

2098/65

Spedizione in abbonamento postale.
Poština plačana v gotovini.

BOGOSLOVNI VESTNIK

**IZDAJA
BOGOSLOVNA AKADEMIJA**

**LETO XXII
ZVEZEK I-IV**

LJUBLJANA 1942-XX

Publikacije »Bogoslovne Akademije« v Ljubljani.

Vsem našim publikacijam smo cene znižali za 20 do 25%. Starejše letnike BV (od tretjega letnika dalje) oddajamo po 25 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: A. Odar, **Sodbe Rimske rote v zakonskih pravadah**. 8°. (99 str.) Lj. 1934.
13. knjiga: M. Slavič, **Sveto pismo stare zaveze**. Prvi del: **Pet Mojzsovih knjig in Jozuetova knjiga**. Mala 8° (XVI+650+4 str. zemljevidov), Celje 1939, Družba sv. Mohorja.

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 proučavanju vzhodnega krščanstva. 8°. (23 str.) Lj. 1929.
8. F. Grivec, **Fjodor M. Dostojevskij in Vladimir Solovjev**. 8°. 46 str. Lj. 1931.
9. A. Odar, **Škof in redovništvo**. Veljavne določbe. 8°. (52 str.) Lj. 1936.
10. A. Odar, **Postopnik za ničnostne zakonske pravde pri školijskih sodiščih**. 8°. (60 str.) Lj. 1938.

Cerkev — telo Kristusovo

ECCLESIA — CORPUS CHRISTI

Franc Grivec

Conspectus

Pars I. (lingua slovenica scripta).

Status quaestionis: 1. Introductio. — 2. Discrimen (crisi) doctrinae theologicae de Ecclesia (pg. 4—6); Quaestio de methodo. Notae Ecclesiae. Corpus Christi. — 3. Corpus Christi mysticum (6—14).

Pars II. (lingua latina conscripta).

1. Controversia de corpore Christi mystico (14—21).

2. Corpus Christi quod est Ecclesia (21—34):

Compedium quaestionum selectarum de corpore Christi mystico: 1. Introductio (22). — 2. Ecclesia est corpus Christi (23). — 3. Corpus Christi mysticum (24). — 4. Caput corporis mystici (25). — 5. Sponsa Christi (26). — 6. Communio sacramentorum (26). Character indelebilis. Sacramentum Ecclesiae. — 7. Anima corporis mystici (28). Anima et corpus Ecclesiae. Metaphorae biblicae. — 8. Relatio corporis Christi mystici ad hierarchicam Ecclesiae constitutionem (28): I. Corpus Chr. m. directe vitam internam Ecclesiae significat. II. Essentialiter complectitur hierarchicam organisationem. III. Non excludit primatum. — 9. Conclusio: Corpus Christi quod est Ecclesia (32).

Prvi del (Pars prima)

Pregled vprašanja — Status quaestionis

1. Uvod

V velikih svetovnih prevratih se preizkuša in potrjuje nepremagljiva življenjska moč svete Cerkve. Tako je bilo v začetku novega veka po verski revoluciji protestantstva in po velikih političnih prevratih. V oni dobi se je sistematično razvil nauk o Kristusovi Cerkvi, posebno o njeni božjopravni hierarhični oblasti in organizaciji. Po francoski revoluciji in po prevratih sredi 19. stoletja sta Lacordaire in Dechamps izoblikovala empirični dokaz za božjo ustanovitev nepremagljive svete Cerkve; vatikanski cerkveni zbor mu je dal vzorno bogoslovno obliko ter ga postavil v središče in na višek vsega apologetičnega nauka o veri, razodetju in krščanstvu. Po svetovni vojni je bil empirični dokaz čudovite cerkvene nepremagljivosti znova sijajno potrjen ter je končno prešel v šolsko bogoslovno uporabo in v zavest izobraženejših vernikov. Vzporedno se je prebudila močna zavest, da je Cerkev središče verskega življenja in

mišljenja ter da je krščansko življenje v svojem jedru življenje s Cerkvijo, obenem pa zavest, da v Cerkvi živi Kristus in da je Cerkev skrivnostno telo Kristusovo. Močno prebujena misel, da v Cerkvi živi Kristus in da je torej Cerkev telo Kristusovo, pa se dosledno druži s poudarjanjem cerkvene liturgije (liturgično gibanje), s češčenjem sv. Rešnjega Telesa (evharistično gibanje) in Srca Jezusovega.

V katoliški bogoslovni znanosti se teoretično in praktično vedno odločneje uveljavlja resnica, da je Cerkev središče (osrednji predmet) vere in bogoslovne znanosti.¹ To se ujema z naukom vatikanskega cerkvenega zbora, da Cerkev sama po sebi, namreč po čudovitem razširjanju, po nepremagljivosti, svetosti in vesoljni edinosti neovržno dokazuje svojo božjo ustanovitev. Za katoličana je vera v Boga v Kristusu v Cerkvi, po božji milosti v Kristusu v Cerkvi; kakor zunaj Kristusa tako tudi zunaj Cerkve ni zveličanja. Če pa poudarjamo, da v Cerkvi živi Kristus in da je Cerkev skrivnostni Kristus, potem je vse to še očitnejše. E. M e r s c h S. J. živahno naglašja, da je mistični Kristus središče bogoslovne znanosti in posebej središče dogmatike.²

Kakor poudarjanje Cerkve tako ima tudi misel o mističnem Kristusovem telesu močno podlago v cerkveni tradiciji in v vatiškem cerkvenem zboru, a s to razliko, da so misel o mističnem Kristusu poudarjali le tisti vatiški teologi, ki so pripravljali gradivo, sam cerkveni zbor pa o tej misli ni razpravljal.³ Misel je ostala zakopana v aktih cerkvenega zbora.

V bogoslovni znanosti jo je odločno poudarjal vatiški teolog kardinal F r a n z e l i n S. J. V nauk o Cerkvi jo je posebno globoko vplel Leon XIII. (v okrožnici o cerkveni edinosti — *Satis cognitum* 1896; o Sv. Duhu — *Divinum illud* 1897). M. S c h e e b e n je o tej misli globoko in bistroumno razpravljal v nauku o Kristusu (*Christologia*) in zakramentih. Med svetovno vojno in po vojni pa se je ta misel nepričakovano razširila in razvnela.

Poživljena zavest, da je Cerkev skrivnostno telo Kristusovo, se je razmahnila v širših krogih mlade katoliške inteligence in postala nekako moderna. V Nemčiji je bila združena s povojnim mladinskim gibanjem in se je od tam zanesla tudi med slovensko akademsko mladino. Umevno je, da je mladina to misel večkrat enostransko pretiravala in da so jo možje brez zadostne bogoslovne izobrazbe včasih krivo umevali. A mnogo nespোরazumljenja je povzročilo tudi neprijetno dejstvo, da je bila ta misel v novejši bogoslovni znanosti še premalo razvita in pojasnjena. V mladinskem gibanju so to pojmovanje Cerkve včasih res zlorabljali proti cerkveni hierarhični organizaciji in oblasti. Nasprotna konservativna smer pa tudi ni imela povsod dovolj umevanja za pravilno in zdravo jedro vzvišenega

¹ Grivec, Skrivnost sv. Cerkve in Kat. akcija. Revija Kat. akcije 1941, 208—217. — Za krščanstvo in Cerkev. RKA 1941, 255—266.

² *Le Christ mystique centre de la théologie comme science*. Nouvelle Revue théologique 1934, 449—475.

³ Grivec, Mistično telo Kristusovo. BV 1928, 195 s.

Pavlovega nauka o sveti Cerkvi. Tako se je včasih pretiravalo na obeh straneh.

Med nemškimi katoličani se ti dve skrajnosti še do danes tako pretiravata, da je nastala v razvoju in pojmovanju tega nauka resna kriza. V to gibanje je morala odločno poseči tudi stroga rimska kongregacija *Indicis* in obsoditi knjigo, ki so jo mnogi nemški katoličani z velikim užitkom, a z manjšim pridom brali, namreč knjigo: *Der Christ als Christus* (1939).⁴ Istočasno sta izšli dve strogo katoliški, a preveč konservativni knjigi, ki živahno in nazorno pričata, da nemško bogoslovno književnost resnično pretresa velika kriza v tem vprašanju.⁵ O isti krizi pričajo tudi mnogi članki in ocene prizadetih knjig. Najboljši pregledni članek o vprašanju in o resni krizi je objavil E. Przywara;⁶ strokovni oceni dveh prizadetih knjig pa je objavil univerzitetni profesor Fl. Schlagenhaupten S. J.⁷ Ista kriza odseva tudi iz mnogih drugih nemških knjig in člankov (nekateri našteva Przywara).

Med katoličani drugih večjih narodov sicer ni toliko neprijetnega nespornostljenja v tem vprašanju. A umevno je, da nemška katoliška bogoslovna znanost v tem ni popolnoma osamljena in da v njeni krizi nekoliko odseva tudi mednarodno stanje sodobnega vprašanja o mističnem telesu Kristusovem. Če bi namreč bilo to vprašanje že dovolj pojasnjeno, bi bili brez dvoma tega deležni tudi nemški katoličani. Že omenjeni M. D. Koster O. P., najglasnejša priča te bogoslovne krize, gre še dalje in odločno obtožuje bogoslovno znanost, da je nauk o Cerkvi preveč zanemarila; da je ta bogoslovni nauk prav za prav še nerazvit, šele v nastajanju (im Werden), kakor poudarja v naslovu svoje knjige (zgor. op. 5); na ovitku knjige trdi, da je bogoslovni nauk o Cerkvi v krizi. Koster brez dvoma pretirava. A resnično je, da je kriza v nauku o mističnem telesu Kristusovem zato tako resna in nevarna, ker je bil ta nauk premalo vpleten v nauk o Cerkvi. Kriza nauka o telesu Kristusovem je torej dosledno tudi kriza nauka o Cerkvi. In zares je v sedanjem bogoslovnem nauku o mističnem telesu vprav tista smer zanemarjena, ki ga veže s Cerkvijo; to pa je vprav jedro nauka o telesu Kristusovem. V tem je izrečena glasna obtožba, da korak bogoslovne znanosti zaostaja za korakom časa in za potrebami naše dobe. Poglejmo, koliko je ta brez dvoma preostra obtožba vendarle upravičena.

⁴ Pisec (Karl Pelz) je brez dvoma slutil, da njegov nauk ni varen; knjigo je izdal tiskano kot rokopis, a vendar se je bila zelo razširila, zlasti med mladimi bogoslovci in duhovniki. *Congregatio Indicis* jo je obsodila 6. novembra 1940.

⁵ L. Deimel, *Leib Christi. Sinn und Grenzen einer Deutung des innerkirchlichen Lebens*. Freiburg i. B. 1940.

Dr. M. D. Koster O. P., *Ekklesiologie im Werden*. Paderborn 1940.

⁶ E. Przywara S. J., *Corpus Christi mysticum. Eine Bilanz*. *Zeitschr. f. Ascese u. Mystik* 1940, 197—215. — Idem: *Theologie der Kirche* (Ekklesiologie). *Scholastik* 1940, 321—334.

⁷ *Zeitschrift f. katholische Theologie* 1940, 220 s (Deimel); 1941, 91—95 (Koster).

V pričujočem članku želim po svojih skromnih močeh nekoliko prispevati k razbistritvi odločilno važnih vprašanj v nauku o Cerkvi, posebej o telesu Kristusovem. Glavna pojasnila so namenjena inozemski bogoslovni znanosti; zato je glavni del članka napisan v latinskem jeziku.

2. Kriza v bogoslovnem nauku o Cerkvi

Dominikanec dr. Koster brez dvoma pretirava pomanjkljivosti sedanjega bogoslovnega znanstvenega nauka o Cerkvi. A v njegovih ostrih obtožbah je jedro resnice. Bogoslovni nauk o Cerkvi, kakor se predava na bogoslovnih učiliščih in fakultetah ter razpravlja v bogoslovnih učbenikih in znanstvenih monografijah, je v zadnjih letih res pokazal tri velike nedostatke: 1. splošno (okvirno) metodično vprašanje: kam spada ta nauk, ali v apologetiko (osnovno bogoslovje) ali v dogmatiko, koliko v prvo, koliko v drugo; v katero poglavje dogmatike, ali v okvir kristologije ali kot samostojen traktat;

2. nauk o znakih Cerkve in uporaba empirične apologetične metode po navodilu vatikanskega cerkvenega zbora;

3. mistično telo Kristusovo.

Ta tri vprašanja še do danes niso razčiščena. Zadnja leta so se pojavila z obnovljeno nujnostjo, povzročila živahne in deloma razburjene razprave. Vsa tri vprašanja so ne le zgodovinsko, temveč tudi stvarno in vsebinsko tesno zvezana med seboj.

Po svoji globoki vsebini je Cerkev tesno zvezana s Kristusom in z zakramenti, velika skrivnost, torej nujno spada v dogmatiko. Obenem je Cerkev zgodovinski pojav krščanstva, konkretno razodetje in zato po nauku vatikanskega zbora središče in višek apologetike. Apologetika pa se mora nujno ravnati in preusmerjati po časovnih potrebah, prisluškovati utripom človeškega srca in časa. Središče in višek apologetičnega razpravljanja o Cerkvi, torej po vatikanskem nauku tudi središče vse apologetike, je vprašanje znakov Cerkve in empirične apologetične metode. Empirična apologetična metoda pa je živo spojena s Kristusovim življenjem v Cerkvi, z mističnim telesom Kristusovim. Zaradi tako tesnih zvez ni čudno, da se kriza istočasno pojavlja v vseh treh omenjenih vprašanjih. Poglejmo prav ob kratkem.

1. Koster močno naglašča, da nauk o Cerkvi spada v dogmatiko, a ne v poglavje o Kristusu, temveč kot samostojna razprava. V glavnem soglašča z njim tudi zmernejši bistroumni in široko razgledani E. P r z y w a r a.⁸ Posebno nauk o mističnem telesu Kristusovem tako globoko sega v druga dogmatična vprašanja, da se mu dogmatiki ne morejo izogniti. A prav ta globoki nauk nujno spada tudi v apologetiko, ker bistveno osvetljuje pravilno umevanje vnanje cerkvene organizacije in modernemu človeku pojasnjuje smisel cerkvene oblasti. Zato bo še vedno veljala že običajna metoda spajanja dogmatičnega in apologetičnega razpravljanja v okviru osnovnega bogoslovja. Poleg tega pa naj se razvija tudi posebno

⁸ Scholastik 1941, 330.

dogmatično razpravljanje o skrivnosti svete Cerkve.⁹ Saj je bil ta nauk pri cerkvenih očetih in v srednjeveški sholastiki vpleten v dogmatična vprašanja, a tudi v novejšem času je mnogo bolj ali manj dogmatičnih znanstvenih del o Cerkvi; mnogi apologeti pa izrečno poudarjajo, da je treba spajati dogmatično in apologetično metodo.

2. Nauk o znakih Cerkve je v zadnjih petih letih doživel skoraj uničevalno kritiko. Sprožil jo je G. Thils; v obširni doktorski disertaciji¹⁰ je pretirano drzno dokazoval, da je običajna primerjalna metoda znakov nerabna, češ da si teologi v tem bistveno nasprotujejo. Trezni M. Jugie¹¹ mu je glede uporabe za ločeno vzhodno krščanstvo v glavnem pritrdil. T. Zapelena S. J.,¹² profesor Gregorijanske univerze, pa je dodal odločilno važne stvarne popravke in metodična dopolnila. Pravilno je opozoril, da bo treba v nauku o Cerkvi podobno spajati razne metode, kakor apologetika v dokazovanju krščanskega razodetja in Kristusovega božjega poslanstva spaja razne kriterije razodetja, notranje in vnanje ter pri tem sega tudi v empirično uporabo znakov Cerkve (razširjanje in nepremagljiva stanovitnost krščanstva [mučeništvo] ter prenovitev sveta po krščanstvu). Mnogo bolj nego je bilo običajno, je treba uporabljati zgodovinski dokaz, da je Kristus ustanovil hierarhijo apostolskega nasledstva in Petrovo (papežev) prvenstvo; prava Cerkev je samo tista, ki ima episkopat pod poglavarstvom Petrovega naslednika — ubi Petrus, ibi Ecclesia.^{12a} Poleg tega mora biti v vseh apologetičnih knjigah o Cerkvi temeljito uporabljena vatičanska empirična metoda, ki jo že omenjeni Zapelena premalo ceni.¹³ Zvezo te poti z običajnejšo primerjalno metodo sem kratko pojasnil v novem gimnazijskem učbeniku.¹⁴ Primerjalna metoda znakov ima veliko teoretično in sistematično, a danes majhno praktično apologetično vrednost.

Apologetika je torej zadeta in pretresena prav v središču in na višku. Iz tega sledi nujna potreba in stroga zahteva, da se vsi bogoslovni učbeniki in vsa šolska predavanja o tej tvarini brez odlašanja

⁹ V RKA 1941, 208 s sem poudaril, da je Cerkev v nekem oziru še skrivnostnejša kakor Kristus. To skrivnost z druge strani poudarja tudi Catechismus conc. Tridentini ad parochos (1,10, 1): Teste s. Augustino (in Ps. 30), prophetae planius et apertius de Ecclesia quam de Christo locuti sunt, cum in ea multo plures errare ac decipi posse, quam incarnationis sacramento, praeviderent.

¹⁰ G. Thils, Les notes de l'Eglise. Gembloux 1937.

¹¹ Dict. théol. cathol. (DTC) 14, 1467.

¹² Gregorianum 1938, 88—109; 445—464.

^{12a} Ta metoda dokazovanja je nazorno poudarjena v Bellarminovi definiciji Cerkve, bistveno ponovljeni v našem starejšem katekizmu: C. je družba krščanskih vernikov, združenih po isti veroizpovedi in istih zakramentih, pod poglavarstvom zakonitih pastirjev in zlasti rimskega papeža. — Jugie (zgor. op. 11) poudarja, da je zgodovinski dokaz s primatom glede na ločene vzhodne kristjane najvarnejša pot k resnici; vzhodni kristjani se vedno sklicujejo na tradicijo prvih devetih stoletij, a v tej tradiciji je primat obilno potrjen.

¹³ Gl. oceno njegove knjige v pričujočem zv. BV.

¹⁴ Grivec, Krščanstvo in Cerkev (1941) 82.

preusmerijo in predelajo. To pa ni malenkost. Kriza je velika. Še večja je kriza v nauku o mističnem telesu Kristusovem.

3. Nauk o Cerkvi, mističnem telesu Kristusovem, je sprožil isti vatikanski zbor, ki je tako zgovorno poudaril empirični dokaz za božjo ustanovitev Cerkve, a s tem velikim razločkom, da so tvarino o mističnem Kristusu obdelali le izbrani vatikanski teologi v prvem načrtu o Cerkvi, a da je bil ta načrt zato odklonjen, prav za prav odložen, ker se je moral umakniti takrat nujnejši resnici papeževga prvenstva in papeževe nezmotljivosti. Koster preveč naglaša, da se na odklonjeni načrt ne moremo sklicevati; ugovore nekaterih škofov na cerkvenem zboru daleč pretirava. Načrt je bil namreč škofom na zboru razdeljen v pismeno izjavo. A nikakor ni resnično, da bi bil iz notranjih razlogov odklonjen. Načrt ima veliko bogoslovno avtoriteto kot izjava odličnih bogoslovskih učenjakov, ki so bili posebni zaupniki papeža Pija IX. in kardinalskega kolegija. Koster piše o tem načrtu in o teh teologih preveč prezirljivo (48; 114 ss; 164); pozna se mu, da zaradi preostrega nasprotovanja ne sodi dovolj stvarno. Resnično pa je, da ta načrt niti po vsebini in obliki niti po okolnostih še ni bil zrel za definicijo. Popolnoma pravilno je, da so morala biti prej rešena odločilna cerkvenoustavna vprašanja o papeštvu. A božja previdnost je hotela, da je bilo mistično telo istočasno močno poudarjeno in s tem pripravljena podlaga za globlje bogoslovno razpravljanje. Načrtu dodani razlogi za važnost tega nauka danes brez dvoma še bolj veljajo kakor pred 70 leti; ne smemo jih prezirati, marveč upoštevati in proučevati.

Koster s svojim pisanjem o vatikanskem načrtu očitno in glasno priča, da je kriza v bogoslovnem razpravljanju o tej stvari že prenapeto razburjena in da niti tisti teologi (Koster, Deimel i. dr.), ki opozarjajo k zmerni treznosti in preudarnosti, sami niso več dovolj stvarni in preudarni ter niso zadeli prave srednje poti. Če je misel mističnega telesa Kristusovega resnična in razodeta (in to je), tedaj se napake, pretiranosti in zlorabe ne smejo zavračati s prezirom in zanemarjanjem takšne resnice ter z zanikavanjem njene važnosti; ne s pretirano polemiko, marveč s primernim poudarjanjem pravilne vsebine in važnosti. Gl. drugi (latinski) del, op. 41—44.

3. Skrivnostno telo Kristusovo

V dobi povojnega umskega kipenja in trenja med mlajšim in starejšim katoliškim rodом sem bil (l. 1921) navzoč pri nekem zborovanju slovenske akademske mladine in starejših izobražencev. Zborovanje je imelo ugotoviti razlike v gledanju na vprašanja o veri in Cerkvi, o katoliških organizacijah i. dr. Mladi so poudarjali, da je katoliška Cerkev predvsem (ali celo izključno) organizem, občestvo, mistično telo Kristusovo, starejši pa, da je organizacija, božjepravna oblast in podobno. Uvidel sem, da je odnos med pojmom mističnega telesa in med cerkveno hierarhično organizacijo osrednje in odločilno vprašanje. Kot profesor nauka o Cerkvi sem imel za svojo strogo dolžnost, da se tu dokopljem do jasnosti ter najdem pot in obliko, kako naj bi se vprašanje vplelo v šolski bogoslovni nauk o Cerkvi ter pojasnilo ne le bogoslovcem, temveč tudi vsem izobražencem. Videl sem, da je vprašanje pereče tudi z ozirom na vzhodno bogoslovje. Z velikim trudom sem zbiral gradivo in dva semestra šolskih bogoslovnih

predavanj posebej posvetil tej tvarini. Lepe misli sem našel v nemški bogoslovni znanosti (Scheeben, Lingens, Guardini). Ključ za rešitev glavnega vprašanja o cerkveni hierarhiji in Petrovem (papeževem) prvenstvu v okviru Pavlovega pojma o Cerkvi pa sta mi dala predvsem T. Spačil¹⁵ in V. Solovjev.

Po triletnem napornem delu sem sestavil poglavje »Kristus glava Cerkev« v bogoslovnem učbeniku »Cerkev« (1924) 80—125. Jedro vsega poglavja je vprašanje *Mistično telo Kristusovo in hierarhična cerkvena organizacija*, razdeljeno v tri trditve (teze): 1. mistično telo Kristusovo znači predvsem notranje nadnaravno življenje Cerkev; 2. ne izključuje vnanje hierarhične organizacije, marveč jo bistveno obsega; 3. ne izključuje vidnega monarhičnega cerkvenega poglavarstva. To je bil tvegan korak, a je dosegel odobravanje doma in v inozemski strokovni znanosti.¹⁶

To poglavje sem bistveno izpopolnil v knjigi »Kristus v Cerkvi« (1936). Pravilnost in primernost te knjige sta priznala rimska strokovnjaka Spačil (BV 1937, 207—209) in S. Tyszkiewicz (Or. Chr. 1937, 684 s). S tem je bilo pri nas to kočljivo vprašanje zavarovano pred katero koli krizo, seveda pa je le polagoma prodiralo v širše kroge. Glede šolske in praktične uporabe je moje izkušnje potrdil naš ameriški rojak J. Gruden, profesor bogoslovja v St. Paulu. Sporočil mi je, da je svojim slušateljem šele na podlagi mojega učbenika (Cerkev) mogel to vprašanje zadovoljivo razložiti.

Toda moj skromni poskus je ostal vendarle osamljen. Noben inozemski znanstvenik ni posebej obdelal vprašanja o razmerju mističnega telesa in hierarhije. Vsa večja inozemska dela so prezrla ne le to vprašanje, temveč po veliki večini tudi vobče zvezo z naukom o Cerkvi. Noben inozemski znanstvenik ni tega poglavja dovolj vpletel v sistem razprave o Cerkvi. Mnogi sicer učeni možje kar ne morejo uvideti, da pojem mističnega telesa Kristusovega obsega Cerkev v celoti, ne le njeno notranje življenje, temveč tudi njeno vnanjo hierarhično organizacijo. Ta preveč razširjena in ukoreninjena enostranost je vzrok mnogih nejasnosti in eden izmed vzrokov tako neprijetne krize v inozemski bogoslovni znanosti.^{16a}

Pojem mističnega telesa Kristusovega v katoliški bogoslovni znanosti nikoli ni bil popolnoma pozabljen, ker ima globoko podlago v Pavlovih listih, v spisih cerkvenih očetov in cerkveni tradiciji. Saj je ta pojem Cerkev do konca srednjega veka v nauku o Cerkvi večkrat prevladoval, ali pa mu je bil vsaj pridružen kot njegov bistveni

¹⁵ Th. Spačil S. J., *Christus caput corporis mystici Ecclesiae*. Bessarione 1920, 147—176.

¹⁶ Poglavje o mističnem telesu je posebej odobril papež Pij XI. s pismom kardinala Gasparrija 31. marca 1924: »Recte enim, postquam de divina Ecclesiae institutione et hierarchia locutus es, secundum normas Concilii Vaticani pulchre de Ecclesia ut est Christi corpus mysticum disseruisti, et tunc — praeparatis iam cordibus — ... de primatu et infallibilitate.« Podobno poudarja ocena priznanega strokovnjaka T. Spačila v *Orientalia Christiana* 1924, nr. 10, str. 316: »Ad pulcherrimas operis partes tractatus de corpore mystico Christi pertinet.«

^{16a} RKA 1941, 215.

del. Ko pa se je proti protestantom začel nauk o Cerkvi bolj sistematično apologetično razvijati, so začeli ta pojem v tej zvezi opuščati, ker je bilo treba odločneje braniti cerkveno hierarhično ustavo; nadnaravnega Pavlovega pojmovanja pa itak ni nihče tajil. Pavlov pojem je ostal v zvezi s Cerkvijo do zadnjih desetletij približno na isti stopnji kakor ob koncu srednjega veka. Do konca srednjega veka pa so pojmovali Cerkev velikokrat v širšem smislu brez natančnejšega sistematičnega razlikovanja njenih vernikov na zemlji in blaženih v nebesih, angelov in ljudi, stare in nove zaveze. Iz tega premnogi še danes izvajajo misel, da je pojem mističnega telesa širši kakor pojem Cerkve, v nekaterem oziru pa morda tudi ožji, da se torej ta dva pojma ne krijeta in ne ujemata popolnoma.

Zgodovina nauka o Cerkvi je torej še danes vzrok mnogih nejasnosti in zmot v novejšem razpravljanju o mističnem telesu.¹⁷ V 18. in 19. stoletju se je o mističnem telesu razpravljalo večinoma le v nabožnih (asketskih) in deloma tudi v dogmatičnih spisih. Tudi novejša dela o tej tvarini so večinoma tako usmerjena; zlasti prevladuje dogemskozgodovinska smer. Zato je ta tvarina še danes vse preveč ločena in oddaljena od sistematičnega nauka o Cerkvi. Teža so brez dvoma krivi tudi tisti profesorji osnovnega bogoslovja (dogmatike, apologetike), ki v predavanjih in delih o Cerkvi to tvarino premalo upoštevajo.

Razen dveh slovenskih, v inozemstvu premalo znanih knjig (Cerkev, Kristus v Cerkvi) ni nobene znanstvene knjige, ki bi pojem mističnega telesa zadostno spajala z naukom o Cerkvi.¹⁸ Prva novejša večja monografija¹⁹ je usmerjena dogemskozgodovinsko in nabožno. Najboljše in najboljše delo o tem predmetu je napisal E. Mersch,²⁰ a je le dogemskozgodovinsko zasnovano in pojmuje predmet mnogo preširoko kot moralno zvezo s Kristusom. Z znanstvenim gradivom, a tudi z netočnim pojmovanjem je Mersch vplival na mnoge druge, n. pr. na bolj nabožno zasnovano delo E. Mura.²¹ Posebno velik uspeh je dosegel Fr. Jürgensmeier s sistematično asketiko, zasnovano na tem pojmu.²² — Z vsakim letom se množe specialni spisi o Pavlovi pojmu Cerkve pri posameznih cerkvenih

¹⁷ Grivec, Kristus v Cerkvi 201 s.

¹⁸ J. Gruden, *The Mystical Christ* (B. Herder, St. Louis 1936. Str. 342) je poglavje o mističnem telesu in hierarhiji ter še mnogo drugega posnel po mojem učbeniku, a v drugih oddelkih je odvisen od drugih teologov, ki to zvezo manj upoštevajo; zato ta zveza v njegovi knjigi ni dovolj dosledno izvedena.

¹⁹ J. Anger, *La doctrine du corps mystique de J. Christ*. Paris 1929. Gl. BV 1930, 340 ss.

²⁰ E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*. 2 zv. 1. izd. Louvain 1933; 2. izd. 1936. 551 + 498 str.

²¹ E. Mura, *Le Corps mystique du Christ, sa nature et sa vie divine*. Synthèse de théologie dogmatique, ascétique et mystique. 2. izd. 1. zv. *Nature du Corps mystique*. Paris 1936. 2. zv. *Vie du Corps mystique*. Paris 1937.

²² Dr. Fr. Jürgensmeier, *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik*. Paderborn 1933. V petih letih (do l. 1938) je knjiga doživela sedem izdaj. Oceno gl. v BV 1934, 82 ss.

očetih in sholastikih.²³ Scheebenov nauk je dobro posnel in zaokrožil C. Feckes.²⁴ Najboljše eksegetsko delo o Pavlovem nauku je še vedno F. Prato.²⁵ Temeljito besedno, a nekoliko enostransko ozko razlago Pavlovega pojmovanja je podal A. Wikenhauser.²⁶ Zelo uporaben in strnjen pregled vsega tega nauka od Pavla do danes je z izredno marljivostjo sestavil S. Tromp S. I., profesor Gregorijanske univerze; predvsem je podal pregled Pavlovega in patrističnega nauka in sedanje stanje tega dogmatičnega vprašanja.²⁷

Izmed omenjenih pisateljev je T. Spačil najbolj priznan kot strokovnjak v nauku o Cerkvi, nekoliko tudi S. Tromp. Zato prav ta dva pišeta o mističnem telesu najtočneje. Spačil je sploh prvi natančno pojasnil razliko in razmerje med Kristusovim glavarstvom in Petrovim (papeževim) poglavarstvom. Obenem je podal ključ za jasnejše pojmovanje razmerja med mističnim telesom in hierarhijo. A to je treba po pazljivem čitanju šele izluščiti iz njegovega spisa. Zdi se mi, da so se bogoslovci na Spačilovo razpravo veliko premalo ozirali. Tromp pa že v naslovu jasno in pravilno poudarja istovetnost Pavlovega pojma in Cerkve. To istovetnost poudarjajo tudi mnogi biblicisti (Prat, Wikenhauser i. dr.), a ne dovolj razločno in dosledno. Večino drugih znanstvenikov pa je zgodovinsko gradivo tako zmotilo, da (kakor sem že omenil) Pavlov pojem istovetijo s širšim nedoločenim pojmom Cerkve, ki je prevladoval do konca srednjega veka, in ga bolj ali manj ločijo od sedanjega natančneje določenega pojma Cerkve, hierarhično organizirane družbe na zemlji. Na nemške pisatelje o tem predmetu je po merodajnem mnenju E. Przywara (razen tega) vplival M. Scheeben, ki v svojem dogmatičnem učbeniku nauka o Cerkvi ni mogel do konca obdelati. Pač je globoko obdelal nauk o mističnem telesu, a ga je naslonil na nauk o Kristusu in zakramentih. Cerkev gleda s stališča mističnega telesa, a ne obratno; odnosa mističnega telesa do vidne pravne Cerkve ni pojasnil.²⁸ Na isto enostranost je že prej opozoril B. H. Merkelbach v oceni omenjene Feckesove knjige s svarilom: *theologia non est in christologiam convertenda*.²⁹

Na najnovejšo nemško bogoslovno razpravljanje posebej vpliva novejša zgodovina in zloraba tega vprašanja. Pavlov pojem Cerkve so proti hierarhični cerkveni organizaciji zlorabljali že protestanti,

²³ Razen spisov, ki so navedeni v moji knjigi *Kristus v Cerkvi*, naj omenim še: H. Berresheim, *Christus als Haupt der Kirche nach dem hl. Bonaventura*. Bonn 1939. — J. Rinna, *Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim hl. Ambrosius*. Roma 1940.

²⁴ C. Feckes, *Das Mysterium der hl. Kirche*. 2. izd. Paderborn 1936. Ocena v BV 1936, 77.

²⁵ F. Prat S. I., *La théologie de St. Paul*. Paris, Beauchesne. Rabil sem 9. izd. 1. zvezka (1920) in 7. izd. 2. zv. (1923). Na nekaj netočnosti sem opozoril v knjigi *Kristus v Cerkvi* 263 s.

²⁶ A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem hl. Paulus*. Münster 1937. Razodetje pred Damaskom in temu sorodne Pavlove misli je popolnoma prezrl. Gl. op. 33.

²⁷ S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*. Roma 1937. Str. 201.

²⁸ Przywara v ZAM 1940, 201 s.

²⁹ *Angelicum* (Roma) 1935, 92—94.

potem P. Quesnel³⁰ in sinoda v Pistoji (obsojena 1794).³¹ Med nemškimi katoličani je to idejo razvnel M. Scheler v reviji *Hochland* l. 1915/6; poudarjal jo je z ostjo proti pravni cerkveni organizaciji. A vse to še ni zadosten razlog za odklanjanje v jedru razodete verske misli. Saj so vatikanski teologi že dovolj glasno opozorili, da je ta ideja zares najboljša in za moderno človeštvo edino zadostna rešitev dvomov proti hierarhični cerkveni organizaciji. Vodilni katoliški možje so javno poudarjali, da je R. Guardini prav s to idejo nemško mladinsko gibanje naravnal v pravilno smer in ga spravil v soglasje s cerkveno oblastjo. Napaka torej ni le v pretiravanju, temveč bolj v zanemarjanju te ideje med tistimi, ki bi jo morali poznati, pojasnjevati in uporabljati. Krivi so zlasti tisti, ki jih vodita in predstavljata Deimel in Koster. Ta dva stroga kritika s svojo pretiranostjo in enostranostjo krizo bolj poostrujeta nego rešujeta. Obe knjigi imata sicer mnogo zdravih treznih misli, a tudi mnogo usodnih zmot in enostranosti.

Na ovitku Deimelove knjige je objavljeno priporočilo, ki ga je podpisal dr. M. D. Koster.³² S tem priporočilom se Koster popolnoma istoveti z Deimelom; isto tako tudi z mnogimi izjavami v svoji knjigi. Torej smemo obe knjigi v glavnih mislih istovetiti. Deimel sam priznava, da je pisal brez natančnega proučevanja znanstvene literature. Koster pa v vsebini razodeva, da kljub večji bogoslovni izobrazbi tega vprašanja ni dovolj proučil. V obrambi Cerkve oba premalo upoštevata cerkveno tradicijo in soglasje velikih teologov; torej sta prezrla osnovne pogoje za znanstveno službo v cerkveno korist. Oba izzivata odgovor: *Medice, cura te ipsum!* Poglejmo!

Deimel in Koster se ne zavedata, da je Pavlov nauk o Cerkvi razodet in da ga je apostol zapisal po navdihu Sv. Duha in pod njegovim varstvom. Deimel že na 1. strani in potem še večkrat trdi, da je Pavel svoj pojem Cerkve zapisal le v štirih pismih (Rim, 1 Kor, Ef, Kol). Toda vsa cerkvena tradicija, cerkveni očetje in službene cerkvene izjave učé, da je bilo mistično enačenje Kristusa in Cerkve ter Kristusovo življenje v udih sv. Cerkve apostolu razodeto v videnju pred Damaskom, da ga je ta misel vedno spremljala in da jo izreka v vseh (ali skoraj vseh) pismih na različne načine (v Kristusu, eno v Kristusu, v Kristusa krščeni, potopljeni, en kruh i. dr.).³³ D. je

³⁰ Denzinger, *Enchiridion symb.* 1425.

³¹ O. c. 1515.

³² Ein wahres Kirchenbuch! Jede Zeile ist das lebendigste Bemühen um das richtige Verständnis... der Lehre des hl. Paulus... Echte theologische Haltung, verbunden mit großem Freimut, geistiger Kühnheit und sicherem Takt führen nicht selten zur Ablehnung von Überlagerungen und Entstellungen.

³³ Zadevna mesta cerkvenih očetov navaja Tromp 78 (skoraj ena stran samih števil). O smislu Kristusovih besed pred Damaskom (zakaj me preganjaš) ponavlja sv. Avguštin: »Calcato pede (membris), clamat Caput!« Okrožnica Pija XI. o Srcu Jezusovem (*Miserentissimus Redemptor* 1928) razlaga te Kristusove besede: »Commotis in Ecclesiam insectationibus, ipsum divinum oppugnari ac vexari Ecclesiae Caput. Iure igitur meritoque Christus in corpore suo mystico adhuc patiens nos expiationis suae socios habere exoptat.«

posebej prezrl tudi pomen evharistije za mistično telo (1 Kor 10, 17), a to zvezo v soglasju s sv. Pavlom odločno poudarjajo cerkveni očetje od sv. Avgušтина do sv. Tomaža in do danes. V tem okviru zveni Deimelov drzni stavek: »Cerkev je več nego Pavel« — nekoliko necerkveno (str. 6). Saj je Pavel ta nauk prejel po razodetju in ga zapisal po navdihu Sv. Duha. Cerkev v poapostolski dobi pa ne prejema niti razodetja niti navdihnjenja. Po svojem rednem učitelstvu pod varstvom Svetega Duha pa uči Cerkev bistveno drugače nego D. Kakor starejšo cerkveno tradicijo tako sta D. in K. v važnih vprašanjih prezrla tudi dognanja novejšje teologije. K. drzno odklanja mnenje vatikanskih teologov (kakor sem že omenil). Odličnega vatikanskega teologa kardinala Franzelina S. I. graja (str. 115), da si je po odklonitvi načrta o mističnem telesu drznil to pojmovanje še krepko poudarjati. Mogoče je, da Franzelin v svoji knjigi o Cerkvijah kaj pretirava, a kot odličen teolog vatikanskega c. zbora brez dvoma bolje nego K. ve, kaj se ujema z naukom ali stališčem tega zbora.

K. in D. neštetokrat ponavljata, da je mistično telo Kristusovo le podoba (analogija, metafora) in nič več. Trdovratno trdita, da so veliki sholastiki 13. stoletja, ki so dokončno uvedli pridevek mistično (telo), hoteli s tem poudariti *sensus analogicus*, *metaphoricus* v nasprotju s *sensus realis*, a da nikakor niso s tem nameravali izreči, da je telo Kristusovo stvarnost mističnega reda (D. 34 s; K. 34—36 i. dr.). Vedno in vedno ponavljata, da je telo Kristusovo v tej zvezi le »podoba med podobami«. D. se sicer zaveda, da je to posebno sveta podoba in da je vsebina stavka »Cerkev je telo Kristusovo« razodeta (str. 28), a vendar še vedno ponavlja, da je telo Kristusovo le podoba. To izražanje mu je vsaj v nekem oziru v isti vrsti s stavkom: kraljestvo (država) angleškega kralja — ali: družina sv. Benedikta (40). Na koncu pa vendar vidi, da je telo Kristusovo osamljeno svojstven izraz in da v svetni rabi nikakor ne moremo reči, da je ustanovnikova družba telo ustanoviteljevo ali da so člani družbe ustanoviteljevi udje (177). A kljub temu še ne vidi, da se te trditve ne ujema s trdovratnim poudarjanjem, da je telo Kristusovo le podoba med podobami.

Iz tega je dovolj razvidno, za kakšno ceno in s kakšnimi nasprotji se more vzdrževati trditev, da je mistično telo Kristusovo le podoba med podobami. Prezreti je treba celotno zvezo Pavlovega nauka, razodetje pred Damaskom, zvezo zakramentov in posebej evharistije z mističnim telesom; poleg tega je treba zmotno razlagati pomen in zgodovino pridevka *mističen*, prezreti ali odkloniti soglasni nauk največjih teologov od prvih stoletij do danes, prezirljivo odklanjati mnenje teologov vatikanskega c. zbora, zgodovino tega zbora pa napačno razlagati. D. iz pojma mističnega telesa Kristusovega odločno izključuje vsako stvarnost mističnega reda (34) in vsako stvarno zvezo (37); vse mu je le podoba (nur bildlich, nur Ähnlichkeit). Že Przywara je to zmoto pravilno odklonil in ugotovil, da D. pozna le fizično-tvarinsko resničnost, ne pa tudi du-

hovno (nadčutno) stvarno resničnost; ne ve, da je duhovna stvarna resničnost še večja kakor tvarinska resničnost; vse tvarinsko namreč razpade, duhovno pa ne. Zveza udov s Kristusom je torej stvarna (realna) in bitna (ontična), a ne v edinstvu narave (sv. Trojica) niti v edinstvu osebe (božja in človeška narava v eni osebi Kristusovi), temveč pritično (akcidentalno) edinstvo, pritična zveza; v mističnem telesu Kristusovem moramo razen razlike božje in človeške Kristusove narave razlikovati ustvarjene narave (in osebe) posameznih ljudi, ki so udje Kristusovi. Poleg tega P. pravilno poudarja, da podoba (metafora) neveste in telesa Kristusovega nista dve ločeni podobi med podobami, temveč mistično telo Kristusovo obsega tudi vsebino podobe o nevesti. Deimel in njegovi somišljeniki ne pomislijo, da moremo nadčutne stvari pojmovati in izražati le z analognimi pojmi, le z analogijami (podobami). Toda iz tega nikakor ne sledi, da ti analogni pojmi ne zaznamujejo (značijo) nič stvarnega.³⁴ Mistično telo Kristusovo je pač analogni pojem, ker znači nekaj nadčutnega in globoko skrivnostnega, kar presega ne le naše čute, temveč tudi naš um; nikakor pa ni le podoba, temveč pomeni neko stvarnost.

D. naposled še trdi, da je telo Kristusovo le ena izmed podob, s katerimi Cerkev pojmuje sama sebe. Nobena izmed teh podob in tudi ne vse skupaj pa ne morejo izčrpno predstaviti in obseči vsega bistva Cerkve; zato rabi Cerkev razne podobe, več podob. V tej trditvi je nakopičenih več zmot in zmed. Telo Kristusovo je razodeta resnica in vrh tega navdihnjena oblika izražanja; treba jo je torej dobro ločiti od tistih primer, ki niso niti navdihnjene niti razodete. Nikakor ni resnično, da izražanje mistično telo zato ne more izčrpno predstaviti bistva Cerkve, ker je le ena izmed mnogih podob. Temveč to Pavlovo izražanje je tako globoko, da ga naš um ne more izčrpati z enim pojmom, marveč ga mora deloma pod vodstvom sv. Pavla, deloma pod vodstvom tradicije razčleniti v pojme nevesta Kristusova, polnost Kristusova, Kristus glava Cerkve, Cerkev naša mati i. dr. Izražanju telesa Kristusovega se pozna božji pečat razodetja in navdihnjenja. Torej ni le primera, marveč važen dogmatičen izraz, kakor je Sv. Duh le analogen izraz, a vendar odločilno važen dogmatičen izraz za tretjo božjo osebo. O takšnih svetopisemskih izrazih (podobah) pravijo teologi, da imajo nekako zakramentalen značaj kot znamenja svete resnice.³⁵

Sv. pismo in posebej J. Kristus celo vidne prvine svete Cerkve predstavlja in opredelja s podobami in primerami. V obljubi prvenstva sv. Petru, v tej ustanovni listini sv. Cerkve ter Petrovega in rimskega prvenstva so primere in metafore kar nakopičene, čeprav bi se komu zdelo, da bi mogel Kristus prvenstvo jasneje opredeliti s preprostimi svojskimi in pravnimi izrazi. A vendar imajo te primere večjo in trajnejšo stvarno vsebino nego navadnejši svojski ali pravni izrazi. Pavlov nauk pa pojasnjuje v prvi vrsti nadnaravno skrivnostno bistvo Cerkve, ki se sploh ne da drugače izraziti kakor

³⁴ ZAM 1940, 209—212. Scholastik 1941, 322.

³⁵ Kristus v Cerkvi 129 in 151. — A. Ušeničnik, Katoliška načela (1937) 128.

z analognimi pojmi. Iz tega torej nikakor ne sledi, da je Pavlov nauk o Cerkvi le primera in podoba, temveč samo po sebi in po običajnem svetopisemskem slogu je treba sklepati, da je s tem izražena važna stvarnost.

V izražanju Cerkev je telo Kristusovo moramo dobro ločiti tri sestavine: a) Cerkev je telo; b) Cerkev je Kristusovo telo; c) poznejši pridevek mistično (telo).

a) Cerkev je telo — je brez dvoma le primera (metafora), podoba med podobami. Kakor se vobče vsaka družba primerja telesu, tako tudi Cerkev, skupina in zveza velikega števila ljudi, družbenikov, udov (članov, členov).

b) Cerkev je Kristusovo telo — pa izraža tesnejši in globlji stvarni odnos do Kristusa. Verniki svete Cerkve so ne le njeni udje in njeno telo, temveč udje, vsi skupno pa telo njenega ustanovitelja, Kristusa. Takšno izražanje bi bilo nemogoče ter docela neutemeljeno in neupravičeno, če bi bil stavek »Cerkev je Kristusovo telo« le podoba. Pač govorimo o državi italijanskega kralja in cesarja, o družini sv. Benedikta, o udih takšne družine, družbe ali države; nikoli in nikdar pa ne moremo govoriti, da so benediktinci udje sv. Benedikta, državljani cesarjevi ali kraljevi udje, društveni člani pa predsednikovi ali odborovi udje; pač govorimo o udih (članih) odbora, nikakor pa ne moremo trditi, da so odborniki predsednikovi udje. Telo Kristusovo torej izraža globoko stvarno nadnaravno zvezo s Kristusom ter po Kristusu in v Kristusu tudi stvarno zvezo med verniki, ki jo sv. Pavel močno in nazorno poudarja. Ta stvarna zveza se uresničuje v sv. krstu in je nerazdružno zasidrana v neizbrisnem zakramentalnem znaku, pomnožuje in utrjuje se v birmi, še bolj v svečeništvu, vzdržuje in hrani se v evharistiji. Cerkev je torej zakramentalno občestvo, kakor je učil že sv. Avguštin (communio sacramentorum) in kakor poudarja tridentski (Rimski) katekizem.³⁶ D. je vse to prezrl. Njemu in njegovim somišljenikom bi vse to bile le podobe, podobnosti, simboli.

c) Deimel se zelo drzno moti, ko trdi, da so s pridevkom mistično (telo) hoteli izraziti le podobo in analogijo v nasprotju z realnim Kristusovim telesom. Dognano je, da so mistično telo že cerkveni očetje (Avguštin i. dr.), še bolj pa srednjeveški pisatelji do 12. stoletja, nazivali evharistijo, včasih pa tudi Cerkev. Proti Berengarjevi zmoti pa je Cerkev poudarila, da je v evharistiji resnično (verum) Kristusovo telo; zato so poslej nazivanje mistično telo rabili le za Cerkev. Iz zgodovine tega izraza nujno sledi, da pomeni skrivnostno stvarnost, ne pa le podobo. D. bi moral dosledno trditi, da so veliki teologi do 11. stoletja brez ugovora s strani cerkvenega učiteljstva trdili, da je Kristusovo telo v evharistiji le podoba, ne pa resnično Kristusovo telo. Tako usodne posledice bi imela Deimelova zmota, če bi jo z njegovo vztrajnostjo pritiskali. Gl. op. 46.

³⁶ Grivec, Krščanstvo in Cerkev (1941) 60 s; Kristus v Cerkvi (1936) 157 ss; RKA 1941, 211 s.

Drugo bom natančneje razložil v latinskem delu te razprave. Že iz dosedanjega je razvidno, kakšne posledice ima zanemarjanje nauka o mističnem telesu Kristusovem.

Deimel razpravlja zelo skrbno in ima mnogo zelo lepih in pravilnih misli, a stanja znanstvenega vprašanja, tradicije in literature ni dovolj proučil. Koster je bogoslovno izobrazjen, zato pa mnogo drznejši v trditvah in kljub temu preveč navezan na Deimela.

Inozemski bogoslovni znanosti je nujno potrebno za bogoslovni šolski pouk in za širše občinstvo prirejeno podobno sistematično razpravljanje o skrivnostnem Kristusovem telesu, kakor je podano v slovenskih knjigah »Cerkev« in »Kristus v Cerkvi«. Če bi se bilo pravilno metodično razpravljanje uvedlo v bogoslovni šolski pouk že pred 20 leti, ko je to vprašanje postalo pereče, bi bila sedanja kriza v tem vprašanju nepotrebna, ali pa vsaj ne bi bila tako ostra. V ta namen sem v drugem (latinskem) delu razprave podal pregled nauka o telesu Kristusovem; zaradi preglednosti in zaradi važnih dopolnil je važen tudi za tiste, ki poznajo omenjeni slovenski knjigi.

Pars II.

1. Controversia de corpore Christi mystico

Dissertatio praesens est continuatio tractatus, cuius caput primum in folio Acta Academiae Velehradensis 1937, 122—132 vulgavi (De corpore Christi mystico. Quaestiones methodicae). Continuationem, in eodem folio 1941 (152—154) indicatam, ob temporum condiciones ibidem edere non possum.

Caput primum, iam ibi vulgatum, inscribitur: Corpus Christi quod est Ecclesia (Col 1, 24), i. e. corpus Christi mysticum primario loco Ecclesiam significat.

II. Caput (nondum vulgatum): Tractatio de corpore Christi mystico arctius cum tractatu de Ecclesia conectenda est; nec negligendus est nexus cum hierarchica ecclesiae constitutione.

III. Hoc Ecclesiae conceptu (corpore Chr. mystico) multae aatholicorum obiectiones aptissime praeveniuntur et dissipantur.

Restat igitur, ut de capitibus II. et III., iam indicatis, disseram ac nonnulla ad I. caput addam, praesertim ideo, quia annis novissimis multae perturbationes dubitationesque de hac quaestione exortae sunt. De quibus iam supra in I. parte ac in AAV 1941, 152 s pauca dixi. Agitatur enim de magno discrimine (Krise) non solum quaestionis de corpore mystico, immo etiam tractatus de Ecclesia Christi, prout Dr. M. D. Koster O. P. in fronte sui libri (supra nota 5) scribit: »Unser gläubiges Wissen um die Kirche steht in einer Krise... Es geht um die Wiedergewinnung der ganzheitlichen Sicht der Kirche von Anfang bis zu Ende.« In libro perseveranter contendit, tractatum de Ecclesia nondum elaboratum, sed demum in statu nascendi esse (im Werden); scientificam tractationem de Ecclesia demum in statu praeparationis esse, nondum proprie theologiam:

»Im Werden ist erst die vortheologische Ekklesiologie« (153). Praeprimis illos theologos et libros carpit, qui de Ecclesia, corpore Christi mystico, disserunt. Librum a L. Deimel (supra n. 5) de hac quaestione editum plus iusto laudat et approbat (supra n. 32), opera et dissertationes de corpore Chr. mystico autem acri percenset iudicio. Uterque liber (Deimel et Koster) quaedam sobria ac vera continet, ast etiam plura exaggerata et sinistra. Ideo vix multum ad animos sedandos dubitationesque solvendas contulerunt, sed potius discrimen (Krise) profecto acerrimum manifestaverunt. De hoc discrimine tractationis de corpore Chr. mystico iterato E. Przywara S. I. scite disseruit (v. supra n. 6). Utrumque memoratum librum valde benigne recensuit professor Fl. Schlagenhafen S. I. (supra n. 7).

Et Deimel et Koster doctrinam traditionis catholicae de corpore Chr. mystico nimis negligunt, doctrinam s. Pauli plus iusto deprimunt ac coarctant, multos graves auctores vel ignorant vel fere contemnunt, documenta magisterii Ecclesiae vel praetereunt vel sinistre et arbitrarie interpretantur; graves theologos catholicos a scriptoribus mediocribus non discernunt. Deimel candide fatetur, se libros de hac sublimi quaestione non abunde perlustrasse; etiam Koster multos graves auctores praetermisit nec statum quaestionis sat scrutatus est.

Traditionem catholicam de s. Pauli conceptu Ecclesiae instanter renovaverunt theologi concilii Vaticani illamque in systema redegerunt ac primo schemate de Ecclesia concilio proposuerunt. Non absque nutu quodam providentiae divinae evenit, ut in illo concilio, quo hierarchica Ecclesiae constitutio usque ad summum verticem definita est, a primis illius aetatis theologis sublimis s. Pauli conceptus Ecclesiae tam enixe ut medulla tractatus de Ecclesia propositus sit. In annotatiobus iidem theologi Vaticani docent, hunc conceptum frequentissime ac dissertissime in sacra scriptura proponi; isto conceptu aptissime refutari acatholicorum exceptiones; hoc conceptu neglecto externam ecclesiae faciem (constitutionem), ut par est, constitui aestimarique non posse; hanc Ecclesiae considerationem ante omnia in animis fidelium ideo excitandam esse, quia »nunc inter homines adeo carnales ac mundanos aut penitus ignoratur, aut, uti oportet, non attenditur«.

Auctoritatem huius schematis Vaticani Koster variis rationibus dissipare tentat. Argumentationem e s. scripturae »frequentissima et dissertissima« doctrina retundere conatur audacter negando veritatem huius assertionis. Quae negatio fere temeraria traditioni manifeste contradicit. Patres Ecclesiae, theologi ac gravia pontificum Romanorum documenta consentiunt, hunc Ecclesiae conceptum s. Paulo ante Damascum revelatum fuisse eumque gentium doctorem hanc doctrinam saepissime variisque modis praedicare.³⁷ Deimel

³⁷ V. supra notam 33. Etiam Wikenhauser (supra n. 26) hanc s. Pauli doctrinam nimis coarctat. — Arcta doctoris Koster (et D.) huius conceptus consideratio vix cum auctoritate s. Pauli eiusque doctrinae revelatae et inspiratae conciliari potest. K. scribit: »Paulus hatte seine Gründe...

et Koster perseveranter asseverant, s. Paulum istum Ecclesiae conceptum in quattuor tantum epistolis docere (Rom, 1 Cor, Col, Eph). Sublimem nexum huius s. Pauli doctrinae negligendo, minime perspexerunt, conceptu corporis Chr. mystici comprehendi etiam imaginem sponsi et sponsae, in praedicatione Christi et in libris N. T. frequentissimam, porro ideam plenitudinis Christi ac unitatis in Christo,³⁸ baptismo fundatam ac s. eucharistia nutritam auctamque. Deimel et Koster ergo perperam ad traditionem provocant, cui ipsi arbitraria arcta interpretatione acriter contradicunt. Koster praeterea contendit, illud schema theologorum concilii Vaticani ab episcopis permultis in eodem concilio vituperatum et recusatum esse. Ast acta concilii non sat perscrutatus, historiam huius schematis sinistre et arbitrarie adumbrat. Acta concilii (in nova editione Mansi-Petit vulgata) testantur, e circa 620 episcopis solum circa 134 episcopos vota sua de hoc capite scriptis proposuisse; circa 90 episcopi conceptum corporis Christi mystici approbaverunt, circa 25 episcopis hic conceptus minus placuit, circa 20 episcopi eum recusaverunt.³⁹ Ex hisce circumstantiis E. Mersch concludit, longe maiorem partem episcoporum concilii Vaticani approbasse, conceptum corporis Christi mystici reapse centrum esse tractatus de Ecclesia.⁴⁰ Igitur hoc schema non est a concilio improbatum, sed quaestionibus illo tempore gravioribus cessit. A. Stolz O. S. B. in egregio de Ecclesia tractatu profitetur: »(In concilio Vaticano) materia de infallibilitate et primatu Romani Pontificis ... ob rationes extrinsecas unice definita est, et sic haec materia definita ut principalis in doctrina de Ecclesia a multis paulatim considerabatur, quod tamen non erat ad mentem Patrum.«⁴¹ Eo potius deductiones doctoris Koster menti Patrum concilii Vaticani contradicunt. Fatendum quidem est, schema ipsum, utpote primus conatus systematicae tractationis de hoc conceptu sublimi, defectibus quibusdam laborare ac Patres concilii merito multas observationes et emendationes addidisse. Praeterea non erat opportunum, de hac sublimi doctrina in concilio disputare, controversiis de gravissimo capite constitutionis Ecclesiae nondum finitis. Attamen schema magna excellit

Paulus verwendet den Ausdruck ‚Leib Christi‘ dazu den hellenisierenden Heidenchristen, denen der wenig anschauliche Ausdruck ‚Volk Gottes‘ weniger sagte als der ihnen bekannte u. bildhafte, ihrem visionellem Typ entsprechende ‚Leib‘, das neue Volk Gottes in seiner konkreten Gesamtheit u. in seinem Verhältnis zu Christus verständlich zu machen« (37 et 39). D. ait: »Mit Ausnahme von zwei Fällen knüpft der Apostel an den Vortrag (dieser Lehre) stets eine sittliche Ermahnung. Nur um dieser ‚Nutzanwendungen‘ willen ist die Lehre vom Leibe Christi überhaupt verfasst u. vortragen worden... Auch nicht eine Spur von Mystik«. Sed ubi est locus revelationi, inspirationi ac traditioni christianae!

³⁸ Hunc nexum E. Przywara, Scholastik (1941, 322) et ZAM (1940, 209 s) scite effert ac methodum aridam atomistico-litterariam, cui Deimel et Koster inhaerent, vituperat. Ast nec Przywara nec Schlagenhaufen graves errores K. et D. sat refellerunt; plures alii auctores hos errores nimio aplausu approbaverunt ac discrimen (crisim) auxerunt.

³⁹ Mansi 51, 731 ss.

⁴⁰ E. Mersch II. (supra n. 20) 355.

⁴¹ A. Stolz et H. Keller O. S. B., Manuale theologiae dogmaticae. Fasc. 7: De Ecclesia (A. Stolz; Friburgi Br. 1939) 16.

auctoritate, non solum auctoritate theologorum, sed etiam plurimorum episcoporum, qui illud saltem indirecte approbaverunt, ut A. Stolz O. S. B. et E. Mersch⁴² aliique viri doctissimi profitentur. Ideo minime approbare possumus, quae Koster nimis audacter ac fere temerarie de hoc schemate scribit.

Koster non solum historiam huius schematis perverse interpretatur, sed etiam de gravissimis theologis concilii Vaticani fere cum quodam contemptu scribit: »(Diese Wesenbestimmung der Kirche) ist aus recht sonderbaren Gründen im Schema der Theologen des Vaticanums aufgestellt worden und wird mit noch sonderbareren Gründen bis heute verteidigt (pg. 114)... Man versteht sehr leicht die heutige Vorliebe für dieses Schema. Nun kann man bei Mansi 51, 731—930 die erbarmungslose Kritik von beinahe 300 Bischöfen an diesem Schema nachlesen, die dasselbe... restlos umgestossen hätte.⁴³ Das Schema kann als restlos abgetan erachtet werden. Es ist zum deutlichsten Dokument der Neuzeit für den ungeheuren Unterschied von Gottes- und Theologen-Wollen geworden... Wir sehen heute, dass damals ein sehr gefährlicher Denkkurzschluss am Werke war, der nicht fern stand der Anmassung, die gehörige Zeit und ekklesiologische Vorarbeit und Entwicklung innerhalb der Kirche zu überspringen und... eine dogmatische Entscheidung über noch nicht spruchreife⁴⁴ Glaubensgegenstände gleichsam zu erzwingen (21)... Nicht ohne

⁴² (Le schéma) indique ce qui, au jugement de ces savants, était susceptible d'être défini, et ces savants, n'étaient pas les premiers venus, mais des sommités, dont le choix avait été fait par la commission centrale du concile, et approuvé par le pape. O. c. II, 353.

⁴³ K. illas observationes nec attente numeravit nec perscrutatus est. Solum circa 230 episcopi observationes proposuerunt. Plures horum de corpore Chr. mystico tacuerunt; circa 100 hunc conceptum approbaverunt. Numeros v. supra pg. 16 et apud Mersch II, 354 s. K. igitur severum suum ac iniustum iudicium tanto errori in numeris ac rebus superstruxit! — K. (115 ss) et alii contra auctoritatem I. schematis de Ecclesia ad schema reformatum de Ecclesia, quod P. Kleutgen S. I. in concilio Vaticano exaravit (Schema Constitutionis II. de Ecclesia), provocant. In hoc schemate conceptus corporis Chr. mystici fere praetermittitur (Mansi 53, 308) ac in adnotatione tantum (Mansi 53, 319) laudatur. Ast vix opinari possumus, id fuisse ad mentem Patrum concilii. Mersch II, 356 sic aestimat: Ce schéma réformé aurait-il plu au Concile, on ne saurait le dire: il n'a pas été revu par le Pères de la députation de la foi; il n'a pas été soumis aux évêques. A notre sens, plusieurs de ceux-ci, et peut-être beaucoup, auraient regretté qu'il passât si vite sur une notion qui, dans la première rédaction, leur avait semblé si utile et si vraie. N'est-il pas significatif que les autres projets de définitions, composés par des évêques pour remplacer la première formule, fassent, à peu près tous à la doctrine du corps mystique, une part notablement plus large que ne fait l'écrit du P. Kleutgen?

