Biti oče je nekaj svetega, nekaj velikega. To je milost, je božji dar, ki iz nje seveda sledi tudi dolžnosti. Zlasti fantom, ki se pripravljajo na zakonsko življenje, je treba to veliko skrivnost naravno in jasno razložiti, pa tako, da bo vsak očetovstvo spoštoval kot nekaj svetega. Pametno je, da se ob takih prilikah tudi omenja podedovanje in s tem poudari odgovornost, ki jo ima vsak mož ne le zase, ampak tudi za potomce. Oče je torej sodelavec božji in od Boga Očeta je prejel naziv oče (prim. Ef 3, 15). Božja podoba v novi zavezi je podoba dobrega Očeta.

Oče je božji sodelavec tudi v božji družini. Sam sicer ne daje nadnaravnega življenja, pač pa daje potrebni pogoj pri zarodnji otroka. Tudi tu je posredno sodelavec božji. Ker je to njegovo sodelovanje tako važno, zato mora biti prej posvečeno v zakramentu sv. zakona. Tu prejmeta mož in žena svoje posebno poslanstvo. Tu se začne njun prvi, najlepši in najodličnejši apostolat. Moževa naloga je, da Cerkev posreduje potomcev, da se bo božje kraljestvo pomnožilo z božjimi otroki. Brez očetov bi škofje kmalu ostali brez črede, Cerkev brez ljudi; pa tudi škofov in duhovnikov bi zmanjkalo. Tudi to lepo moževo poslanstvo, dati cerkvi božjih otrok, je treba možem večkrat poklicati v spomin. Skušnja uči, da take stvari možje radi slišijo; prav je, da se zavedajo važnosti in odgovornosti, ki jo imajo pred narodom in pred Cerkvijo. Le naj bodo

ponosni na to, da so očetje; in tem bolj smejo biti ponosni, čim boljši očetje so.

3. Mož v družini. Glavna vzgojiteljica v družini je in ostane mati. Že po naravi je vse tako uravnano, da mati skrbi za malega otroka in mora biti pri njem. Tudi to je res, da je v mnogih družinah oče ves dan odsoten po svojem poklicnem delu. In če mati ne bi otroka vzgajala, bi ostal brez vzgoje. Mati je glavna vzgojiteljica, vzgajati pa mora tudi oče. Nobene stvari ni, ki bi jim odvzela odgovornost, katero imajo tudi očetje pri vzgoji otrok.

Ni pa dosti, če je oče samo zato, da z njim matere otrokom, kadar ne ubogajo, groze; ni dosti, če so očetje le zato, da lene in neubogljive otroke kaznujejo. Vzgojitelj mora otroku tudi nekaj dati; otroci morajo od očeta-vzgojitelja prejemati. Kakor za vsa važna opravila, tako mora oče tudi za vzgojo otrok dobiti čas. Izrabí naj v ta namen posebno večere ali popoldneve, nedelje, praznike in druge proste dneve.

Oče je glede vzgoje podoben duhovniku v župniji. Najprej mora otroke učiti, in sicer učiti z zgledom. V ascetiki govorimo o tem, da je dolžnost vsakega kristjana truditi se za popolnost; pri očetih so najmočnejši nagibi za stremljenje po popolnosti prav v njegovem poklicu očetovstva. Otrók ne more z zgledom voditi k Bogu, če se sam ne bo trudil za pravo krščansko življenje. Učiti mora tudi z besedo. Oče je rojen veroučitelj; prvi učitelji otrok so vedno starši. Žal, da prenekateri to svojo dolžnost tako zelo zanemarjajo. Seveda je težko druge učiti, če sami ne znajo. Zato je potreben poseben pouk za očete. Bratovščina krščanskega nauka, ki je po kan. 711, § 2 za ves svet zapovedana, ki jo tudi naše Pastoralne inštrukcije za ljubljansko škofijo posebej zapovedujejo, pa žal doslej brez vidnega uspeha, ima tudi na tem polju prevažno nalogo.

Oče mora biti hišni duhovnik. Oče mora moliti v imenu vse družine, za vso družino in z vso družino. Ni prav, če on kot hišni duhovnik, nikoli ne molí naprej. Vsaj ob večjih praznikih in ob slovesnejših prilikah bi moral on voditi skupne molitve. Čim bolj se v svetu vse od vere oddaljuje, tem bolj se mora vera v družini uveljavljati. Kako globoke vtise bodo pustili v otrokih krščanskih družin lepi cerkveni prazniki s svojo globoko versko vsebino! Oče bo kot hišni duhovnik tudi poskrbel, da se bodo ohranile, poživile in poglobile lepe, krščanske stare navade. Kolikor bo mogel, bo z njimi seznanil otroke ter jih jim zapustil kot dragoceno družinsko dediščino.

Oče bo v družini tudi dobri pastir. Zato pa mora sam nositi globoko v duši podobo Dobrega pastirja, ki je dal svoje življenje za ovce. Za krščanskega očeta je potrebna tudi globlja ascetična izobrazba.

4. Globlja verska izobrazba. Že nekajkrat smo to poudarili. Če hočemo vzgojiti globokoverne može, če hočemo, da bodo verne naše družine, morajo može imeti drugačno versko izobrazbo, kakor jo imajo danes. O tem smo vsi prepričani. Težje pa je vprašanje, kako to doseči. Omenim samo dvoje:

a) Branje. Za može splošno, ne le pri nas, trdijo, da malo bero. Če izznamo duhovnike, učitelje in profesorje, tudi knjige malo kupujejo. Pač pa radi in pazljivo čitajo dnevnik. Verske liste v dobrih družinah može sicer plačujejo in naročajo, bero pa ne kaj pridá. Ako pa mož vzame v roko knjigo in jo prebere do konca, si jo tudi duhovno osvoji, tako da je pri njem spolnila svojo nalogo.

Drugo, kar opažamo ne le pri nas, ampak tudi pri velikih narodih, je to, da nimamo ascetične literature za može. Če izznamemo nekaj molitvenikov, ki so za može res dobri, je vse nabožno slovo usmerjeno le bolj na ženski svet. In to je velika škoda. Naj omenim samo to, da bi bil zelo potreben katekizem s kratko, jasno in stvarno razlago, ki bi ga imela vsaka krščanska družina. Nujno bi tudi potrebovali verski list za može. S tem bi se verska izobrazba polagoma pričela dvigati.

b) Pouk z živo besedo. Pred sto leti je bila Francija na robu verskega prepada. Voltaire in Rousseau sta zastrupljala ljudske mase podobno kakor jih danes zastruplja brezbožni komunizem. Le da se danes to zastrupljanje širi še vse hitreje in bolj na široko. Mladi Lacordaire se je z Ozanamom in Montalembertom zavzel za verski prepoved nesrečne Francije, ki je drvela v prepad. L. 1835 je pričel načrtni pouk v pariški stolnici v znamenitih govorih — conférences. Več ko sto let se že ob njih polni ogromna stolnica in sedaj, ko govore prenaša tudi radio, imajo nedvomno največ poslušalcev. Ko je Lacordaire pričel s svojim delom, se je obrnil na moše. In marsikaj je s potrpežljivim delom dosegel. Z apologetičnim delom je v 20 letih položil temelje verskemu prepovedu. Marsikaj so dosegli njegovi nasledniki, ki so pri tem delu vztrajali vse do danes. To je bilo versko šolanje za Parižane. Ker so vsi govori, ki so jih imeli najslavnejši francoski govorniki, izšli tudi v tisku, se je njih vpliv širil po vsej Franciji.

Versko šolanje je danes nujno potrebno. Vse, kar mož sliši, kar vidi, ga trga od verskega življenja. Družine se bolj in bolj laizirajo. Ta kuga — kakor je dejal Pij XI. — se širi s strahotno naglico in si osvaja vse zasebno, družinsko in javno življenje.

Tudi Cerkev sama zahteva versko šolanje. Može naj v verskem življenju sodelujejo, naj bodo aktivni. Ta težnja je v moški naravi posebno utemeljena. V KA kliče Cerkev na sodelovanje. Apostoli KA pa morajo biti izšolani, drugače ne bodo mnogo koristili. Seveda pri tem verskem šolanju, ki o njem sedaj govorim, ne mislim samo na KA, ampak na širše kroge. Že splošno iz pridig morajo moške dobiti več verske izobrazbe.

Kakšne pa naj bodo današnje pridige? Vsaka pridiga, ki je namenjena splošno vernikom, mora tudi možem nekaj nuditi, drugače ne dosega svojega namena. Pametno je, da pridigar upošteva opazke, ki jih glede pridiganja sliši od dobrih ljudi. S tem ne bo trpel na ugledu, pa mnogo pridobil, ako si bo besede vzel k srcu in si resno izprašal svojo vest.

Glede vsebine govorov za moše bi omenil tole: Potrebno je pozitivno podajanje verskih resnic. Pri tem pa mora pridigar gledati, da bo jasno in stvarno zavrnil tudi ugovore, ki jih moške pogosto slišijo, pa sami morda ne znajo odgovoriti ali njim samim delajo težave. Govoriti mora o osebnem Bogu in o božjih lastnostih; o Jezusu Kristusu in njegovem delu; o Cerkvi in nje pomenu v sedanjem času. Vedno je treba poudarjati njen nadnaravni in katoliški značaj. Vzbuditi mora v možeh svet ponos pravega katoličana. Približati jim mora biblične postavbe starega in novega zakona. Dalje mora prav konkretno pokazati, kako naj se mož zadrži ob raznih življenjskih prilikah. Buditi je treba tudi v kritičnih težkih časih, kakršni so današnji, optimizem prvih kristjanov. Ne smemo pozabiti na poklicno življenje moža in njegovih dolžnosti, ki jih ima kot mož in kot družinski oče. Pri svojih govorih se bo pridigar naslanjal na sv. pismo, na okrožnice papežev, na pastirska pisma škofov itd.

5. Večja skrb za moše. Kakor pri vseh dušnopastirskih vprašanjih, tako je tudi tukaj: vse ali skoraj vse je zavisno od duhovnikov. Če se bodo duhovniki, zlasti oni v dušnem pastirstvu, za to delo resno in z apostolsko gorečnostjo zavzeli, bomo storili korak naprej. Tudi razgovori z dobrimi katoliškimi laiki bi nam utegnili prinesiti marsikatero pobudo.

Seveda pa mora biti v središču škofije, pri ordinariatu, centrala, ki bo vse to delo vodila. To bi po mojem mnenju bil versko-nravnstveni odsek, ki je predviden po čl. 128 Zakonika ljublj. škofije. Njegova naloga je »skrbeti za pospeševanje verskega in ascetičnega življenja... Pročuje tudi, katere verske vaje bi se mogle uspešno uvesti in katera pastoralna sredstva bi se zlasti mogla uspešno uporabljati«.

Prvi pogoj vsakega pravega dušnega pastirstva je, da dušni pastir svoje vernike pozna. To je po božji zapovedi dolžan doseči. Posluževati se mora v ta namen sredstev, ki jih naročajo splošno cerkvene in posebej še škofijske določbe. Zlasti so važni dušnopastirski obiski, ki

je redno pastoralno sredstvo. Brez njih si pravega dušnega pastirstva danes ne moremo več misliti.

Kaj pa bi mogli storiti posebej za može? 1. V vsaki dekaniji bi moral biti duhovnik, ki bi se specializiral za pastirovanje mož. To vprašanje bi stalno študiral, dajal pobude svojim sobratom v dekaniji in v dogovoru z njimi ter z gorečimi laiki prirejal za može skupne sestanke, pobožnosti itd. 2. Potrebne so pridige za može: stalne v večjih mestih, povsod pa ob posebnih prilikah. 3. Prirejati bi bilo treba tridnevnice pred prazniki, ki so možem posebno blizu, n. pr. praznik sv. Jožefa, apostolov Petra in Pavla, Kristusa Kralja. 4. Koristna bi bila posebna maša za može enkrat na teden ali enkrat ali nekajkrat na mesec, kakršne so že prilike. 5. Sveta ura pred prvim petkom, pa tudi sicer tu in tam posebna ura za može. Mož hoče včasih tudi sam z možmi skupno moliti. Take molitvene ure bi morale biti jedrnat in tudi v izražanju primerne moški naravi. 6. Romanja in spokorne procesije za može. Dunajski jezuit p. Abel je mnogo dobrega storil s svojimi znanimi romanji za može v Maria-Zell. 7. Ljudske kateheze za odrasle. 8. Tečajji za poglobitev verskega življenja. Sem bi spadale tudi duhovne vaje in rekolekcije za može. Pri rekolekcijah bi bilo treba gledati, da ne govorimo samo o grehu in o spovedi, marveč možem pokažemo v lepi luči velike zaklade naše vere in osrečujočo svobodo božjih otrok. Kadar bi v župniji pričeli s posebnimi verskimi sestanki ali duhovnimi vajami za može, bi bilo koristno najprej se o tej zadevi posvetovati z možmi. Laže bodo sprejeli in bolj gotovo bo naše prizadevanje rodilo uspeh.

S temi mislimi sem hotel opozoriti na važnost in potrebo pastirstva za može in omeniti nekaj načinov, kako bi se dalo v tej smeri delati. Vprašanje je tako važno, da ga ne smemo zanemarjati, če hočemo rešiti družino in narod.

C. Potočnik.

STUDIJ IN MEDITACIJA SVETEGA PISMA

V Italiji je izhajalo v letih 1929—1939 obširno delo z naslovom »La Sacra Scrittura. Psicologia-Commento-Meditazione«. Avtor dela je nepeljski duhovnik Dolindo Ruotolo, ki se je pa vseskozi skrival za psevdonimom Dain Cohenel. Delo obsega trinajst zvezkov z okoli deset tisoč stranmi. Avtor je v delu podal dokaze izredne duhovitosti, živahne domišljije in čustva. Slog dela je bleščeč, naravnost zapeljiv. Enako priča delo o avtorjevi iskreni veri in pobožnosti in izredno dobri volji. Kaj čuda, če je delo zaradi teh svetlih strani našlo pohvalo na marsikaterem mestu.

Po drugi strani pa priča delo o avtorjevi dosti pomanjkljivi teološki izobrazbi kot tudi o pomanjkanju zdrave razsodnosti. V delo je namreč pomešanih mnogo tudi velikih teoloških zmot; obenem pa podaja avtor včasih popolnoma zgrešeno in nemožno razlago sv. pisma. Zato je značilen molk, s katerim so delo prešli na mestih, kjer bi bili o njem morali spregovoriti, če bi bilo to zaslužilo. Tako dela nič ne omenjajo glavne revije, kot *Biblica*, *Revue biblique*, *La Civiltà Cattolica*. Našli so se pa tudi direktni negativni kritiki dela¹. Vsem, ki so delo gledali s kritičnim očesom, je dal prav dekret svetega oficija, ki je delo obsodil na indeks². Kmalu za tem pa je prinesel *L'Osservatore Romano* (7. decembra 1940) in *Acta Apostolicae Sedis* (16. dec. 1940, str. 554), da se je avtor ponižno uklonil razsodbi svetega oficija.

Stvar bi se morala tukaj končati. Toda avtor dela »La Sacra Scrittura« Dain Cohenel (Dolindo Ruotolo) ni miroval. 24. maja 1941 je razposlal kardinalom, vsem italijanskim škofom in predstojnikom redov knjižico na 48 straneh, ki nosi naslov: *Un gravissimo pericolo per la Chiesa e per*

¹ Prim. *L'Osservatore Romano*, 1. okt. 1939.

² *L'Osservatore Romano* 26. nov. 1940; *Acta Apostolicae Sedis* 16. dec. 1940, str. 553.

le anime. Il sistema critico-scientifico nello studio e nell'interpretazione della Sacra Scrittura, le sue deviazioni funeste e le sue aberrazioni. Istovremeno je svoje novo delce poslal tudi papežu. Podpisal se pa v tem primeru ni niti s psevdonimom niti s pravim imenom, vendar je identiteta drugače izpričana.

V tej knjižici trdi, da se ne zaveda, da bi bil v delu »La Sacra Scrittura« zagrašil kake zmote in da ga je obsodba zadela po pomoti, ki se more pripetiti povsod. V nadaljnjem pa z vso ostrojtjo nastopa proti glavnim in najboljšim italijanskim biblicistom, kot so Ricciotti, Vaccari, Tondelli, Scerbo in dr. ter jim očita nič manj kot skepticizem, naturalizem, modernizem. Imenuje jih naravnost »ubijalce« svetega pisma, »massacratori della Biblia«. Za popolnoma zgrešen smatra njihov sistem znanstvenega študija svetega pisma. Ne študija, ampak meditacije sv. pisma potrebujemo, vzklja Dain Cohenel. Čemu učenje starih orientalskih jezikov, hebrejskega, sirskega, aramejskega, ko imamo latinsko vulgato, ki jo je tridentinski koncil proglasil za avtentični tekst? V primeri z vulgato, meni, prvotni teksti in stari prevodi nimajo skoraj nobene veljave. Razumljivo je zato tudi, da obsoja tekstno kritiko in jo zaradi tako razumevanega privilegiranege stališča vulgate ima za nepotrebno. Enako se mu zdi odveč, da se biblicisti toliko bavijo z arheologijo in jo pri študiju sv. pisma kličejo na pomoč. Katoliškim eksegetom očita, da jim gre samo za besedni pomen (sensus litteralis), nič pa nočejo vedeti o tipičnem in prilagodnem pomenu (sensus typicus, accommodatus), ki je razumljivo njegovi bujni domišljiji vse bližji. Skratka, študij sv. pisma smatra za znanje, ki vodi v »napuh, nelogičnost, prevzetnost, zmedo in često do bogokletne profanacije božje besede«³.

Tak oster izpad proti najodličnejšim svetopisemskim znanstvenikom, proti študiju sv. pisma in indirektno proti vsem onim odločbam Cerkve, ki od enciklike »Providentissimus« (18. nov. 1893) dalje urejujejo in priporočajo študij sv. pisma, ni mogel ostati brez posledic.

Biblična komisija, prvi in najvažnejši organ v vprašanih sv. pisma, je izdala že 20. avgusta 1941 proti avtorju imenovane knjižice »Un gravissimo pericolo« dekret v obliki pisma in ga poslala vsem italijanskim škofom. Po svoji obširnosti presega to pismo vse prejšnje dekrete biblične komisije. V uvodu najprej na splošno zavrača avtorja in njegovo natančnovanje, potem pa govori v štirih odstavkih o najvažnejših pravilih katoliške razlage svetega pisma, in sicer o besednem pomenu, o veljavi in uporabi vulgate, o tekstni kritiki in o študiju vzhodnih jezikov in pomožnih bibličnih ved.

Razumljivo je, da je Dain Cohenelova zadeva, katere potek smo ob kratkem podali, zbudila v italijanskem bogoslovno-znanstvenem svetu in tudi drugje mnogo pozornosti, zlasti še, ker je prvo Cohenelovo delo »La Sacra Scrittura« od kraja našlo marsikje blagohoten odmev. Zadnje delo k tej stvari je patra A. Vaccarija S. J. »Lo studio della Sacra Scrittura« (Roma 1943), kjer je ponatisnjeno tudi pismo biblične komisije⁴.

Ali je študij svetega pisma res nepotreben, ali more študij res prepuusti svoje mesto meditaciji? V naslednjem navajamo ob kratkem, kaj pravi k temu vprašanju biblična komisija v imenovanem pismu italijanskim škofom. Obenem bo pa Dain Cohenelovo delo »La Sacra Scrittura« samo za nas v tem vprašanju nadvse poučno. Netočnosti in zmote, ki jih je Dain Cohenel tu zagrašil, so namreč zelo zgovorna priča, kot bomo videli, da je študij sv. pisma nujen in da meditacija sloni na študiju in da študij in meditacija drug drugega ne smeta izključevati, ampak podpirati.

Že sv. Hijeronim se pritožuje nad tistimi, ki menijo, da se dá sveto pismo razumeti in razlagati brez študija, ko vemo, da je študij nujen ne

³ Un gravissimo pericolo, 41.

⁴ Ker je bilo to pismo pisano v italijanščini, uporabljamo kar ponatis iz Vaccarijeve knjige.

samo za znanost in umetnost, ampak že za vsako navadno obrt⁵. Enako meni sv. Avguštin, da je abotno zanemarjati študij svetega pisma in pričakovati nekega navdahnjenja od zgoraj⁶. Kdor hoče stopiti v svetišče sv. pisma in občudovati njegove krasote, mora najprej iti skozi preddvor, ki ga sedaj imenujemo splošni in posebni uvod v sv. pismo. Dain Cohenel ni stopil skozi ta preddvor v dvore sv. pisma. Že o inspiraciji uči n. pr. očitne zmote in se zapleta v protislovja. Po eni strani trdi, da Bog kot glavni avtor svetega pisma pusti svetemu pisatelju toliko svobode, da včasih pri pisanju lahko zagreši zmoto, ki jo pa pozneje drug sveti pisatelj popravi. Po drugi strani se pa zgraža nad tistimi, ki govore o pesniških oblikah v sv. pismu, o dokumentih, ki so jih rabili sveti pisatelji, o sorodnosti svetega pisma z literaturo sosednih narodov⁷. Prva trditev je zmotna, ker je v nasprotju z absolutno nezmotnostjo svetega pisma; zgražanje nad rabljenimi dokumenti in v sv. pismu pa kaže, da pisatelj ne loči pojmov inspiracije in revelacije.

Razdelitev sv. pisma v poglavja je bila izvršena v 13. stoletju, in sicer v Parizu. Po izumu tiska je prešla tudi v grške in hebrejske tekste. Razdelitev v verze je starejša, pa ne gre nazaj čez srednji vek. Dain Cohenel pa preze ta nauk bibličnega uvoda in v zmotnem prepričanju, da izhaja delitev sv. pisma v verze in poglavja že od svetih pisateljev, odkriva v načinu delitve čudovite stvari o mišljenju in namenih svetih pisateljev. Take otipljive napake zagreši preziranje študija⁸.

Gotovo študij vzhodnih jezikov ni sam na sebi namen, ampak služi boljšemu in natančnejšemu spoznanju božje besede, ki pa naj nadalje služi večji poglobitvi in razcvetu notranjega duhovnega življenja. Jezikovni študij odlično služi pri določanju dobesednega pomena, ki je prvi in najvažnejši v sv. pismu. Samo majhen zgled iz »La Sacra Scrittura« k tej točki. Dain Cohenel zelo poudarja etimološki pomen imena prerokinje Holde, ki naj bi bila po njegovem podoba in tip preblazene Device Marije in simbol krščanskih devic, in sicer zato, ker pomeni Holda, kot misli on, čista, brezmadežna⁹. V francoskem zgodovinskem slovarju k sv. pismu (avtor Calmet), oziroma v prevodu tega slovarja (P. Dominico Mansi), ki ga je Dain Cohenel po lastnem priznanju uporabljal, stoji: Holda seu Holdai... mundus. Ta mundus je Cohenel vzel za pridevnik mundus, -a, -um (čist), v resnici pa je samostalni mundus (svet). Do te pomote ne bi prišlo, če bi avtor vedel, da pomeni v hebrejščini koren heled mundus = svet. Pa tudi že francoski original slovarja navaja »le monde«. V takih in podobnih pa še veliko važnejših primerih prihaja v poštev znanje orientalskih jezikov.