⁴⁴ Conceptus corporis Chr. mystici profecto nondum maturus erat ad definiendum, attamen non adeo spernendus, prout K. eum parvi pendit: Nicht vom Lehrkörper (ist) die laute Rede von Leib Christi ausgegangen, sondern von einigen wenigen Seelsorgern, wie Jacobs, Neundörfer und andern. Sie wurde dann von etlichen Theologen aufgenommen, fand durch ihre Schriften den Weg in weitere Kreise des Glaubenskörpers und wurde — leider muss man die Feststellung machen — von einigen Zweigen des Buchgewerbes zu den sonderbarsten Zwecken verwertet... Faktoren, die... als ausserhalb des Sinnes der Verkündigung durch die Kirche liegend abgelehnt

Grund bestritten die meisten Bischöfe auf dem Vaticanum die Ansicht der Theologen (115)... Dafür scheint in erster Linie Franzelin verantwortlich zu sein, der trotz der Einwände von vielen Bischöfen auf dem Vaticanum nachher gleich zu schreiben wagte« (116)... Hic reprehensa sententia in tractatu de Ecclesia huius cardinalis doctissimi sonat: »Hic modus considerandi Ecclesiam (corpus Christi) non solum apud ss. Patres communis est, sed etiam populo christiano familiaris, eoque manifestior eius praestantia, ut fere dici possit christiana definitio Ecclesiae.«⁴⁵ Forsan haec verba non sat moderata videntur, ast theologus Vaticanus tam doctus ac pius profecto melius quam Koster iudicare potuit, quid menti concilii Vaticani consentaneum esset. Causae tantae incomprehensionis (Missverständnis) doctoris Koster eiusque socii Deimel sunt »atomistico-litteraria« (ut Przywara notat) interpretatio doctrinae s. Pauli, discrepans a traditione christiana, nimia verbalis coarctatio conceptus corporis Christi mystici ac neglectus traditionis et multorum doctorum librorum; quae causae invicem cohaerent.

Neglectu traditionis Koster et Deimel in multas sententias erroneas vel parum exactas inciderunt, praepremis in fundamentalem errorem sinistrae coarctationis conceptus corporis Chr. mystici. Tanta coarctatione impediti litteris ac verbis potius inhaerent quam sensum ac conceptum considerant; ideo plura testimonia eos latent. Alia vero testimonia ob mancam historiae ac librorum theologorum cognitionem praetermiserunt. Si magnam molem testimoniorum traditionis, tanta brevitate in libro professoris Tromp (supra n. 27) collectam, inspicerent, tam de traditione quam de ipsa re ac conceptu aliter existimarent.

Et Deimel (6) et Koster ad *Catechismum Romanum (Tridentinum)* ad *parochos* provocant, qui I, 10, 4 inter varia Ecclesiae nomina conceptum *corpus Christi* ultimo loco breviter ponit. Ast utrumque fugit eodem loco verbosius efferi conceptum *sponsa Christi*, cum corpore Christi intime conexum. Sinistra coarctatio litterae utrumque scriptorem impedivit, quin hunc conceptum in quaestionibus 22. et 23. eiusdem catechismi viderent, ubi Ecclesia praeclare ut *communio sacramentorum* definitur. — Praeterea hi duo scriptores neglexerunt in documentis Romanorum pontificum inde a saeculo XIV. Ecclesiam frequenter corpus Christi mysticum dici, praesertim ultimis decenniis in epistolis Pii IX., Leonis XIII., Pii X., Benedicti XV., Pii XI. Testimonia collegerunt Tromp 159—166 et 193 s. e. a. ac Mersch II, 350—364 e. a.^{45a}

werden müssen, wie Seelsorgs-, Stimmungs- und Gewinnungswert, kurz gesagt, die Modernität oder die Zeitgemässheit. Das zeigt nur zu deutlich die augenscheinliche Abneigung vieler gegen den Ausdruck (Leib Christi) gleich von Anfang an (86). Tristis modus certandi pro Ecclesia et scientia!

⁴⁵ I. B. Franzelin, *Theses de Ecclesia Christi*. 2. ed. (Roma 1907) 300.

^{45a} Pius XI, *Ubi arcano Dei* 1922: »Totum corpus Christi, quod est Ecclesia, constitutum in Petrae soliditate consurgit.« *Lux veritatis* 1931: »Redemptor noster mysticum corpus suum, Ecclesiam nempe, ornatum voluit unitate.« V. etiam supra n. 33. — Benedictus XV. *Motu proprio Dei*

Traditio christiana de Ecclesia, corpore Christi mystico, in epistolis s. Pauli et operibus ss. Patrum abunde fundata, igitur in documentis magisterii ecclesiastici semper vigeat et iuvenescebat neque a conceptu Ecclesiae seiungebatur. Hanc traditionem christianam ac scholasticam saeculo XVI. praeclare professus est laudatus *Catechismus Tridentinus*, pluribus de Ecclesia quaestionibus conceptum corporis Christi intexens. Unitatem Ecclesiae (qu. 12) sic explicat: »Quemadmodum humanum corpus multis constat membris... ita corpus Christi mysticum, quod est Ecclesia, ex multis fidelibus compositum est.« Sanctitatem Ecclesiae (qu. 13) illustrat: »Sancta etiam dicenda est, quod veluti corpus cum sancto capite Christo Domino, totius sanctitatis fonte, coniungitur... Patet igitur Ecclesiam esse sanctam... quoniam corpus est Christi, a quo sanctificatur, cuiusque sanguine abluitur.« (Alias similes sententias eiusdem libri iam supra notavi; de communione sacramentorum infra plura dicam.) Recentiores theologi demum in tractatibus et compendiis de Ecclesia Christi ab hac traditione paulatim recedebant, contra protestantes et gallicanos constitutionem Ecclesiae defendendo, ad externam eius organisationem potissimum attentionem convertentes. Nexus conceptus corporis Christi mystici cum Ecclesia paulatim obscurabatur, quia theologi plurimi potius traditionem compendiorum ac tractatum ad usum scholarum quam integram traditionem christianam sequebantur, nec convenienter animadverterunt, post concilium Vaticanum ad mentem theologorum istius concilii »in primis mystici corporis speciem, quae nunc inter homines adeo carnales ac mundanos aut penitus ignoratur, aut non attenditur... ante omnia in animis fidelium excitanda esse«; nec schema Vaticanum I. de Ecclesia, in Collectione Lacensi 7, 567 ss iam a. 1890 vulgatum, attente legerunt.

Ex his apparet, theologos concilii Vaticani nutu quodam divino traditionem renovasse ac ipsos summos pontifices huius doctrinae non solum opportunitatem approbasse, sed immo scriptores compendiorum praecurrere. Ordinarium Ecclesiae magisterium in hac doctrina efferenda post concilium Vaticanum professores theologiae praecurrebat. Si professores his monitis opportuno tempore obsecuti essent ac schema Vaticanum, epistolam *Satis cognitum* (1896) e. a. attentius legissent, hodiernum discrimen (Krise) non adeo acre esset.

Neglectu traditionis ac librorum gravium seducti, D. et K. significantem appellationem »mysticum« erronee explicant. Asseverant etenim (D. 34 s; K. 34—36, 65 e. a.), theologos scholasticos medii aevi hoc vocabulo sensum mere metaphoricum exprimere; corpus Chr. mysticum ergo metaphoram tantum, non autem realitatem mysticam significare. Iam Franzelin, Prat, Dorsch e. a. hanc appellationem aliter explicaverunt. Tromp multa testimonia historica collegit (91—94).

providentis 1. maii 1917 (instituta S. Congr. pro Ecclesia orientali): »Accrescant ecclesiae, ex quibus compactum et coagmentatum constat unum corpus Christi mysticum seu Ecclesia catholica.« — Leo XIII., *Satis cognitum* 1896: »Ecclesiam (Filius Dei) mysticum corpus decrevit fore.«

H. Lubac S. I. autem definitive probavit, corpus mysticum iam apud s. Augustinum et apud theologos usque ad saec. XII. saepe eucharistiam, non numquam etiam Ecclesiam significasse; interdum corpus eucharisticum dicitur mysticum, Ecclesia autem veritas. Contra Berengarium (1079) eucharistiam verum Christi corpus efferendo, appellatio »mysticum« non amplius eucharistiae, sed Ecclesiae tantum tribuitur.⁴⁶ Koster ergo manifeste errat. De vero sensu huius appellationis v. infra.

Tantis erroribus superstructa est sinistra doctoris Koster eiusque socii opinio de mere metaphorica significatione corporis Chr. mystici. Hanc opinionem erroneam esse, apparet etiam e sacramentis, quibus corpus Chr. mysticum formatur, praepriis baptismo, eucharistia, confirmatione ac sacramento ordinis. Effectus horum sacramentorum profecto non pure metaphoricis sunt. His sacramentis etiam externa Ecclesiae organisatio ita fundatur ac illustratur, ut corpus Christi mysticum ab Ecclesiae externa constitutione separari minime possit. Corpus Chr. mysticum etiam visibilem Ecclesiae societatem comprehendit ac significat. Etiam huius quaestionis solutio in traditione iam implicite saltem continetur, quamquam nondum sat systematice elucubrata. Koster frustra novam solutionem quaerit, quae non nisi traditioni magisterii ordinarii Ecclesiae ac theologorum superstrui potest.

Koster conceptum corporis Chr. mystici non negative tantum percenset, sed positiva quaedam ad ecclesiologiam efformandam proponit. Tamquam medullam verae definitionis Ecclesiae cum socio suo appellationem *populus Dei* perseveranter commendat. Corpus Christi ut nomen minus clarum ac pure metaphoricum improbat. Appellationem »*populus Dei*« autem realem esse (Sachbezeichnung 143 ss e. a.) dicitur etiam reapse in liturgia frequentissimam esse; pericopas s. Pauli, hunc conceptum continentis, rarissime in liturgia (missa) legi.⁴⁷ Quae observatio corrigenda quidem est, addendo illos locos, qui hanc ideam minus ad litteram utique continent. Nihilominus ista observatio iuste aestimanda est. Appellatio *populus Dei* autem a D. et K. plus iusto aestimatur. Ista enim appellatio vix significantior est quam nomen *Ecclesia Dei*, quae coetum vel societatem Dei dicit. In linguis modernis hic sensus minus sentitur, quia nostra nomina Ecclesiae (Kirche, kerkev, chiesa) claram significationem etymologicam non continent.

Alia quoque quaedam sobria et attentione digna a D. et K. proferuntur. D. solide de organisatione sociali et de ratione membrorum corporis Christi disserit ac quaedam nova de charismatibus ut vinculis socialibus membrorum corporis Christi profert. Positivam eius libri partem Schlagenhaufen (l. c. 1940, 220) benigne recensuit.

K. perite rationem christologicam corporis Christi ac ecclesiologiae s. Augustini et clarissimi Scheeben percenset. Auctoritatem s. Augustini quidem deprimit, efferendo istum doctorem Ecclesiae

⁴⁶ H. Lubac, *Corpus mysticum. Recherches de sc. relig.* 1939, 257—302; 429—489; 1940, 40—80; 191—226.

⁴⁷ Deimel 5.

in hac re potius theologum quam testem traditionis christianae esse (20 et 38). Attamen concedendum est, ecclesiologiam s. Augustini reapse parum a christologia distinctam esse ac non pauca parum exacta continere. Eandem nimiam christologicam rationem ecclesiologiae doctissimi Scheeben iam Przywara et Merkelbach merito reprehenderunt.⁴⁸ Immo Przywara asseverat, libros a Scheeben editos hodiernum discrimen (Krise) in ista quaestione saltem partim excitasse; hanc discriminis causam etiam K. innuit.

S. Augustino eiusque modernis sequacibus a K. s. Thomas Aq. opponitur, qui de corpore Chr. mystico pariter potius christologice quam ecclesiologice disserit, atamen utrumque theologiae tractatum praecise constanterque distinguit. Validum fundamentum huius distinctionis est sublimis ac praecisa s. Thomae doctrina de characterе sacramentali (indelebili). Doctor Angelicus iam praecise docet, characterе sacramentali fideles Christo incorporari eiusque membra effici (41—47). S. Thomae vestigia premens K. multa non parvipendenda de characterе sacramentali in organismo et organisatione corporis Christi, Ecclesiae, disserit disputatque. Ast in hac quoque re fugit eum factum, doctores theologiae dogmaticae, praepremis Scheeben, iam non pauca gravia exposuisse de momento characteris sacramentali in corpore Christi. Sicut in aliis capitibus ita in ista quoque quaestione modum excedit. Pondus characteris nimis extollendo ad primatum successorum s. Petri recurrit, ut Ecclesiae constitutionem characteribus sacramentalibus superstruat.⁴⁹ Ast Schlagenhafen merito monet,⁵⁰ characterem sacramenti ordinis imprimi etiam in schismaticis et haereticis coetibus. Opinio doctoris K. igitur in hoc non est approbanda; nec illa, quae K. (socium D. secutus) de parte charismatum in Ecclesiae organisatione non sat exacte asserit (130 ss), hanc opinionem salvare possunt.

Arcta conceptus corporis Christi mystici consideratio et manca traditionis litteraturaeque scientificae aestimatio igitur utrumque scriptorem in illis quoque quaestionibus non parum impediunt, in quibus ceterum nonnulla approbanda graviaque protulerunt.

2. Corpus Christi quod est Ecclesia

Hisce verbis s. Pauli (Col 1, 24) doctor Tromp opus suum inscribit, quo ex epistolis apostoli gentium ac e traditione identitatem conceptus corporis Christi et Ecclesiae demonstrat: Corpus Christi mysticum est vera Christi Ecclesia, Ecclesia catholica. Quae »assertio non absque pondere et gravitate est. Licet non sollemniter definitum sit, Ecclesiam catholicam Romanam esse corpus mysticum Christi, ta-

⁴⁸ V. supra n. 28 et 29.

⁴⁹ (Leib Christi) ist das auf Grund der sakramentalen Charaktere begründete und durch sie gestufte und gegliederte Personenganze oder Heilskollektiv, insofern es sich nach den Weisungen des Stellvertreters Christi leiten lässt. Der sakramentale Charakter und Unterordnung unter den Bischof der Gesamtkirche ist... das konstitutive Prinzip... in der »Körperschaft Christi« (54).

⁵⁰ ZKTh 1941, 94.

men res in fidei deposito ita clare continetur, ut eius negatio dicenda sit haeresis«. Sic professor Tromp (155), qui istis verbis adiungit:

»Tandem etiam hodie in re nostra defectus quidam claritatis observare est. Et haec est causa, cur nonnulli nimia quadam facilitate et debitis omissis distinctionibus dicant eos, qui bona fide errant non quidem pertinere iuridice ad Ecclesiam Romanam, tamen minime a corpore Christi esse separatos; alii vero haud pauci, licet Pius Papa XI in encyclica sua de sacerdotio pulcherrimam vocaverit mystici Iesu Christi Corporis doctrinam, tamen audientes vocem Corporis mystici non subrideri non possint, dicentes multos quidem sub specie profunditatis sermocinari de mystico Corpore, interrogatos vero quid praecise realitatis huic locutioni subsit, vel doctissime tacere vel prudentissime dubitare, vel nubilosissime respondere quaestioni positae... Tamen non agitur de re difficili, vel saltem non de maiore difficultate quam in qua versantur ii, quibus explicandus est conceptus Ecclesiae. Etiam vox *Ecclesiae* inde ab antiquissima traditione variis et versicoloribus modis intellecta est« (156).

Doctor Tromp non absque ratione historiam conceptus corporis Christi mystici cum historia nominis Ecclesiae comparat atque indirecte innuit, ad has difficultates dubitationesque superandas iam tandem systematice de hoc conceptu tractandum esse ac hoc caput consequenter tractatui compendiisque de Ecclesia inserendum. Hoc caput ad instar compendii iam decursu viginti annorum in praelectionibus de Ecclesia trado. Liceat mihi igitur brevi

COMPENDIO QUAESTIONES SELECTAS HUIUS DOCTRINAE PROPONERE⁵¹

1. Introductio

Christus in sua Ecclesia non solum moraliter vivit sicut auctor in opere suo vel in societate, quam ipse instituit, sed verius. Christus, »ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet, sanctam aedificare Ecclesiam decrevit«. Vaticana constituto de Eccl. Denz. 1821. Redemptio Christi autem continuatur per sacramenta, ab Ecclesia administrata.

Unigenitus Dei Filius... visibilis apparuit in assumpta nostri corporis forma, ut terreni homines atque carnales, novum hominem induentes... corpus eformarent mysticum, cuius ipse existeret caput. Ad hanc vero mystici corporis unionem efficiendam, Christus Dominus sacrum regenerationis et renovationis instituit lavacrum, quo filii hominum... membra essent ad invicem, suoque divino capiti fide, spe et caritate coniuncti, uno eius spiritu vivificarentur... Atque haec est, quae, ut fidelium mentibus obiciatur alteque defixa haereat, satis nunquam commendari potest, praecellens Ecclesiae species, cuius caput est Christus, ex quo totum corpus compactum.⁵²

⁵¹ Cf. meos libros: *Cerkev* (1924) et *Kristus v Cerkvi* (1936; versio bohémica Olomouc 1938). Hoc caput mei compendii approbavit S. S. Pius XI. V. supra n. 16. Cf. BV 1937, 207 ss (Spáčil) et Or. Chr. 1937, 684 s (Tyszkiewicz).

⁵² Primum schema conc. Vaticani de Ecclesia.

Ecclesia est non solum aedificium et organisatio, in qua Christus moraliter vivit ut fons hierarchicae potestatis, sed etiam vivus organismus, in quo Christus verius adhuc vivit ac membra Ecclesiae vivificat.

2. Ecclesia est corpus Christi

Sensus huius assertionis. a) Ecclesia est corpus — locutio pure metaphorica est, a modo loquendi scriptorum paganorum tempore s. Pauli non diversa. Unaquaeque societas corpus (vel corporatio) dicitur, socii societatis autem membra societatis appellantur. Metaphora (fabula) de membris corporis et stomacho Menenius Agrippa plebem Romanam sedavit (saec. 5. ante Chr.). Hanc corporis metaphoram philosophi stoici ulterius excoluerunt eaque frequentissime usi sunt. Relatio membrorum societatis ad invicem et ad praesidem est pure moralis (iuris).

b) Ecclesia est corpus Christi. Ista sententia metaphoram (analogiam) corporis societatis adhuc continet, ast ipsam iam ad altiore ordinem elevat eique prorsus novam realem relationem addit, ab unaquaque profana societate et locutione diversam. Nulla humana societas dicitur corpus praesidis, nec membra societatis appellantur membra praesidis. Relatio membrorum ad Christum prorsus singularis est, diversa a relatione membrorum in profanis societatibus, eoque mirabilior, quia Christus non solum homo, sed etiam verus Deus est. Insuper haec apostoli Pauli doctrina revelata est atque in epistolis divinitus inspiratis consignata. Theologi tali locutioni s. scripturae quasi sacramentalem characterem tribuunt, utpote signo sanctae veritatis.⁵³ Hisce verbis apostolus veritatem ante Damascum sibi revelatam expressit ac Spiritu Sancto afflatus exponit applicatque.

c) Cur solus s. Paulus hanc veritatem doceat, non vero alii apostoli? Sic Deimel, Koster e. a. obiiciunt. Respondendum: 1. Haec veritas soli s. Paulo revelata est; quae revelatio, causa eius conversionis ac vocatio ad apostolatam, continuo ipsi ante oculos versabatur. 2. Christum non novit in eius vita terrestri, sed solum glorificatum; eiusque vim animos penetrantem ac renovantem expertus est. 3. A Deo electus apostolus gentium (Act 9, 15; Gal 2, 7s), a S. Spiritu doctus, hac idea gravissime demonstrabat, omnes gentes aequaliter cum Iudaeis vocatos esse ad salutem in Christo (Rom 7, 4; Eph 2, 11—22; 3, 1—7). Pro hac idea persecutiones et carceres et vincula passus, reapse »vinctus Christi Iesu pro gentibus« (Eph 3, 1). 4. In magnis urbibus hellenisticis veritatem ac opportunitatem huius ideae expertus est. Multas quidem formas externas e locutione hellenistica mutuavit, sed revelationem et inspirationem edoctus, has formas penitus novis ideis ac mysteriis complevit. Quae Deimel (6 e. a.)⁵⁴ et Koster (37 ss) obiiciunt, erronea et absona et temeraria sunt.

⁵³ M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas Aqu. von der Kirche (1903) 209—212.

⁵⁴ Die Kirche ist mehr als Paulus. Deimel 6.

Assertio probatur: 1. Non solum ex illis locis s. Pauli, ubi expresse de corpore Christi ac membris eius loquitur (Rom 12, 4 s; 1 Cor 6, 15; 10, 17; 12, 12—27; Eph et Col), sed ex iis quoque, ubi docet, nos esse (unum) in Christo (Gal 3, 28 textus graecus: unus in Christo), in unum Christum baptizatos (Gal 3, 27 s e. a.) et similia. Traditio praeterea monet (supra pg. 15 s ac nota 33), hanc ideam Saulum in Paulum convertisse ipsique continuo ante oculos versatam esse.

2. E ss. Patribus. Plurimos locos collegit Tromp.

3. Ex ordinario magisterio Ecclesiae et consensu theologorum. Pauca v. supra pg. 18; multa apud Tromp.

Qualificatio assertionis. Theologi gravissimi consentiunt, thesim esse de fide divina, utpote in s. scriptura et traditione explicita proposita. Tromp immo dicit (v. supra pg. 21 s), eam esse etiam de fide catholica, doctrinam ei contrariam ergo haeresim esse.

3. Corpus Christi mysticum

De historia appellationis »mysticum« v. supra pg. 19 s. Hanc appellationem iam s. Thomas constanter adhibet de Ecclesia; Ecclesia, quae est mysticum corpus Christi (S. th. 3, 49, 1); Ecclesia dicitur unum corpus mysticum (3, 8, 1) e. a. Deinde Bonifatius VIII (Unam sanctam 1302) aliique summi pontifices, praesertim decenniis novissimis. Sensus huius appellationis ad mentem traditionis perite explicavit Franzelin,⁵⁵ qui utpote theologus concilii Vaticani cum sociis suis profecto optime perspexit verum traditionalem sensum. Eum Prat, Dorsch aliique recentiores sequuntur.

Appellatione mysticum corpus Ecclesiae:

a) Distinguitur a corpore Christi physico (historico, individuali), in quo Christus in terra vivebat, passus, mortuus est, resurrexit; quod glorificatum in coelo ac in ss. eucharistia vivit. Ecclesia ergo non est corpus Christi physicum.

b) Ecclesia utpote societas visibilis corpus morale est sicut aliae societates. Ast eius relatio ad Christum non est mere moralis, prout societates naturales moralibus tantum vinculis cum ducibus suis iunguntur, sed et vere realis, etsi supernaturalis.⁵⁶

c) Unio membrorum Ecclesiae cum Christo supernaturalis ac realis profecto mirabile mysterium est; recte igitur etiam hoc sensu mystica dicitur.

Etiam corpus Christi physicum, hypostatice cum divina persona unitum, plenum mysteriis est, multo magis eius corpus in coelo et eucharistia; ideo usque ad saec. XII. corpus eucharisticum frequenter mysticum dicebatur. Igitur haec appellatio solum auxiliaris est, ut ita dicam, atque usu historico ad sensum supra explicatum restricta. Deimel, Koster sociique hanc historiam sinistre exponunt. Alii autem hanc appellationem ideo recusant, quia dictioni s. Pauli aliquid novi addit ac »determinatam iam conceptionem theologicam ei imponit.«⁵⁷ At vix dici potest, sensum huius appellationis a mente s. Pauli discrepare.

⁵⁵ Theses de Ecclesia (1907) 300—311,

⁵⁶ Supra n. 34.

⁵⁷ Stolz o. c. (supra n. 41) 16 s.

4. Caput corporis mystici

In epistolis s. Pauli duplex textuum series distinguitur. In prima fideles unum corpus Christi vel in Christo (Rom 12, 5) constituunt. In altera autem serie Ecclesia expresse vocatur corpus, cuius caput est Christus. Prima series est antiquior; altera tantum in epistolis posterioribus occurrit, nempe Eph et Col. In hac diversitate nequaquam contraria opponuntur; utraque dictio eandem ideam unionis vitalis cum Christo supponit. Eadem idea continuatur, crescit, explicatur.

Secundum doctrinam S. Thomae Christus dicitur caput Ecclesiae secundum similitudinem humani capitis, in quo tria possumus considerare: ordinem, perfectionem, virtutem. Ordinem, i. e. eminentiam, principatum; perfectionem, quia in capite vigent omnes sensus; virtutem, quia virtus et motus ceterorum membrorum est a capite propter vim sensitivam et motivam.⁵⁸ Vel alio modo: a) Christus est caput Ecclesiae, quia habet supremam potestatem ut caput primum, a quo omnis hierarchica potestas auctoritatem habet; ergo sensu mere morali, metaphorico. b) Ut plenitudo et fons vitae supernaturalis, ex quo tota vita Ecclesiae emanat; ergo sensu magis proprio. Hunc sensum Christus illustravit parabola vitis et palmitum. At locutio s. Pauli de Christo capite cum hac parabola non prorsus aequiparari potest, sed graviter ab illa distinguitur.⁵⁹ Singulae palmites individualiter immediate cum vite iunctae sunt. Membra corporis autem necessario socialia (collective) sunt: Multi unum corpus sumus (Rom 12, 5), nam corpus non est unum membrum, sed multa (1 Cor 12, 14).

Christus caput igitur non solum mere moraliter (iuridice) corpori (membris) Ecclesiae iungitur, sed etiam realibus vinculis supernaturalibus tamquam fons vitae supernaturalis. Simul autem etiam in ordine morali (iuridico) Christus primum (principale) caput est, utique invisibile atque ideo in ordine iuridico societatis visibilis (Ecclesiae) vicarios habet homines, quorum potestas a Christo derivatur.

In epistolis s. Pauli praeprius primus sensus (supernaturalis ac magis proprius) praedicatur (Ep 4, 15 s; 1, 22 s; Col 2, 19). Ter uterque sensus copulatur: Estis in illo repleti (plenitudine), qui est caput omnis principatus et potestatis (Col 2, 10); omnia subiecit sub pedibus eius et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam, quae est corpus ipsius et plenitudo eius (Eph 1, 22 s); vir est caput mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiae (Eph 5, 23).

Ad refellendas obiectiones acatholicorum probe distinguamus oportet utrumque sensum ac distincte statuamus substantialem diversitatem potestatis summi pontificis et potestatis Christi. Pontifex nequaquam caput sensu vitali (magis proprio) dici potest, sed solum sensu iuridico; atqui etiam hic Christo invisibili quidem, sed principali (primario) capiti subditus.

S. Thomas theoretice optime distinguebat utrumque sensum capitis. At systematicam doctrinam de Ecclesia nondum elaboravit et ideo utrumque sensum saepe confudit. Theologi frequenter provocant verba Summae theo-

⁵⁸ S. th. 3, 8, 1.

⁵⁹ Prat II, 347 dicit has differentias »frappantes« esse.

logicae 3, 8, 1, 2: »In metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia.« Ast hic agitur de capite sensu mere metaphorico; respondetur enim ad obiectionem: »Capitis non videtur esse aliud caput; sed Christi, secundum quod est homo, est caput Deus,« quod profecto a sensu, quo Christus est caput Ecclesiae, longe differt.

5. Sponsa Christi

Conceptum corporis Christi ac Christi capitis apostolus in epistola Eph 5, 22—33 disertissime iungit cum imagine sponsae (uxoris), qua specie iam in AT, praesertim autem in NT relatio religiosae societatis ad Deum et Christum frequenter illustratur; hanc imaginem etiam parabola Christi de nuptiis Filii Dei explicant. Eandem ideam Paulus etiam in 2 Cor 11, 2 expressit. In Apoc 19, 7—9 et 21, 2 Ecclesia sponsa (uxor) Agni dicitur. Ex Eph 5, 22 ss dilucide apparet, conceptum corporis Christi reapse etiam hanc ideam comprehendi ac cum ipsa coalesci;⁶⁰ item ex hac apostoli doctrina patet, corpus Christi non meras metaphoras, sed relationes vere reales ac quasi-physicas significare.

Idem conceptus corporis Christi intime cohaeret cum iuncturis sacramentorum, quibus fideles Christo incorporantur et uniuntur.

6. Communio sacramentorum

Catechismus Tridentinus docet, articulum »communio sanctorum« (symboli apostolorum) esse explicationem verborum: (credo) sanctam Ecclesiam catholicam. »Sanctorum communionem sacramentorum communionem intelligi debere... Sacramentis veluti sacris vinculis (fideles) Christo connectuntur et copulantur, et maxime omnium baptismum, quo tamquam ianuam in ecclesiam ingredimur... Baptismum vero eucharistia et deinceps cetera sacramenta consequuntur« (I, 10, 22). Baptismo autem non solum societati Ecclesiae tamquam membra (sensu morali) adiungimur, sed etiam Christo eiusque corpori mystico incorporamur.

E sacramentis, praecipue e baptismo, manifestissime apparet Ecclesiam reapse esse corpus Christi mysticum, prout etiam theologi Vaticani in I. schemate de Ecclesia docent (supra pg. 22). Idem s. Paulus praedicat. Baptismo ipsi Christo coalescimus (Rom 6, 4 s), convivificati in Christo (Eph 2, 5), in unum corpus Christi baptizati (1 Cor 12, 13), Christum induimus (Gal 3, 27). Baptismum autem sequitur s. eucharistia. S. Thomas⁶¹ et s. Augustinus⁶² dictitant: Sacramentis instituta, constituta, fabricata, formata est Ecclesia. Idem concilium Viennense (Denz. 480).

Similia s. Paulus de eucharistia docet, qua unum corpus Christi fimus (1 Cor 10, 17; 6, 16). Eucharistia renovatur sacrificium Christi, quo vetus testamentum abrogatum ac novum testamentum (quod est Ecclesia) institutum est. Eucharistia est sanguis ac vinculum novi testamenti (1 Cor 11, 5). Unde fideles Christi celebrantes eucharistiam

⁶⁰ Uberius Franzelin 293—300. V. etiam supra n. 38, ubi etiam aliae ideae conexas memorantur.

⁶¹ S. theol. 1, 92, 3; 3, 64, 2, 3.

⁶² In Ps 126; In Ioan. tract. 15, 8.

actu constituunt populum electum novi testamenti, hoc testamentum renovant et firmant.⁶³ Sicut per immersionem baptismi oritur unum corpus Christi, sic communicatio corporis Domini in eucharistia eundem effectum exercet: in eandem sphaeram Christi sumus translati, unum corpus constituentes.⁶⁴

Christum realiter in Ecclesia vivere ac vivificare, manifeste etiam in sacramento ordinis apparet, quo sacerdotes adeo arcte cum Christo iunguntur, ut ipse per eos sacrificium Crucis renovet ac continet, peccata remittat ac varias gratias conferat. Sacerdotes sunt electa organa corporis Christi mystici, vicarii ac mediatores Christi.

Character indelebilis. Tria sacramenta (baptismus, confirmatio, ordo) characterem indelebilem imprimunt, quo fideles indelebili vinculo singulariter Christo copulantur. Hic character stabilem firmumque ordinem in structura corporis mystici constituit, ad instar structurae anatomicae in organismis naturalibus; simul etiam stabilem ordinem in organisatione sociali. Charactere baptismi constituuntur membra corporis Christi (Ecclesiae), gratia autem viva membra.

Characterem ordinis potestas sanctificandi, praeprimis sacrificium NT, eucharistiam consecrandi confertur, potestas in verum physicum corpus Christi (in eucharistia). Potestate sacramentali in corpus Christi physicum (eucharisticum) quodammodo etiam potestas hierarchica (iurisdictionis) in corpus mysticum fundatur. Iurisdictionem ordinariam enim solum presbyteri et episcopi, sacramento ordinis consecrati, exercere possunt. Attamen iurisdictione non ipso sacramento (et characterem) ordinis confertur, sed decreto legitima potestatis. Quod magni momenti est. Secus enim presbyteri et episcopi haeretici ac schismatici iurisdictionem stabilem retinerent, nec indigni potestate privari possent. Ordo in Ecclesia turbaretur.⁶⁵ Distinctio ac separabilitas utriusque potestatis inde quoque sequitur, quod in potestate sacramentali Christus personaliter, realiter ac quasi physice operatur. Sacramenta effectum producunt ex opere operato; in iurisdictione autem Christus solum moraliter (iuridice) operatur, ideo haec potestas decreto (modo morali, iuridico) conferri potest, non sacramento. Sacramentum ordinis autem habitudinem et aptitudinem ac probabiliter charisma quoddam confert ad iurisdictionem exercendam.

Hunc contextum sacramentorum cum corpore Christi mystico illustrat s. Paulus: Crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus: ex quo totum corpus compactum et connexum per omnem iuncturam... augmentum corporis facit. Eph 4, 15 s.

Deimel et Koster traditionalem theologiae catholicae de hac quaestione doctrinam non sat perscrutati sunt; non pauca, quae de charismatibus (Deimel) ac de characterem (Koster) docent, iam alii theologi distinctius traderunt. Verum tamen est, hanc quaestionem potius in theologia dogmatica de sacramentis tractari ac parum tractatui de Ecclesia intextam esse.

⁶³ Stolz (supra n. 41) 20.

⁶⁴ O. c. 21.

⁶⁵ De relatione potestatis ordinis sacramentalis ad potestatem iurisdictionis perite disserit J. Fuchs S. I., *Weihesacramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt* (Scholastik 1941, 496—520) et in dissertatione: *Magisterium, Ministerium, Regimen*, Bonn 1941.

Sacramentum Ecclesiae. Doctrinam traditionis de sacramento Ecclesiae perite perstrinxit Anselmus Stolz.^{65a} Nomen sacramentum in antiquitate christiana idem significat ac graecum mysterium, nempe primarie id, quod intellectum transcendit (latet), secundarie autem id, quod hodiernum nomen sacramentum. Ecclesia iam in Didache 11, 11 mysterium dicitur; diserte Origenes et Cyrillus Alex. ita appellant Ecclesiam. Oratio Missalis Romani Sabbato sancto: Deus... respice ad totius Ecclesiae tuae mirabile sacramentum. Hac appellatione exprimitur, interna nostra cum Deo unio per Ecclesiam. Hic Ecclesiae conceptus per alium, nempe Corpus Christi, magis explicatur.

Ergo Ecclesia et Christus primarium sunt sacramentum, quo sanctificamur. Septem sacramenta, quae enumerantur, viae sunt ad illud et ex eo oriuntur. Ita A. Stolz (14 s).

7. Anima corporis Christi mystici

S. Paulus saltem implicite, ss. Patres autem diserte docent, Spiritum Sanctum esse animam Ecclesiae. Sicut anima est principium vitae et unitatis corporis humani, ita Spiritus Sanctus principium vitae et unitatis corporis Christi mystici. Christus humana sua natura est caput sui corporis mystici. Gratiam vitamque supernaturalem autem solus Deus conferre potest. Sanctificatio per gratiam vero in s. Trinitate Spiritui Sancto appropriatur, qui a Patre per Filium procedit atque igitur etiam Spiritus Filii est. S. Paulus vitam nostram in Christo frequenter cum vita in S. Spiritu identificat; in Christo saepe idem significat ac in Spiritu.⁶⁶

Anima et corpus Ecclesiae. In hac locutione *anima* sensu latiore omnia elementa supernaturalia invisibilia Ecclesiae comprehendit, gratiam divinam, dona Spiritus Sancti, internam fidem et sanctitatem. Organisatio socialis et cetera elementa visibilia autem corpus Ecclesiae dicuntur. Corpus Christi mysticum animam et corpus Ecclesiae comprehendit, secus non posset corpus appellari.

Cor corporis mystici nonnulli Mariam (Scheeben, Solovjev), alii vero convenientius eucharistiam dicunt. Ast hoc in s. scriptura et traditione non sat fundatur nec urgendum est.

Metaphorae biblicae: Corpus Christi, caput corporis Christi, sponsa Christi, plenitudo Christi ac implicite (Spiritus Sanctus) anima Ecclesiae gravissimae sunt et intime invicem iunctae. Cum appellatione sponsa (uxor) Christi cohaeret nomen mater Ecclesia (mater nostra), quod a s. Paulo innuitur (Gal 4, 26) ac a Patribus frequenter disertissime adhibetur. Hae appellationes, divo sigillo revelationis et inspirationis signatae, ab aliis, quae s. Paulo alienae sunt, probe discernantur oportet.

8. Relatio corporis Christi mystici ad hierarchicam Ecclesiae constitutionem

Luther e conceptu corporis Christi mystici negationem sacerdotii sacramentalis deducebat; ad verba s. Pauli 1 Cor 12, 12 ss (omnes in unum corpus [Christi] baptizati sumus... Vos autem estis

^{65a} O. c. (supra n. 41) 14—26.

⁶⁶ 1 Cor 6, 11 ac Gal 2, 17; Eph 2, 21 s; 1, 13 e. a.

corpus Christi et membra) provocando, contendebat, baptismo omnes Christianos iam adeo Christo iunctos esse, ut altior unio sacramentalis nec necessaria nec possibilis sit.

Theologi orientales separati e doctrina s. Pauli de Christo capite Ecclesiae deducunt, aliud Ecclesiae caput statui non posse. Doctrina catholica de primatu summi pontificis Christum excludi; Ecclesia est corpus Christi, minime corpus papae.

Theologi catholici de relatione corporis mystici ad Ecclesiam hierarchicam minus exacte docent; nonnulli contendunt, corpus mysticum latius patere quam Ecclesiam hierarchicam.

Contra has opiniones erroneas ac minus exactas tres statuimus assertiones:

I. Corpus Christi mysticum directe vitam supernaturalem internam Ecclesiae eiusque mysticum organismum internum significat.

II. Non excludit hierarchicam Ecclesiae organisationem, sed eam essentialiter comprehendit, etsi non singulatim.

III. Non excludit primatum monarchicum visibilem.

I. *Corpus Christi mysticum directe vitam supernaturalem internam Ecclesiae eiusque mysticum organismum internum significat.*

Hic sensus istius conceptus potest dici sensus *in recto* vel sensus *reduptivus* (corpus Christi praecise ut mysticum).

Eadem enim Ecclesia sub duplici formalitate concipi potest: 1. primo modo concipitur *directe* elementum *internum* et *invisibile*, elementum visibile sociale autem *in obliquo*; 2. secundo modo *directe* concipitur elementum *externum sociale et hierarchicum*, internum et supernaturale autem *in obliquo*.⁶⁷ Hic secundus considerandi modus post saeculum XVI. theologis catholicis magis familiaris est; ideo in tractatu de Ecclesia rarius de corpore mystico disserunt.

Assertio probatur: 1. Medulla conceptus s. Pauli de Ecclesia est adeo intima inter Christum caput et Ecclesiam corpus (membra) coniunctio, ut inter utrumque plena sit communicatio proprietatum; nomen Christi promiscue pro Ecclesia ponitur. Talis mystica identificatio autem de hierarchica Ecclesiae constitutione minime praedicari potest, cum inter caput iuridicum ac subditos potius diversitas efferenda sit. Quam capitis et corporis mysticam identificationem etiam ss. Patres saepe repetunt, praeprimis s. Augustinus.

2. S. Paulus et Patres docent causam efficientem unitatis Ecclesiae esse S. Spiritum, eius instrumenta unitatis autem sacramenta, baptismus, eucharistia, confirmatio. Quae supernaturalem Ecclesiae elementum significant. Eadem supernaturalis Ecclesiae consideratio etiam imagine sponsae Christi profertur.

3. Immo etiam illis locis, ubi s. Paulus de diversitate membrorum disserit, praeprimis de charismatibus loquitur.⁶⁸

Haec primaria corporis Christi significatio eiusque supernaturale elementum internum appellatione *mysticum* exprimitur.

⁶⁷ Spáčil (supra n. 16) 150.

⁶⁸ Spáčil 155 ss et 162 ss.

II. *Corpus Christi mysticum hierarchicam Ecclesiae constitutionem nequaquam excludit, sed eam comprehendit, etsi non singulatim.*

Sicut *mysticum* necessario mirabilem supernaturalem internam Ecclesiae indolem notat, sic nomen *corpus* necessario visibilem organisationem significat. Plenus corporis mystici conceptus igitur internam Ecclesiae essentiam significat, ast profecto Ecclesiae visibilis et socialis. Visibilis Ecclesia tantum corpori aequiparari potest, sicut etiam Christus ratione habita ipsius naturae visibilis caput Ecclesiae appellatur.

Ast sicut Christus, religio christiana ac Ecclesia facta historica sunt, ita etiam hierarchica Ecclesiae constitutio factum historicum est, quod singulatim non nisi argumentis historicis explicari ac probari potest. Corpus Christi necessarie quidem organisationem membrorum, superiora ac subordinata significat, ac non singulatim apostolos, episcopos ac Petri successorem; quae historice probanda sunt.

Assertio probatur: 1. S. Paulus hierarchicam potestatem in ecclesiis a se fundatis strenue exercebat. Eius aliorumque apostolorum potestas hierarchica, multis miraculis et charismatibus confirmata, adeo firma et ab omnibus agnita erat, ut theoretica demonstratione non indigeret. Crebra dona charismatica extraordinaria fidelium autem non raro ordinem in singulis ecclesiis turbabant. Ideo de ordine in variis corporis membris disserens, potius de variis charismatibus quam de gradibus hierarchicis locutus est. Praeterea etiam magna pars presbyterorum et aliorum, qui singulis ecclesiis praerant, charismatici erant. Quare apostolus charismaticos a superioribus ecclesiarum non distinguit, sed promiscue de utrisque loquitur. Inter charismata, 1 Cor 12, 28 et Eph 4, 11 et Rom 12, 7 s enumerata, profecto etiam varii, qui singulis ecclesiis praesunt (Rom 12, 8), numerantur: apostoli (sensu latiore), evangelistae, pastores, gubernationes. Praeterea 1 The 5, 12 s et 1 Cor 16, 15 s fideles monet, ut subditi sint superioribus ecclesiae localis.

2. S. Paulus suam hierarchicam potestatem potius via facti exercebat quam theoretice probabat; theoretica enim demonstratio non erat necessaria (ut iam dixi). Non solum simplices fideles, sed etiam charismaticos strenue regebat. Immo illae epistolae, quae praecipue de corpore mystico ac de charismatibus agunt (1 Cor, Eph, Col), ex toto potestatem s. Pauli hierarchicam inculcant et exercent, mandata dant, poenas minantur atque iam initio ad potestatem apostolo a Christo datam provocant («Paulus apostolus J. Christi per voluntatem Dei»). In ipso contextu monitorum de corpore Christi et de charismatibus inculcat: Quae scribo vobis, Domini sunt mandata (1 Cor 14, 37).

S. Paulus potestate sua hierarchica in singulis ecclesiis presbyteros constituebat, qui praessent, fidelis monebat, regebat, puniebat (excommunicabat), episcopos constituebat (Titum, Timotheum). Corpus Christi mysticum firmo aedificio aequiparabat (Eph 2, 20 s; 4, 11—16).

3. Patres verba s. Pauli de diversis membris Christi frequenter de hierarchica constitutione interpretantur. Imo saeculis posterioribus, charismatibus iam cessantibus et raris, dissertissima apostoli verba

de diversitate membrorum Christi attentionem potius ad gradus hierarchicos quam charismáticos convertunt.

4. Etiam ratione saudetur, in apte disposito corpore Christi organisationem ordinemque hierarchicum necessarium esse. Ita etiam in organismis perfectioribus organa vitae (physiologicae) ossium artuumque structura fulciuntur. Ast haec structura anorganica corporum, organis vitae destituta, dilabitur ac frangitur. Ita etiam in corpore Christi vita supernaturalis, sacramentis excitata et nutrita, exercitium ac effectum potestatis hierarchicae iuvat. Sanctitas est medulla proprietatum Ecclesiae. Potestas hierarchica potestati sacramentali sanctificandi adnexa ac quasi subordinata est. Sine sanctitate nec unitas nec propagatio (catholicitas) servari posset; nec apostolicitas a sacramento ordinis separari potest. V. supra de relatione iurisdictionis ad sacramentum ordinis (pg. 27). Ecclesia ideo instituta est a Christo, ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet ac veluti domus Dei viventis esset (Denz. 1821).

III. *Corpus Christi mysticum non excludit primatum monarchicum visibilem.*

Theologi orientales dissidentes post saec. XVI. demum e conceptu corporis Christi mystici obiectionem contra primatum summi pontificis derivant ac dictitant, Christum unicum caput Ecclesiae esse. In hac obiectione a theologia protestantium dependet.⁶⁶ Orientales isto conceptu non omnem potestatem supremam excludunt, sed solum monarchicum primatum Romani pontificis.

Assertio probatur: 1. Indirecte. Theologi orientales contendunt, primatu summi pontificis Christum ex Ecclesia excludi; papam ut Christi vicarium sibi exclusive nexum immediatum cum Christo usurpari. Fideles solum mediante papa Christo iungi posse; fideles non esse membra Christi, sed papae, non christianos, sed papistas. Ast haec assertio, et fonte et mente protestantica, ad consequentias protestanticas ducit, nempe ad negationem sacerdotii sacramentalis. Sacerdotes enim vi sacramenti ordinis organa et mediatores vitae e Christo emanantis existunt; vicarii et organa Christi. Talis negatio sacerdotii doctrinae christianorum orientalium substantialiter contradicit.

Hac orientalium obiectione confunditur conceptus capitis sensu vitali supernaturali (mystico) ac caput sensu iuridico (mere metaphorico). Theologi catholici ista probe distinguentes docent: 1. Christus solus est caput mysticum ac unicus fons vitae supernaturalis. 2. Christus etiam ordine iuris caput primum ac principale (invisibile) existit, ex quo omnis potestas ecclesiastica emanat. Potestas papae est vicaria ac subordinata Christi mandatis. 3. Papa non potestate sacramentali, sed solum potestate iurisdictionis (ac magisterii) episcopis superior est.

2. E s. Pauli conceptu Ecclesiae probari potest, primatum s. Petri ac successorum plane congruere cum conceptu corporis Christi my-

⁶⁶ M. Gordillo, *Compendium theologiae orientalis* (Roma 1937) historicam partem huius obiectionis optime adumbravit pg. 65—73. Mea verba de concilio Vaticano sinistre intellexit (pg. 68; 2. ed. pg. 71); v. AAV 1941, 160 ac supra pg. 15.

stici. Sicut corpus naturale a capite regitur, ita etiam suprema capitis visibilis potestas ordini in corpore Christi non contradicit; visibile caput Ecclesiae ab eodem Christo potestatem accepit, ex quo omnis hierarchica iurisdictio emanat. Nec potestas sacerdotalis sacramentalis Christo capiti contradicit; eo minus potestas iurisditionis. Nec probari potest, cum conceptu corporis Christi magis convenire supremam potestatem collegii (concilii) episcoporum. Sed potius congruentius est, ut visibile corpus Ecclesiae visibilem rectorem (caput) monarchicum habeat. Attamen primatus non ex solo conceptu corporis mystici derivatur, sed ex positiva Christi institutione historice probatur.

3. Nequaquam necessarium est, ut caput visibile Ecclesiae supremam potestatem sacramentalem habeat. Primatus non est sacramentum nec sacramento confertur. In suprema potestate magisterii et iurisditionim enim Christus moraliter solum operatur; ideo sine sacramento confertur. V. supra pg. 27.

Orientalis potestatem ordinis (sacramentalem) non sat a iurisditione distinguunt; nec potestatem iuris divini (a Christo institutam) a sacramento discernunt. Ideo putant, primatum iurisditionis iuris divini proprie solum sacramento conferri posse. Nec clarum conceptum characteris indelebilibus habent.

Anger dicit, papam esse sacramentum unitatis Ecclesiae, utpote signum visibile et efficax unitatis.⁷⁰ Ratione habita obiectionis orientalium ac debitae distinctionis, a tali modo loquendi absteineamus oportet, ne veritas obscuretur.

9. Conclusio: Corpus Christi quod est Ecclesia

Thesi praecedente de relatione corporis Christi mystici ad hierarchicam constitutionem sane satis exposita probataque est veritas, corpus Christi mysticum etiam Ecclesiam hierarchicam comprehendere nec ab illa separandum esse. Plenus et adaequatus Ecclesiae conceptus omnia eius elementa tam interna quam externa, visibilia et invisibilia, tam per se naturalia quam per se supernaturalia complectitur. Corpus Christi mysticum directe et primarie quidem interna ac proprie supernaturalia eius elementa significat, attamen Ecclesiae elementa visibilia, sociale organisationem ac hierarchicam constitutionem nequaquam excludit, sed essentialiter complectitur. Uterque Ecclesiae conceptus solum considerandi modo, non autem re substantiaque in conceptu contenta differt.

Thesis praecedens quasi centrum et potissima pars totius ecclesologiae esse videtur. Ideo in nullo tractatu de Ecclesia Christi praetermittatur.

Corpus Christi mysticum directe illa elementa significat, quae anima Ecclesiae a multis theologis appellari solent; nec tamen ea elementa, quae corpus Ecclesiae dicuntur, excludit. Secus enim corpus (Christi) dici non posset.

⁷⁰ Anger (supra n. 19) 253.

Multi theologi de hoc duplici Ecclesiae conceptu parum distincte ac minus recte disserunt. Non raro contendunt, conceptum corporis Christi latius patere quam conceptum Ecclesiae. Ista opinio sinistra duabus rationibus fallacibus superstrui videtur: 1. Pars primaria ac aspectus directus cum tota conceptus comprehensione confunditur. 2. Historia utriusque conceptus non discernitur.

Primam rationem sinistrae illius opinionis iam supra ac in thesi praecedente sat exposui. Corpus mysticum etiam socialem Ecclesiae organisationem complectitur.

In historia conceptus Ecclesiae duae aetates discernendae sunt, ante ac post saeculum XVI. Ante hoc saeculum conceptus corporis mystici fere praevalerat quidem, sed tractatus de Ecclesia nondum systematice excultus est. Illa aetate conceptus corporis mystici et Ecclesiae aequaliter vagus ac parum determinatus erat. Conceptum corporis mystici eius aetatis cum conceptu Ecclesiae eiusdem temporis comparando, facile perspicitur, utrumque conceptum aequalem vel saltem fere eundem fuisse. Nec ecclesiam AT ab Ecclesia Christi sat discernebant, nec ecclesiam triumphantem ac militantem, nec angelos ac homines; similiter etiam caput sensu mere metaphorico (morali) ac caput sensu magis proprio parum distinguebant.

Hic vagus ac minus exactus modus loquendi apud optimos medii aevi theologos reperitur, e. gr. apud s. Thomam.⁷¹ Ideo in hac re ad theologos illius aetatis ac ad ipsum s. Thomam non sine debitis distinctionibus provocari licet. S. Thomas e. gr. etiam angelos membra Ecclesiae et corporis Christi mystici dicebat.⁷² Ecclesiologia non est ad illum statum deprimentenda, quem saeculo XIII. occupabat.

Ipsae *Koster* contendit, membra Christi (mystici) latius patere quam membra Ecclesiae (pg. 93). Similiter recentissime professor Fl. Schagenhaufen S. I.: Eine restlose Gleichstellung beider (der sichtbaren Kirche und des Leibes Christi) ist doch ausgeschlossen;... weil die Gliedschaft an der Kirche als Gesellschaft doch nur durch eine sichtbare Handlung erworben und verloren werden kann, zum Leib Christi aber wird man, ... doch alle rechnen müssen, die durch die heiligmachende Gnade von Christo her Leben und Bewegung haben.⁷³ Ast haec opinio discrepat a clara doctrina s. Pauli, baptismo membra Christo incorporari. Atqui eodem baptismo etiam membra Ecclesiae constituuntur, ut theologi cum C. I. C. 87 communiter docent. Charactere indelebili etiam peccatores Christo iuncti permanent. Ergo nec sola gratia sine characteris baptismi (sacramentali) membra corporis Christi mystici vel Ecclesiae constituit, nec amissio gratiae nexum cum Christo penitus dirumpit, manente vinculo characteris indelebilis. Inde patet, quid de angelis et iustis AT e. a. dicendum sit.

Ecclesia, sive aspectu hierarchicae constitutionis sive corporis mystici consideratur, est organismus et organisatio sacramentorum. Sine Ecclesia hierarchica sacramenta administrari non possunt nec

⁷¹ V. supra pg. 25 s.

⁷² S. theol. 3, 8, 4 e. a.

⁷³ Zt. kath. Theol. 1941, 95.

sine sacramentis hierarchica Ecclesia existere potest. Ad corpus Christi sensu stricto solum baptizati pertinent. Hac norma quaestio de membris Ecclesiae, quae est corpus Christi, solvenda est, ratione habita illorum, quae in thesi praecedenti ac de caractere sacramentali exposui. Multae quidem difficultates ac dubitationes restant. Quae tamen nequaquam conceptu corporis mystici a conceptu Ecclesiae avulso, sed utroque conceptu attente considerato, solvi vel explicari possunt. Quaestio de membris Ecclesiae et corporis mystici recentissime ab illis praecipue turbatur ac obscuratur, qui aut corpus Christi ab Ecclesiae conceptu plus iusto avellunt, aut in tractatu de Ecclesia corpus mysticum negligunt. Nec quaestio de membris evelenda est ex contextu proprietatum essentialium Ecclesiae, praesertim unitatis.

Ex dictis sat apparet, distinctionem membrorum corporis Christi a membris Ecclesiae hierarchicae contradicere explicitae s. Pauli ac magisterii ecclesiastici doctrinae. Membra corporis Christi a membris Ecclesiae seiungi non possunt. Praeprimis patet, solum baptizatos esse membra Ecclesiae. Item liquet illos, qui solum ad animam Ecclesiae pertinent, non esse membra corporis Christi. Etenim nec anima membra habet, nec corpus Christi cum anima Ecclesiae confundere licet.

Sane nexus cum Ecclesia variis gradibus distinguitur. Ideo nonnulli (cum M. J. Congar O. P.) membra Ecclesiae perfecta ac minus perfecta distinguunt, id est membra perfecte vel minus perfecte cum corpore Ecclesiae conexas. Ast exactior est distinctio cardinalis Franzelin — »inter id, quod est pertinere ad Ecclesiam *simpliciter* et ex *integro*, et quod est pertinere ad illam (melius: cohaerere cum illa) *secundum quid* et ex *aliqua parte*« (th. 23, pg. 391). Membra sunt solum illi, qui ex *integro* cum corpore Ecclesiae cohaerent. Haeretici et schismatici valide baptizati ex aliqua *parte* tantum cum Ecclesia Christi cohaerent. Ita verus conceptus unitatis Ecclesiae servatur. Neque acatholicus offendi potest, si dicimus, illum non esse membrum Ecclesiae catholicae, id est, illum non esse catholicum.

Ecclesia hierarchica a corpore Christi mystico avelli non potest.

Magisterium Ecclesiae utrumque Ecclesiae conceptum, recentissima praesertim aetate, constanter connectit atque aequiparat (identicum ponit). Eius monitis igitur obsecuti, *pulcherrimam mystici Jesu Christi corporis doctrinam*⁷⁴ tractatui ac compendiis de Ecclesia Christi inseramus. Vagae de corpore Christi mystico locutiones ex illa aetate, cum etiam conceptus Ecclesiae non, ut par est, restringebatur, sed sensu latiori ac versicolori adhiberi solebat, iam cedant praecise tractationi, quae in doctrina de Ecclesia post saeculum XVI. invaluit. Veritas revelata corporis Christi, quod est Ecclesia, congruenter cum revelatione et Ecclesiae magisterio tractetur.

⁷⁴ Pius XI. De sacerdotio Christi (1936).

Govor sv. Metoda solunskega.

SERMO S. METHODII TESSALONICENSIS.

Franc Grivec.

Conspectus. Haec dissertatio est supplementum operis *Vitae Constantini et Methodii* (Acta Academiae Velehradensis, Olomucii 1941, 1—127; 161—277). Ideo eius potior pars lingua latina exarata est. Tres continet partes:

I. Status quaestionis (lingua slovenica).

II. Sermo s. Methodii (II. monumentum Frisingense): textus sermonis s. Methodii (versio latina); textus sermonis Clementis Bulgarici, discipuli ss. Cyrilli et Methodii; formae et ideae orientales ac ss. Cyrillo et Methodio propriae; relatio ad sermonem Clementis Bulgarici in memoriam apostoli vel martyris et ad alios sermones eiusdem Clementis.

III. Addenda et corrigenda ad opus *Vitae Constantini et Methodii*.

I. Pregled vprašanja — Status quaestionis.

Vprašanje o izvoru II. frisingškega spomenika in o njega odnosu do sorodnega govora Klimenta Bolgarskega, učenca sv. Cirila in Metoda, spada po stoletni zgodovini in po daljnosežnosti med najzanimivejša književno-zgodovinska vprašanja. Še važnejša je doslej najmanj preiskana bogoslovna stran, ki daje trdnejšo podlago za pravilno rešitev. To vprašanje sem načel v knjigi o Koclju (1938, str. 276—294), natančneje pa v delu *Vitae Constantini et Methodii* (Acta Acad. Velehradensis, Olomouc 1941), potem v *Glasniku Muz. društva* (1941, 106—115) in naposled v knjigi *Zarja stare slovenske književnosti* (1942). Vprašanje je tako obširno in zapleteno, da se še vedno odpirajo novi vidiki.

Pravilni rešitvi književnozgodovinskega vprašanja sta se najbolj približala V. Vondrák in V. Jagić.¹ Končni uspeh njunega spora je Jagić kratko povzel v izjavi, da med njima ni več velike razlike, ko je tudi Vondrák ponovno in odločno priznal, da je II. fris. spomenik okrnjen, kar je že deset let prej dokazoval, potem pa umaknil. Pomanjkljivost Vondrákovega dokazovanja je v tem, da ni dovolj upošteval Klimentovih govorov, katerih velika večina je bila izdana šele l. 1905. Jagić pa je proti Vondráku upošteval ne le te govore, temveč je tudi drugo cerkvenoslovansko književnost mnogo bolje poznal nego Vondrák. Povrh tega je Vondráka motil neutemeljeni predsodek, da se Metod v Panoniji ni prilagodil rimskemu obredu in da torej fris. spomenikov ni mogel uporabljati; ta zmeta je bistveno ovirala pravilno rešitev.² Zaradi teh pomanjkljivosti, danes še očitnejših nego pred 40 leti, bi odločno sklicevanje na to Vondrákovo dokazovanje iz l. 1903 nasprotovalo ne le sedanjemu, temveč tudi tedanjemu stanju znanosti, ko je resnicoljubni Vondrák svoje mnenje

¹ V. Vondrák, *Frisinské památky*. Praha 1896. — Studie z oboru církevněslov. písemnictví. Praha 1903. — Jagić v *Archiv. f. slav. Philologie* 1905, 395—412, in 1906, 260 s. — Vondrák istotam 1906, 256—260. Vondrák je na podlagi dotedanjih znanstvenih dožnanj in po marljivem lastnem raziskavanju dokazal odvisnost I. in III. fris. spomenika od zahodnih obrazcev, odkril glavne zahodne vzorce, pojasnil vpliv esl. jezika na spomenike in pokazal zahodni okvir II. odlomka. S tem je bilo vprašanje I. in III. spomenika v glavnem rešeno. V vprašanju o zvezi II. spomenika s esl. književnostjo (z govorom Klimenta B.) pa je Jagić (1905) njegovo dokazovanje dopolnil in deloma zavrnil s tako važnimi stvarnimi popravki, da jih mora natančno upoštevati vsak, kdor hoče o tem znanstveno razpravljati.

² To zmotno mnenje ponavlja še v *Altkirchenslav. Grammatik* (1912) 30, čeprav je Jagić že prej (l. 1890) dovolj utemeljil pravilno mnenje, ki ga je ponovil še v *Entstehungsgesch. der kirchenslav. Sprache* (1913) 246.

sam toliko popravil, da je Jagić mogel ugotoviti le še majhno razliko in izjaviti, da je njun spor končan.³

Slavisti skoraj soglasno trdijo, da se fris. spomenikom razločno pozna vpliv csl. književnega jezika. Obenem pa je dognano, da je velika večina csl. besednega zaklada skupna vsem ali vsaj mnogim slovanskim jezikom, predvsem južnim (tudi slovenskemu). St. Kuljbakin je v tej zvezi ugotovil, da je vprav zato število izključno moravskih in panonskih besed v starem csl. jeziku malenkostno (ništavan broj).⁴ Torej merilo za ta jezikovni vpliv niso besede ali korenike same zase, temveč csl. jeziku svojstvena raba, zveza in izbira besed ter oblik. Slavisti trdijo, da je csl. jezik vplival v dobi 867—874, ko sta solunska brata s svojimi učenci delovala v Panoniji. Najodločneje poudarja ta vpliv Vondrák, a ga (zaradi predsodka glede obreda) razlaga na neverjeten način, češ da so fris. spomenike popravili salzburški duhovniki s pomočjo Metodovih učencev in tako vanje zanesli csl. književne prvine, a da teh tekstov niti Metod niti njegovi učenci niso mogli porabljeti. Tako si je V. zapiral pot k pravilni rešitvi.