Glede vulgate je tridentski koncil določil, da je vulgata avtentični tekst v pravnem pomenu, to je, kolikor gre za dokazilno moč v verskih in moralnih stvareh. Tridentski koncil s tem dekretom ne trdi, da bi bile izključene čisto možne in razumljive razlike vulgate od originalnega teksta in od starih prevodov. Koncil je s tem, da je proglasil vulgato za avtentični tekst, hotel napraviti le red v zmed, ki je nastala po novih prevodih v latinščino in druge jezike. Nikakor ni hotel koncil z dekretom kakor koli zmanjšati avtoritete starih prevodov kot n. pr. septuaginti in še manj originalnim tekstom. Nikdar namreč ne more biti prevod čez original. Dain Cohenel pa očita eksegetom, da hočejo razlagati vulgato s pomočjo originalnih tekstov in starih prevodov in da je tako postopanje proti avtoriteti Cerkve, ki nam je v vulgati dala avtentični tekst¹⁰.

⁵ Epist. 53, 3—7 (ML 22, 544); Sv. Hijeronima izbrana pisma I (Celje 1941) 209—216.

⁶ De doctrina christiana, Prologus (ML 34, 17).

⁷ La Sacra Scrittura VII, 81, 121; V, 568, 569.

⁸ O. c. VI, 300; VIII, 273, 464.

⁹ VI, 526; VII, 701.

¹⁰ Un gravissimo pericolo 28; A. Vaccari, Lo studio della Sacra Scrittura 27.

Boreč se proti tekstni kritiki se Dain Cohenel bori proti splošni tradiciji sv. Cerkve, ki se od Origena in sv. Hijeronima pa vse do ustanovitve komisije za revizijo vulgate v naši dobi (enciklika »Pascendi« 8. sept. 1907) trudi za upostavitev čim čistejše oblike prvotnega teksta, odnosno latinskega prevoda, vulgate. Dain Cohenel imenuje ta nadvse hvalevredni trud nasilje proti sv. pismu, »un massacrare la Biblia«¹¹. Tako govorjenje kaže veliko nerazumevanja naloge tekstne kritike. Če hoče namreč tekstni kritik dognati najboljšo in prvotno obliko teksta, ne presoja sv. pisma, ampak prepise, ki prvotni svetopisemski tekst bolj ali manj nepopolno podajajo. Če se tekstni kritik odloči za kak popravek, ne popravlja sv. pisma, ampak le napake, ki so jih premalo vestni prepisovalci v svoje prepise sv. pisma zanesli. Naloga tekstnih kritikov je pozitivna in to je, ohranjati sveti tekst. Velik pozitivni pomen tekstne kritike je obenem tudi v tem, da kaže, v kako veliki meri se je sveti tekst kljub nepazljivosti ali samovoljnosti prepisovalcev ohranil nepokvarjen in je le v nebitvenih stvareh okrnjen ali pokvarjen.

Ni težko spoznati, kako velikega pomena za sv. pismo so pomožne vede, n. pr. zgodovina in arheologija. Svetna in verska zgodovina starega orienta nudi celo vrsto novih spoznav, ki so za študij sv. pisma sila pomembne in koristne. Odkrivajo nam pogled daleč nazaj v čase in kraje, kjer je živel judovski narod, kjer je nastajalo judovsko slovstvo, sv. pismo stare zaveze. Koliko nespornih dokumentov za obrambo sv. pisma najde katoliški ekseget v teh zgodovinskih odkritjih. In to orožje, ki pride od zunaj, od svetnih ved, je za obrambo sv. pisma še posebno učinkovito.

Zgodovini se pridružuje arheologija, ki na ostankih človeške dejavnosti, pokritih z zemeljskimi plastmi, odkriva nastanek, razcvet in po-jemanje človeške kulture, določa njena središča in žarišča, prikazuje menjajočo se usodo starih mest in pokrajin. In ta arheološka znanost, ki se že pol stoletja z vso živahnostjo udeležuje tudi v krajih nastanka sv. pisma, vedno bolj osvetljuje biblični svet in vedno bolj olajšuje razumevanje častitljivih strani sv. pisma stare zaveze.

In te za razlago sv. pisma tako uporabne pomožne znanosti Dain Cohenel omalovažuje in zameta.

Kar se tiče besednega in tipičnega pomena, pravi biblična komisija v svojem pismu, obstaja v sv. pismu poleg besednega pomena še drug, duhovni, tipični pomen, kot nam pričajo Kristus in njegovi apostoli; njihovo govorjenje in ravnanje nam priča, da so v sv. pismu poznali poleg besednega pomena tudi tipični pomen¹². Gotovo pa je, da vsaka misel, vsak stavek v sv. pismu nima tipičnega pomena, in aleksandrijska šola je prav v tem pretiravala, da je hotela najti povsod tipični pomen, čeprav včasih na škodo besednega. Tipični pomen, pravi biblična komisija, mora najprej sloneti na besednem pomenu, biti mora nadalje izprijčan po rabi našega Gospoda, apostolov ali navdahnjenih svetih pisateljev ali pa po rabi svetih očetov in Cerkve, in to zlasti v liturgiji, ker velja »lex orandi, lex credendi«. Raba svetopisemskih misli in izrekov v širšem, prilagodnem pomenu je v določenih mejah za spodbudo v pridigah in ascetičnih delih gotovo dovoljena. Toda vedeti je treba, da če ta raba ni potrjena, kot smo rekli zgoraj, potem tako uporabljeni smisel ni več smisel sv. pisma in zanj sveti pisatelj ni bil inspiriran. Ta prilagodni smisel je lahko zelo spodbuden in za duhovno življenje izredno koristen, a ni sv. pismo.

Dain Cohenel pa gre mimo teh osnovnih pravil hermenevtike in hoče, da bi tvorbe njegove živahne domišljije veljale za smisel in za besede sv. pisma. Besedni pomen mu je zelo malo pri srcu. Katoliškim eksegetom očita, da so »obsedeni od besednega pomena v sv. pismu«¹³. Cerkveni učitelji pa uče s sv. Tomažem: »Vsi pomeni temelje na enem in sicer besednem pomenu, iz katerega edinega je možno dokazovati.«¹⁴

¹¹ Un gravissimo pericolo 9.

¹² A. Vaccari, o. c. 24.

¹³ Un gravissimo pericolo, 46.

¹⁴ Summa theol. I, qu. 1, 10, ad 1.

Dain Cohenelova eksegeza je zašla popolnoma v subjektivnost; vsak bi se smel v eksegezi svobodno prepustiti toku svojih misli in svojemu čustvu. In ne samo to, te misli naj bi veljale za od Boga navdahnjene, za žarke božje Modrosti¹⁵. S takim mišljenjem in ravnanjem se je Cohenel popolnoma približal subjektivističnemu pojmovanju in razlagi sv. pisma pri prvih protestantih, na kar opozarja tudi biblična komisija¹⁶.

Če pravi Dain Cohenel, da je meditacija sv. pisma potrebna, in ne študij, moramo reči: dá, meditacija je vsekakor potrebna. Z meditacijo se dosega namen sv. pisma, ki je, kakor se kratko in jedrnato izraža sv. Avguštín, ljubezen do Boga in ljubezen do bližnjega. Po meditaciji naj sveto pismo preide v življenje. Toda meditacija mora nujno sloneti na študiju sv. pisma, kot smo videli, drugače zablodí na stranpota, v zmote. Res pa je, da se vsi ne morejo posvečati študiju. Zato pa morajo tisti, ki so poklicani, da drugim pripravljajo hrano za meditacijo sv. pisma, skrbeti, da bo ta hrana zdrava. Zdrava pa bo edino, če jo bodo začinili z resnim in temeljitim študijem.

Dr. L. Čepon.

¹⁵ Un gravissimo pericolo, 45.

¹⁶ Glej A. Vaccari, o. c. 23.

Slovstvo

a) Pregledi

»JEZUS KRISTUS«

Nekaj pripomb k novi slovenski evangelijski harmoniji

Dr. A. Snoj

I. O evangelijskih harmonijah vobče

Iz zgodovine vemo, da so se skoraj vsi narodi z vsebino kanoničnih evangelijev seznanili najbolj po evangelijskih harmonijah. Evangelijska harmonija je kratek oris Jezusovega življenja, podan z besedami štirih evangelistov. Bistveno pri evangelijski harmoniji je, da se poročila kanoničnih evangelijev, ki so bili spisani v različnem času in namenjeni različnim bralcem, strnejo v eno samo zaokroženo poročilo o Kristusovem življenju in da je v tem poročilu povzeta po možnosti celotna evangelijska vsebina.

Praktično je evangelijska harmonija mnogo bolj uporabna kot ločeni evangeliiji. Pretežna večina bralcev sv. pisma se namreč pri evangeliijih ne zanima za številke, verze in poglavja, kjer so razni dogodki zapisani, tudi ne za slog in slovstvene posebnosti posameznih evangelijev, za sinoptično vprašanje in podobno, marveč za osebo Jezusa Kristusa, za njegov nauk in za čudeže, ki potrjujejo njegovo božje poslanstvo. Takemu namenu pa najbolje služi evangelijska harmonija.

Navada, podajati evangelijsko vsebino v obliki harmonije, je zelo stara. Že v 2. stoletju je za sirske kristjane priredil tako harmonijo Justinov učenec T a t i a n in jo imenoval Diatessaron (τὸ διὰ τεσσάρων sc. εὐαγγέλιον).¹ Ta harmonija je služila za vzor in podlago evangelijskim harmonijam skoraj vseh novo pokristjanjenih narodov starega in srednjega veka.

V srednjem veku je zelo slovela evangelijska harmonija Petra Comestorjeva († 1179), znana pod imenom »Historia scholastica«. Comestorjeva evangelijska harmonija je bila v tedanji dobi najbolj brana knjiga svetopisemskih zgodb; prevedena je bila na več jezikov in mnogo komentirana.

V novem veku je od 16. stoletja dalje izšla cela vrsta deloma prav dobrih samostojnih evangelijskih harmonij. Med starejšimi pisatelji harmonij slove zlasti J o h. G e r s o n², C o r n. J a n s e n i u s³, B. L a m y⁴; v novejšem času pa so izdali uporabne harmonije L. C. F i l l i o n⁵, J. L o h-

¹ Ime kaže, da je bila prvotno prirejena v grškem jeziku in šele pozneje prevedena v sirščino. V sirske cerkvi je bila več kot 200 let zelo razširjena. Izvirno besedilo ni ohranjeno, a se da približno ugotoviti po Efreimovem komentarju k Diatessaronu, po stari latinski evangelijski harmoniji, na katero je Diatessaron vplival (cod. Fuldensis), ter po armenskem in arabskem prevodu (iz poznejše dobe).

² Monotessaron seu unum ex quattuor Evangeliiis. Coloniae 1546.

³ Concordia evangelica. Lovanii 1549.

⁴ Harmonia sive Concordia quattuor Evangelistarum. Paris 1689.

⁵ Synopsis evangelica. Paris 1882.

mann⁶, Jak. Ecker⁷, A. M. Lepicier⁸, A. Eckhardt⁹ in nekateri protestantski pisatelji.

II. Slovenske evangelijske harmonije

Tudi slovensko bogoslovno slovstvo pozna evangelijske harmonije. Prvi poskus je napravil bivši ljutomerski župnik Iv. Skuhala. Njegovo harmonijo je l. 1889 izdala Družba sv. Mohorja v Celovcu pod naslovom »Življenje našega Gospoda Jezusa Kristusa po besedah svetih evangelistov.«¹⁰ V predgovoru pravi pisatelj: »Veliko učenih in pobožnih mož si je ... prizadevalo v različnih jezikih iz evangelijskih poročil sestaviti celotno življenje Kristusovo, le v slovenskem jeziku še do zdaj ni nihče tega poskusil. Gotovo pa bi tudi Slovencem takšna knjiga mnogo koristila. Zato sem se jaz lotil tega nikakor ne lahkega dela ter sem iz samih besed sv. evangelistov sestavil celo življenje Jezusa Kristusa v slovenskem jeziku« (str. 3).

Skuhalova harmonija, ki se opira na besedilo latinske vulgate, je bila sestavljena zelo skrbno, tudi jezikovno je bila za tedanjo dobo na primerni višini, vendar se ji pozna, da avtor ni imel pri rokah dobrih sinops in da takrat vprašanje o značaju posameznih evangelijskih in njih medsebojnem odnosu še ni bilo tako razčiščeno kakor danes. Zato ne preseneča, če n. pr. pisatelj Jezusovo darovanje v templju navaja šele po odhodu Modrih (14—16), ali če ima Jezus svoj poslovilni govor (Jan 14—17) potem, ko je že zapustil obednico na Sionu in ko stopa z učenci proti Oljski gori (176—83). Podobnih netočnosti je v knjigi mnogo.

Iz novejših dobe sta znani harmoniji J. Lesarja in Alf. Levičnika¹¹. Stvarno sta sicer obe boljši kot Skuhalova, vendar nobena od njih ni popolna. Lesar je priredil samo »Trpljenje Gospoda našega Jezusa Kristusa po štirih evangelistih«¹² (brez Jezusovega poslovilnega govora pri zadnji večerji) in ga namenil za liturgično branje v cerkvi, zlasti veliki teden; Levičnik pa je v svojem učbeniku za srednje šole¹³ sestavil celotno »Življenje in delo Zveličarja Jezusa Kristusa«, a je glede na namen knjige iz evangelijskih marsikaj izpustil, krajšal ali navedel samo v izvlečku.

Iz tega razloga, posebno pa, ker nobena od zadnjih dveh knjig ni prišla v roke širšim krogom slovenskega ljudstva, je bila nova, priložna evangelijska harmonija še vedno potrebna; to tem bolj, ker se je v novjšem času zaradi potrebe po duhovni poglobitvi zbudilo v najširših krogih, zlasti med mladino, nepričakovano zanimanje za sv. pismo, zlasti za evangelijske.

⁶ Das Leben unseres Herrn u. Heilandes Jesus Christus nach den vier Evangelien²⁻³. Paderborn 1911.

⁷ Neues Testament. Evangelien-Harmonie u. Apostelgeschichte (Taschenausgabe). Trier 1915.

⁸ Diatessaron seu Concordia quattuor Evangeliorum in unum redactorum. Vol. I—IV. Romae 1924—27.

⁹ Frohbotschaft Jesu Christi. Evangelienharmonie. München 1932.

¹⁰ Str. 216 v mali osmerki. — Na čelu vsakega odstavka je označena na kratko vsebina in dodano kako potrebno pojasnilo; na koncu knjige pa je sestavljen »Zapopadek in pregled življenja našega Gospoda Jezusa Kristusa« (sinopsa) ter »Kazalo nedeljskih in prazniških evangelijskih odlomkov«.

¹¹ Tudi v »Zgodbah sv. pisma« (II. del, 1. oddelek), ki jih je izdala Družba sv. Mohorja (Celovec 1903 nsl.), navaja pisatelj dr. J. Krek debelo tiskano evangelijsko besedilo v obliki harmonije, vendar je glavno paznjo posvetil razlagi svetopisemskih besedila. Zato je knjiga bolj komentar k evangelijskim kot življenje Kristusovo po besedah evangelistov.

¹² Kot dodatek v »Berilih in evangelijskih« (Ljubljana 1912) str. 345—66.

¹³ Zgodbe sv. pisma. Drugi del. Ljubljana 1932.

III. Sestavljanje evangeljske harmonije

Pri sestavljanju harmonij so si starejši pisatelji dovolili marsikatero prostost in vrstni red evangeljskih dogodkov večkrat povsem svojevoljno določali. To se je dogajalo predvsem zato, ker so premalo poznali značaj evangelijev in njih medsebojni odnos.

Danes so ta vprašanja precej preiskana, v marsikaterem pogledu tudi dokončno pojasnjena. Zato se dá sestava evangeljske harmonije opreti na mnogo stvarnejšo podlago kot nekdanj. Danes n. pr. dobro vemo, da se evangelist Matej, na katerega so se starejši pisatelji pri sestavljanju harmonij najbolj opirali, v pripovedovanju ne drži časovnega reda, ampak podaja govore in dogodke sistematično, t. j. združuje po več istovrstnih dogodkov ali govorov, ki časovno ne sledijo drug za drugim. Danes tudi nihče ne dvomi, da moreta kot podlaga harmoniji služiti samo evangelista Luka in Janez. Sv. Luka je kot zgodovinar dogodke in govore navedel »po vrsti«
καθ' ἑξῆς — 1, 3) ter se v pripovednem delu rad sklada z Markom; sv. Janez pa se je pri opisovanju Jezusovega javnega delovanja oziral posebno na večje judovske praznike in je s tem ustvaril zgodovinski okvir Jezusovega življenja, v katerega se dajo dobro zajeti tudi poročila sinoptikov.

Kljub jasnosti, ki jo je do danes ustvarila biblična kritika glede na evangelije in njih medsebojne odnose, je vendar še dosti odprtih vprašanj, do katerih mora nujno zavzeti svoje stališče, kdor sestavlja evangeljsko harmonijo. Tako je n. pr. vprašanje o vrstnem redu nekaterih svetopisemskih dogodkov. Dogodke 5. in 6. pogl. Janezovega evangelija bo treba drugače razporediti, če je Jezusovo delovanje trajalo tri leta, kakor če je trajalo le dve leti; prav tako bo treba drugače razvrstiti dogodke okrog Jezusove zadnje večerje, če je bil Juda obhajan, kakor če ni bil obhajan.

Včasih iz svetega besedila ni jasno razvidno, ali dva oziroma trije evangelisti poročajo o enem in istem dogodku ali gre za različne dogodke. Harmonist se mora odločiti na eno ali na drugo stran, za to, da več poročil strne v en sam dogodek, ali pa da jih poda ločeno kot več različnih dogodkov. Tu sem spada n. pr. vprašanje, kolikokrat je Jezus očistil tempelj, enkrat ali dvakrat; ali sta priliki o minah in o talentih različni ali istovetni; ali je Kristu Petru napovedal padec enkrat ali dvakrat.

V nekaterih primerih je pa jasno, da več evangelistov poroča o enem ter istem dogodku, pa si poročila nasprotujejo. Tu je težkoča v tem, kako vsa poročila pravilno strniti, n. pr. štiri različna poročila o Petrovem zatajenju, troje poročil o slepcih (slepcu?) pri Jerihi, poročila o Jezusovi prikazni Mariji Magdalenini in pobožnim ženam.

Pri sestavljanju evangeljske harmonije prihaja torej v poštev dosti vprašanj, do katerih je treba zavzeti določeno stališče; od tega, kako se je harmonist odločil, je tudi odvisna zunanja oblika harmonije.

V naslednjih vrsticah se hočem dotakniti samo nekaj takih vprašanj, kako jih danes rešuje biblična kritika.

1. Zaporednost bibličnih dogodkov

a) Jezusovo javno delovanje

Pri sestavi evangeljske harmonije je eno prvih vprašanj, ali naj Jezusovo javno delovanje (od krsta do vnebohoda) vključimo v okvir dveh ali treh let. S tem je v najtesnejši zvezi razvrstitev nekaterih bibličnih dogodkov.

O tem, koliko let je Jezus javno deloval in učil, v cerkvenem izročilu ni bilo nikdar pravega soglasja in tudi danes ni med eksegeti enotnega naziranja. Misli se na tri, dve ali celo na eno samo leto Jezusovega javnega delovanja.¹⁴

¹⁴ Izčrpen pregled o tem ima U. Holzmeister v knjigi »Chronologia vitae Christi« (Romae 1933), 112—34.

Podmena o enem letu se opira na sinoptične evangelije, ki Jezusovo delovanje opisujejo tako, da se dá, vsaj na prvi pogled, spraviti v okvir enega leta, in na Izaijevo napoved o »letu božjega usmiljenja« (61, 2), ki jo omenja tudi Luka (4, 19). Privržence je imela največ v starejši dobi, zlasti med krivoverci prvih dveh stoletij in med grškimi cerkvenimi očeti prednicejske dobe. A tudi v novejšem času so jo skušali zagovarjati nekateri teologi¹⁵, vendar je izgubila na privlačnosti in danes tako rekoč ne prihaja več v poštev. »Leto božjega usmiljenja« pri Izaiju ne pomeni namreč enega leta Jezusovega javnega delovanja med Judi, ampak celo mesijansko dobo, od Kristusova do konca sveta; zato se to mesto pri Luku (4, 19) ne more tolmačiti v smislu enoletne podmene. Eksegeza danes tudi splošno priznava, da sinoptični evangeliji ne izključujejo možnosti dveh ali celo treh let Jezusovega javnega delovanja¹⁶.

Podmena o dveh in treh letih imata danes skoraj enako močne zagovornike in se obe dasta braniti z dobrimi razlogi.

Podlaga za mnenje, da je Jezus tri leta javno deloval, je četrti evangelist. Ta v svojem evangeliju izrečno omenja tri različne velikonočne praznike (2, 13; 6, 4; 11, 55 nsl.), enkrat pa nedoločno »judovski praznik« (5, 1), ki ga zagovorniki te podmene razlagajo tudi kot veliko noč, različno od prve in druge (predzadnje). Štirje velikonočni prazniki pa tvorijo zgodovinski okvir za tri leta Jezusovega javnega delovanja.

Zagovorniki podmene o dveh letih pa sicer tudi priznavajo avtoriteto četrtega evangelija pri določevanju kronologije Jezusovega življenja, vendar pravijo, da je v evangeliju treba staviti šesto poglavje (prva pomnožitev kruha) pred peto (ozdravitev bolnika v Bethzdi) in v tem smislu vrstni red dogodkov spremeniti. Sklicujejo se na to, da je isto storil že Tatian v svoji evangeljski harmoniji in da je pri tem vrstnem redu poglavij (4. 6. 5. 7) evangelistovo pripovedovanje logično mnogo bolj sklenjeno. Dogodki se po taki preureditvi vrstijo tako: po vrnitvi v Galilejo in po drugem čudežu v Kani (4. pogl.) ostane Kristus v Galileji, pomnoži onstran Genezareškega jezera kruh, hodi po jezerski gladini in napove v kafarnaumski shodnici sv. Rešnje Telo (Jan 6); nato gre v Jeruzalem k velikonočnemu prazniku, ki se je bližal (6, 4), ozdravi bolnika v kopeli Bethzi in se zagovarja zaradi sobote pred Judi (5, 1—47). »Judovski praznik« (5, 1) je ali istoveten z drugo veliko nočjo (6, 4) ali pa pomeni binkošti; v vsakem primeru pa po tej razvrstitvi poglavij dobimo samo tri različne velikonočne praznike, ki tvorijo okvir za dve leti Jezusovega delovanja.