Danes pa jezikoslovci in zgodovinarji že skoraj soglasno priznavajo, da se je Metod v Panoniji prilagodil rimskemu obredu ter s svojimi učenci uporabljal in preoblikoval že udomačene slovenske molitvene obrazce. To je edino mogoča razlaga csl. vpliva v fris. spomenikih. Iz tega pa nujno sledi vprašanje, če se drugemu fris. spomeniku, ki je po sorodnem Klimentovem govoru vsebinsko tesno zvezan s csl. književnostjo, pozna tudi vpliv posebnih cerkvenoslovanskih ali vzhodnih idejnih prvin in oblik. V knjigi o Koclju (276—294) sem dokazal, da se oni Klimentov govor odlikuje po sledovih Cirilovih idej. Ko sem Cirilovo bogoslovje še natančneje preiskal, sem nepričakovano opazil, da so podobne Cirilove oblike vpletene tudi v fris. spovedni nagovor.

Če upoštevamo skoraj soglasno mnenje jezikoslovcev o sledovih csl. jezikovnih vplivov in ta spomenik postavimo v pravilni okvir Kocljeve Panonije ter odstranimo že zastarele predsodke o obredu, tedaj se nedvomno jasno pojavi zaključek, da je fris. nagovor uporabljal sv. Metod in mu vtisnil pečat svoje osebnosti. V luči te domneve moremo najpreprosteje in neprisiljeno razložiti redke in izvirne bogoslovne ter krepke književne oblike. Svojtstveni značaj mnogih dokazov za te oblike je tak, da se vedno odpirajo še novi razlogi in vidiki, ko je n. pr. treba reševati vprašanje, če je zadevna oblika v zahodni cerkveni književnosti običajna, mogoča ali nemogoča.

Kratek pregled dosedanjih izsledkov z važnimi dopolnili objavljam v latinskem jeziku, ker dopolnjujejo v inozemstvu izdano latinsko delo *Vitae Constantini et Methodii*. Najvažnejši so dodatki k oblikam *ded, izgon od božje slave, k Bogu pristopiti (približati se)*. V teh in sorodnih oblikah se razodevajo značilne poteze Cirilovega bogoslovja in njemu svojstveni vzhodni arhaizem.

Glede metode in dokazne moči opozarjam: 1. odločilna dokazna moč ni v posameznih besedah in mislih, temveč v njih svojstveni in

³ ASPh 1906, 260 s. Natančneje o tem Dom in svet 1942, 122 s. — Pri nas se g. dr. I. Grafenauer še vztrajno sklicuje na Vondráka (DS 1934, 494; Karolinška kateheza 1936). V Casu 1941, 350—364, piše o tem tako neakademsko, da način pisanja zbuja dvome o stvarnosti dokazovanja, tem bolj, ker pisec tu razodeva pomanjkljivo znanje csl. jezika in csl. književnosti, ne upošteva resničnega stanja znanstvenega vprašanja ter prezirljivo prezira odločilne strokovne Jagičeve dokaze in opozoritve (Gl. dodatek h knjigi Zarja stare slov. knj.). Z objavo takšnega članka so nekoliko pojasnjeni pojavi, o katerih sem pisal v Jugosl. istor. čas. 1939 (198—201), v BV 1939, 97—112, in v knjigi Zarja 5 in 56 s. Znanstveno delo g. I. Grafenauerja cenim, a tu mu ne morem pritruditi, ker je njegovo dokazovanje naslonjeno na metodične in stvarne napake.

⁴ St. M. Kuljbakin, O rečničkoj strani staroslov. jezika. Glas Srpske akad. 138 (1930) 133.

celotni zvezi; 2. polno dokazno moč ima trdna skladnost vseh mnogoterih razlogov v celoti, vsi namreč kažejo v isto smer in se strinjajo v isto celotno sliko: bogoslovna vsebina in književna oblika se skladno ujemata in primerno spadata v isti zgodovinski okvir. Ta dokaz v celoti nikakor ni omajan, če se komu zdi ta ali oni razlog manj prepričevalen, če tu ali tam najde kakšno senco, če n. pr. pri katerem zahodnem pisatelju najde kakšno podobno misel ali besedo. Umevno je, da se pri vzhodnih in zahodnih krščanskih pisateljih pojavljajo iste skupne krščanske misli in besede, zlasti biblične in liturgične; a v teh mejah se vendar še dajo razločiti neke posebne vzhodne ali zahodne poteze in oblike.

Takšna skupna krščanska misel je n. pr. za osnovni krščanski pouk važna resnica o izvirnem grehu. Vzhodni in zahodni krščanski pisatelji in misijonarji so jo često pojasnjevali z enakimi svetopisemskimi in podobnimi liturgičnimi besedami. Samo po sebi je mogoče, da je kakšen zahoden pisatelj govoril o sijaju Adamovega telesa pred grehom; saj je ta misel utemeljena v sv. pismu, govori sv. J. Zlatousta, ki to obliko dosledno ponavlja, pa so bili že v 5. stoletju prevedeni na latinski jezik. Celo čudno je, da je to izražanje na zahodu tako redko in izjemno (gl. str. 44). Nikakor pa ni mogoče, da bi zahodni krščanski misijonar ali pisatelj to resnico preprostem ljudstvu pojasnjeval s stavkom, da je bil Adam izgnan od božje slave. Ta frisiška oblika je namreč lahko razumljiva in porabna le v zvezi z doslednim grškim svetopisemskim besedilom (dosledno točno prevedenem v csl. prevodu) in z vzhodnim izražanjem, ki se često ponavlja v spisih Metodovega učenca Klimenta, a je celo v tem okviru tako izvirna, da si je Kliment ni upal v celoti ponavljati; kolikor sem mogel doslej dognati, je v tej celoti popolnoma osamljena.

Zahodni krščanski književnosti se tukaj pozna, da za takšne oblike ni imela dovolj opore niti v premalo doslednem latinskem prevodu sv. pisma (Zarja 28-32 in 59) niti v značilnih vzhodnih krščanskih tradicijah, ki na zahodu niso bile dovolj poznane. Nasprotno pa so se takšne oblike mogle uporabljati in ohranjati v okviru starega cerkvenoslovanskega svetopisemskega prevoda in drugih cerkvenoslovanskih spisov iz panonske dobe csl. književnosti. V teh spisih (n. pr. v Žitju Konstantina in v tam omenjenem prevodu Cirilovih razgovorov s Hazari, v govori Klimenta B. i. dr.) pa so se takšne misli in oblike često ponavljale. Nekaj teh spisov je bilo v Karantaniji brez dvoma ohranjenih še na koncu 10. stoletja; drugače ni mogoče razumeti, da je takrat tam še kdo znal brati glagolico. Redke in krepke oblike pa obenem jasno pričajo, da se niso mogle vzdrževati po ustnem izročilu, marveč le v zapisanem spomeniku, ki pa zopet ni bil docela osamljen, temveč v družbi še nekaterih drugih glagolskih spisov. Odločilno dokazno moč imajo torej misli skupno s celotno obliko, slednjič pa skupna celota vseh oblik in misli.⁵

Celotnega dokazovanja ne more omajati niti ugovor, da so morda v kakšnem malo znanem ali še neizdanem zahodnem spisu podobne misli in oblike. Dovolj trdno je dokazano, da so mnoge svojstvene oblike fris. odlomka v zahodni krščanski književnosti neobičajne; ne ponavljajo jih niti glavni latinski cerkveni očetje niti srednjeveški pisatelji; v zahodno cerkveno in bogoslovno rabo niso prešle. Če bi se katera takih oblik našla v kakšnem manj znanem ali neizdanem spisu, bi to še vedno dokazovalo, da je bila redka. Nikakor pa ni mogoče, da bi bili zahodni duhovniki vprav za pouk preprostih Slovencev izbirali najredkejšo in najmanj običajne oblike. Zlasti niso mogli uporabljati tujih ali celo neznanih vzhodnih oblik. Če ena sama krepka vzhodna oblika torej omaja vso zgradbo dokazov za izključno zahodni izvor. Nasprotno pa dokazo-

⁵ Takó glede oblike solzno telo ne odločuje Jagičeva opozoritev na slovniško svojstvenost, temveč izredno krepka in drzna govorniška (pesniška) oblika, ki ne more biti književna last okornih karantanskih (ali panonskih) prevajalcev, temveč zrelejših književnikov. Zarja 42; 47 in 61.

vanje za cerkvenoslovanski izvor v označenih mejah nikakor ni odvisno od določenega števila vzhodnih in zahodnih oblik. Če se torej katera izmed domnevno vzhodnih oblik izkaže kot dvomljiva ali kot tudi zahodna oblika, s tem to dokazovanje še ni omajano; saj posebej poudarja spajanje vzhodnih in zahodnih oblik.

Iz zgodovinskega dejstva, da se je Metod v Panoniji prilagodil rimskemu obredu in porabljal že dotlej prevedene zahodne molitvene obrazce, namreč nujno sledi, da posamezne zahodne verske in panonske (karantanske) jezikovne oblike nikakor ne nasprotujejo dokazovanju za cerkvenoslovanski izvor frisinskega nagovora, temveč se prav primerno skladajo z dejstvom, da je ta govor uporabljal in vsaj nekoliko oblikoval panonski nadškof Metod.

Glede posameznih panonskih jezikovnih oblik je težko dognati, katero je sprejel že Metod, katera pa je bila v spomenik zanesena pri poznejšem prepisovanju in pri prenosu v fris. zbornik. Brez dvoma je bila že v prvotnem besedilu panonska oblika: bi mu bilo živeti (dvakrat v začetku), ki se v drugih besednih zvezah še šestkrat ponavlja (Zarja 8 in 15 s; v latinskem prevodu je nekolikokrat izražena z gerundivom: orandum, standum, confitendum, habendum).

Zahodne verske oblike so očitne. Ves spovedni nagovor je navezan na zahodne cerkvene običaje. V takšnih nagovorih so običajno porabljali misel o izvirnem grehu in spomin krstne obljube; a besedilo krstne obljube je v bizantinskem obredu enako rimskemu. Naštevanje grehov se deloma naslanja na sv. pismo, a tudi na zahodne vzorce. A vse to je prepleteno z vzhodnimi oblikami.

Tako spajanje vzhodnih in zahodnih krščanskih oblik ter csl. književnega jezika in krajevnih narečij je svojstveno značilno za književno in misijsko delovanje sv. Cirila in Metoda. Nikakor pa ni mogoče, da bi zahodni duhovniki salzburške (ali frisinske) škofije v obrazce za pouk preprostega ljudstva vpletali redke in tuje vzhodne oblike. Zlasti je to očitno v okviru ostalih dveh fris. odlomkov, ki se oba doslovno naslanjata na običajne zahodne vzorce. Za drugi fris. odlomek pa ne najdemo niti v zahodnih molitvenih in obrednih obrazcih niti v spisih zahodnih pisateljev zadostne podlage. V zahodnem okviru je osamljen in nerazločljiv.

Prepletanje jezikovnih prvin je bilo že v 19. stoletju dovolj pojasnjeno. Metodova prilagoditev rimskemu obredu je bila trdno dognana šele v začetku našega stoletja, Cirilovo in Metodovo bogoslovje pa preiskano šele v zadnjih desetletjih. S tem je dana podlaga za rešitev težke uganke frisinskega nagovora.

II. Sermo s. Methodii.

In codice latino membraneo episcopi Frisingensis saeculo X. exeunte exarato, tria antiquissima fragmenta lingua slovenica consignata supersunt, quorum gravissimum est secundum fragmentum, admonitionem (exhortationem) ad poenitentiam sacramentalem continens. In opere Vitae Constantini et Methodii (Acta Acad. Velehradensis 1941, 218—229) ostendi, huic fragmento impressa esse vestigia dictionis ac theologiae ss. Cyrilli et Methodii. In dissertationibus supra allegatis probavi hypothesim, in isto documento fragmenta sermonis s. Methodii Thessalonicensis servata esse. Rerum slavicarum periti enim consentiunt, ad linguam fragmentorum Frisingensium etiam formas linguae palaeoslavicae (ecclesiasticoslavicae) quaedam contulisse. Contextus historicus vero postulat, hoc a. 867—874 evenisse, cum ss. Cyrillus et Methodius, per Pannoniam transeuntes, litteras slavicas ibi docuerunt, atque praesertim, cum Methodius

a. 869 de archidioecesi erigenda cum principe Kocele tractabat et a. 870 archiepiscopus Pannoniensis constitutus est, quam pannonicam suae archidioecesis partem usque ad a. 874 vel ipse vel per discipulos administrabat. Exhortatio slavica Frisingensis continet sermonem, quem episcopus ad populum habere solebat. Inde sequitur ipsum Methodium hunc sermonem locutum esse. Minime autem supponi potest, virum adeo grandem alieno sermone ita usum esse, ut nullam notam propriam illi addiderit. Igitur probabile est, in hoc sermone vestigia mentis locutionisque s. Methodii exstare.

Hanc hypothesim probabilem esse, praeter alia ostendit sermo Clementis Bulgarici (discipuli ac comitis ss. Cyrilli et Methodii a. 862—885) in memoriam apostoli vel martyris, qui sermo, clara vestigia mentis dictionisque s. Cyrilli prae se ferens, exhortationi slovenicae Frisingensi simillimus est. Ad argumenta pro hac hypothesi illustranda hic pono: 1. versionem latinam II. fragmenti Frisingensis; 2. versionem sermonis Clementis Bulgarici.⁶

Fragmentum Frisingense II.

1. Si *avus* noster non peccasset, / tum in *saecula ei esset vivere*, / senectutem non accipiendo, / neque unquam curam habendo, / nec *corpus lacrimarum* habens, / sed in *saecula ei esset vivere*.

Postquam *invidia fuit diaboli / expulsus a gloria Dei*, / tunc in genus humanum / dolores et curae inciderunt, / et morbi / et denique mors.

2. Et iterum, fratres, meminerimus, / quod et *filii Dei / vocamur*.

3. Ideo abstinence huius abominabilibus operibus, / quae sunt *opera satanae*: quod sacrificium (idolis) facimus, fratrem calunniamur, / quod furtum, quod homicidium, / quod carni faventia, / quod iuramenta, quae non observamus, / sed ea transgredimur, / quod odium.

Nihil his operibus abominabilibus / ante Dei oculos.

4. Potestis igitur, filii, videre / et ipsi intelligere, / quod fuere *primum homines / faciebus tales quales et nos sumus*, / et diabolica oderunt / ac divina dilexerunt.

5. Ideoque nunc in ecclesiis eorum / genuflectimus et oramus ad eos / et honori eorum bibimus / et vota nostra iis offerimus / pro salute corporum nostrorum / et animarum nostrarum.

6. Talesque possumus et nos adhuc esse, / si eadem opera coeperimus facere, / quae illi faciebant.

Illi enim esurientem pascebant, / sitiendi dabant potum, / nudipedem calceabant, / nudum cooperiebant, / infirmum in nomine Dei visitabant, / frigentem calefaciebant, / peregrinum sub tecta sua introducebant, / in carceribus et ferreis vinculis vinctos visitabant, / et in nomine Dei eos consolabantur.

7. His, his illi operibus *Deo appropinquaverunt*.

8. Sic filii, et nobis *orandum* ad eundem supremum Patrem, Dominum, donec nos ibidem collocet in regno suo, quod est paratum ab initio usque ad finem electis Dei.

9. Et sumus, fratres, vocati et compulsi, a cuius non possumus usquam nos facie abscondere nec ullo modo effugere, *sed est standum (stare)* ante thronum Dei cum *adversario nostro*, cum *malefico (diabolo) antiquo*, et *est ante Dei oculos* unicuique suo ore et suo verbo *confitendum*, quod in hoc mundo quisque fecit, sive sit bonum, sive malum.

⁶ Primam versionem latinam fragmenti II. Frising. et sermonis Clementis B. adornavit B. K o p i t a r, Glagolita Clozianus. Vindobonae 1836. — Optimam editionem textus veteris, addita versione latina, curavit V. V o n d r á k, Fris. památky (1896).

10. Itaque illius diei, filioli, mementote, qua non est quo *effugere*, sed est ante Dei oculos *standum* et haec contentio *habenda*, quam dixi.

11. Noster Dominus, sanctus Christus, qui est medicus corporum nostrorum et salvator animarum nostrarum, is *ultimam medicinam* postremum instituit et monstravit, qua nos conveniat illi (diabolo) renuntiare et illi nos eripere.

12. Antecessores nostri duriter sunt passi; nam virgis eos verberabant et admoventes igni torrebant, et gladiis secabant et ligno suspendebant et ferreis unciis eos dilacerabant.

13. At hoc nos nunc nostra iusta fide et iusta *confessione* idem possumus facere, quod illi illa magna *passione* (martyrio) fecerunt.

14. Itaque, filioli, Dei servos advocantes et peccata vestra enumerare et iis confitemini peccata vestra.

Sermo Clementis Bulgarici in memoriam apostoli vel martyris.

1. Fratres, semper cupiens nostrae salutis Dominus Deus noster, indesinenter invitat nos per sanctum evangelium in aeternum regnum coelorum, iubens nos *omnem maculam ac vitam immundam abicere* a nobis atque mundo corde ad illum *accedere* (*appropinquare*) et quaerere et accipere *illud regnum*, ex quo excidimus, transgressi mandatum Dei, quod fuerat datum Adamo, avo nostro, in paradiso olim, continentiae (nostrae) causa.

2. Si enim illud servasset, in aeternum *ei esset vita*, sine cura et sine morte, senectutem non capiens, nec *corpus lacrimarum* habens. Sed *invidia diaboli separatus est a gloria Dei* incontinentiae gratia. Ex eo tempore inciderunt in genus humanum curae et dolores et mors, excipiendo vitam hominis.

3. Et huius loci cupidi *sancti et iusti homines* fortiter accinxerunt femora sua; et bello suscepto contra adversarium inimicum et, superato eo, *iterum intrarunt in priorem paradisum*; et usque nunc ingrediuntur, operibus bonis ornati, vitam hanc fallacem in purgamentorum loco aestimantes, quae ut somnium inconstanter transit, mutans tempora et annos. Quare ne decipiamus nos, nec quasi immortales nos rati, cupiditatibus vitae nos dedamus. Qui enim vitae huic se dedit, hic inimicus Dei fit et interceptor animae suae. Sed evigilemus saltem ex nunc, ne privemus nos voluntarie ineffabili *gloria Dei* et gaudio aeterno; sed abstineamus a fallacia mundi huius, sicut *promissimus Deo, renati sancto baptismo*, coram multis testibus sic loquentes: *Abrenuntio satanae et omnibus operibus eius*.

4. Haec autem sunt *opera satanae*: idolorum sacrificia, fratrum odia, calumniae, irae memoria, invidia, iracundia, odium, furta, latrocinia, ebrietas, comessatio, carnis peccatum... superbia, mendacium, periurium... Quod si enim abstineamus ab his operibus malis, tunc facile iterum *ingrediemur in eundem paradisum*.

5. Quid enim est abominabilius his operibus in hominibus, quibus iram Dei in nos attrahimus.

6. Sed solvamus promissa nostra erga Dominum Deum nostrum, diligentes eum toto corde et tota mente nostra et tota virtute nostra ac proximum nostrum sicut nos ipsos... ut intremus gaudentes in infinitum gaudium, in vitam immortalem... quam cupiens hic martyr Christi satagit vitae huius voluptates conculcare...

7. Quare, fratres, quid prodest, si universum mundum lucremur, animam vero perdamus vel laedamus? Quo redimemus animam nostram a poena, nisi abstinuerimus a malo et poenitentiam agamus, vel pauperibus largiamur? Sed satagamus ex nunc intrare per angustam portam in vitam aeternam, nempe continentia, ieiunio... omne peccatum fugere... et castigare carnem nostram doloribus et cruciatibus propter Christum, quibus hic sanctus satagit, tradens carnem suam passioni et vulneribus et morti, Christi causa, filii Dei.

8. Quapropter nunc fulget in gloria Dei magis quam solis fulgor, et in memoriam eius mira miracula et sanationes operatur Dominus Deus noster. Qui enim *fide colit memoriam illius, is a peccatis liberatur et ab omni tentatione servatur.*

9. Huic igitur, fratres, aemulemur et eadem bona opera faciamus. Et ille enim *homo erat, sicut et nos, sed omnem malitiam odit et gratiam Dei adamavit, quam et nos adamare satagamus, ut simus filii Dei et participes regni eius...*

Exhortatio Frisingensis slovenica modo prorsus proprio elementa christiana orientalia et occidentalia, panonica et ecclesiasticoslavica comprehendit ac cum sententiis et formis ss. Cyrilli et Methodii conectit.

Iam prima verba II. monumenti Frisingensis (si avus noster non peccasset) nonnisi ex singulari propria dictione ss. Cyrilli et Methodii apte explicari possunt, nempe appellatio **avus - Adam**. Cyrillus enim Chazaris vivide Adamum avum suum, se ipsum autem nepotem Adami, dignitatem avi sui quaerentem, praedicabat (VC 9 et 11). Eodem sensu iam ut juvenis auditor aulicae universitatis Constantinopolitanae declaravit, honores proavi (Adami) esse normam ideamque vitae suae asceticae (VC 4); honores, divitias nuptiasque sibi oblatas recusando, Theoctisto respondit, se nonnisi philosophiam amare, qua honores divitiasque *avi* (Adami) quaereret. Haec Adami appellatio (avus) s. Cyrillo eiusque discipulis immediatis singulariter propria, praepriis Clementi Bulgarico, ss. Cyrilli et Methodii discipulo, familiaris erat; postea vero in litteris slavice ecclesiasticis mox desiit ac neque in versionem s. scripturae neque in usum liturgicum transiit.

In versione graeca patriarchae AT patres communiter appellantur. In libris NT appellatio patriarchae rarissima est (Act 2, 29; 7, 8 s; Hebr 7, 4). S. Paulus Abrahamum avum (propátor) nostrum appellat (Rom 4, 1), at versio latina hic nomen *pater* posuit. Ita etiam versio palaeoslavica (*otec*). Ecclesia orientalis die dominica ante Nativitatem Christi memoriam patriarcharum (Adam, Abraham, Isaac, Jacob) celebrat eosque *praotci* (graece: propátōres) appellat. Saeculis IX—XI. consentanee cum slavico textu biblico eos *otci* appellavit. Ita in calendariis antiquissimis evangeliorum *Assemani* (cod. glagoliticus saec. XI.) et *Ostromiri* (cod. cyrillicus a. 1057) notatur. Ast in epilogo scribae evangelii *Ostromiri* iam nomen *praotci* occurrit. Quo manifeste ostenditur, in codice a scriba transscripto nomen antiquius (*otci*) stetisse, medio saec. XI. autem iam paulatim nomen *praotci* in usum ecclesiasticum transiisse.

Patres graeci Adamum fere communiter primum hominem (*πρωτόπλαστος*) dicunt. Ita iam s. Theophilus Antiochenus saeculo II., testis antiquissimae traditionis christinae; item frequentissime s. I. Chrysostomus, s. Athanasius (*πρώτος άνθρωπος* Adv. Arianos 4, 1, 51; PG 26, 117) e. a. Rarius eum *προπάτωρ* appellant, ast non ut nomine proprio, sed potius nomine patriarchis AT communi; ita rarius I. Chrysostomus, Theodoretus, s. Cyrillus Alexandrinus (In Ioan. 1, 9, 1; PG 73, 128). Posteriores Patres graeci nomen *προπάτωρ* (vel *πρό-*

γονος) quidem iam frequentius adhibent, sed eodem nomine etiam alios patriarchas appellant. Maximus Confessor nomen πρωτοπάτωρ adhibet (primus parens, protoparentes). S. Ioannes Damascenus et posteriores scriptores graeci peccatum originale saepius προγονική ἁμαρτία (vel προπατορική) dicunt; quae appellatio in posteriore theologia graeca praevaluit. Ast nomina προπάτωρ, πρόγονος minime Adamo propria sunt, sed communia omnibus patriarchis atque usui profano. Ita iam Theophilus Antiochenus Abrahamum et Davidem προπάτωρ et πρόγονος appellat,⁷ Adamum autem πρωτόπλαστος.⁸ Has appellationes etiam Patres latini imitati sunt. Apud posteriores scriptores atque hodiernos theologos praevaluit appellatio: primus parens, primi parentes, protoparentes.

In theologia graeca posteriore (byzantina) nomen πρόγονοι praevaluit (γοναίς = parentes), in litteris ecclesiasticoslavicis mediis et recentioris aevi autem vox praroditeli (vel praroditelja — dualis); peccatum originale autem appellatur προγονική ἁμαρτία, praroditeljskij grěh, pervorodnyj grěh. Vox πρόγονοι, in NT semel sensu proavi occurrens (2 Tim 1, 3), in versione palaeoslavica nomine praroditeli vertitur (Vulgata: progenitores). Alio loco (1 Tim 5, 4) eadem vox graeca et parentes et avos significat; hoc loco versio palaeoslav. apte roditeli habet (Vulgata: parentes). In hac terminologia (otec, praroditeli, roditeli) omnes codices versionis biblicae tam antiquiores quam iuniores palaeoslav. consentiunt.

Nomina graeca πρόγονος, propátor tam sensu profano quam sacro adhibentur; sensum exclusive profanum exprimit nomen páppos (propappos).

Certo ergo constat, nec Patres graecos nec latinos Adamum avum appellasse. Slavica appellatio ded, praded nequaquam ut versio cuiusdam nominis latini (avus, proavus) vel graeci (πρόγονος, προπάτωρ) explicari potest, sed solum ut nota propria singularis theologiae et terminologiae s. Cyrilli eiusque scholae immediatae. Haec dictio praesertim Clementi Bulgarico familiaris est. Sed idem Clemens etiam Abrahamum avum (praded) Christi dicit (Pohvala ss. Cyrilli et Methodii). In Euchologio Sinaitico (cod. glagol. saec. XI) autem Abraham avus (praded) noster dicitur; hic probabiliter locutio s. Pauli (Rom 4, 1) imitatur. In cod. Supraslensi (cyrillicus XI. saec.) semel Abraham proavus (praded) Christi dicitur,⁹ David autem saltem bis pater (otec) Christi appellatur.¹⁰ Nomen ded in hoc codice semel tantum, et quidem sensu profano occurrit pro graeco πρόγονος.¹¹ Usus istius appellationis ergo iam inconstans erat nec contra usum biblicum et liturgicum (otec, praotec) praevalere potuit.

Sicut appellatio avus (proavus, proavia) in lingua latina ad ded (praded) in linguis slavica recentibus, ita etiam in lingua palaeoslavica (ecclesiastica) haec appellatio ad usum profanum

⁷ Ad Autolyc. 3, 25 et 28; praeterea Abraham πατριάρχης, o. c. 24; PG 6, 1157.

⁸ Ad Autolyc. 2, 25; PG 6, 1092.

⁹ Miklošič, Monumenta linguae palaeoslav. e cod. Supraslensi (Vindobonae 1851) 348; graece χριστοπάτωρ.

¹⁰ O. c. 173.

¹¹ O. c. 45.

restricta est, excepta singulari propria locutione s. Cyrilli, quae post saec. IX. paulatim desinebat ac locutioni biblicae et liturgicae (otec) cessit.

Haec propria Cyrilli locutio apud Chazaros iudaizantes, coram missionarios Iudaeos, opportunissima prudentissimaque erat. Iudaei enim, electa Abrahami progenies, Abrahamum ut proavum suum praedicabant. Cyrillus autem acute efferebat, Adamum ante peccatum dignitate sua Abrahamum superasse; omnes homines et gentes, Adami nepotes, per Christum ad dignitatem pristinam vocari. Haec idea de *aequalitate omnium nationum* coram Deum, in *Adamo et in Christo*, cum Cyrilli defensione liturgiae slavicae ac *universalitatis* religionis (ecclesiae) christianae aptissime congruit; insuper fundamenta religionis asceseosque christianae vivide illustrat (VC 4; 9; 11).

Slzno telo — corpus lacrimarum — Kopitar corpus *lacrimabile*, alio loco (in sermone Clementis) autem corpus *lacrimosum* vertit. Adiectivum *slzen* (solzen, suzan) in linguis slovenica, croatica ac serbica frequens quidem est (solzno oko, solzna dolina), ast coniunctio cum substantivo *corpus* figuram poëticam rarissimam exprimit, nonnisi in illo Clementis sermone recurrentem, qui multas sententias ex fragmento Frisingensi ad verbum deprompsit. In alio Clementis sermone (De s. Trinitate et creatione) autem forma paulo diversa repetitur: (Post peccatum) corpus nostrum factum est *lacrimosum* (slzno) et senectuti obnoxium.¹² Figura *slzno telo* neque ut versio e lingua latina (vel germanica) neque ut forma panonica, sed solum ut constructio ss. Cyrilli vel Methodii explicari potest. Haec locutio scribis slaviciis mediæ aevi adeo insolita videbatur, ut illam vel corrigere vel omitterent.¹³

Prof. dr. M. Grošelj (Ljubljana) animum advertit ad sermonem in honorem martyrum Hildaevoerae, Vihilae et Theognetis (Gothorum), ubi occurrit phrasit (textu corrupto): Si perpetitur corpus supplicii se mactatus madidum a corruptibilem amittit vitam. Vocabulum madidum vel ad corpus vel ad vitam (madidam) referri potest ac corpus (vitam) lacrimis (vel sudore) madidum significat. Sermonem edidit G. Morin O. S. B. in *Histor. Jahrbuch Görres-G.* 1932 (52. Bd.), 178—184, qui eum saec. VII. in Illyria ortum esse censet, »d'origine barbare«. Scriptor barbarus manifeste exempla graeca imitatus est. Phrasit corpus (vita) madidum originem graecam (orientalem) redolet; quae phrasit in Illyria non ignota fuisse videtur. Eiusdem originis illyrica est etiam textus graecus liturgiae (missae) romenae s. Petri, quam Cyrillus et Methodius in linguam slavicaam verterunt. Ad Illyricum etiam Thessalonice pertinebat. AAV 1941. 179. *Glasnik Muz. društva* 1940, 61. — Corpus lacrimis madidum reapse exacte idem exprimit ac *slzno telo*. Quam phrasim slavicaam, sive sit propria (originalis) sive e lingua graeca deprompta, nonnisi vir ingeniosus ac litteris eruditus formare potuit.

Status gratiae ante peccatum originale **gloria Dei** appellatur. Apud Aphraatem, s. Ephraem ac s. I. Chrysostomum iste status in paradiso saepissime *gloria* dicitur; gloria quasi *essentialis nota*

¹² *Izvestija Akad. nauk. Ptb.* 1904, IX, 3, 201—232. — Kocelj 278.

¹³ Zarja 42 et 61 (n. 34).

illius status praedicatur. Apud Patres scriptoresque latinos autem haec locutio nunquam adeo essentialiter ac tam constanter cum statu gratiae in paradiso conectitur. Patres graeci, praeprius I. Chrysostomus, Adamum et Evam gloria (splendore) indutos esse constanter praedicant. Patres latini autem de virtutibus vel gratiae vestimento communiter loquuntur. Similiter etiam s. I. Damascenus: (Homo in paradiso) Deum habens... pro illustri vestimento, cuius gratia vestitus esset (De fide orth. 2, 11). Igitur gloria in isto contextu locutio antiquior orientalis esse videtur, et quidem omissio nomine *Dei*. S. Paulus autem illum statum gratiae gloriam *Dei* dicit: Omnes enim peccaverunt (in Adam) et privati sunt gloria *Dei* (Rom 3, 23).

Quae s. Pauli constructio (gloria *Dei*), nec graecis Patribus familiaris, in monumento Fris. recurrit atque in sermonibus Clementis Bulg. frequentissima est. Ast integra constructio: (Homo) *invidia diaboli expulsus est a (ex) gloria divina* Clementi nimis fortis vel audax videbatur. Ipse enim hanc constructionem neque in sententia e monumento Fris. deprompta repetere ausus est, sed loco *expulsus est* posuit *separatus est* (defecit). Illa forma ergo personam Clemente maiorem fortioremque prodit, nempe Methodium.

Dictio *separatus a gloria Dei* — familiaris Clementi B. — etiam in codice palaeoslavico Supraslensi (saec. XI) occurrit in vita s. Isakii Dalmati:¹⁴ Arius sit *separatus* (gr. *καχωρισμένος*) a gloria *Dei* nunc et in saeculo futuro. Hoc loco status gratiae ac gloria coelestis aequiparantur. In sermonibus Clementis autem etiam gratia Adami in paradiso saepe gloriae coelesti aequiparatur (ita etiam in sermone in memoriam apostoli). In eodem codice Suprasl. beatitudo coelestis saepe gloria Domini dicitur (pg. 253; 289; 315).

Gloria, in s. scriptura et liturgia toties occurrens, scriptoribus Patribusque latinis minime ignota esse potest. Ast Patres latini in textibus ex professo de peccato originali agentibus nunquam dicunt, Adamum gloria *Dei* privatum (vel expulsus) esse. De sermonibus s. Bonifacii (dubiis) v. in libro Zarja 31 s et 59 s. S. Maximus Taurinensis (saec. V) dicit: Adam gloriam immortalitatis amiserat (PL 57, 570), immortalitatis gratiam perdidit (566); (ante peccatum) honestatis colore vestitus; immortalitatis splendore vestitus (448). Sed hae formae longe absunt a dictione fragmenti Fris. et Clementis B. Nec frequenter nec systematice occurrunt, sed potius vagae sunt ac fortuitae. Status innocentiae in paradiso, ubi non necessaria erant vestimenta, sat obvie splendore gratiae, corpus quoque circumfundente, explicatur. Nec mirum est, hanc explicationem apud scriptores occidentales quoque occurrere, sed potius mirandum est, eam modo adeo vago ac incerto exprimi. Nec mirandum est usus vocis *gloria*, quae toties in s. scriptura et liturgia repetitur.

Ideo phrasus *expulsus a gloria Dei* nec per se ipsa, eoque minus in documento ad instructionem populi rudis, ex usu occidentali explicari potest. Nec prudenter fingi potest hypothesis, istam locutionem ex textibus nondum notis vel perditis occidentalibus explicari posse vel fore, ut explicetur. Exhortatio populi rudis minime collectione raritatum referta esse potest. In contextu apostolatus ac litterarum ss. Cyrilli et Methodii vero tales similesque locutiones aptissime explanantur, utpote ideae

¹⁴ Ed. Miklošič 139. Textus graec. saec. IV. vel V. Acta Sanct. 20, 214.

ac locutiones ss. fratribus et eorum discipulis familiares, in instruendis discipulis et rudibus frequenter repetitae, in Vita Constantini aliisque documentis saepe recurrentes, traditionibus orientalibus ac textu graeco et versione slavica s. scripturae abunde illustratae. Locutiones s. scripturae de *gloria Dei* in latina versione non sat constanter exprimuntur (e. gr. in evangelio s. Lucae 2, 9 graecum doxa vocabulo claritas vertitur, loco magis convenientis gloriae), versio palaeoslavica autem constanter textui graeco adhaeret. Ast firmissimum argumentum non est hoc vel aliud per se ipsum, sed magnus conexus et contextus tot actam validorum argumentorum, simul cum contextu historico ac philologico.

Descriptio consequentiarum peccati originalis quidem e s. scriptura et traditione christiana communi explicari potest, attamen traditionem orientalem, iam saeculo II. apud s. Theophilum Antiochenum consignatam, redolere videtur: Propter inoboedientiam homo labores, dolores, molestias passus est ac denique in mortem incidit (Ad Autolyicum 2, 25).¹⁵ Voces graecae: πόνος, ὀδύνη (strast), λύπη (pečal) textui slavico respondere videntur; item constructio, qua mors ultimo describitur. Similia apud Pseudo-Dionysium leguntur: Naturam humanam... vita multis passionibus (doloribus) obnoxia exceptit (πολυπαθησάτη ζωὴ διαδέχεται) et denique mors (τοῦ φθοροποιού θανάτου πέρας)... unde misere aeternitatem cum mortalitate commutavit.¹⁶

Locutio insolita slavica *starosti ne prijemljoči* (senectutem non accipiens) e graeca loquendi ratione apte explicari potest; *prijemljoči* enim graeco λαμβάνων convenienter respondet. Senectus etiam in memorato sermone Clementis de s. Trinitate consequentia peccati originalis dicitur.

Locutio biblica (1 Io 3, 1s e. a.); nos filios Dei vocari et esse — communis est scriptoribus christianis graecis et latinis, attamen scholae s. Cyrilli etiam propria ac Clementi Bulgarico valde familiaris.¹⁷ Hoc loco ista idea cum baptismo iuncta videtur. Sequitur enim sententia monens, ut abstinemus ab operibus satanae, quibus in baptismo renuntiavimus. Nexus hic esse videtur: Baptismo filii Dei

¹⁵ PG 6, 1092. — Vocabulum *pečal* in antiquissimis documentis palaeoslavice duplicem significationem notat: 1. cura, sollicitudo (μερίμνα), 2. tristitia (λύπη). Traditio orientalis, iam apud s. Theophilum consignata, inter consequentias peccati originalis secundam significationem (λύπη) commendat. Ita vocem *pečal* II. fragmenti Fris. Jagić vertit (Kummer) annotando, *strast* dolorem corporis, *pečal* autem dolorem animi exprimere. Alia traditio orientalis, apud Ioannem Damasc. consignata, autem testatur, hic primam significationem excludendam non esse. I. Damasc. etenim diserte scribit. Adamum ante peccatum cura (sollicitudine) caruisse atque omnem sollicitudinem (curam) in Deum proiecisse (Ps. 54, 23; 1 Petr 5, 7). De fide orth. 2, 11. PG 94, 913—916. Contextui tamen melius secunda significatio (tristitia) convenire videtur; utique cura affligens ac gravans.

¹⁶ De ecll. hierarch. 3, 11; PG 3, 440. — Verba *exceptit, commutavit* iuxta sensum in sermone Clementis repeti videntur, nempe in locutione *excipiendo (mutando) vitam hominis*; in fragmento Fris. autem forsan in vocabulis *denique mors*, quem locum corruptum Jagić (ASPh 1905, 402) reconstruxit: *v ěredu — in vice, serie* (excipiendo, commutando).

¹⁷ AAV 225.

facti sumus; ideo abstineamus ab operibus satanae. Clemens Bulg. istam filiationem divinam frequenter laudat variosque eiusdem gradus distinguit. Baptismo filii Dei facti sumus; propterea filii Dei vocamur, quamvis peccatis gratiam Dei amiserimus.¹⁸ Poenitentia et bonis operibus iterum filii Dei efficimur (o. c. 43; 71; 95) ac participes regni coelestis.

Istam filiationem divinam monumentum Fris. indirecte, Clemens B. autem expresse cum appropinquatione ad Deum conectit: Amore fratrum et peregrinorum Deo appropinquantes, ieiunio elevamur, eleemosyna filii Dei efficimur (o. c. 95). Aliis locis eum nexum indirecte praedicat, iisdem operibus et appropinquationem ad Deum et filiationem tribuens.

Sanctos ac nos operibus virtutis christianae **Deo appropinquare**, insignis propria dictio s. Cyrilli (VC 4 in definitione philosophiae), s. Gregorii Naz. ac Clementis Bulg. familiarissima, non solum vitam praesentem in statu gratiae ac supranaturalis similitudinis Dei, sed etiam vitam aeternam unionemque cum Deo in coelis comprehendens, sicut in graeca vita Clementis Bulg. legimus, s. Cyrillum Thessalonicensem »extra carnem« (post mortem) eo magis Deo appropinquasse.¹⁹ Similem sensum (appropinquationis Deo) sermo Clementis B. in Nativitatem Christi praedicat: Si homo mandatum (Dei in paradiso) servasset, **arbores vitae** (loco mortis) Deo appropinquasset (Vondrák, Studie 143), nempe in beatitudine vitae aeternae. Hanc aeternam ac perfectiorem cum Deo unionem (assimilationem) ista dictio etiam in adhortatione Fris. significat. Quem sensum forma aoristi (přiblíže) sane exprimit; nempe appropinquationem (assimilationem) iam effectam et obtentam. Inde sequitur, versionem forma temporis imperfecti (appropinquabant), quam Kopitar et Vondrák hic habent, a sensu archetypi discrepare. Attamen in appropinquatione (assimilatione) iam effecta profecto etiam assimilatio, bonis operibus assequenda, comprehenditur.

In s. Cyrilli definitione philosophiae appropinquatio Deo assimilationi (similitudini) Deo aequiparatur. In exordio VC ac VM autem exempla sanctorum ut gradus et incitamentum ad hanc assimilationem et appropinquationem commendantur. Imo in VC 1 et VM 1 exempla sanctorum ut remedia contra peccatum originale laudantur. Haec sententia ex theologia et dictione s. I. Chrysostomi convenienter explicatur.

Sicut ineffabilis gloria supranaturalis ut nota essentialis status gratiae ante peccatum originale, ita etiam cultus et **imitatio sanctorum** ut remedium contra tristes consequentias peccati originalis ratione bene instituta ac dilucide in sermonibus s. Ioannis Chrysostomi praedicatur et illustratur.

¹⁸ Stojanovič 78.

¹⁹ PG 126, 1200. — De hac idea uberius in AAV 56; 227 et 203 ac Zarja 33—35 et 60.

Fundamentum istius sententiae est idea de segnitie (ignavia, negligentia, incuria, levitas: ἠσθημία, ἀκνηρία), causa peccati originalis ac omnium aliorum peccatorum. Hanc causam originalis peccati iam s. Theophilus Antiochenus (II. saec.), antiquissimus testis christianae traditionis de hac re, breviter meminit: inoboedientia et negligentia (ἀμέλεια)^{19a} Hanc negligentiam s. I. Chrysostomus saepissime ut causam omnis peccati vituperat tam in homiliis in Genesin quam in ultimis sermonibus de poenitentia. Segnitiam fere peccato et vitio aequiparat. Contra periculum ignaviae Deus exempla sanctorum nobis praebet, qui nos excitant, ut vigilemus.²⁰

Hoc sensu exordium VC praedicat: Deus non patitur genus humanum... in tentatione diaboli perire, sed... non desinit gratiam nobis impertire... per patriarchas, patres, prophetas, apostolos, martyres, viros iustos et doctores. Quod fecit (et nobis) excitato hoc doctore (s. Cyrillo)... ut qui voluerit... similis fiat ei, alacritatem assumens et segnitiam abiiciens, sicut dixit apostolus: Imitatores mei estote, sicut et ego Christi (1 Cor 11, 1 et 4, 16). Similia in exordio VM repetuntur: At (post peccatum originale) non dereliquit Deus... hominem prorsus, sed quovis tempore elegit viros et ostendit hominibus opera eorum, ut illos imitantes omnes ad bonum excitarentur.

Ad sanctos imitandos incitet nos ratio: sanctificati tales homines erant, quales et nos sumus. Hanc sententiam frequenter repetebat s. I. Chrysostomus eodem contextu cum peccato originali, »ne nos simus ignavi.«²¹ Hoc sanctorum exemplum primam exhibet medicinam vulneribus peccatorum nostrorum imponendam (PG 53, 104). Ista sententia s. I. Chrysostomi explicat, cur postea confessio sacramentalis **ultima medicina** dicatur. Idem confessionem ac poenitentiam commendat tamquam gratuitam medicinam sine dolore ac cruciatu. Quae sententia convenienter introducit comparisonem confessionis cum martyrio: nos iusta confessione et vera fide idem assequi possumus, quod martyres magna passione assecuti sunt.²²

Idem Pater simili contextu similique modo describit diabolum, adversarium nostrum (antidikos) coram Deo iudice. Instanter enim monet, ut iam in praesenti vita, nosmet ipsos accusando (peccata confitendo), praeventamus adversarium nostrum (diabolum), qui nos in die iudicii coram accusabit.²³

Tot tantaeque sententiae ac formae orientales innuunt hoc documentum a s. Cyrillo vel Methodio vel a discipulis eorum concinna-

^{19a} Ad Autolyc. 2, 27; PG 6, 1096.

²⁰ PG 53, 101; 104; 134; 137 ss; 147 s; 169 s; 153 ss; 170; 177; 186 ss; 247; 251; 293 e. a. Similia in sermonibus Clementis B. occurrunt, Zarja 44 s.

²¹ Hom. in Genes 11, 4—6; PG 53, 95 s et 98 (ter); 12, 5 (o. c. 104).

²² PG 53, 170 s. Zarja 37 s; 46 et 51.

²³ O. c. 171. — Zarja 37.

tum vel perpolitum esse. Idem similis sermo Clementis in memoriam apostoli comprobatur.

Vondrák ac Jagić post acerrimam disputationem de huius sermonis ad fragmentum Fris. relatione denique concordando conveniunt in sententia: II. monumentum Frising. mutilatum esse, sermonem autem Clementis sat integrum superesse ac probabiliter a prototypo fragmenti Fris. dependere.²⁴ Inde sequitur quasdam archetypi sententias, in fragmento Fris. omissas vel truncatas, in isto Clementis sermone superesse; quare sermo iste gravissimus est ad fragmentum Fris. interpretandum ac restituendum.

Praeprimis patet initium illius sermonis Clementis ex archetypo exhortationis Fris. depromptum esse. Praecipue sententia: (Deus) iubens omnem maculam ac vitam immundam abicere atque mundo corde ad illum accedere (pristupiti)... aptissime lacunam in initio fragmenti Fris. supplet et explet, congruentem gradum ad sententiam de sanctis Deo appropinquantibus parat atque efficaciter admonitionem ad confessionem sacramentalem fulcit.

Verbum *pristupiti* in codicibus antiquioribus saepissime reddit graecum προσέρχουσαι (accedere), praesertim in evangelii (Mt 8, 19; 9, 14; 14, 15; 1 e. a.); in epistola ad Hebr. autem pro eodem graeco verbo interdum *prihoditi* (7, 25; 11, 6) adhibetur, saepius autem *pristupiti* (4, 16; 10, 1. 22; 12, 18. 22). In psalmis hoc verbo bis vertitur graecum ἐγγύζων (90, 7. 10; appropinquare); item in Gen 18, 23; 27, 21. 22, sed solum in antiquissimis textibus.²⁵ In liturgiis s. Basilii ac I. Chrysostomi accedere ad communionem vertitur *pristupiti*, accedere ad altare autem *prihoditi*; ast in antiquiore textu initio eiusdem liturgiae occurrit oratio, quae verbum *pristupiti* sensu *appropinquare* (accedere) ad altare (ad Deum) adhibet atque hoc verbum loco verbi *prihoditi* ponit.²⁶ In codice graeco liturgiae s. Basilii saec. IX. verba προσγγύζων ac προσέρχουσαι aequiparantur ac promiscue adhibentur;²⁷ latine utrumque verbo *accedere* verti potest. Itaque et graeci et slavici textus sensum synonymum verborum *pristupiti* et *prihoditi* ac *priblžati* se comprobant. Locutio *puro corde ad Deum accedamus* ad Hebr 10, 22 alludere videtur: *Accedamus cum vero corde... aspersi corda a conscientia mala, et abluti corpus aqua munda*. Hoc loco biblico versio palaeoslavica *pristupiti* ponit, aliis locis autem interdum *prihoditi*. Sensus profecto idem est ac *appropinquare* Deo, vel potius *accessus* est gradus ad appropinquationem.

Contextus (accedere et quaerere et accipere illud regnum) aperte suadet, hic non agi de accessu ad altare vel ad communionem, sed de interna ad Deum appropinquatione vita virtute praedita et gratia divina Deo assimilata (sicut Cyrillus in definitione philosophiae VC 4 appropinquationem Deo assimilationi aequiparat), tamquam gradus ad unionem (appropinquationem) cum Deo in gloria coelesti, quam sancti bonis operibus iam assecuti sunt.

Altera magna lacuna fragmenti Fris. ante et post alineam secundam apte completur Clementis admonitione, ut meminerimus pro-

²⁴ ASPH 1906, 256—261.

²⁵ Jagić, Entstehungsgesch. 385 et 455.

²⁶ A. Petrovski in Chrysostomica II (Romae 1908) 862 e cod. saec. XII. Biblioth. Synodalis Mosc. n. 342 et 343 (descripserunt Gorski et Novostrujev).

²⁷ PG 106, 1296 et 1304.

missionis baptismalis, abrenuntiationis satanae eiusque operibus. Illa promissione ac baptismi memoria tam sententiam de *filiis Dei* quam monitum; ut abstineamus operibus satanae, convenienter introducit ac conecit. Hisce supplementis e sermone Clementis B. elegans exstructio artificiosumque aedificium exhortationis Fris. manifestius apparet, idea gloriae Dei, momentum cultus sanctorum aliaque illustrantur, ac splendor archetypi quadam-tenus restituitur, praecipue ratione habita idearum s. I. Chrysostomi aliorumque scriptorum orientalium.

Tale artificium, sententiis plane propriis ac scriptoribus occidentalibus illius aetatis vel insolitis vel alienis vel saltem rarissimis refertum, minime ab auctore quodam occidentali concinnari potuit, ad Slavos rudes instruendos. Fragmentum Fris. nonnisi in contextu apostolatus ss. Cyrilli et Methodii eorumque operis litterarii explicari potest. Formae artis solidae atque ideae mentem Clementis aliorumque discipulorum adeo superant, ut grandiozem auctorem indicent, nempe Methodium. Qui vir grandis absque dubio sermone Fris. usus est; atqui alienum sermonem repetere minime potuit, quin illum propriis formis ideisque perpoliverit eique sigillum suum impresserit. Hac hypothese atque hoc contextu, sermo Fris. aptissime explicatur.

Haec hypothesis viros rerum slavicarum peritos ideo tam diu latuit, quia contextus historicus nondum sat exploratus erat. Viri rerum slavicarum peritissimi nec historiam Pannoniae a. 867—874 sat perspicere potuerunt, quia non pauca ultimis demum annis explorata sunt, nec dubia de ritu liturgiae slavicae (in Pannonia) dissipare potuerunt; praecipue autem hucusque nullus theologus hanc quaestionem accuratius pertractavit nec nexum cum theologia ss. Cyrilli et Methodii examinavit. Comparatio sermonis slovenici Fris. cum theologia ss. fratrum, cum 1. capite Vitae Methodii, cum fragmentis dictionis s. Methodii ac cum sermonibus Clementis B. istam hypothese non parum illustrat et comprobat. Quae in libro *Zarja stare slov. književnosti* accuratius ostendi.²⁸

Similitudines cum sermonibus Clementis B. facile explicantur. Nam hic vir fidelissimus erat discipulus ss. fratrum a tempore praeparationis missionis Moravicae (a. 862) usque ad obitum s. Methodii (885). Penitus ergo erat imbutus et ideis et formis dictioneque ss. fratrum easque in suis sermonibus et sponte et necessarie repetebat.

Monumentum II. Frisingense primitus haud dubie litteris glagoliticis consignatum, ultra centum annos iisdem litteris servabatur et transcribebatur, ac demum circa a. 980 Slavo quodam dictante in codicem latinum episcopi Frisingensis litteris latinis translatus a sacerdote nationis germanicae, prout manca pronuntiatio et consigna-

²⁸ Methodius non semel professus est, se paratum esse pro fide et iustitia mori (V. Meth. 4 et 9), martyrum exempla prae oculis habens. Dictio eius contracta pressiorque indolem fortis strenuque militis prodit. Gorazdum e. gr. commendavit verbis: Hic est vestrae terrae liber vir, bene doctus in latinis litteris, orthodoxus; hoc sit Dei voluntas et vester amor sicut et meus (VM 17). Hanc indolem militarem redolet et exhortatio Fris. et similis sermo Clementis B.; praesertim contractae locutiones: corpus lacrimarum, expulsio e gloria Dei. Zarja 48—51.

tio vocum slavicarum manifestat. Tunc temporis ergo apud Slovenos Carantanos adhuc supererant non solum codices glagolitici, sed etiam sacerdotes harum litterarum gnari. Quod iam de Bohemia et Istria et Dalmatia constabat, id isto monumento etiam de Carantania probatum est. Res profecto non parvi ponderis.

Monumentum, probabili nexu cum grandi s. Methodio Thessalonicensi insigne, profecto meretur, ut theologi non solum slavici, sed etiam aliarum nationum, attentum ad illud animum convertant.

III. ADDENDA ET CORRIGENDA AD OPUS:

Vitae Constantini et Methodii.

In folio Acta Academiae Velehradensis (Olomucii 1941) vulgavi opus, quod inscribitur: *Vitae Constantini et Methodii. Versio latina, notis dissertationibusque de fontibus ac de theologia ss. Cyrilli et Methodii illustrata*. Opus tres comprehendit partes: I. Fontes vitae ss. Cyrilli et Methodii (pg. 3—50); II. Vitae (Legendae) Constantini et Vitae Methodii nova versio latina, adiectis adnotationibus (51 ad 127). III. De theologia ss. Cyrilli et Methodii (161—277). — Longior III. pars (cuius index in AAV omissus est) tredecim comprehendit dissertationes: 1. Relatio ss. C. M. ad Photium (161—165); 2. De fontibus theologiae ss. C. M.: a) S. scriptura, b) Gregorius Naz., c) Liturgia, d) Traditiones orient. antiquiores, e) Pseudo-Dionysius, f) I. Damascenus (166—174). 3. Liturgia slavica: a) Ritus, b) Quomodo C. M. liturgiam sl. defenderint (174—184). 4. Elenchus conciliorum (in VM 1): a) Numerus conciliorum; b) Primatus; c) Imperatores (184—191). 5. Na sem Petrě (191—194). 6. Apostolicus (194 s). 6. Scholium slav. contra 28. canonem Chalcedonensem (196—200). 7. De philosophia et ascensi s. Cyrilli: a) Sponsalia mystica, b) Definitio philosophiae, c) Imago Dei, d) Honores divitiaeque avi, e) Vestigia asceseos s. C. in litteris palaeoslav., f) Monumentum Frisingense slovenicum (200—230). 8. Napisanie o pravěj věre (231—244). 9. De processione Spiritus sancti (244—257). 10. De authentia epistolae »Gloria in excelsis Deo« Hadriani II. (258—270). 11. Reverterunt e Moravia (270—272). 12. Duo carmina s. Cyrilli (272—275). 13. De citatis s. scripturae in VC et VM (275 s).

Commercio epistolarum mittendarum tempore belli graviter impedito, paginas typis expositas nec revisere nec corrigere potui. Quare menda typographica non pauca irrepserunt. Graviora menda I. et II. partis in fine operis pg. 276 s correxi. Hic III. partis collegi corrigenda et addenda.

Corrigenda.

Pg. 163 in nota legas: VC 4²⁵. — Pg. 165, v. 21 legas: vseмирnost. — 173, v. ultimus notae: iuxta. — 182, 14; aliis. — 206, 24: aequivalentibus. — 211, 14: var. — 217, 27: praeavitorum quaerendorum. — 222, 7: 9s. — 231, v. penultimus: Djulgerov. — 239, 29; asum. — 242, 13: hic (loco: sed). — 243, 15: sublimia. — 245, 22: doctrina. — 251, 31: ipse; v. 32: ut. — 265, 3: aliquot. — 270 in nota v. 4: liquet. — 271 in nota 3: c. 2 (pag. 265). Menda leviora lector ipse corrigere poterit.

Addenda.

Ad pg. 97 (VC 18^o): usynenie occurrit Eph 1, 5; Gal 4, 6; Rom 8, 15; Euchol. Sin. 93 b 14 et apud Clementem B. (Ioan. Bapt.). Vondrák, Studie 82 et 161.

Ad pg. 206—209 (similitudo et assimilatio Deo): Iuxta doctrinam ss. Patrum ac doctorum medií et recentioris aevi perfectio christiana est assimilatio (similitudo) Deo; Deus etenim perfectionis exemplar est. Homo sese conformando Christo, perfectissimae imagini Dei, etiam Deo assimilatur. Patres antiquiores frequentius quam scriptores recentiores de imitatione (assimilatione) Dei loquuntur, Platonem secuti. In religione christiana imitatio Christi profecto etiam imitationem Dei comprehendit; ideo imitatio Dei apud scriptores christianos paulatim imitationi Christi locum cessit. Attamen ad imitationem Christi explicandam ac comprehendendam neque imitatio Dei praetereunda est.¹

Sancti, utpote imitatores Christi, exempla huius assimilationis exhibent. Hanc sanctorum et Christi imitationem VC 1 verbis s. Pauli commendat: Imitatores mei estote, sicut et ego Christi (1 Cor 4, 16; 11, 1). Multos textus Patrum collegit Rouet de Journal, Enchiridion asceticum² (1936); conspectus in indice systematico pg. 651 et 656. Zarja 33 et 60.

Ad pg. 218—229 (II. monumentum Fris.) multa suppleta sunt supra in dissertatione de Sermone s. Methodii et in libro Zarja. Ratione habita illorum, quae de gloria Dei dicuntur, corrigenda est versio loci paralleli VC 9 (AAV pg. 69): (Adam) data sibi gloria (splendore) ultro (voluntarie) abiecta, expulsus est (cf. Rom 3, 23).

Pg. 223, v 11 (et 224, v. 15 s; 225, v. 43; 226, v. 34): Sermo Clementis Bulgarici in memoriam apostoli vel martyris (de communi) in nonnullis codicibus in honorem s. Marci inscribitur; non duo sermones diversi sunt, sed duae traditiones eiusdem sermonis. Attamen sermo in hon. s. Marci in codice Belgradensi (ed. Stojanovič) ab illo adeo discrepat, ut Jagić (ASPh 1905, 409) eum dicat paraphrasim illius.

Ad pg. 227, v. 38—40: Comparatio effectus martyrii et confessionis sacramentalis e doctrina s. I. Chrysostomi admodum convenienter explicatur, ut supra in dissertatione de Sermone s. Methodii (pg. 47) et in libro Zarja (pg. 37) explicavi. Hunc locum fragmenti Fris. parallelum esse cum exordio similis sermonis Clementis B. et cum MV 1 (martyres sanguinibus maculam abluerunt), ostendit idem vocabulum palaeoslavicum СКРЪНЬ pro macula; quod vocabulum apud Clementem B. in alio quoque sermone eodem contextu repetitur, omnem maculam abluamus ac sic ad Deum accedamus (Vondrák, Studie 21). Nec praetereundum est, in fragmento Fris. doceri, nos vera fide et confessione sacramentali id assequi posse, quod sancti martyrio assecuti sunt; vera fides autem docet, praeter confessionem etiam satisfactionem necessariam esse.

Ad pg. 272—275: Carmen Preces alphabeticae Cyrillo non potest tribui, ratione habita illorum, quae R. Nahtigal (l. c.) et N. van Wijk (Zt. f. slav. Phil. 1941, 450) observaverunt, Zarja 63.

Ad pg. 276 et 118, VM 9, nota 6: Veritatem loquor coram imperatores et non pudet me (non confundar); haec verba sunt allusio ad Ps 118, 46. Versio palaeoslavica huius loci biblici reapse similis est verbis VM 9.

¹ A. Heitmann, Imitatio Dei. Nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte (Rom 1940): (dass) Imitatio Christi im Christentum tatsächlich im beherrschendem Mittelpunkt steht und vielleicht die Nachahmung Gottes, die in anderen Religionen und bei Philosophen besonders betont ist, verdrängt hat (19). Attamen »zum rechten Verständnis der Imitatio Christi (ist) notwendig, ihre inneren Beziehungen zur Nachahmung Gottes aufzudecken«. Cf. Scholastik 1941, 622.

Staroslovenska in cerkvenoslovenska bogoslovna vprašanja

Dr. Fr. Grivec.

Bogoslovna vprašanja umevam v najširšem pomenu; sem štejem tudi obredna (liturgična), dušnopastirska in cerkvenozgodovinska vprašanja. S temi pa so neločljivo zvezana jezikoslovna vprašanja, ker se morejo reševati le v zvezi z bogoslovno vsebino. Cerkevna slovanščina je nedvomno še bolj zvezana z bogoslovjem nego cerkvena (biblična) grščina in latinščina. Grščina in latinščina imata namreč starejšo, oblikovno dovršenejšo svetno in pogansko književnost. Stara slovanščina (in stara slovensščina) pa nam je ohranjena le v cerkvenih spomenikih, je le cerkvenoslovenska, torej tesno zvezana s cerkveno in bogoslovno rabo.

Staroslovenski, cerkvenoslovenski. Miklošič je književni jezik, ki sta ga izoblikovala sv. Ciril in Metod, imenoval *staroslovenski*, z izrečnim poudarkom, da mu je podlaga staro slovensko panonsko narečje. Ko je bilo ob koncu 19. stoletja Miklošičevo mnenje dokončno ovrženo, je začela dunajska slavistična šola uvajati nazivanje: *altkirchenslavisch*. Ta stvarno pravilni naziv so skušali jezikoslovci uvesti tudi v druge jezike, n. pr. ruski, poljski, slovenski i. dr. Toda uvideli so, da se takšna trojna sestavljenka ne sklada z duhom slovenskih in romanskih jezikov. Zato so nazivanje *starocerkvenoslovenski* nadomestili z izrazom *staroslovenski* (tako Ukrajinci, Rusi, Italijani, Francozi) ali *staroslovenski* (Čehi, Slovaki, Hrvati, Srbi), čeprav to izražanje ni tako natančno kakor *altkirchenslavisch*. Večkrat zadostuje izraz *cerkvenoslovenski*. V mnogih primerih je namreč težko ločiti mejo med staro cerkveno slovanščino (do 11. stoletja) in poznejšo cerkvenoslovanščino; premnogi spomeniki so mešani, namreč po izvoru ter deloma tudi po besednem zakladu in po skladnji (sintaksi) staroslovenski, pa ohranjeni le v glasoslovno poznejših cerkvenoslovenskih rokopisih. — Slovenci smemo rabiti tudi izraz *staroslovenski*, seveda ne v smislu Miklošičevega mnenja o panonskem izvoru cerkvene slovanščine. Včasih je pač treba posebej ločiti staro karantansko (in panonsko) slovensščino, a bolj teoretično nego praktično, ker je dokončno dokazano, da ni ohranjen noben čisto staroslovenski spomenik. Frisiški spomeniki namreč niso čisto slovenski, temveč prekvašeni s staro cerkveno slovanščino.

Jagić in Vondrák o II. irisniškem spomeniku

V. Jagić in V. Vondrák sta povzela in dopolnila vse jezikoslovno delo 19. stoletja o fris. spomenikih. Njuno temeljito znanstveno delo potrebuje le še bogoslovnega dopolnila; jezikoslovno in zlasti književnozgodovinsko (posebno o II. spomeniku) pa mora tvoriti podlago vsakemu nadaljnjemu raziskovanju. Zato je treba uspeh njunega dela natančno ugotoviti in ga točno navajati.

Miklošič je trdil, da so fris. spomenike prevedli nemški misijonarji v Panoniji ali najbrž v Karantaniji; zanj je bilo vprašanje manj zapleteno, ker

je staro slovenščino bistveno istovetil s cerkveno slovanščino. Jagić pa je l. 1876 (Arhiv f. slav. Ph. 1876, 450) izrazil mnenje, da so nemški misijonarji porabili jezikovno delo sv. Cirila in Metoda; tako je razlagal vpliv cerkvene slovanščine na fris. spomenike (Beeinflussung des Karantanisch-slovenischen von Seiten des echten, kirchlichen Altslovenischen). V prvi izdaji svojega spisa »Zur Entstehungsgesch. der kirchenslav. Sprache« 1900, 54, trdi o II. fris. spomeniku, da je sorodni Klimentov govor nanj vplival. Natančneje je o tem pisal v diskusiji z V. Vondrákom.

V. Vondrák je o tem pisal v knjigah: *Frisinské památky* (1896) in *Studie* (1903). V obeh knjigah poudarja velik vpliv cerkvene slovanščine na naše najstarejše književne spomenike in odločno trdi, da brez csl. književnosti ne bi imeli fris. spomenikov. Vondrákovo mnenje o češkem (moravskem) vplivu na besedni zaklad je sicer dokončno zavrženo, a vpliv cerkvene slovanščine v drugem smislu je neovržen (gl. zgor. str. 36). Velika njegova znanstvena zasluga je, da je odkril nemške vzorce I. in III. spomenika; dognal je, da sta dobesedno prevedena po nemških obrazcih (*Studie* 54). V glavnem je rešil tudi vprašanje liturgične rabe.¹ Glede II. spomenika pa je s svojim omahovanjem živo predstavil težavnost tega vprašanja. V prvi knjigi je pravilno dognal, da je frisinski spovedni nagovor (II. fris.) ohranjen v zelo okrnjeni obliki. Slovanski duhovnik, ki je ta spomenik narekoval, je marsikaj izpustil, nekaj pa tudi pre naredil ali pa morda preostavil na drugo mesto.² V. je mislil, da je prvotno besedilo bolje ohranjeno v sorodnem Klimentovem govoru in da je torej fris. nagovor odvisen od Klimenta, ne pa nasprotno. V knjigi *Studie* pa je trdil, da je Klimentov govor odvisen od II. fris. Pravilno je ugotovil, da značilna slovenska zveza nedoločnika z dajalnikom dokazuje to odvisnost. Predaleč pa je šel v sklepanju, da je v Klimentovem govoru zaradi prevelike odvisnosti nekaj neskladnosti, posebej v uporabi misli o izvirnem (Adamovem) grehu.

Jagić je Vondrákovo mnenje o neskladnostih v Klimentovem govoru odločno zavrnil in ugotovil, da je Kliment misel o izvirnem grehu ne le pravilno, temveč celo izvrstno zvezal s svojim kontekstom. Zelo krepko pobija Vondrákov očitek, češ da je Klimentov govor slaba kompilacija, kakor da bi bil K. manjvreden pisatelj in slab kompilator.³ — V. se je pod težo Jagićevih dokazov povrnil k svoji prvotni misli, da je II. fris. zelo okrnjen, a pravilno je vztrajal v ugotovitvi, da je Klimentov govor odvisen od II. fris. Jagić pa je priznal, da je Klimentovo izražanje »jemu bilo žitije« odvisno od značilno karantanske (in fris.) oblike »jemu be žiti«. Vondrákovo priznanje, da je II. fris. okrnjen, pa je sprejel kot bistveno soglasno z mnenjem, da je sorodnost obeh spomenikov utemeljena v odvisnosti od neke tretje predloge.⁴ Iz Vondrákovega odgovora sklepa, da se mu je posrečil glavni namen kritike, namreč rešitev Klimentove pisateljске časti, t. j. dokaz, da K. ni bil tako slab kompilator, kakor ga je V. v tej zvezi l. 1903 označeval.

Iz te diskusije se očitno vidi, kako daleč je Jagić Vondráka prekašal po bisurnosti in po široki razgledanosti; V. pa je pokazal plemenito resnicoljubnost, ko je svojo z m o t o u m a k n i l. Jagić je (1905) navedel mnogo stvarnih dokazov za zvezo II. fris. in Klimentovega govora z ostalimi govori istega Klimenta in s csl. književnostjo. Dragoceno gradivo o zvezi II. fris. s csl. književnostjo mora upoštevati vsak, kdor se dotakne vprašanja o izvoru II. fris.

Pri nas je o tem največ razpravljal prof. dr. I. Grafenauer, zlasti v knjigi »Karoliška kateheza« (1936). V glavnem se je pridružil Vondrákovemu mnenju, ki ga je ta dokazoval v knjigi »Studie«. Značilne so naslednje trditve: »V Freis. II. se vsi odstavki logično pravilno razvijajo drug iz dru-

¹ Liturgično rabo fris. spomenikov je natančneje določil Fr. Ušeničnik v BV 1926, 265—301 in BV 1936, 81—96, a ni upošteval Vondráka.

² Gl. mojo knjigo *Zarja stare slov. književnosti* (1942) 27.

³ ASPH 1905, 395—412.

⁴ ASPH 1905, 256—261. Najpregledneje sem to predstavil v DS 1942, 122; gl. tudi zgoraj str. 35 s in knjigo *Zarja*.

gega in so... v dobrem skladu med seboj... V Klimentovi homiliji pa so vidni le trije deli izmed peterih, ki jih vidimo v Freis. II. In še ti se prav ne skladajo. Kakor je že V o n d r á k dokazal, je Adamov greh pri Klimentu zašel v napačno vsebinsko zvezo... Podobno je z drugim in tretjim delom (str. 39)... Nastala je še druga zev... In še tretja zev (str. 40)... Te neskladnosti (41)... Značilne nepravilnosti v (Klimentovem) poučenju (42).« Metodično nedopustno torej ponavlja Vondrákovo zmoto, ki jo je J. že l. 1905 popravil in jo je V. vsaj molče umaknil. To je tem manj opravičljivo, ker je bil že opozorjen, da se »ni dovolj ugloobil v tehtne (Jagićeve) ugovore«. Na to opozoritev je v DS 1934, 494 ostro odgovoril in navedel nekoliko stavkov iz Jagićevega končnega odgovora, a glavne Jagićeve stvarne dokaze in Vondrákov umik je popolnoma prezrl. V Casu 1941, 351 ss v zelo neakademski obliki ponavlja svoje napake ter jih obširno pomnožuje z novimi zmotami. Nepravilno poroča o diskusiji med J. in V. V enostranskem pretiravanju Vondrákovih zaslug in preziranju Jagićeve ugotovitve zmotno piše, da je Vondrák utrl pot do Klimentovih spisov. A Jagić prav v navedenem odgovoru Vondráku poudarja, da sta to storila Undoljski in Lavrov (kar z vsemi slavisti izrečno trdi tudi Vondrák). Prezirljivo smeši Jagićevo pravilno ugotovitev o zvezi Adamovega greha. Svojo napako o Adamovem grehu v obširnem bogoslovnem razpravljanju podpira z jezikoslovno zmoto, da csl. »o njem« ne pomeni »v njem«, čeprav se ta pomen v csl. prevodu NZ skoraj 200 krat ponavlja in je v vzhodni cerkveni književnosti še danes zelo običajen. V DS 1938, 383 je z odločnim poudarkom trdil, da csl. čitatati v zvezi s spominom svetnikov ne pomeni častiti, čeprav je bil opozorjen na pravilni pomen, ki spada med najobičajnejše pojme csl. in ruskega jezika. Na to zmoto je zgradil očitek »hude neskladnosti«; v »Casu« pa v tej zvezi ponovno očita dogmatično nepravilnost. Kljub opozoritvam ne pozna že davno objavljenih Klimentovih spisov in sorodne csl. književnosti, niti značilno različne rokopisne tradicije važnega Klimentovega govora. Zato je večina njegovega razpravljanja o II. fris. stvarno in metodično povsem zgrešena, zlasti pa tri poglavja knjige K a r o l i n š k a k a t e h e z a (str. 23—43). Tu namreč proti pravilom znanstvene metode rešuje vprašanje o vzhodnih ali zahodnih vplivih na ta način, da se brez stvarne podlage odloči za izključno zahodni izvor; dokazuje ga iz brezpomembnih podobnosti skupnih krščanskih idej in oblik. Prav nič pa ne preiskuje možnosti vzhodnih vplivov in ne vidi značilnih sorodnosti s csl. književnostjo (in po njej z grško), čeprav jih je J. krepko poudaril. Ne upošteva, da je V. končno priznal o k r n j e n o s t II. fris. in molče umaknil očitek neskladnosti v Klimentovem govoru.

Osnovno pravilo znanstvene metode zahteva, da v težkem vprašanju II. fris. še danes natančno upoštevamo strokovne Jagićeve in Vondrákove ugotovitve ter končni uspeh njune resne znanstvene diskusije. Kdor bi tega ne upošteval, bi v to vprašanje zanašal zmedo; znanosti ne bi pospeševal, temveč jo oviral, posebno v malenkostnih slovenskih razmerah, kjer se je v tem vprašanju že preveč grešilo.

Kakor je Grafenauerjevo dokazovanje o izvoru II. fris. stvarno in metodično zgrešeno, tako je iz strokovnih opomb *R. Nahtigala* (Euchologium Sinaiticum II, 180—196; 199 i. dr.) razvidno, da je tudi razpravljanje o spovednem redu (čin) sinajskega evhologija v knjigi *Karolinška kateheza* (21 s in 84—107) zelo pomanjkljivo, ker iz majhnih brezpomembnih podobnosti sklepa na zahodni izvor, a ne upošteva značilnejših podobnosti z vzhodnimi viri. Tudi iz Nahtigalovih opomb vidimo, da g. Grafenauer premalo upošteva csl. književnost in csl. jezik. Zahodne vzorce I. in III. fris. ter prevod starobavarske molitve v sin. evh. pa je odkril že Vondrák. G. Grafenauer je Vondrákovo dokazno gradivo tu nekoliko dopolnil.

Češčenje svetnikov

Med najtežja staroslovenska bogoslovna vprašanja spada navidezno pretiravanje češčenja svetnikov v II. fris. in v sorodnem Kli-

mentovem govoru, posebno pa v uvodu Žitij Konstantina in Metodija. Je li to poudarjanje svetnikov posledica tedanje velike vneme za češčenje svetniških podob? Ključ za rešitev tega vprašanja je dala šele natančnejša bogoslovna raziskava frisinskega spovednega nagovora, ki kaže sledove miselnosti in izražanja sv. J. Zlatousta. V govorih sv. J. Zlatousta je namreč ena izmed vodilnih misli, da je izvirnega greha kriva duševna lenoba ali brezbriznost (rathymia, okneria, ameleia). Prvo sredstvo proti tej lenobi pa je zgled svetnikov, ki nas drami k čuječnosti, nas spodbuja in vnema.⁵ Misel o brezbriznosti (ameleia) kot vzroku (sovzroku) izvirnega greha je zapisal že sv. Teofil Antiohijski v 2. stoletju; torej je obsežena že v najstarejši krščanski tradiciji. S tem so vzhodni cerkveni očetje dobro zadeli psihologijo greha. Kaj pomaga vsa božja dobrota in naposled tudi Kristusovo odrešenje, če se človek za vse to ne zmeni in se nič ne potruži, da bi spolnjeval zapovedi dobrotljivega Boga ter postal deležen odrešenja? Tukaj daje fris. nagovor važno pojasnilo Cirilovega in Metodovega bogoslovja.

V tej luči brez težave razložimo, zakaj se v II. fris. tako vneto priporoča zgled svetnikov kot prvo zdravilo proti grehu; v tej zvezi je razumljivo, zakaj se spoved imenuje poslednje zdravilo. To je obenem posebno trden dokaz, da je fris. nagovor oblikoval ali preoblikoval sam sv. Metod ali pa kdo izmed njegovih učencev, seveda z njegovim sodelovanjem. Takšno umevanje zgleada in češčenja svetnikov se ujema z vodilno mislijo uvoda ŽK in ŽM ter s Klimentovim govorom v čast apostolu — kot posebno značilna misel Metodovega (in Cirilovega)⁶ bogoslovja v duhu najstarejše vzhodne krščanske tradicije. Po tej misli je II. fris. spomenik očitno in neovržno zvezan s Cirilovo in Metodovo književno in bogoslovno šolo.

Verodostojnost Žitij Konstantina in Metodija v luči bogoslovnih vprašanj

Prvaki slavistike in zgodovinske znanosti niso nikoli dvomili o izredno veliki zgodovinski verodostojnosti ŽK in ŽM. Glede časa, kdaj sta bili ti dve žitji spisani, so prvi jezikoslovci soglasno trdili, da spadata v najstarejšo dobo csl. književnosti na panonskih in moravskih tleh; zato so ju imenovali panonski legendi. A. Voronov je sicer mislil, da sta bili Žitji spisani šele v začetku 10. stoletja v Makedoniji, a o zgodovinski verodostojnosti ni dvomil. F. Snopke pa je na podlagi te domneve dokazoval fotijevsko tendenčnost ŽK in ŽM. Domnevo Voronova je v zadnjih dveh desetletjih deloma obnovil I. Ogienko. To je dalo nekoliko opore Lj. Hauptmannu, da je poudarjal lažnivost Cirilovega življenjepisca. Najodločnejši je bil A. Brückner, ki je sicer priznal, da je bilo ŽK spisano že v Panoniji ali Moravski s sodelovanjem sv. Metoda, obenem pa je

⁵ To sem pojasnil v knjigi Zarja 44s in 62; gl. zgoraj str. 47.

⁶ Mogoče je, da je to misel posebno poudarjal sv. Metod; povzel jo je po sv. J. Zlatoustu. Verjetno je, da je uvod ŽK napisal sam sv. Metod.

trdil, da sta obe žitji lažnivi — Lügenden, ter da sta solunska brata papeža varala. Danes strokovnjaki že tako splošno priznavajo veliko starost ŽK in ŽM, da mora vsak, ki hoče resno dvomiti o njuni verodostojnosti, drzno kreniti za Brücknerjem in blatiti značaj svetih bratov. Nov dokaz za veliko starost in panonsko-moravski izvor obeh žitij sta podala I. Pavić in D. Kostić. Dokazala sta namreč, da je presbiter Konstantin v Makedoniji okoli l. 895 sestavil vzhodni oficij (službo) v čast sv. Metodu; ta služba pa je sestavljena na podlagi ŽK in ŽM ter na podlagi svetniškega češčenja obeh bratov. Iz tega nujno sledi, da sta morali biti ŽK in ŽM spisani že okoli l. 885.⁷

Te dokaze sem podprl z novimi bogoslovnimi razlogi. Posebej sem dokazal tudi veliko bogoslovno verodostojnost. Bogoslovna vsebina, verske misli žitij in svetniški osebnosti svetih bratov so tako globoke in vzvišene, da ne morejo biti izmišljotina ali tvorba njunih učencev. Dokaz sem razvil v mnogih člankih v BV, J. istor. časopisu in v Acta Acad. Velehradensis, naposled pa sistematično uredil in izpopolnil v delu *Vitae Constantini et Methodii*.⁸

Uspeh dosedanjih jezikoslovnih raziskav o ŽK je naposled zbral svetovno priznani holandski slavist N. van Wijk. Objavil je jezikoslovno rekonstrukcijo csl. besedila 1. poglavja ŽK z odločno ugotovitvijo, da je bilo ŽK brez dvoma spisano v 9. stoletju.^{9a}

S tem je vprašanje dokončno strokovno rešeno. Le nestrokovnjaki morejo še dvomiti. Dvom o verodostojnosti ŽK in ŽM je po vsem tem nujno zvezan z dvomom o verodostojnosti in poštenosti svetih bratov. Iste posledice sledé tudi iz dvomov o verodostojnosti poslanice papeža Hadriana II. v ŽM 8 in o uspešnem delovanju svetih bratov v Panoniji (nameravana vrnitev v Carigrad zaradi neuspeha). Ta dva dvoma sta se nekritično zanesla v slovansko zgodovinsko znanost (M. Kos) in se pri nas preveč ukoreninila. Kdor ju ponavlja, naj ima še pogum, da z Lj. Hauptmannom poudarja lažnivost ŽK in dosledno z A. Brücknerjem napada osebno poštenost sv. Cirila in Metoda. Kdor nima toliko drznosti, pa naj se brez ovinkov vrne nazaj k veliki znanstveni tradiciji.

Z verodostojnostjo obeh žitij in s poštenostjo sv. bratov je spojeno težavno vprašanje, zakaj se sv. Metod ni pokoril papežu Janezu VIII., ko mu je l. 873 prepovedal slovansko bogoslužje; šest let pozneje ga je zaradi te nepokorščine ostro grajal. To vprašanje smo reševali z zgodovinskim dejstvom, da se je Metod l. 880 v tej zadevi pred papežem tako zadovoljivo opravičil, da je bil pohvaljen in da mu je bilo slovansko bogoslužje slovesno dovoljeno. Še natančnejša rešitev je mogoča na podlagi zgodovinskih raziskav o Kocljevi Panoniji. Ona papeževa prepoved je namreč veljala za Panonijo, kjer je bilo latinsko dušno pastirstvo in bo-

⁷ Acta Acad. Velehrad. 1941, 17 s in 27 s.

⁸ Acta Acad. Velehrad. 1941. Tam je podan pregled glavnih zgodovinskih in bogoslovnih vprašanj. Gl. zgoraj str. 50.

^{9a} N. van Wijk, Zur Rekonstruktion des Urtextes der altksl. Vita Constantini. Zt. f. slav. Phil. (17) 1941, 268—284; posebej 272.

služje že nad 70 let udomačeno in urejeno. Teško je bilo v duhu odloka papeža Hadriana II. zahtevati, naj bi se nemško-latinski duhovniki umaknili iz obmejne nemške pokrajine z mnogimi nemškimi naseljenci. Vprašanje je bilo dejansko rešeno tako, da je v začetku l. 874 Panonijo zopet zasedel salzburški nadškof in da se je Metod s svojo duhovščino moral umakniti v Moravsko, ki pa je bila res še misijonska dežela. Tam ona papeževa prepoved ni bila obvezna. A tudi v Moravski je papež rešil vprašanje tako, da je po Svetopolkovem predlogu (ali zahtevi?) poleg Metoda postavil za škofa še Vihinga kot predstavnika latinskega bogoslužja ter posebej ukazal, naj se Svetopolku in njegovim velikašem bere (poje) latinska maša če takó želé.⁹

V dokaz za domnevno fotijevsko tendenco ŽM se navaja zlasti izražanje 12. poglavja, da so Metodovi nasprotniki bolehalí na hyopatorski hereziji. To izražanje je Fotij uporabljal proti rimskemu Filioque. A isti izraz so v nekoliko drugačnem pomenu rabili cerkveni očetje že v 4. in 5. stoletju.¹⁰ Iz spisov Klimenta Bolgarskega (Metodovega učenca) je razvidno, da so Metodovi učenci dodatek Filioque odklanjali zato, ker so mislili, da ni v soglasju z resnico o izhajanju Sv. Duha iz Očeta po Sinu kot iz enega principa. Zelo verjetno je, da so latinsko-nemški duhovniki Filioque v tej točki res napačno umevali. Prepír med zahodno duhovščino in med Metodovimi učenci se je razvnel l. 880, ko je bil Vihing postavljen za škofa v Metodovi nadškofiji. Metodova cerkvena pokrajina pa je bila podrejena naravnost papežu. Torej bi se moral Vihing držati rimskega običaja in pri maši moliti veroizpoved brez Filioque, ker v Rimu tega dodatka do 11. stoletja niso sprejeli v nikejsko-carigrasko veroizpoved. On pa je brez dvoma po frankovskem običaju uvedel dodatek Filioque. Tako je bil dodatek Filioque nekako geslo Vihingovega boja proti Metodu in proti slovanskemu bogoslužju. Zato se nasprotnikom slov. bogoslužja pripisuje hyopatorstvo. Prepír o Filioque se istoveti s prepírom o bogoslužnem jeziku. Sumljivi izraz ne razodeva fotijevske tendence, temveč poudarja zgodovinsko resnico, da so Metodovi nasprotniki neupravičeno vsiljevali dodatek Filioque in ga dogmatično netočno razlagali.¹¹

Ne prezirimo, da je vsa csl. književnost cerkvena in bogoslovna ter da je vprav najtežja vprašanja mogoče rešiti s sodelovanjem bogoslovne znanosti. Zato je potrebno, da bogoslovni znanstveniki poznajo tudi csl. jezik in književnost; drugače bi se moglo primeriti, da bi kdaj sodelovali (Čas 1941, 354) pri takih očitnih jezikoslovnih napakah, ki so obenem v zvezi z bogoslovnimi zmotami.

⁹ AAV 1941, 181—183.

¹⁰ BV 1921, 39 s. — AAV 1941, 120.

¹¹ To sem nekoliko omenil v AAV 1941, 246—257.

Preiskave pred poroko

De investigationibus peragendis antequam nupturientes ad matrimonium
ineundum admittantur.

Dr. Al. Odar.

Summarium. Dissertatio tres in partes dividitur. In prima parte delineatur iuridico-historica evolutio investigationum peragendarum ante matrimonii celebrationem (interrogatio sponsi et sponsae; documenta comparanda; examen testium; examen sponsorum e doctrina christiana; confessio nec non receptio ss. Eucharistiae; — praecipui fontes: c. 3, X 4, 3 e concilio Lateranensi IV, c. tametsi e concilio Tridentino; instructio Clementis X. de die 21 augusti 1671; legislatio Benedicti XIV). — In secunda parte declarantur praescipta vigentia (can. 1019—1034; instructio s. Congregationis de disciplina sacramentorum de die 4 iulii 1921 nec non instructio eiusdem congregationis de die 29 iunii 1941). — In tertia parte describitur legislatio particularis in dioecesi Labacensi vigens et proponuntur quae in ipsa desiderantur.

1. Po kan. 1035 »more skleniti zakon vsakdo, komur tega pravne določbe ne branijo«. To načelo je bilo uzakonjeno že v Gregorijevih dekretalih, ko je Cerkev pozitivno izjavila, da morejo tudi gobavci¹ in sužnji² sklepati zakone. Na II. lionskem cerkvenem zboru (l. 1274.) je bilo jasno ugotovljeno, da more vdovec skleniti tudi drugi ali tretji zakon.³ Mnenje, da Cerkev daje dovoljenje komu, da sme skleniti zakon, je v gornjem kan. 1035 zavrnjeno. Že po naravnem pravu je zato dovoljeno skleniti zakon vsakomur, komur tega ne brani božje pravo — naravno ali pozitivno — ali cerkveno pravo.

Ker je torej možno, da komu prepoveduje skleniti zakon božje ali cerkveno pravo in ker v takem primeru Cerkev pač ne more pri zakonu sodelovati, je razumljiva določba v kan. 1019, § 1, ki se glasi: »Preden se zakon sklene, se mora ugotoviti, da ni nobene ovire, da se ne bi mogel skleniti veljavno in dovoljeno.« V Gasparrijevem kritičnem aparatu se za to določbo ne navaja noben vir. V svojem delu *Tractatus canonicus de matrimonio* pa pravilno ugotavlja Gasparri, da je ta določba zahteva samega naravnega prava.⁴

Neke preiskave pred poroko se torej zahtevajo že po naravnem pravu; pozitivno cerkveno pravo pa je te preiskave še izpopolnilo in uvedlo še svoje. Določbe o teh preiskavah imajo značaj zakona, ki je izdan za odvrnitev obče nevarnosti, in zato po kan. 21 vežejo, čeprav v posameznem primeru nevarnosti ni.

¹ Titul VIII v četrti knjigi Gregorijevih dekretalov ima naslov »de coniugio leprosororum«. Sumarij c. 2 v tem titulu se glasi »Coniuges propter lepram separandi non sunt a coniugio, et contrahere possunt matrimonium, et invicem sibi reddere debitum tenentur.«

² Titul IX v četrti knjigi Gregorijevih dekretalov ima naslov »de coniugio servorum«. Sumarij c. 1 v tem titulu se glasi: »Servus, contradicente domino, matrimonium contrahere potest sed propter hoc non liberatur a servitiis domino debitis.«

³ Codicis iuris canonici fontes I, ed. Gasparri, n. 35, str. 33.

⁴ Izdaja iz l. 1932, zv. 1, str. 82.

2. Splošne določbe o preiskavah, ki se morajo izvršiti pred poroko, vsebuje v kodeksu prvo poglavje zakonskega prava pod naslovom »o tem, kar je treba storiti pred poroko, in zlasti o oklicih« (kan. 1019—1034). Te določbe sta izpolnili dve instrukciji kongregacije za zakramente; prva »o dokazovanju svobodnega stanu in o naznanitvi sklenjenega zakona« je bila izdana 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 z dne 3. julija 1941, 297—318). Od teh dveh instrukcij je zlasti zadnja močno izpopolnila navedene kanone. V ljubljanski škofiji je tudi škofijski zakonik iz l. 1940. uzakonil v poglavju o zakramentu sv. zakona (čl. 364—384) nekatere posebne določbe o gornjih preiskavah.

V tejle razpravi si oglejmo navedene določbe o preiskavah pred poroko in njih genezo. Zaradi lažjega pregleda razdelimo snov v tri dele. V prvem si kratko oglejmo zgodovinske podatke, ki nam kažejo, kako so se določbe o teh preiskavah v zgodovini razvijale, v drugem sedaj veljavne obče določbe in v tretjem določbe našega partikularnega prava.

I.

3. Kot nam pričajo najstarejše priče iz patristične dobe, so kristjani že takoj od početka sklepali zakone z vednostjo cerkvenih predstojnikov.⁵ Kaj drugega tudi ni pričakovati, če naj kristjani po Pavlovem opominu tudi kar najbolj vsakdanje stvari delajo »v božjo slavo«. Prva klasična priča o sklepanju krščanskih zakonov z vednostjo Cerkve je sv. Ignacij antijohijski († 107), ki piše v pismu Polikarpu: »Spodobi se, da ženini in neveste sklepajo zakon po odločbi škofa, da bo zakon po Bogu in ne po poželjivosti.«⁷ Isto razberemo iz mest pri Tertulianu.⁸

Navada, da so kristjani sklepali zakone z vednostjo cerkvenih predstojnikov, je bila prvotno brez pravne obveznosti, vendar pa je dobro ustrezala krščanskim idejam o življenju v krščanski občini in zlasti naziranju o zakonu.

Krščanstvo je nastopilo z etično reformo zakona, ne takoj s pravno. S časom pa je v zaščito etično in v evangelijskem duhu refor-

⁵ Gl. Knecht, Handbuch des katholischen Eherechts 1928, 165 in nsl.; Scherer, Handbuch des Kirchenrechts II 1898, 143 in nsl.; Wernz-Vidal, Jus matrimoniale 1928, 132; Gasparri, o. c. I, 83 in nsl.; Zhisman, Das Eherecht der orientalischen Kirche 1864, 669 in nsl.

⁶ 1 Kor 10, 31.

⁷ Πρέπει τοις γαμοῖσι καὶ τοῖς γαμουμέναις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τῆν ἔνωσιν ποιῆσθαι· ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ τὸν θεόν καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν (Funk, Op. Patr. ap. I, 251).

⁸ »Ideo penes nos occultae quoque conjunctiones, id est non prius apud ecclesiam professae, juxta moechiam et fornicationem judicari periclitantur« (De pudicitia, c. 4, MPL 2, 986 in sl.). »Ut igitur in Domino nubas secundum legem et apostolum, qualis es id matrimonium postulans, quod eis, a quibus postulas, non licet habere, ab episcopi monogamo, a presbyteris et diaconis ejusdem sacramenti« (De monogamia, c. 11, MPL 2, 943 in sl.).

miranega zakona uvedlo tudi svoje pravne določbe ali pa obstoječe reformiralo. Skladno s tem razvojem se je tudi gornja navada glede sklepanja zakonov pravno spolnjevala in dobila končno na zahodu popolno sankcijo v dekretih Tametsi iz l. 1564. in Ne temere iz l. 1908., ki sta določila, da se cerkvena oblika sklepanja zakona zahteva za samo veljavnost zakona; prvi je veljal le v tako zvanih tridentinskih krajih — v ljubljanski škofiji je bil n. pr. dekret Tametsi razglašen l. 1604.⁹ — drugi v vsej zapadni Cerkvi. Na vzhodu se je cerkvena oblika poroke zahtevala že prej.¹⁰

Od te obvezne oblike poroke oziroma od cerkvenega sodelovanja pri njej pa je treba razlikovati ostalo cerkveno sodelovanje pri sklepanju zakona. Obvezna oblika pod ničnostno klavzulo se je uvedla razmeroma pozno, sodelovanje Cerkve pri sklepanju zakonov pa že zelo zgodaj, kot smo videli zgoraj.

Cerkev pa je mogla, kakor se samo po sebi razume, dovoljevati le take zakone in le pri takih sodelovati, ki niso bili v nasprotju z božjimi določbami in pozneje tudi s cerkvenimi določbami, ki jih je Cerkev s časom uvedla. Zato so se pač morale vršiti vedno pred poroko nekakšne preiskave, čeprav o njih posebnih določb iz prvih časov nimamo.

4. Ko se je razvila župnijska organizacija, so morali po določbi kapitularija Karla Velikega iz l. 802.¹¹ in po številnih poznejših določbah župniki poizvedovati, ali se more zakon dopustiti ali ne.

Cerkvenemu nadzorstvu so se izmikali tajni zakoni in povzročali veliko zmedo v verskem in nraavnem življenju. Da bi tajne zakone preprečili, so začeli zlasti v Franciji ukazovati oklice pred poroko. Kakor poroča papež Benedikt XIV. v pismu *Paucis abhinc* z dne 19. marca 1758,¹² je prvi uvedel oklice pariški škof Odo de Soliaco v začetku 13. stoletja.¹³ Papež Inocenc III. omenja v svoji odločbi z dne 29. oktobra 1212, ki je sprejeta v Gregorijeve dekretale kot c. 27, X 4, 1, da so oklici (banni) ukazani v francoski cerkvi.¹⁴ Prav isti dan je izdal Inocenc III. neko drugo določbo, ki je tudi

⁹ Na gornjegrajski sinodi (prim. *Constitutiones synodales pro clero et dioecesi Labacensi. Promulgatae, ut alias saepius sic novissime in Synodo annua Oberburgi habita 6. Feb. 1604 in Festo S. Dorotheae Virginis et Martyris; Steska, Tomaž Hren in gornjegrajska sinoda l. 1604, Cas 1912, 49—57).*

¹⁰ Prim. Zhishman, o. c. 669 in nsl.

¹¹ »Coniunctiones facere non praesumant, antequam episcopi, presbyteri cum senioribus populi consanguinitatem diligenter exquirant« (Capitul. miss. gen. a. 802, MG Cap. I, 98).

¹² Pismo je naslovljeno nadškofu v mestu Goa.

¹³ »Odo de Soliaco vigilantissimus Parisiensis Antistes qui vixit sub initium saeculi decimi tertii, matrimonia promulganda statuit in suae Dioeceseos paroeciis, priusquam inirentur; ut scilicet hoc pacto dignosci posset, num inter contrahentes impedimentum nullum subesset; atque inde denuntiationum manavit exordium, quae tunc *Bannum* nuncupatae fuerunt« (Codices iuris canonici fontes II, ed. Gasparri, n. 447, p. 574).

¹⁴ »... *bannis*, ut tuis verbis utamur, in ecclesiis editis secundum consuetudinem ecclesiae Gallicanae.«

sprejeta v Gregorijeve dekretale kot c. 6, X 4, 18, ki tudi omenja oklice.¹⁵

Tri leta pozneje, l. 1215., je IV. lateranski cerkveni zbor »*ta posebni običaj nekaterih krajev*«, kot pravi besedilo, posplošil in določil, da se mora »*v primernem določenem času*« pred poroko zakon v cerkvi javno oklicati. Razlog za določbo je bil po besedah cerkvenega zbora ta, da bi se preprečili tajni zakoni. Končno je cerkveni zbor še dostavil, »*da morajo župniki kljub temu še preiskovati, če obstoji kak zadržek*«. ¹⁶

O tem, kako naj se te preiskave vrše, lateranski cerkveni zbor ni izdal določbe; pač pa so o tem govorili različni poznejši pokrajinski cerkveni zbori in sinode.¹⁷

Gornje določbe IV. lateranskega cerkvenega zbora pa marsikje niso sprejeli ali vsaj za stalno ne, kakor tožijo pokrajinski zbori pred tridentinskim cerkvenim zborom. Tako je n. pr. koncil v Freisingu l. 1480. odkrito priznal: »*Iz izkušnje govorimo . . . , da se je v našem mestu in škofiji odlok občega cerkvenega zbora o tajni poroki po zlorabi odpravil in da se več ne izvršuje* (per abusum in oblivionem venit et observatum non existit).« ¹⁸

Tudi tridentinski koncil je v znanem dekretu Tametsi s 24. seje de reform. matr. tožil, da se odlok IV. lateranskega cerkvenega zbora ne spolnjuje, zato ga je znova ponovil, še izpopolnil in določil:

»*V bodoče mora lastni župnik zaročencev, preden se zakon sklene, trikrat na tri zaporedne praznične dneve v cerkvi med mašo javno oklicati, kateri nameravajo skleniti zakon. Ko se oklici opravi in se ne pokaže kak zadržek, naj se pristopi k poroki*«. ¹⁹

Podrobnih določb o preiskavah pred poroko tudi tridentinski cerkveni zbor ni izdal. Ostala pa je seveda v veljavi določba IV. lateranskega koncila, da morajo namreč župniki navzlic oklicem sami preiskovati, če obstoji kak zadržek.

¹⁵ Tu odloča med drugim: »*Si vero post contractum matrimonium aliquis appareat accusator, quum non prodierit in publicum, quando banna secundum consuetudinem in ecclesiis edebantur, utrum vox suae debet accusationis admitti, merito, quaeri potest. Super quo sic duximus distinguendum, quod, si tempore denunciationis praemissae . . .*«

¹⁶ »*Unde praedecessorum nostrorum vestigiis inhaerendo, clandestina coniugia penitus inhibemus, prohibentes etiam, ne quis sacerdos talibus interesse praesumat. Quare specialem quorundam locorum consuetudinem ad alia generaliter prorogando statuimus, ut, quum matrimonia fuerint contrahenda, in ecclesiis per presbyteros publice proponantur, competenti tempore praefinito, ut infra illum, qui voluerit et valuerit, legitimum impedimentum opponat, et ipsi presbyteri nihilominus investigent, utrum aliquod impedimentum obsistat*« (c. 3, X 4, 3).

¹⁷ Schulte, Handbuch des katholischen Eherechts 1855, 40 in nsl.

¹⁸ Cit. Knecht, o. c. 171, op. 1.

¹⁹ »*. . . idcirco sacri Lateranensis concilii sub Inocentio III celebrati vestigiis inhaerendo praecipit, ut in posterum, antequam matrimonium contrahatur, ter a proprio contrahentium parochio tribus continuis diebus festivis in ecclesia inter missarum sollemnia publice denunciatur, inter quos matrimonium sit contrahendum; quibus denuntiationibus factis, si nullum legitimum opponatur impedimentum, ad celebrationem matrimonii in facie ecclesiae procedatur . . .*«

5. Benedikt XIV. pa v konstituciji *Firmandis* z dne 6. novembra 1744²⁰ že jasno omenja trojen predmet župnikovih preiskav pred poroko, namreč: 1. ali obstoji kak zadržek; 2. ali zaročenca prostovoljno privoljujeta v zakon in 3. ali sta zadosti poučena v krščanskem nauku. V tej konstituciji namreč opisuje papež, v čem naj škofje vizitirajo župnike; glede zakona pravi v § 9, da mora škof med drugim zaslišati župnika: »če opravlja, preden pripusti vernike k poroki, dolžne preiskave, s katerimi se more varno dognati, da med zaročencema ni zadržka, da prostovoljno privoljujeta v zakon in da sta poučena v krščanskem nauku, zlasti v glavnih skrivnostih naše vere.«²¹

Poldruho leto poprej je pisal Benedikt XIV. poljskim škofom v encikličnem pismu *Nimiam licentiam* z dne 18. maja 1743,²² da ima lastni župnik zaročencev dolžnost, da pred oklici zasliši osebno ženina in nevesto, vsakega posebej, o tem, ali stopata v zakon prostovoljno, in da preišče, ali obstoji kak zadržek, ali sta sklenila zaroko s tretjo osebo, ali sklepa zakon s pristankom staršev. Če najde pri tem zaslišavanju in preiskovanju, da kaj ni v redu, naj oklice odloži, stvar pa izroči škofu.²³ To Benediktovo pismo so pozneje mnogo citirali. V njem je govor o zaslišavanju zaročencev in o preiskovanju. Zaročenca se morata zaslišati o svobodnem pristanku v zakon, o ostalih stvareh, ki se navajajo (obstoj zadržka, zaroka s tretjo osebo, pristanek staršev), se mora izvršiti preiskava. Kako naj se ta preiskava vrši, o tem Benedikt XIV. tu ne govori.

Pri ugotavljanju, da med zaročencema ni kakega zakonskega zadržka,²⁴ je kongregacija sv. oficija uvedla v drugi polovici 17. stoletja zaslišavanje prič. Instrukcija kongregacije sv. oficija, ki jo je potrdil in razglasil papež Klement X. z odlokom iste kongregacije

²⁰ Codicis iuris canonici fontes I, ed. Gasparri, n. 349, p. 858—862.

²¹ »... an priusquam Fideles ad matrimonia in faciem Ecclesiae celebranda admittat, debitas inquisitiones adhibuerit, atque adhibeat, quibus tuto deprehendere possit, nullum inter Contrahentes impedimentum existere, eodemque libere matrimonio consentire, ac demum in Doctrina christiana, maxime vero in praecipuis Religionis nostrae Mysteriis, illos instructos esse« (p. 859).

²² Codicis iuris canonici fontes I, ed. Gasparri, n. 337, p. 790—795.

²³ »Onus pariter proprio Parocho iniunctum est, et antequam Denuntiationes de ineundo Matrimonio publice in Ecclesia inter Missarum solemniam fiant, ipse tum Sponsam tum Sponsam seorsim caute, et, ut dicitur ad aurem explorare studeat an ex voluntate, sponte, ac libenter, et vero cum animi consensu, in matrimonium vicissim coniungantur; necnon ut, quantum fieri potest, inquirere nitatur, ullum ne et cuius generis impedimentum inter Contrahentes intercedat; aliis ne fidem sponsonem alter ex Contrahentibus dederit; de consensu ne Parentum filii filiaeque familias contrahant. Haec aliaque huiusmodi momenta postquam Parochi accuratissime exploraverunt, si aliquid eorumdem momentorum sive deficere, aut nocere posse deprehenderunt, suspensis interea denuntiationibus, illud, quod obstare possit deferre tenentur ad proprium Antistitem, qui, prout res postulaverit, pro auctoritate munerisque sui debito, opportune provideat« (p. 793).

²⁴ »... ut... omnis prorsus excludatur aditus iis, qui adhuc vivente altero coniuge, aut alias impediti, ad secunda illicita vota transire satabant« (Codicis iuris canonici fontes IV, ed. Gasparri 22, 23).

z dne 21. avgusta 1671,²⁵ omenja v uvodu, da sta bili poslani krajevnim ordinarijem že l. 1658. in ponovno 1665.²⁶ instrukciji o tem, kako naj se izvršuje gornje zaslišavanje prič, a da sta instrukciji ostali brez uspeha. Omenjeni odlok Klementa X. je znova naročil vsem prizadetim,²⁷ da naj instrukcijo, ki jo je razglasil, natančno izpolnjujejo. Odlok je predvideval težke kazni za tiste, ki se ne bi ravnali po instrukciji.²⁸

6. Postopek, ki ga je predpisovala omenjena Klementova instrukcija, je bil zelo strog. Določal pa je tole:

Za ugotovitev ženitne sposobnosti strank je bilo treba zaslišati vsaj dve prič. Ženske od pričevanja niso bile izključene.²⁹ Sorodniki in domačini zaročencev so imeli prednost.³⁰ Po pojasnilu kongregacije sv. oficija z dne 1. februarja 1865³¹ je moral župnik vprašati pri spraševanju ženina in nevesto tudi po pričah, ki naj bi se zaslišale. Potikavci in vojaki so se smeli pripustiti za priče le iz upravičenega vzroka in po zrelem preudarku. Kadar pri onih zaročencih, ki so mnogo potovali po svetu, ni bilo mogoče zaslišati priče po dotičnih krajih, je bilo po navedeni določbi kongregacije sv. oficija z dne 1. februarja 1865 dovoljeno zaslišati verodostojne priče pri škofijski kuriji v oni škofiji, kjer se je zakon sklepal.

Zaslišavala sta priče v Rimu notar in uradnik, ki ga je določil kardinal vikar; v škofijah zunaj Rima pa notar in »škofov namestnik ali kaka druga odlična in sposobna oseba, ki jo je škof posebej določil.«³² Po določbi kongregacije sv. oficija z dne 24. februarja 1847 je bilo mogoče umeti pod »odlično in sposobno osebo« tudi dekana, toda z dostavkom, da je moral dekan zapisnik o zaslišanju predložiti škofijski kuriji in da je ta potem izdala spričevalo o samskem stanu.³³ Po instrukciji sv. oficija z dne 22. avgusta 1890 na vzhodne škofo je predsedoval zaslišavanju prič v škofijskem mestu generalni vikar, v drugih krajih pa župnik.^{33a} Če bi notar izvršil zaslišanje sam brez škofovega pooblaščenca, ga je morala kongregacija sv. oficija kaznovati in škof na osnovi takega zaslišanja ni smel dati dovoljenja za oklice.

²⁵ Codicis iuris canonici fontes IV, ed. Gasparri, n. 742, p. 22—25.

²⁶ Obe sta bili izdani za papeža Aleksandra VII. (1655—1667).

²⁷ Škofovim delegatom za zaslišavanje teh prič, župnikom, notarjem in drugim.

²⁸ »... sub poenis etiam gravibus corporalibus arbitrio S. C....«

²⁹ Tako je izrecno pojasnila kongregacija sv. oficija 24. februarja 1847 (Codicis iuris canonici fontes IV, ed. Gasparri, n. 900, p. 177—178); gl. tudi instrukcijo sv. oficija z dne 22. avgusta 1890, ad 2 (o. c. n. 1128, p. 454).

³⁰ Kongregacija sv. oficija je v gornjem odloku z dne 24. februarja 1847 izrecno določila, da se smejo zaslišati starši, čeprav so na zakonu interesirani (Ibid. ad 2).

³¹ Codicis iuris canonici fontes IV, ed. Gasparri, n. 980, p. 254—255.

³² »... vel Vicarius Episcopi vel aliqua alia persona insignis et idonea ab Episcopo specialiter deputanda« (Codicis iuris canonici fontes IV, p. 25).

³³ Codicis iuris canonici fontes IV, ed. Gasparri, n. 900, p. 178, ad 7.

^{33a} O. c. n. 1128, p. 454.

Notar je moral pričó v zapisniku natančno popisati in dostaviti, da mu je dobro znana,³⁴ če jo je osebno poznal. Če notar pričó ni poznal, je niso smeli pripustiti, če ni prišla z njo kaka druga notarju znana oseba, ki je pričala o njeni identiteti in verodostojnosti.³⁵

Pričo so v začetku zaslišavanja zaprisegli, ko so jo prej opomnili na svetost prisege ter na cerkvene in svetne kazni za krivo pričevanje,³⁶ nato pa so jo natančno izprašali o njeni vednosti ter o okoliščinah zaročencev.

Priči so potem najprej zastavili običajna vprašanja o generalijah, nato pa, ali je domačin ali je tujec, in če je tujec, koliko časa je že v tem kraju. Sledilo je vprašanje, ali je prišla k zaslišanju svojevoljno ali na zahtevo; če je odgovorila, da svojevoljno, se je morala odpustiti, ker se je domnevalo, da laže.³⁷ Če pa je odgovorila, da je prišla na zahtevo ali prošnjo, so jo vprašali, kdo jo je prosil in v kakšnih okoliščinah in ali ji je bilo za pričevanje kaj obljubljen ali dano.

Nato so pričó vprašali, če pozna zaročenca in njune razmere. Če je odgovorila, da ne, so jo morali odpustiti. Če pa je zatrnila, je sledilo vprašanje, ali sta zaročenca domačina ali tujca.³⁸ Če je rekla, da sta iz tuje škofije, se dovoljenje za oklice ni moglo dati, dokler ni njun ordinarij pismeno potrdil njun samski stan. Za čas pa, odkar sta zaročenca iz tuje škofije bivala v tej škofiji, so se pričó moge dopustiti.

Če je pričó na gornje vprašanje odgovorila, da sta zaročenca iz te škofije, so jo nadalje vprašali, v kateri župniji sta bivala ali sedaj bivata. Nato pa, ali ve, če je bil kateri izmed zaročencev že v zakonu, ali je napravil redovniške zaobljube ali prejel sv. red ali ima kak drug razdiralen zadržek.³⁹ Če je pričó odgovorila, da ni nobenega izmed naštetih zadržkov, so jo vprašali, od kod to ve in ali bi bilo možno, da bi obstajal kak zadržek, pa da ona za to ne ve. Če je odgovorila, da bi bilo to možno, se je stvar odložila, ako se ni iz ostalega pričevanja sklepalo, da zadržka ni.⁴⁰ Če je pa rekla, da

³⁴ »Mihí bene cognitus.«

³⁵ »... qui attestetur de nomine et cognomine ipsius testis necnon de idoneitate eiusdem ad testimonium ferendum« (o. c. 25).

³⁶ »Imprimis testis moneatur de gravitate iuramenti, in hoc praesertim negotio pertimescendi, in quo divina simul et humana maiestas laeditur ob rei de qua tractatur importantiam et gravitatem, et quod imminet poena treremium et fustigationis deponenti falsum« (o. c. 23).

³⁷ »An ad examen accesserit sponte, vel requisitus: si dixerit accessisse sponte, a nemine requisitum, dimittatur, quia praesumitur mendax« (o. c. 23).

³⁸ »... sint cives vel exteri.« To je pač pomenilo, ali sta iz naše škofije ali ne.

³⁹ Zanimivo je, da je instrukcija polagala največjo važnost na to, da se poleg zadržka zakonske vezi odkrije zadržek zaobljube in sv. reda; ostali zadržki se omenjajo le komulativno. Pričakovali bi, da se bo navajal zadržek krvnega sorodstva in zakonitega ter nezakonitega svaštva.

⁴⁰ »Interrogatur de causa scientiae, et an sit possibile quod aliquis ex illis habuerit uxorem vel maritum vel aliud impedimentum etc., et quod ipse testis nesciat. Si responderit affirmative, supersedeatur, nisi ex aliis testibus probetur concludenter non habuisse uxorem vel maritum, neque ullum aliud impedimentum etc.« (o. c. 24).

obstoj zadržka ni možen, so jo vprašali, od kod to ve, in po odgovoru so sklepali, ali je priči verjeti ali ne.⁴¹

Če je priča odgovorila, da sta ženin ali nevesta sicer bila v zakonu, toda, zdaj da sta vdovec ali vdova, so jo vprašali, kdaj je prejšnji zakonec umrl in kje, in kako priča ve, da je ta, ki o njem pravi, da je na umrl, res umrl in bil zakonec sedanjega ženina ali neveste. Če je za to priča odgovorila, da je bivši zakonec umrl v kaki bolnišnici, ali da je videla, kako so ga v cerkvi pokopavali, ali da je bil pri vojaki pokopan, se je stvar odložila, dokler se ni dobilo potrdilo od ravnatelja bolnišnice ali od rektorja cerkve ali od vojaškega poveljnika. Če pa se tako potrdilo ni moglo dobiti, so se smeli pripustiti drugi zakoniti dokazi.

Nato so pričo vprašali, če je kateri od obeh zaročencev po smrti svojega zakonca sklenil nov zakon. Če je priča to zanikala, je sledilo vprašanje, ali bi bilo možno, da bi ga bil sklenil, pa da ona za to ne ve. Če je priča odgovorila, da bi bilo to možno, se je dovoljenje odložilo, dokler se niso pozvale druge priče, ki so potrdile nasprotno.⁴² Če pa je priča možnost zanikala, so jo vprašali, od kod to ve, in iz odgovora so potem sklepali, ali naj se dovoljenje podeli ali ne.⁴³

Potikavcev ni bilo dovoljeno poročiti, dokler ni njih ordinarij dal spričevala o samskem stanu. V tej stvari je instrukcija opozorila na cap. Multi s 24. seje de ref. tridentinskega koncila.⁴⁴

Glede listin, ki so jih stranke predložile, je instrukcija zahtevala, da so morale biti opremljene s škofovim pečatom, dalje da so bile overovljene »saltem per testes qui habeant notam manum et sigillum«⁴⁵ in da je bila ugotovljena identiteta prizadetih oseb.⁴⁶ Po določbi kongregacije sv. oficija z dne 24. februarja 1847 so se smele dopuščati tudi listine, ki jih je podpisal župnik, ne pa škof, če jih je škof legaliziral.⁴⁷

Končno je Klementova instrukcija naročala ordinarijem, naj ukažejo župnikom, da tujcev ne smejo oklicevati, ne da bi vnaprej ob-

⁴¹ »Interrogetur de causa scientiae, ex qua deinde iudex colligere poterit, an testi sit danda fides« (o. c. 24).

⁴² »... donec producantur testes, per quos negativa coarctetur concludenter« (o. c. 24).

⁴³ »Interrogetur de causa scientiae, qua perpensa, iudex poterit iudicare, an sit concedenda licentia vel non« (o. c. 24); gl. besedilo v op. 41.

⁴⁴ To poglavje se glasi: »Multi sunt, qui vagantur et incertas habent sedes, et, ut improbi sunt ingenii, prima uxore relicta aliam et plerumque plures illa vivente diversis in locis ducunt. Cui morbo cupiens sancta synodus occurrere, omnes, ad quos spectat, paterne monet, ne hoc genus hominum vagantium ad matrimonium facile recipiant; magistratus etiam saeculares hortatur, ut eos severe coarctent. Parochis autem praecipit, ne illorum matrimoniis intersint, nisi prius diligentem inquisitionem fecerint, et re ad ordinarium delata ab eo licentiam id faciendi obtinuerint«.

⁴⁵ O. c. 24.

⁴⁶ »... et attente consideretur quod fides seu testimonia bene et concludenter identificent personas de quibus agitur« (o. c. 24).

⁴⁷ O. c. 178 ad 1.

vestili ordinarija in od njega prejeli avtentično sporočilo, da se je izvršilo zaslišanje prič in da je samski stan izkazan.⁴⁸ Kdor bi ravnal drugače, naj se strogo kaznuje.

7. Iz gornje instrukcije sledi, da je bilo zaslišavanje prič obvezno. Župnik ni smel začeti z oklici, dokler niso bile priče zaslišane. Iz odgovora sv. penitenciarije z dne 5. sept. 1899⁴⁹ spoznamo, da je bilo za ugotovitev samskega stanu zaslišanje prič važnejše kot pa izpraševanje ženina in neveste. Prvo se je moralo izvršiti, drugo pa se je moglo opustiti.⁵⁰ Ordinarij redno ni smel dovoliti, da bi se zakon sklenil brez zaslišanja prič, čeprav sta zaročenca stalno imela domovališče v njegovi škofiji.⁵¹ Župnik je moral dobiti od škofijske kurije dovoljenje, tako zvani contrahatur,⁵² da je smel začeti z oklici.

Kongregacija sv. oficija je ponovno zabičavala, da je treba gornjo instrukcijo spolnjevati.⁵³ Toda v praksi je ta instrukcija povzročala velike težave, tako da je že sama kongregacija v odloku z dne 1. februarja 1865 prav tam, kjer je še urgirala, da je treba instrukcijo spolnjevati, delno odstopila od nje. Predloženo ji je namreč bilo naslednje vprašanje: »Ali more škof dovoliti zakon, kadar ni mogoče dobiti prič, ali je njih znanje tako pomanjkljivo, da ne morejo odgovoriti na vprašanja, predpisana v instrukciji, zlasti na ona pod 9 in 13⁵⁴ — in to se dogaja redno — ko se zadovolji z oklici v krajih, kjer se morejo izvršiti; in če se ti delno ali v celoti ne morejo opraviti, ali sme zaročenca pripustiti k nadomestni prisegi in to sprejeti kot popoln dokaz samskega stanu ali kot delen dokaz, glede na kraje, kjer se ne morejo opraviti oklici ali se ne more izvršiti zaslišanje prič?«⁵⁵

⁴⁸ Določbo je umeti tako, da župnik brez predhodnega avtentičnega obvestila s strani ordinarija, da je zaslišanje prič pozitivno opravljeno, tudi takih kontrahentov ni smel oklicati, ki jih ne bo sam poročil. V stvari isto je veljalo tudi za vse druge primere, ko je torej šlo za zakone domačinov. drugače, naj se strogo kaznuje.

⁴⁹ *Codicis iuris canonici fontes VIII*, ed. Sèredi, n. 6446, p. 469.

⁵⁰ Na vprašanje namreč: »An in verificandis impedimentis et causis matrimonialibus dispensationum facienda vel omittenda sit sponsorum interrogatio, et, si omittenda, an sufficiat interrogare super omnibus duos testes fide dignos?« se je odgovor glasil: »Rem pendere a prudenti arbitrio Ordinarii, perspectis peculiaribus cuiusvis casus circumstantiis, quae secumferant necessitatem vel utilitatem etiam sponsos, praeter testes, interrogandi.«

⁵¹ Kongregacija sv. oficija je dne 1. februarja 1865 odgovorila na vprašanje: »Se il Vescovo sia obbligato di accertare la libertà degli sposi, che contrangono matrimonio nella sua diocesi, prima delle pubblicazioni, col processo dei testimoni, ancorchè essi abbiano sempre avuto domicilio nella diocesi stessa?« takole: »Generatim loquendo, affirmative.« (*Codicis iuris canonici fontes IV*, ed. Gasparri, p. 254—255.)

⁵² Prim. Triebs, *Handbuch des kanonischen Eherechts* 1927, 120.

⁵³ Tako zlasti v dveh večkrat zgoraj navedenih odlokih z dne 24. februarja 1847 in dne 1. februarja 1865.

⁵⁴ To so vprašanja, ali bi bilo možno, da obstoji kak zadržek, pa da priča za to ne ve.

⁵⁵ »Se, quando mancano i testimonii, o essendo quelli difetosi nella conoscenza delle persone, cosicchè non valgono a rispondere alle interrogazioni prescritte del sopracitato decreto, ed in particolare a quelle che sono espresse sotto i num. 9 e 13, come accade ordinariamente, possa il

Kongregacija je odgovorila: »Trebajo je poudarjati, da se instrukcija Klementa X. z dne 21. avgusta 1670 s pojasnili vred z dne 24. februarja 1847 mora izpolnjevati, in vztrajati je treba pri tem, da morajo župniki pri izpraševanju ženinov in nevest marljivo poizvedovati po verodostojnih pričah, ki naj se zaslišijo v krajih, ki prihajajo v poštev. Če pa bi se to moglo le težko izvršiti, se morejo dopustiti v škofijski kuriji kraja, kjer se zakon sklepa, verodostojne priče, ki naj konkludentno izpričajo samski stan zaročencev za čas, ko sta se potikala po svetu; in ordinarij more tudi zaročenca, ko se prej prepriča o njegovi verodostojnosti, pripustiti k nadomestni prisegi. V partikularnih in težjih primerih pa naj se škof obrne na kongregacijo. Če pa se za poroko zelo mudi, tako da ni časa obrniti se na sv. stolico, naj škof po svoji uvidevnosti zbere druge dokaze o samskem stanu.«⁵⁶

Znani dekret koncilске kongregacije *Ne temere* z dne 2. avgusta 1907⁵⁷ se je dotaknil našega vprašanja le mimogrede, ko je določal med pogoji za dopustno poročanje, da je župniku izkazan servatis de iure servandis samski stan zaročencev.⁵⁸ Nato je bilo isti kongregaciji predloženo naslednje vprašanje: »Ali je dekret *Ne temere* odpravil zakon ali običaj, veljaven v nekaterih škofijah, da mora škofijska kurija opraviti opravila, s katerimi se dožene samski stan zaročencev, in se potem da župnikom dovoljenje za poroko.«⁵⁹ Kongregacija je odgovorila dne 1. februarja 1908: »*Servetur solitum*.«⁶⁰ S tem nenavadnim odgovorom koncilska kongregacija sicer ni definitivno odpravila Klementove instrukcije, po drugi strani pa je

Vescovo permettere il matrimonio contentandosi delle pubblicazioni in quei luoghi, nei quali si possono far eseguire, ed in mancanza anche di queste o totali o parziali, se possa ammettersi il giuramento ed assumer questo come prova totale di libertà, o come parziale per riguardo ai paesi, in cui non si possono fare le pubblicazioni nè il processo dei testimoni« (Codicis iuris canonici fontes IV, ed. Gasparri 255).

⁵⁶ »Urgendam observationem Instructionis s. m. Clementis X sub feria V, 21 Augusti 1670 cum adnexis declarationibus datis feria IV, 24 Februarii 1847, et instandum ut parochi diligenter inquirent a contrahentibus testes fide dignos in respectivis locis examinandos. Si tamen id difficulter admodum fieri possit, admitti poterunt in curia loci ubi contrahitur matrimonium testes fide digni, qui status libertatem tempore vagationis concludenter probent; et, si Ordinario opportunum videatur, admitti etiam potest sponsus ad iuramentum suppletorium, constituto tamen ipsum esse fide dignum. In casibus vero particularibus et difficilioribus R. P. D. Episcopus recurat ad Sacram Congregationem. Quod si matrimonium adeo urgeat, ut tempus recurrendi non adsit, Episcopus curet concludentes probationes super status libertate, prout expediens iudicaverit, aliter colligere« (o. c. 255).

⁵⁷ Codicis iuris canonici fontes VI, ed. Gasparri, n. 4340, p. 867—870.

⁵⁸ »...constitit sibi legitime de libero statu contrahentium, servatis de iure servandis« (o. c. 869). Besedilo je sprejeto v kan. 1097, § 1, n. 1, s to spremembo, da je mesto izraza servatis de iure servandis istoznačni izraz ad normam iuris.

⁵⁹ »An a decreto *Ne temere* abolita sit lex vel consuetudo in nonnullis dioecesisibus vigens, vi cuius a Curia episcopali peragenda sunt acta, quibus constet de statu libero contrahentium, et dein venia fiat parochis adsistendi matrimoniis« (o. c. 882).

⁶⁰ O. c. 882 ad XI.

tudi ni urgirala, kot jo je n. pr. kongregacija sv. oficija z odlokom z dne 1. februarja 1865, ki ga je ponovno potrdila 30. novembra 1898,⁶¹ marveč je nekako sankcionirala dejansko stanje.

Po Klementovi instrukciji se namreč marsikje niso ravnali, čeprav jo je sv. stolica ponovno urgirala, kakor smo videli. *Gasparri* pravi, da se je zaslíšavanje prič pred poroko dejansko vršilo le v škofijah papeške države.^{62 63} Tudi zgoraj omenjeni odlok koncilске kongregacije z dne 1. februarja 1908 ima napis *Romana et aliarum*; znamenje, da so pač v rimski škofiji začeli dvomiti, ali ni z dekretom *Ne temere* odpravljena Klementova instrukcija. Še celo o tem, ali je Klementova instrukcija na splošno obvezna ali ne, je bil v literaturi spor.⁶⁴ *Aichner* n. pr., čigar učbenik *Compendium iuris ecclesiastici* je bil od devetdesetih let preteklega stoletja do novega zakonika v bivših avstrijskih bogoslovnih semeniščih močno v rabi, se je izražal o obveznosti gornje instrukcije takole: »*Čeprav ta instrukcija strogo ni bila nikoli sprejeta v Nemčiji, jo je vendar treba v toliko spolnjevatí, da se mora preskrbeti o samskem stanu zaročencev popoln dokaz.*«⁶⁵ Po njegovem bi torej vezala gornja instrukcija po smislu, ne pa formalno. Nekateri avtorji⁶⁶ pa so zagovarjali mnenje, da je instrukcija tudi formalno strogo obvezna za vse škofije.