Podmena o dveh letih Jezusovega javnega delovanja se v zadnjem času vedno pogosteje omenja. Branijo jo nekateri prav odlični teologi, med drugimi M. Meinertz¹⁷, M. J. Lagrange¹⁸, F. Prat¹⁹ in B. Gut²⁰. Za njo tudi govorijo nekateri prav tehtni razlogi, zlasti tesna zveza med Jan 7, 21, 23 in Jan 5, 1—16; veliko laglje namreč razumemo, da Jezus na šotorski praznik (Jan 7, 14 nsl.) v svojem govoru omenja človeka, ki ga je v soboto ozdravil, če je med »judovskim praznikom« (Jan 5, 1) in med šotorskim praznikom (Jan 7, 2) preteklo pol leta (dveletna teorija), kakor če je preteklo eno ali celo poldruho leto (triletna teorija). Če se peto in šesto poglavje Janezovega evangelija zamenjata, je tudi pojasnjeno, zakaj je pri Jan 5, 1 praznik (dies festus - [ἡ] ἑορτή) brez vsakega določila;

¹⁵ N. pr. J. Belser, J. Hontheim, H. Cladder, J. Mader. — Proti je pisal Vinz. Hartl, Die Hypothese einer einjährigen Wirk-samkeit (Neutest. Abb. 7/1—3). Münster 1917.

¹⁶ Prim. U. Holzmeister, o. c. 140—43; 153—55.

¹⁷ Bibl. Zeitschrift 1916/17, str. 119—39; 236—49.

¹⁸ Evangile selon S. Jean^a (Paris 1930) CXXVI—CXXXI; Synopsis evangelica (Parisiis 1926) XXVII.

¹⁹ Recherches de Science relig. 1912, str. 82—93.

²⁰ Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros Compendium (Romae 1938) 215 sl.

o tem prazniku je bil govor že prej, Jan 6, 4, kjer je izrečno povedano, da je bila to velika noč.

Toda proti podmeni o dveh letih, ki sloni predvsem na zamenjavi Janezovega 5. in 6. poglavja, govori važno dejstvo, da razen Tatiana ni nobene priče iz starega veka, ki bi stavila Jan 6 pred Jan 5. A tudi če bi se odkrila taka priča (star rokopis izvirnega besedila ali prevod) in bi se potrdilo, da sta bili 5. in 6. poglavje pri Janezu v dobi pred našimi najstarejšimi rokopisi pomotoma zamenjani, to ne izključuje četrte velike noči v Janezovem evangeliju. Kajti na koncu 4. poglavja se opisuje začetek Jezusovega delovanja v Galileji, Jan 6 pa, kakor dokazuje primera s sinoptiki (čudežna pomnožitev kruha), že zaključuje Jezusovo galilejsko delovanje. Čas med 4, 35 (jan.-febr.) in 6, 4 (marec-apr.) nikakor ne zadostuje za vse dogodke, ki so se po pripovedovanju sinoptikov odigrali v Galileji. Med 4, 35 in 6, 4 je treba nujno vstaviti vsaj eno leto časa,²¹ z drugimi besedami: tudi če zamenjamo 5. in 6. poglavje, moramo priznati tri leta javnega delovanja.

Če pa pustimo ti dve poglavji na starih mestih, potem sploh ni dvoma, da imamo v 4. evangeliju podan okvir za polna tri leta Jezusovega javnega delovanja.

Gotovo je namreč, da Janez omenja tri različne velikonočne praznike: 2, 13 (Jezus prvič v Jeruzalemu javno nastopi), 6, 4 (velika noč neposredno po pomnožitvi kruha), 11, 55 nsl. (zadnja velika noč, ob času trpljenja). Četrte velike noči evangelist sicer izrečno ne omenja, pa jo gotovo predpostavlja. Ni izključeno, da je četrta velika noč brezimni »judovski praznik«, ki ga evangelist omenja v začetku 5. poglavja. Če pa ta praznik ni velika noč, ampak binkošti ali celo šotorski praznik, kakor nekateri mislijo, potem mora biti med Jan 4, 35 in 5, 1 prostora za četrto veliko noč. Pri Jakobovem vodnjaku pravi namreč Jezus učencem: »Ali ne pravite vi, da je še štiri mesece in pride žetev?« (Jan 4, 35.) Ker je v Palestini žetev navadno meseca maja, sklepamo, da se je Jezus razgovarjal s Samarijanko proti koncu januarja ali v začetku februarja; dobra dva meseca nato je bila velika noč, ki jo Janez v 5. pogl. omenja ali pa, če je tisto kak poznejši praznik, med 4, 35 in 5, 1 nujno predpostavlja.²²

Iz navedenega je razvidno, da Janezov evangelij še najbolj potrjuje podmeno o triletнем Jezusovem javnem delovanju. Ker se zamenjava 5. in 6. poglavja tega evangelija ne da z gotovostjo dokazati, so v novi evangeljski harmoniji dogodki razvrščeni v smislu te podmene.

b) Ali je bil Juda obhajan?

Drugo vprašanje, ki je v zvezi z vrstnim redom evangeljskih dogodkov, je vprašanje Judovega obhajila. Zadeva seveda le kronologijo dogodkov velikega četrta.

Iz evangelijev ni jasno razvidno, ali je Jezus napovedal Judovo izdajstvo, preden je postavil zakrament sv. Reš. Telesa, ali šele potem. Če v evangeljski harmoniji postavimo napoved o izdajstvu pred postavitev najsvetejšega Zakramenta, s tem priznavamo, da Juda ni bil obhajan; če pa stoji napoved o izdajstvu za postavitvijo najsvetejšega Zakramenta, potem predpostavljamo, da je Juda z drugimi apostoli prejel sv. obhajilo in bil bi to v zgodovini prvi primer božjeropnega obhajila.

Za vprašanje Judovega obhajila so se eksegetje vseh časov zanimali in o njem mnogo razmotrivali, a še do danes niso prišli do soglasnega zaključka. Vzrok nesoglasij so nejasna, deloma nasprotujoča si poročila evangelistov.

O dogodku poročajo vsi štirje evangelisti. Po Mateju in Marku je Jezus napovedal Judovo izdajstvo, preden je postavil najsvetejši Zakra-

²¹ Prim. P. Gächter, Summa Introductionis in Novum Testamentum. Oeniponte—Lipsiae 1938, str. 150.

²² Prim. U. Holzmeister, o. c. 144—53.

ment, po Luku pa šele potem; Janez navaja o izdajalcu Judu in o njegovem odhodu iz obednice izčrpnješe poročilo kot sinoptiki, ne omenja pa postavitev najsvetejšega Zakramenta, ampak po Judovem odhodu prinaša kar Jezusov poslovilni govor. Kje je torej ohranjen pravi vrstni red dogodkov, pri Mateju in Marku, ali pri Luku? Kam se nagiblje Janez?

Vprašanje o Judovem obhajilu je zgolj eksegetično, zato pri reševanju odločajo samo eksegetični, nikakor pa ne subjektivni, psihološko-sentimentalni razlogi, n. pr. ne spodobilo bi se, ni mogoče misliti, da bi Jezus sam podelil sv. obhajilo apostolu, ki je bil v smrtnem grehu.

Za katero mnenje govorijo eksegetični razlogi?

Ker pri četrtem evangeliju na videz ni prave opore, bi bilo z eksegetičnega stališča najbolj naravno, sprejeti Lukov vrstni red; kajti med sinoptiki je Luka najboljši kronolog, in prav zaradi njega so se mnogi eksegetje odločili za mnenje, da je bil Juda navzoč, ko je Jezus postavil zakrament sv. Rešnjega Telesa in obhajal apostole.

Toda vprašanje je, ali moramo evangelistovo izjavo v predgovoru tretjega evangelija, da bo vse popisal »po vrsti« (1, 3), res tako razumeti, da je vsaka izjema izključena. Zdi se, da vprav pri dogodkih okrog zadnje večerje ne. Tu je Luka iz važnih stvarnih razlogov vrstni red najbrž nekoliko preobrnil. Ko je namreč kot zgodovinar potek velikonočne večerje natančneje in jasneje kot drugi evangelisti opisal (22, 14—18), je neposredno na to navezal poročilo o postavitvi sv. Rešnjega Telesa (22, 19, 20); to je storil nedvomno zato, da bi bila zveza med starozavezno podobo (tipom) in njenim uresničenjem v novi zavezi (antitipom) bolj vidna. Šele za tem je omenil — zelo na kratko, tako rekoč mimogrede — Jezusovo opazko o izdajalcu in začudenje med apostoli (22, 21—23), nato pa natančneje opisal prepir med učenci zaradi prvenstva (22, 24—30). Ker si nikakor ne moremo predstavljati, da bi se apostoli po prejemu sv. obhajila pripravili za prvenstvo — to se je moralo zgoditi poprej, v začetku večerje, ko so posedali okrog mize — sklepamo, da je Luka tu namenoma izpremenil vrstni red in iz istega razloga, kakor je prestavil prizor o prepirajočih se učencih, prestavil tudi poročilo o izdajalcu Judu; pravo mesto za to je bilo med velikonočno in evharistično večerjo.²³

Da je Juda odšel iz obednice, preden je Jezus postavil najsvetejši Zakrament, izhaja še posebno jasno iz četrtega evangelija, dasi ta ne omenja postavitev najsvetejšega Zakramenta. Janez, ki glede izdajalca Jud dobro dopolnjuje sinoptike, namreč precej določno označuje čas, kdaj je Juda zapustil obednico: »Tisti je, kateremu bom jaz pomočil grizljaj in mu ga dal... Oni je torej grizljaj vzel in tako j odšel« (13, 26, 30). Juda je torej odšel med večerjo, ko so apostoli z Jezusom pomakali kruh v skledo in ga uživali obenem z grenkimi zelišči. Zakrament sv. Rešnjega Telesa pa je Jezus postavil po večerji — postquam cenavit, *μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι* (Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25) — t. j. ko je po obredni velikonočni večerji z apostoli še sedel pri mizi.²⁴

Janez tudi navezuje poročilo o napovedi izdajstva (13, 21—30) neposredno na poročilo o umivanju nog (13, 1—20). Oba dogodka sta po Janezu tako tesno povezana, da vmes ni prostora za postavitev najsvetejšega Zakramenta. Gotovo pa je, da je Kristus apostolom noge umival, preden je postavil zakrament sv. Rešnjega Telesa, ker je hotel s tem apostole notranje pripraviti na prejem sv. obhajila. Če se je torej to zgodilo pred sv. obhajilom, je tudi Juda odšel prej iz obednice in ni mogel biti obhajan.²⁵

²³ Innocenc III.: »Quod Lucas post calicem commemorat traditorem, per recapitulationem potest intelligi« (De s. alt. Myst. 4, 13. — PL 217, 865).

²⁴ V tem smislu je tudi umeti besede: »cenantibus (manducantibus) autem eis« — *ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν* — »pri večerji« (Mt 26, 26; Mr 14, 22).

²⁵ Prim. J. Knabenbauer: »Si assumitur lotionem pedum factam fuisse ante institutionem s. Eucharistiae, quae est sententia longe communior... certum est Iudam abiisse ante institutionem s. Eucharistiae« (Comment. in Matth.², 446).

Vprašanje Judovega obhajila bo težko kdaj popolnoma razčistiti. A s stališča zdrave eksegeze smemo trditi: Zelo verjetno je, da imata glede razmerja Juda do sv. Rešnjega Telesa Matej in Marko ohranjen zgodovinski vrstni red dogodkov. Juda se je odstranil iz obednice, preden je Jezus postavil najsvetejši Zakrament in ni prejel z drugimi apostoli sv. obhajila.²⁶

Mnenje, da Juda ni bil obhajan, zastopajo novejši eksegete skoraj soglasno,²⁷ a tudi v patristični dobi ima mnogo zagovornikov.²⁸ Če so nekateri cerkveni očetje od 4. stol. dalje učili, da je bil Juda navzoč pri postavitvi najsvetejšega Zakramenta in obhajan²⁹, je bil vzrok v tem, da so pod grizljajem (Jan 13, 26) razumeli evharistični kruh ali pa so se suženjsko držali sv. Luka.³⁰

2. Dvojna ali vzporedna poročila

Evangelisti večkrat poročajo o dogodkih, ki so si po vsebini in opisu zelo podobni. Na prvi pogled ni jasno, ali gre za en sam dogodek, ki ga dva evangelista vsak po svoje gledata in na svoj način opisujeta, ali za dva različna dogodka, ki sta se odigrala v različnem času, morda tudi na različnem kraju in na različni način. Isto velja o nekaterih prilikah.

Pri sestavi harmonije se je treba za eno ali za drugo mnenje odločiti in glede na to dve ali tri poročila strniti v eno celoto ali pa jih sprejeti v harmonijo kot različne dogodke. Takih primerov je v evangelijih dosti; omeniti hočem samo nekaj najznačilnejših.

a) Jezus očisti tempelj

O tem poročajo vsi trije sinoptiki (Mt 21, 12, 13; Mr 11, 15—19; Lk 19, 45—48) in Janez (2, 13—22). Opis dogodka je v vseh evangelijih zelo sličen; razlika je le v času, in sicer precejšnja: po Janezu je Jezus očistil tempelj o priliki prvega velikonočnega praznika, po sinoptikih dve ali tri leta pozneje, neposredno pred svojim trpljenjem. Vprašanje je, ali evangelisti mislijo na en in isti dogodek ali opisujejo dvojno očiščenje templja.

Eksegete sodijo različno. Eni upoštevajo predvsem zunanji opis dogodka pri Janezu in pri sinoptikih. Tem se zdi verjetnejše, da gre za eno samo očiščenje templja, ki ga je Jezus izvršil bodisi ob začetku svojega javnega delovanja (Janez) ali na koncu (sinoptiki). Kajti pripovedovanje evangelistov se skoraj do podrobnosti ujema; malenkostne razlike pri navajanju Jezusovih besed, ko obsoja prodajalce ali menjalce (Janez: »Spravite to proč in iz hiše mojega očeta ne delajte tržnice!« — sinoptiki: »Pisano je: Moja hiša naj bo hiša molitve; vi pa ste iz nje napravili razbojniško jamo«) ne zahtevajo, da bi mislili na dva ločena dogodka.

²⁶ Jezusove besede: »Pijte iz njega vsi« (Mt 26, 28) in Markovo opombo: »In pili so iz njega vsi« (14, 23) je treba razumeti o vseh apostolih, kolikor jih je bilo takrat v obednici.

²⁷ N. pr. J. Knabenbauer, L. Fillion, J. Belser, F. Tillmann, M. Meinertz, M.-J. Lagrange, Th. Innitzer i. dr. — Prim. tudi novejša sinopse: Lagrange-Lavergne, J. Perk, Pr. Vannutelli, W. Larfeld (prot.).

²⁸ Tatian, Efreim, Afraates, Hilarion, Ciril Aleks.

²⁹ N. pr. Ciril Jeruz., Krizostom, Hijeronim, Avguštin.

³⁰ Srednjeveška eksegeza (Beda Ven., Lombardus, Tomaž Akv. in drugi sholastični teologi) stoji v tem vprašanju pod vplivom velikih cerkvenih učiteljev sv. Hijeronima in sv. Avguština. — Med novejšimi eksegeti zagovarjajo Judovo obhajilo n. pr. Fr. Pölzl, P. Dausch, U. Holzmeister, J. Mader (prim. Fr. Pölzl-Th. Innitzer, Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi³, Graz 1925, str. 80—82).

Večina katoliških in tudi mnogo nekatoliških eksegetov pa je mnenja, da je Jezus očistil tempelj dvakrat, v začetku svojega delovanja in ob zaključku. Vzrok za to je tako različna navedba časa pri Janezu in pri sinoptikih.

To mnenje je vsekako lažje sprejemljivo in bolj verjetno kot nasprotno. Kajti tako sinoptično kakor Janezovo poročilo sloni na lastnem doživetju in ne na pričevanju drugih oseb. Zato ni nobenega pametnega razloga, zakaj bi sinoptiki, če gre za en in isti dogodek, ta dogodek toliko pozneje datirali kot Janez; če pa gre za dvojen dogodek, ki se je odigral na istem kraju in v enakih okoliščinah, je razlika v času utemeljena.

Eksegetje, ki zagovarjajo samo enkratno očiščenje templja³¹, se opirajo deloma na subjektivne razloge (n. pr.: Ni pametnega vzroka, zakaj bi se isto dejanje ponovilo³², ali: Dejanje je bilo samo enkrat pomembno in veliko; kakor kitro bi se ponovilo, bi postalo rokodelstvo³³), deloma na to, da sinoptiki ne pišejo v kronološkem redu in da poročajo samo o enkratnem Jezusovem bivanju v Jeruzalemu. Toda samo s subjektivnimi razlogi toliko razlika v času (dve ali celo tri leta) ni pojasnjena. Trditev pa, da sinoptiki ne pišejo v časovnem redu, je upravičena samo za Mateja, ne pa za Marka in Luka; a prav Marko navaja celo dan, kdaj se je očiščenje izvršilo, namreč veliki ponedeljek.

Iz teh razlogov je v harmonijo sprejeto dvakratno očiščenje templja, eno na podlagi Janeza o priliki prve velike noči, drugo na podlagi sinoptičnih poročil med dogodki velikega tedna.

b) Priliki o veliki večerji in o kraljevi svatbi
ter o minah in o talentih

Tudi glede teh štirih prilik vlada med eksegeti precejšnja negotovost, kako naj jih sprejmejo. Eni imajo priliki o veliki večerji in o kraljevi svatbi (Lk 14, 15—24; Mt 22, 1—14) za istovetni, drugi za različni; prav tako priliki o minah in o talentih (Lk 19, 11—27; Mt 25, 14—30). Vzrok negotovosti je v tem, da je v obeh primerih vsebina zelo slična, krajevni in časovni okvir pa različen. Vendar med katoliškimi in protestantskimi kritiki daleč prevladujejo tisti, ki so mnenja, da gre za različne prilike. Kajti pri vsej skladnosti podobe in zunanje oblike, pravijo, je vendar celotni okvir, v katerega stavita Matej in Luka te prilike, popolnoma različen; za to ni mogoče iskati vzroka v evangelistih samih, niti v izročilu, na katero se je vsak izmed njih naslonil, ampak edino v tem, da je Jezus prilike povedal vsakokrat v drugačnem okolju, v drugačni obliki in z drugačnim namenom.³⁴

A tudi če bi se priveditelj harmonije postavil na stališče, da gre le za dve priliki z dvema inačicama, bi bilo treba vseeno sprejeti v harmonijo oba para prilik; kajti ni mogoče, da bi se strnili po dve in dve v eno,

³¹ Med katoliškimi je najbolj viden J. M. Lagrange (Évangile selon S. Iean², Paris 1925, str. 64—5; prim. tudi Lagrange - Lavergne, Synopsis evangelica. Parisiis 1926, str. XIV, n. 28).

³² Prim. E. Lévesque, Nos quatre évangiles (Paris 1917) 62; J. M. Lagrange, o. c. 64.

³³ H. J. Holtzmann, Das Evangelium des Johannes³. Tübingen 1908 (prim. F. Tillmann, Das Johannesevangelium⁴, Bonn 1931, str. 86).

³⁴ Prim. P. Dausch, Die drei älteren Evangelien⁴ (Bonn 1932) 320; U. Holzmeister, Biblica 1933, str. 369—70; Simon-Prado, Praelectiones biblicae⁴ (Taurini 1930) 484. 504; B. Gut, o. c. 116, op. 1, 2; J. M. Vosté, Parabolae selectae D. N. I. Chr. I² (Romae 1933, str. 373—77). — Istovetnost zagovarjata med drugimi J. M. Lagrange (Évangile selon S. Matthieu³, Paris 1927, str. 425 nsl.; Évangile selon S. Luc³ 1927, str. 402, 490; Synopsis evangelica, str. 106 in 123) in D. Buzy, Les Paraboles (Paris 1932) 322—328; 548—552).

ne da bi se besedilo napravila sila in se ne bi vsaj deloma porušil krajevni, oziroma časovni okvir.³⁵

c) Napoved Petrovega padca

Ta dogodek omenjajo vsi štirje evangelisti (Mt 26, 31—35; Mr 14, 27—31; Lk 22, 31—34; Jan 13, 36—38), Matej in Marko v zvezi z napovedjo o pohujšanju učencev, Luka v zvezi s Kristusovo izjavo o molitvi za Petra in o Petrovi veri. Po Mateju in Marku, ki se skoraj do besede ujemata, je Jezus napovedal Petru, da ga bo zatajil, ko je veliki četrtek po končani zadnji večerji stopal z učenci proti Oljski gori, po Luku in Janezu še v obednici, takoj potem, ko je postavil zakrament sv. Rešnjega Telesa.

Kdor hoče dogodka po zadnji večerji kronološko razporediti, stoji zato pred vprašanjem, kolikokrat je Jezus Petru napovedal padec, enkrat ali dvakrat; in če samo enkrat, kje se je izvršila napoved, v obednici ali na poti proti Oljski gori.

Starejši eksegetje so večinoma združevali Matejevo poročilo z Markovim in Lukovo z Janezovim ter zagovarjali dvakratno napoved Petrovega padca, eno v obednici (Lk, Jan), drugo na poti proti vrtu Getsemani (Mt, Mr). Med novejšimi pa prevladuje mnenje, da gre kljub štirim poročilom za eno samo napoved Petrovega padca, in sicer v obednici;³⁶ v tem smislu potem združujejo poročila vseh štirih evangelistov.

Mnenje novejših kritikov je vsekako verjetnejše; kajti stvarno se vsa poročila dobro skladajo, glede kronološkega reda dogodkov imata pa Luka in Janez gotovo prednost pred Matejem in Markom. Vendar popolnoma jasnih, otipljivih dokazov ne bo mogoče doprinesti ne za eno in ne za drugo mnenje; zato ima priveditelj harmonije proste roke, da se odloči za enkratno ali za dvakratno napoved.³⁷

3. Harmonija nasprotujočih si poročil

Če primerjamo dve ali več podobnih svetopisemskih poročil, večkrat vidimo, da si ta poročila v nekaterih značilnih podrobnostih nasprotujejo; okoliščine pa kažejo na en in isti dogodek. V takem primeru je treba pri sestavi harmonije skušati nasprotja odstraniti in poročila eksegetično pravilno strniti. A to ni vedno lahko. Oglejmo si nekaj takih primerov!

a) Slepce (slepca?) pri Jerihi

Ko je Jezus nekaj mesecev po Lazarjevem obujenju poslednjikrat stopal proti Jeruzalemu, je v bližini Jerihe ozdravil dva slepca, ki sta sedela kraj pota in prosila vbogajme. O dogodku poročajo prvi trije evangelisti (Mt 20, 29—34; Mr 10, 46—52; Lk 18, 35—43). Vsa tri poročila se v podrobnem opisu čudeža (prošnja slepih, Jezusov odgovor, čudežno ozdravljenje) povsem ujemajo in ni mogoče dvomiti, da gre za en dogodek. Toda zunanji okvir podaja vsak evangelist drugače: Matej govori o dveh

³⁵ Alf. Levičnik je priliko o minah izpustil; I. Skuhala ima priliko o minah pod naslovom »Prilika o izročeni talentih« (146), govori pa v njej o »desetih mošnjah« (denarjev). Prilika o talentih je na svojem mestu v eshatološkem govoru, a brez naslova.

³⁶ Prim. P. Dausch, o. c. 337; Fr. Pölzl-Th. Innitzer, o. c. 109; M. J. Lagrange-C. Lavergue, o. c. 145 nsl.; J. Perk, o. c. 120 nsl. — H. Simon in J. Prado (o. c. 554) sta neodločena.

³⁷ J. Lesar se je odločil za enkratno, ko stopa Jezus proti Oljski gori; pri tem je strnil samo Matejevo in Markovo poročilo ter izpustil, kar piše Luka o Kristusovi molitvi za Petra. — Alf. Levičnik ima dvakratno, v obednici (po Lk-Jan) in na poti proti Oljski gori (po Mt-Mr), I. Skuhala celo trikrat (Jan, Mt-Mr, Lk), a vse pred odhodom iz obednice in pred Jezusovim poslovnim govorom.

slepcev, Marko in Luka o enem, ki ga Marko imenuje Bartimeja; po Mateju in Marku se je čudež zgodil, ko je Jezus zapustil Jeriho, po Luku pa že, ko se je Jezus bližal Jerihi. Kako naj razložimo ta očitna nasprotja in kako naj si predstavljamo dogodek?

Zgodovina eksegeze dokazuje, da je bilo to vprašanje v vseh časih velik »crux interpretum«.³⁸ V komentarjih najdemo najrazličnejše razlage. Večina eksegetov priznava, da gre pri vseh treh poročilih za ozdravljenje dveh slepcev; kako pa se je dogodek odigral, o tem se ne skladajo. Eni mislijo, da sta bila ozdravljena vsak zase, prvi, ko se je Jezus bližal Jerihi (Lk), drugi, ko je šel iz mesta (Mr); Matej kot sistematik pa da združuje obojno ozdravljenje. Drugi sodijo, da je eden pred mestom prosil (Lk), a Jezus ga je ozdravil šele, ko je mesto zapustil, skupaj z drugim slepcem (Mt, Mr); Marko in Luka omenjata enega, ki je bil takrat bolj znan. Zopet drugi skušajo poročila spraviti v sklad tako, da besed »ko so odhajali (je odhajal) iz Jerihe« in »ko se je bližal Jerihi« ne jemljejo strogo po črki, ampak jih razlagajo v širšem smislu: »ko so bili (je bil) blizu Jerihe«.

Vsaka teh razlag dela evangelijskemu besedilu nekoliko sile. Nasprotja se najlaže izravnavajo, če uvažujemo krajevne razmere, ki so jih imeli evangelisti pred očmi, ko so opisovali dogodek.

Ko je Jezus zadnjikrat potoval iz Galileje po jordanski kotlini proti Jeruzalemu, ga je pot vodila ob podnožju Judejskega pogorja. Šel je po edini cesti mimo znanega Elizejevega studenca (danes Ain es-Sultán) in stare Jerihe proti novi, tako imenovani Herodovi Jerihi, kjer se je ustavil v Zahejevi hiši. Stara, svetopisemska Jeriha je bila že od Jozuetovih časov v razvalinah in zasuta s peskom; le Elizejev studenec, ki jo je nekoč napajal, je pričal, kje je stala. Poleg studenca je stalo nedvomno nekaj hišic, ki so tvorile v Kristusovih časih nekako predmestje Herodove Jerihe. Ta je bila od stare Jerihe pičle pol ure oddaljena. Ime je dobila po Herodu Velikemu, ki jo je zgradil za svojo zimsko prestolnico. V Herodovi Jerihi so se zbirali romarji, zlasti Galilejci in oni iz Pereje, preden so odšli v Jeruzalem k praznikom.

Ako imamo to pred očmi, lahko razumemo različno poročanje evangelistov. Jezus je storil čudež, ko je stopal od stare Jerihe proti Herodovi Jerihi. Če poročata Matej in Marko, da je odhajal iz Jerihe, in Luka, da se je bližal Jerihi, je oboje resnično: odhajal je iz stare Jerihe in bližal se je novi Jerihi. Tu, med staro in novo Jeriho, sta bila kraj pota dva slepca, ki sta po tedanji navadi skupaj hodila, da sta bila drug drugemu v pomoč. Eden, Bartimej, je bil bolj glasan, ali bolj znan, ali je v imenu obeh prosil; Marko in Luka omenjata le tega, Matej pa oba, ker sta bila oba ozdravljena. Zgodba s cestninarjem Zahejem se je odigrala že v novi Jerihi, zato mora v harmoniji kljub Mateju in Marku (»ko so odhajali iz Jerihe«) slediti zgodbi o ozdravljenju slepcev in se lahko začena z besedami: »Prišel je v Jeriho in šel skozi mesto« (Lk 19, 1).³⁹

b) Peter trikrat zataji Gospoda

To je ena izmed tistih zgodb, ki jo omenjajo vsi štirje evangelisti (Mt 26, 69–75; Mr 14, 66–72; Lk 22, 55–62; Jan 18, 15–18, 25–27). Iz teh poročil sledi, da je bilo pozorišče dogodka dvorišče v hiši velikega duhovnika in da je Peter zatajil Gospoda medtem ko je bil ta zaslisan pred Anom in Kajfom v noči med velikim četrtkom in petkom; vsak izmed evangelistov tudi jasno omenja trikratno Petrovo zatajenje. Toda v podrobnem opisu hodi vsak evangelist svojo pot in vsak navaja drugačne osebe, ki so s svojim nastopom dale prvaku apostolov povod, da je Gospoda zatajil. Harmonist stoji pred navidezno težkim problemom, kako

³⁸ M. J. Lagrange ga po pravici imenuje »difficulté célèbre« (Évangile selon S. Luc 484).

³⁹ Prim. M. J. Lagrange, L'Évangile de Jésus-Christ (Paris 1930) 418; G. Ricciotti, Vita di Gesu Cristo³ (Roma 1941) 592 nsl.

strniti vsa štiri poročila; kajti če mehanično združi ta poročila in sešteje Petrove izjave o Kristusu, bo naštel najmanj trikrat toliko Petrovih padcev kot jih je napovedal Kristus. Ker pa si poročila, čeprav različna, ne nasprotujejo, se dajo vendarle brez posebnega umetničenja vsa štiri zadovoljivo strniti, tako da se jasno vidijo tri ločena dejanja Petrove žaloi gre. Posamezni prizori so si po vsej verjetnosti takole sledili:

Prvo zatajenje: Dekla vratarica vpraša Petra, sedečega na dvorišču pri ognju, če je Kristusov učenec. Peter se izmika jasnemu odgovoru, vendar prizna, da ne pozna tega človeka. Petelin prvič zapoje.

Drugo zatajenje: Takoj, ko prvič zataji Gospoda, se Peter umakne v vežo, na prostor pri vratih. Tu mu očita najprej ista dekla, da je Jezusov učenec (Mr), nato druga dekla (Mt). Nemiren in tresoč se od mraza gre Peter, da bi prikrl strah, zopet k ognju. Tam ga nagovori, podobno kot prej vratarica in druga dekla, najprej neki moški (Lk), nato še več drugih, ki so bili poleg (Jan). Peter taji to pred vsakim posebej in slednjič še s prisego potrdi, da ne pozna Kristusa.

Tretje zatajenje: Po preteku ene ure se očitki proti Petru ponove. Najprej trdi nekdo, da je bil tudi Peter na vrtu z Jezusom, češ da je Galilejec (Lk). Okoli stoječi pritrjujejo in se sklicujejo na Petrovo govorico, ki ga razodeva kot Galilejca (Mt, Mr). Slednjič nastopi eden izmed služabnikov velikega duhovnika, sorodnik tistega, ki mu je bil Peter odsekal uho, s trditvijo, da je na lastne oči videl Petra s Kristusom na vrtu Getsemani. Peter se začne zaklinjati in prisegati, da ne pozna tega človeka. V tem zapoje petelin drugič.

Ako poročila tako strnemo, je trojno zatajenje zelo jasno podčrtano, celotna slika pa mnogo bolj živa, kot če si jo skušamo ustvariti na podlagi poročila enega samega evangelista.

c) Jezusova prikazen ženam

Pri sestavi evangelijske harmonije je ena najtežjih nalog, pravilno razporediti dogodke, ki so se odigrali neposredno po Kristusovem vstajenju. Noben evangelist ne podaja popolne slike, vsak opisuje le nekaj dogodkov ali več evangelistov isti dogodek na različne načine; tudi ni vselej jasno, kdaj gre za različna in kdaj za istovetna poročila.

Eksegeta in harmonista posebno zanima vprašanje, kako presojati Jezusovo prikazen pobožnim ženam, ki jo omenja Matej (28, 9. 10). Je-li to posebna prikazen, ali se za njo skriva samo Jezusova prikazen Mariji Magdaleni (Jan 20, 11—18)?

Iz združenih poročil vseh štirih evangelistov je razvidno, da je veliko nedeljo zjutraj obiskalo Jezusov grob več žen: Marija Magdalena, Marija, mati Jakobova, Joana, Saloma in še nekatere druge. Kakor hitro je Magdalena opazila, da je kamen od groba odvaljen, je stekla to povedat Petru in Janezu. Ostale žene so stopile v grob in tam imele prikazen angelovo, ki jim je naročil, naj obveste o vstajenju Petra in druge učence. V strahu so zbežale od groba. Med tem sta prišla h grobu Peter in Janez, za njima Marija Magdalena. Ko sta si apostola grob ogledala, sta se vrnila domov, Marija pa je ostala na mestu in videla najprej prikazen dveh angelov, nato še vstalega Zveličarja.

O Magdaleni prikazni poročila natančno samo sv. Janez, Marko jo omenja le z enim stavkom, Matej pa poročila splošno, da se je Jezus prikazal ženam, ko so po prikazni angelov stekle od groba, da bi to sporočile njegovim učencem.

Na prvi pogled se zdi, da gre za dve različni prikazni. Kajti Marko in Janez omenjata samo Marijo Magdaleno, ki se ji je prikazal Jezus, Matej pa žene sploh (Magdalene med njimi izrečno ne omenja). Marija Magdalena je videla Gospoda na vrtu, v bližini groba, žene na potu v mesto. Starejši eksegetje zato večinoma ločijo ti dve prikazni; tudi v starejših evangelijskih harmonijah se predstavljata kot dva samostojna, ločena dogodka, najprej prikazen Magdaleni, potem posebej ženam.

Vendar je zelo verjetno, če ne gotovo, da gre pri Matejevem in Janezovem navidezno različnem poročilu za eno in isto prikazen — Mariji Magdaleni. Prikazen sama in Jezusovo naročilo se namreč v obeh poročilih močno skladata; a laglje se celó Matejevo poročilo razlaga o Magdaleni sami kot o več ženah; kajti lahko si je predstavljati, da je Magdalena padla k Jezusovim nogam in mu jih objemala (Jan), težko pa, da bi mu vse žene objele nože in ga molile (Mt). Ne sme motiti, če Matej poroča na splošno, da se je Jezus prikazal ženam in o Magdaleni molči; kajti Matej pri poročanju rad posplošuje⁴⁰ ali se glede oseb bolj nejasno izraža kot drugi evangelisti.⁴¹

Iz teh razlogov se novejša eksegeza glede tega vprašanja vedno bolj nagiblje k mnenju, da se Jezus ženam, vračajočim se od groba, sploh ni prikazal; prikazal se je edino Mariji Magdaleni in Matejevo poročilo se nanaša samo na to prikazen.⁴²

Zaključek

Iz zgledov, ki smo jih navedli in ki bi se dali poljubno pomnožiti, je razvidno, da se je pri sestavi evangeljske harmonije treba ozirati na celo vrsto eksegetičnih problemov. Nekateri od teh so danes skoraj dokončno rešeni, drugi še čakajo rešitve. Z napredkom biblične znanosti, zlasti s poglobitvijo sinoptičnega problema se bo še marsikatero temno in zapleteno vprašanje pojasnilo; mnogo vprašanj pa, ki zanimajo prireditelja evangeljske harmonije, bo ostalo za vedno odprtih, tako zlasti vprašanje o kronološki vrsti nekaterih svetopisemskih dogodkov. Tu se bo harmonist slej ko prej lahko precej svobodno gibal in bo v glavnem navezan na lastno preudarnost in trezno sodbo. In če bo v dvomu dogodka razporedil tako ali drugače, se zaradi tega celotna slika Jezusovega življenja ne bo nič izpremenila.

DESET LET VEROSLOVJA

Dr. Vilko Fajdiga

Poročilo o važnejših publikacijah 1930—1940

(Nadaljevanje)

Verstva Sredozemlja

1. Verstvo starih Grkov

Veroslovci so že od nekdaj s posebnim veseljem raziskovali verstvo starih Grkov, kakor bi v njem hoteli najti pojasnitev verskega problema sploh, češ da je tudi filozofska misel zapada tam doma. Zdi se pa, da v verskem oziru doprinos starih Grkov k človeški kulturi še daleč ni tako ploden kakor v miselnem., umetnostnem itd. Bolj in bolj postaja očitno, da verstvo starih Grkov ni nekaj enotnega in še manj izvirnega, marveč sad premnogih vplivov, ki so se srečavali na tem važnem prostoru. Oglejmo si nekatere, kolikor jih razkrivajo razprave zadnjega desetletja.

⁴⁰ Prim. Jan 12, 4 nsl.: »Rekel je tedaj eden izmed njegovih učencev, Juda Iškarjot, ki ga je pozneje izdal: Zakaj se ni to olje prodalo za tri sto denarjev in razdalo ubogim?« in Mt 26, 8 nsl.: »Ko so učenci to videli, so bili nejevoljni in so govorili: Čemu ta potrata? Saj bi se bilo moglo to drago prodati in dati ubogim.« — Samo Matej omenja dva obsedenca v geraški deželi, dva slepca pri Jerihi itd.

⁴¹ Prim. n. pr. samo Mt 8, 5 nsl. z Lk 7, 2 nsl.

⁴² Tako n. pr. M. J. Lagrange, L'Évangile de Jésus Christ 587; Lagrange-Lavergue, o. c. 311; P. Dausch, o. c. 367; G. Ricciotti, o. c. 755. — Th. Innitzer je s svojim mnenjem, da se je Jezus prikazal ženam po nekem poznejšem obisku groba (o. c. 349), osamljen.

Ä. Evans je izdal l. 1930 tretji del znamenite arheološko in versko važne knjige *The Palace of Minos* (Cambridge, str. 500). V njej opisuje razne stopnje najstarejše kulture na Kreti, ki je bila v veliki meri zibelka grške kulture sploh. O veri te kulture je še posebej naslednje leto izšlo njegovo delo *The earlier religion of Greece in the light of Cretan discoveries*. John Milton Myres daje v svojem velikem delu *Who were the Greeks* (Berkeley 1930; 634 str.) mnogo pojasnil o nastanku Grkov, ki da so nasledniki nekdanjih Egejcev. Geografski položaj naj bi združil v enoto razne rodove, pa tudi njihove navade, verske običaje itd. Tudi delo velikega helenista M. P. Nilsona *The Mycenaean origin of Greek Mythology* (Cambridge 1932; 258 str.) nas vede v najstarejše dobe, iz katerih je izšel velik del grške mitologije, katero je potem Homer povezal v zbirko. Tudi Ch. Picard v svoji knjigi *Les origines du Polythéisme hellénique. L'Ere homérique* (Paris 1932; 192 str.) pripisuje velik vpliv na grško religijo kreto-micenski dobi, ki je bila bolj spiritualističnega in simboliističnega značaja, medtem ko se v Homerjevih spisih začne bolj javljati antropomorfistična tendenca kot posledica vplivov s severa. Po Picardovem mnenju je absolutno helenističnega v grški religiji malo, večina je od drugod. Pač pa je res, da je bilo vse prežeto z versko mislijo. Isti Picard je s staro grško skulpturo to dokazoval v delu *Manuel d'archéologie grecque* (Paris 1935; 704 str.), kjer tudi trdi, da je estetični in zgodovinski pomen te skulpture prišel šele naknadno do veljave. Izvirne vplive na verstvo starih Grkov preiskujeta L. Gernet in A. Boulanger v delu *Le Génie grec dans la religion* (Paris 1932; 538 str.). Prvi govori o izvornih klasične dobe, ki da je izšla iz egejsko-azijatskega kroga; helenizem. Drugi poroča o dobi po Aleksandru Velikem, ki da je bila doba sinkretizma pod močnim vplivom orientálnih verstev. Zanimiv je opis prehoda verstva iz preproste vere ljudstva v vero filozofov in njihovih šol. Delo je nekoliko »sociološko«
pobarvano.

Zveze med Indoevropci in Grki z ozirom na mitologijo poleg Picarda odkriva tudi W. R. Halliday v knjigi *Indo-European Folk-tales and Greek Legend* (Cambridge 1933). Franz de Rydt je v razpravi Charun, démonétrusque de la mort (Bruxelles 1934; 305 str.) odkril sorodnost med Grki, Etruski in Kaldejci. V zanimivi študiji *The receptions of the egyptians cults by the Greeks* (Missouri-Studies 1935; 90 str.) dokaže K. A. Brady z letnicami, kako so v času od 330—30 pred Kristusom prehajala egiptovska božanstva v grškoroški svet. Vdor teh religij in njihov vpliv na misterije je že prej opisal Hugo Gressmann v delu *Die orientalische Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter* (Berlin 1930; 197 str.). Glede krščanstva delo ni zanesljivo. Za grško mitologijo zelo bogato delo je izdal L. Rademacher z naslovom *Mythos und Sage bei den Griechen* (Leipzig 1938; 360 str.). Njegova knjiga je važna tudi za metodiko mitologije.

Grški kult je bil bajno razvit. Še danes ga z veseljem razkrivajo. S. Solders pripisuje v spisu *Die ausserstädtischen Kulte und die Einigung Attikas* (Lund 1931; 148 str.) sestavo grškega panteona modri politiki atenskih vladarjev, ki je znala k svojemu kultu pritegniti tudi sosednje in počasi vse zlití v novo enoto. H. Sjöralt misli v knjigi *Zeus im altgriechischen Hauskult* (Lund 1932; 146 str.), da so razna imena, ki so jih pridevali Zeusu, izraz številnih božanstev, ki so se v njem tekom zgodovine združila. Nekoliko nasprotuje temu naziranju M. P. Nilson v članku *Vater Zeus* (Archiv für Religionswissenschaft 1938, pp. 156—171), kjer poudarja, da je treba imeti Zeusa za boga neba in očeta v smislu prvotnega monoteizma. H. Herterjevo latinsko delo *De Priapo* (Giessen 1932; 334 str.) je dobra in previdna razprava o mitoloških osebnostih faličnih kultov, ki so se po večini nanašali na rodovitnost. Po Momsenovi smrti je najboljše obdelovalo vprašanje grških praznikov L. Deubner v knjigi *Attische Feste* (Berlin 1933; 272 str.). Praznike je uredil po imenih bogov in vsakega

nekoliko opisal, brez ozirov na primerjalno veroslovje. Že omenjeni Nilson poudarja v članku *Sonnenkalender und Sonnenreligion* (ARW 1930, pp. 141—173), da imata poleg grške le še rimska in egiptovska religija koledar urejen po soncu, s čimer je poudarjeno osrednje mesto solarnega kulta.

Za poznanje problemov grškega panteona je izšlo važno delo P. Raingeardt, *Hermes-Psychagogos* (Paris 1935; 650 str.). Iz vseh verstev poišče avtor podobna božanstva, ki vodijo duše ali mrtve. V krščanstvu naj bi to vlogo igral nadangel Mihael. Končno postane pri Grkih Hermes bog kamnov in grobov v Zeusovi službi. Zaradi materiala je knjiga dobra. Izvor kulta Kastorja in Polluxa je iskal F. Chapoutier in v ta namen preiskal 100 spomenikov iz dobe 2. stol. pr. Kr. do 3. stol. po Kr. Dognal je, da je boginja, ki ji služita, njuna sestra Helena, ki ima različna imena. Vse skupaj pa nima nič opraviti s krščansko Marijo in presveto Trojico, kot so hoteli nekateri. Delo nosi naslov *Les Dioscures au service d'une déesse* (Paris 1935; 382 str.). Za vpliv grških kultov v tujini je zanimiv doprinos Elizabete Vieser v spisu *Götter und Kulte in ptolemäischen Alexandrien* (Amsterdam 1938; 130 str.), kjer poudarja, da so v množici egipčanskih božanstev največjo čast uživala tista, ki so imela največ zvez s helenistično kulturo.

Zanimivi sta dve knjigi o vprašanju grške morale v zvezi z nevoščljivostjo bogov. Fritz Wehrli je izdal *Lathe biosas, Studien zur ältesten Ethik bei den Griechen* (Leipzig 1931; 110 str.). Tudi Svend Ranulf omenja v spisu *The Jealousy of the Gods and Criminal Law at Athen* (Copenhagen 1933; 161 str.), da je pod tako mitologijo grška morala močno trpela.

Z verskopsihološkimi vprašanji grške religije so se v zadnjem času bolj bavili. Najprej omenjamo delo W. Nestle, *Griechische Religiosität von Homer bis Pyndar und Ashylos* (Berlin 1930; 190 str.), ki je sicer nekoliko nacistično pobarvano, vendar prinaša mnogo materiala za osebnosti in struje verske misli v stari Grčiji. Ali je bil Grk v razmerju do svojega božanstva napolnjen s strahom ali z zaupanjem, to preiskuje J. P. Koets v knjigi *Daisidaimonia* (Purmerend-Holland, 110 str.). Vprašanje pomena krvi za daritve globoko obravnava Fr. Rusche v knjigi *Blut, Leben und Seele* (Paderborn 1930; 472 str.). Skuša tudi dognati, kako naj bi tozadefni grški pojmi vplivali na cerkvene očete. Dobro analizo grškega verovanja podaja Ehrland Ehnmark v delu *The idea of God in Homer* (Upsala 1935; 103 str.). Po njegovem mnenju je v Homerju treba ločiti pesnikovo domišljijo, človeške zgodbe in resnično verovanje. To verovanje je primeroma visoko, saj priznava osebna božanstva in pravo religiozno razmerje do njih, vendar so vsa božanstva podrejena neki pravični Usodi. Karl Keyssner pa podaja v knjigi *Gottesvorstellungen und Lebensauffassung im griechischen Hymnus* (Stuttgart 1932; 132 str.) lepo sliko celotnega grškega verovanja. Posebno poglavje iz tega verovanja omenja W. Stettner v spisu *Die Seelenwanderung bei den Griechen und bei den Römern* (Stuttgart 1934; 92 str.), kjer trdi, da je po grškem naziranju duša dolžna seliti se za kazen. Meni pa, da je to naziranje bolj za oplazenje duš kakor za njihov napredek.