8. V ljubljanski škofiji se po gornji instrukciji niso ravnali. Škofijske sinode iz 17. in 18. stoletja so pač stereotipno ponavljale »*decretum de non copulandis vagis, et alienigenis absque licentia specialí officii Eppalis*«, ki je v prvem delu dodajal k znanemu, zgoraj omenjenemu cap. *Multi* s štiriindvajsete seje tridentinskega koncila partikularno kazensko sankcijo, v drugem delu pa govoril o zakonih vdovcev, v tretjem pa opozarjal dušne pastirje, da spadajo zakonske pravde pred škofijsko sodišče.⁶⁷ Od splošnih določb omenja ta dekret, kakor rečeno, samó navedeno poglavje tridentinskega koncila. Besedilo tega pogosto ponavljaneга odloka se glasi:

»*Decretum de non copulandis vagis, et alienigenis absque licentia specialí officii Eppalis.*«

Cautum fuit a sess. concilio Trident: sess. 24, cap. 7. de Reform. Matrimonii, ne ullus Parochus, per se aut per alium a se delegatum Presbyterum assistere praesumat matrimonio alienigenae, etiamsi domicilium in sua Parochia figere intendat, presertim (!) si authentico testimonio de statu suo libero careat, quod discussioni altioris potestatis submitti debet.

⁶¹ *Codicis iuris canonici fontes IV*, ed. *Gasparri*, n. 1210, p. 509.

⁶² O. c. I, 87.

⁶³ Nekoliko bolj previdno se izraža *Wernz*; pravi namreč: »*At de facto extra dioeceses Status pontificii illa lex de examine testium aut non fuerat recepta aut iamdiu in desertudinem abierat, praesertim ubi ageretur de nupturientibus eiusdem dioecesis, qui extra dioecesim versati non fuissent, nec expectabatur licentia Ordinarii ad hoc ut posset procedi ad proclamationes et deinde ad matrimonium celebrandum*« (*Wernz-Vidal*, o. c. 136).

⁶⁴ *Scherer*, *Handbuch des Kirchenrechtes II*, 1898, 145, op. 9.

⁶⁵ Izdaja⁸ iz l. 1895, 656, op. 8.

⁶⁶ *Zitelli*, *Feije* (prim. *Scherer*, o. c. II, 145, op. 9).

⁶⁷ Tretji del dekreta seveda ne spada pod naslov.

Quocirca Celsitudo sua Rdma omnibus Dioeceseos suae curatis sub poena arbitraria districte prohibet, ne personas ignotas, seu etiam unam ignotam sine speciali et in scriptis obtenta licentia, licet altera persona sit parochiana sua, coniungere praesumat. Idem observare tenentur, quando attestaciones de statu libero contrahere volentium obtinent quidem ab iis tamen Parochis seu curatis expeditas, quorum subscriptionem ac sigillum pro certo cognoscere non valent.

Sub eadem poena inhihentur etiam copulationes personarum ad secundas nuptias transire volentium, quae certitudinem de morte prioris conjugis demonstrare nequeunt, quae demonstratio fieri ac deduci debet coram officio Eppali, ac inde licentia copulandi expectari.

Noverint quoque curati causas sponsalicias et matrimoniales omnes reservatas esse Consistorio Eppali, ac proinde nemo curatorum praesumat inhibitiones quovis praxtextu factas absque Decreto in officio Eppali expedito acceptare, aut ea de causa denunciations a partibus expeditas suspendere, minus vero controversas tales sponsalicias seu matrimoniales iudicialiter aut extrajudicialiter dijudicare, sed eos qui obstacula praetendunt, ad offum Eppale pro decreto inhibitorio mittere tenentur, ac interea absque intermissione cum denunciationibus progredi, donec praedictum inhibitorium decretum, quod plerumque solam copulationem, non vero denunciations suspendere solet, a parte contradicente exhibeatur.«

Navodilo za avstrijska duhovna sodišča v zakonskih stvareh iz l. 1856. je določalo v § 70 le to, da je treba izpolniti vse, »was die Gesetze der Kirche zur Fernhaltung von ungiltigen oder unerlaubten Ehen vorschreiben«. ⁶⁸

9. Kot dokazno sredstvo morata predložiti nupturienta v preiskavi pred poroko tudi *krstni list*. Gasparri navaja kot vir k ustrezni določbi v § 1 kan. 1021 le kratko določbo iz instrukcije kongregacije za zakramente z dne 6. marca 1911, ⁶⁹ ki opozarja župnike, naj zahtevajo od zaročencev *krstni list*, če jih nimajo vpisanih v svoji *krstni knjigi*. ⁷⁰ *Krstni list* pa so zahtevali že prej. Znana je določba koncilске kongregacije z dne 6. junija 1662., ki je odločila: »*Baptismi fides non est simpliciter necessaria pro contrahendo matrimonio.*« ⁷¹ Iz nje jasno sledi, da je bila predložitev *krstnega lista* že takrat ukazana, vendar ne brezpogojno. Kutschker razlaga, da se zahteva *krstni list* za to, da se more ugotoviti, če obstoji kateri izmed naslednjih petih zakonskih zadržkov, namreč nezadostne starosti, različne vere, mešane veroizpovedi, krvnega sorodstva in svaštva. ⁷² Danes služi *krstni list* za ugotovitev nadaljnjih treh zakonskih zadržkov in zlasti teh, namreč zadržka zakonske vezi, sv. reda in javne zaobljube, ker se morajo zadevni podatki vpisati v *krstno knjigo* in od tod prepisati v *krstni list*. Od tod je tudi razumljiva današnja določba, da sme biti *krstni list*, ki se predloži, šele pred kratkim izstavljen.

⁶⁸ Griebel, Kirchliche Vorschriften und österreichische Gesetze u. Verordnungen in Ehe-Angelegenheiten 1890, 16.

⁶⁹ Codicis iuris canonici fontes V, ed. Gasparri, n. 2105, p. 88.

⁷⁰ »...iidemque (sc. parochi) praesertim moneantur, ne omittant baptismi testimonium exigere, si hic alia in parocchia fuerit illis collatus« (ibid.).

⁷¹ Prim. Kutschker, Das Eherecht der katholischen Kirche nach seiner Theorie und Praxis II, 1856, 700; Gasparri, o. c. I, 89; Wernz-Vidal, o. c. 134, op. 7.

⁷² O. c. 698.

V avstrijskih deželah je državna oblast od l. 1776. ponovno ukazala, da morajo župniki pod kaznijo zahtevati krstni list; v zvezi s tem so bile izdane razne določbe o tem, kdo sme in pod katerimi pogoji dati spregled od zahteve po krstnem listu.⁷³ Zahteval se je krstni list za to, da se je z njim dokazala zahtevana polnoletnost. Občni državljanski zakonik iz l. 1811. je zahtevo po krstnem listu takole izrazil v § 78: »ako ... tisti, katerih polnoletnost ni očitvidno jasna, ne morejo pokazati krstnega lista ali pismenega izpričevala o svoji polnoletnosti, ... je dušnemu pastirju pod težko kaznijo prepovedano, poroko opraviti, dokler nista zaročenca donesla potrebnih izpričeval ...«. Rauscherjevo navodilo za avstrijska duhovna sodišča pa je zahtevalo, da so morali zaročenci predlagati »spričevalo o samskem stanu in, če njih starost in pokolenje nista bila razvidna iz župnijskih knjig, tudi krstni list. Če pa zaročencu na noben način ni mogoče oskrbeti krstnega lista, naj se župnik obrne na škofa.«⁷⁴ To navodilo je bilo torej glede krstnega lista strožje, kot nav. § 78 o. d. z. *Kutschker* je dokazoval,⁷⁵ da je zahteva § 70 v Rauscherjevem navodilu absolutna in ne samo pogojna kot v § 78 o. d. z., ker da krstni list ne služi samo za dokaz polnoletnosti, marveč tudi za to, da se dožene, da ni nekaterih drugih zadržkov, kakor smo zgoraj omenili.

10. Župnikove preiskave pred poroko naj bi ugotovile, kakor smo videli, ali zaročenca stopita v zakon prostovoljno in ali jima zakona ne brani kak zadržek. Sčasoma pa so se raztegnile župnikove preiskave tudi na to, da se je ugotavljalo, ali sta zaročenca zadosti poučena v krščanskem nauku. Papež Benedikt XIV. omenja v konstituciji *Firmandis* z dne 6. novembra 1744 že popolnoma jasno, kakor smo zgoraj omenili, tudi ta tretji predmet župnikovih preiskav. V encikličnem pismu *Etsi minime* z dne 7. februarja 1742⁷⁶ določa isti papež, da župnik ne sme poročiti zaročenca, če pri izpraševanju, ki ga mora z njima opraviti, najde, da ne znata stvari, ki so za zveličanje potrebne.⁷⁷

Zahteva, da mora župnik izprašati zaročenca o krščanskem nauku, se je uvedla po tridentinskem koncilu in sicer najprej na po-

⁷³ Prim. *Kutschker*, o. c. 700—704.

⁷⁴ »... Insbesondere liegt es ihnen ob, sich über die gehörige Vor-
nahme des Aufgebotes auszuweisen, das Zeugnis ledigen Standes vorzulegen,
und wenn ihr Alter und ihre Abkunft nicht aus den Pfarrbüchern ersicht-
licht ist, den Taufschein beizubringen. Soll ein Eheberber gänzlich auß-
erstande sein, sich das Taufzeugnis zu verschaffen, so wird der Pfarrer sich
deshalb an den Bischof wenden« (§ 70).

⁷⁵ O. c. 704—705.

⁷⁶ *Codicis iuris canonici fontes* I, ed. Gasparri, n. 324, p. 715—720.

⁷⁷ Cel odstavek, ki je § 11 v pismu, se glasi: »Si autem ad eos, qui in
saeculo degunt, mentis aciem convertimus, palam fit, illos ut plurimum
sacri coniugii foedere inire. Verum cum Matrimonio iniugendi non sint, si
Parochus, ut debet, prius interrogando deprehenderit, Marem, seu Foemi-
nam, quae ad salutem necessaria sunt, ignorare; vix tantae ac tam luctuo-
sae ignorantiae locum relinquet Episcopus, qui Pastores animarum admo-
neat officii sui, et huic si desint, negligentiae repetat poenas« (o. c. 718).

sameznih sinodah in pokrajinskih koncilih.⁷⁸ Kongregacija sv. oficija pa je l. 1697. to zahtevo posplošila, ko je določila, da župnik ne sme oklicati zaročencev, če je dognal, da ne poznata zadosti osnovnih krščanskih resnic. To odločbo sta po pričevanju Benedikta XIV.⁷⁹ potrdila papeža Inocenc XII. in Klemen XI. Ko so začeli uvajati prepoved, da župnik ne sme poročiti onih, ki ne znajo osnovnih krščanskih resnic, so se nekateri teologi temu upirali, češ da škof ne more uvajati zakonskih zadržkov. Tako je učil tudi znani klasični avtor zak. prava Tomaž Sanchez.⁸⁰ Pod vplivom teh pisateljev je določila bolognska sinoda l. 1634., da ni mogoče zabraniti zakona zaročencema, ki ne znata osnovnih krščanskih resnic, čeprav se spodobi, da jima župnik to zagrozi, da bi ju tako pripravil k temu, da bi se krščanskih resnic naučila. O tej nenavadni določbi poroča Benedikt XIV. v začetku štirinajstega poglavja osme knjige znanega dela *De synodo dioecessana*. Poglavje ima napis »*Corrigitur falsa doctrina, quae in quosdam Synodos irrepsit, quoad idem matrimonii Sacramentum*«. Avtor v tem poglavju dokazuje na osnovi različnih partikularnih koncilov in sinod, dalje iz Rimskega obrednika in iz zgoraj navedenih splošnih določb, da župnik ne sme poročiti onih, ki ne znajo osnovnih krščanskih resnic. Na ugovor, da te prepovedi ni med zakonskimi zadržki, škof pa da ne more uvajati novih zakonskih zadržkov, odgovarja Benedikt XIV., da ta prepoved prav za prav ni nova, sledi namreč iz dejstva, da je zakon zakrament živih in da se ne sme sakrilegično prejeti in ne sodelovati pri takem prejemu, vernik pa, ki se ne nauči osnovnih verskih resnic, je v smrtnem grehu in tako ne more skleniti zakona brez novega smrtnega greha. Gornja prepoved je po svojem bistvu začasna, če je kdaj trajna, je le per accidens in je taka samó po krivdi zaročencev, ker se nočeta naučiti potrebnih krščanskih resnic. O kakem zadržku, zlasti pa še novem, torej tu ni govora.⁸¹ To Benediktovo dokazovanje v polnosti

⁷⁸ Gl. o tem Benedikt XIV., *De synodo dioecessana* l. VIII, c. 14.

⁷⁹ O. c. l. VIII, c. 14, III.

⁸⁰ »Nescio tamen, qua ratione possit (sc. Episcopus) ob hanc ignorantiam arcere aliquos a matrimonio contrahendo, cum ipsius non sit impedimenta matrimonii statuere, nec hoc impedimentum ab Ecclesia statutum sit« (*De Matrimonio* 1602, l. 3, disp. 15).

⁸¹ »Neque in contrarium facit, quod ajebat Sanchez, nimirum non posse Episcopum nova impedimenta, matrimonium impediencia statuere; hic enim difficultatis in primis reponimus, ab Episcopo, repellente a matrimonio contrahendo ignorantes Christianae religionis necessaria rudimenta, nullum de novo poni impedimentum, sed illud explicari et inculcari, quo iidem jam detinentur: enimvero, cum matrimonium inter fideles, unum sit ex septem novae Legis Sacramentis, a Christo Domino institutis atque e numero eorum, quae dicuntur *divorum*, nemo, sine gravi sacrilegio, illud celebrare potest in statu peccati mortalis... nec Parochus licite eidem matrimonio assistit; quamvis enim, juxta communionem magisque receptam sententiam, non sit Sacramenti matrimonii Minister... nihilominus in multis comparatur Ministro, nec licite sua praesentia et auctoritate firmare potest contractum, quem scit a contrahentibus sacrilege iniri... Qui autem fidei rudimenta ignorat, quae ex gravi praecepto scire tenetur, quamdiu illa non addiscit, cum potest, versatur in statu peccati mortalis, ac propterea jure ac merito se matrimonio contrahendo arcetur. Deinde idem Sanchez

seveda ne drži; sicer pa je šele veljavno pravo potegnilo jasno mejo med zahtevami, ki se tičejo zakona kot pogodbe, in med ostalimi zahtevami, ki se ne tičejo zakonske pogodbe kot take.⁸²

Benedikt XIV. opozarja, da se takim manj nadarjenim ljudem, ki se zaradi slabe nadarjenosti ne morejo naučiti, kar je de necessitate praecepti, zaradi tega ne sme za trajno zabraniti sklenitev zakona. Razlog je ta, ker je zakon naravna ustanova in se zato nikomur ne sme brez njegove krivde odreči.⁸³

Rauscherjevo navodilo za duhovska sodišča je naročalo župnikom skladno z določbo sv. oficija iz l. 1697, da celó oklicati ne smejo zaročencev, dokler si nista pridobila najpotrebnejšega znanja v verskih resnicah.^{84 85}

Prepoved, da se zaročenca ne smeta pripustiti k poroki, dokler se ne naučita osnovnih verskih resnic, so ponekod imenovali impedimentum catechismi; da ta naziv ni bil primeren, sledi že iz gornjih izvajanj Benedikta XIV.

Z izpraševanjem ženina in neveste iz krščanskega nauka so kmalu začeli združevati pouk o stanovskih dolžnostih zakoncev. V rimskem obredniku se še danes glasi zadevna določba: »Župnik naj ne opusti pouka za ženine in neveste. Po njih različnem stališču

cit. disp. 15 nn. 3, lib. 7, disp. 6, num. 6., Basilius Pontius de Matrim. lib. 6, cap. 7, Gaspar Hurtado disp. 25 difficult. 1 num. 1 et Perez de Matrim. disp. 23 sect. 1 nn. 1 non solum in Episcopo, sed etiam in Parrocho facultatem agnoscunt impediendi ad tempus matrimonium ex aliqua rationabili causa, puta ad sedandum scandalum, vel ad detegendam alicujus objecti impedimenti veritatem; nec tamen inde confici autmannant, verum et proprium impedimentum, eorum auctoritate matrimonio apponi: siquidem illa prohibitio temporaria est, atque, ablato scandalo detecta falsitate objecti obstaculi, sine ulla dispensatione, cessat et extinguitur. Idem autem contingit in re nostra: Episcopus enim ignorantibus Christianae religionis instituta et praecepta, matrimonium interdicat, solum ad tempus, donec scilicet illa addiscant; quod si haec prohibito diuturna sit et perseveret, id per accidens est, atque unice oritur ex culpa eorum, qui illis erudiri aut recusant aut negligunt« (De synodo dioecensana lib. VIII, cap. 14, V, izd. iz l. 1764, zv. 1, str. 440/1).

⁸² Zadržki se danes tičejo le zakona kot pogodbe, vendar pa kan. 1065 in 1066 ne spadata dobro pod poglavje o ovičnih zadržkih.

⁸³ »... in hoc autem rerum statu, non debet perpetuo arceri a matrimonio, quod est institutum in officium naturae et propterea nemini sine propria culpa est denegandum« (ibid. ad VI).

⁸⁴ »Da die Ehe ein Sacrament des Neuen Bundes ist und denen, welche durch ihr Band sich vereinigen, heilige und hochwichtige Pflichten auflegt, so dürfen Personen, welche in den Grundwahrheiten des Christenthums unwissend sind, zur Trauung nicht zugelassen werden. Ja, bevor sie über Gott und seinen Willen sich nicht wenigstens bis schlechthin nothwendigen Kenntnisse erworben haben, nehme der Pfarrer nicht einmal die Verkündung ihrer Ehe vor« (§ 74).

⁸⁵ Ze 16. januarja 1807 je izdala dvorna pisarna tole določbo: »Da Se. Majestät wollen, daß jeder Allerhöchstdero Unterthanen in der Religion, vorzüglich aber verehelichte Personen, denen noch insbesondere die Aufsicht über ihre Kinder und Dienstleute obliegt, gehörig unterrichtet sein sollen, so wird angeordnet, daß keine Trauung vorgenommen werde, wenn nicht von den Personen, die sich trauen lassen wollen, ein Zeugniß ihres Seelsorgers, daß sie von ihrer Religion und deren Lehre vollkommen Kenntniß besitzen, noch vor der gewöhnlichen Verkündung beigebracht wird,

naj jih uči o svetosti tega zakramenta, o medsebojnih zakonskih dolžnostih in o dolžnostih staršev do otrok.«⁸⁶ Ponekod so ukazovali, da se mora ta pouk vršiti vpričo posebnih prič, ki so jih v nekaterih krajih tudi za to zaprisegli.⁸⁷ Po drugih krajih so določili, da mora biti pri tem pouku vedno navzoča nevestina mati ali teta.

Če sta zaročenca potrebovala kakega spregleda ali če sta šla k poroki v tuj kraj, so jima izstavili posebno spričevalo o krščanskem nauku;⁸⁸ ponekod, tako n. pr. v ljubljanski škofiji, so v tem spričevalu tudi omenili, da sta bila zaročenca tudi poučena o dolžnostih zakonskega stanu.⁸⁹ Ponekod so znanje krščanskega nauka zaznamovali tudi v oklicnem listu.⁹⁰

11. Tridentinski cerkveni zbor je v dekretu Tametsi opominjal zakonce, naj pred poroko ali vsaj tri dni, preden zakon spolno dovrše, *gredo k spovedi in k sv. obhajilu*.⁹¹ Ta opomin sam na sebi ni nalaгал zaročencem posebne cerkvene pravne obveznosti.⁹² V mnogih nemških in avstrijskih škofijah pa je bil po partikularnem pravu ukazán prejem omenjenih zakramentov,⁹³ čeprav je Rauscherjevo navodilo določalo samó, da se spodobi, da zaročenca gresta k spovedi in k obhajilu.⁹⁴ V ljubljanski škofiji in na Štajerskem je bilo določeno, da

und es ist selbst in dem Falle einer Dispens von der Verkündung die Beibringung des vorbesagten Zeugnisses niemals nachzusehen« (cit. Dannerbauer, *Practisches Geschäftsbuch für den Kurat-Klerus Oesterreichs* 1909, 389 v opombi). Odlok dvorne študijske komisije z dne 18. junija 1813 pa je določal, sklicevaje se na pravkar navedeni odlok, tole: »Allen Seelsorgern ist durch die Ordinariate die strengste Genauigkeit der Vornahme des schon angeordneten Religionsexames der Brautleute zur Pflicht gemacht« (Dannerbauer, o. c. 389). — Po l. 1868. je avstrijska državna uprava svoje stališče spremenila. Notranje ministrstvo je v sporazumu z ministrstvom za uk in bogočastje 3. avgusta 1869 odločilo, da pomanjkanje znanja krščanskega nauka ni kaka ovira po državljskem zakoniku za sklepanje zakona in da zato v prošnjah za spregled od civilnopravnega zadržka ni treba prilagati spričevala o krščanskem nauku. (Dannerbauer, o. c. 390; Poč, *Duhovski poslovnik* 1900, 140).

⁸⁶ Naslov VII; o zakramentu zakona, odst. 14.

⁸⁷ Tako zvana *Instructio Eystettensis*, Scherer, o. c. II, 238, op. 28.

⁸⁸ Vzorec gl. pri Dannerbauer, o. c. 389, 390.

⁸⁹ Vzorec gl. pri Poč, o. c. 141.

⁹⁰ Poč, o. c. 141.

⁹¹ »Postremo sancta synodus coniuges hortatur, ut antequam contrahant, vel saltem triduo ante consummationem sua peccata diligenter confiteantur, et ad sanctissimum eucharistiae sacramentum pie accedant.«

⁹² Scherer, o. c. 239. Sv. oficiju je bilo predloženo tole vprašanje: »Passim ad Matrimonium se afferunt, qui nedom communicant; licetne hoc sacramentum dare antequam communicent?« Sv. oficij je nato odgovoril 9. maja 1821 takole: »Animarum pastores totis viribus in id incumbere debent, ut nupuri rite in catholicae doctrinae rudimentis sint instructi, peccata sacramentaliter confiteri, sacraeque mensae accedere consueverint, atque curare ut matrimonii celebrationi Sacram Communionem, purificatis animis perceptam, adiungant« (Codicis iuris canonici fontes IV, ed. Gasparri, n. 861, p. 143).

⁹³ Aichner, o. c. 655.

⁹⁴ »Es gebürt sich, daß die Brautleute, bevor sie im Angesichte der Kirche den lebenslänglichen Bund schließen, ihr Gewissen durch das heilige Sacrament der Buße läutern und den Leib des Herrn andächtig empfangen« (§ 75).

naj gresta zaročenca dvakrat k spovedi; primeren čas pred poroko naj opravita dolgo spoved, k spovedi pa naj gresta drugič neposredno pred poroko.⁹⁵ Tam, kjer je bil prejem omenjenih dveh zakramentov ukazan, je moral župnik, ki je zaročenca poročal, zahtevati od nju, da sta predložila potrdilo o prejemu zakramentov.⁹⁶

Če pa zaročenca k spovedi ali k obhajilu nista hotela iti, jima zaradi tega niso smeli zabraniti poroke,⁹⁷ razen v primerih, ki se danes omenjajo v kan. 1065 in 1066, to se pravi, kadar je šlo za notorične odpadnike od vere, za pripadnike obsojenih društev, za notorično cenzurirane in za javne grešnike.⁹⁸ A tudi v teh primerih ni bilo absolutno prepovedano župniku asistirati pri poroki; po nekaterih odlokih je bila dovoljena le pasivna asistenca.⁹⁹

O prejemu *sv. birm*e pred poroko splošni pravni viri ne govore.¹⁰⁰ Posamezne sinode pa so priporočale vernikom, naj pred poroko gredo k birmi, če še niso tega zakramenta prejeli.¹⁰¹

12. Če kratko povzamemo vse sestavine preiskav, ki jih je moral po pravu pred sedaj veljavnim zakonikom izvršiti župnik pred poroko, se nam pokaže tale slika:

a) *Listine*. Od zaročencev so zahtevali krstni list, če ni bil rojen v župniji, kjer se je vršilo njegovo izpraševanje. Vdovec je moral predložiti mrliški list svojega zakonca. Tuj zaročenec je moral ponekod prinesiti spričevalo, da je bil izprašan iz krščanskega nauka in da je pokazal pri tem zadostno znanje, tu pa tam so v takem spričevalu tudi dostavljali, da je bil poučen o dolžnostih zakonskega stanu. Ponekod so zahtevali od tujega zaročenca še posebno nprav-

⁹⁵ Za ljubljansko škofijo gl. prvo Jegličovo sinodo iz l. 1903., 35; za Štajersko pa Scherer, o. c. II, 239, op. 31.

⁹⁶ Tako je bilo tudi v ljubljanski škofiji. Vzorec potrdila gl. pri P o č, o. c. 142.

⁹⁷ Pač pa poročno mašo (Scherer, o. c. II, 239).

⁹⁸ Glej odločbe sv. oficija z dne 1. avgusta 1855 (Codices iuris canonici fontes IV, ed. Gasparri, n. 932, p. 206—212), z dne 21. avgusta 1861 (o. c. 240—241), z dne 30. januarja 1867 (o. c. 301—302); 23. aprila 1873 (o. c. 337); 2. julija 1878 (o. c. 377—379); 25. maja 1897 (o. c. 493). Znana je tudi določba koncilске kongregacije z dne 28. avgusta 1852 in causa Moguntina (Archiv f. kath. Kirchenrecht 1853, 51—56), ki se je veliko komentirala; prim. Scherer, o. c. II, 239, op. 32, in Aichner, o. c. 655, op. 4.

⁹⁹ Z dne 30. januarja 1867 (Codices iuris canonici fontes IV, ed. Gasparri 301—302); 2. julija 1878 (o. c. 377—379).

¹⁰⁰ Tudi Gasparrijevi kritični aparat k zadevnemu kan. 1021, § 2, ne navaja nobenega vira.

¹⁰¹ Tako n. pr. znana dunajska sinoda iz l. 1858 (prim. Scherer, o. c. 239, op. 30). Znamenito navodilo kölnskega škofijskega ordinariata (gen. vikariata) »de sponsorum examine« z dne 20. febr. 1854 je določalo, da se zaročenca, ki še nista bila pri birmi, ne smeta pripustiti k poroki. Zadevno besedilo se glasi: »Parochus non ante in sponsalium contractum consentiat, quam perspexerit desponsandos esse catholicos, confirmatos, rudimentorum fidei gnaros, ab excommunicatione liberos ac impedimenti nullius, quod matrimonio obstatre possit, conscios« (nav. Müssener, Das katholische Eherecht in der Seelsorgspraxis 1931, 14).

stveno spričevalo.¹⁰² Mladoletni so morali predložiti dovoljenje staršev in varuhov. Od zaročencev iz drugih župnij so zahtevali spričevalo o samskem stanu. Zahtevale so se dalje tudi listine o podeljenih spregledih in o opravljenih oklicih v drugih župnijah. Končno so ponekod zahtevali tudi potrdilo o prejemu zakramentov.

Nekatere teh listin je zahtevalo cerkveno pravo, bodisi splošno ali partikularno, druge pa so se uvedle na zahtevo državnih oblasti. Glede obćih cerkvenih določb o tej stvari je na splošno reči, da omenjenih listin niso zahtevale absolutno. Če jih stranka brez težke škode ni mogla predložiti, se je dovoljevala poroka tudi brez njih, da se je le na kak drug način izpričalo, kar naj bi izpričala listina. Redno pa se je moral župnik obrniti na škofa, če ni bilo predpisane listine.

b) Izpraševanje ženina in neveste. Benedikt XIV. govori jasno o trojni nalogi tega izpraševanja. Najvažnejša njegova naloga je bila ugotoviti, ali stopata zaročenca v zakon prostovoljno. Drugi namen je bil doznati, ali obstoji kak zadržek. Tretja naloga pa izprašati zaročenca iz krščanskega nauka in jima nuditi pouk o dolžnostih zakonskega stanu. To izpraševanje so delno urejale splošne cerkvene določbe, pretežno pa partikularne. Benedikt XIV. prvi v svojem encikličnem pismu *Nimiam licentiam* z dne 18. maja 1743, naslovljenem na poljske škofo, ki smo ga že zgoraj navedli, da hoče poljske škofo opomniti na »*praeclaras salutaesque Leges ac Regulas aliarum bene constitutarum Dioecesium*«. ¹⁰³ Za to izpraševanje so v 19. stoletju uvedli po nekaterih škofijah, zlasti nemških in avstrijskih, posebne zapisnike.¹⁰⁴

c) Zaslíšavanje prič. Zgoraj smo navedli, da je bilo to zaslíšavanje formalno ukazano po obćem pravu v drugi polovici 17. stoletja, dejansko pa da ni bilo povsod sprejeto in da se je tudi obća določba, čeprav formalno nikoli ni bila preklicana, s časom omilila. Zaslíšavanje prič pred poroko so prvotno imeli za najvažnejše dokazno sredstvo, s katerim se je dokazoval samski stan zaročencev. Po prvotni zamisli so se zaslíšavale te priče ločeno od zaročencev in vsaka zase v kraju, kjer se je zaročenec mudil. Ponekod pa so to sredstvo uporabljali le, če je bil zaročenec iz tuje škofije. S časom pa so ga še v teh primerih opustili in se zadovoljili s spričevalom o samskega stanu, ki ga je sestavil zaročenec župnik ali škof. V ljubljanski škofiji je bilo določeno, kakor smo že omenili, da je župnik, ki je poročal, moral tako spričevalo o samskem stanu le takrat predložiti ordinariatu, če župnikovega ali škofovega podpisa na listini ni poznal.

Zaslíševanja prič, kakor ga je predpisovala Klementova instrukcija, po večini zunaj papeške države niso sprejeli, pač pa so tudi tu večkrat naročali ali vsaj priporočali, da naj se k preiskavi pred poroko pritegnejo priče, ne zato, da bi se samostojno zaslíšale,

¹⁰² Dannerbauer, o. c. 389.

¹⁰³ Codicis iuris canonici fontes I, ed. Gasparri, 793.

¹⁰⁴ Za ljubljansko škofijo gl. Diöcesanblatt 1876, 39; 1877, 74, 78.

marveč zato, da bi se izpraševanje ženina in neveste opravilo vpricho njih.¹⁰⁵

č) Oklici. Tridentinski koncil je uvedel, kakor smo omenili, da se mora zakon trikrat oklicati. Kako naj se oklici vrše, je določal Rimski obrednik. Vse gornje preiskave so se morale opraviti pred oklici. Po občnem pravu je po dovršenih preiskavah dal ordinarij dovoljenje župniku, naj začne z oklici. Redno so se morali opravili vsi trije oklici pred poroko. Tridentinski koncil pa je predvideval tudi izredne primere, ko se je smela izvršiti poroka pred oklici in so se oklici opravili šele po poroki, a preden je bil zakon dovršen.¹⁰⁶ To določbo so še pozneje ponavljali.¹⁰⁷

d) Končno je moral ponekod župnik doznati, ali sta zaročenca pred poroko šla k spovedi in k obhajilu. Opozarjati je tudi moral zaročenca na opomin tridentinskega koncila, »ut coniuges ante benedictionem sacerdotalem in templo suscipiendam in eadem domo ne cohabitent.«¹⁰⁸

II.

13. Obče veljavne določbe o preiskavah pred poroko se nahajajo, kakor smo že v uvodu omenili, v kan. 1019 do kan. 1034 ter v dveh instrukcijah kongregacije za zakramente z dne 4. julija 1921 in 29. junija 1941.

Povod za instrukcijo z dne 4. julija 1921 so dale ponovne pritožbe škofov, da župniki v izvenevropskih deželah, kamor gredo za delom številni delavci iz Evrope, včasih le-te pripuščajo k poroki, ne da bi se ugotovil po pravnih določbah njih svobodni stan in ne da bi o izvršeni poroki obvestili župnika onega kraja, kjer je bil novoporočenec krščen. Zato pa se dogajajo pogoste bigamije.¹ Da bi se take zlorabe preprečile, je kongregacija za zakramente izdala posebno instrukcijo že 6. marca 1911; da pa ne bi kdo mislil, da je kodeks določbe te instrukcije odpravil, zato jo instrukcija z dne 4. julija 1921 znova potrjuje, podpirajoč jo še z določbami iz kodeksa.

¹⁰⁵ Prva Jegličeva sinoda iz l. 1903. je n. pr. določala: »Statuto die compareant sponsi coram parochio, suumque votum illi exponant, ut omnia, quae ad matrimonium necessaria sunt, praeparare possit; desideratur, ut cum testibus compareant, maxime cum consanguineis matrimonio iam ligatis« (str. 34).

¹⁰⁶ »Quod si aliquando probabilis fuerit suspicio, Matrimonium matitiose impediri posse, si tot, nempe tres praecesserint Denuntiationes, tunc vel una tantum Denuntiatio fiat, vel saltem Parochio et duobus vel tribus Testibus praesentibus Matrimonium celebretur. Deinde ante illius consummationem Denuntiationes in Ecclesia fiant, ut si aliqua subsunt impedimenta, facilius detegantur« (cap. Tametsi XXIV, sess. de ref. Matr.).

¹⁰⁷ Prim. Benedikt XIV., Nimirum licentiam z dne 18. maja 1743, § 13; Codicis iuris canonici fontes I, ed. Gasparri, 794.

¹⁰⁸ Cap. Tametsi XXIV, sess. de ref. Matr.

¹ »Iterum conquesti sunt haut pauci Ordinarii locorum quod parochi, praesertim in exteris dissitisque regionibus ad quas frequentes demigrant ex Europa opifices, horum aliquando matrimonii assistant, quin praescripta iuris tum de statu libertatis tum de initi matrimonii denuntiatione rite servantur; ex quo fit non raro novum contra fas attentetur matrimonium ab iis qui adhuc priore vinculo adstringuntur« (AAS 1921, 348).

Instrukcija z dne 6. marca 1911² se začenja z enako tožbo kot instrukcija z dne 4. julija 1921. Župniki da ponekod pripuščajo zlasti tujce k poroki, ne da bi zakonito dognali njih svobodni stan in da proti določbi dekreta *Ne temere*³ ne obveščajo o poroki župnikov kraja, kjer so bili novoporočenci krščeni. Nato vsebuje v štirih točkah naslednje določbe: v prvi opominja škofo, naj opozarjajo župnike, da ne smejo pripuščati zaročencev k poroki, dokler ni izkazan svobodni stan, in da morajo od zaročencev zahtevati krstni list, če so bili krščeni v drugi škofiji. V drugi točki izpopolnjuje gornjo določbo dekreta *Ne temere*, ko podrobno določa, kaj mora obsegati obvestilo o poroki, ki se pošlje župniku kraja, kjer je bil kateri od zaročencev krščen.⁴ Tretja točka določa, da mora v primeru poskušene bigamije župnik kraja, kjer je bil bigamist krščen, takoj obvestiti župnika kraja, kjer je ta, ki je v zakonu, skušal skleniti nov zakon. Četrta točka opozarja ordinarija, naj v teh stvareh natančno izvršujejo nadzorstvo in naj proti nepokornim župnikom nastopajo s kaznimi.

Instrukcija z dne 4. julija 1921 znova potrjuje, kakor je rečeno, omenjeno instrukcijo z dne 6. marca 1911 in jo delno izpopolnjuje. Vsebuje šest točk. Prvi dve točki se vsebinsko skladata s prvima dvema točkama instrukcije iz l. 1911., samó da se sklicujeta še na ustrezne kanone v kodeksu. Tretja točka določa, da mora župnik kraja, kjer je bila poroka, poslati obvestilo o izvršeni poroki župniku kraja, kjer sta bila poročena krščena, po škofijski kuriji, ne pa več sam direktno, kakor sta dopuščala dekret *Ne temere* in instrukcija z dne 6. marca 1911. Točka četrta je nova in govori o porokah delavcev, ki gredo za delom v tuj kraj. Takšne delavce je po tej določbi treba imeti za potikavce v smislu kan. 1032 ali pa je vsaj treba nanje aplicirati kan. 1031, § 1, n. 3. Točki peta in šesta pa se strinjata s četrto in peto v instrukciji iz l. 1911.

14. Instrukcija z dne 29. junija 1941 je dosti obsežnejša kot prejšnji dve, v *Acta Apostolicae Sedis* šteje njeno besedilo enajst strani, vrh tega pa ima še na desetih nadaljnjih straneh kot dodatek (appendix) pet vzorcev o zaslišavanju zaročencev in prič. V uvodu opozarja na dolžnost ordinarijev in župnikov, skrbeti, da se bodo zakoni sklepali veljavno in dopustno, ter zato vestno opravljati predpisane preiskave. Zakon more biti, nadaljuje instrukcija,

² *Codicis iuris canonici fontes V*, ed. Gasparri, n. 2105, p. 88.

³ Ta določba se je glasila: »*Quod si coniux alibi baptizatus fuerit, matrimonii parochus notitiam initi contractus ad parochum baptismi sive per se, sive per curiam episcopalem transmittat, ut matrimonium in baptismi librum referatur*« (§ 3) (*Codicis iuris canonici fontes VI*, ed. Gasparri, 870).

⁴ »... *celebrati matrimonii denuntiatio, ab baptismi parochum transmittenda, coniugum eorumque parentum nomina et agnomina descripta secumferat, aetatem contrahentium, locum diemque nuptiarum, testium qui interfuerunt nomina et agnomina, habeatque parochi subscriptum nomen cum adiecto parochi sigillo. Inscriptio autem accurata indicet paroeciam, dioecesim, oppidum seu locum baptismi coniugum, et ea quae ad scripta per publicos portitores tuto transmittenda pertinent*« (II) (*Codicis iuris canonici fontes V*, ed. Gasparri, 88).

neveljaven ali nedopusten zaradi zakonskega zadržka, zaradi hibe v privoljenju ali zaradi napake v obliki sklepanja. Kongregacija za zakramente hoče s to instrukcijo priti na pomoč škofom pri izpolnjevanju dolžnosti, ki jim jo nalaga kan. 1020, § 3, in jim nuditi »idoneas normas ad nupturientium examen rite diligenter explendum«.⁵ Nato govori instrukcija obširno o tem, kateri župnik mora opraviti preiskave pred poroko, kdaj naj se te preiskave izvrše, kaj je njih predmet in kako naj se izvrše, na katere zadržke je zlasti treba paziti. Seže torej precej na široko in prinaša razna navodila in tudi dopolnila k zadevnim kanonom v kodeksu.

Instrukcija sama sestoji iz dveh delov, kakor smo že omenili, iz besedila same instrukcije in iz dodatkov.

Besedilo samo se deli na 12 odstavkov. Prvi omenja svetost in veličino krščanskega zakona ter spominja okrožnico Pija XI. Casti connubii z dne 31. decembra 1930, ki govori o njima. Drugi omenja krivico vernikov, ki bi skušali skleniti zakon proti določbam Cerkev, ter krivdo duhovnikov, ki bi pri tem sodelovali. Tretji govori o namenu nove okrožnice. Četrti vsebuje določbe o tem, kateri župnik naj vrši preiskave in kako. Peti govori o preiskavah glede zakonskih zadržkov in šesti posebej glede zadržka zakonske vezi. Sedmi omenja svobodno privoljenje, osmi pouk krščanskega nauka, deveti izključitev dobrin zakona in privoljenje pod pogojem, deseti neveljavnost zakona zaradi napake v obliki sklepanja. Enajsti odstavek govori o vpisu krsta, zakona in papeške razveze neizvršenega zakona in o škofovem nadziranju matičnih knjig. Zadnji odstavek pa opominja škofe, naj z instrukcijo seznanijo župnike in skrbe, da se bo instrukcija tudi spolnjevala. Uporabljajo naj tudi kazenske sankcije. O izpolnjevanju določb te instrukcije naj vsako leto obveščajo kongregacijo za zakramente.

Dodatki pa obsegajo vzorce za zaslišavanja in zapisnike k posameznim odstavkom iz instrukcije. Prvi dodatek podaja zapisnik pri izpraševanju ženina in neveste, o čemer je govor v tretjem, petem, sedmem in devetem odstavku instrukcije. Drugi dodatek vsebuje zapisnik o izpraševanju prič glede svobodnega stanu zaročencev (peti in šesti odstavek v instrukciji), tretji dodatek podaja vprašanja, ki naj se stavijo staršem ali varuhom nedoletnih zaročencev, kadar ni župnik izvesten, da ne obstoji kak zadržek (šesti odstavek instrukciji). V četrtem dodatku imamo vzorec nadomestne prisege in zapisnika o njej (šesti odstavek v instrukciji). Peti dodatek podaja vzorec za listino, ki nekako ustreza spričevalu samskega stanu in oklicnem listu. Ta listina se namreč na novo ukazuje (odstavek 4. a).

⁵ Cel odstavek se glasi: »Gravia igitur incommoda contra sanctitatem christiani connubii praecavere studens, haec Sacra Congregatio, cui, ex statuto can. 249, *proposita est universa legislatio circa disciplinam septem Sacramentorum*, quaequae iam vulgavit *Instructionem super probatione status liberi ac denuntiatione inini matrimonii*, die 4 julii 1921, apprime opportunum censuit alteram conficere *Instructionem*, qua adiutricem praebendo manum Revmis Ordinariis, quibus hoc onus ex § 3 relati can. 1020 incumbit, eis suppedietaret idoneas normas ad nupturientium examen rite diligenterque explendum«. (AAS 1941, 298).

15. V naslednjem si kratko oglejmo kánone iz zakonikovega poglavja »o tem, kar je treba storiti pred poroko, in zlasti o oklicih« obenem z dopolnili iz obeh instrukcij, da spoznamo vobče veljavne določbe o preiskavah pred poroko, katerih zgodovinske sestavine in razvoj smo si ogledali v prvem delu te razprave.

Ce zaradi lažjega pregleda najprej kratko označimo vsebino določb v omenjenih kánonih, dobimo tale zapovrstni red določb:

1. Pred poroko je treba ugotoviti, da ni ovire (kan. 1019, § 1).
 2. Kaj zadostuje v smrtni nevarnosti (kan. 1019, § 2).
 3. Pristojni župnik mora poizvedovati (kan. 1020, § 1).
 4. Zaročenca mora izprašati o trojnem: a) ali obstoji kak zadržek, b) ali privolujeta v zakon prostovoljno in c) ali sta zadosti poučena v krščanskem nauku (kan. 1020, § 2).
 5. Škof naj izda posebne določbe o tem spraševanju (kan. 1020, § 3).
 6. Kdaj se zahteva krstni list (kan. 1021, § 1).
 7. O prejemu sv. birme pred poroko (kan. 1021, § 2).
 8. Zakon se mora oklicati (kan. 1022).
 9. Kje se mora zakon oklicati (kan. 1023, § 1).
 10. Drugotni oklici zakona (kan. 1023, §§ 2, 3).
 11. Kdaj in kako se mora zakon oklicati (kan. 1024).
 12. Pismeni oklic zakona (kan. 1025).
 13. Oklic mešanih zakonov (kan. 1026).
 14. Dolžnost naznaniti zadržke (kan. 1027).
 15. Spregledovanje od oklicev (kan. 1028).
 16. O opravljenih poizvedbah ali oklicih je treba obvestiti župnika, ki bo poročal (kan. 1029).
 17. Kdaj sme biti poroka, ko so oklici opravljeni (kan. 1030, § 1).
 18. Kdaj se morajo oklici ponoviti (kan. 1030, § 2).
 19. Kako je ravnati, če nastane dvom, da obstoji zadržek (kan. 1031, § 1).
 20. Kako je ravnati, če se zadržek odkrije (kan. 1031, § 2).
 21. Župnik mora po opravljenih oklicih pripustiti zaročenca k poroki (kan. 1031, § 3).
 22. Poroka potikavcev (kan. 1032).
 23. Pouk zaročencev o dolžnostih zakonskega stanu (kan. 1033).
 24. Pripustitev nedoletnih zaročencev k poroki (kan. 1034).
- Polovica teh določb govori o oklicih. Če tudi te odštejemo, ker le posredno spadajo v naše vprašanje, ostane še vendar dvanajst določb, kar pač pove, da je zakonodavec stvar podrobno uredil. Med temi določbami ima ona v kan. 1020, § 3, značaj okvirne določbe; nova instrukcija pa je tudi njej dala bolj določno vsebino. Od določb o oklicih je bila najbolj preporna določba v kan. 1023, §§ 2, 3, kjer je govor o tako zvanih drugotnih oblicih; tudi ta je dobila pojasnilo v instrukciji iz l. 1941.

16. Prva določba na splošno določa, da je treba pred poroko ugotoviti, da ni ovire. »Preden se zakon sklene, se mora ugotoviti, da ni nobene ovire, da se ne bi mogel skleniti veljavno in dovo-

ljeno« (kan. 1019, § 1). Kakor smo že v uvodu omenili, se ne navaja v Gasparrijevem kritičnem aparatu noben vir za to določbo. Gasparri sam pa dobro ugotavlja, da gre tu za zahtevo samega naravnega prava. Kodeks po svoji sistematiki rad postavlja za začetek posameznih oddelkov kako božjepravno določbo in tako tudi v tem poglavju. Vsebinsko je določba sama po sebi razumljiva; sledi iz narave zakona in cerkvenega sodelovanja pri sklepanju zakonov.

Pod »oviro«⁶ ni umeti le oviralnih in razdiralnih zakonskih zadržkov, marveč tudi vse, kar more povzročiti, da se zakon nedovoljeno sklene. Zato je treba n. pr. tudi ugotoviti, ali ni kateri izmed zaročencev že sklenil pravnoveljavno zaroko s tretjo osebo, ali že prebivata vsaj mesec dni v tej župniji.⁷ Z izrazom »ugotoviti«⁸ je povedano, da ne zadošča le verjetnost, čeprav še tako velika, marveč je treba doseči moralno izvestnost, torej tisto stopnjo, ki izključuje pameten pozitiven dvom.

17. Način sam, kako se ugotavlja, da ne obstoji kaka ovira, določa pozitivno cerkveno pravo.⁹ Če sta zaročenca ali eden od njiju v smrtni nevarnosti, se ta postopek skrči na najnujnejše. »V smrtni nevarnosti zadostuje, če ni mogoče dobiti drugih dokazov — razen če obstoje nasprotni indiciji —, da stranki izjavita pod prisego, da sta krščeni in da ni nobenega zakonskega zadržka« (kan. 1019, § 2). Tudi za to določbo ni naveden v Gasparrijevem aparatu noben vir. Ustreza pa določba dobro cerkvenemu pravnemu sistemu, ki tudi sicer predvideva v smrtni nevarnosti razne olajšave.¹⁰ Samo po sebi se po zakonskem besedilu tudi v smrtni nevarnosti zahtevajo dokazna sredstva kot sicer. Če pa teh »ni mogoče dobiti«, bodisi sploh ali vsaj brez težke škode,¹¹ zadošča pod prisego podana izjava, če ni nasprotnih indicijev, to je takih, ki govore za to, da zaročenca ali nista krščena ali da obstoji kak zakonski zadržek. Zadržek je tu umeti v ožjem pomenu besede. Če zadržka ni, je podan liber status contrahentium.

Smrtna nevarnost v kan. 1019, § 2, ni označena kot grozeča (urgens), kakor je n. pr. v kan. 1043. Smrtna nevarnost je podana takrat, kadar je življenje resno ogroženo, ne šele takrat, ko je izgubljeno ali skoraj gotovo izgubljeno. Smrtno nevarnost more povzročiti kak notranji vzrok, n. pr. bolezen, ali pa kak zunanji, n. pr. nevarna operacija, bitka, letalski napad. V smrtni nevarnosti ni torej

⁶ Latinsko besedilo opiše besedo oviro: »constare debet nihil eius validae ac licitae celebrationi obsistere«.

⁷ Triebs, o. c. 120 in nsl.

⁸ Constare debet.

⁹ Ugotovitev civilne oblasti, da ni ovire za zakon, ne zadošča (kongregacija sv. oficija dne 2. aprila 1873, ad V, Codicis iuris canonici fontes IV, ed. Gasparri, n. 1025, p. 336—337).

¹⁰ Prim. n. pr. kan. 1043, 1045, 1098, n. 1.

¹¹ V zakonskem besedilu sicer ni dostavka »ali vsaj brez težke škode«, vendar ni dvoma, da je treba kot na analognem mestu v kan. 1098 izraz »si aliae probationes haberi nequeant« tako razlagati, da obsega tudi one primere, ko se brez težke škode ne dajo zbrati dokazi.

le težko bolan človek, marveč tudi ta, ki je pred nevarno operacijo, ali se mora udeležiti bitke ali je v mestu, ki mu grozi letalski napad.

Pri prisegi, ki se omenja v kan. 1019, § 2, se ne zahtevajo priče; prav tako ni nujno, da se napravi o tem kak zapisnik ali da stranka podpiše obrazec prisege. Primerno pa je seveda, da se privzamejo priče, da se napravi zapisnik in da stranka podpiše obrazec prisege.

18. Tretja določba določa skladno s tisočletno tradicijo, da mora župnik opraviti pred poroko preiskave. »Župnik, ki ima pravico poročiti, naj prej ob pravem času marljivo poizveduje, ali kaj ovira nameravani zakon« (kan. 1020, § 1). Instrukcija iz l. 1941. prinaša k tej določbi nekaj pojasnil in dopolnil. Tako jasno pove, da je gornja dolžnost za župnika težko obvezna, ker je pač stvar, za katero gre, važna. Župnik je dolžan sub gravi izvršiti preiskave, četudi je moralno prepričan, da ni nobene ovire za zakon.¹² Opraviti mora župnik to dolžnost osebno, če ga ne opravičuje opravičen vzrok.

Pravico poročati ima po kan. 1097, § 2 primarno župnik neveste. Zato ima tudi on dolžnost in pravico opraviti poizvedbe. Instrukcija iz l. 1941. pa razlaga, da more opraviti preiskave glede na ženina tudi ženinov župnik bodisi po lastni iniciativi ali pa na prošnjo ženina ali nevestinega župnika. Po izvršeni preiskavi pa mora ta najhitreje poslati zapisnik in vse potrebne listine, ki se nahajajo v njegovem arhivu, župniku neveste. Izrecno se omenja, da mu mora poslati tudi krstni list ženina.¹³

Ce ženinov in nevestin župnik nista iz iste škofije, morata občeovati po škofijski kuriji in sicer tako, da pošlje ženinov župnik, kadar poroča nevestin župnik, spise svoji škofijski kuriji, ta pa nevestinemu župniku. Kadar pa poroča ženinov župnik, pošlje nevestini vse spise svoji kuriji in ta ženinovemu župniku. Iz tega sledi, da je odgovoren za spise tisti lastni župnik, ki bo izvršil poroko.¹⁴

19. V instrukciji Klementa X., ki smo si jo ogledali v zgodovinskem pregledu, je bilo določeno, da sme župnik zaročenca pripustiti k poroki šele, ko dobi *pristanek škofijske kurije*. Ta določba je pozneje odpadla. Instrukcija iz l. 1941. pa jo zopet uvaja, seveda v precej rahli obliki. Zadevno mesto se glasi: »*Sv. kongregacija močno želi, naj bi župnik, preden pristopi k poroki, dobil od svoje škofijske kurije dovoljenje, tako zvani nihil obstat; ukazuje pa to, če sta župnika zaročencev iz različnih škofij.*«¹⁵ Določba je v obeh delih, kolikor ukazuje ali priporoča, nova.

¹² Gre pač za določbo, ki je izdana za odvrnitev splošne nevarnosti (kan. 21).

¹³ Prim. čl. 373 lj. šk. zak.

¹⁴ Tako tudi določa čl. 372 lj. šk. zak.

¹⁵ Haec S. Congregatio autem valde exoptat ut, antequam parochus ad matrimonii assistentiam procedat, licentiam suae Curiae, quam nihil obstat nuncupant, consequatur; id vero praecipit cum nupturientium parochi sunt diversae dioecesis« (AAS 1941, 299).

Dalje naroča instrukcija iz l. 1941, da mora župnik zato, da dobi omenjeni nihil obstat, poslati škofijski kuriji vse spise obenem s posebno listino, ki nekako ustreza pri nas običajnemu samskemu in oklicnemu listu; to listino škofijska kurija vidira in pošlje župniku. Na tej listini izda nevestin župnik dovoljenje v smislu kan. 1097, § 1, n. 3, da sme krajevni župnik, ki ni obenem lastni župnik, ali pa od tega poverjeni duhovnik, izvršiti poroko zunaj njegove župnije. Na listini potrdi župnik ali poverjeni duhovnik, ki je zaročenca poročil, da se je poroka res pred njim izvršila. Listina se mora izročiti župniku kraja, kjer bo poroka, vsaj tri dni pred poroko. Shraniti se mora v župnijskem arhivu one župnije, kjer se je poroka izvršila. Ostali dokumenti pa se shranijo v arhivu škofijske kurije.

Obrazec te listine je takle:¹⁶

Paroecia

Dioecesis

Status documentorum Curiae Episcopali exhibitorum pro matrimonio ineundo inter:

sponsum	sponsam
filium (nomen patris)	filiam (nomen patris)
commorantis in loco	commorantis in loco
et (nomen et cognomen matris)	et (nomen et cognomen matris)
commorantis in loco	commorantis in loco
professionis (sponsi)	professionis (sponsae)
natum loco	natam loco
dioecesis	dioecesis
die	die
baptizatum in paroecia	baptizatam in paroecia
die	die
confirmatum ¹⁷ die	confirmatam die
viduum e	viduam e
domicilium aut commorationem habentem (sponsum) in paroecia	domicilium aut commorationem habentem (sponsam) in paroecia

Status libertatis

.¹⁸

Publicationes canonicae peractae sunt die

Publicationes civiles (ubi hae iure concordatario praecipiuntur) peractae sunt die

Dispensatio ab impedimento

Loco die mense anno

L. S.

Parochus

Visis documentis huic Curiae exhibitis ibique asservatis (Prot. n.) nihil obstat quominus matrimonium, de quo supra, contrahatur, servatis de iure servandis.

L. S.

Cancellarius Curiae

Ordinarius

¹⁶ Naveden kot allegatum V k instrukciji z dne 29. junija 1941 (AAS 1941, 317).

¹⁷ Birma se dokaže z listino ali s prisego (AAS 1941, 317).

¹⁸ Tu se navedejo dokazi, s katerimi se dokazuje svobodni stan (AAS, 1941, 317).

Nihil obstat ex parte parochi infrascripti quominus extra suam parociam, matrimonio, de quo supra, assistat sacerdos legitima facultate praeditus, servatis de iure servandis.

Loco die mense anno ,

L. S.

Parochus

Matrimonium, de quo supra, celebratum est die mense anno in ecclesia loci dioecesis , , , , coram me infrascripto.

L. S.

Parochus aut sacerdos delegatus

Po kan. 1020, § 1, mora župnik opraviti preiskave »*prej ob pravem času*«, to se pravi, kakor razlaga nova instrukcija, pred oklici ali pa med njimi. Opraviti jih mora »*marljivo*«.

20. Nadaljnja zakonikova določba omenja znani trojni predmet, glede katerega mora župnik izprašati zaročenca. Besedilo se glasi: »*Ženina in nevesto in tudi vsakega posebej naj previdno izpraša, ali obstoji kakšen zadržek, ali prostovoljno privoljujeta, zlasti ženska, in ali sta v krščanskem nauku zadosti poučena, razen če se zdi zaradi njihovih osebnih razmer to zadnje izpraševanje odveč*« (kan. 1020, § 2). Naslednja določba pa se glasi: »*Krajevni ordinarij naj izda za to župnikovo spraševanje posebne določbe*« (kan. 1020, § 3).

Namen instrukcije iz l. 1941. je, kakor smo zgoraj omenili, priti ordinarijem glede te dolžnosti na pomoč in jim nuditi »*primerne določbe za pravilno in vestno spraševanje zaročencev*«. Zato je razumljivo, da instrukcija na široko razlaga gornji dve določbi iz kan. 1020 in uvaja nekatere novosti, ki jih vsaj splošno cerkveno pravo doslej ni poznalo. Priznati je treba, da so take določbe, kot je določba v kan. 1020, § 3, preveč nedoločene. Ko bi bil kánon vsaj ukazal zapisnik o spraševanju ženina in neveste ter bi bil krajevnim ordinarijem pripustil le, da po krajevnih razmerah določijo obliko zapisnika, bi še zadostovalo. Človek bi mislil, da ni bolj naravne stvari kot je ta, da se o tem spraševanju, ki je vendar tako zelo važno, predpiše zapisnik. Pa vendar ponekod, n. pr. po nekaterih bivših jugoslovanskih škofijah do nove instrukcije niso imeli takega zapisnika ter so na merodajnih mestih celo zatrjevali, da se tak zapisnik ne da uvesti.¹⁹

Predmet župnikovih preiskav pred poroko je trojen, kakor je razvidno iz kan. 1020, § 2. Izprašati mora župnik ženina in nevesto »*vsakega posebej*« in »*previdno*«, kar pomeni, kot omenja instrukcija za priznanimi avtorji v odst. 4 sl., »*določno, ločeno, čisto, z dolžno previdnostjo in obzirnostjo zlasti pri zadržkih in drugih okoliščinah, ki morejo vzbuditi sram in rdečico*«. ²⁰ V opombi dostavlja instrukcija, da more škof odrediti tudi druge mere, n. pr. da mora

¹⁹ BV 1940, 295, op. 136. Če so ga v zadnjem letu uvedli, nam ni znano.

²⁰ »... ut aiunt Doctores, distincte, separatim et caste, debita prudentia et circumspectione, praesertim cum inquirat de impedimentis aliisque adiunctis, quae infamiam ruboremve ingerere possint« (AAS 1941, 301).

biti pri spraševanju navzoča kaka pametna oseba, ki pa ne sme biti oče ali mati ženina oziroma neveste.²¹

Preden pojasnjuje gornji trojni predmet preiskav, omenja instrukcija druga vprašanja, ki se morajo staviti zaročencema, čeprav niso izrecno omenjena v kan. 1020, § 2. Tako ju je treba najprej zapriseči,²² nato pa vprašati za ime in priimek, dalje za ime in priimek očeta in matere, kje sta rojena, koliko sta stara, kakšne vere sta in kakšen je njun poklic. Glede vere je rečeno, da je treba zaročenca vprašati tudi, kakšne vere je njegov zaročenec. Če zaročenca župniku nista znana, morata predložiti legitimacijo s fotografijo.

Potem vpraša župnik zaročenca, če je že bil v zakonu. Če nastane sum o tem, je treba izvesti posebne preiskave. Nato sledi vprašanje o pravem ali nepravem bivališču ter o kraju sedanjega dejanskega bivanja. Naslednje vprašanje je, ali sta po doseženi puberteti bivala vsaj šest mesecev zdržema v kaki drugi župniji. Potem sledi vprašanje o zaroki ter vprašanje, ali sta sklenila civilen zakon med seboj ali s kom drugim, in kakšna je usoda tega zakona. Nato pridejo na vrsto vprašanja o zgoraj omenjenem trojnem predmetu preiskav.

21. Če stranka na vprašanje o veri izpove, da je krščena, se mora *krst dokazati*. Kan. 1021, § 1, določa: »Če stranki nista bili krščeni v njegovi župniji, naj župnik zahteva krstni list od obeh ali le od katoliške stranke, če gre za zakon, ki bi se sklenil s spregledom od zadržka različne vere.« Instrukcija to določbo v nekaterih stvareh izpopolnjuje. Prvič mora ženinov župnik, ki je opravil spraševanje ženina, poslati župniku neveste krstni list ženina. Do sedaj so nekateri gornjo določbo tako razlagali, da bi v tem primeru ne bilo treba zahtevati krstnega lista ženina.²³ Druga novost pa je ta, da krstni list ne sme biti star več kot pol leta. V njem mora biti posneto vse, kar se mora vpisati v krstno knjigo ob krstu in pozneje.²⁴

Če zaročenca trdita, da kateri izmed nju ni krščen, naj župnik tega zlahka ne verjame, čeprav trdita pod prisego. Če župniku od drugod ni znano, da kateri izmed zaročencev ni krščen, naj se obrne na župnika onega kraja, kjer je bil ta zaročenec rojen, in prosi za uradno potrdilo. Ta določba je dana zato, »da se preprečijo zlorabe«,²⁵ kot pravi instrukcija. Možno je namreč, da zaročenca zato zatrjujeja, da eden izmed nju ni krščen, ker bi sicer bilo iz krstnega lista, ki bi ga moral predložiti, razvidno, da je že v zakonu s tretjo osebo.

²¹ Krajevne določbe ali običaj, da mora biti navzoča nevestina mati, je torej treba odpraviti.

²² Besedilo prisege se glasi: »Jaz ... prisegam, da bom govoril vso in samo resnico o tem, kar bom vprašan.«

²³ Gl. BV 1940, 296, op. 137.

²⁴ Kan. 470, § 2, in čl. 225 instrukcije za škofijska sodišča z dne 15. avgusta 1936 (AAS 1936, 313).

²⁵ »... ad fraudes in re praecavendas« (n. 4, c. a).

22. Instrukcija zahteva od zaročenca tudi potrdilo o prejemu *sv. birme*.²⁶ Zakonik te določbe ne pozna. Glede birme določa namreč v tej zvezi le tole: »*Katoličani, ki še niso prejeli zakramenta sv. birme, naj gredo k birmi, preden se prepuste k zakonu, če to morejo brez hude težkoče*« (kan. 1021, § 2). Če pismenega potrdila o prejemu birme ni, zadošča, kakor je razvidno iz petega dodatka k instrukciji, tudi prisega.²⁷

23. Nato se zaročencema stavijo vprašanja o *zakonskih zadržkih*. V zapisniku, ki je dodan instrukciji kot prvi dodatek, so določene za to tri točke (7—9). Po tem zapisniku vpraša župnik zaročenca najprej po tem, ali obstoji med njima kaka vez, ki jima brani skleniti zakon, to je krvno sorodstvo (kan. 1076), svaštvo (kan. 1077), duhovno sorodstvo po krstu (kan. 768, 1079), legalno sorodstvo po civilni adopciji (kan. 1059, 1080). Nato mora župnik previdno preiskovati, ali je zaročenec odpadel od vere, čeprav ni prestopil v kako sekto, ali je član kakega društva, ki ga je Cerkev obsodila, ali ateističnega društva, ali je javni grešnik ali notorično cenzuriran (kan. 1065 in 1066). O teh stvareh naj vpraša ženina glede neveste in obratno. Nato naj sprašuje župnik zaročenca o ostalih zadržkih: o zadržku mešane veroizpovedi (kan. 1060), različne vere (kan. 1070), nezadostne starosti (kan. 1067), sv. reda (kan. 1072), preproste in slovesne zabljuje (kan. 1058, 1073), ugrabljenja (kan. 1074), zločina (kan. 1075) in javne dostojnosti (kan. 1078).