Vprašanje magije pri Grkih osvetljuje dragocena zbirka 1300 alkimističnih znakov, ki jih je objavil C. O. Zuretti v *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs* (Bruxelles 1932; 84 str.). Zgodovino magičnega zrcala obravnava A. Delatte pod naslovom *La catoptromancie grécque et ses dérivés* (Liège 1933; 221 str.).

Preden govorimo o delih, ki so o grški veri pisali na splošno v času, o katerem govorimo, moramo omeniti še tri knjige o grški »teologiji«. Razmerje verstva in filozofije pojasnjuje zanimivo zgodovinsko delo E. Derenne, *Les procès d'impieété intentés aux philosophes d'Athènes au V. et IV. siècle av. J. Chr.* (Paris 1931;

271 str.). Jean Hurriagne je v knjigi *La croyance de Platon à l'immortalité de l'âme et à la survie de l'âme humaine* (Paris 1931; 190 str.) pokazal na vpliv, ki so ga imeli na Platona misteriji in mitologija. Odmev našega časa pa je Eckart Peterichovo delo *Die Theologie der Hellenen* (Leipzig 1938; 504 str.), v katerem hoče dokazovati, da so bili prvotni Arijci lepo pripravljeni na sprejem evangelija. Delo ni posebno znanstveno trdno, saj premalo upošteva dokazana dejstva. Tudi je pristaš Usenerjeve zmotne teorije, da so bogovi nastajali iz imen.

Izmed večjih splošnih del o verstvu starih Grkov gre prvo mesto Otto Kernovi *Die Religion der Griechen*, ki je izšlo v Berlinu v treh zvezkih (I. 1926; 308 str., II. 1935; 319 str., III. 1938; 352 str.). V prvem obravnava avtor grško verstvo od njegovih začetkov do Hesioda, v drugem gre do 5. stol. pr. Kr. in v tretjem od Platona do cesarja Julijana. Gre mu za dognanje prave grške vere. Zelo dobra so poglavja o magiji in o misterijih. Podobno veliko delo je spisal Ulrich von Willamowitz-Moellendorf (Berlin I. 1931; 412 str., II. 1932; 620 str.) z naslovom *Der Glaube der Hellenen*. Glede vere kot take ima avtor osebna naziranja, ki kvarijo objektivnost dela. Prvotni monoteizem za Grke odklanja. Premalo upošteva vero ljudstva. Poglavja o misterijih so dobra in važna. Isto leto je izšla v Leipzigu knjiga Sam Wide und P. M. Nilson, *Griechische und römische Religion*. Preden je bilo delo končano, je Wide umrl, zato ga je tudi za Grke dopolnjeval Nilson. Žal se oba še držita Frazerjevih, Reinachovih in Durkheimovih metod in o rezultatih kulturnozgodovinske šole nočeta nič vedeti. Do krščanstva je Wide gotovo krivičen. Dominikanca A. J. Festugière in Pierre Fabre sta izdala *Le monde gréco-romain au temps de Notre Seigneur* (Paris 1931; I. *Le cadre temporel*, 190 str., II. *Le milieu spirituel*, 208 str.). Kratko in dobro obdelata obe veri in se ustavita še posebej pri misterijih, ki jih ločita v sezonske, univerzalne in gnostične. Na koncu je poglavje o krepostih in napakah poganov in o njihovem razmerju do krščanstva. Posebej se je razmerja grškega verstva do krščanstva dotaknil Festugière v velikem delu *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile* (Paris 1932; 430 str.). Grki nosijo v sebi ideal, toda zaradi pomanjkljivega znanja o Bogu in zaradi pomanjkanja odrešenja doživlja njihovo stremljenje same neuspehe. Filozofi zapadejo apatiji, ljudstvo pa se preda misterijem. Delo je dobro, dasi tu in tam preveč pesimistično.

L. 1936 je izdal Mario Meunier knjigo *Apollonius de Tyane ou le séjour d'un dieu parmi les hommes* (Paris, 300 str.), kjer ob opisanju tega misleca ugotavlja, kako velik vpliv je nanj imelo krščanstvo. Isto leto se je k tem vprašanjem oglasil J. M. Langrange (*Revue biblique* 1936, pp. 481—511; 1937, pp. 5—28). Ostro nastopa proti S. Levyju, ki je hotel prikazati Pitagora kot boga-človeka. Kritično presodi tozadevne legende in ugotovi, da je v njih še mnogo nejasnega, mnogo pa je vzeteza iz evangelija. Glede vpliva evangelija na Apolonija iz Tyane se sklada z Meunierom. Razmerje grške, judovske in krščanske vere pregleduje H. Hanse v razpravi »Gott haben« in der Antike und im frühen Christentum (Berlin 1939; 52 str.). Dober pripomoček za študij grških verstev je Fr. Pfisterova knjiga *Die Religion der Griechen und der Römer* (Leipzig 1930; 424 str.), v kateri navaja v seznamu literature 1550 avtorjev in 3 do 4000 njihovih del.

2. Vera starih Rimljanov

Zemljepisno in zgodovinsko so bili stari Grki in Rimljani tako povezani, da se nujno odraža to tudi v literaturi, kot smo videli, in je res včasih marsikateri verski element ene razumljiv le v luči druge.

Preučevanje starega rimskega verstva se je v zadnjem času ustavljalo predvsem pri njegovem izvoru in prvi obliki. Tako nas na prim. Franz Altheim vodi zopet k toliko obravnavanemu problemu Terra

Mater, ki mu daje podnaslov *Untersuchungen zur altitalischen Religionsgeschichte* (Giessen 1931; 160 str.). Za Momenom in Wisowo ugotavlja, da ima staroitalska vera v sebi nekaj starolatinskega, nekaj etruščanskega, nekaj grškega in še nekaj tujih elementov. Posebej poudarja vpliv starih Oskijcev. Meni, da je rimska vera grški bolj podobna, kakor pa so prvotno mislili. Iz Tylorjeve in Frazerjeve šole izhaja E. E. Burris, ki hoče v prvotni rimski veri videti predvsem magijo. Svojemu delu, ki ga je črpal v prvi vrsti iz rimskih klasikov, je dal naslov *Taboo, Magics, Spirits. A study of primitive elements in Roman religion* (New York 1931; 250 str.). Mojster J. Frazer je temu vprašanju v svojem velikem delu *The Golden Bough* posvetil mnogo strani. P. Sayn je ta del prevedel v francoščino pod naslovom *Le Roi magicien dans la société primitive* (Paris 1935; I. 442 str., II. 399 str.). V njem študira Frazer magistični začetek rimskih kraljev in njihovo zvezo z Jupitrovim hrastom. Elemente indoevropskih verstev na Apeninskem polotoku je po napisih, ki so jih našli v Iguviju, razbirala Irena Rosenzweig in jih objavila v knjigi *Ritual and Cults of Preroman Iguvium* (London 1937; 152 str.).

Verstvu starih in vplivnih Etruskov je posvetil malo monografijo K. Clemen z naslovom *Die Religion der Etrusker* (Bonn 1933; 60 str.). Delce je zelo kritično pisano in se opira na vso tozadevno literaturo. Clemen sodi, da so Etruski prišli iz Male Azije. Njihov vpliv na Rimljane je bil zelo velik. Imeli so mnogo animizma, manizma in magizma. Tudi W. Brandensteinova študija *Die Herkunft der Etrusker* (Leipzig 1937; 41 str.) sodi, da so prišli Etruski z vzhoda, in sicer v tretjem tisočletju pr. Kr. v območje Egejskega morja, od tam pa so se morali v 9. stol. pr. Kr. izseliti v Umbrijo. S seboj so nosili mnogo azijskih elementov in posebno veliko matriarhalne miselnosti.

Grški vpliv na stare Rimljane raziskuje Fr. Altheim v posebni knjigi *Griechische Götter in altem Rom* (Giessen 1930; 216 str.). Povzpone se do skoraj pretirane trditve, da so imeli Grki na Rimljane tak vpliv, da so Rimljani od njih vzeli vsa večja božanstva. Vendar veliki veroslovec Fr. Cumont v knjigi *Die orientalische Religionen im römischen Reiche* (Berlin 1931) poudarja, da je bilo prodiranje iz vzhoda na zapad le počasno, dasi zelo močno.

Verski sinkretizem je posebno viden v panteonu starih Rimljanov, ki so iz političnih razlogov svojim božanstvom stalno pridruževali bogove podjarmljenih narodov. Težek problem je kult cesarja, o katerem je v tem desetletju pisal Kennet Scott v knjigi *The Imperial Cult under the Flavians* (Stuttgart 1936; 204 str.). Avtor dokaže, da kult cesarjev ni bil tako splošen in obvezen, kakor se je doslej mislilo. Jupitru je posvetil znanstveno razpravo C. Koch z naslovom *Der römische Jupiter* (Frankfurt 1937; 136 str.), o katerem pravi, da sicer izhaja iz domače mitologije, da pa je postal počasi samo političen pojem. Vse, kar vemo o tem božanstvu, je zbral S. Ronzevalle SJ v *Jupiter Héliopolitain*, nova et vetera (Beyrouth 1937; 181 str.). Za metodo preiskovanja starih predkrščanskih kultov v rimski dobi je zelo dobra knjiga G. Drioux, *Cultes indigènes des Lingons* (Paris 1934; 227 str.).

Med posebnimi vprašanji omenimo Th. Ulrichovo knjigo *Pietas als politischer Begriff im römischen Staate* (Breslau 1930; 94 str.). Predmet te besede je navadno bog, družina, država. Vprašanja magije se poleg omenjenega Burrisa dotakne še E. Massoneau v delu *La magie dans l'antiquité romaine* (Paris 1934; 270 str.). Avtor pregleda rimske navade in literaturo in izbere, kar se mu zdi magističnega. Posebno ga zanima vprašanje o razmerju med magijo in pravom. Zdi se, da dejstva nekoliko nateguje.

Znameniti problem, da je Virgilij v svoji IV. eklogi mislil na *Odrešenika* v tem času, obravnavata J. Carcopino in H. Jeanmaire. Prvi zastopa v knjigi *Virgile et le mystère de la IV. e Eclogue* (Paris 1930; 221 str.) stališče, da je v stavku »*Iam nova progenies coelo demittitur*« misljen sporazum med Oktavijem in Antonijem

l. 40 pr. Kr. Drugi pa v delu *Le Messianisme de Virgile* (Paris 1930; 216 str.) meni, da se nanaša ta stavek na srečanje med Antonijem in Kleopatro, ki bosta kot bogova rodila novo dete, ki bo »magnum Jovis incrementum«. Vprašanje ostaja slej ko prej odprto.

K sklepu omenjamo zanimiv poskus znanega romanologa Franca Altheima, ki v trodelni knjigi *Römische Religionsgeschichte* (Berlin 1931/32) skuša iztrgati rimsko religijo iz objema orientalnih verstev in sinkretizma in jo postaviti kot samostojno duhovno vrednoto, kar se mu pa ne posreči popolnoma.

3. Krščanstvo

Izmed vseh teoloških disciplin ima s primerjalnim veroslovjem največ opraviti apologetika ali fundamentalna teologija, saj se še posebej ena njenih tez bavi z dokazovanjem vzvišenosti in resničnosti krščanstva iz primerjave z izvenkrščanskimi verstvi. Vendar pa za naš pregled niso vsi deli fundamentalne teologije enako važni, da bi naštevati vso literaturo, ki je v zvezi z njihovim predmetom izšla v zadnjem desetletju. Slo nam bo, kakor smo že uvodoma pojasnili, predvsem za vprašanja iz traktata *De vera religione*, ki tvorijo znanstveni prehod od občečloveškega pojava vere do edino prave, t. j. razodete vere, katere resničnost hoče prav ta traktat dokazati. Pregled literature o vprašanih tega traktata pa lepo spada v opis desetletnega veroslovnega znanstvenega dela, saj ne opisuje in dokazuje le eno izmed verstev sveta, ampak se ustavlja pri tistem, ki je edino pravo.

A. Učbeniki. Zetev »Učbenikov« apologetike je bila v preteklem desetletju obilna. Pa to niso le knjige eklektičnega značaja za rabo teologov, ki navadno ne gredo v nove globine, pač pa zelo dobro očrtajo stanje apologetike, marveč so mnogi izmed njih samostojna znanstvena dela, ki pomagajo teologiji do lepega napredka. Časovno so nekako takole prihajali na znanstveni trg. L. 1930 je izdal jezuit A. Merk v novi izdaji znamenito P. H. Diekmannovo *De revelatione christiana*, ki je zelo bogata z zgodovinskim materialom, revna pa v poglavjih o pripravi na vero, ki so v zadnjih 30 letih najbolj napredovala. B. Goebel O. M. Cap. je isto leto v Freiburgu izdal *Katholische Apologetik*, ki hoče zajeti preveč vprašanj, tista iz verske psihologije in primerjalnega veroslovja pa pusti zanemarjena. V St. Gabrielu pri Dunaju je izšla takrat druga izpopolnjena izdaja J. Brunsmann SVD, *Lehrbuch der Apologetik*, v kateri zelo upošteva rezultate novejšega primerjalnega veroslovja. A. Dorsch SJ je po knjigi *De inspiratione* (1927) in *De Ecclesia* (1928) izdal v Innsbrucku l. 1930 svojo novo izdajo *Institutiones theologiae fundamentalis. De religione revelata cum praelegomenis in s. Theologiam* (829 str.). Zelo upošteva tako imenovano preapologetiko o izvoru vere in o različnih verstvih. Premalo pa polaga važnosti na zahteve moderne apologetike. Dober repetitorij fundamentalne teologije je izdal dominikanec Th. Pègues z naslovom *Propaedeutica thomistica ad sacram Theologiam* (Torino 1931; 489 str.). Odlikuje ga jasnost in sigurnost nauka. Prav dobro je tudi delo Garrigou-Lagrange O. P., *De revelatione christiana per Ecclesiam catholicam* (Roma 1931²; I. 480 str., II. 564 str.). Kratka in jedrnata je F. Eggerjeva knjiga *Enchiridion theologiae dogmaticae* (Torino 1931; 787 str.). V Španiji je izšla tretja izdaja M. Neguerela, *Leciones de apologetica* (Barcelona 1932; I. 387 str., II. 384 str.). Avtor razdeli svojo razpravo v spiritualizem, krščanstvo, katolicizem. Dober je posebno v vprašanih iz teodiceje. Seznan literature ni popoln. Takrat je izšla v Parizu tudi knjiga J. Lahiton, *Theologiae dogmaticae theses* (474 str.). Kritika mu očita, da napačno deli fundamentalno teologijo v apologetiko in teološko metodologijo, ki sta si z ozirom na vir spoznanja vendar bistveno različni. Dobro upošteva cerkvene očete. Z veseljem pa moramo omeniti, da so tudi Slovani dobili svoj apologetični učbenik. Poljski teolog M. Siemiatycki je se-

stavil knjigo Apologetyka czyli Dogmatyka Fundamentalna (Krakow 1932; 395 str.). Knjiga je razdeljena v kristologični in eklesiologični del, zelo pa se ozira tudi na vzhodno Cerkev. V 5. in 6. izdaji je l. 1934 izšla J. Mausbachova *Grundzüge der katholischen Apologetik* (Münster 1934; 196 str.), ki jo je močno izboljšal G. Wunderle. Četudi je namenjen srednjim šolam, vendar je na dobri apologetični višini učbenik O. Herget in L. Walk, *Die katholische Weltanschauung* (Innsbruck 1932; 204 str.). Očitajo mu, da premalo upošteva nadnaravni značaj krščanstva. L. 1937 je izšla v Rimu že četrta izdaja *De revelatione christiana*, ki jo je spisal profesor na Gregorijanski univerzi jezuit S. Tromp. Knjiga spada med najboljše te vrste. Dober je tudi H. Straubinger, *Lehrbuch der Fundamentalthologie* (Paderborn 1936; 260 str.). Isto leto je izšla že 15. izdaja izvrstnega učbenika J. M. Hervé, *Manuale Theologiae Dogmaticae*. Naslednje leto pa sta P. Stebles in Raus izdala v Lyonu sedmo, popravljeno izdajo Hermannove *Institutiones Theologiae Dogmaticae*. V Parizu pa je takrat izšlo delo A. Goupil S. J., *Apologetique*, ki zvesto sledi živim in temeljitim predavanjem, ki jih ima G. Courtade S. J. na Katoliškem inštitutu v Parizu.

O razmerju med vero in znanostjo, med naravo in nadnaravo je bilo v tem času izdanih več pomembnih knjig. Jezuit M. C. Arcy je v delu *The Nature of belief* (London 1931; 336 str. spregovoril najprej o duhovni krizi zapada, kjer ostro zavrača vsak skepticizem. Mnogo se bavi z znano Newmanovo knjigo *Grammar of Assent*. Končno navaja razloge za verovanje. Njegov sobrat H. de Pully v knjigi *Le Problème de la Foi et l'Élite intellectuelle actuelle* (Avignon 1932; 150 str.) obravnava podobna vprašanja. B. Poschmann je izdal l. 1932 kratko razpravo *Der Wissenschaftscharakter der katholischen Theologie* (Breslau, 23 str.), kjer kratko ugotavlja, da spada vera kot »obsequium rationis« tudi v znanost. S temi vprašanji se bavijo tudi protestanti. R. Jelke je izdal delo *Vernunft und Offenbarung* (Gütersloh 1932; 142 str.), v kateri pa zastopa izrazito protestantske teze.

Bolj kulturno kakor teološko je o teh stvareh predaval belgijskim medicincem P. Tiberghien in je predavanja objavil v knjigi *La science, mène-t-elle à Dieu?* (Paris 1933; 216 str.). Posebno lepa so mesta, kjer govori o harmoniji med »esprit scientifique« in »esprit de foi«. Bolj teološko, pa še vedno poljudno je ta vprašanja obdeloval J. Falcon S. M. v delu *La crédibilité du dogme catholique*, ki jo sam podnaslavlja kot »Apologétique scientifique« (Lyon 1934; 508 str.). Iracionalistično in fideistično stališče v teh vprašanjih zavzema K. Bultmann v knjigi *Glauben und Verstehen* (Tübingen 1933; 336 str.). Za njega brez razodetja sploh ni nič spoznatno.

Za ilustracijo čudnih potov človeške zmote omenjamo knjigo A. Messerja *Glauben und Wissen* (München 1935; 59 str.). Avtor se je ločil od Cerkve in predal psihoanalizi, iz katere sedaj skuša gledati na ta vprašanja. Zapustil je resnico in se prepustil gonom. Dominikanec V. Mac Nabbja je objavil pod naslovom *Frontiers of Faith and Reason* (London 1937; 288 str.) svoja predavanja, ki so bolj drzna kakor solidna. Za razmerje razodetja do teologije je dragocena druga izdaja A. Gardeilove *Le Donné révélé et la Théologie* (Juvisy 1932; 372 str.). Za poznanje stališča vzhodne teologije v teh vprašanjih bo strokovnjak s koristjo segel po Th. Spačila *SJ Doctrina Theologiae orientalis de revelatione, fide et dogmate* (Roma 1934; 250 str.). Avtor govori o veri na splošno, o razodetju, o virih razodetja, o verovanju, o dogmah in o razvoju dogem. V napovedanem drugem delu bo razpravljaj tudi o zmotah nekaterih vzhodnih teologov v teh vprašanjih.

B. Čudež. Posebno vidni dokazi za resničnost božjega razodetja so prerokbe in čudeži. Toda medtem ko o prerokbah v preteklem desetletju ni razpravljaj skoro nihče, razen v zvezi s Staro zavezo ali s Kristusovo osebo, če izvzamemo najnovejše delo Bruno Decker, *Die Ent-*

wicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilh. von Auxerre bis zu Thomas von Aquin (Breslau 1940; 239 str.), je bil pa čudež še vedno predmet stalne in žive pozornosti veroslovcev. Decker obravnava marsikako vprašanje težje psihološke in teološke narave. Prinaša mnogo dragocenih tekstov. Oglejmo si nekatere publikacije. L. 1936 je izšel v Parizu prevod znamenitega dela Card. Lépicier, *Le Miracle. Sa nature, ses lois, ses rapports avec l'ordre surnaturel* (574 str.). Delo je izšlo v italijanščini l. 1932 že v tretji izdaji. Vsebina je tradicionalno sholastična, vendar je nova znanost nekoliko prezrta. To gledanje je treba dopolniti s knjigo P. de Tonquédec, *L'Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle* (Paris 1916), in z A. van Hove, *La doctrine du miracle chez St. Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique* (Paris 1927; 390 str.). Obče katoliško delo o čudežu je izdal isti avtor v flamščini: *Het Mirakel. Allgemeene Leer* (Louvain 1932; 202 strani). Za večjo uporabo dokaza iz čudežev v apologetiki se zavzema N. Braun v delu *Der gerade Aufstieg* (Berlin 1933; 241 str.).

Pri protestantih prevladuje seveda o čudežu precej drugačno stališče. Tudi njihova naziranja so bila v tem času obravnavana od raznih pisateljev. C. J. Wright je izdal *Miracle in History and modern thought* (London 1930; 433 str.). V tem delu odklanja božje čudežno poseganje v naravni red, pač pa zahteva, naj se naravi priznajo še neizčrpne možnosti. Protestantsko gledanje podaja tudi W. Künne-thova knjižica *Das Wunder als apologetisch-theologisches Problem* (Gütersloh 1931; 23 str.). V njej čudež takole opiše: »Das Wunder ist der Ausdruck für die Weltwirksamkeit Gottes überhaupt und bedeutet speziell das Herantreten dieser Wirksamkeit in konkreten Ereignissen.« Zgodovinsko gleda na problem čudeža protestant H. Schlingensiepen v delu *Die Wunder des Neuen Testamentes-Wege und Abwege ihrer Deutung in der alten Kirche bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts* (Gütersloh 1933; 228 str.). Besedo čudež jemlje v širokem pomenu. Kot ilustracijo protestantskih pogledov na ta problem navajamo knjigo indijskega »čudodelca« *Saddhu Sundar Singha Gesichte aus der jenseitigen Welt* (Aaran 1935; 75 str.), v kateri opisuje svoje pogovore z angeli, svetniki in duhovi. Protestanti sami odklanjajo delo kot zelo naivno in neizvirno, saj ne prinaša drugega kot posnetek iz sv. pisma in korana.