Kakor vidimo, zapisnik ne navaja zadržkov po vrsti, kot so naštet v kodeksu,²⁸ in izpušča tudi zadržek zakonske vezi, glede katerega se vrši preiskava posebej.

O preiskovanju glede zakonskih zadržkov vsebuje instrukcija naslednja opozorila:²⁹

Kakor je razvidno iz prošenj za poveljavljenje zakona, je večinoma vzrok neveljavnosti zakona zadržek krvnega sorodstva v drugem kolenu stranske črte in svaštva v istem kolenu in vrsti, zlasti pa zadržek krvnega sorodstva v tretjem kolenu stranske črte tangente tertio ali secundo. Vzrok za to je, ker večkrat ljudje za ta obseg zadržkov ne vedo, zlasti še zaradi tega, ker navadno državni zakon ne pozna zadržkov krvnega sorodstva in svaštva v tem obsegu. Župnik mora zato marljivo preiskovati, ali obstoje omenjeni zadržki. Primerja naj primke zaročencev in njih staršev ter krstne liste; zaročencema naj razloži, kako daleč segata zadržka krvnega sorodstva in svaštva. Če sumi, da hočeta zadržek zamolčati, naj zasliši v smislu kan. 1031,

²⁶ »... de susceptis baptismo et confirmatione, legitimis eorundem documentis comparatis« (n. 4, c. a).

²⁷ AAS 1941, 317, op. 2.

²⁸ V besedilu instrukcije pa je drugačna razvrstitev kot v zapisniku. Zadevni odstavek v besedilu se namreč glasi: »... parochus percontetur num aliquo detineantur impedimento tum impediante (cc. 1058—1066), tum praesertim dirimente (cc. 1067—1080), sive publico (ligaminis, consanguinitatis, affinitatis etc.), sive occulto, immo hoc potissimum, quod rarius innotescere solet (voti, criminis etc.)« (AAS 1941, 301).

²⁹ N. 5, α—ε (AAS 1941, 301—302).

§ 1, n. 1 priče po obrazcu, kakor ga podaja drugi dodatek k instrukciji. V prošnji za spregled od teh dveh zadržkov se mora priložiti skica (arbor genealogica). Zadržek se mora natančno opisati in se ne smejo rabiti mnogoznačni izrazi. Če n. pr. brani zaročencema skleniti zakon dvakratni zadržek krvnega sorodstva, eden v drugem kolenu stranske črte, drugi pa v tretjem kolenu iste črte, ni zadosti, če se napiše, da obstoji impedimentum consanguinitatis »secunditertii« ali »secundi et tertii«, ker ta izraz more pomeniti, da obstoji enkratni zadržek krvnega sorodstva v drugem kolenu tangente tertio. Če bi kdo torej dvakratni zadržek tako označil, bi bil spregled neveljaven.

Dalje opozarja instrukcija, da se zahteva za veljavnost spregleda razlog, ki mora biti kanoničen, po važnosti zadržka sorazmerno tehten in resnično obstoječ. Obstoj razloga se mora z gotovostjo ugotoviti, preden se izvrši reskript o spregledu. Kateri razlogi so kanonični, se navaja v instrukciji kongregacije de propaganda z dne 9. maja 1877³⁰ in v instrukciji kongregacije za zakramente z dne 1. avgusta 1931.³¹

Končno pripominja instrukcija, da se mora v prošnjah vedno navesti starost zaročencev, kakor se povzame iz krstnih listov. Kot kanonični razlog aetas superadulta velja pri ženskah, ki niso vdove, dopolnjeno štiriindvajseto leto.³²

V zvezi s preiskovanjem o zadržkih na splošno moremo navesti še določbo kan. 1027, ki se glasi: »*Vsi verniki so dolžni pred poroko razodeti župniku ali krajevnemu ordinariju zadržke, če za katere vedo.*« Ta določba ni nova. Četrty lateranski koncil je v določbi, s katero je uvedel oklice, imel sicer nejasen izraz, češ da se zato uvajajo oklici, da bo tisti »qui voluerit et valuerit« naznanil zadržek.³³ Toda že stara glosa k tej določbi je to mesto tako razlagala, da je dolžnost, naznaniti zadržek.³⁴ Prav tako je določil Inocenc III. v c. 7, X 4, 11. Potem ni bilo o obstoju dolžnosti nobenega dvoma več.

Dolžnost vernikov, naznaniti zadržke, je treba umeti v smislu določb kan. 1755, §§ 2, 3, ki govore o dolžnosti sodnega pričevanja.³⁵ Kdor bi torej z naznanitvijo zadržka povzročil težko škodo sebi ali svojim domačim ali družbi, ta ni dolžan naznaniti; prav tako ne v primeru, kadar bi bila njegova naznanitev brez koristi.³⁶

Prav posebej opozarja instrukcija iz l. 1941. župnike, naj bodo previdni glede zadržka zakonske vezi.³⁷ Od zaročenca, ki trdi, da

³⁰ Codicis iuris canonici fontes VII, ed. Serédi, n. 4890, p. 459—463.

³¹ AAS 1931, 413 in nsl.

³² Tako že v instrukciji z dne 9. maja 1877: »... si scilicet vigesimum-quartum actatis annum iam egressa...« (Codicis iuris canonici fontes VII, p. 460).

³³ Celotno besedilo gl. v op. 16 prvega dela te razprave.

³⁴ »Quasi publicum crimen videtur, quia quilibet admittitur, imo quilibet tenetur saltem denunciare« (cit. Gasparri, o. c. I, 104).

³⁵ Gasparri, o. c. I, 105.

³⁶ Obširno razpravlja o tem Gasparri, o. c. I, 103—106.

³⁷ N. 6 (AAS 1941, 303).

je vdovec, ali da je bil njegov prvi zakon proglašen za neveljaven ali kot spolno nedovršen razvezan po papeževi dispenzi, morajo zahtevati zadevne listine. Župnik mora paziti na to, da je pri proglasitvi neveljavnosti zakona šele takrat možno pripustiti zakonca k novemu zakonu, ko sta bili izrečeni dve soglasni sodbi za neveljavnost zakona in je preteklo deset dni od zadnje sodbe, pa branilec zakonske vezi ni vložil nadaljnjege priziva; v primerih pa, ki za nje velja postopek v izjemnih primerih po kan. 1990—1992, ko se je izvršilo vse, kar določajo čl. 226—231 postopnika za ničnostne zakonske pravde pri škofijskih sodiščih iz l. 1936.³⁸

Dalje opozarja instrukcija na določbe o drugotnih oklicih in v zvezi z njimi na določbo o privzemanju prič v primeru, ko obstoji sum o zadržku, in končno na previdnost pri zakonih potikavcev.

24. *Oklici* so že od 4. lateranskega koncila dalje splošno ukazano sredstvo, s katerim se preprečujejo neveljavni zakoni. Izvršiti so se morali oklici v župniji, kjer je imel zaročenec domovališče. Če pa je pred poroko domovališče premenil, so ga morali oklicati na obeh krajih, kakor razberemo iz pisma Benedikta XIV. *Paucis ab hinc* z dne 19. marca 1758.³⁹ Po Klementovi instrukciji iz l. 1671. so zasliševali priče po vseh krajih, kjer so se zaročenci mudili. Zato je razumljivo, da so uvedli, naj se zakon v teh krajih tudi okliče. Instrukcija sv. oficija na vzhodne škofove z dne 22. avgusta 1890 je določala o tem takole: »Oklici se morajo izvršiti v kraju pravega ali nepravega domovališča. Prav pa je, če se opravijo tudi v kraju, kjer sta bila zaročenca rojena, če sta se tam mudila, odkar sta bila godna za ženitev; vrh tega pa tudi v krajih, kjer sta bivala vsaj deset mesecev, če si nista že pred več leti ustanovila pravega domovališča v kraju, kjer se bo zakon sklenil.«⁴⁰ Primarni oklici se po tej instrukciji ukazujejo, drugotni pa le priporočajo.

Veljavne odločbe o oklicih so v kan. 1022 do 1030. Glase se:

»Župnik naj javno okliče, kateri bodo sklenili zakon« (kan. 1022).

»Oklice mora opraviti lastni župnik« (kan. 1023, § 1).

»Če je stranka, potem ko je bila dorastla, bivala šest mesecev v kakem drugem kraju, naj župnik to sporoči ordinariju, ki bo po svoji previdnosti naročil, da se tudi tam opravijo oklici, ali pa bo določil, da se zberejo o svobodnem stanu kaki drugi dokazi ali pričevanja« (kan. 1023, § 2).

³⁸ Prim. O d a r, Postopnik za ničnostne zakonske pravde pri škofijskih sodiščih (Razprava 10, BA v Ljubljani) 1938, 56—57.

³⁹ Codicis iuris canonici fontes II, ed. Gasparri, p. 574.

⁴⁰ »Publicationes faciendae sunt in loco domicilii, vel quasi domicilii. Expedit etiam, ut fiant in loco originis, si contrahentes ibidem morati fuerint post adeptam aetatem ad matrimonium contrahendum idoneam; atque insuper in locis ubi saltem per decem menses commorati fuerint, nisi iam a pluribus annis domicilium fixerint in loco, ubi matrimonium contrahendum est« (Codicis iuris canonici fontes IV, ed. Gasparri, n. 1128, p. 454 ad 2).

»Če pa obstoji kaka sumnja, da je nastal zadržek, naj župnik, tudi če je bil čas krajši, vpraša za svet ordinarija, in ta naj zakona ne dovoli, dokler se sumnja ne odpravi po predpisih v § 2« (kan. 1023, § 3).

»Oklici naj se opravijo na tri zaporedne nedelje ali zapovedane praznike, v cerkvi med mašo ali drugo božjo službo, ki se je ljudstvo obilno udeležuje« (kan. 1024).

»Krajevni ordinarij more za svoje ozemlje nadomestiti oklice s pismenim oglasom imen teh, ki sklepajo zakon; oglas je treba nabiti na vrata župnijske cerkve ali kake druge cerkve in mora tam ostati osem dni, tako da sta med njimi dva zapovedana praznična dneva« (kan. 1025).

»Zakon, ki se sklepa s spregledom od zadržka različne vere ali mešane veroizpovedi, naj se ne oklicuje, razen če krajevni ordinarij po svoji uvidevnosti sodi, ko se pohujšanje odpravi, da je primerno, če se oklic dovoli, a pod pogojem, da je bil apostolski spregled že podeljen in da se vera nekatoliške stranke ne omenja« (kan. 1026).

»Vsi verniki so dolžni pred poroko razodeti župniku ali krajevnemu ordinariju zadržke, če za katere vedo« (kan. 1027).

»Lastni krajevni ordinarij more po svoji previdni presoji iz zakonitega razloga spregledati tudi tiste oklice, ki bi se morali opraviti v drugi škofiji« (kan. 1028, § 1).

»Če je več lastnih ordinarijev, ima pravico podeliti spregled tisti, v čigar škofiji se zakon sklepa; če se pa zakon sklepa zunaj lastnih škofij, more podeliti spregled vsak izmed lastnih ordinarijev« (kan. 1028, § 2).

»Župnik, ki je opravil poizvedbe ali oklice, naj o njih izidu takoj z avtentično listino obvesti župnika, ki bo poročal« (kan. 1029).

»Po opravljenih poizvedbah in oklicih naj župnik ne poroči, dokler ni potrebnih listin; vrh tega naj pretečejo trije dnevi od zadnjega oklica, če pameten razlog ne terja drugače« (kan. 1030, § 1).

»Če se poroka ne izvrši v šestih mesecih, naj se oklici ponove, če krajevni ordinarij ne presodi drugače« (kan. 1030, § 2).

Od teh določb se ustavimo le ob oni o drugotnih oklicih; druge so namreč dovolj jasne same po sebi ali pa njih razlaganje ne spada neposredno v to razpravo.⁴¹

Drugotni oklici v starem pravu niso bili ukazani, marveč le priporočeni, kakor smo zgoraj videli. Ta ugotovitev je pomembna zaradi tega, ker iz nje sledi, da se proti določbi kan. 1023, § 2 ni mogoče sklicevati na nasprotni običaj, ki bi v moči kan. 5 ostal v veljavi. Bila je pač pred kodeksom drugačna praksa, to je res, toda bila je povsod. Nasprotni običaj bi mogel nastati šele z novim zakonikom.

⁴¹ Glej pa O d a r, Kje naj se zakon okliče in kje naj bo poroka, Ljubljanski škofijski list 1936, 21—33.

V veljavnem pravu je določba o drugotnih oklicih tako formulirana, da mora župnik, če se je zaročenec mudil po doseženi puberteti vsaj šest mesecev v kraju, kjer sedaj nima pravega ali nepravega domovališča, predložiti primer ordinariju, ki nato odloči po svoji uvidevnosti, da se zakon okliče tudi v teh krajih, ali da se na kak drug način dobe dokazi ali pričevanja, da si zaročenec v teh krajih ni nakopal zadržka (kan. 1023, § 2). Če pa se je zaročenec po doseženi puberteti sicer mudil na raznih krajih, a nikjer šest mesecev, primera ni treba naznaniti škofu, razen če obstoji sum, da si je zaročenec v teh krajih nakopal zadržek. V tem slučaju postopa potem ordinarij kot zgoraj (kan. 1023, § 3).

Iz navedenih določb je jasno dvoje: prvo, da župnik mora opisane primere sporočiti škofu, in drugo, da škof mora ukreniti nekaj pozitivnega, kar naj dožene, da si zaročenec v onih krajih ni nakopal zadržka. Škofu daje zakon na izbero dvoje, ali da odredi, naj se zakon okliče tudi na teh krajih, ali pa poskrbi, da se na kak drug način dobe dokazi ali pričevanja o svobodnem stanu zaročenca.

Gornja določba o drugotnih oklicih je v praksi zadela na precejšnje težave. Že l. 1918. je bilo predloženo interpretacijski komisiji tole vprašanje: »Če se je zaročenec po doseženi puberteti mudil več kot šest mesecev v zelo oddaljenih pokrajinah, od koder se more dobiti pravilno potrjenje svobodnega stanu le po daljšem času, za poroko pa se mudi, ali zadošča v takem primeru za ugotovitev svobodnega stanu zaročenčeva prisega obenem s pričevanjem dveh prič, ki sta z njim vred bivali v onih pokrajinah, ali če se dve priči ne moreta dobiti, vsaj ene?« Komisija je na to odgovorila 2./3. junija 1918: »*Stvar se prepušča modremu preudarku ordinarija, ki more po določbi kan. 1023, § 2 predpisati druga dokazila, izključena tudi ni nadomesna prisega.*»⁴² Iz navedenega odgovora sledi, da mora župnik vsak takšen primer posebej naznaniti škofu. Še bolj jasno se to razvidi iz odgovora, ki ga je dala kongregacija za zakramente škofu v Mainzu 6. februarja 1920; v tem odgovoru namreč beremo: »... ordinariji ne morejo odrediti s splošnim odlokom, naj župniki od vseh zaročencev, ki se omenjajo v kan. 1023, § 2, zahtevajo prisego o svobodnem stanu, ne da bi bilo potrebno v vsakem posameznem primeru obrniti se na ordinarija.«⁴³ S tem pa seveda ni rečeno, da ne bi smel škof izdati določbe, kako naj župniki postopajo v kaki posamezni vrsti primerov, n. pr. pri zaročencih, ki so vojaki, ne da bi bilo treba vsak primer posebej javiti škofu.⁴⁴

Za izvajanje določbe v kan. 1023, § 2 so izdajali škofje po raznih deželah različne odredbe.⁴⁵ Sv. stolica sama odločno vztraja na tem,

⁴² AAS 1918, 345.

⁴³ »... non posse Ordinarios per mandatum generale praescribere, ut parochi ab omnibus nupturientibus de quibus in can. 1023, § 2, iuramentum de statu libero exigant, quin necessarium in omni casu particulari ad Ordinarium recurrere« (Archiv f. k. KR. 1920, 28).

⁴⁴ Tako je izdal posebno določbo škof v Speyerju (Archiv f. k. K. R. 1919, 73).

⁴⁵ Ogrski škofje so dali že l. 1918. tole navodilo: »Če ni nobenega dvoma o zadržku, se okličejo zaročenci, ki so se mudili po doseženi puber-

da se mora gornja določba izpolnjevati. Po instrukciji kongregacije za zakramente z dne 1. julija 1929, ki obsega izvršilno naredbo k čl. 34 italijanskega konkordata,⁴⁶ je v polni moči ohranjena določba v kan. 1023, § 2.⁴⁷ V tej instrukciji je zanimiva zlasti točka, ki se glasi: »*Ce sklepata dva italijanska državljana ali italijanski z ne-italijanskim zakon v inozemstvu, se zakon obliče na kraju njunega bivališča in na kraju domovališča v Italiji. Če pa v Italiji nimata več domovališča, se zakon okliče v rojstni župniji ali v kateri drugi župniji, kakor škof določi.*«⁴⁸

Instrukcija iz l. 1941. iznova opozarja,⁴⁹ naj se vrše drugotni oklici; od njih se more dati spregled le, če je zakonit razlog za to podan v smislu kan. 1028. Če pa škof ne odredi drugotnih oklicev, naj se redno zaslišijo priče po kan. 1031, § 1, n. 1, in, če gre za ne-doletnega zaročenca, tudi njegovi starši ali varuhi. Za zaslišavanje

teti v drugih krajih nad šest mesecev, le v kraju pravega ali nepravega domovališča, ne pa tudi drugje in primera ni treba predložiti škofu. Če je utemeljena sumnja, da si je zaročenec v tujem kraju nakopal zadržek in je kraj v isti škofiji, potem župnik naprosi naravnost župnika onega kraja za informacije. Če pa sumnja kljub informacijam še ostane ali če je dotični kraj v tuji škofiji, se mora primer naznaniti škofu« (Sipos, *Enchiridion iuris canonici*,² Pécs 1931, 501, op. 11).

V nadškofiji München in Freising so 20. aprila 1919 določili takole: »Die Verkündigung am Geburtsorte erfolgen soll, wenn er (zaročenec) noch nicht fünf Jahre (v sedanjem kraju), sowie an jedem früheren Aufenthaltsorte, der noch nicht seit sechs Monaten verlassen ist.« V nadškofiji Bamberg je določeno, da se mora zaročenec oklicati tudi v kraju zadnjega domovališča, če v sedanjem ne prebiva že štiri polne tedne; v škofiji Speyer enako, če ne prebiva v novem domovališču že tri polne mesece (Knecht, o. c. 173, op. 3).

V Belgiji je določeno, da župnik ni dolžan primera, o katerem govori kan. 1023, § 2, naznaniti škofu, temveč naj sam skrbneje preiskuje (accuratius investiget), da se dožene svobodni stan z listinami, s pričevanjem prič in z zapriseženo izpovedjo zaročencev (De Smet, *De sponsalibus et matrimonio* 1927, 584).

⁴⁶ AAS 1929, 351 in nsl.

⁴⁷ Točka 10 v inštrukciji se glasi: »A giudizio dell'Ordinario (can. 1023, § 2) le pubblicazioni canoniche potranno farsi in *diverse parrocchie*, quando uno entrambi gli sposi, dopo la pubertà, sian vissuti almeno sei mesi in altra parrocchia.«

⁴⁸ »Se il matrimonio si dovrà celebrare *all'estero* tra due italiani o tra un italiano ed uno straniero, le pubblicazioni si faranno tanto nella parrocchia dell'attuale domicilio o quasi domicilio, quanto nella propria parrocchia in Italia.«

»Se uno o entrambi gli sposi non abbiano più il domicilio in Italia, le pubblicazioni si faranno nella parrocchia *di origine* o altrove, a giudizio dell'Ordinario a norma del can. 1023, § 2, sopra ricordato.«

⁴⁹ Odstavek se glasi: »Proclamationes peragantur matrimoniales etiam in locis ubi nupturientes per semestre saltem post adeptam pubertatem morati sunt, si id prudenter censeat Ordinarius (can. 1023, §), neque ab iisdem dispensentur nisi legitima causa comprobata (can. 1028), neque facile, ceteris eneglectis probationis argumentis (*Alleg. II et III*), procedatur a iusurandum suppletorium« (*Alleg. IV*) partibus deferendum (cc. 1829—1830). Iuxta vero praescriptum n. 3 praefatae Instructionis diei 4 iulii 1921, difficultas, quae aliquando occurrit, colligendi nempe congruo tempore necessaria documenta pro statu libero comprobando, plerumque resolvitur documenta ipsa requiringo per dioecesanarum nupturientium (uti sub n. 4) cancellarias,

prič in staršev prinaša instrukcija posebna obrazca.⁵⁰ Zadnje dokazno sredstvo pa je nadomestna prisega zaročencev. Instrukcija dostavlja, naj se ne dovoli hitro ta prisega; zaslišanje prič se ne sme zlahka opustiti. Instrukcija prinaša med dodatki besedilo take prisega⁵¹ in vzorec za zapisnik o njej.⁵² Ob tej priliki opozarja naša instrukcija na instrukcijo iz l. 1921., ki določa, naj se iz tujih škofij oskrbe listine, ki so za poroko potrebne, po škofijski kuriji.

Ko so gornje preiskave glede zadržkov končane, je možno troje: ali se pokaže, da zadržka ni, ali nastane dvom o obstoju zadržka, ali pa se odkrije, da zadržek obstoji.

25. Če zadržka ni, naj župnik, potem ko je storil vse, kar zakon določa, pripusti stranki k poroki. »Končno naj župnik — pravi kan. 1031, § 3 —, če se ni odkril noben zadržek, niti dvomen, niti gotov, po opravljenih oklicih pripusti stranki k poroki.« Po starem pravu je moral župnik prej dobiti dovoljenje škofa; kodeks te določbe več nima; instrukcija iz l. 1941. pa je staro prakso, kakor smo videli, zopet priporočila.

26. V dvomu, ali obstoji zadržek, se je ravnati po določbi kan. 1031, § 1, ki se glasi:

»Če nastane dvom, da obstoji kak zadržek: 1. naj župnik stvar natančneje preišče, tako da pod prisego izpraša vsaj dve verodostojni priči, razen če gre za zadržek, ki bi strankama, če bi se zanj zvedelo, povzročil sramoto; če je potrebno, naj izpraša tudi stranki sami; 2. če je sum nastal, preden so se oklici začeli ali dovršili, naj oklice opravi ali dovrši; 3. če župnik po pameti sodi, da sum še obstoji, naj ne poroči, ne da bi vprašal ordinarija za svet.«

Kadar se torej pojavi sum o obstoju zadržka, mora župnik zaslišati pod prisego »vsaj dve verodostojni priči«. Instrukcija iz l. 1941. pa dodaja, da se morata zaslišati po dve priči za vsakega zaročenca, moreta pa biti isti za oba, toda za vsakega zaročenca morata biti posebej izprašani. Za pričo more biti oseba, ki jo župnik pozna. Priča se najprej zapriseže. Instrukcija prinaša obrazec, po katerem naj se priča zasliši.⁵³ Najprej se vpraša po običajnih splošnih

quae minuere non omittent etiam taxas solvendas, ad normam can. 1507, § 1, statutas, si exinde et alia difficultas oriatur.« V opombi pa dostavlja, da se danes škofija in župnija, v kateri je zaročenec rojen, lahko najde s pomočjo cerkvenih letopisov (annales ecclesiastici), ki se z odobrenjem pristojnih cerkvenih oblasti izdajajo za posamezne narode.

⁵⁰ Kot dostavka II. in III., o njima bomo pozneje govorili.

⁵¹ »Ego... fil... (patris)... (matris)... officium meum probe perspectum habens dicendi veritatem atque rei, de qua agitur, momentum, haec sancta Evangelia tangens, profiteor et iuro me toto anteacto tempore, quo extra natale solum moratus sum, omnino liberum ac solutum permansisse a quopiam impedimento aut vinculo matrimonii« (ASS 1941, 216).

⁵² Po tem zapisniku napravi stranka razodetno prisego kleče pred križem vpričo škofovega delegata. V zapisniku je popisan namen te prisega, okoliščine, ki so dovedle do nje, in kdaj se je napravila. Zapisnik vsebuje tudi besedilo prisega. Podpišeta ga škofov delegat in stranka.

⁵³ ASS 1941, 313—314.

podatkih, ki se tičejo nje. Nato sledi vprašanje, ali je kdo sporočil, kaj bo vprašana, ali ji je glede tega kaj svetoval ali k čemu prigovarjal.⁵⁴ Potem se vpraša, koliko časa pozna ženina in nevesto ter kako ju pozna. Sledi vprašanje, kako je zaročencema ime, kje stanujeta, koliko časa že tam; v katerih župnijah sta bivala, odkar sta spolno dorastla. Potem jo vprašajo, če je kateri izmed zaročencev že sklenil cerkven ali civilen zakon. Nato sledi vprašanje po posameznih zadržkih. Potem sledi vprašanja: ali sklepa zaročenca zakon prostovoljno; ali hočeta oba skleniti pravi krščanski zakon.⁵⁵ Če sta zaročenca nedoletna, je treba končno pričo vprašati, če so njuni starši z zakonom zadovoljni. V tem primeru je treba zaslišati tudi starše.⁵⁶

Pri ugotavljanju svobodnega stanu je predpisovala zaslišanje prič že zgoraj omenjena Klementova instrukcija, ki je določala tudi način, kako se morajo priče zaslišati. Je pa med Klementovo instrukcijo in sedaj veljavno velika razlika. Po Klementovi instrukciji je bilo predpisano zaslišanje prič pri vsakem zakonu, sedaj pa le tedaj, če je sum o zadržku. Po Klementovi instrukciji je bilo to zasliševanje formalno strogo vezano, danes pa je bolj svobodno.

Priče se ne smejo zaslišati glede zadržka, ki bi bil zaročencema v sramoto. Da odpravi sum o zadržku, sme župnik ponovno zaslišati zaročenca sama, prav tako pa tudi priče. Vse te preiskave mora voditi župnik po lastni iniciativi. Ko je vse preiskave opravil, mora stvar, če je sum o zadržku še ostal, izročiti škofijski kuriji. Če pa se je sum odpravil, mora župnik zaročenca pripustiti k poroki.

27. Rezultat preiskav more biti tudi ta, da se *pokaže zadržek*. V tem primeru se je ravnati po določbi kan. 1031, § 2, ki se glasi: *Če se odkrije, da zadržek nedvomno obstoji: 1. če je zadržek tajen, naj župnik opravi oklice ali jih dovrši in naj stvar, ne da bi povedal imena, izroči krajevnemu ordinariju ali sv. penitencijariji; 2. če je zadržek javen in se odkrije, preden so se oklici začeli, naj župnik z oklici ne nadaljuje, dokler se zadržek ne odpravi, čeprav mu je znano, da je bil spregled za notranje območje že podeljen; če pa se zadržek odkrije po prvem ali drugem oklicu, naj župnik oklic dovrši in stvar izroči ordinariju.*⁵⁷

Stvarno enako določbo je vsebovalo že enciklično pismo Benedikta XIV. *Nimiam licentiam* z dne 18. maja 1743,⁵⁷ ki smo ga že v zgodovinskem pogledu večkrat navajali, vendar pa to pismo ni razlikovalo med tem, kako ravnati, če je zadržek tajen ali če je javen.

Po besedilu samem župnik ne sme odkloniti poroke, če se odkrije zadržek, marveč mora stvar izročiti ordinariju. Če je zadržek

⁵⁴ »Num habuerit notitias, consilia, instigationes circa ea, quae testificari debet.«

⁵⁵ »... verum matrimonium christianum...: unum nempe, indissolubile, proli procreandae ordinatum, absque contraria intentione vel conditione.«

⁵⁶ Obrazec gl. AAS 1941, 315.

⁵⁷ § 10 (Codicis iuris canonici fontes I, ed. Gasparri, p. 793); gl. op. 23 v prvem delu.

nespregleden in nedvomen, potem pač more župnik sam izjaviti, da je zakon nemogoč.

28. Nevarnost, da bi se sklenil zakon, ki bi bil neveljaven zaradi obstoječega zakonskega zadržka, je zlasti pri *potikavcih* in v modernem času tudi *pri delavcih*, ki odhajajo v daljne kraje za delom. Pri obojnih je zlasti paziti na zadržek zakonske vezi. Na potikavce je glede tega opozoril že tridentinski koncil in določil, da jih župniki ne smejo poročiti brez ordinarijevega dovoljenja.⁵⁸ Določbo je ponovil dekret *Ne temere*, a z dostavkom »razen v primeru sile«.⁵⁹ Veljavna določba v kan. 1032 se vsebinsko krije z določbo dekreta *Ne temere*. Glasi se: »Župnik naj potikavcev, o katerih se govori v kan. 91, ne poroči v nobenem primeru razen v sili, če ni dobil dovoljenja, potem ko je stvar izročil krajevnemu ordinariju ali od njega za to pooblaščenemu duhovniku.«⁶⁰

O delavcih, ki odhajajo za delom v daljne kraje, govori četrta točka instrukcije z dne 4. julija 1921, ki smo si jo zgoraj ogledali. Po tej določbi je treba imeti take delavce za potikavce v smislu kánona 1032, ali pa je vsaj treba na nje aplicirati kan. 1031, § 1, n. 3. Iz tega sledi, da župnik takih delavcev ne sme poročati, ne da bi vnaprej obvestil ordinarija.

29. Drugi predmet preiskav pred poroko je ta, ali ženin in nevesta *prostovoljno privoljujeta v zakon*. Pri izpraševanju ženina in neveste mora župnik vsakega posebej vprašati, ali kdo njega ali njegovega zaročenca navarnost ali posredno silí v zakon. Instrukcija iz l. 1941. določa, da ju mora župnik ob tej priliki tudi opozoriti, da bo njuno izpoved kar najbolj previdno uporabil, da bo stvar uredil, če le mogoče na tak način, da se jima ni treba bati zaradi tega kakih nevséčnosti.⁶¹ Dalje dostavlja instrukcija, da naj se župnik ne zadovolji z negativnim odgovorom zaročencev, »marveč naj opravi tudi druge preiskave, da se natančneje in varneje dožene svobodni pristanek«.⁶² Prav posebno pa mora župnik stvar preiskati takrat, kadar naj bi

⁵⁸ »Multi sunt, qui vagantur et incertas habent sedes, et ut improbi sunt ingenii, prima uxore relicta aliam et plerumque plures illa vivente diversis in locis ducunt. Cui morbo cupiens sancta synodus occurrere, omnes, ad quos spectat, paterne monet, ne hoc genus hominum vagantium ad matrimonium facile recipiant; magistratus etiam saeculares hortatur, ut eos severe coercet. Parochis autem praecipit, ne illorum matrimoniis intersint, nisi prius diligentem inquisitionem fecerint, et re ad ordinarium delata ab eo licentiam id faciendi obtinuerint« (c. 7, sess. 24 de ref. matr.).

⁵⁹ Quoad *vagos*, extra casum necessitatis parochi ne liceat eorum matrimoniis adsistere, nisi se ad Ordinarium vel ad sacerdotem ab eo delegatum delata, licentiam adsistendi impetraverit« (art. IV, § 4) (Codicis iuris canonici fontes VI, ed. Gasparrri, p. 869).

⁶⁰ Dostavek »ali od njega pooblaščenemu duhovniku« je odveč, ker se sam po sebi razume; vzet pa je iz gornje določbe v dekretu *Ne temere*.

⁶¹ »Ad rem sponsum (sponsam) moneat parochus quam maxime circumspectam et discretam rationem habitum iri revelatae notitiae ita ut nullam molestiam pars inde habitura sit, cuius libertati alio modo succurri forte poterit« (ASS 1941, 311).

⁶² ... sed et alias peragat investigationes ad libertatem consensus uberius et securius evincendam« (ASS 1941, 304).

zaročenca sklenila zakon zato, »da tako popravita kak neljub dogodek, iz katerega bi sicer sledila kazen po državnem zakonu«. ⁶³ Instrukcija ima tu morda pred očmi nekatere severnoameriške države, kjer zadene moškega, ki se ne bi hotel poročiti z žensko, s katero je imel nedovoljeno razmerje, po državnem kazenskem zakoniku zaporna kazen, ki je zagrožena absolutno, torej ne disjunktivno. ⁶⁴

Instrukcija končno opozarja župnike, naj dobro pomnijo, da je eden izmed glavnih razlogov, ki se pri cerkvenih sodiščih navajajo za neveljavnost zakona, vprav grožnja. ⁶⁵

Nastane pa vprašanje, kaj naj župnik poleg zaslišanja zaročencev še stori za to, da dožene, ali privolujeta prostovoljno v zakon. Instrukcija pravi le, »naj opravi tudi druge preiskave«, ne da bi bolj podrobno določala katere. Če obstoji kak sum, bo župnik pač pod prisego zaslišal po dve priči za vsakega zaročenca po obrazcu, ki ga podaja drugi dodatek k instrukciji. Če sta zaročenca mladoletna, bo v takem primeru zaslišal pod prisego tudi njune starše po obrazcu v tretjem dodatku k instrukciji. Če pa ni nikake sumnje o svobodi, župniku ne bo treba zaslišavati teh prič, zlasti če sicer pozna zaročenca. Paziti je na to, da sama izjava nupturienta, da sklepa zakon prostovoljno, ni nikak dokaz za to, da ga res sklepa prostovoljno. Če je namreč res prisiljen k poroki, je prav tako prisiljen, da pri izpraševanju reče, da ni prisiljen.

30. Po tridentinskem koncilu se je uvedla, kakor smo zgoraj omenili, zahteva, da mora župnik izprašati zaročenca tudi glede *znanja krščanskega nauka*. S tem izpraševanjem so kmalu začeli združevati pouk o stanovskih dolžnostih zakoncev. Sta pa to dve različni stvari, čeprav so ju ponekod tako zlili v eno, da se je zabilasala razlika med njima. Zanimivo je, da kodeks med njima natančno razlikuje, instrukcija iz l. 1941. pa ju je nekako združila v eno. Izpraševanje zaročencev glede krščanskega nauka omenja zakonik v kan. 1020, § 2, pouk o stanovskih dolžnostih zakoncev pa v kan. 1033. Prva določba pravi, naj župnik ženina in nevesto izpraša, »ali sta v krščanskem nauku zadosti poučena, razen če se zdi zaradi njihovih osebnih razmer to zadnje izpraševanje odveč«.

Onih, ki niso znali osnovnih krščanskih resnic, po starem pravu niso smeli pripustiti ⁶⁶ k poroki, kakor smo videli zgoraj, čeprav so se nekateri teologi, med njimi tudi Tomaž Sanchez, temu upirali in je tako določila tudi bolonjska sinoda l. 1634., ki jo pa zaradi tega Benedikt XIV. v svoji knjigi *De synodo dioecesana* ostro prijemlje. Kodeks sam nič ne govori o tem, kaj storiti s takimi, ki niso

⁶³ »Hoc est magis accurate explorandum, quando nupturientes ad nuptias ineundas inducuntur ut cuidam oborto discrimini medeantur, praesertim ad poenas vitandas exinde civili lege secus obeundas« (AAS 1941, 304).

⁶⁴ Gl. O d a r, Sodbe Rimske rote 1934, 44—66.

⁶⁵ Glej o tem O d a r, o. c. 36 in nsl.

⁶⁶ C a p p e l l o sicer trdi, da ni noben pravni tekst tega ukazoval (De matrimonio 1927, 175, op. 15), toda to ne drži; mnogi partikularno pravni teksti so to ukazovali, med njimi znano Rauscherjevo navodilo.

zadosti poučeni v krščanskem nauku. Zato je bilo že zelo zgodaj predloženo interpretacijski komisiji vprašanje, če se morajo taki zavrnuti od poroke ali se jim mora ta odložiti, dokler se ne pouče. Komisija je odgovorila 2./3. junija 1918 takole: »Župnik naj se ravna po določbi kan. 1020, § 2; in ko vrši, kar mu kodeks ukazuje, naj nevedna zaročenca pouči vsaj v osnovnih krščanskih resnicah; če pa se brani, ju ne sme po kan. 1066 zavrniti.«⁶⁷ Zadnji dostavek pove, da s temi, ki ne znajo osnovnih krščanskih resnic in se tudi poučiti nočejo dati o njih, niti tako ni ravnati kot z javnimi grešniki ali notorično cenzuriranimi. Te zadnje sme župnik poročiti le, če obstoji važen razlog, o čemer se mora, če je mogoče, poprej posvetovati z ordinarijem. O zaročencih pa, ki se v krščanskem nauku nočejo dati priučiti, ni treba župniku obveščati ordinarija. Taka zaročenca naj župnik opomni na njih dolžnost, če pa ga ne poslušata, ju mora pripustiti k poroki.

O pouku o svetosti zakona in o stanovskih dolžnostih zakoncev je določba v prvem delu kan. 1033; glasi se: »Župnik naj ne opusti poučiti zaročence, upoštevajoč njih osebne razmere, o svetosti zakramenta zakona, o medsebojnih dolžnostih zakoncev in o dolžnostih staršev do otrok.«

Instrukcija iz l. 1941. ima o izpraševanju zaročencev iz krščanskega nauka in o pouku za zakonce tole določbo: »Župnik mora preiskati..., ali sta zaročenca zadosti poučena v krščanskem nauku, zlasti pa ali poznata prav svetost in nerazdružljivost krščanskega zakona ter dolžnosti zakonskega stanu.«⁶⁸ V prvem dodatku, ki vsebuje vzorec za spraševanje ženina in neveste, pa se ustrezno mesto glasi: »Župnik naj preišče, ali sta zaročenca zadosti poučena v krščanskem nauku, zlasti pa glede glavnih namenov, pravic in dolžnosti zakona; če je treba, naj zavrne brezbožne trditve proti katoliškemu nauku, ko razloži pristni cerkveni nauk o tem zakramentu.«⁶⁹

Zanimivo je, da se določba v kan. 1033 ne sklada popolnoma z določbo v instrukciji. Po besedilu kan. 1033 gre za čisto samostojen župnikov pouk o zakonu in dolžnostih zakoncev, po besedilu v instrukciji pa naj župnik preišče (exploret, percontetur), ali sta zaročenca zadosti poučena o teh stvareh. Po tem besedilu je spraševanje o teh stvareh sestavni in celo najvažnejši⁷⁰ del spraševanja krščanskega nauka. Instrukcija tudi nekoliko natančneje pove, kaj je vsebina tega pouka oziroma spraševanja.

31. Po kan. 1020, § 2, mora župnik izprašati ženina in nevesto, ali obstoji kak zadržek in če prostovoljno privolujeta v zakon. Pre-

⁶⁷ »Parochus servet praescriptum canonis 1020, § 2; et dum ea peragit quae Codex peragenda praescribit, sponsos ignorantes sedulo edoceat prima saltem doctrinae christianae elementa: quodsi renuant, non est locus eos respuendi a matrimonio ad normam canonis 1066« (AAS 1919, 345).

⁶⁸ N. 8. AAS 1941, 304.

⁶⁹ N. 13. in alleg. I. AAS 1941, 311.

⁷⁰ »... et praesertim« in »praeceteris« pravi instrukcija.

iskave pa, ali je njuno privoljenje pravilno, ali ni morda neveljavno po kan 1086, § 2, ker »ena stranka ali pa obe s pozitivnim dejem volje izključujeta sam zakon ali vsako pravico do zakonskega dejanja ali kako bistveno lastnost zakona« ali pa je neveljavno po kan. 1092, n. 2 zaradi pogoja, ki je proti bistvu zakona, ali je sicer podano pod kakim pogojem, te preiskave kodeks ne omenja. Instrukcija iz l. 1941. pa določa, da mora biti namen spraševanja zaročencev pred poroko tudi ta, da se preprečijo te zlorabe, ki so se vgnezdile v nekaterih krajih zlasti v velikih mestih.⁷¹ Zato se morajo v onih krajih, kjer smatrajo škofje za potrebno, župniki pri spraševanju ženina in neveste baviti tudi s to stvarjo.

V takem primeru naj po navodilu v instrukciji župnik najprej namigne obema zaročencema, da je prepričan, da hočeta skleniti pravi zakon, to je zakon po nauku katoliške vere, zakon, kakor ga verniki vobče sklepajo, čigar bistveni lastnosti sta edinost in nerazvezljivost in prvi namen rodnja otrok. Župnik naj torej namigne zaročencema, da je sam prepričan, da hočeta skleniti tak zakon in da nimata namena, ki bi bil v opreki s takim zakonom, prav tako, da tudi ne stavljata nasprotnega pogoja. Če zaročenca odgovorita pozitivno in ne obstoji kaka sumnja, naj se župnik s tem zadovolji.⁷²

V nasprotnem primeru pa naj jima razloži cerkveni nauk: Zaročenca, ki skleneta zakon s takim namenom ali pod pogojem, ki nasprotuje njegovi veljavnosti, zagrešita sakrileg, se izpostavita v nevarnost, da si bosta nakopala številne smrtne grehe, vrh tega pa še izgubita pravico tožiti, da bi se njun zakon proglasil za neveljaven. Župnik ju tudi ne more poročiti, če vztrajata pri svoji nameri. Odkrito naj jima tudi pove, da jima prikrivanje prav nič ne koristi. Ko je župnik zaročencema vse to razložil, naj ju vpraša, kaj pravita na to.

Če zaročenec izjavi, da ima tak namen ali pogoj, naj ga župnik skuša na vso moč odvrniti od tega. Če zaročenec od namena ali pogoja odstopiti noče, ga župnik ne sme pripustiti k poroki. Če pa odstopi, naj se to zaznamuje v spisih. Nato naj zaročenca vpraša, ali ve, če njegov sozaročenec hoče skleniti zakon z namenom ali pod pogojem, ki nasprotujeta zakonu.⁷³

Če pa zaročenec ali oba hočeta skleniti zakon pod dovoljenim pogojem, naj župnik poizve, na kakšen način hočeta zvedeti, da se je pogoj izpolnil. Če je ta način nemoralen, naj ju župnik skuša odvrniti od pogoja; če ga pustiti nočeta, ju župnik ne sme pripustiti k poroki.

⁷¹ »Sponsorum examen id insuper contendat ut grave flagitium illud praecaveatur, quod hodie potissimum ob hominum improbitatem canonicis nuptiis quibusdam in locis incumbit. — Non desunt enim alicubi, praesertim in magnis urbibus, qui, sprete canonica lege, nuptias inire praesumant adiecta aliqua conditione aut intentione, connubii sive suspensiva sive irritiva, quae effugium suppeditare queat ad iugum postem excutiendum, novas nuptias conciliandi causa« (n. 9, AAS 1941, 304).

⁷² N. 15 in alleg. I, o. c. 312.

⁷³ N. 16 in alleg. I, ibid.

Če pa je način moralen, pogoj sam pa primeren, naj župnik stvar izroči ordinariju in se ravna po njegovih naročilih.⁷⁴

32. Že tridentinski koncil je opominjal zaročence, naj gredo pred poroko *k spovedi in prejmejo sv. obhajilo*. Podobno določbo je ohranil kodeks, ko določa, naj župnik zaročence »zelo resno opomni, naj se pred poroko vestno izpovedo svojih grehov in pobožno prejmejo sv. obhajilo« (kan. 1033). Razlika med veljavno in tridentinsko določbo je v tem, da je tridentinska opominjala vernike, naj gredo k spovedi in prejmejo obhajilo pred poroko ali vsaj tri dni pred spolno dovršitvijo zakona; tega zadnjega dostavka pa veljavna določba nima.

33. Zadnja določba v prvem poglavju zakonikovega zakonskega prava, ki ga tu obravnavamo, se nanaša na *zakone nedoletnih oseb*. Tridentinski koncil je slovesno obsodil tiste, ki bi trdili, da je neveljaven zakon, ki bi se sklenil brez privoljenja staršev, ali da morejo starši tak zakon razveljaviti. Dostavil pa je, da je Cerkev kljub temu iz zelo upravičenih razlogov take zakone vedno obsojala in prepovedovala.⁷⁵ V zapadni Cerkvi je že 4. koncil v Orléanu l. 545. indirektno razglasil zakone, sklenjene proti volji staršev, za veljavne;⁷⁶ še bolj jasno pa Nikolaj I. v svojih Responsa ad Consulta Bulgarorum.⁷⁷ Kanonisti in teologi so to mnenje vobče sprejeli; bilo je le nekaj izjem, med njimi tudi Gratian.⁷⁸ Na tridentinskem koncilu so zastopniki francoskega kralja predlagali, naj bi bili taki zakoni neveljavni, toda cerkveni zbor njih predloga ni sprejel.⁷⁹ V vzhodni cerkvi pa je bilo od sv. Bazilija dalje pomanjkanje privoljenja staršev razdiralni zakonski zadržek.⁸⁰

Pristanek staršev pa je Cerkev vedno zahtevala, čeprav ne za veljavnost zakona.⁸¹

Veljavna določba se glasi: »Župnik naj resno opomni nedoletne osebe, naj ne stopajo v zakon brez vednosti staršev ali če so starši po pameti proti njih zakonu; če se opominu ne pokore, naj jih brez vednosti krajevnega ordinarija ne poroči« (kan. 1034). Zato mora župnik ženinu in nevesti, ki še nista izpolnila enoindvajsetega leta, staviti zadevno vprašanje.⁸² Če količkaj sumi, da se

⁷⁴ N. 17 in alleg. I, ibid.

⁷⁵ »...sancta synodus anathemate damnat... quique falso affirmant, matrimonia a filiis familias sine consensu parentum contracta, irrita esse, et parentes ea rata vel irrita facere posse: nihilominus sancta Dei ecclesia ex iustissimis causis illa semper detestata est atque prohibuit« (sess. 24, c. 1 de ref. matr.).

⁷⁶ Can. 22, Mansi 9, 17.

⁷⁷ Can. 3, Mansi 15, 403.

⁷⁸ C. 12, C. 30, q. 2.

⁷⁹ Prim. Gasparri, o. c. I, 114.

⁸⁰ Prim. Schröteler, Das Elternrecht in der katholisch-theologischen Auseinandersetzung, 1936, 140.

⁸¹ Veljalo je načelo: »paterno arbitrio feminae iunctae viris«, ki so ga nekateri, n. pr. Gratian, na osnovi psevdoidizorskih dekretov razlagali tako, da se zahteva pristanek staršev za veljavnost (c. 12, C. 30, q. 2).

⁸² N. 12 in alleg. I (AAS 1941, 331).

sklepa zakon brez vednosti staršev ali proti njih volji, bo starše zaslišal pod prisego. Instrukcija prinaša za to zaslišanje poseben obrazec.⁸³

34. Ob koncu instrukcija iz l. 1941. opozarja na določbe o obliki poroke,⁸⁴ nato pa opozarja krajevne ordinarije na naslednje določbe o vodenju krstne in poročne matice:

a) V Italiji in na Portugalskem naj škofje pazijo, da bodo župniki spolnjevati konkordatske določbe o tem, da bodo poroko ob pravem času naznanili državnemu (občinskemu) uradu.

b) Če je poročil župnik, ki ni parochus proprius, mora zakon vpisati v poročno knjigo in čimprej obvestiti župnika onega kraja, kjer sta bila novoporočenca krščena, da ta zakon zaznamuje v krstni knjigi. Ta župnik pa mora o izvršenem vpisu zakona v krstno knjigo obvestiti župnika, ki je poročil. Slednji mora to obvestilo vložiti v poročne spise. Skrb, da se zakon vpiše tudi v krstno knjigo, mora imeti župnik, ki je poročil.⁸⁵

c) Ordinariji naj na vso moč skrbe, da se bodo izvršne sodbe, s katerimi se proglasi zakon za neveljaven, kakor tudi papeške razveze neizvršenega zakona z morebitno prepovedjo skleniti nov zakon čimprej sporočile župniku onega kraja, kjer je zakon vpisan v poročni knjigi. Ta mora omenjeno sodbo ali razvezo ter morebitno prepoved vpisati v poročno knjigo in v krstno knjigo obeh zakoncev, če sta bila krščena v njegovi župnji. Če pa nista bila krščena v njegovi župnji, mora sporočiti omenjene podatke župniku rojstnega kraja. O tem, kaj je storil, mora čimprej obvestiti ordinarija. — Ta določba je nova.

č) Ordinariji naj pazijo, da se bo krst, ki se podeli zunaj župnije krščenca, vpisal tudi v krstni knjigi te župnije, kakor določa kan. 778. Župnik ali rektor cerkve, v kateri se krst podeli, mora čimprej sporočiti župniku rojstnega kraja krščenca podatke, ki se zahtevajo po kan. 777.

d) Škofje naj ukažejo župnikom, da bodo skrbno vodili krstno in poročno knjigo in vanju vpisavali vse, kar se zahteva. Proti onim, ki bi to dolžnost zanemarjali, naj nastopijo tudi s kaznijo po kan. 2383.

e) Ordinariji naj pogosto pregledujejo, če župniki pravilno vodijo krstne in poročne knjige. Želi se, da ta pregled opravijo osebno, če ne, pa po sposobnih cerkvenih osebah. Pregled naj se izvrši vsakega pol leta, če je mogoče, ali pa vsaj enkrat na leto. Pregledajo

⁸³ V njem so poleg vprašanj o generalijah še naslednja: ali ve, da sin oz. hči sklepa zakon s tem in tem; ali ugovarja temu zakonu in iz katerega razloga; ali ve za kak zadržek proti temu zakonu; ali morda obstoji že oziroma še civilen zakon; ali ve, če njegov sin oziroma hči sklepa zakon prostovoljno ali pod vplivom grožnje; ali sodi, da je njegov sin oziroma hči fizično sposoben za zakon in da je zadosti poučen o namenih zakona.

⁸⁴ »Quod demum attinet ad connubiorum nullitatem ob non servatam *canonicam formam*, praecipui casus ad hanc Sacram Congregationem delati reducuntur ad defectum *testium vel legitimae delegationis* in sacerdote assistente; quorum si primum plerumque inadvertentiae, alterum est et impetritiae, utique culpabili, tribuendum« (n. 10, AAS 1941, 305).

⁸⁵ Ta določba doslej ni bila tako jasna.

naj vsak krst in vsako poroko posebej in zraven zaznamujejo, da so pregled opravili. Če je poročal duhovnik, ki je potreboval pooblaščenje za poroko, naj ordinarij skrbno preišče, ali je bilo pooblaščenje na zakonit način podeljeno. — Ta odločba je v občem pravu nova.

Končno prosi kongregacija za zakramente krajevne ordinarije, naj določbe te instrukcije priobčijo župnikom in skrbe, da se bodo izpolnjevale. Proti onim, ki bi jih zanemarjali, naj nastopajo po kan. 2222, § 1 in naj nalagajo tudi suspenzije. Skrb za svetost zakona nalaga te težke mere. O izpolnjevanju te instrukcije morajo poslati ordinariji vsako leto kongregaciji za zakramente posebno poročilo obenem s poročilom o zakonskih pravnih, ki se zahteva po določbi z dne 1. julija 1932.⁸⁶

35. Če vzporedimo veljavne določbe o preiskavah pred poroko z onimi v prejšnjem pravu, ki smo si jih ogledali v prvem delu te razprave, moremo ugotoviti čimdalje večjo skrb Cerkve, da bi se zakoni sklepali veljavno in dopustno. Prav posebej pa ta skrb raste, odkar je stopil v veljavo *codex iuris canonici*. Razodevajo nam jo zlasti tri splošne instrukcije in tri partikularne. Prve tri so instrukcija z dne 4. julija 1921 in instrukcija z dne 29. junija 1941 — obe smo si ogledali v tej razpravi, tretja pa je instrukcija za škofijska sodišča o postopku pri ničnostnih zakonskih pravnih z dne 15. avgusta 1936 (AAS 1936, 313—372).⁸⁷ Med tri partikularne instrukcije pa štejemo instrukcije k določbam o zakonu v treh konkordatih, namreč v italijanskem iz l. 1929., v avstrijskem iz l. 1934, in v portugalskem iz l. 1940. Italijanska instrukcija je bila izdana 1. julija 1929,⁸⁸ avstrijska 25. novembra 1936⁸⁹ in portugalska 21. septembra 1940.⁹⁰ Od vseh teh instrukcij je najmlajša instrukcija z dne 29. junija 1941, ki smo si jo zgoraj ogledali. Zato ta nekako povzema določbe o preiskavah pred poroko v ostalih dokumentih.

Kongregacija za zakramente je s to instrukcijo opozorila krajevne ordinarije na marsikatero praktično stvar pri teh preiskavah; vrh tega pa je splošne določbe v kodeksu, ki imajo včasih le bolj značaj okvirnega zakona, v marsičem izpopolnila.

III.

36. V tem tretjem delu si oglejmo partikularno pravne določbe o preiskavah pred poroko, ki so v veljavi v ljubljanski škofiji; in sicer pod tem vidikom zlasti, koliko se ujemajo z gornjo instrukcijo iz l. 1941 in koliko bi bilo treba te določbe izpopolniti po njenih navodilih.

⁸⁶ AAS 1932, 272 in nsl.

⁸⁷ O d a r, Postopnik za ničnostne zakonske pravde pri škofijskih sodiščih, BV 1938, 96—107, 197—245.

⁸⁸ AAS 1929, 351 in nsl.

⁸⁹ Prim. BV 1937, 186—191.

⁹⁰ AAS 1941, 29—56.

O spraševanju ženina in neveste imamo dve določbi v zakoniku ljubljanske škofije iz l. 1940. Prva se glasi: »*Spraševanje ženina in neveste se mora izvršiti po predpisanem formularju, ki ga je treba vestno izpolniti*« (čl. 370). Druga pa: »*Spraševanje ženina in neveste opravi redno župnik neveste; more pa spraševanje ženina opraviti tudi ženinov župnik*« (čl. 371).

Potem ko je izšlo v Avstriji navodilo za duhovska sodišča, so začeli posamezni avstrijski škofje izdajati za svoje škofije določbe o tem, kako naj se opravlja spraševanje ženina in neveste.¹ Redno so predpisovali posebne zapisnike o tem spraševanju. V ljubljanski škofiji je tak zapisnik ukazan od l. 1876. oziroma 1877.² Prvotni obrazec tega zapisnika³ se je pozneje večkrat spreminjal in izpopolnjeval, zlasti odkar je stopil v veljavo kodeks. Najnovejša izdaja je bila izdana že potem, ko je izšel zakonik ljublj. škofije iz l. 1940. Če ta sedaj veljavni formular primerjamo s prvotnim, moremo ugotoviti lep napredek.

Zapisnik ima pet delov. V prvem delu je 14 vprašanj o splošnih podatkih ženina in neveste. V drugem delu so vprašanja o zakonskih zadržkih po kanonskem pravu in po občnem državljskem zakoniku iz l. 1811., ki je v Ljubljanski pokrajini še v veljavi. V tretjem delu je 6 vprašanj o privoljenju; v četrtem so podatki o oklicih in v petem o poroki. Pravilno izpolnjen »zapisnik pri izpraševanju ženina in neveste« je torej dosti več, kot pove naslov; vsebuje namreč vse potrebne podatke o zakonu.⁴

Pravilna je opomba v začetku zapisnika, da se morajo odgovori zapisati v stavkih. To se pravi, da mora biti odgovor izražen z besedami, ki ne pripuščajo dvoma, ne pa n. pr. s kakšnimi znaki, ki morejo pomeniti različne stvari.

37. Po določbah instrukcije iz l. 1941. naj bi se naš zapisnik izpopolnil še s temile stvarmi:

1. V začetku spraševanja naj bi se ženin in nevesta zapriseгла, da bosta govorila samo resnico.⁵ Naš prvotni formular iz l. 1877. je imel na koncu vprašanje o prisegi: »*Če zamore to, kar je dozdej govoril, s prisego potrditi.*« V poznejših izdajah se je to vprašanje izpustilo. Uvedla naj bi se torej na začetek spraševanja prava prisega, ne samo vprašanje o njej.

2. Vprašanja o splošnih podatkih se morejo po našem zapisniku staviti obema zaročencema hkrati, medtem ko se morajo vprašanja o zadržkih in o privolitvi staviti vsakemu posebej. Instrukciji iz l. 1941. bi bolje ustrezalo, če bi se tudi vprašanja o splošnih podatkih stavila vsakemu zaročencu posebej.

¹ Znana so taka navodila za sekavsko škofijo l. 1856 (A. f. k. KR., I, 459—43) in za razne druge škofije (prim. A. f. k. KR., I, 498—512; 564—575; II, 724—736; III, 84—94; 247—251).

² Diöcesanblatt 1876, 39; 1877, 74, 78.

³ Ponatisnil ga je tudi Poč, Duhovski poslovnik² 1900 (Obrazci k str. 88).

⁴ Manjkajo le imena poročnih prič.

⁵ Prim. allegatum I, AAS 1941, 309.

3. Po našem zapisniku odgovarja ženin záse in nevesta záse; po instrukciji pa naj bi se ženinu stavila vprašanja tudi o nevesti in nevesti o ženinu.

4. Instrukcija zahteva, da morata ženin in nevesta predložiti župniku, če ju ta ne pozna, legitimacijo s fotografijo. Naš zapisnik o tem nima določbe; prav bi bilo, če bi se tudi v tem izpopolnil.

5. Če obstoji sum o zadržku, mora župnik zaslišati priče pod prisego, kakor smo zgoraj videli. Bilo bi dobro, če bi stala v zapisniku kakšna opomba o tem, v sedanjem je namreč ni. Le pri zadržku zakonske vezi stoji opomba, da mora biti smrt zakonca zakonito dokazana.

6. Instrukcija zahteva, da je treba zaročenca vprašati tudi po tem, ali sta že sklenila civilni zakon in kakšna je usoda tega zakona. Naš zapisnik tega vprašanja nima, ker je bilo doslej za katoličane v naših krajih odveč. Za tujce pa je dobro, če se vstavi.

7. Pri vprašanju o prostovoljni privolitvi v zakon opozarja instrukcija župnika, naj se ne zadovolji le s pozitivnim odgovorom zaročenca, marveč naj opravi še druge preiskave. Tudi v naš zapisnik naj bi se vstavilo to opozorilo.

8. V oddelku o privolitvi naj bi se vstavilo vprašanje, ali imata zaročenca namen skleniti pravi zakon, čigar bistveni lastnosti sta edinost in nerazvezljivost in prvi namen rodnja otrok. Ali naj bi se to vprašanje zaročencema vedno stavljalo, je druga stvar. Ravnati bi se bilo treba pač po ordinarijevi sodbi, kot določa instrukcija. Dostavilo naj bi se tudi, naj župnik opomni zaročenca, da jima prikrivanje v tej stvari nič ne koristi.

9. Če pri nedoletnih zaročencih obstoji sum o kakršni koli oviri za zakon, mora po instrukciji župnik zaslišati pod prisego starše. Ta določba naj bi se vstavila tudi v naš zapisnik.

10. Zapisniku naj bi se dodala priloga z vprašanji za priče, kadar se te zaslišijo, za starše pri nedoletnih zaročencih in obrazec razodetne prisege, kadar se ta zahteva.

11. Dalje naj bi se dostavilo v zapisniku, da morata nevestin in ženinov župnik občeovati po škofijski kuriji, če nista iz iste škofije, in da v takem primeru ne sme biti poroke, dokler škofijska kurija ne izreče nihil obstat.

12. V oddelku o oklicih naj bi se dostavila posebna rubrika o drugotnih oklicih, iz katere bi bilo razvidno, ali so se po škofovi določbi ti oklici opravili ali pa so se spregledali in iz katerih razlogov ter kakšna dokazna sredstva so se mesto njih zahtevala.

13. V oddelku o poroki naj bi se pri vprašanju, ali je poroka zaznamenovana v krstni knjigi, dostavilo še vprašanje; ali je došlo obvestilo od župnika, kjer je bil zakonec krščen, da je vpisal poroko v krstno knjigo. To obvestilo instrukcija zahteva.

38. Določba zgoraj navedenega čl. 371 zak. lj. šk., ki govori o tem, kateri župnik naj opravi spraševanje ženina in neveste, je v

⁶ Gl. odstavek 18 te razprave.

skladu s pojasnili instrukcije.⁶ Prav tako je z njimi v skladu naslednji člen, ki se glasi: »Zapisnik in listine shrani v arhivu župnik neveste. Le tedaj, če je opravil spraševanje ženina ženinov župnik in je bila tudi poroka v njegovi župniji, shrani zapisnik in listine v arhivu ženinov župnik« (čl. 372). Instrukcija sicer izrecno ne omenja primera, kdaj naj bi ženinov župnik shranil spise, vendar sledi iz besedila v njenem odstavku 4 a, da ni v nasprotju z našo partikularno določbo.

Sem spada še naslednji člen lj. šk. zak., ki se glasi: »Župnik, ki shrani v arhivu zapisnik in listine, mora zahtevati od zaročenca, ki ga nima vpisanega v svoji rojstni in krstni matici, rojstni in krstni ter samski list. Podatki v zapisniku ali kakšna druga izjava ne zadostujejo« (čl. 373). Ta določba, ki zahteva, da morajo biti v kraju, kjer se hranijo poročni spisi, vsi dokumenti zbrani, je našla potrjenje v instrukciji.⁷ Zahteva, da se mora poleg krstnega lista predložiti tudi samski list, je koncesija tradiciji, ker se samski list zahteva v naših krajih vsaj od Rauscherjevega navodila duhovskim sodiščem dalje, vendar je odveč. Če se krstna knjiga pravilno vodi in izpis iz nje (krstni list) ni star, zadostuje krstni list, ker samski list ne more ničesar dodati.

39. V naši partikularni zakonodaji nimamo določb, kako naj župnik opravi pri zaročencih spraševanje krščanskega nauka. Dobro bi bilo, če bi se sestavilo časovnim razmeram primerno navodilo o tem. To spraševanje je večkrat zadnja prilika, da more župnik z zaročencema kaj več govoriti iz oči v oči. Zato je prav, če se ta prilika dobro izrabi. V velikih potezah naj bi župnik prikazal pri tem razgovoru osnovne resnice krščanske vere in sicer kar se da zanimivo, markantno in konkretno, ne pa suho, šablonsko in abstraktno, kot se to večkrat vrši.

O pouku ženina in neveste o zakonskem življenju pa vsebuje ljubljanski škof. zakonik zelo primerne in konkretne določbe, ki dobro spopolnjujejo splošno določbo v kodeksu.

Najprej dopolnjuje čl. 364 zak. lj. šk. kan. 1018, ki določa, »naj župnik ne opuščá previdno poučevati o zakramentu zakona in njegovih zadržkih«. Po čl. 364, odst. 1, »morajo župniki to pršiti pri splošnem verskem poučevanju, zlasti pa pri stanovskih nagovorih«. O vsebini tega poučevanja prinaša določbo odst. 2 nav. člena, ki se glasi: »O zakonu morajo zlasti poučevati, da je zakon zakrament, da je nerazvezljiv in da so prvi njegov namen otroci«. Velikega praktičnega pomena more biti tudi določba v tretjem odstavku: »Vsako leto se mora na drugo nedeljo po razglašenju Gospodovem prebrati pri božji službi navodilo o sklepanju zakona.«

O poučevanju zaročencev samih pa vsebuje določbo čl. 374 zak. lj. šk., ki nam pove, kaj mora obsegati to poučevanje in kako se mora vršiti. Člen se glasi: »Pouk ženina in neveste o zakonskem življenju se ne sme nikoli opustiti. — Vsak župnik si mora sestaviti pismen osnutek takega pouka in po njem poučevati ženina in ne-

⁷ Prej je bila stvar preporna; prim. BV 1940, 296, op. 137.

vesto. — Pouk mora obsegati te-le točke: a) Zakon je zakrament, ki daje zakoncema pravico do posebnih stanovskih milosti. — b) Bog je ustanovil zakon, da zakonca postaneta oče in mati. — c) Zakonca smeta zakonsko občevati tudi zato, da si utrdita ljubezen in se obvarujeta greha. — č) Zakonca smrtno grešita, če namenoma preprečujeta spočetje. — d) Če bi bil kateri zakonec kdaj v dvomu, kaj je v zakonu dovoljeno in kaj ni, naj vpraša spovednika.»

Prvo določbo tega člena, da se namreč ta pouk ne sme nikoli opustiti, je treba razlagati tako, da bo v skladu z določbo v kan. 1033, ki pravi, »da naj župnik ne opusti poučiti zaročence, upoštevajoč njih osebne razmere«. O posamezni točki bo torej treba več ali manj pouka, kakršna sta pač zaročenca.

Čl. 374 vsebuje določbo o pouku o zakonskem življenju v ožjem pomenu besede. Po kan. 1033 je treba dostaviti še pouk o ostalih medsebojnih dolžnostih zakoncev in o dolžnostih staršev do otrok.

40. Ko je župnik opravil vse preiskave in dobil vsa potrebna obvestila, naj pristopi k poroki in sicer po kan. 1030, § 1, po preteku treh dni, »če pameten razlog ne terja drugače«, po čl. 378 zak. lj. šk. pa se sme izvršiti prvi dan po zadnjem oklicu.⁸ Če se poroka ne bo izvršila v župniji neveste ali ženina, mora izdati župnik neveste po kan. 1097, § 1, n. 3, dovoljenje in po § 75 o. d. z. pooblastilo za poroko. Vzorec za tako dovoljenje in pooblastilo je predpisan v čl. 380 zak. ljub. šk.

Po določbi instrukcije iz l. 1941. pa je treba temu dovoljenju dodati še potrdilo v posebni listini, ki vsebuje splošne podatke zaročencev in potrjuje, da je izkazan njih svobodni stan in da so bili oklici opravljeni. Za to potrdilo je predpisan v petem dodatku k instrukciji poseben obrazec, ki smo ga ponatisnili v odstavku 19 te razprave. Ta listina se mora shraniti v župnijskem arhivu one župnije, kjer se je poroka izvršila.

41. Končno naj dostavimo k gornjemu razpravljanju o preiskavah pred poroko še tole:

Poznati moramo črko postave in njenega duha. Zakon moramo spolnjevati po duhu, ki iz njega izhaja. Če se v luči teh dveh načel ozremo na gornje določbe, moramo ugotoviti, da razodevajo izredno veliko skrb, ki jo ima Cerkev, da bi se zakoni sklepali veljavno in dopustno. Cerkev se pač živo zaveda, da je zakon velik zakrament. Ta zavest in skrb Cerkve pa ne ostajata le v teoretičnem redu, le glede nauka in načelne prakse o zakonu, marveč sega prav tako živo v praktični red; Cerkev se briga za vsak krščanski zakon in individuo.

Čim bolj skušajo ljudje zakon profanirati, tem bolj si prizadeva Cerkev, da bi se ohranil njegov sakralni značaj. Javno mnenje danes zlasti po velikih mestih sklepanju zakonov ne pripisuje bogve kakšne važnosti. Zakoni se sklepajo na hitro roko, brez pravega premisleka in brez zavesti odgovornosti. Poroka je postala za mnoge prazna zunanost, neka sitna formalnost, ki jo je pač treba opraviti, a čim

⁸ Gl. BV 1940, 297 in nsl.

hitreje. Nevarnost je, da bi začeli tudi dušni pastirji kje podlegati tej psihozi in prisostvovati porokam, ne da bi se poprej resno opravile natančne preiskave.

V zadnjih dvajsetih letih kaže cerkvena zakonodaja in upravna praksa čim dalje večjo skrb za zakon.⁹ Poleg skrbi za presv. Evhari-stijo je ni kmalu stvari, ki bi ji Cerkev posvečala toliko truda, kot je prav zakrament zakona in cerkveno sodelovanje pri njem, zlasti pri preiskavah pred poroko. Cerkev uporablja vse nagibe, da bi v škofij-skih kurijah in v dušnih pastirjih vzbudila oziroma ohranila prepri-čanje, da so te preiskave izredno važna stvar. Ugotavlja, da vežejo določbe o preiskavah pred poroko pod smrtnim grehom, in sicer v vsakem slučaju posebej, opozarja na kazenske sankcije in odreja po-gosto kontrolo.

V našem času so župniki zelo izpostavljeni skušnjavi, da bi vršili preiskave pred poroko bolj površno. Javno mnenje je nasprotno, kakor smo že omenili, zaročenca zatrjujeta, da s poroko odlašati ne moreta, zahtevane poizvedbe se dajo le težko opraviti, predpisanih listin ni lahko dobiti, tempo, ki v njem živimo, ni naklonjen daljšemu preiskovanju. Večkrat je ta skušnjava premočna, in ta in oni župnik se ji vda, kot kaže skušnja.

Cerkev pa v tej stvari ne dovoli popuščati. Ugotoviti smo mogli, da so njene določbe čim dalje natančnejše in strožje. Zato se morajo tudi župniki duhu časa energično upirati. Zavedati se morajo, da je načelo »ljudem je treba iti na roko, jim ustreči za vsako ceno,« naravnost zločinsko, ker ta »iti na roko« in »ustreči« navadno nastopi takrat, kadar cerkvena določba kaj zapoveduje ali prepoveduje. Župnik naj torej gre vernikom na roko proti cerkveni določbi; naj bo njihov pomočnik pri tem, kako obiti cerkveno določbo ali jo naravnost prestopiti.¹⁰ Župnik kot uradni zastopnik Cerkve naj tako ravna pod pretvezo, češ da tako preprečuje greh med verniki. Non sunt facienda mala, ut eveniant bona. Pa še to je treba vedeti, da je en neveljaven zakon, ki se je sklenil po krivdi in s sodelovanjem cerkvenega funkcionarja, težje zlo kot toliko in toliko konkubinatov.

Župnik, ki »pómaga« vernikom proti cerkvenim določbam, ubija nehote v vernikih cerkveno avtoriteto. Verniku pač trenutno ugaja tako župnikovo ravnanje; toda spoštovati takega župnika ne more, in kar je še huje, omalovaževati začne cerkvene določbe, te o zakonu in ostale, saj je sam videl, da še župniku ni resno za nje.

Cerkev opozarja, kakor smo videli, ordinarije in župnike, naj vestno izpolnjujejo gornje določbe o preiskavah pred poroko. Te določbe so dane za odvrnitev obče nevarnosti, zato jih je treba spolniti v vsakem primeru, in sicer tako, kot Cerkev hoče.

Z vestnim spolnjevanjem teh določb bodo župniki preprečili marsikak neveljaven zakon, dvigali v očeh ljudi važnost zakona in vzbujali spoštovanje do cerkvenih določb. Če tudi bi bil prvi namen

⁹ Gl. BV 1936, 143—155; 222—231.

¹⁰ Že ob drugih prilikah sem omenjal podobne drastične zglede napačnega duhovniškega »usmiljenja« in »sočustvovanja« (gl. BV 1936, 300; 1940, 151).

kdaj odveč, ker je že brez preiskav razvidno, da se bo zakon sklenil veljavno in dopustno, pa bosta ostala druga dva namena.

Natančen obrazec zapisnika o izpraševanju ženina in neveste gornjo dolžnost župnikom močno olajšuje. Brez takega zapisnika je težko preprečiti, da se ne bi pri preiskavah pred poroko kaj opustilo.

Župnik naj bo prepričan, da ni v zapisniku nobeno vprašanje odveč; na vsako naj vestno in čim bolj natančno odgovori, le vestno in natančno izpolnjeni zapisniki morejo služiti kot važna listina pri ugotavljanju, ali se je zakon sklenil veljavno in dopustno.

42. V instrukciji iz l. 1941 je kongregacija za zakramente izrazila željo, naj bi župnik v vsakem primeru posebej, preden bi zaročence pripustil k poroki, prejel od škofijske kurije zatrdilo, da ni ovire za zakon. V vsakem primeru posebej naj bi torej sodelovala pri preiskavah pred poroko župnik in škofijska kurija. Ta želja kongregacije pač znova odkriva, za kakovažno stvar ima sv. stolica preiskave pred poroko. Če sta ženin in nevesta iz različnih škofij, je sodelovanje škofijske kurije naravnost ukazano.

V velikih škofijah bo gornji želji kongregacije v celoti težko ustreči. Škofijska kurija, ki bi v takih škofijah hotela natančno preiskovati v vsakem primeru posebej, ali je opravil župnik vse potrebne preiskave z zadostno marljivostjo, bi imela zelo veliko dela, ki bi ga ob današnji sestavi le težko zmogla. Če bi te revizije ne opravljala natančno, bi bila revizija pač odveč. Tako bodo škofje obče pač le težko mogli v celoti ustreči gornji želji kongregacije za zakramente.

Po drugi strani je pa ta želja preveč jasno izražena, da bi mogli kar tako mimo nje. Izpolniti jo bo treba, če ne dobesedno pa vsaj po smislu in kolikor se da. Če že ni mogoča revizija škofijske kurije pri preiskavah pred vsako poroko, pa naj bi se uvedla vsaj pri tisti skupini porok, kjer je največ nevarnosti, da se bo zakon sklenil neveljavno ali vsaj nedovoljeno. Sem spadajo zlasti zakoni, ki se sklepajo v večjih mestih, pri nas n. pr. v Ljubljani. V takem mestu župnik navadno zaročencev ne pozna. Skušnja uči, da bi bila tu večja previdnost zelo na mestu. V takem škofijskem mestu bi se mogla gornja želja kongregacije izvesti brez večjih zamud in težav.

Prav tako naj bi se gornja revizija uvedla pri zakonih tujcev, prišlecev ali celo potikavcev, pa naj se sklepajo v večjem mestu ali na deželi. Oklici sami zase so namreč zelo pomanjkljivo sredstvo za ugotavljanje ovir za zakon. Spraševanje ženina in neveste je v takem primeru, ko ju župnik tudi sicer ne pozna ali zelo malo, močno nezanesljivo. Pa še to spraševanje se v takih primerih navadno opravi na hitro, le bolj pro forma. Tako se zgodi, da je najmanj preiskav prav tedaj, ko bi bile najbolj potrebne.

Gornjo željo kongregacije za zakramente naj bi zato spolnjevali vsaj v teh-le primerih: 1. v velikih mestih redno, razen v primerih, ko župnik že dalj časa oba zaročenca dobro pozna; 2. pri zakonih tujcev, prišlecev in potikavcev, pa naj se zakon sklepa kjer koli v škofiji, in 3. pri vsakem primeru, ki je kakor koli zamotan, čeprav sum o obstoju zadržka ne obstoji.

»Nouvelles ecclésiastiques« in naši janzenisti

(do 7. avgusta 1782)

»Nouvelles ecclésiastiques« et Jansenistae nostrates
usque ad d. 7. augusti 1782.

Franc Glinšek, Ljubljana.

Summarium: I. Controversiae Jansenisticae saeculo XVIII. — II. Indoles europaea in limine saeculi XVIII. — III. Jansenistae et Philosophi Galli saeculi XVIII. — IV. Jansenistae nostrates quid senserint. — V. Conspicuum historicum folii sub titulo »Nouvelles ecclésiastiques« evulgati. — VI. »Nouvelles ecclésiastiques« in ditione Austriaca. — VII. Quid »Nouvelles ecclésiastiques« de nostratibus usque ad d. 7. augusti 1782 scripserint. — Subiungitur elenchus relationum a d. 3. aprilis 1783 usque ad d. 24. decembris 1788 in »Nouvelles ecclésiastiques« evulgatarum, quae causas nostratum tractant.

I. Janzenistične borbe v XVIII. stoletju

Ko so leta 1710 na povelje francoskega kralja Ludovika XIV. podrlji znameniti samostan Port-Royal des Champs, ki je veljal za leglo janzenističnega odpora, se ni polegel boj, ki ga je po l. 1640 izzvala proslula Janzenijeva knjiga. Dne 8. septembra 1713 je papež Klement XI. obsodil 101 stavek iz nabožnega dela oratorijanca Pasquieria Quésnela Réflexions morales z bulo »Unigenitus«. To je vilo novega olja na iskro, ki je tlela pod pepelom. »...l. 1710 so podrlji samostan;« pravi Paul Hazard¹, »sekte, ki je toliko let mučila Cerkev v Franciji, naj bi bilo tako konec... Kaj šel Sekta se razlije drugam in se širi od kraja do kraja. Ostala so ognjišča janzenizma v Louvainu, v Utrechtu, kjer je neužugana cerkvena občina sprejemala

¹ La crise de la conscience européenne II (Paris 1935) 255/56. Važnejša dela, v razpravi porabljena, so: L. Bournet, La querelle janséniste, Paris 1924; H. Brén, Boj za porciunkulski odpustek v ljubljanski škofiji. Bogoslovni Vestnik (=BV) IX (1929); A. Cherel, De Télémaque à Candide (VI. zv. J. Calvetjeve Histoire de la Littérature française), Paris 1933; R. Cebulj, Janzenizem na Slovenskem in frančiškani, Ljubljana 1922; W. Deinhardt, Der Jansenismus in deutschen Landen, München 1929; A. Gazier, Histoire générale du mouvement janséniste I-II, Paris 1922; J. Gruden, Janzenizem v našem kulturnem življenju. Cas X (1916); J. Gruden, K drugemu prevodu sv. pisma. Carniola VII (1916); J. Gruden, Pričetki našega janzenizma. Cas X (1916); A. C. Jemolo, Il gianse-nismo in Italia prima della rivoluzione, Bari 1929; F. Kidrič, Francosko-ilirski loža prijateljev rimskega kralja in Napoleona v Ljubljani. Slovan XII (1914); F. Kidrič, Zgodovina slovenskega slovstva, Ljubljana 1929—1938; R. Kušej, Joseph II. und die äußere Kirchenverfassung Innerösterreichs, Stuttgart 1908; D. Mornet, La pensée française au XVIII^e siècle, Paris 1936; E. Préclin, Les jansénites du XVIII^e siècle et la Constitution civile du Clergé, Paris 1929; I. Prijatelj, Duševni profili slovenskih prepoditeljev, Ljubljana 1935; Ch. A. Sainte-Beuve, Port-Royal, éd. Hachette (7 zvezkov), Paris 1922; Slovenski biografski leksikon (=SBL) I, Ljubljana 1925—1932; F. Ušeničnik, Rigorizem naših janzenistov. BV III (1923). Ostala dela so navedena sproti.

izgnance, v raznih nemških mestih, na Dunaju celo na cesarskem dvoru, v Piemontu, v Liguriji, v Toskani, celo v Rimu. Janzenisti delajo propagando v Španiji. V Franciji je s proglasitvijo bule zopet buknilo na plan tako živo kakor prvi dan... vse se začne od kraja, kakor da je prišel signal. Apelantje, akceptantje, akomodantje si skočijo v lase in si dolgo vrsto let ostanejo v laseh.« Bula Unigenitus je odslej živec, okoli katerega se vrši boj v XVIII. stoletju. »... ni šlo več za pet drobnih nejasnih latinskih stavkov,« pravi Gazier,² »napad je veljal stavkom, ki so bili čisto Quesnelovi, pisani v odlični francoščini, in o katerih točni navedbi se je lahko vsakdo prepričal. Tu ni bilo več mogoče razlikovati med stvarno in pravno platjo, ostalo je samo pravno vprašanje.« Med janzenisti jih je bilo veliko, ki so šli po tej obsodbi v skrajnost. Sainte-Beuve³ pravi o njih: »Njim je zlasti rojilo po glavi, da se je s to krščanstvo razkrajajočo bula začela nova doba, da Rim ni več v Rimu, da Cerkev ni več v Cerkvi, da je treba pravo Cerkev odslej iskati v zboru apelantov in reapelantov in nikjer drugod.« To se pravi, da je za herezijo prihajal odkrit odpad.

Gazierova oznaka »ostalo je samo pravno vprašanje« izvrstno izraža značaj janzenističnih borb v XVIII. stoletju. Gratia efficax in dogmatična vprašanja posebej so stopila v drugo vrsto ter ostala bolj pretveza spora. V resnici so o njih malo razpravljali. Tako imenovani janzenistični nauk se je sprejemal ali zavračal kot celota, kakor je pač kdo zavzel stališče do oblasti rimskega škofa v Cerkvi. Prepir se je tako premaknil na polje kanonskega prava in cerkvene discipline. »Razvilo se je janzenistiško cerkveno pravo,« pravi Fr. Ušeničnik.⁴ Res se med janzenisti te dobe odražajo najbolj kanonisti: Zeger Bernard van Espen (1646—1728), čigar delo *Jus ecclesiasticum universum* je izšlo l. 1700 in doživelo enajst izdaj; Febronius Iustinus — J. N. de Hontheim (1701—1790) je napisal »De statu Ecclesiae et legitima potestate romani pontificis liber singularis« (1763); v Avstriji sta živela in učila znamenita kanonista P e h e m in R i e g g e r. Sicer pa so bile tudi obsojene Quesnelove teze predvsem iz cerkvenopravnega področja, zlasti iz nauka o prvenstvu in nezmotljivosti papeža. Tako je po Quesnelu janzenizem prihajal vedno bolj v sklad z galikanizmom.⁵ Ko Bournet razlaga težave, ki so se stavile nasproti uveljavljenju Quesnelove obsodbe v Franciji, navaja sledečo pripombo zgodovinarja Rébelliauja, ki po njegovem pojasnjuje vse verske prepire v XVIII. stoletju: »Kadar hočejo Rim in njegovi prijatelji zgrabiti janzenizem, najdejo povsod galikanizem, janzenizem se skriva za galikanizmom.«⁶ Znano je, da je galikanizem dobil v Nemčiji brata, febronianizem, v Avstriji pa drugega, jožefinizem, »ki je samo za Jožefovo porabo prirojeni febronianizem«, kakor pravi isti Bournet. Povsod je šlo v glavnem za to, da se raz-

² O. c. I, 243.

³ O. c. VI, 73.

⁴ BV III, 5.

⁵ W. Deinhardt, o. c. 6.

⁶ L. Bournet, o. c. 301.

širi oblast škofov ali svetne oblasti na škodo papeža.⁷ Med ljudmi, ki so se tako znašli na isti črti v boju z Rimom, so bile lahko velike idejne razlike.⁸

II. Sprememba v evropski miselnosti na pragu XVIII. stoletja.

V istem času, ko se je premaknilo težišče borbe z janzenizmom, so se podobni premiki izvršili drugod. V francoski književnosti se je v tem času dobojevala znamenita »querelle des anciens et des modernes«. Prvi so trdili, da je človeški duh dosegel svoj stvariteljni višek v antiki, drugi pa so kazali na umotvore novejših dob in ugotavljali, da človeštvo na pridobitvah prednikov gradi novo in se tako stalno dviga in izpopolnjuje. Prvi so trdili, da je treba posnemati stare, drugi, da je treba pogumno iskati novih poti. Zmagali so drugi in z njimi ideja napredka, ena izmed najznačilnejših v miselnosti evropskega človeka XVIII. stoletja. XVII. stoletje religijo ceni, ob sklepu stoletja pa se pojavijo dela kot je *Dictionnaire historique et critique*, čigar avtor je Pierre Bayle; Fontenelle piše svoje *Dialogues des morts*, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, *Histoire des oracles*, ki na videz vero spoštujejo, v resnici pa jo zagrizeno napadajo. Bayle uvede v svojem slovarju sistem znamenitih »renvois«: ko govori o določenem verskem vprašanju, navede ugovore, za zavrnitev pa napoti bralca v drug članek, kjer pa ta zopet ničesar ne najde, če se sploh potruži, da gre iskat. Ta sistem je porabila potem tudi velika enciklopedija. O moči tega toka priča Mornet, ki trdi, da je bil Baylov *Dictionnaire* najbolj brano delo v prvi polovici XVIII. stoletja. V katalogih 500 zasebnih knjižnic je našel prav to delo največkrat (288 krat).⁹

Tako se je razvil v prvi polovici stoletja tok, ki ga imenujemo »filozofijo«. Beseda »filozofija« tukaj ne pomeni spekulativnega raziskavanja. J. Calvet jo takole definira: »Neodvisnost individualnega uma, ki se postavlja za merilo vsake resnice, kritizira versko in politično idejno dedščino ter zahteva toleranco za vsakršno mišljenje.«¹⁰ Je »delujoča sila, hoče se uveljaviti«. Vemo, da je bila druga polovica XVIII. stoletja doba velike ofenzive teh »filozofov« in njih glavni bojni stroj je bila velika enciklopedija.

III. Janzenisti in filozofi.

Glede nazorov francoskih janzenistov o reformah v cerkveni disciplini in o oblasti države nad Cerkvijo je zapisal Fr. Ušeničnik,¹¹ da so se popolnoma ujemali z načeli brezvernih filozofov »prosvetljenega« stoletja. Ta opomba nas ne sme zapeljati k misli, da sta bili obe gibanji istovetni ali vsaj med seboj prijateljsko razpoloženi. Med filozofi in janzenisti so bile skupne točke: oboji so napadali nvanjo

⁷ O razvoju janzenizma v XVIII. stoletju posebej, vendar predvsem v Franciji, piše E. Prévelin v navedenem delu.

⁸ Prim. J. Gruden v *Času X*, 121.

⁹ D. Mornet, o. c. 30.

¹⁰ J. Calvet, *Manuel illustré de la littérature française* 441.

¹¹ *BV III*, 5; gl. tudi J. Gruden v *Času X*, 122.

avtoriteto in zahtevali avtonomijo, janzenisti nasproti papežu v Cerkvi, filozofi proti vsem in vsakemu, dejansko pa zlasti nasproti Cerkvi; janzenisti so zahtevali očiščeno krščanstvo, prosto vsakega praznoverja, filozofi neko naravno od razuma prečiščeno vero. Razvaline Port-Royala in preganjanja janzenistov so filozofi radi uporabljali v borbi proti »fanatizmu«, ki so ga tako goreče preganjali. Toda med filozofi so bili notorični ateisti kot baron d'Holbach in Helvetius, drugi so trdili, da verujejo v Boga, njih vera pa je bila samo tako imenovani deizem, ki ni hotel nič slišati o razodetju. Voltaire, edini od filozofov, ki je pisal o verskih zadevah svojega časa in čigar brat Armand je bil znamenit konvulzionist,¹² je postal prijatelj janzenistov samo tedaj, ko je upal, da bo z njihovo pomočjo rešen izgnanstva.¹³ Pa je brž spoznal, da zveza med ljudmi, ki so bili tako slabo zapisani na dvoru, ne bi nič kristila. Zato jim je ročno pokazal hrbet. Čim starejši je bil, tem bolj so se mu spori o verskih zadevah zdeli vredni zaničevanja »des honnêtes gens«. Janzeniste je imenoval »des énergumènes atroces, des presbytériens plus dangereux que ceux d'Angleterre«, »des loups plus méchants que les renards jésuites«.¹⁴ D'Alembert pravi v pismu Voltairju o parlamentih, ki so se vlekli za janzeniste proti jezuitom, da so izvrševalci visoke pravice v korist filozofije, od katere prejema povelja, ne da bi za to vedeli. Po zatoru jezuitov pa meni, da bo filozofija ugnala tudi janzenistične »co-saques« in »pandours«.¹⁵ Samo od časa do časa so bili janzenisti in filozofi zavezniki. Kdor je listal *Nouvelles ecclésiastiques*, bo prav rad pritrdil Lansonu, ki pravi: »Dva lista sta se zaigrano vojskovala proti filozofiji, *Nouvelles ecclésiastiques* in *Journal de Trévoux*« (list, ki so ga izdajali jezuiti).¹⁶ Res pa je, da niti janzenisti niti katoliki niso znali učinkovito nastopiti proti nevarnosti, ki so se je dobro zavedali.¹⁷

Pri presojanju razmerja med janzenisti in filozofi je treba veliko previdnosti. Po ideološki osnovi sta si obe gibanji bistveno nasprotni. Previdnost je potrebna tem bolj, ker se je že v XVII. stoletju o janzenistih spletla bajka, ki je bila grdo obrekovanje. Neki Filleau, advokat pri poitierskem parlamentu, je napisal pamflet, ki je pripovedoval, da se je l. 1621 zbralo v kartuziji Bourfontaine sedem mož z Janzenijem in St. Cyranom na čelu. Tam so baje razpravljali o načrtu, kako bi uničili krščanstvo in ga nadomestili z neke vrste deizmom. Vsi so bili edini o cilju, ločili so se pa glede tega, kako naj ga dosežejo. Ugotovili so baje, da je treba zmanjšati prejemanje zakramentov, podreti avtoriteto spovednikov, zlasti pa še redovnikov, odpraviti hierarhijo in končno uničiti dogme. Janzenij je baje predložil nasprotno pot. Začeli naj bi s pretirano vnetim oznanjevanjem

¹² V prvi polovici XVIII. stoletja so se pri cerkvi sv. Medarda v Parizu in tudi drugod pojavili neki janzenistični čudeži; posebno pogostna so bila razna zvijanja (konvulzije) neobčutljivosti za bolečine in krči.

¹³ A. Gazier, o. c. 52. 54.

¹⁴ A. Gazier, o. c. 54/55.

¹⁵ L. Bournet, o. c. 353/54.

¹⁶ Histoire de la littérature française 732.

¹⁷ Prim., kar pravi o tem Calvet, o. c. 524/25.

vsemogočnosti milosti ter tako ljudi navedli, da bi odtod sklepali na predestinacijo in nekoristnost vsakršnega prizadevanja za popolnost. Nauk sv. Avguščina se jim je zdel za to najpripravnejši, zato so baje sklenili, naj ga Janzenij v ta namen takoj priredi. V več ali manj podobni obliki so to bajko klicali v življenje v XVIII. stoletju. V tem stoletju je izšlo celo več del podobne veljave. Tri izmed njih so bila napisana v Avstriji in dvema je bil avtor sekovski škof Spaur.¹⁸ Eden izmed omenjenih pamfletov, ki je izšel l. 1771, je metal skupaj protestante, janzeniste in svobodomislece ter iskal njihove zmote že v herezijah prvih krščanskih stoletij. Deinhart popolnoma pravilno sodi, da je treba te knjižice presojeti v okviru časa, v katerem so nastale. Bile so orožje v boju. Dasi je treba obsoditi neresnične očitke, jih ni treba dobesedno jemati. Sami vemo, kako malo so bili nasprotniki izbirčni v sredstvih. Stoji pa, da je filozofe in janzeniste ločil globok prepad. Osnova vsega janzenističnega gledanja na človeka je bilo prepričanje, da je človeška narava docela pokvarjena, filozofi pa so imeli za izhodišče prepričanje, da je človeška narava po bistvu dobra, ter zanikali dogmo o izvornem grehu in njegovih posledicah.

IV. Naši janzenisti in njihovi nazori.

Naši janzenisti niso učili Janzenijevih zmot. Imamo celo dokaze, da so jih vedno obsojali.¹⁹ Bilo bi zares čudno, da bi bil znameniti dunajski profesor P. Gazzaniga posvetil svojemu podporniku škofu Herbersteinu prav tisti del knjige, v katerem obsoja Janzenijeve nauke, če bi se bil ta javno k njim priznaval.²⁰ Gazzaniga je pač moral vedeti, kakšno je bilo Herbersteinovo prepričanje, ker je on redigiral Herbersteinove pastirske liste.²¹ Vendar ne smemo pozabiti, da so od l. 1653 najbolj pristni janzenisti obsojali onih pet stavkov, ki jih je Rim označil kot heretične. Trdili so le, da niso v Janzenijevi knjigi, v čemer je prav bilo tisto znano razlikovanje med pravno in dejansko platjo. Če je verjeti Gazieru,²² je tudi Quesnel vse naredil, da bi prepričal papeža, da ga le-ta ni prav razumel, dasi ni imel namena podvreči se.²³ Zdi se, da je bilo pri nas marsikaj podobnega. Pri nas je še manj kakor na Francoskem kdo hotel veljati za heretika.

V Franciji se je, kakor smo rekli, podelala borba o milosti, o odrešenju in o svobodni volji, mesto tega pa so janzenisti neutrudno in dostikrat brezobzirno zahtevali reforme v cerkveni disciplini. Glede zakramenta pokore in pri prejemanju sv. obhajila so uvajali neznosno strogost. Kar se tiče liturgije so hoteli vpeljati v Franciji preprosto obliko iz prvih časov krščanstva brez zunanjšega bleska. V boju proti rimskim odlokom so se zatekali po pomoč k parlamentom, zato so pa priznavali državi pravice, ki ji ne gredo ne po božji ne po naravni

¹⁸ W. Deihardt, o. c. 69 sl.

¹⁹ F. Ušeničnik v BV III, 10—14.

²⁰ Prim. F. Ušeničnik v BV III, 10/11.

²¹ J. Gruden v Casu X, 127.

²² O. c. I, 238.

²³ L. Bournet, o. c. 301.

postavi, Janzenizem v tej obliki in združen z racionalizmom se je v drugi polovici XVIII. stoletja začel razširjati v Avstriji.²⁴ Cesarju Jožefu ni bilo za janzenistične dogmatične zmote. Ugajale so mu samo praktične reforme v liturgiji ter neobizantinsko janzenistično cerkveno pravo. Janzenisti so hoteli liturgijo brez zunanjšega sijaja. Jožef je uvedel »čisto pametno bogoslužje« ter določil, koliko sveč naj gori na oltarju. Janzenisti so bili proti odpustkom pod pretvezo, da zaradi odpustkov gine strogi duh spokornosti. Zato je tudi v Avstriji izšla postava, ki je prepovedovala oznanjati odpustke brez dvornega odobrenja. Janzenisti so bili proti bratovščinam in božjim potom, češ da se po božjih potih in po bratovščinah pospešuje pogostjo sv. obhajilo in prejemajo odpustki. Cesar Jožef je zatrl bratovščine in prepovedal ljudem hoditi na božja pota. Janzenisti so bili proti ljudskim pobožnostim in proti pogostnemu izpostavljanju najsvetejšega zakramenta. Tudi tu se je avstrijska vlada z njimi strinjala. Janzenisti so podrejali Cerkev državi. Cesar Jožef si je prilastil mnogo pravic nad Cerkvijo, ki jo je dejansko zaslužnil državi. Ta avstrijski janzenizem je škof Herberstein uvedel pri nas.²⁵ Spričo vsega tega se mi zdi umestno vprašati se, ali so naši »janzenisti« sploh janzenisti, ali jim ne delamo s tem nazivom krivice, saj so ga tudi sami odklanjali, kakor bomo v teku razprave še jasneje videli. Po vsem, kar sem omenil glede premaknitve težišča janzenistične pravde v XVIII. stoletju, bi si tudi glede janzenistov te dobe v drugih deželah morali postaviti isto vprašanje. Vendar pa je iz povedanega mogoče prav tako videti, da je tam med janzenisti XVII. in XVIII. stol. kontinuiteta. Janzenisti se sami niso nikoli s tem imenom nazivali ne v Franciji ne drugod. Dajali so jim ga drugi, ki so videli v njih idejne dediče onih, ki so ob Janzenijevi knjigi boj začeli. Spreminjalo se je bojišče, tabora sta bila vedno ista. Ni nobenega dvoma, s kom so držali naši, kateri tabor jih je imel za svoje. Že samo s tem pa smo upravičeni dajati jim ime, ki se je že uveljavilo.

V. Kaj so bile *Nouvelles ecclésiastiques*?

Proti buli *Unigenitus* so 1. marca 1717 apelirali na vesoljni cerkveni zbor štirje francoski škofje. Pristopilo jih je še šestnajst od sto tridesetih, ki jih je štela Francija. Potem so iskali pristašev med duhovščino, zlasti redovno, med oratorijanci, genovefanci, benediktinci, dominikanci itd. V celoti so dobili zase 3000 duhovnikov od 100.000. Imenovali so se »opposants« ali »appelants« ter bili zelo agilni.²⁶ Koliko so imeli pristašev med laiki, je težko reči. Da so morali biti zelo številni, sodi Gazier²⁷ po tem, da so skoraj celo stoletje izdajali tajen časopis »*Nouvelles ecclésiastiques*«, za kar je bilo treba dosti sredstev.

Podnaslov tega lista je bil: »*Mémoires pour servir à l'histoire de la Bulle Unigenitus*«. Ta podnaslov je značilen, ker kaže, kam je

²⁴ Prim. F. Ušeničnik v BV III, 5/6.

²⁵ Prim. F. Ušeničnik v BV III, 6.

²⁶ L. Bournet, o. c. 313.

²⁷ O. c. I, 313/14.

bila borba osredotočena. Bil je to tednik, ki je redno izhajal od 1728 do 1803. Gazier²⁸ trdi, da je bula Unigenitus dala povod, da se je rodilo to bojno glasilo, čigar prva številka je izšla v februarju 1728, in da je dal priliko za to koncil v Embrunu. Pravi, da se je javnost živo zanimala zanj. Najprej je krožilo nekaj rokopisnih listov, nato pa so posegli po tisku. Sprva so izhajale po štiri strani na teden, kmalu pa po osem. Sainte-Beuve²⁹ meni, da je treba pripisovati pobudo za ustanovitev glasila oratorijancu in znamenitemu janzenistu Du Guetu (1649—1733).

Moram reči, da sem našel v knjižnici Katoliškega instituta v Parizu, čigar zbirka *Nouvelles ecclésiastiques* je skoraj popolna, več tiskanih in z istim naslovom opremljenih listov izpred l. 1728. Najstarejši list je prav iz leta 1713, ko je bila promulgirana bula *Unigenitus*. Toda pred letom 1728 ni videti, da bi bil časopis izhajal redno, format je pa isti. Prvi letniki obsegajo prav malo številke. Letnik 1719 je že precej obsežen, dasi imajo posamezne številke večkrat samo po dve strani. Potem takem se zdi, da so leta 1728 samo zagotovili stalno izhajanje glasila, ki se je že prej uveljavilo.

Po Gazieru³⁰ je bil prvi glavni urednik neki diakon Boucher (1691—1768), njegov glavni sodelavec pa neki duhovnik Troya. Ko je slednji moral v zapor, je postal in trideset let ostal pravi »auteur« *Nouvelles ecclésiastiques* neki župnik iz Touraine, Fontaine de la Roche. Gazier opozarja na pomen tega lista za zgodovino dobe, hkrati pa tudi svari čitatelja, naj bo previden, ker je pisan zelo strastno.³¹

O darovitosti in spretnosti urednikov tega lista ima precej drugačno mnenje Sainte-Beuve, ki pravi, govoreč o že omenjenem jezuitskem listu »*Journal de Trévoux*«, ki se je boril proti janzenizem, da ga noče žaliti s tem, da bi ga primerjal z *Nouvelles ecclésiastiques*, v katerih v vsem XVIII. stoletju ni opazil nobene iskricе talenta in nobenega žarka nepristranosti.³²

Poleg *Nouvelles ecclésiastiques* so janzenisti izdajali še množino knjig in knjižic v polemične namene, celo brezokusnih poezij, vse to pa brez pravega načrta, kajti zdi se, »da je za janzenizem XVIII. stoletja najbolj značilna črta individualizem njegovih privržencev«. ³³ Dobro urejeno je bilo izdajanje *Nouvelles ecclésiasti-*

²⁸ O. c. I, 310.

²⁹ O. c. VI, 78¹.

³⁰ O. c. I, 311.

³¹ »Rédigées par un homme de talent, avec une grande exactitude et une sûreté d'information extraordinaire pour le temps, les «*Nouvelles ecclésiastiques*», dont les collections complètes sont aujourd'hui très rares, ont enrichi l'histoire d'une infinité de noms et de faits qui sans elles seraient complètement inconnus. Il faut les lire avec précaution, car elles sont plus passionnées que les Provinciales, sans comparaison possible; elles n'en sont pas moins une source de renseignement très précieuse.» A. Gazier, l. c.

³² »... cette triste feuille janséniste dans laquelle, durant tout le dix-huitième siècle, il ne se remarque pas une seule étincelle de talent, pas une seule lueur d'impartialité.« O. c. III, 130.

³³ A. Gazier, o. c. I, 315/16.

ques. Njih izdajatelji in razširjevalci so se znali pred oblastmi spretno skrivati.³⁴

Naš Gruden³⁵ pravi, da so Nouvelles ecclésiastiques izhajale v Utrechtu. Toda 6. marca 1759 beremo opozorilo, da bo tiskarnar Van der Weide tiskal list v naprej v Utrechtu »pour ce pays«. Opozorilo pravi dalje, da jih bo tiskal brez opomb, ne pa kakor dotlej tiskarnar v Amsterdamu, ki je dodajal opombe, katere so vzbujale nevoljo in docela krivične kritike, ker niso bile utemeljene. Iz tega je razvidno, da sta bili dve izdaji. Izvodi, ki sem jih imel v rokah, imajo v dopisih iz tujine včasih dostavke, ki so bili gotovo narejeni v Parizu in za francoske čitatelje (n. pr. številka 7. avg. 1781 v članku z Dunaja). Deinhardt³⁶ pravi, da je ustanovitev janzenističnega organa v zvezi z ustanovitvijo janzenistične cerkvene občine v Utrechtu in da je izhajal od 1728 hkrati v Parizu in v Utrechtu z isto vsebino. Na tuje pa so najbrž pošiljali utrechtško ali boljše holandsko izdajo. Da se je na Holandskem tiskal francoski časopis, ni nič čudnega. Od XVII. stoletja dalje je bila Holandija pribežališče vseh, ki se drugje zaradi svojih nazorov niso čutili varne. Ti so izdajali celo množico raznih »gazettes«, o katerih pravi P. Hazard: »Pravi duh francoskih časnikarjev v Holandiji je non-konformizem, oni so glasila heterodoksije.«³⁷ Med temi časniki so imele tudi Nouvelles ecclésiastiques svoje mesto, saj so tudi one bile glasilo skupine, ki je hodila svoja pota in imela svoje nazore. Niso pa spadale med to zelo številno tropo po večini kratkotrajnih časniških upornikov po tem, da bi bile kakor oni služile želji, vedeti dejstva, na katerih slone nazori in prepričanja, ter budile veselje do diskutiranja o vsaki stvari, podedovano po Baylu.³⁸ Nouvelles ecclésiastiques so imele svojo »linijo«.

Od 1. januarja 1790 so Nouvelles ecclésiastiques v Parizu izhajale javno pri knjigarnarju Le Clèru v rue Saint-Martin,³⁹ ker je revolucija prinesla svobodo tiska. Kmalu pa je prišlo drugače in za časa strahovladja (la Terreur) so morale za nekaj mesecev umolkniti. Znova so se oglasile l. 1794, toda ne več v Parizu, ampak v Utrechtu pri knjigarnarju Schellingu in pod uredništvom nekega abbéja Moutona, ki jih je urejeval do konca maja l. 1803, ko so nehale izhajati.⁴⁰

VI. Nouvelles ecclésiastiques v avstrijskih deželah.

Kakor že znano, se je janzenizem v XVIII. stoletju razmahnil po celi katoliški Evropi. Njegovo glasilo kaj verno odraža to širjenje, ker vsebuje dopise iz vseh dežel, kjer je sekta dobila kaj pristašev ali prijateljev. Od kraja in še dolgo potem se je časopis zanimal

³⁴ A. Gazier, o. c. I, 312/13.

³⁵ Cas X, 122/23.

³⁶ W. Deinhardt, o. c. 79.

³⁷ La crise de la conscience européenne I, 113.

³⁸ A. Cherel, o. c. 386—388.

³⁹ A. Gazier, o. c. II, 139.

⁴⁰ A. Gazier, o. c. II, 143/44; L. Bournet, o. c. 317.

predvsem za Francijo. Prvi članek iz Avstrije je izšel l. 1721. Odposlan je bil z Dunaja 8. maja. V teh letih je tudi sicer več člankov iz inozemstva. Kmalu pa zanimanje za ostalo Evropo poneha in letniki 1728—1740 se pečajo skoraj izključno z že omenjenimi dogodki pri cerkvi sv. Medarda v Parizu in z vprašanjem konvulzionistov. L. 1740 se začne divja gonja proti jezuitom, doseže višek l. 1748 in se potem nekoliko omili, dasi ne preneha do razpusta reda. Težko, da so na jezuitski red od katere druge strani letele hujše strele kakor iz stolpcev janzenističnega glasila.

Zanimanje za inozemstvo je medtem zopet narastlo in 25. decembra 1752 najdemo prvič omenjeno cesarico Marijo Terezijo. Vendar pa do l. 1759 dopisi iz tujine še vedno niso številni. Od tega leta dalje pa je organ postal internacionalen. Kmalu je začel posvečati največ pozornosti in prostora deželam, ki jim je vladala habsburška rodovina. Dne 31. julija 1765 opazimo zelo popoln pregled razvoja avstrijskega janzenizma. Množe se pokloni in hvalospevi na cesarico, ki nam jo članki predstavljajo kot razsvetljeno zaščitnico, ki vneto pospešuje »la saine doctrine«. Dne 14. marca 1774 beremo zanimive podrobnosti o osebnem razmerju vzvišene gospe do novih nauk. Marija Terezija je izjavila Stocku, pravi članek, kako je našla svoje ideje o oblasti v Cerkvi. Kardinal Migazzi, dunajski nadškof, je napisal neko apologijo »ultramontanskih« načel. Cesarica je pa naročila Stocku, naj to delo zavrne. Cesarica je avtorju osebno izrazila svoje zadovoljstvo, le-ta jo je pa ob tej priliki poprašal, če jo je morda kak njen spovednik poučil, ko je tako pravilno sodila o teh zadevah. Cesarica je pa odvrnila, da so ji v mladosti dvorne dame posodile nekaj francoskih knjig, iz katerih je dobila svoja načela o cerkveni hierarhiji.⁴¹ Te knjige so najbrž bile, pravi dalje članek, Bossuetove, Fleuryjeve in Nicolove, »ki jih ima Nj. ces. Veličanstvo že dolgo v svoji delovni sobi in ki jih je dajala zakriti z zagrinjalom, kadar je imel priti njen spovednik jezuit«.

Glede tega spovednika jezuita je treba omeniti, da imenuje Deinhardt kot cesaričinega spovednika prelata Ignacija Millerja, v čigar hiši so se zbirali dunajski prijatelji janzenistov.⁴² Najbrž je cesarica tako ravnala v prejšnjih letih. Stvar sama je pa le zanimiva in gotovo ni popolnoma izmišljena, ker bi bili sicer nasprotniki janzenistov že poskrbeli, da bi cesarica izvedela, kaj vse ji napletajo ljudje, ki jih ščiti.

⁴¹ «Sa Majesté lut cette Réfutation, en fut tres-satisfaite, et voulut même s'entretenir avec l'Auteur sur la nature du Gouvernement Ecclésiastique; Elle parla des vrais principes en cette matiere avec autant d'exactitude que d'intérêt. M. de St. ravi de l'entendre, prit la liberté de lui demander respectueusement, si c'étoit par quelqu'un de ses Confesseurs qu'Elle avoit été instruite de ces grandes maximes? (Elle n'en avoit eu jusque-la que des Jésuites). — «Non», répondit avec bonté l'auguste Souveraine; «aucun Confesseur ne m'en a jamais parlé; mais d'anciennes Dames de la Cour (la feue Comtesse de Feuchs, la Comtesse de Paar etc.) m'ont prêté dans ma jeunesse divers Livres François: c'est la que j'ai puisé mes principes sur la Hiérarchie.»

⁴² W. Deinhardt, o. c. 82.

Dopis z Dunaja 11. junija 1775 nam pove, da so tedaj, ko so izdali v prevodu *Exposition de la doctrine chrétienne*, posebej natisnili poglavje o odpustkih, ki je šlo zelo med ljudi. Kardinal Migazzi ga je poskusil spraviti s knjižnega trga. Obvestili so o tem cesarico in le-ta je pritislila na cenzuro, da je umaknila svojo prepoved. Da je tudi sama brala to delo, ne da bi bila našla v njem kaj slabega. Članek zanosno dostavlja: »Ta vladarica utegne biti bolj zmožna soditi o tej zadevi kakor g. Migazzi, ker se že dolgo hrani z deli Bossueta, Fleuryja, Nicola in dr.«⁴³

Navedena zgleda kažeta, v kakšnem tonu so *Nouvelles* pisale o cesarici, ter nam hkrati potrjujeta, da so janzenisti imeli v cesarici dosti odkrito somišljenico.

Nouvelles ecclésiastiques so večkrat prinesle tudi članke, ki so slavili osebno vnmemo cesarice, ki jo je kazala s tem, da je vzpodbujala izdajanje nabožnega čtiva v ljudskem jeziku, prevedenega kakor tudi izvirnega. Dopis z Dunaja 19. sept. 1770 pravi, da se cesarica ne zadovoljuje s tem, da podpira poučevanje zdrave teologije (4. aprila 1769 je list poročal, da je prepovedala na univerzah poučevanje probabilizma) in starih načel kanonskega prava, ampak da želi tudi ljudstvu primerne nabožnega berila. Med deli Port-Royalcev in njih učencev se ji zdi *Abrégé de l'Ancien Testament* posebno koristen. O priliki ga je kar se da pohvalila s tako prisrčnimi besedami, da so v čast njeni razsodnosti kakor njeni pobožnosti. Rekla je, da bi rada videla to knjigo v rokah vsakogar.⁴⁴ Ko je cesarica zvedela, da Wittola prestavlja to delo, je sprejela posvetilo ter dvakrat sprejela prevajalca. Pri obojnem sila prisrčnem sprejemu se je cesarica pogovarjala o zatiranju napačne pobožnosti ter obljubila pri drugem, da bo poskrbela, da delo čimprej izide v celoti. Želela je tudi, da je Wittolo sprejel še cesar.⁴⁵

⁴³ «Cette Princesse est peut-être plus en état d'en juger que M. Migazzi, se nourrissant depuis longtems des Ouvrages de MM. Bossuet, Fleury, Nicole etc.»

⁴⁴ «Sa Majesté Impériale et Royale, non contente de protéger l'enseignement d'une saine Théologie et des anciennes maximes sur le Droit Ecclésiastique, désiroit aussi qu'il y eût en langue vulgaire des Livres édifians et instructifs qui fussent à la portée des simples Fideles... Nous savons qu'entre les Ouvrages des MM. de Port-Royal ou de leurs disciples, qui ont obtenu l'estime de cette auguste Princesse, l'*Abrégé de l'Ancien Testament* avec des éclaircissemens et réflexions (en 10 Volumes in — 12); est un de ceux qui lui ont paru les plus utiles. Elle en a fait dans l'occasion les plus grands éloges, avec une effusion de coeur qui fait autant d'honneur à son discernement qu'à sa piété; Elle auroit souhaité, disoit-Elle, voir ce Livre entre les mains de tout le monde» (podčrtano v *Nouvelles*).

⁴⁵ «Nous voudrions exprimer avec quelle affabilité touchante et majestueuse l'Impératrice-Reine a reçu ce vénérable Pasteur, s'entretenant avec lui de dissiper l'ignorance et la fausse dévotion, témoignant le plus vif intérêt pour tout ce qui pourroit servir à ce dessein, et lui promettant dans la dernière audience de donner les ordres les plus précis pour la prompt publication du reste de son Ouvrage. Elle voulut que M. Wittola fût ensuite présenté à l'Empereur; et ce Prince lui parla aussi avec cette bonté qui caractérise si glorieusement toute l'auguste Famille de Marie-Thérèse.»

Nouvelles ecclésiastiques so ponovno poročale o verskih homajtih, ki so jih povzročili »des prêtres ultramontains et jésuitiques« na Moravskem med moravskimi brati. Te ljudi je najbolj razkačilo, da so jim prepovedali brati sveto pismo in svete knjige. Misijonarji, pristaši »de la saine doctrine« so moravskim kmetom vrnili svobodo brati svoje sv. pismo ter pomirili duhove. Dne 6. febr. 1778 beremo v članku iz Olomuca o teh dogodkih tudi dostavek, kjer se trdi, da je cesarica že dala potrebna povelja, da se izda v Pragi nova izdaja katoliškega prevoda sv. pisma v češkem jeziku za te ljudi, ki ne razumejo drugega jezika. Za prvo silo pa so natisnili nemški prevod Arnauldovih štirih evangelijev na stroške cesarice, ki jih je ukazala razdeliti v velikem številu med novospreobrnjence na Moravskem.

Kot vidimo, je v okrilju novih nazorov tudi nabožna knjiga neprebujenih narodov utegnila najti naklonjenost na najvišjem mestu ter tako polniti vrzeli in širiti krog čitateljev. Takega pokroviteljstva so se lahko nadejali tudi naši janzenisti, ko so prijemali za pero v razmeroma velikem številu, in morda je tudi koga izmed njih osrčevala prav naklonjenost cesarice do Wittole.

Prav zanimivo bi bilo pri tem ugotoviti, kdo je pošiljal janzenističnemu glasilu te dopise. Deinhardt domneva, da je v začetku dopisoval Stock, Swieten in de Haen, kasneje pa gotovo Wittola in de Terme.⁴⁶ Domneva je prav verjetna, ker so ti možje, ki so bili deloma celo Holandci, imeli dovolj možnosti in prilike vzdrževati zveze s somišljeniki v zahodni Evropi. Da je bil kasneje Wittola glavni vzdrževalec teh zvez, je gotovo. L. 1784 je namreč ustanovil in potem do l. 1789 izdajal posebno janzenistično glasilo na Dunaju, ki se je imenovalo najprej »Wienerische Kirchenzeitung«, potem pa »Wiener Kirchenzeitung«. Ta list je bil po duhu, v katerem je bil pisan, kakor tudi po obliki, v kateri je bil urejevan, prava podoba Nouvelles ecclésiastiques. Mnogo člankov je v obeh listih popolnoma istih in gre očitno samo za ponatis v francoščini. Sicer pa se bomo s tem listom še srečali.

Da so bile Nouvelles ecclésiastiques na Dunaju dobro znane in celo pomembne, vidimo iz članka z Dunaja z dne 27. novembra 1781, ki napada kardinala Migazzija. Pod točko 4^o ga prijemlje zaradi vzgoje, pouka in uprave v semenišču, kjer se igrajo komedije, prirejajo koncerti in se malo dela. Dopisnik omenja članek z 12. junija, v katerem je grajal te neredne, in pravi: »Ker je ta številka dvignila po Dunaju obilo prahu, so bivši jezuitje, ne da bi si upali zanikati dejstva, trdili, da so dovolili mladim klerikom svojega semenišča to zabavo po odredbi g. svetnika Eychena, upravitelja zavoda...«⁴⁷

VII. Naši v stolpcih janzenističnega glasila.

1. V dosedanjih poglavjih sem skušal očrtati okvir, v katerem se nahajajo imena naših rojakov v družbi prijateljev in nasprotnikov

⁴⁶ W. Deinhardt, o. c. 84.

⁴⁷ «Cette Feuille ayant fait sensation a Vienne, les Exjésuites, sans oser nier les faits, prétendirent qu'ils avoient accordé cet amusement au jeune Clergé de leur Séminaire, par orde de M. le Conseiller Eychen Surintendant de cette maison.»

janzenističnega tabora. Še preden se pojavi prvi naš ožji rojak v tem listu, najdemo v njem ime znamenitega jezuita Boskovića. Dopis iz Španije z dne 1. junija 1767 izraža sum, da s potovanjem, ki ga je učeni Hrvat s pomočjo londonske kraljeve družbe nameraval napraviti v Kalifornijo, da bi opazoval zvezde, ne bo vse v redu. Njegovo poslanstvo je baje imelo nekaj tajinstvenega na sebi zaradi zvez, ki jih je jezuitski general Ricci iskal in našel na Angleškem. Dne 29. junija istega leta pa beremo znova napad na Boskovića. Pri-povedujoč, kako je bil sprejet na piemontskem dvoru, pravi člankar, da je Bosković na knezovo vprašanje, od kod je doma, rekel: »Sre-čen sem, da sem se rodil kot podanik vladarja, ki ljubi pravico bolj kakor kateri drugi, to je turškega sultana.« Razgovor se je namreč sukal okoli preganjanja jezuitov po katoliških deželah.

V že omenjenem opisu razvoja janzenističnega gibanja v Avstriji z dne 31. julija 1765 so bili deležni člankarjeve pohvale tudi kanoniki zagrebškega kapitlja. Le-ti so naredili za hrvatski bogoslovni zavod na Dunaju pravila, po katerih je bilo seminaristom prepovedano obiskovati druge šole kakor avgustinsko-tomistične. Zdi se pa, da se zagrebški kanoniki kasneje niso mogli pohvaliti z uspehom svoje uredbe. Številka z dne 12. junija 1781 ima članek z Dunaja, ki pri-poveduje, kako vesel karneval so imeli v dunajskem semenišču, ki ga vodijo sekularizirani jezuitje. Tudi v hrvatskem semenišču, ki ga prav tako vodi neki bivši jezuit, ni bilo bolje. Hrvatje so baje kar celo mesto povabili k svoji zabavi ter delali strašanski vrišč, da so se celo taki pohujševali, ki imajo precej debelo kožo.⁴⁸

Dne 14. novembra 1771 omenja dopis iz Nemčije, da je škof »de Zagrab en Croatie« ustanovil pri svoji katedrali stolico za teo-logijo in stolico za kanonsko pravo ter nanju imenoval svetna du-hovnika, ki sta študirala na Dunaju in bila vneta pristaša nauka sv. Avgušтина. Dne 9. julija 1772 pa se omenja v dopisu iz Nemčije zopet neki Michel Brachun, »prêtre de Croatie«, ki je posvetil svojo doktorsko disertacijo sekovskemu škofu grofu Spauru. Tudi sicer še večkrat naletimo na novice in imena iz južnih krajev, a ni naš namen, podrobneje se z njimi baviti.

2. Dne 21. novembra 1774 srečamo prvič ožjega rojaka. Tu se poroča, da se je vršila v Salzburgu 30. avgusta obramba doktorske disertacije, ki ji je predsedoval P. Gutrath in ki je nosila posvetilo »au Prince-Evêque de Laubach, tres connu par son attachement a la doctrine de S. Augustin«. Ta disertacija je bila nadaljevanje prejšnje leto 31. avgusta branjene disertacije z naslovom Theoremata dogmatico — polemica de doctrinae Augustinianae et Molinisticae anti-thesi. Ljubljanskemu škofu dedikirana disertacija pa je imela naslov Genuinae indoles doctrinae Ecclesiastica etc., to je, pravi značaj

⁴⁸ «Les Croates ont a Vienne un Séminaire, gouverné de même par un Exjésuite, et ils ont passé le Carneval comme les Ignatiens. Toute la ville fut invitée a ces divertissemens. Quel bruit, quel charivari dans des maisons destinées a former le jeune Clergé! Les citoyens et les gens même les plus grossiers en furent scandalisés.»

nauka Cerkve v nasprotju s scientia media, s probabilizmom in z milostjo, ki se lahko obrne tako ali drugače itd. («Vrai caractere de la doctrine de l'Eglise, opposée a la Science moyenne, au probabilisme, et a la grâce versatile etc»).

Ni dvoma, da je imenovani »Prince-Evêque de Laubach« naš Herberstein, ki je bil na ljubljanski škofijski stolici od 5. decembra 1772.⁴⁹ Pohvala njegovi privrženosti k avguštinskemu nauku je popolnoma v skladu s tem, kar pravi Kidrič o njegovem janzenizmu in njegovih teoloških nazorih v tem času.⁵⁰ Kdo pa je bil mladi doktorand, ki je želel doseči akademsko čast pod avspicijami ljubljanskega škofa, nisem mogel ugotoviti. Najbrž kak duhovnik njegove škofije. Treba bi bilo pregledati registre teološke fakultete v Salzburgu. Omemba je v dolgem članku pisanem »d'Allemagne«, v katerem je poleg drugega tudi napad na kardinala Migazzija, ker je ščitil bivše jezuite. Da pa je ljubljanski škof res že tedaj zaslužil sloves, ki se mu pripisuje v dopisu, vidimo iz pastirskega pisma, ki ga je izdal naslednje leto in iz uvoda, ki ga je napisal knjigi sv. Karla Borojskega *Expositio ad Confessarios*.⁵¹

3. Dopis z Dunaja 31. julija 1778 poroča o zbirki del iz kanonskega prava, ki jo je izdajal Eybel. Ko omenja disertacijo nekega Del Pozzo o cerkvenih študijah, se pohvalno izraža o ravnanju sekovskega škofa grofa »de Spaw« (= von Spaur). Ta prelat, ki je zelo vnet za zdravi nauk in dober strokovnjak v tej zadevi, je tako cenil disertacijo, da je naprosil Tomičiča (M. Tomičich), profesorja cerkvene zgodovine na univerzi v Gradcu, naj jo prevede, in da jo je potem razdelil svojim duhovnikom s priporočilom, naj jo skrbno bero in se ravnajo po njenih nasvetih.

Sekovski škof Spaur, ki ga večkrat srečujemo v stolpcih *Nouvelles ecclésiastiques*, je bil zelo vdan, dasi malo moder podpornik reform Jožefa II. Študiral je sicer v Rimu v Germaniku, ki so ga vodili jezuitje, kakor Herberstein, pa je bil za nove nazore tako vnet, da je napisal njim v prilog dve anonimni knjižici ter prevedel v nemščino dvoje Nicolovih del. Tudi Wittolo je vzpodbujal k pisanju. Leta 1777 je postal brixenski škof.⁵² Tomičiča imenuje Kidrič⁵³ kot profesorja moralne teologije v Gradcu, ne pa cerkvene zgodovine. Učil je od l. 1767 dalje. Isti avtor pravi o njem, da je utegnil vplivati tudi na naše razmere, ker je del slovenske duhovščine študiral v Gradcu.

4. Šele devet let potem, ko *Nouvelles* prvič omenijo škofa Herbersteina, najdemo zopet njegovo ime v njihovih stolpcih. Sedaj je bil na prestolu že nemirni reformator Jožef II. in Herberstein je bil že blizu dneva, ko je s svojim znamenitim pismom stopil v ospredje reformnega dogajanja v Avstriji. Umevno je, da mu tudi

⁴⁹ SBL I, 304.

⁵⁰ SBL I, 307/08.

⁵¹ F. Ušeničnik v BV III, 30.

⁵² W. Deinhardt, o. c. 81. 87 sl. 92. 110.

⁵³ Zgodovina slov. slovstva 164.

v Nouvelles niso pripisovali brezpomembne vloge. Nouvelles ecclésiastiques so ga predstavile kot prvobornitelja novostrujarjev; povod pa je dala zadeva brnskega semenišča.