Kritično si je protestantske nazore o čudežih za zadnjih 30 let ogle-dal frančiškan Generosus Marquardt v delu *Das Wunderproblem in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart* (München 1933; 336 str.). V vsem protestantizmu ne najde nikogar, ki bi imel zdravo katoliško stališče. Po Kantu in Schleiermacherju podlegajo vsi njihovi teologi tendenci naturaliziranja čudežev in s tem zanikanja vsega nadnaravnega. Pisatelj analizira nazore posameznih struj in šol, ki gredo druga mimo druge, ker nimajo nobenega enotnega vidika za presojo. Marquardtovemu delu protestanti sami priznavajo iskrenost in objektivnost, le to mu očitajo, da se ni dovolj zivil v njihovo gledanje. Prav iz zadnjega časa imamo o čudežih še kratko protestantsko delo H. Thielicke, *Das Wunder. Eine Untersuchung über den theologischen Begriff des Wunders* (Leipzig 1939; 67 str.), ki manj kritično raziskuje pomen grške besede *σημειον*. G. Kafka je izdal v Paderbornu (1940; 123 str.) knjigo *Naturgesetz, Freiheit und Wunder*, v kateri se peča predvsem z vprašanjem nuje in svobode in dokazuje, da prav iz kontingentnosti izkustvenega sveta najdemo pot do razumevanja čudežev in Boga.

Poleg čudežem v svetem pismu je pozornost znanstvenikov še vedno zelo posvečena čudežem v Lurdu. S proslavami 75. in 80. obletnice prikazovanj se je zanimanje zanje nujno še okrepilo. Popularno delo za zavračanje napadov je dal E. Duplessy s knjigo *La Bataille de Lourdes* (Paris 1933; 221 str.). Apologetične posledice Lurda je ujel v svojo knjigo J. König z naslovom *La Vierge de Lourdes*, Lu-

mière des Incrédulés et Guide des croyants (Paris 1943; 348 str.). Kar je zbrala znanost in potem še lastna doživetja je popisal L. Guérin v delu *Lourdes, les Apparitions de 1858* (Paris 1931; 158 str.).

Načelno in medicinsko gleda na te dogodke R. Biot v *Lourdes et miracle* (Paris 1933; 146 str.), vendar ni jasen v razlagi pravega vzroka teh čudežev. Znanstveno in medicinsko so največ vredna dela voditelja »Bureau des Constatations« v Lurdu dr. A. Valleta. L. 1928 je izdal polemično knjigo *Lourdes. Comment interpréter ses guérisons* (Paris, 233 str.). Naslednje leto je izšel njegov dragoceni podrobni opis ozdravljenj: *Guérisons de Lourdes en 1927, 1928, 1929* (Paris, 328 str.). Skupno z R. Dubuchom je izdal l. 1932 znanstveni opis 23 ozdravljenj z naslovom *Guérisons de Lourdes en shémas* (Paris, 128 str.). Ob desetletnici predsedovanja omenjeni zdravniški komisiji je hotel spet braniti Lurd pred ugovori in širiti na podlagi nespornih znanstvenih ugotovitev pravo spoznanje teh božjih zgodb. Knjiga nosi naslov *Mes conférences sur les guérisons miraculeuses de Lourdes* (Paris 1937; 268 str.). Poseben vidik pri čudežih pravilno išče De Bonnières v delu *Figures des Miraculés* (Paris 1932; 292 str.), ko odkriva njihovo duhovno ozadje in posledice. Bolj kot roman kakor kot znanstveni opis se bere čudovito ozdravljenje gđe. Guilloteaux, ki ga je opisal René Gaell z naslovom *Celle qui résuscite* (Paris 1933; 241 str.).

Zanimanje apologetov je povzročilo odkritje pri Plutarhu omenjenih tablic, ki pripovedujejo o čudovitih Eskulapovih ozdravljenjih v vodnem zdravilišču v Epidauru. R. Herzog objavlja v knjigi *Die Wunderheiligung von Epidaurus* (Leipzig 1931; 161 str.) njihov tekst in svoj komentar. Zdi se, da gre res za izredna ozdravljenja, deloma z medicinskimi sredstvi, deloma s sugestijo. Vendar iz pripovedovanj romarjev, kolikor so razvidna iz tablic, ne izvemo nič o značaju bolezni in o datumu, zaradi česar ne more biti govora o primerjavi s čudeži v krščanstvu. Celo malo kritični Herzog dvomi, da bi ti čudeži imeli tiste znake, ki jih za pravi čudež zahteva katoliška teologija.

C. Jezus Kristus. Naravno je, da je o največjem dokazu za resničnost krščanske vere, ki je Jezus sam, izšlo tudi v tem času mnogo knjig, ne samo na katoliški, ampak tudi na protestantski strani. Tudi v tem oziru so Francozi za Fillionom, Grandmaisonom in Lagrangeom zopet prvi. Specialist za prve čase krščanstva, jezuit Jules Lebreton, je spisal veliko delo *La Vie et l'Enseignement de Jésus Christ, Notre Seigneur* (Paris 1931; 525 str.). Pisatelj nam veličasno odkriva Jezusovo življenje in globino njegovega nauka. Krščanstvo, ki je imelo takega začetnika, ni več uganka. Po dolgem znanstvenem delovanju v vprašanjih Nove zaveze je izdal J. Sickenberger kritično, dasi ne znanstveno opremljeno biografijo *Leben Jesu nach den vier Evangelien* (Münster 1931; 202 str.).

V spominskem letu odrešenja je izšlo tudi več knjig o Odrešeniku. Ferd. Prat SJ je izdal velik Jezusov življenjepis *Jésus Christ. Sa vie, sa doctrine, son oeuvre* (Paris 1933; I. 595 str., II. 594 str.). Delo sicer nekoliko zaostaja za višino, ki jo je avtor pokazal pri svoji klasični knjigi o sv. Pavlu, vendar ga je sprejela katoliška kritika z velikim veseljem. Isto leto je v Münchenu izdal Joseph Pickl, *Messiaskönig Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen* (286 str.), ki ima sicer polno znanstvenega materiala, vendar je po Sickenbergovem mnenju le bolj »phantasievolles Kartenhaus«. V Augsburgu je takrat izšla knjiga znamenitega teologa Karla Adama, *Jesus Christus* (351 str.). Po kritični osvetlitvi protestantskih in vzhodnih teologov postavlja Adam podobo celega Kristusa, kakršnega more podati le katoliško verovanje. Kristus in človek si po avtorjevi misli stojita nasproti kakor vprašanje in odgovor, kakor hrepenenje in njega uteha. Knjiga je velikega pomena za teologe, nosi pa vse znane odlike Adamovih del, le v terminologiji je včasih različna od tradicije. Th. Salvaignac je spisal veliko poljudno delo *Jésus de Nazareth, Roi des Juifs* (Paris 1935;

532 str.), v katerem se naslanja na velike francoske strokovnjake Hubyja, Lagrangea in dr. V zbirki Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses je izdal veliki francoski teolog G. Bardy knjigo *Le Sauveur* (Paris 1937; 224 str.), v kateri na majhnem prostoru skuša odgovoriti na veliko vprašanje: Kdo je bil Kristus? Navaja vse znanstvene rezultate kristoloških študij, v polemiko se ne spušta. Kapucin P. Felder je spisal »ein Christusbuch« z naslovom *Jesus von Nazareth* (Paderborn 1937; 383 str.). Delo je bogato; bolj apologetično kakor eksegetično. Izredno dragoceno je delo Ludvika Kösters-a S. J., *Unser Christusbild* (Freiburg 1937). V njem podaja »das Heilandsbild der katholischen Theologie«, ki je spisan toplo, vendar strogo znanstveno. Zanimiva je tudi disertacija St. Zaklja CM o Kristusovi osebnosti kot kriteriju za njegovo božje poslanstvo (Ljubljana 1931), kateremu je dal mnogo pobud Karl Pflieger z delom *Geister, die um Christus ringen* (Salzburg 1935³).

V letih 1922—1932 je izdal A. Meyenberg trodelno knjigo *Leben Jesu Werk* (Luzern, 1851 str.), v kateri podaja vse, kar se je doslej o Jezusu razpravljalo, in skuša vse tudi s svojega stališča razlagati. Knjiga je bolj praktičnega kakor znanstvenega pomena.

Protestanti, ki jim sicer Jezus Kristus ni vedno Sin božji, vedno pa najboljši človek, so o njem izdali več del, ki pa ne morejo skriti težke notranje razrvanosti sedanjega protestantizma.

Francoski protestantski teolog Maurice Goguel je spisal *La vie de Jésus* (Paris 1932; 586 str.). Sicer se oddaljuje v mnogih točkah od Renana in protestantskih liberalnih teologov, vendar vsebuje še polno zmot (Kristus je zapadal avtosugestiji, odklanja vse nadnaravno itd.). Renanove besede: »Če so čudeži in inspiracija resnična dejstva, je treba zavreči naše metode,« so tudi Goguelova obsodba. Drugi zastopnik podobnih struj Ch. Guignebert je v svojem *Jésus* (Paris 1933; 692 str.) zmanjšal vso vero v Jezusa na navdušenje učencev. Premalo upošteva novejšo literaturo, tako da ga celo protestanti odklanjajo. Eden vodilnih protestantov v tem vprašanju M. Dibelius je tudi izdal svojega *Jesus* (Berlin 1939; 134 str.).

Veliko apologetično delo o Kristusu je izdal dominikanec Fr. Braun in njegovo vsebino označil že v naslovu *Où en est le problème de Jésus?* (Bruxelles 1932; 413 str.). Kritično tehta vse liberalno protestantske rešitve tega vprašanja (Harnack, Eissler, Goguel in dr.). V kritiki se precej naslanja na Lagrangea. Ker je za apologeta zelo važno, da nasprotnika dobro pozna, mu bo Braunova knjiga zelo koristna. Pri nas je izšlo izpod peresa neumornega p. Urbana Talijsa pregledno delo *Isus Kristus u svijetlu trijezne i netrijezne kritike* (Dubrovnik 1933; 152 str.). M. Bultman prinaša v knjigi *Glauben und Verstehen* (Tübingen 1933; 336 str.) vse protestantske teze o verovanju v Jezusa. Odločno pa nastopi proti Goguelovemu nazoru, da je vera v Jezusovo božanstvo odmev poganske mitologije, posebno ostro pa pobija smešno Dujardinovo trditev, da je zgodba o Jezusu iz Nazareta nastala od tod, ker so njegovi učenci videli na griču Gilgal igrati dramo o umirajočem in o vstalem bogu. Proti temu je nastopil tudi Loisy A. v delu *Autres mythes à propos de la Religion* (Paris 1938; 142 str.), češ da v bibličnih tekstih za tako razlaganje ni niti najmanjše podlage. Bolj pesniško kakor kritično delo o Kristusu je spisal Fr. Mauriac, *Vie de Jésus* (Paris 1939), ki je sicer vzbudilo med širokimi krogi veliko zanimanje, vendar pa teolog-ekseget ne more biti z vsem zadovoljen. Isto leto je vzporedil K. Prumm SJ v delu *Christentum als Neuheits-erlebnis* (Freiburg, str. 500) Kristusovo blagovest z antičnim svetom. Delo je veliko in temeljito.

Med ostalimi apologetičnimi deli o Jezusu moramo omeniti knjige znanega veroslovca P. Pinarda de la Boullaye SJ. Kot postni pridigar je v notredamski katedrali v Parizu obdelal v letih 1929—1937 skoraj ves traktat *De vera religione* in ga v celoti osredotočiti okrog Jezusove osebe. Njegove pridige, ki jih je opremil še s kritičnim aparatom in

znanstvenimi opombami, so izhajale pri Spes v Parizu v sledečem redu: 1929: *Jésus et l'Histoire*; 1930: *Jésus Messie*; 1931: *Le Thaumaturge et le Prophète*; 1932: *Jésus, Fils de Dieu*; 1933: *La Personne de Jésus*; 1934: *Jésus, Lumière du monde*; 1935: *L'Héritage de Jésus*; 1936: *Jésus Rédempteur*; 1937: *Jésus vivant dans l'Eglise*. Vsaka izmed knjig ima približno 300 strani. Moderna apologetika je s temi solidnimi knjigami veliko pridobila. Poljudno znanstveno pa vzporeja Kristusa zgodovine s Kristusom vere Ernesto Vercesi v delu *Christus* (Roma 1931; 296 str.).

Problem Jezusove misli o sebi obdelava protestant P. Feine v knjigi *Jesus* (Gütersloh 1930; 304 str.). Delo je sicer apologija Jezusovega življenja in dela, toda ko bi moral priznati Cerkev, obstane na mrtvi točki. Ze omenjeni M. Goguel, ki je Loisyjev naslednik v Collège de France v Parizu, raziskuje v knjigi *La foi à la résurrection de Jésus dans le Christianisme primitif* (Paris 1933; 469 str.) tradicijo o Jezusovem vstajenju. Trdi, da je vera v vstajenje nastajala polagoma pod vplivom različnih virov, končno pa je Cerkev iz nje napravila dejstvo in dogmo. Zelo pohvaljeno delo o Jezusovem božanstvu je izdal S. Losch z naslovom *Deitas Jesu und antike Apotheose — Ein Beitrag zur Exegese und Religionsgeschichte* (Rottenburg 1933; 138 str.). Problem je v tem, če ni morda Jezus na tak način postajal bog, kakor so postajali rimski cesarji. Odgovor je jasen: tak način apoteoze je bil Grkom in Judom skrajno odvratno in ne sloni na nobenem dejstvu, ki bi se dalo primerjati z Jezusovimi izjavami in deli. Poseben vidik preučevanja Kristusovega problema obravnava kapucin Th. Gerster v delu *Jesus in ore prophetarum* (Torino 1934; 223 str.). V prvem delu knjige navaja vse mesijanske preroke, v drugem pa izpolnitev istih prerokb. Morda je premalo kritičen. Protestant R. A. Hoffmann v knjigi *Das Gottesbild Jesu* (Hamburg 1934; 185 str.) slika ob prilikah Jezusovo podobo, ki pa je preveč alegorizirana, da bi mogla biti resnična. Nemci so dobili l. 1935 v prevodu delo Ansgarja Voniera O.S.B., *Die Persönlichkeit Christi* (Freiburg 1935; 206 str.), ki je teološko zelo solidno in življenjsko uporabno. Prav iz zadnjega časa je knjiga Johann Michl, *Die Evangelien Geschichte oder Legende?* (Regensburg 1940; 140 str.). Sicer je racionalistična liberalna kritika svoje razuršilno delo nad evanĝeliji že opravila, vendar je njeno zmotnost treba še in še poudarjati ter kazati na katoliško edino pravilno gledanje na te vrste probleme. V tem je zasluga in važnost Michlove knjizice.

C. Zgodovinska vprašanja. Zgodovina uči. Tega se dobro zavedajo apologeti in radi gledajo nazaj. Za vprašanja vere in znanosti bo dobrodošel pregled tozadevnih stališč pri protestantih, kakor ga je objavil G. C. Berkower v knjigi *Geloof en openbaring in de nieuwereidsche theologie* (Utrecht 1932; 244 str.). Nekateri kakor Ritschl, Franck, Ihmels, Wobermin, Troeltsch, Otto, Bossuet branijo tako zvano subjektivno-objektivno polarnost, toda zapadajo preveč subjektivizmu. Drugi kakor E. Brunner in K. Barth se izgubljajo v samo transcendentnost. Avtor bi rad združil obe stališči v neki ortodokсни sredi.

Na katoliški strani imamo o podobnih vprašanjih dve deli. Benediktinec A. Stolz je izdal *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Akvin* (Rom 1933; 118 str.), E. Engelhardt pa *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Skolastik* (Münster 1933; 504 str.). Za točnejše poznavanje sholastike je dobrodošlo tudi A. Langovo delo *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Sholastikern des 14. Jahrhunderts* (Münster 1931; 261 str.). V tej dobi so tudi sholastiki točnejše ločili »revelatio« in *credibilitas revelationis*. Za 16. in 17. stol. pa je podobno vprašanje osvetljeval Th. Schlangenhäuser SJ v knjigi *Die Glaubensgewissheit und ihre Begründung in der Neuscholastik* (Innsbruck 1932; 284 str.).

O apologetični polemiki smo v zadnjem času dobili več dragocenih del. Polemiko samo drugega stoletja obravnava I. Giordani v *La prima polemica cristiana*. Gli apologeti del secondo secolo (Torino 1930; str. 160), v kateri dobro razvrsti nasprotnike krščanstva in ugovore, ki so jih imeli proti Kristusovi veri. Pierre de Labriolle je spisal *La réaction païenne. L'étude sur la polémique antichrétienne du 1^{er} au 6^e siècle* (Paris 1943 519 str.). Avtor je zbral iz poganskih pisateljev sploh vse, kar je bilo mogoče zaslediti o tem, kako je poganska inteligenca v rimski državi gledala na krščanstvo. Končuje z ukinjenjem visoke poganske šole v Atenah l. 529. Frančiškan F. Pohlmann pa je sestavil zgodovinsko razpravo *Die polemische Methode der ersten Gegner der Reformation*, v kateri poudarja, da so se prvi borci močno opirali na sv. pismo in cerkvene očete.

D. Apologetična metoda. To vprašanje je vedno apologete zelo zanimalo. Apologetika je izredno življenjska teološka stroka in mora gledati, da je stalno živa in na višku, saj sicer ne more nikogar pridobiti. Viden je iz zadnje literature večni tihi boj med konservativno in bolj varno ter med bolj živo, toda tudi bolj nevarno smerjo. Zelo pohvaljeno in opaženo je bilo delo globokega francoskega teologa Gastona Rabeau z naslovom *Apologétique* (Paris 1930). Avtor poudarja, da je za uvod v pravo apologetiko potrebna še neka predapologetika, ki zajema iz psihologije, zgodovine itd. Prava apologetika naj utemelji razlog za verovanje, ki ga že imamo. To utemeljevanje pa naj dobi obliko od vsakokratne socialne strukture v mišljenju Cerkve in naj tudi posnema pridigo Cerkve. Vendar pa je apologetika kot utemeljujoča funkcija teologije od nje popolnoma odvisna. Na koncu se avtor ustavi pri Kristusu, ki je »toute l'apologétique«. Rabeau se odločno izraža proti skrajnemu imanentizmu, češ da evangelija vendar ne moremo »potegniti iz duše«, pač pa je prav tako za upoštevanje vseh »notranjih« razlogov za verovanje. Lepo zna združiti induktivno in deduktivno metodo. Bolj moderni struji v apologetiki je naklonjen tudi A. D. Sertillanges v *Catéchisme des Incroyants* (Paris 1930; I. 291 str., II. 280 str.). To delo je čudovita apologija krščanstva za sodobnike, ker v polni meri upošteva njihovo psihološko stanje. Iz cele knjige odločno izzveni, da izven Cerkve ni zveličanja, vendar pa je za njega moderni dvomljivec in iskalec vedno »mon cher incroyant«. Isti avtor je podobne probleme na enako sodoben način obdeloval v knjigi *Dieu ou rien* (Paris 1933; I. 258 str., II. 218 str.). Stare dokaze prinaša na nov način in lepo pokaže skladnost metafizike in človeških teženj. Polna bogastva za sodobnike je knjiga H. Duesberga O. S. B. *Apologie... A ceux qui croient* (Paris 1930; 300 str.). Posebno lepo obravnava psihološko vplivanje doživljenega krščanstva. Še bolj bi za svoj namen lahko izrabljaj katoliško dogmatiko in moraliko. Posebej se še z imanentistično apologetiko bavi E. Seiterich v delu *Wege der Glaubensbegründung nach der sogenannten Immanenzapologetik* (Freiburg 1938; 182 str.), v katerem navaja mišljenje glavnih imanentistov, vendar se vanje premalo kritično poglubi.

Skoro preodločen nasprotnik moderne apologetike je N. Sanders O. F. M. v holandski knjigi *De Kenbaarheid van de ware godsdienst. Een kwestie van apologetische methode* (Hertogenbusch 1933; 62 str.), kjer sicer poudarja, da bi bilo treba dokazovati krščanstvo z vsem krščanstvom, vendar apologetiki odkaže le mnogo manjši delokrog, kot se običajno jemlje.

Zanimivo monografijo k tem vprašanjem je sestavil cistercijan M. Kurz z naslovom *Der gerade Aufstieg. Eine Harmonie von Konnersreuth und Vaticanum* (Berlin 1932; 132 str.). Meni, da bi apologija krščanstva morala bolj pritegniti čudež kot razlog za verovanje, apologetika pa bi morala bolj upoštevati pojave, kot je na prim. Konnersreuth. Ravno ob zgledu, ki ga Kurz priporoča, že uvidimo tveganost in nezadostnost takih kriterijev. Poljak W. Kwiatowski je spisal delo *Apologetika totalna* (Warszawa I. 1937; 167 str., II. 1938; 198 str.), v kateri zahteva, naj se intelektualistična apologetika (Gardeil) združi z

voluntaristično (Blondel) v totalno apologetiko, ki ji je formalni objekt aksiološka utemeljitev krščanstva. Njegovi predhodniki naj bi bili kard. Descamps, Blondel in A. de Poulpique. Avtor pozna dobro sodobne struje v apologetiki, vendar bi moral biti tu in tam popolnejši, kakor mu je dokazal S. Szydelski v razpravi »Apologetyka totalna Ks. W. Kwiatowskiego« v *Collectanea Theologica* XX (1930) 209—234. Omenimo k temu vprašanju še protestanta Alfreda Adama, ki je spisal pregledno *Die Aufgabe der Apologetik* (Leipzig 1931, 143 str.). V tem delu si prizadeva, po pregledu vseh tozadevnih protestantskih gledišč, najti apologetiki pravo mesto v sklopu teologije.

Posebno odlično mesto med novejšimi apologetičnimi spisi je treba prisoditi enciklopedičnemu delu *Apologétique*, v katerem so odlični apologeti (Aigrain, Allo, Bardy, Garrigou-Lagrange, Masure, Magnin, Nédoncelle, Rabeau, Lavergne, Goossens, Vanhove, Coppens, Draguet, Vieujean in dr.) zbrali na moderen in zelo soliden način razloge za verovanje in odgovore na ugovore. Delu, ki obsega 1380 strani in je izšlo l. 1937 v Parizu, je napisal Uvod znani apologet G. Brunhes, škof iz Montpelliera. Važna novost te veličastne »Apologetike« je tudi v tem, da ima pridejanih sto strani samih slik, ki se nanašajo na poglavja o veri sploh in še posebej o krščanski veri in katoliški Cerkvi. Samo ob sebi se razume, da posveča kot moderna apologetika zelo mnogo prostora vprašanjem primerjalnega veroslovja in zdrave apologetične metode.

Obče apologetičnega pomena je enciklopedična zbirka *Le Christ*, ki sta jo izdala G. Bardy in A. Tricot v Parizu v vrsti znanih popularnih zbirk podjetne založbe Bloud & Gay. Prinaša mnogo resnih razprav o vprašanih, ki so nas doslej zanimala. Za apologeta je dragocena tudi *Table analytique* za *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, ki ga je izdal Bernard Loth (Paris 1931; 491 str.), v kateri prinaša nekaj dodatnih apologetičnih razprav in zaključno stvarno in avtorsko kazalo. S tem je končano ogromno, visoko znanstveno delo, ki so ga izdajali najboljši francoski teologi pod vodstvom p. A. d'Alèsa S.J. Njegova korist za apologetiko je neprecenljiva. V zbirki *Les Religions* je izdal veliki katoliški publicist Georges Goyau *Le Catholicisme* (Paris 1931; 302 str.), v kateri nakaže, kako lepo se je Bog približal človeku in ga privabil k sebi po svoji Cerkvi. G. Goossens je sestavil sicer dobro apologetično delo *La foi catholique et les faits observés* (Bruxelles 1930; 240 str.), vendar skoraj odbija zaradi ostrih izrazov na naslov inovercev. Presbiterijanec J. G. Machem je objavil svojih 18 radio-govorov *The christian faith in the modern world* (New York 1936; 258 str.), v katerih se odločno bori proti raznim oblikam modernizma in liberalnega protestantizma.

4. Misterijska verstva

Ko so začele razne versko-primerjalne znanstvene struje poskušati, da razložijo najglobljo vsebino krščanstva iz orientalnih in posebno grških misterijskih verstev ali misterijev sploh, se je zanimanje znanstvenikov zelo poživilo prav za ta del veroslovja. Sicer je res, da so prva navdušenja že ohlajena, ali prav tako je resnično, da so misteriji tako zapleten pojav, da se bodo morali specialisti še dolgo z njimi mučiti. Sicer napredovanje izsledkov kulturno-zgodovinske šole, ki je odkrila mnogo podobnosti med nekdanjimi misteriji in sedanjimi skrivnostnimi obredi pri primitivnih narodih, pomeni res izredno važno razdobje v tej znanosti, vendar smo tudi tu še zelo daleč od popolne jasnosti. Nekaj je gotovo k njej doprineslo tudi desetletje, o katerem govorimo.

O problemu Mitrovih misterijev smo govorili deloma že pri pregledu literature za iranska verstva.

O elevzijskih misterijih je za Momsonom, Lenormantom in Foucartom pisal Victor Magnien v delu *Les Mystères d'Eleusis* (Paris 1929; 224 str.), ki jih razčleni z ozirom na njihova verovanja in njihove

obrede. Avtor ugotovi pri njih sicer mnogo verskih elementov, pravi pa, da o kaki ponižnosti ali kesanju ni sledi. V *Archiv für Religionswissenschaft* (1934, pp. 77—104) je objavil Fritz Wehrli razpravo *Die Mysterien von Eleusis*, v kateri zahteva, naj se za razlago misterijev bolj upoštevajo rezultati primerjalnega veroslovja. Sodi, da igra pri teh misterijih veliko večjo vlogo agrarna magija kakor sama seksualnost. Za elevzijske misterije je navdušen, toda do krščanstva je krivičen G. Méautis v delu *Les Mystères d'Eleusis* (Neuchâtel 1934; 94 str.). Dobro so zbrani pri njem arheološki podatki o misterijih. Mnogo takih dokumentov ima tudi H. Lilliebjörn v knjigi *Über religiöse Signierung in der Antike mit besonderer Berücksichtigung der Kreuzsignierung nebst einem Exkurs über die Apokalypse und Mithrasdokumente* (Upsala 1933; 120 str.).

O dionizijskih misterijih je pisal G. Radet v delu *Alexandre le Grand et la mystique dionysiaque* (Paris 1931; 448 strani), v katerem najdemo mnogo pojasnil o teh misterijih in njihovih »kómoi«. Kritično razpravo je o tem prinesla *Revue biblique* (1935, pp. 192 do 211, 366—399) izpod peresa J. A. Festugière OP z naslovom *Les Mystères de Dionysos*. Avtor razpravlja o zapletenem vprašanju orfizem in mitične osebnosti Dionizija-Zagreusa. Festugière trdi, da orfizem ni spremenil bakhovskih misterijev v drugem stoletju po Kr. Dokaže tudi, da vsi ti misteriji niso imeli niti najmanjšega vpliva na krščanstvo. O istem problemu orfizma imamo še več del. V. Machiuro je izdal knjigo *Zagreus. Studi intorno al Orfizmo* (Ferinze 1930; 626 strani), v kateri opisuje najdene spomenike in mistiko, ki je bila na njih upodobljena. Široko razpravlja o misterijih in njihovih vplivih na druga verstva. Naslednje leto je izšla L. Legrandova knjiga *Publius Nigidius Figulus — Philosophe néopythagorien orphique* (Paris 1931; 220 str.). V njej slika največjega predstavnika misterijskega misticizma. Bil je Ciceronov prijatelj, Cezar pa ga je izgnal kot Pompejanca. Njegov nauk je semitskega, perzijskega in pitagorejskega izvora, neke vrste kozmoteizem ali solarni henoteizem. Prvovrstno delo o orfizmu pa je napisal M. J. Lagrange O. P. v prvem delu knjige *Critique historique du Nouveau Testament*, ki nosi naslov *Les mystères in podnaslov L'Orphisme* (Paris 1937; 243 str.). Verjetno je živel Orfej v Traciji, od koder je šel njegov nauk na Kreto, kjer je privzel temni bog Zagreus poteze egiptovskega Ozirisa in se preoblekel še v veselega Dioniza. Vendar pa stapljanje ni bilo nikoli popolno. Lagrange raziskuje v zvezi z orfizmom tudi druge misterije in njihove vplive na grško, judovsko in krščansko vero. Odločno odklanja kateri koli vpliv misterijev na krščanstvo, ki je vendar vsebinsko od njih povsem različno. Lagrange meni, da bi orfizem ljudi le toliko mogel disponirati za krščanstvo, kolikor veliko razočaranje koga disponira za veliko ljubezen. Za poznanje feničanskih misterijev so važna odkritja v Ras Šamri, o katerih smo že govorili. Zdi se, da stojijo pod vplivom neodionizijskih misterijev, tako vsaj dokazuje R. Dussaud v razpravi *La Mythologie phénicienne d'après les tablettes de Ras Shamra* (*Revue de l'Histoire des Religions* 1931, pp. 353—408).

Med literaturo o misterijih spada tudi P. Saynov prevod J. G. Frazerjeve knjige *Le Dieu qui meurt* (Paris 1931; 317 str.). Frazer dokazuje, da je vsebina misterijev bitka med zimo in pomladjo. Prav tako spada sem J. Krolovo delo *Gott und die Hölle. Mythos von Descensuskampfe* (Leipzig 1935; 569 str.). Precej samovoljno tolmači, da je ta ideja babilonskega izvora, nato pa da je bila pod iranskim vplivom spremenjena in uporabljena pri misterijih. Vprašanju izvora religije iz mithosa je posvečena tudi knjiga Th. von Scheffer, *HelLENISCHE MYSTERIEN UND ORAKEL* (Stuttgart 1940; 183 str.), ki ni popolnoma zanesljiva.

Za pravo presojo izvora misterijev bo morda kazalo slediti K. Prummovi razpravi *Neue Wege einer Ursprungsdeutung antiker Mysterien* (*Zeitschrift für katholische Theologie* 1933). Avtor

upošteva napredek etnološke in prazgodovinske vede in sodi, da bo treba iniciacije in skrivna društva pri primitivnih narodih vzporediti z misteriji in ene razlagati z drugimi.

Vprašanje primerjave misterijev s krščanstvom smo deloma že omenili. Še enkrat opozarjamo na Festugièrovo delo *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, ki je dober odgovor na čudno smer, ki jo zagovarja znani Reitzenstein v knjigi *Die hellenistische Mysterienreligionen* (Leipzig 1927; 438 strani). V njej pripisuje ves uspeh evangelija misterijem. Odločno se je proti njemu obrnil tudi B. Heigl v knjigi *Antike Mysterienreligionen und Urchristentum* (Münster 1932; 112 str.), ko odklanja vsak, tudi najmanjši vpliv. Tudi to skrajno odklanjanje ni povsem pravilno, ker se zdi, vsaj po mnenju veroslovca C. Clemena, da bo le treba priznati malenkostno vplivanje. Previden kažipot na težkih terenih je II. del *Grand maison* novega Jésus Christ (Paris 1929), ki pa je že prej izšel. Protestant G. Kittel skuša v knjigi *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum* (Gütersloh 1932; 160 str.) doseči »die Herausarbeitung des Urchristentums gegenüber den Religionen der Umwelt«. Trdi odločno, da so solarni monoteizem in misteriji pustili judovski monoteizem nedotaknjen. On pa je sad razodetja. Res je, da je krščanstvo čutilo neke vplive grškega sinkretizma, toda Nova zaveza je ostala zvesta monoteizmu Stare zaveze. Odločno zavrača Kittel tudi mišljenje, da bi se dogodki na Golgoti razlagali z grškimi misteriji, ko pa so vendar »Geschichte wie die alttestamentliche Offenbarung Geschichte ist. Es liegt auf einer Linie mit ihr und bedeutet ihre Erfüllung und Vollendung«. Sem bi spadala knjiga L. Allevi. *Ellenismo e Cristianesimo* (Milano 1934; 331 str.), ki se tudi ostro obrača proti racionalističnim hipotezam o obojestranskem odnosu, posebno v zvezi z osebnostjo sv. Pavla. Odločno odklanja avtor vpliv misterijev na krščanstvo. Nepogrešljivo pa bo za vsakega veroslovca temeljito delo *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt* (Leipzig 1935; I. str. 506, II. str. 532), v katerem Karl Prümmer SJ po členih apostolske vere preiskuje izvirnost krščanstva in pri tem upošteva vse dosedanje izsledke veroslovja.

Za primerjavo krščanstva z Mitrovimi misteriji je omeniti še N. Schutzejevo delo *Mithras-Mysterien und Urchristentum* (Stuttgart 1937; 137 str.), ki pa ga protestant C. Clemen šteje »zu den zahllosen unreifen Diletantismen auf religiösen Gebiet«, saj skuša v duhu R. Steinerjevega teozofizma preiskovati vprašanja, ki ne potrebujejo ničesar bolj kakor zgodovinsko-kritičnega duha in hladne treznosti.

b) Ocene in poročila

Šanc Franjo D. J., *Povijest filozofije*. I. dio: Filozofija starih Grka i Rimljana. Zagreb 1942. (Knjižnica Zivota.) 8^o, str. 336.

V prvem zvezku svoje široko zasnovane, hrvatsko pisane Zgodovine filozofije podaja naš slovenski rojak Fr. Šanc, prof. filoz. na filozofskem inštitutu Družbe Jezusove v Zagrebu (in Magister aggregatus filoz. fakultete Gregorijanske univerze v Rimu) pregled čez filozofijo starih Grkov in Rimljanov, ki jo razdeli v tri razdobja. Prvo razdobje obsega filozofijo pred Sokratom s početki kozmološkega raziskovanja pri starih Joncih (Tales, Anaksimander, Anaksimen) in Pitagorejcih, početki ontologije pri Eleatih, filozofijo nastajanja (Heraklit in mlajša jonska šola z Empedoklejem, Anaksagoro, Levkipom in Demokritom) in filozofijo sofistov. Drugo razdobje je zlata doba grške filozofije s svojimi vrhovi v Sokratu, Platonu in Aristotelu, kjer pa na kratko označi tudi tri na Sokratu sloneče šole, tako imenovane manjše Sokratovce (Aristipa, Antistena in Evklida) in staro Akademijo. V tretjem razdobju obravnava filozofijo po Aristotelu, ki pomenja dobo propadanja in posnemanja velikih vrhov prejšnjega časa; razdeli jo v sedem poglavij: stoično šolo, kjer obravnava v glavnem le Zenona,

Kleanta in Hrizipa, Epikurovo šolo, skepticizem z zastopniki srednje Akademije, eklekticizem (Cicero in Varo), judovsko aleksandrinskega filozofa Filona — prvega sholastika, Plotina kot glavnega utemeljitelja novoplatonizma in končno filozofijo krščanskih Grkov in Rimljanov ali patristično filozofijo, kjer poleg kratkega pregleda grških (Klementa Rimskega, Tatiana, Atenagora, Teofila iz Antiohije, Ireneja, Klementa Aleksandrijskega, Origena, Evzebij, Cirila Jer., Atanazija, Janeza Kriz., Cirila Aleks., Janeza Damašč. in dr.) in latinskih krščanskih filozofov (Tertuliana, Minucija Fel., Arnobija, Luktancija, Hilarija, Ambrozija in Hieronima) obširno obravnava le sv. Avguščina in Boetija.

Značilnost Sancove zgodovine filozofije je predvsem v tem, da probleme in njihov razvoj naniza okrog velikih osebnosti, ne da bi se pri tem izgubljal v nepotrebno naštevanje neznatnih imen in njihovih nazorov, kakor to pri drugih zgodovinskih pregledih filozofije pogosto vidimo. Zato je njegovo delo do malih izjem tako rekoč niz obširnih in temeljitih monografij o posameznih velikih filozofih antičnega časa, saj n. pr. samo poglavje o Sokratu, Platonu in Aristotelu obsega več ko 120 strani, čemur pa se ne smemo čuditi, ako pomislimo, da spada Sanc med najboljše poznavalce Aristotelove filozofije sploh. Zato nam tudi upravičeno prikazuje Aristotelove nazore o Bogu in o materiji in formi tako, kakor ga je interpretiral v svojih prejšnjih delih Stvoritelj svijeta (Sarajevo 1935) in Sententia Aristotelis de compositione corporum etc. (Zagreb 1928). Moti pa nepopravljena tiskovna napaka na strani 181. Delo je opremljeno z obširnim znanstvenim aparatom; kjer le more, citira neposredne vire, ki jih sam temeljito pozna; ob koncu vsakega poglavja je dodana obširna literatura, tako da ima celotna knjiga kljub lahkemu in preprostemu slogu značaj visoko znanstvenega dela, v katerem se nam avtor vseskozi razodeva kot samostojen zgodovinar-raziskovalec. Prav zaradi tega pa je njegovo delo morda nekoliko manj zanimivo za povprečnega bralca, ker mu manjka splošnih kulturno-historičnih posnetkov in sintez, kakršne srečavamo navadno v tistih zgodovinah filozofije, ki jim ne gre toliko za raziskovanje materiala kakor za zanimivost podatkov. A tudi njegova zgodovina ni samo ugotovitev podatkov in nazorov starih mislecev, ker avtor do vseh nazorov sprti zavzema kritično stališče, v katerem jasno razodeva svoje katoliško svetovnonazorno mišljenje, ki je razvidno tudi iz kratkega uvoda v zgodovino filozofije na str. 24—32.

Anton Trstenjak.

Cerkvenih očetov izbrana dela. — Svetega Avrelija Avguščina izbrani spisi. Deveti zvezek. Govori o Janezovem evangeliju I—XLIV. Poslovenil dr. Franc Ksaver Lukman. V Ljubljani 1943, 8^o, 342 str.

Svetega Cecilija Cipriana izbrani spisi. Drugi del. Traktati. Dodatek diakona Pontija Ciprianovo življenje. Poslovenil dr. Fr. Ksaver Lukman. V Ljubljani 1943, 8^o, 280 str.

V prvih štirih mesecih l. 1943 sta izšla kar dva nova zvezka zbirke »Cerkvenih očetov izbrana dela«, ki jih izdaja Bogoslovna Akademija v Ljubljani pod vodstvom univ. prof. dr. F. K. Lukmana in zalaga Ljudska knjigarna v Ljubljani.

Od izbranih spisov sv. Avguščina, ki bodo obsegali dvanajst zvezkov, je prof. Lukman izdal najprej deveti zvezek, ki obsega prvih 44 govorov o Janezovem evangeliju. Govori 24, 25, 26, 27 in 32 so prevedeni v celoti, drugi pa le deloma, toda tako, da je prevajalec zajel vse globoke misli sv. Avguščina z dogmatičnega, moralnega in ascetičnega področja, kakor jih Avguščin izraža v teh svojih homilijah. V uvodu nam izdajatelj pojasnjuje, kako in kdaj so ti govori nastali, oziroma, kdaj in v kakem redu jih je Avguščin govoril, iz kakšnih virov jih je zajemal, in opozarja tudi na razne zanimive okoliščine posameznih govorov.

Drugi del Ciprianovih izbranih spisov nam nudi 10 Ciprianovih traktatov in v dodatku prvo krščansko biografijo, biografijo o Ciprianu, ki jo je spisal diakon Pontius. Med traktati je tudi traktat »Padli«, ki je sicer že l. 1938 izšel skupaj s Ciprianovimi pismi, sedaj pa tvori skupaj

z ostalimi traktati celoto zase, dočim bodo pisma v pomnoženem številu izšla posebej. Uvod obsega 38 strani in pojasnjuje ter razčlenjuje Ciprianeve traktate in Pontijevo biografijo. Tako razčlenjevanje je zelo srečno zamisel, ki nas kot nekaj regest hitro in pravilno uvaja v vsebino spisov.

Obe knjigi sta sad resnega znanstvenega dela, kakršno more opraviti le strokovnjak, ki dobro pozna jezik, psihologijo, teologijo in zgodovino cerkvenih očetov in zna tudi tako mojstrsko prevajati, da s tem slovenski jezik vsebinsko in oblikovno bogati. Prevajanje spisov cerkvenih očetov ni morda zgolj jezikovna vaja in spretnost, ampak prava znanstvena interpretacija važnih dokumentov krščanskih misli in čustev, ki imajo časovno zgodovinski in splošni vekotrajni pomen. Takšno znanstveno izdajanje cerkvenih očetov v živem narodnem jeziku je najbolj nazorna patrologija.

Sprejmimo hvaležno cerkvene očete, ki jih prof. Lukman tako lepo uvaja med nas, da so po duhu in jeziku čisto naši. Poslušajmo jih zvesto in pazljivo, kaj nam pripovedujejo iz dežele, iz katere prihajajo, kot žive priče tega sveta in priče božje. Naj nas spremljajo povsod, v teologiji, na prižnici, v šoli, v spovednici, na sestankih Katoliške akcije in v življenju. Napravimo si v ta namen primerne patristične perikope; brevir jih že ima od nekdanj. Čim bolj se bomo z njimi prepajali, tem bolj bomo katoliški. Mnogokrat se mučimo z iskanjem primernih misli in izrazov. Čitajmo cerkvene očete, ki nas bodo oplodili. Ne velja samo enkrat, kar pripominja prof. Lukman pri Ciprianu na str. 163: »Komu ne bi misli uhajale na podobne pojave naših dni?« *Memento dierum antiquorum...* interroga patrem tuum et adnuntiabit tibi, maiores tuos et dicent tibi (Deut. 32, 7). Če se poje taka slava tistim, ki so prvi, čeprav tako zelo subjektivno, prevedli v slovenski jezik sv. pismo, kakšno priznanje zasluži šele prof. Lukman, ki je cerkvene očete tako lepo in tako znanstveno objektivno ponašill J. Turk.

Theologia catholica slovaca. Acta Eruditaе societatis slovacaе, V.—I. Bratislava, 1941. Vel. 8°, 156 str.

Slovaška znanstvena družba ima 8 oddelkov, med njimi tudi oddelk za slovaško katoliško teologijo. Teološki zbornik, ki ga je pričela izdajati, urejuje univ. prof. dr. Aleksander Spesz. Prvi del pričujoče publikacije obsega osem razprav (7—143), v drugem, krajšem, pa so objavljene ocene nekaterih novejših filozofskih in teoloških del. V uvodu poudarja urednik namen tega in bodočih zbornikov: *Theologia catholica slovaca* je organ, ki predstavlja katoliško bogoslovno znanost mlade Slovaške. Dosedaj takega organa ni bilo. Potreben je za razvoj teološke znanosti v smislu konstitucije *Deus scientiarum Dominus*. Ima strogo znanstven značaj, zato ne pomeni konkurence dosedanjim katoliškim revijam in časopisom, ki so bili glede teološke znanosti le informativnega ali praktičnega značaja. Nič ni povedano, kolikokrat bo ta publikacija izhajala; ob koncu tega zbornika (izšel junija 1941) je le omenjeno, da bo drugi letnik izšel ob začetku 1942.

V prvi razpravi »Zeitgenössische Dichtung und Kunst in den theologischen Werken der Frühscholastik« (7—15) ugotavlja Artur Landgraf, da se zgodnja sholastika 12. in 13. stoletja skoraj nikjer ne ozira na literaturo tedanje dobe. V vsem svojem dolgoletnem raziskovanju te dobe je našel avtor samo nekaj mest, ki se nanašajo na tedanja bolj znana literarna dela in basni.

Originalna je razprava J. Bubána: *Intima ratio dominii privati* (16—35). Dokazano je že, da je privatna lastnina zahteva človeške narave, a vsi dokazi, bodisi pozitivni (lastnina je potrebna za člo-

vekovko življenje), bodisi negativni (skupna lastnina je praktično neizvedljiva), so le zunanji, le nekako a posteriori, ki ob spremenjenih razmerah utegnejo izgubiti veljavo. So drugotni, ki že predpostavljajo notranji, primarni dokaz iz bistva človeške narave same; treba je pokazati, kako je privatna lastnina utemeljena v človeški naravi, kako ustreza njenim težnjam; tako je potem sama naravna in zato moralno dobra (17).

Avtor izhaja iz analize pojma lastnine. Odločilnega pomena je besedica »moje«: legitima facultas disponendi de re tamquam sua. Moje je, kar imam v posesti. Posest pa je v smislu sv. Tomaža: amor adimpletus, izpolnjena težnja po stvari. »Amare« pa je človeku najbolj naravno: vse, kar človek dela, dela iz ljubezni, ta pa spet po naravi teži k združitvi z zaželeno dobrino. Ta združitev je dosežena v posesti dobrine. Tako nujno sledi, da je tudi posedovati človeku naravno. Dobrine so pa duhovne in tvarne, torej zahteva človeška narava posest stvarnih dobrin. Ta posest pa ni prava, če ni stalna in če ni dobrina popolnoma v oblasti subjekta, kar pomeni, da je le njegova in ne tudi koga drugega. Narava zahteva torej zasebno posest. Seveda more biti tu mišljena le upravičena, zakonita posest — to pa je privatna lastnina. Tako sklepanje kratko povzame: »Dominium ex possessione legitima oritur. In quantum homini naturale est, ut eius amor adimpleatur, utique legitimo modo, in tantum ipsi naturale est dominium privatum« (31).

Seveda pri tem sklepanju ni vse prav jasno. Najprej ni povsem razvidno, kaj prav za prav hoče avtor pojasniti, kaj pojmuje z besedo: naravne. Ali je »naravno« to, kar narava nujno zahteva, in sicer tako, da moremo imenovati privatno lastnino nujen postulat človeške narave (16); ali morda le v pomenu, da privatna lastnina odgovarja človekovim naravnim težnjam in je tako človeku primerna, ali morda v smislu, da je naravno dovoljena, moralno dobra (17)? — Dalje se zdi, da dokazovanje že predpostavlja, kar bi bilo treba šele prav dokazati, namreč, da privatna lastnina sploh more biti »legitima«. Res je: »possidere bonum« odgovarja človekovim težnjam, pa vendar iz tega ne sledi, da narava zahteva, naj vse dobim v posest, kar je »bonum«, niti kako ali kaj naj posedujem. Ali nujno materialne dobrine, in če, ali prav kot privatno lastnino? Ali ne morda kot skupno lastnino, ali kako drugače? Naravno hrepenenje po posesti mi ne daje pravice krasti, ali mi daje pravico privatne lastnine? Če je naravno dobro — da, če slaba — ne. — Resnično je, da mora imeti vse, po čemer človek hrepeni, značaj dobrega, ni pa nujno, da človek po naravi teži za vsem, kar je dobro. V tem smislu naravna je le človekova težnja po dobrem kot takim in po najvišjem dobrem in le v tem smislu je tudi naravno, da se njeno hrepenenje uteši. Zato ni mogoče uporabljati kar vprek stavek: »Possessio boni amati est homini naturalis« (29). — Res je, amor tendit in unionem cum bono amato, in possessionem boni; iz tega pa še ne sledi, da je vsaka posest v tem smislu »amor adimpletus«. Drugače: hrepenenje se uteši v posesti, ali je pa tudi vsaka posest le utešitev hrepenenja? — Premalo se zdi ločeno v razpravi ontološko, psihološko (ugodje, zadovoljitev) in naravno dobro. Vsako bitje je dobro, ontološko, ali je tudi vsako bitje dobro »ad possidendum«? — Zdi se tudi, da ni brez nevarnosti pojem posesti materialnih dobrin kar prevzeti iz pojma: possidere Deum, ker gre tu za bistveno drugačno posest. Obratno: v mnogih ozirih posest stvarnih dobrin ne sme biti taka, n. pr. tako intimna, trajna, pristrčna, notranja, kakor posest Boga samega; človek na lastnino ne sme biti »navazan«. — Bogate misli te razprave pa sicer lepo dokazujejo vsaj to, da je zasebna lastnina materialnih dobrin, če je upravičena, lepo v skladu s človeško naravo.

Izmed napak (ki jih je v razpravi veliko, n. pr. stalno piše Nell-Breuningh, namesto Breuning; ali Forschrift und Armuth [32]) naj omenim dve, ki bi utegnili motiti: str. 31 beri namesto controvertitur: convertitur, namesto legitimas: legitimitas.

V razpravi »Trest odvety a krvná pomstva v starom zákone« (36—70) razpravlja J. Búda o postavi osvete in o krvni osveti v Stari zavezi in sicer ob prestopkih zoper 4., 6., 7., 8. in 5. božjo zapoved.

Pod naslovom: »De conditionibus physicis et socialibus, quae in parabola Lc 16, 1—13 de iniusto villico innuntur« (70—86) opozarja A. J. Šurjansky, da se pri razlagah Gospodovih prilik premalo upoštevajo tedanje gospodarske in socialne razmere, ki se v prilikah tiho predpostavljajo. Opirajoč se na te okoliščine prilike o krivičnem oskrbniku pride do zaključka, da so v priliki omenjeni »dolžniki« prav za prav najemniki, katerim je oskrbnik krivično za gospodarja, pa vendar zelo zvito, spremenil najemne pogodbe.

Al. Spesz je prispeval dve razpravi: »Příčiny prijaznivé ho vplyvu katolicizmu na populáciju« (87—99) in kratko zgodovinsko razpravo: »Vpálená ruku v dóme sv. Martina v Bratislave«, (139 do 144. Iz cerkvene zgodovine slovaške sta 2 prispevka: »Visitatio Zathayana in comitatu Zoliensi« (99—116., ki ga je napisal Vojtech B u c k o, in pa razprava o katoliških slovaških pridigah v 18. stoletju: Stefan Faith: »Slovenski katolicki kazatelja XVIII storočia«

Novi zbornik se je pokazal v prav lepi znanstveni luči in veliko obeta. Želimo mu, da bi svojo nalogo lepo izpolnjeval, v bogato korist katoliški bogoslovni znanosti v Slovaški in v svetu.

I. Lenček.

Zbornik znanstvenih razprav. XIX. letnik 1942-43. Izdaja profesorski zbor juridične fakultete v Ljubljani. Ljubljana, 1943. Str. 304.

Zbornik je posvečen spominu profesorja Gregorja Kreka, ki je umrl 1. septembra 1942. Na prvem mestu je obširen pokojnikov življenjepis, ki ga je napisal prof. Milan Škerlj. Nato slede razprave: prof. dr. Stojan Bajič, Navezna pogodba, prof. dr. Viktor Korošec, Nastanek Avgustovega principata, prof. dr. Gorazd Kušej, O pravnem položaju Vatikanskega mesta, prof. Aleksander Maklecov, Tipologija zločincev v novi italijanski kazenski zakonodaji, univ. docent dr. Vladimir Murko, Značaj naših pristojbin, prof. dr. Leonid Pitamic, O ideji prava, prof. dr. Evgen Spektorski, Sociologija in filozofija, prof. dr. Henrik Steska, Razmejitev uprave od sodstva, prof. dr. Milan Škerlj, Družba z omejeno zavezo po ital. državljskem zakoniku in po trgovinskem zakoniku biv. jugoslovanske države, priv. docent dr. iur. et phil. Rudolf Trofenik, Teritorialno načelo v kazenskem pravu. — Od teh zanimivih razprav naj posebej omenim Kušejevo in Pitamičevo. O pravnem položaju Vatikanskega mesta pri nas do sedaj še nihče pisal, drugod pa je nastala o tem že cela literatura. Dvoje vprašanj zlasti zanima juriste; prvič, ali je Vatikansko mesto država in kakšne vrste, in drugič, v kakšnem pravnem odnosu je Vatikansko mesto do katoliške cerkve v celoti in posebej do sv. stolice ter papeža. Prof. Kušej opisuje v prvem delu svoje razprave zgodovinski razvoj »rimskega vprašanja«, v drugem delu se peča s prvim od gornjih vprašanj in odgovarja, da je Vatikansko mesto država tako s čisto pravnega stališča kot s socialno-političnega vidika. V tretjem delu svoje zanimive razprave se peča z drugim vprašanjem, ugotavlja, da je treba razlikovati med sv. stolico in Vatikanskim mestom; rešitev raznih težkoč je našel v tem, da je bistroumno razčlenil pojem sv. stolica.

Prof. Pitamic je v izredno zanimivi razpravi o ideji prava ugotovil skladno z aristotelsko sholastično naravno pravno šolo, da je naravno pravo temelj pozitivnega prava. »Človeška narava, kakor jo je oblikoval Stvarnik in kakor jo človeški razum spoznava, je vir naravnega in temelj vsega drugega prava.« Razprava predstavlja lep uvod v študij prava. Al. Odar.

Vranken, Dr. Gerard, *Der göttliche Konkurs zum freien Willensakt des Menschen beim hl. Augustinus*. Roma 1943, Libreria Herder. 8^o, 88 str.

Monografija z gornjim naslovom je izšla iz šole p. K. Boyerja S. I., znanega poznavalca Avguštinoeve filozofije in teologije, in bila od teološke fakultete na Gregorianski univerzi v Rimu sprejeta za doktorsko disertacijo.

Pisatelj je svojo razpravo razdelil na tri poglavja. V prvem (str. 9—53) motri božje sodelovanje pri človeških svobodnih dejanjih abstraktno-filozofično, razčlenjujoč in presojajoč Avguštinoeve tri knjige »De libero arbitrio«. Prvo od teh je Avguštín napisal leta 388 v Rimu, nadaljnji dve pa šele pet let kasneje v Afriki. Po teh Avguštínovih izvajanjih božje sodelovanje ni predeterminacija; Avguštín si marveč božje sodelovanje misli tako, da Bog, ne da bi na odločitev volje poprej pozitivno vplival, vnaprej ve, kako se bo človek odločil. Pisatelj pripominja, da Avguštín molče predpostavlja isto, kar so poznejši teologi izrečno postavljali in utemeljevali kot »scientia media«. Kot prehod od prvega poglavja k naslednjima je vrinjena krajša razprava o semipelagianizmu mlajšega Avguštína (str. 54—59), t. j., kako sodi o vprašanih, more li človek iz lastne moči vztrajati v dobrem in more li brez milosti priti do začetka vere. Ze ob koncu tretje knjige »De libero arbitrio« se je Avguštín ozrl na padlega človeka. V borbi s pelagijanci pa je Avguštín božje sodelovanje s padlim in posledice svojega padca trpečim človekom natančneje pojasnil kot »auxilium quo«. Ta nauk starejšega Avguštína podaja pisatelj v drugem poglavju (str. 60—65); za podlago je po pravici vzel Avguštínov spis »De correctione et gratia« iz leta 427. Tretje poglavje (str. 66—81) dokazuje, da pojmuje Avguštín to božje sodelovanje kot bistveno nadnaravno.

V celoti je raziskava uspelo delo in lep prispevek k pojasnitvi Avguštinoevega nauka.

Ne vem, zakaj je pisatelj popolnoma prezrl Zarbova raziskovanja o kronologiji Avguštínovih del (*Chronologia operum s. Augustini secundum ordinem Retractionum digesta, Angelicum X in XI [1933/34] ter Chronologia Tractatumum s. Augustini in Evangelium primamque Epistulam Ioannis apostoli, Angelicum X [1933]*). Tiskarski škrt je zapustil nekaj sledov svojih vragolij, n. pr. 63¹³⁷ (v štirih grških besedah dve napaki), 66⁴⁴ (*Aurelianus Augustinus*).

F. K. Lukman.

Badurina, P. Theodorus Dr., *Doctrina s. Methodii de Olympio de peccato originali et de eius effectibus*. Romae 1942. 8^o, 76 str.

Metodij, navadno imenovan po mestu Olimpu v Likiji, kjer je dalje časa deloval, je bil odločen Origenov nasprotnik. Umril je mučeniške smrti leta 311. Od njegovih spretno in okretno sestavljenih spisov se je v grškem izvirniku ohranil samo dialog »Gostija ali o devištvu«, druge spise imamo v staroslovanskem prevodu, od nekaterih tudi nekaj grških odlomkov. Popolnoma izgubljen je, kolikor vemo, samo en spis.

P. Badurina si je za disertacijo izbral mikavno vprašanje: nauk Origenovega nasprotnika Metodija o izvirnem grehu, vprašanje, ki je v tesni zvezi z drugim, v borbi z gnosticizmom mnogo pretresanim vprašanjem, od kod je zlo. V štirih poglavjih razpravlja pisatelj najprej, kako pojmuje Metodij človeško naravo samo po sebi, ne glede na greh, nato pa, kako si misli človeka v raji, kako je prišlo zlo na svet po grehu človeka, od hudega duha zapeljanega, in kakšne so posledice izvirnega greha.

Metodij je izvirni greh jasneje in pravilneje pojmoval nego drugi grški pisatelji njegove dobe.

Badurinaova disertacija zasluži pohvalo.

F. K. Lukman.

Holzappel Helmut, *Die sittliche Wertung der körperlichen Arbeit im christlichen Altertum*. Würzburg 1943, Rita-Verlag und -Druckerei der Augustiner. 8^o, 219 str.

Lepa in času primerna knjiga. Iz zgodovinskih virov zajemajoč dokaz, kako je krščanstvo, ki si je postavilo za nalogo, prenoviti in preoblikovati človeško življenje, uvedlo tudi novo vrednotenje telesnega dela. Delavec, ki se za njegove socialne zahteve in duševne potrebe ni zmenil noben

poganski filozof, je postal brat v Kristusu, enakopraven ud krščanske občine, in dosegel mnogokrat učiteljsko in duhovniško službo. V krščanskem slovstvu se razpravlja o delu in njege časti, se upošteva pomen dela za zdravje in vzgojo značaja, se ceni njegov odnos do molitve in dobroteljnosti. Najodličnejši možje starega krščanstva so se z besedo in peresom najbolj potegovali za čast in pravico telesnega dela. Novo vrednotenje dela ni prišlo zgolj od meništvá, marveč ima ves krščanski stari vek pri tem svoj delež. Če se pravo krščansko naziranje v zmedah rušečega se starega sveta ni moglo popolnoma uveljaviti, so vzroki ne v krščanstvu samem, ampak zunaj njega. »Svarilcev in opominjevalcev ni manjkalo, toda ljudje jih niso hoteli poslušati. Čistosti in veličine starokrščanske delovne etike pa to nikakor ne spremenijo. Kljub vsem zunanjim pojavom propadanja v tisti dobi pomeni krščanski stari vek zarjo novega časa, prebujenje socialnega umevanja preprostega delavca in začetek npravnega vrednotenja njegovega dela« (216).

Pisatelj je svojo knjigo razdelil na šest oddelkov, ki vsak od njih obsega po tri do pet poglavij. V prvem oddelku podaja pogansko mišljenje o telesnem delu, v katerem je poganstvo videlo samo zunanjo, gospodarsko plat brez notranje, etične vsebine, judovsko neenotno in nepopolno vrednotenje dela po uspehu, ki ga od Boga pričakuje, in evangelijsko vrednotenje dela po njega naravnosti na Boga. V nadaljnjih štirih oddelkih obravnava krščansko naziranje o telesnem delu pri pisateljih pred Konstantinom (2), pri vzhodnih (3) in zapadnih (4) pisateljih po Konstantinu in telesno delo pri vzhodnih in zapadnih menihih (5). Zadnji (6) oddelek govori o nagibih za telesno delo in o njega odnosu do npravnega življenja, do molitve, do skupnosti ter o časti in veselju dela.

V knjigi je marljivo zbrano in skrbno obdelano zelo obsežno gradivo. Verna zgodovinska slika brez apologetične tendence je krepka apologija krščanskega pojmovanja, ki daje telesnemu delu v času nadčasovno vrednost.

F. K. Lukman.

† Profesor Rado Kušej

Znani redni profesor cerkvenega prava na juridični fakulteti ljubljanske univerze, dr. Rado Kušej je 10. maja 1941 umrl. Ker je pokojnik priobčil nekaj razprav tudi v tej reviji in ker je po svojem učbeniku cerkvenega prava tudi sicer znan med našo duhovščino, je prav, da se ga tu spominjamo. Prof. dr. Janko Polec je o pokojniku napisal lep in obširen nekrolog v Zborniku znanstvenih razprav ljubljanske juridične fakultete, XVIII. letnik, str. 1—19. Nekrologu je dodana tudi izčrpna bibliografija pokojnikovih spisov (str. 20—22). Od tam povzemamo naslednje podatke.

Dr. Rado Kušej se je rodil l. 1875. v pliberški župniji na Koroškem. Po dovršenih pravnih študijah je stopil v sodniško službo in iz te je prišel ob ustanovitvi ljubljanske univerze na stolico za cerkveno pravo na juridični fakulteti, kjer je predaval to stroko dvajset let.

Kot kanonist je pripadal Kušej Stutzovi historični smeri; ni pa ostal samo pri zgodovini cerkvenega prava, marveč je pogosto posegal tudi v aktualna cerkvenopravna vprašanja. V Stutzov cerkvenopravni institut je stopil Kušej jeseni l. 1905. Tam se je začel baviti s svojim prvim cerkvenopravnim delom, ki je izšlo pod naslovom »*Josef II. und die äussere Kirchenverfassung Innenösterreichs*« (358 str.) l. 1908. kot 49.—50. zvezek Stutzovih »*Kirchenrechtliche Abhandlungen*«. To delo je imelo velik odmev v strokovni literaturi in je še do danes ohranilo svojo polno veljavo. Jožefinska doba je pokojnega profesorja močno zanimala. Ob koncu svojega znanstvenega delovanja je priobčil razpravo »*Cesar Jožef II. in papeževe prebrenstvene pravice*« (Razprave Pravnega razreda Akad. znanosti I, 1941, 101—120).

Za »glavno nalogo v akademskem poklicu« je imel prof. Kušej po lastni izjavi »spisati v domačem jeziku sistem cerkvenega prava, ki bi služil teologom in juristom kot učbenik, praksi pa kot pomočnik v aktualnih cerkvenopravnih in cerkvenopolitičnih vprašanjih«. Izšlo je to njegovo

»Cerkveno pravo« v dveh izdajah, prvič l. 1923. in drugič l. 1927. V tem svojem sistemu je pisatelj po zgledu nemških kanonistov srečno združil historične uvode s podajanjem veljavnega cerkvenega prava. V tej stvari je učbenik zlasti v nekaterih poglavjih naravnost mojstrsko delo, ki mu ne najdeš zlahka enakega v svetovnem slovstvu. Učbeniku je pisatelj dodal tudi kratek oris pravoslavnega cerkvenega prava.

V ostalem je posvečal Kušej kot znanstvenik svoje zanimanje zlasti vprašanjem iz *patronatnega* in *zakonskega prava*, vedno s posebnim ozirom na domače in jugoslovanske razmere. V prvo skupino spadajo razprave: *Posledice državnega preobrata na polju patronatnega prava* (Zbornik znanstvenih razprav 1922), *Verski zaklad in patronatna bremena* (Škofjski list 1928, št. 7 in 8), *Die öffentlichen Patronate im kaiserlichen Oesterreich und ihre Schicksale in seinen Nachfolgestaaten* (Zschr. der Savignystiftung für Rechtsgeschichte L. Kan. Abt. XIX, 1930, 173—214) in *Ustaone meje agrarne reforme* (Slovenski Pravnik 1928). S temi razpravami je posegel prof. Kušej v zelo pereče vprašanje. Praktičen pomen je imela zlasti njegova izvorna ugotovitev, da pri verskozakladnem patronatu ne gre za patronat v cerkvenem smislu, marveč za avstrijski patronat, pri katerem je bil ves poudarek na bremenih ne glede na pravice.

V *zakonskem pravu* so zanimala pokojnega profesorja zlasti vprašanja o odnosih med Cerkvijo in državo glede na zakon. Stalno je zagovarjal uvedbo fakultativnega civilnega zakona, ker je zrl v njej edino možnost, da se prepreči pri razporokah zlorabljanje vere (gl. zlasti *Verska svoboda in zakon* [l. 1921.], *Vera in bračna vez v naši državi de lege lata in de lege ferenda* [Zbornik znanstvenih razprav 1925]), *Osnutek zakona o medverskih vprašanjih* [Slovenski Pravnik 1929]).

Dalje se je iz področja o zakonskem pravu bavil Kušej zlasti z vprašanjem o *pasivni asistenci* pri mešanih zakonih. Obširno razpravo o tem je napisal v Zborniku znanstvenih razprav 1926 pod naslovom »*Pasivna asistenca pri mešanih zakonih po prejšnjem in po novem katoliškem cerkvenem pravu*«. Zagovarjal je v bistvu mnenje, da gre pri Lambruschinijevi instrukciji avstrijskim in ogrskim škofom iz l. 1941. za indult ne pa za partikularen zakon in da je zato pasivna asistenca po kan. 4 še vedno možna, čeprav stranki ne dasta poročstva. Ker je proti tej razlagi nastopil prof. Močnik iz Maribora v BV 1928, 97—116, je odgovoril v BV tudi profesor Kušej z razpravo *Pasivna asistenca in sedanji cerkveni zakonik* (l. 1928., 256—265 in potem še v kratki repliki prihodnje leto (BV 1929, 96).

Vseh Kušejevih razprav in člankov tu ne moremo naštet, še manj pa razčlenjati in presojeti. Ze iz navedenega pa sledi, da si je nabral prof. Kušej za cerkveno pravo neminljivih zaslug. Glede njegovega slovensko napisanega cerkvenopravnega sistema pa je treba še prav posebej naglasiti, da je oral pokojnik pri njem ledino ter nam je z njim podal osnove za slovensko cerkvenopravno terminologijo, ko je marsikateri latinski izraz zelo srečno prevedel v naš jezik.

Zaradi teh zaslug bodo tudi slovenski bogoslovni krogi ohranili prof. Rado Kušaja v hvaležnem spominu, čeprav se z nekaterimi njegovimi izvajanjmi niso mogli strinjati.

A. O.

III. Cerkvskih očetov izbrana dela.

Sv. Avrelija Avguščina izbrani spisi. IX. zvezek: Govori o Janezovem evangeliju I—XLIV. Poslovenil dr. F. K. Lukman. V Ljubljani 1943. Mala 8°, VIII in 342 strani. Broš L 53.—; v platno vez L 70.—.

Sv. Avrelija Avguščina izbrani spisi. X. zvezek: Govori o Janezovem evangeliju XLV—CXXIV. Poslovenil dr. F. K. Lukman. V Ljubljani 1943. Mala 8°, VIII in 403 strani. Izide konec novembra 1943.

Sv. Cecilija Cipriana izbrani spisi. II. del: Traktati. Dodatek: Dakona Pontija Ciprianovo življenje. Poslovenil dr. F. K. Lukman. V Ljubljani 1943. Mala 8°, VIII in 280 strani. Broš L 50.—; v platno vez L 62.—.

Sv. Hijeronima izbrana pisma. II. del. Poslovenil dr. F. K. Lukman. V Ljubljani 1941. Mala 8°, VIII in 292 strani. Broš L 35.—; v platno vezana L 50.—.

Sv. Janeza Krizostoma izbrani spisi. I. zvezek: Šest knjig o duhovništvu. Pismi papežu Inocentiju. Pisma vdovi Olimpiji. Poslovenila dr. F. K. Lukman in F. P. Omerza. V Ljubljani 1942. Mala 8°, VIII in 332 strani. Broš L 55.—; v platno vez L 70.—.

»Cerkvenih očetov izbrana dela« izhajajo v založbi Ljudske knjigarne v Ljubljani, po trije zvezki na leto. Celotna zbirka bo obsegala okoli 40 zvezkov. Kdor si naroči vso zbirko, dobi 15 odstotkov popusta. Zvezki, ki so izšli pri Družbi sv. Mohorja (Sv. Cecilija Cipriana izbrani spisi I; Apostolski očetje; Sv. Hijeronima izbrana pisma I) in ki jih ni mogoče več dobiti, izidejo na novo (zelo pomnoženi I. zvezek Ciprianih spisov o novem letu 1944).

Bezugspreis: 40 Lire jährlich.

Naročnina: 40 lir na leto.

Schriftleiter — urednika: prof. dr. Franc Ksaver Lukman, Ljubljana, Frančiškanska ulica 2/I, in prof. dr. Alojzij Odar, Ljubljana, Vidovdanska c. 9. —

Herausgeber — izdaja: Bogoslovna Akademija v Ljubljani.

Verantwortlich für Herausgeber

odgovarja za izdajatelja prof. dr. Fr. Lukman.

Für Ljudska tiskarna verantwortlich

za Ljudsko tiskarno odgovoren Jože Kramarič.