Leta 1777 je cesarica Marija Terezija ustanovila veliko semenišče v Brnu, da bi se v njem vzgajala duhovščina za brnsko in olomuško škofijo. Semenišče je stalo skoraj izključno pod nadzorstvom države, ne da bi imela interesirana škofa pravice, ki so jima pravno pripadale. To semenišče je bilo nekak poskusni zavod za generalna semenišča, ustanovljena 1783. Možje, ki jim je bilo poverjeno vodstvo hiše, niso bili brez janzenističnih tendenc, zlasti spirital Melchior Blarer, pa tudi Jožef Lauber, profesor moralne teologije, Venceslav Schanza, pastoralist in dopisnik abbéja de Bellegarde, ter končno študijski vodja Kaspar Karl, že na Dunaju v zvezi z Wittolo.⁵⁴ Zdi se, da je Blarer, ki ni imel prav nič vzgojiteljskih sposobnosti ter bil nepriljudnega značaja, namenoma povzročil incidente. Prišlo je do nesoglasij med brnskimi škofom in njegovo duhovščino ter semeniškim vodstvom zaradi duha, v katerem so se bogoslovci vzgajali. Vse je šlo pred cesarski sodni dvor, ki se je s temi zadevščinami pečal, se zdi, kakor z največjimi vprašanji cesarstva. Kardinal Migazzi, dunajski nadškof, se je udeležil bitke, ko je zvedel, zakaj gre. Po poročanju Nouvelles je storil vse, kar je mogel, da pripomore do zmage antijanzenističnemu taboru. Kakor beremo v dopisu z Dunaja z dne 7. avgusta 1781, je pisal tudi Herbersteinu. Dopisnik namiguje, da mu je moralo prej že marsikje spodleteti, ker gotovo pozna mišljenje ljubljanskega škofa, preden se je odločil za ta korak.⁵⁵ Sledi pismo kardinala Migazzija z dne 5. januarja 1781. Kardinal pravi, da piše zaradi miru svoje vesti in iz prijateljstva do »M. de Laubach«. Potem prime Schanzo, brnskega moralista in avtorja knjige o moralni teologiji, dedirane olomuškemu nadškofu. Schanza se hvali, da bo Herberstein predpisal njegovo knjigo za celo škofijo. Nadškof je pa sprejel posvetilo samo s pogojem, da bo pisec dal knjigo v predhodno cenzuro. Nato opozarja na šibkosti knjige v teološkem oziru. Dobe se v njej napačni in zmotni stavki, nezdržljivi z naukom Cerkve, razen če se jim da prisilna razlaga, drugi zopet so žaljivi in celo klevetni. Herberstein se lahko o tem sam prepriča.⁵⁶ Nato slika zelo neugodno Blarerja, brnskega špirituala. Le-ta z nekaterimi drugimi nesrečnimi duhovniki povzroča pohujšanje vzbujajoče razpore, ki mečejo v skrajno nevarnost nauk, disci-

⁵⁴ W. Deinhardt, o. c. 98/99.

⁵⁵ «Il écrivit a M. le Comte de Herberstein Evêque de Laubach (en Italien Lubiana); et comme son Em. ne peut ignorer combien la façon de penser de ce Prélat est différente de la sienne, on présume qu'elle a dû frapper a bien des portes avant de venir a celle-ci.»

⁵⁶ «Quant a la doctrine de cette Théologie, il y a des propositions fausses et erronnées, d'autres qu'on ne peut concilier avec la doctrine de l'Eglise qu'en leur donnant des interprétations forcées, d'autres enfin qui sont injurieuses et même calomnieuses. Si V. G. veut se donner la peine de se faire présenter l'Ouvrage elle verra par elle même, mieux que je ne puis le dire, combien il est mauvais.»

plino in mlade duhovnike. Bog ne daj, da bi bili tudi v ljubljanski škofiji in v škofovi okolici pristaši teh ljudi.⁵⁷

Migazzijevo pismo je prišlo Herbersteinu v času, ko je že po dosti široko zasnovanem načrtu zbral okoli sebe precejšen kader janzenistično navdahnjenih sodelavcev ter s tem tudi koristil slovenskemu prerodnemu gibanju.⁵⁸ Janzenistoma Janezu Goričanu in Antonu de Ricci, ki je bil od 1778 dalje tudi član dunajske frama-sonske lože,⁵⁹ je pridružil še drugih somišljenikov: Franc Paradiso, Japelj Jurij, Ziegler Franc Andrej, Sorčan Jakob, Pogačnik Franc Tomaž, Lubi Anton, Lenaz Jožef Gregor, Rodè Jan. K., Klementini Anton in dr.⁶⁰ Herberstein, ki se je zanimal za vse, kar je bilo v zvezi z janzenizmom, ki se je bil zavzel za utrechtško cerkveno občino, si dopisoval z vsemi vidnejšimi avstrijskimi janzenisti, pa tudi z mnogimi tujimi, da bi svojo škofijo uredil po njihovih nasvetih,⁶¹ je najbrž res bil mož, pri katerem kardinal Migazzi ni upal doseči Bog ve kaj uspehov. Zato mu lahko verjamemo, da mu je pisal predvsem v pomirjenje svoje vesti. Odgovor, ki ga je Migazzi dobil, ga gotovo ni mogel zadovoljiti.

Nouvelles prinašajo v istem članku precej dolg kos tega pisma dobesedno. Pismo je živahno pisano in v tem oziru skladno s pastirskim pismom, ki ga je Herberstein v tem času že moral pripravljati. Po poročilu v Nouvelles Herberstein vzdihuje, ko vidi, da mučijo kardinalovo starost in vznemirjajo njegovo vest s tem, da mu kažejo, kakor da se je herezija zanesla v brnsko semenišče ter tako zakoreninila, da mora po mestu in po škofiji kar mrgoleti krivovercev. Dostavlja, da mora biti človek samo žalosten, ko vidi, da se ob nastopu novega vladarja duhovniki divje trgajo med seboj, da vzbujajo staro strašilo janzenizem, da bi delali večji vtis na ljudi, da dvigajo težke obdolžitve proti sobratom, kar je krivo, da se zatemnjuje resnica in uničuje ljubezen. Herberstein pravi, da ni bral Schanzeve knjige in da je tudi prepovedal ni. Pač pa sliši o njej mnogo dobrega. Iz posamičnih izrazov še ne smemo sklepati, da je Schanza krivoverec. Migazzi naj Herbersteinu kar navede, kaj je napak, da bo le-ta mogel ukreniti potrebno in da bo kardinalova vest mirna. Dokler strupa v Schanzevi moralki ne pozna, je ne more obsojati. Herbersteina je posebno zadel odvrtni portret, ki ga je kardinal naslikal o Blarerju. Kako je to, da bi tak zgleden duhovnik bil kar nenadoma heretik. Mar ni v Brnu nikoogar, ki bi temu odpomogel. Kako je mogoče, da tam nekaj duhovnikov postavlja duhovski naraščaj v skrajno nevarnost? Kje pa je cesarica Marija Terezija? Če je ona mrtva, je njena prosvetljena pobožnost in gorečnost še živa. Ona je Blarerja cenila, ga dala za špirituala v Brno, oskrbela dobre knjige za semenišče. Kako naj Herberstein obsoja

⁵⁷ «Plût a Dieu que V. G. n'eut pas aussi dans votre Diocese et aupres de sa personne quelques partisans affidés de ces gens-la!»

⁵⁸ Prim. F. Kidrič, Zgodovina 174.

⁵⁹ F. Kidrič, v Slovanu XII, 11.

⁶⁰ F. Kidrič, Zgodovina 173/74.

⁶¹ F. Kidrič, Zgodovina 172.

tako hvalevredno vedenje? Kako naj on obdoluže cesarico, da se je zmotila, ali pa domneva, da je imela o veri tako napačen pojem, da je dajala ali nabavljala pohujšljive in krivoverske knjige, da je kot odlične može postavljala duhovnike, ki so tičali v zgrešenih nazorih.⁶²

Herberstein pravi nadalje, da bi moral sedaj preganjati, kar je uvedel v škofijo po zgledu Migazzija samega. Vendar pa naj bo kardinal miren. V ljubljanski škofiji je vse v najlepšem redu, ni krive vere ne razporov. Božja postava, evangelij, nauk apostolov in sv. očetov, zapovedi Cerkve ter odloki cerkvenih zborov in papežev morajo biti osnova vsakterega nauka in poučevanja. Drugače pa je sv. Duh postavil škofe, da vladajo Cerkev božjo, njim predvsem je zaupan zaklad vere in ni dovoljeno posegati v tujo žetev. Dal Bog, da bi vsa ta nasprotstva ne bila sad predsodkov, samoljubja in napačih! Ni jih mogoče pripisovati drugim kakor onim, katerih zmotni in prevratni nauk je bil od začetka njihovega obstoja obsojen od

⁶² «Ce Prélat gémit de voir qu'on tourmente la vieillesse de son Eminence et qu'on inquiete sa conscience, en lui représentant l'hérésie introduite dans le Séminaire de Brinn et tellement enracinée que la ville et le Diocèse doivent être inondés d'une foule d'hérétiques. Il ajoute qu'on ne peut être que fort affligé aussi de voir des le commencement d'un nouveau règne les Ecclésiastiques se déchirer avec fureur les uns les autres, réveiller le vieux phantôme du Jansénisme (podčrtano v izv.) pour en imposer au Peuple, porter contre leur freres des accusations graves, d'où s'ensuivent l'obscurcissement de la vérité et l'extinction de la charité. Je n'ai pas vu, Monseigneur, continue M. de Laubach, la Morale de Schanza, et je ne l'ai pas prescrite dans mon Diocèse. Mais j'en entends beaucoup de bien. Quelles sont donc ces hérésies, ces injures, ces calomnies, que vous dites s'y trouver? Supposons que quelques expressions paroissent trop dures; on n'en peut pas conclure que Schanza soit un hérétique, un fourbe, un calomniateur. Je supplie donc V. E. d'avoir la bonté de me faire connoître cette doctrine, ces expressions pleines d'erreurs, de faussetés et de calomnies, afin que je puisse préserver mes Ecclésiastiques de ce venin, et pour lors ma conscience sera aussi en repos. Tant que je ne connoîtrai pas le poison caché dans ce Livre de Morale, je ne puis avec justice porter de jugement sur ce Livre, et beaucoup moins le condamner, comme renfermant des propositions erronnées, hérétiques, scandaleuses.»

M. de Laubach avoue qu'il est particulièrement affecté du portrait hideux que Son Em. fait de M. Blarer. «Comment est-il possible, dit-il, qu'un homme rempli de Théologie et d'une étendue de savoir toute particulière, un homme pieux, spirituel, rassi, posé, soit devenu tout à coup un hérétique, un boute-feu? N'y a-t-il donc a Brinn ni Evêque ni Religion ni Docteur de la vérité? Sur quoi est fondé le pouvoir qu'on suppose a quelques malheureux Prêtres, da précipiter le jeune Clergé dans le dernier péril? Mais ou est notre grande Impératrice Marie-Thérèse? Si elle est décédée dans le Seigneur, son zèle pour la Religion, sa piété éclairé vivent encore parmi nous, et le souvenir en est ineffaçable. Ne faisoit-elle pas grand cas de l'Abbé Blarer? N'a-t-elle pas pourvu le Séminaire de Brinn de bons Livres, qui renferment la vraie, la solide doctrine? N'a-t-elle pas donné a ce même Abbé Blarer la place de Pere spirituel de ce Séminaire? Avec quelle conscience pourrois-je donc porter un jugement aussi sinistre sur une conduite aussi louable? Comment pourrois-je accuser cette grande Princesse d'erreur, ou supposer qu'elle ait eu une assez fausse idée de la Religion, pour donner ou procurer des Livres scandaleux et hérétiques, pour placer comme hommes d'un mérite distingué des Prêtres imbus de sentimens pervers?»

Cerkve in od papežev, posebno od Aleksandra VII. in Inocenca XI. To je odkrito mnenje, ki ga mora Herberstein dati na Migazzijevo pismo.⁶³

Zanimivo bi bilo primerjati original pisma, ki je bil najbrž nemški, s prevodom. Spričo tega, kar sem navedel glede zanesljivosti pri Nouvelles, bi bila taka primerjava kaj umestna, ker ni nemogoče, da je prevajalec dal Herbersteinovim izrazom krepkejšo barvo za širše občinstvo. Na vsak način pa je pismo vse prej kakor ljubeznivo. Iz njega stopata posebno vidno dve črti. Herberstein hoče biti eksponent verske politike Marije Terezije in Jožefa II. v toliki meri, da smatra vladarjevo mnenje in ravnanje v tem pogledu za sakrosanktno ter se ne pomišlja kardinalu in nadškofu nakazati, da je vsakršna kritika tozadevnih vladarjevih določb nedopustna. Besede, ki jih pri tem rabi, če so točno prevedene, pač opravičujejo izraza »servilnost« in »cezaropapizem«, ki ju rabi, govoreč o Herbersteinu, Čebulj.⁶⁴ Druga značilnost je pa izjava o virih zdravega nauka in o avtonomiji škofov v njihovih škofijah, ki je sicer dosti previdno formulirana, zato pa zlasti z ozirom na časovne, osebne in stvarne okoliščine nič manj jasna. Vsi janzenisti so tako govorili.

Herberstein je najbrž dobro premišljeno spravil na papir stavek o janzenizmu. Že v pričetku druge polovice XVII. stoletja se je ta beseda večkrat slabo uporabljala. Z njo so radi označevali vse, kar je bilo v verskem oziru sumljivo. Resni teologi so jo rabili le previdno, pa je kljub temu pogosto bila navaden tolkač. Dognalo se je, da so se nevedneži ali intrigantje posluževali te besede, da so poceni pa učinkovito pripravljali ob zaupanje ljudi, ki jim niso bili ljubi. Bila je resnična nevarnost, da se bosta pod pretvezo, da preti Cerkvi v Nemčiji nevarnost od janzenizma, razbohotili manija, videti povsod krivoverce, in pa ovaduštvo. Deinhardt, ki piše o tem, navaja zgleda takih ovadb.⁶⁵ Izraz »phantôme« o janzenizmu je rabil že

⁶³ «Ce qui me cause une peine particuliere, c'est que j'ai tâché d'introduire dans mon Diocese des Ordonnances sagement émanées de la prudence de V. Em. et des Livres qu'elle avoit prescrits; c'est ce qu'il me faut actuellement condamner. Je puis cependant dire a V. E. pour la tranquilliser, qu'on n'enseigne dans mon Diocese ni erreurs ni hérésies, et qu'il ne s'y trouve point de sectateurs de nouveautés; que tous préjugés, toutes partialités, toutes calomnies en sont bannies, par la Grâce de Dieu. La Loi divine, le S. Evangile, la doctrine héritée des Apôtres, les SS. Peres, les Commandemens de l'Eglise, les Décrets des Conciles et des Papes, doivent être le fondement de toute doctrine, de toute instruction. Au reste le S. Esprit a établi les Evêques pour gouverner l'Eglise de Dieu; c'est principalement a eux que le dépôt de la Foi est confié, et il n'est pas permis de mettre la main dans la moisson d'autrui. Plût a Dieu que ces accusations si chaudes, cette guerre si nuisible, ces scandales si honteux, ne fussent point le fruit des préjugés, de l'amour propre et de l'orgueil! On ne peut les attribuer qu'a ceux dont la doctrine erronnée et séditieuse fut condamnée des le commencement de leur existence, par l'Eglise et par les Papes, notamment par Alexandre VII et Innocent XI. Voila l'avis sincere et respectueux que je dois donner a V. E. en réponse a Sa Lettre. Que Dieu nous donne l'esprit de vérité, de paix et de charité. J'ai l'honneur de me recommander a vos bonnes grâces, et d'être avec vénération etc.»

⁶⁴ O. c. 25/26.

⁶⁵ O. c. 67 sl.

Arnauld.^{65a} V dobi, ko je Herberstein pisal svoje pismo, je bil pa izraz še veliko bolj aktualen zaradi spisov sekovskega škofa Jos. Phil. Spaura, ki je bil zelo goreč Herbersteinov somišljenik, dasi je kakor ta študiral v Rimu. Kot sem že omenil, je napisal v obrambo svojih nazorov dvojico brošuric, izmed katerih se ena imenuje »Jansenismi spectrum detectum« (1772 in 1782), kjer je skušal dokazati, da ni bilo nikoli kake janzenistične herezije. Tudi Wittola je priobčil l. 1776 delo, ki je nosilo naslov »Jansenismus ein Schreckbild für Kinder«, na katero so nasprotniki odgovorili s pisom »Der Jansenismus ist kein Schreckbild für Kinder«.⁶⁶

Tudi mesto, kjer ljubljanski škof izraža svojo žalost nad dejstvom, da so si duhovniki prav ob nastopu novega vladarja v laseh, je najbrž premišljena aluzija na sodobno dogajanje. Glede zadevščine z brnskimi semeniščem se je namreč državni svetnik Gebler izrazil, da je bil to »ein wahrer prämeditierter Komplot«, prava premišljena zarota, da se prevrne ves sistem, in da so nasnovatelji izbrali nalašč trenutek, ko je nastopil novi vladar, misleč, da se ne bo nikomur zdelo vredno ali pa da ne bo časa, da bi se kdo s to rečjo pečal.⁶⁷ Herberstein je s svojo trditvijo, v kateri je nakazan očitek nelojalnosti do vladarja, ostal na črti, ki sem jo zgoraj omenil. Soglasnost med njegovim pismom kardinalu Migazziju in mnenjem Geblerjevem gotovo ni slučajna. Najbrž je bila brnska zadeva prva bitka med obema taboroma, v kateri so nasprotniki preskušali, koliko se je položaj izboljšal ali poslabšal pod novim vladarjem. Ker je Herberstein v tej bitki igral več kakor vlogo tihega somišljenika, je njen pomen ocenjeval prav tako kakor tisti, ki so bili najbliže odločujočih mest.

Nouvelles ecclésiastiques pa so gotovo z veseljem priobčile njegovo pismo. Odslej se izražajo o njem vedno laskavo in s spoštovanjem, Sele tedaj, ko so morale povedati svojo sodbo o njegovem pastirskem listu, ki se v več nego eni točki ni ujema z nazori pravih janzenistov, ki so vzrasli iz port-royalske tradicije, so se odločile, da razčistijo nesporazum. Ta nesporazum so lahko zaslutile že v tem pismu, in sicer prav v Herbersteinovem podčrtavanju cesarske oblasti. Ljudje, ki so se spominjali razvalin Port-Royala in ki so bili v Franciji »si mal en cour«,⁶⁸ so bili gotovo veseli, da se je našel mogočen dvor, ki jim je bil naklonjen, prav tako pa so morali vedeti, da se to lahko izpremeni.

Herberstein ni Migazzija samo v besedah zafrknil, ampak mu je tudi v dejanju ponagajal. Kardinalovo pismo je namreč utihotapil med akte o Blarerjevi zadevi ter ga tako spravil cesarju pred oči. Cesar je bil nevoljen in je zato imenoval Blarerja za cesarskega inspektorja velikega semenišča na Dunaju.⁶⁹ Deinhardt se izraža, da

^{65a} W. Deinhardt, o. c. 88.

⁶⁶ W. Deinhardt, o. c. 91.

⁶⁷ W. Deinhardt, o. c. 101⁴.

⁶⁸ A. Gazier, o. c. II, 54.

⁶⁹ W. Deinhardt, o. c. 100⁵, kjer navaja Wolfgruberja, Chr. Ant. Kard. Migazzi (Wien 1897), 530.

je bil Migazzi vmešan v brnsko afero »durch einen Vertrauensbruch des Laibacher Fürstbischofs J. K. Gr. Herberstein.«⁷⁰

5. Že omenjeni dopis z Dunaja, priobčen dne 27. nov. 1781, ima med drugim tudi napad na redovnike. Govori o primernosti cesarske odredbe, ki je odtegnila redovnike jurisdikciji predstojnikov, ki ne žive v cesarskih deželah. Med njenimi nasprotniki najde kot navadno kardinala Migazzija, bivše jezuite in vse one, ki drže z njimi. Le-ti so bili baje trdno odločeni, da je ne bodo ubogali. Tako se je zgodilo, da so zaradi podpihovanja teh zlih svetovalcev med drugimi tudi »les Récollets de Laybach« prijavi in imeli kapitelj pod nadzorstvom svojega generala, ne da bi o tem kaj obvestili škofa.

Izraz »Recollets« je nekoliko negotov, ker more značiti avguštince kakor tudi frančiškane, v Ljubljani pa so bili tedaj oboji. Menim pa, da gre za frančiškane. R. Čebulj omenja podoben spor med frančiškani in Herbersteinom, ki se je končal šele 10. novembra, torej le malo preden je izšel članek v Nouvelles. Treba je bilo izvoliti naslednika p. Hugonu Vodniku, ki je bil tedaj provincial. Po določilih omenjene uredbe je moral provincial prositi škofa in vlado, da sme izvesti volitve svojega naslednika. P. Hugo je pa najprej tajno zaprosil to dovoljenje pri frančiškanskem generalu v Rimu, da ne bi kršil redovnih pravil. Ker je bil generalov odgovor odposlan iz Rima šele 6. oktobra 1781, se je mogel kapitelj vršiti šele 10. novembra. To pa se je zdelo čudno. Škof Herberstein je dvakrat, 17. julija in 24. oktobra 1781, zahteval, naj p. Hugo izvrši svojo dolžnost in mu sporoči dan volitev. Le-ta pa je odposlal pismo, v katerem je naznanil dan volitev, šele 2. novembra 1781, ko je dobil pooblastilo iz Rima. Frančiškani so bili osumljeni, da so se obrnili v Rim. Sum pa je postal gotovost po neprevidnosti kamniškega gvardijana p. Kozme Geiselmana, ki je skrivnost povedal, kar je p. Hugonu naprtilo težave na škofiji.⁷¹

Ker je bila zadeva z volitvijo frančiškanskega provinciala prav tedaj še čisto sveža, se zdi, da imajo Nouvelles prav njo v mislih. Zadnji stavek, ki pravi, da ni škof prejel o kapitlju nikakega obvestila, bo pač eno izmed tistih pretiravanj, pred katerimi nas svari Gazier.⁷²

6. Stevilka z dne 24. julija 1782 prinaša osem odstavkov dolg dopis z Dunaja, kjer je, kakor navadno nekaj napadov na kardinala Migazzija. V zadnjem odstavku pa zopet srečamo rojaka, to pot grofa Rudolfa Jožefa Edlinga, nadškofa »de Gorice dans le Frioul«. To je bil sorodnik znanega pospeševalca slovenskega šolstva Janeza Nepomuka Edlinga. Studiral je v Rimu in postal goriški nadškof l. 1774.⁷³ Vidi se, da je bil Rimu zelo vdan. Nouvelles ecclésiastiques ga večkrat omenjajo v svojih člankih. Ton, v katerem ga omenjajo, je pa vedno sovražen. Videti je, da ne brez vzroka. Kušej pravi, da je bil

⁷⁰ O. c. 100.

⁷¹ R. Čebulj, o. c. 23/24.

⁷² O. c. I, 311.

⁷³ SBL I, 149/50.

Edling edini cerkveni dostojanstvenik v Notranji Avstriji, ki je imel bistveno drugačne nazore kakor njegovi tovariši. V cerkvenih zadevah je priznaval samo pristojnost Rima ter ni hotel objaviti in svoji duhovščini poslati nobene izmed novih cesarjevih odredb, preden je dobil odobritev od papeža.⁷⁴ Nouvelles nam ga slikajo kot malo inteligentnega in hinavskega človeka. Kušej pa govori nasprotno o njegovi »pobožni trpinski naravi« (fromme Duldernatur), ki se je izkazala za prešibko, da bi se bila ustavljala toku reform.

Dopisnik pravi v omenjenem članku, da je nadškof prejel cesarske odloke o dispenzah in še nekatere druge, da pa jih ni hotel izvesti, ne da bi bil vprašal v Rimu in pri nunciju na Dunaju. Dobil je odgovor, naj počaka z izvedbo, ker so upali, da se bodo stvari drugače obrnile. Nadškof se je po tem ravnal in grof Lamberg, »le Gouverneur de Gorice«, mu je najbrž dajal potuho, ker ni obvestil dunajskega dvora o tej nepokorščini. Ko je cesar to zvedel, je odstavil Lamberga in postavil na njegovo mesto grofa Brigido, nadškofu pa je zapovedal, da mora z mesta kreniti na Dunaj. Res je odšel tisti dan prej, ko je moral iti skozi Gorico sv. oče, ki je prihajal iz Rima. Nadškof se je predstavil dvornemu svetu. Predsednik mu je prebral vzroke cesarjeve nevolje, zahteval od njega korespondenco z Rimom in z nuncijem ter mu ponudil v podpis dvoje listin, med katerima je moral izbirati. Prva je vsebovala obljubo, da bo objavljaj cesarske odloke. Nadškof se je branil podpisati, sklicujoč se na svojo vest. Ko pa mu je predsednik ponudil drugo, kjer je stalo, da se odpoveduje nadškofiji, je brž podpisal prvo. Ker s takim omahljivcem ni kaj početi, je dobil povelje, naj gre brž domov, ne da bi bil sprejet na dvoru ali pri papežu.^{74a}

Nato se člankar spravi na nadškofovo osebo. Trdi, da se je nadškof kot prijatelj jezuitov in njih morale kazal pobožnega, s čimer je večkrat premotil rajno cesarico. Tudi sedaj je hotel igrati vlogo mučenika in je pisal, kako ga veseli, da trpi preganjanje in da raje umrje, kakor bi se uklonil kakemu človeku na škodo božje stvari. Člankar se potem nasmehne spričo dejanskega nadškofovega ravnanja in dostavlja, da mu je cesar zagodel še eno, ker mu je na neko bogato proštijo, ki jo ima na Ogrskem, naložil 1500 nemških goldi-

⁷⁴ Joseph II., 23.

^{74a} »Le Comte Blumegen qui préside lui lut un Ecrit contenant les motifs du mécontentement de son Souverain; lui demanda les pieces de sa correspondance avec Rome et avec le Nonce Garampi; enfin produisit deux Ecrits, dont il avoit ordre de lui faire signer l'un ou l'autre. Le premier de ces deux Ecrits étoit une promesse de publier et d'exécuter, en ce qui le concernoit, les Ordonnances de sa Majesté Impériale qui lui avoient été adressées. L'archevêque protesta que sa conscience ne lui permettoit pas une pareille prévarication. Mais le Comte Blumegen lui ayant montré le second, qui contenoit la démission de son Archevêché, le Prélat n'en eu pas plutôt entendu la lecture, que tous ses scrupules de conscience s'évanouirent, et qu'il demanda a signer le premier Ecrit, ce qu'il fit sur, le champ. Comme on ne pouvoit compter sur une conscience si vacillante il eut ordre de retourner a son Diocese, sans se présenter ni a la Cour ni devant le St. Pere, qu'on d'attendoit a Vienne, et il obéit.»

narjev letne dajatve v korist sirotišnici v Wartbergu v isti deželi.⁷⁵ Prav na koncu člankar obljublja, da si bo o priliki privoščil še brata nadškofa Edlinga, ki je bil 15 let pri jezuitih, po njih zatoru pa je postal stolni kanonik na Dunaju, kjer uganja sedaj vsakovrstne nerodnosti.⁷⁶

Člankar je imel očitno samo en namen, čim bolj umazati nadškofa pred janzenistično publiko. Pa tudi cesarjevo ravnanje z Edlingom je bilo izredno strogo. Navada, prositi v Rimu dovoljenje, da se smejo izvrševati vladne odredbe, ki so se zdele škofom nasprotno kanonskemu pravu, je bila precej splošna. Toliko splošna, da je vlada leta 1782 sklenila, da bo tiho dopuščala, da se boječevestni škofje obračajo v Rim, dokler ne dobi razsvetljenih škofov, ki bodo poznali svoje pravice.⁷⁷ V našem primeru so pa najbrž hoteli preprečiti, da bi papež srečal sebi vdanega avstrijskega škofa, zlasti preden pride v Ljubljano, kjer je bil cesarju zvesti Herberstein. Papež je prišel v Ljubljano 12. marca 1782 in ostal v mestu samo en dan.⁷⁸ Vemo, da je Herbersteina hladno sprejel. Najbrž bi ga bil še hladneje, ko bi se bil mogel osebno pogovoriti z Edlingom.

O Edlingovem sprejemu pri dvorni komisiji imamo še drugo poročilo. Po tem poročilu je nadškof že takoj v začetku leta 1782 dobil od goriške pokrajinske uprave, da mora v 24 urah objaviti vse odloke ter nato brez odloga odpotovati na Dunaj po nadaljnja navodila. Nadškof ni ničesar objavil, pač pa je odpotoval na Dunaj. Dne 21. marca se je predstavil češko-avstrijski dvorni pisarni, ki je imela povelje, zahtevati od njega, da v navzočnosti kanclerja, njegovega namestnika, poročevalca in drugega poročevalca še v teku seje odpošlje s svojim pečatom opremljeno in na konzistorij naslovljeno odredbo, s katero le-temu naroča, naj objavi vse cesarske odloke brez najmanjše izjeme in v predpisani obliki, ali pa da se od-

⁷⁵ «Ce Prélat fort connu par son dévouement a la Société éteinte, et a sa doctrine, notamment a sa Morale, affectoit un extérieur de dévotion, qui lui avoit servi plus d'une fois a surprendre la religion de feue l'Impératrice-Reine. Dans l'affaire actuelle il jouoit encor le même personnage. Deux jours apres son arrivée a Vienne, il écrivoit a un de ses amis sur le ton d'un Confesseur et d'un Martyr de la Foi: «O qu'il est doux de souffrir pour Dieu! Je n'ai jamais ressenti une aussi grande abondance de joie que depuis que je suis en lutte aux persécuteurs qui me frappent de toutes parts. Je suis résolu a perdre la vie plutôt que d'obéir a l'homme au préjudice de ce que je dois a Dieu, etc.» On vient de voir a quoi ont abouti ces fastueux discours. Depuis son départ de Vienne, ce Prélat a essayé une nouvelle mortification. Il possède, outre son Archevêché, une riche Prévotie en Hongrie, sur le revenu de laquelle Sa Majesté Impériale a ordonné qu'il fût pris tous les ans quinze cens florins d'Allemagne, en faveur de la Maison des Orphelins de Wartberg dans le même Royaume, qui avoit un besoin indispensable de secours.»

⁷⁶ «M. l'Archevêque de Gorice a un frere, qui apres avoir passé quinze ans chez les Jésuites, a été fait depuis leur destruction Chanoine de la Métropole de Vienne, et qui ne cesse de donner au Public des scenes de tout genre, nous y reviendrons dans une autre feuille.»

⁷⁷ R. Kušej, o. c. 22¹.

⁷⁸ R. Čebulj, o. c. 30.

pove nadškofiji. V cesarjevem navodilu je stalo, da ne sme iz sobe, preden ne naredi enega ali drugega, ker se mora stvar še isti dan odločiti v smislu prve ali druge zahteve.⁷⁹ Dne 22. marca so pričakovali na Dunaju papeža in nadškof naj bi ne imel prilike, posvetovati se z njim, preden bi se odločil.⁸⁰

Kušej⁸¹ pravi, da nimamo ničesar, iz česar bi izvedeli, kakšen uspeh je imela seja 21. marca, ter sklepa iz dejstva, da se je nadškof odpovedal šele jeseni naslednjega leta, da ni vzdržal pritiska. Njegovo sklepanje dobi v poročilu Nouvelles ecclésiastiques popolno potrdilo, ki mu z ozirom na okoliščine, ki se ujemajo z drugimi poročili, brez skrbi verjamemo.

7. Dne 7. avgusta 1782 je izšel dolg članek z oznako »de Vienne en Autriche«, ki se v precejšnji meri bavi z našimi zadevami. Razdeljen je na štiri odstavke, ki so označeni z rimskimi številkami. I. odstavek hvali dobre učinke tolerančnega patenta, ki bi bili še boljši, ko bi pastirji vršili svojo dolžnost. Tako pa bolj cenijo igre in predstave kakor dobre knjige, kot so Nicolove, Arnauldove, Quesnelove, Mésenguyjeve ali Schanzeva moralna teologija. Zato pa se priporoča neka čenčava in prazna knjiga kanonika Jan. Kristellija z naslovom Theologia Normalis, lectu gracilis, notatu facilis, novellis Concionatoribus perutilis. Glede tolerance je napisal brnski škof grof Chorinski pomilovanja vredno pastirsko pismo. Nasprotno je pa škof Hay v Kraljevem Gradcu tako laskavo pisal, da je bilo cesarju po pravici neljubo. II. odstavek se bavi s Herbersteinom in z nastopom, ki ga je imel le-ta s frančiškani zaradi odpustka toties quoties. III. odstavek raztrga kanonika Edlinga, brata goriškega nadškofa. IV. odstavek obdela nekega drugega bivšega jezuita Kerensa.

Medtem ko papež ni mogel biti s Herbersteinom Bog ve kako zadovoljen, so pa Nouvelles ecclésiastiques ponovno o njem pohvalno poročale in ga tako dvigale med osebe, katerih pomen je šel preko meja domovine. Oglejmo si sedaj ta dopis podrobneje. Med drugim poroča, da sta cesarska dekreta z dne 20. aprila in 3. maja 1781, ki sta prepovedala v cesarskih deželah vsako uporabo papeških bul »In coena Domini« ter »Unigenitus«, škofje objavili, da pa je samo briksenški škof grof Spaur priložil še posebno poslanico. Vendar pa hvalijo tudi Herbersteina kot enega izmed tistih prelatov, ki najbolj uspešno podpirajo vladno politiko. Večkrat se je že izkazal z gorečnostjo za zdravi nauk in pravi red v svoji škofiji. Nouvelles so že poročale, kako krepko in primerno je odgovoril Migazziju. Sedaj pa so na razpolago še druga pisma tega prelata, ki prinašajo novih dokazov o njegovi ljubezni do Cerkve ter o njegovem vnetem delu za škofijo. Zato ga pa črte bivši jezuitje ter njih

⁷⁹ R. Kušej, o. c. 23/24, kjer je naveden S. Brunner, *Mysterien der Aufklärung in Oesterreich* 144. 154. 417; prim. tudi Wurzbach, *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich* III, 429/30.

⁸⁰ R. Kušej, o. c. 24^a.

⁸¹ L. c.

dosti številni pristaši med mendikanti. Oboji črnijo njega in njegove sotrudnike, da so rigoristi in janzenisti.⁸²

Prepoved bule »Unigenitus«, ki jo članek omenja, je povzročila zadeva brnskega semenišča, o kateri je že bilo govora. Cesarski odlok, ki je to zadevo likvidiral, je prinesel pod točko 3. sankcije proti grofu Migazziju in Ignaciju Suckupu, ki sta se drznila zagovarjati buli »Unigenitus« in »In coena Domini« ter očitati članom semeniškega vodstva, da bul niso sprejeli. Pod točko 7. je stala izjava, da sta obe buli nični, ter prepoved diskutirati o njih na celem avstrijskem ozemlju, ker ju ni zakonita oblast nikoli sprejela.⁸³ Malo kasneje so Nouvelles poročale, da je več škofov izdalo navodila, tičoča se razveljavljenja omenjenih bul, zlasti briksenški škof Spaur, čigar navodilu niso očitali nič drugega kakor to, da je imenovalo molinizem prav tako strašilo kakor janzenizem. Dejansko, je trdil članek, je molinizem resnična nevarnost.⁸⁴ Janzenisti francoskega območja so gotovo veliko bolj čutili težo obsodbe v buli »Unigenitus« kakor janzenisti drugod, ki so se njih taboru pridružili kasneje in niso imeli tako živo v zavesti dogajanj po obsodbi Quesnelove knjige. Nouvelles ecclésiastiques pa so nosile kot nekako bojno geslo podnaslov »Mémoires pour servir a l'histoire de la Bulle Unigenitus«, zato bi bile gotovo rade videle, ko bi bilo čim več avstrijskih škofov javno zavrglo Quesnelovo obsodbo.

Nas bi posebej zanimalo, kaj je s pismi, ki jih omenja članek z dne 7. avg. 1782. Omenjajoč Herbersteinov odgovor kardinalu Migazziju, pravi: »Nous avons entre les mains d'autres Lettres de ce Prélat, qui fournissent de nouvelles preuves de son amour pour l'Eglise, et de sa vigilante application...«

Herbersteinovega pisma kardinalu Migazziju, o katerem je bil govor zgoraj, gotovo ni poslal uredništvu Nouvelles naslovljenec sam. Poslati ga je utegnil kvečjemu kdo iz njegove okolice, ali pa avtor, bodisi posredno bodisi neposredno. Žal smo v tej stvari navezani na ugibanja. Najbližja domneva bi bila ta, da si je od Herbersteina samegā kateri izmed dopisnikov Nouvelles oskrbel zgoraj

⁸² «On fait cependant mention de M. le Comte Charles d'Herberstein Evêque de Laybach ou Laubach en Carniole, comme un des Prélats qui secondent avec le plus de succes les vues sages du Gouvernement. Il s'est déjà fait connoître en plusieurs occasions par un zele éclairé pour le maintien de la saine doctrine et de la bonne discipline dans son Diocese. On a vu (p. 126 des Nouvelles de 1781-numéro du 7 août) la réponse ferme et équitable qu'il fit au Cardinal Migazzi touchant la Théologie Morale de Schanza, que ce Cardinal lui avoit dénoncée comme tres-pernicieuse. Nous avons entre les mains d'autres Lettres de ce Prélat, qui fournissent de nouvelles preuves de son amour pour l'Eglise, et de sa vigilante application au bon gouvernement de son Diocese, surtout pour y former des Ecclésiastiques pieux, instruits, capables de conduire les Fideles dans la voie du salut. Ces dispositions connues lui ont mérité l'inimitié des cidevant Jésuites et des partisans qu'ils ont en assez grand nombre dans les Ordres Mendians; les uns et les autres ne cessent de décrier ce Prélat et ses dignes Coopérateurs comme des Rigoristes et des Jansénistes.»

⁸³ Nouvelles ecclésiastiques 14. avg. 1781, dopis z Dunaja.

⁸⁴ Nouvelles ecclésiastiques 13. nov. 1781, dopis iz Innsbrucka.

navedeno pismo Migazziju kakor tudi druga važnejša Herbersteinova pisma z namenom, da jih priobči. Druga domneva bi bila pa znatno drugačna. Članki v Nouvelles imajo sicer navadno obliko dopisa z navedbo kraja, od koder naj bi bili poslani, ni pa nobenega dvoma, da je bil kak dopis narejen v krogih uredništva ter priobčen kakor drugi z imenom mesta, kjer naj bi bil napisan. Ni izključeno, da je tudi dopis z dne 7. avgusta 1782, ki je datiran z Dunaja, narejen kje bliže uredništva. Potemtakem bi tudi pisma bila tam.

Znano je, da se je Herberstein pred leti mnogo prizadeval, da bi spravil utrechtsko janzenistično cerkveno občino v edinstvo z Rimom. Domnevati bi smeli, da ni korespondence z janzenisti na Holandskem v kasnejših letih popolnoma opustil, saj je tudi v nazorih ostal pri starem, le da je bil kasneje še pogumnejši in vplivnejši. Obratno pa tudi zapadnoevropski janzenisti niso ostali neigibni ob prizadevanjih tovarišev v srednji Evropi. Mož, ki je tedaj razvijal daleč naokoli živahno propagando ter celo osebno iskal stikov in zvez, se je imenoval abbé Dupac de Bellegarde. Nouvelles ecclésiastiques so mu dne 25. dec. 1790 napisale obširen nekrolog, ko je dne 13. decembra 1789 umrl v Utrechtu, iz katerega je razvidno, da je vzdrževal obširno mrežo pismenih zvez z najrazličnejšimi deželami in da so iz te korespondence črpale tudi Nouvelles.⁸⁵

Nouvelles pred l. 1765 niso imele prav mnogo člankov iz Avstrije. V tem času pa je abbé de Bellegarde stopil v stik z avstrijskimi somišljeniki. Herberstein se pred imenovanjem ni hotel javno izjaviti v janzenistični zadevi.⁸⁶ Ko je janzenistični nadškof Gualtieri prvič pisal v zadevi zedinjenja svoje cerkve z Rimom, ga je zamenjal s škofom Petazzijem.⁸⁷ Zato lahko opravičeno sklepamo, da se dopisovanje med abbéjem de Bellegarde in Herbersteinom, čigar obstoj ima zase vso verjetnost, ni pričelo pred letom 1774, ko je abbé de Bellegarde potoval po Švici in Avstriji ter šel tudi v Italijo. Da bi kdo drugi v Ljubljani imel pismene zveze z janzenisti v zahodni Evropi v tem času ali pa celo že pred njim, za sedaj ni mogoče reči,

⁸⁵ «... dans le même temps... il entretenoit un Commerce de Lettres avec l'Italie, l'Allemagne, l'Espagne, le Portugal et la France, sur toutes les affaires qui pouvoient concerner le progres des bonnes études et l'intérêt de la vérité. Il se procuroit tous les Livres étrangers, ou les vrais principes étoient établis, et faisoit passer dans ces diverses contrées ceux que les Théologiens de Port-Royal et leurs successeurs avoient composés, et qui, vers le milieu de ce siècle, commencerent à être recherchés des Nations étrangères. Nous devons a une telle correspondance cette quantité considérable d'Articles de nos Nouvelles, qui font connoître le progres que la lumiere faisoit chez les Peuples voisins, a mesure qu'on travailloit avec plus d'ardeur parmi nous a éteindre le flambeau. Si nous pouvions entrer dans les détails d'une correspondance aussi utile qu'elle étoit active, on seroit étonné qu'il trouvât le tems de s'occuper d'autre chose. C'est cependant au moment qu'elle avoit pris plus d'étendue, par l'intérêt que le Concile d'Utrecht avoit inspiré pour l'Eglise de Hollande, et par les divers témoignages qui, de toutes parties de l'Eglise, venoient la consoler des injustices de la Cour Romaine que...»

⁸⁶ SBL I, 306/07

⁸⁷ SBL I, 306.

ker je bilo janzenističnih pristašev malo, dasi je že l. 1760 p. Oto Sprug napisal proti njim naperjeno delo.⁸⁸

Nouvelles se v zgoraj citiranem nekrologu posebej izražajo o potovanju v Nemčijo (Nouvelles pogosto s tem mislijo tudi Avstrijo in zlasti njo, ker je bil avstrijski vladar nemški cesar) v tem smislu, da je zelo pomnožilo dopisovanje abbéja de Bellegarde in mu pridobilo mnogo odličnih prijateljev.⁸⁹ Abbé de Bellegarde je nadaljeval svojo korespondenco do smrti v nezmanjšanem obsegu.⁹⁰

V Herbersteinovi pismeni zapuščini, kar je je ohranjene v ljubljanskem škofijskem arhivu, nisem mogel ugotoviti, ali je vmes katero pismo abbéja de Bellegarde ali ne. Zanimivo bi bilo pregledati še arhiv v Utrechtu in pozvedeti, koliko je ohranjena korespondenca abbéja de Bellegarde. Vidnost Herbersteinove osebnosti, njegovega prizadevanja, poročila o zvezah abbéja de Bellegarde z uglednimi predstavniki janzenistov v Avstriji, kakor tudi trditev citiranega članka z dne 7. avgusta 1782 o Herbersteinovih pismih dajejo domnevi, da je pismena zveza med njim in zapadnoevropskimi janzenisti bila in da je treba tudi postanek kakega članka v Nouvelles tej zvezi pripisati, znatno verjetnost.

Po tej daljši digresiji, ki je bila potrebna, da ne bo treba ob posameznih dopisih vedno znova načenjati nekaterih vprašanj, ki jih moremo sedaj le z domnevami rešiti, se zopet vrnimo k članku z dne 7. avgusta 1782.

V članku se nadalje trdi, da so si bivši jezuitje in njihovi prijatelji, številni zlasti med mendikanti, naredili krinko gorečnosti za vladarjeve predpravece z namenom, da bi ugonobili ljubljanskega škofa. Šli so ga tožiti cesarju, da ni uvaževal pravice placeta, ker je izdal odlok brez njega. V tem odloku je pa šlo za to, da se zatre očitna zloraba in praznoverje. Za porcijunkulo sta namreč dva rekoleta nosila v procesiji zastavo v obliki grba z napisom »Toties quoties«, kar pomeni, da se dobi popolni odpustek tolikokrat kolikorkrat človek hoče, s tem da človek le pade pred to sveto zastavo. Eden izmed grehov, ki so jih očitali Schanzi, je bil, da je proti temu smešnemu odpustku toties quoties.⁹¹

⁸⁸ F. Kidrič, Zgodovina 172.

⁸⁹ «Ce voyage d'Allemagne et d'Italie donna un nouveau degré d'utilité à la correspondance, qu'il entretenoit déjà avec divers Savans des deux Nations. Il se lia plus étroitement avec plusieurs d'entre eux, et acquit l'estime et l'amitié de quelques autres, tres dignes d'entrer avec les premiers dans cette association, formée par le seul amour de la vérité, et le désir commun de la répandre.»

⁹⁰ «...les sept dernieres années de sa vie n'ont pas été moins laborieuses. Sa correspondance, qui seule auroit suffi à tout autre que lui, ne l'a pas empêché de publier quelques ouvrages...»

⁹¹ «Appuyés de l'intrigue et du crédit du Cardinal Migazzi, de M. Kerens de Neustadt etc. ces hommes artificieux qui savent prendre toutes sortes de formes pour arriver à leurs fins, ont affecté du zèle pour les prérogatives de la Couronne, afin de perdre M. de Laybach, quoiqu'ils soient les plus ardens adversaires de ces prérogatives. Ils ont accusé ce Prélat devant l'Empereur de n'avoir pas respecté le droit du Placet, en publiant des Ordonnances Episcopales qui n'en étoient pas revêtues. Ces Ordonnances

Člankarju ni bilo samo na tem, da brani Herbersteina, ampak je očitno želel oplaziti tudi ljubljanske »Recollets« in njihov toties quoties. Ni treba biti globok teolog, da človek vidi pretiravanje, ki si ga je člankar privoščil na omenjeni račun. Tudi če bi frančiškani bili res premalo zahtevni glede pogojev odpustka, bi ne bili mogli iti tako daleč, kakor pravi člankar. Sicer pa se je o tej zadevi pri nas že pisalo, zato samo pogledjmo, kaj je prav za prav z njo.

Vprašanje porciunkulskega odpustka je načel že eden izmed Herbersteinovih prednikov na ljubljanski stolici, škof Sigismund Herberstein v začetku XVIII. stoletja. Le-ta je izrazil dvom, da bi se dobil popolni odpustek tolikokrat, kolikorkrat bi se obiskala kaka cerkev frančiškanskega reda, pod navadnimi pogoji seveda, kakršni se zahtevajo za prejem popolnega odpustka. Škof je menil, da je ta običaj, ki so ga prakticirali frančiškani na Kranjskem, v nasprotju z dekretom papeža Inocenca XI. z dne 7. marca 1678, v katerem je stalo, da se dobi le en popolni odpustek, če kdo hoče prejeti odpustek »Stationum urbis«, za katerega je kot pogoj določen obisk cerkve.⁹² Med frančiškani in nasprotniki njih porciunkule se je začela polemika, ki se je končala, ko se je škof obrnil v Rim.⁹³ Rim je odgovoril: *Servandum esse solitum*, to se pravi, da so zmagali frančiškani. Kasneje je še reskript z dne 4. dec. 1723 znova potrdil in natančneje določil zgoraj navedeno razsodbo Rima.⁹⁴

Škof Karel Herberstein je l. 1781 znova sprožil vprašanje porciunkule. V frančiškanskem samostanu so 1. avgusta (dan pred porciunkulo) izobešali nad cerkvenimi vrati desko z napisom »Indulgentia Plenaria Toties Quoties«. Pred večernicami so nesli tu desko v procesiji po ulicah in v pridigah so pridigarji omenjali tudi porciunkulo, kar je naravno. Škof je vse to prepovedal z odlokom, ki ga je naslovil na provinciala p. Hugona Vodnika in ljubljanski samostan. V odloku je stalo, da se prepoveduje izobešati napis, nositi ga v procesiji ter omenjati odpustek v pridigah. Kot razlog je navajal nauk tridentinskega cerkvenega zbora, da namreč prevelika lahkota v pridobivanju odpustkov slabi cerkveno disciplino.⁹⁵ Isti dan, to je 17. julija 1781, je škof poslal isto prepoved tudi ljubljanskim kapucinom, 20. julija pa frančiškanom v Nazarje, kapucinom v Kranj in v Beljaku ter ljubljanskim klarisam.⁹⁶

avoient pour objet d'abolir des pratiques manifestement abusives et des dévotions superstitieuses, notamment celle de la Portioncule des Peres Récollets. Deux de ces Religieux en habits Sacerdotaux portoient dans une Procession solennelle qu'ils faisoient a Laybach le jour de cette Fête, une Banniere en forme d'écusson, avec ces mots écrits en lettres d'or: Toties quoties. Ce sont des expressions consacrées, pour faire entendre qu'on gagne l'indulgence de la Portioncule toutes les fois qu'on le veut, en se prosternant simplement devant cette banniere. Un des griefs allégués contre la Théologie Morale de Schanza, consistoit en ce que ce Professeur s'élevoit contre cette ridicule indulgence du Toties quoties.»

⁹² Prim. H. Bren v BV IX, 33.

⁹³ Prim. H. Bren v BV IX, 41; R. Čebulj, o. c. 18⁴.

⁹⁴ H. Bren v BV IX, 44/45.

⁹⁵ H. Bren v BV IX, 115/16; R. Čebulj, o. c. 18².

⁹⁶ R. Čebulj, o. c. 19.

Gvardijan ljubljanskega frančiškanskega samostana p. Kerubin König je tedaj poslal Francu Adamu grofu Lambergu, ljubljanskemu deželnemu glavarju, pismeno vlogo, v kateri se je skliceval glede škofove odredbe na »*placetum regium*«. Navedel je, da kakor frančiškani niso smeli brez vladarjevega dovoljenja sprejemati ugodnih papeževih odlokov, tako da se jim tudi ni treba pokoriti škofovi prepovedi. Navedel je pa še druge razloge teološke narave ter citiral odloka iz l. 1700 in 1723. Z drugo vlogo je gardijan prosil, naj se škofov odlok razveljavi ali pa dovoli pritožba v Rim ter naj se pošlje spomenica s priporočilom na Dunaj.⁹⁷

Guverner je odgovoril, da morajo frančiškani za tedaj škofovo odločbo sprejeti, da pa bo njihovo vlogo poslal cesarju. Dvorna pisarna je pa odposlala dne 16. avgusta 1781 frančiškansko spomenico ljubljanskemu škofu s pozivom, naj se izjavi o vsaki izmed točk, ki jih je vsebovala, ter predloži, kar bi se mu zdelo primerno, da se zlorabe zatro. Škof je odgovoril z dolgo razpravo, ki ji je dodal nekaj praktičnih ukrepov, med drugim, da je treba omejiti odpustke, čisto odpraviti *toties quoties* ter poučiti ljudstvo o bistvu odpustkov in o pripravi, ki je potrebna za njih prejem. Duhovnik, ki bi še širil take vraže, naj se strogo kaznuje.⁹⁸

P. Hugo Vodnik najbrž ni imel v načrtu »pogubiti«⁹⁹ ljubljanskega škofa, kakor se izražajo *Nouvelles ecclésiastiques*, ko se je odločil, da se brani z orožjem, ki ga je nad njim vihtel nasprotnik. Zdi se pa, da mu je hotel nekoliko zagosti. Ko bi vedel, kako se bo ta reč iztekla, bi se najbrž omejil na manj tvegana sredstva. Že iz povedanega vidimo, da je popolnoma pogorel pred cesarjem, ki je njegovo vlogo poslal v razsojanje tistemu, proti kateremu je bila naperjena. Kakšna je bila končna razsodba, ki so jo potem frančiškani prejeli, nam pove nadaljevanje našega članka, ki pa nič ne omeni, da je bila vloga poslana v oceno Herbersteinu samemu. Cesar je dne 27. nov. 1781 pohvalil ljubljanskega škofa zaradi njegove vneme za odpravo zlorab ter ga postavil drugim škofom za zgled. Dekret posebej pohvali med drugim njegov nastop proti bratovščini Srca Jezusovega. Ljubljanski gubernij naj frančiškane ukori, ker niso ubogali svojega škofa s pretvezo, da ni dobil vladarjeve odobritve. Škofa vzpodbuja, naj se še dalje trudi za pravi pouk ljudstva o odpustkih ter nastopi proti nepokornim duhovnikom, če treba, s pomočjo svetnih sodišč. Kranjski gubernij naj pa na vso moč škofa pri odpravi zlorab podpira; pri tem naj ve, da ima škof kot vrhovni pastir v takih stvareh proste roke, to se pravi, da lahko dela, ne da bi prej dobil placet od cesarja kakor tudi brez kakega dovoljenja iz Rima za izvrševanje svoje redne jurisdikcije. Slednjič upa, da bo škof vse storil, da zatre zakoreninjene zlorabe, ki enako škodijo veri in vernikom.⁹⁹

⁹⁷ R. Čebulj, o. c. 19/20.

⁹⁸ R. Čebulj, o. c. 20.

⁹⁹ «Les accusations de M. l'Evêque de Laybach ayant été portées au Conseil Impérial et vivement appuyées, il a bien fallu que cet auguste Tribunal s'en occupât. Son Décret rendu le 27 Nov. 1781, porte 1^o. que Sa

Kar sem tukaj navedel iz *Nouvelles ecclésiastiques*, ima tudi R. Čebulj,¹⁰⁰ ki je povzel cesarjevo rešitev po *Protocolum Officii Episcopalis*, Tom. 68, fol. 515—517. V tem oziru je dopis točen.

Zadeva s porciunkulskim odpustkom ljubljanskih frančiškanov ni bila malenkosten provincialni spor. V Ljubljani sami je izzvala nekoga, da je napisal razpravo v obliki brošure z naslovom »Historisch-kritische Untersuchung des Portiuncula-Ablasses«. Ta nekdo bi utegnil biti sam Anton Linhart, v tistem času ljubljanski škofijski tajnik.¹⁰¹ Cesarska odločba z dne 27. nov. 1781, ki je odpravljala toties quoties ter dajala škofom oblast zatirati zlorabe v zadevi odpustkov, je vzpodbodla krškega škofa Antona Auersperga, da se je lotil urejevanja odpustkov, bratovščin in ljudskih pobožnosti. Tako je celo prehitel v svoji škofiji dvorni dekret z dne 9. avgusta 1783, ki se je posebej bavil s temi zadevami.¹⁰² Preko *Nouvelles* je pa spor o ljubljanski porciunkuli odmeval celo daleč po inozemstvu.

V zadnjem delu II. odstavka razlaga in opravičuje člankar cesarjeve namere v cerkveni politiki. Rzsodba v zadevi ljubljanskega toties quoties po avtorjevem mnenju dokazuje, da cesar nima namena prilastiti si cerkveno oblast, kakor se drznejo govoriti hudobneži, ampak le želi, da bi jo škofje rabili v celem obsegu in v duhu Cerkve. Ta cesarjev namen se razodeva tudi v odlokih glede cerkvenih redov in dispenz, v katerih se škofom daje vse, kar bi utegnulo v teh rečeh spadati v področje duhovne oblasti. Zloraba redovnih eksempcij in posebnih pravic v korist Rima je nagnila cesarja, da je znova spravil na nože prakso škofovske jurisdikcije. Cesar ne

Majesté Impériale et Royale loue le Prélat de son attention a corriger des abus incompatibles avec l'esprit de notre Sainte Religion, et le propose aux autres Evêques comme un modele digne de leur imitation. Le Décret spécifie quelques uns de ces abus, que M. de Laybach avoit décrits dans ses défenses, celui entre autres de la Confrerie du Sacré Coeur (que Sa Maj. Imp. a si bien qualifié, dans une autre occasion, de dévotion ridicule et phantastique). 2^o. Il est ordonné au Gouvernement de Laybach de réprimander les Récollets de cette ville d'avoir désobéi a l'autorité de leur Evêque, sous prétexte du défaut de Placet Royal. 3^o. L'Evêque est exhorté a continuer d'instruire et de faire instruire les Peuples confiés a ses soins, de la vraie doctrine de l'Eglise sur les Indulgences, le Culte chrétien etc.; a réprimander les prêtres désobéissans, et en cas de résistance de leur part, a les dénoncer aux Tribunaux Séculiers. 4^o. Il est enjoint au Gouvernement de la Carniole de soutenir et de seconder de tout son pouvoir la sollicitude paternelle de son Evêque pour la réformation des abus; attendu ajoute le Décret, que dans ces sortes de matieres, l'Evêque en sa qualité de Pasteur suprême, a les mains libres et doit user de toute sa puissance spirituelle sans aucun empêchement (c'est a dire qu'il n'a pas besoin ni de Placet Royal, ni d'aucune autre permission de Rome ou d'ailleurs, pour l'exercice ordinaire de sa juridiction). Le Conseil termine son Decret en témoignant au Prélat que Sa Maj. Imp. espere tout de son zele actif et éclairé, pour l'abolition d'abus invétérés, également nuisibles a la gloire de la Religion et a l'avantage des Fideles.»

¹⁰⁰ O. c. 21.

¹⁰¹ O brošuri in njenem avtorju prim. H. Bren v BV IX, 117 sl.

¹⁰² R. Kušej, o. c. 11/12.

trdi, da je bilo vse to škodljivo v začetku, sodi le, da je danes škodljivo v njegovih deželah, ker tuji predstojniki ne morejo učinkovito bdeti nad izvrševanjem redovnih pravil in ker so postale dispenze prelahko dosegljive ter se zlorablajo bolj, kakor če bi jih bilo treba prositi pri domačih škofih. Zato morejo škofje izpod avstrijskega gospodstva te odloke samo odobravati. Člankar potem pohvalno navaja poslanico, ki jo je o tej zadevi objavil grof Pergen, škof v Mantovi, dne 7. dec. 1781.

Ta del dopisa sem navedel, ker se mi zdi čudno, da ne najdem v njem omembe znanega Herbersteinovega pastirskega lista. Ne vem, kdaj je izdal svojo poslanico Jan. Leop. Hay, od l. 1780 škof v Kraljevem gradcu, cesarjev osebni poznanec, s katerim je vladar v letih 1772 do 1775 veliko občeval, ko je bil Hay prošt v Nikolsburgu ter se odlikoval v pomirjevanju moravskih verskih homatij.¹⁰³ O poslanici, ki jo je napisal škof Spaur za objavo zgoraj omenjenih dekretov o bulah z dne 20. aprila in 3. maja 1781, pravi naš članek, da so Nouvelles o njej poročale že 13. nov. 1781. Pergenova je izšla 7. decembra 1781. Herberstein je bil v tem času dovolj pomembna osebnost, da bi dopisniku njegovo pismo ne bilo ušlo brez razloga, posebno še, ko se z njegovo osebo toliko bavi. Tudi ni mogoče reči, da bi različnost v nazorih bila kriva, da o pastirskem pismu ni glasu, ker člankar zagovarja prav iste cesarjeve ideje in ukrepe, katere je Herberstein prav isto leto s peresom branil.¹⁰⁴ Za sedaj se zdi najverjetnejše, da Nouvelles o Herbersteinovem pastirskem listu po naključju ne govori. Ko bi bil ves dopis sestavljen en sam dopisnik, bi se mi zdelo to malo verjetno. Članek pa prinaša toliko različnih stvari, da se mi zdi prav verjetno, da je dobil obliko šele v uredništvu, ki je porabilo več pisem; sporočilo o pastirskem listu pa še ni došlo ali pa ga urednik pomotoma ni vzel v roke.

Kar so Nouvelles obljubile dne 24. julija 1782, ko so govorile o nadškofu Edlingu, so v III. odstavku našega članka tudi izpolnile. Privoščile so si njegovega brata, bivšega jezuita, ki je bil kanonik na Dunaju. Člankar okrtači svojo žrtev v treh zaletih. Najprej osmeši kanonikovo barantalsko strast in željo, voziti s konji, nato se norčuje iz njegove spovedniške gorečnosti in njegovih skomin po mitri, slednjič pa razodene njegovo smolo o priliki papeževega bivanja na Dunaju, ko je moral ostati po svojem mnenju preveč v sencí.

Kanonik Edling je baje hodil po javnih licitacijah, kupoval tam vsakovrstno drobnarijo, jo po slugi prodajal in si z njim delil dobiček. Pri tem je večkrat zagazil v prepire s prekupčevalkami, ki so se več ko enkrat pritožile pri kardinalu zaradi žaljivk, s katerimi jih je naganjal. Kardinal Migazzi je pa molčal, ker je šlo za bivšega jezuita, in pa zaradi nadškofa, kanonikovega brata. Ko pa je zadevo zvedela cesarica Marija Terezija, je ukazala policiji, da je kanoniku zabranila k vsaki javni dražbi. Potem je pošiljal nanje samo slugo. Zahotelo se mu je tudi voditi svojo kočijo po mestu, pa je vozil tako

¹⁰³ Prim. Wurzbach, o. c. VIII, 103.

¹⁰⁴ Prim. SBL I, 310.

slabo, da mu je policija še to prepovedala.¹⁰⁵ Ta gosposko živeči original se je baje tudi delal vnetega za zveličanje duš. Vsako jutro je sedel v spovednici in če nikogar ni bilo, je vabil, kogar je dobil, k sebi k spovedi. Dolgo se je gnal, da bi dobil eno izmed peterih stolnih prelatur, ki dajejo pravico do mitre in ki jih podeljuje cesar. Cesarica je na zadnjo prošnjo odgovorila, da ne da mitre kočijažu. Potem je dobil pa iz Rima za denar prelaturu »in partibus«. Vendar mu niso dali maševati v stolnici z mitro in v vijoličnem talarju, ker se tudi stolnični dignitarji zadnjega od teh privilegijev nikoli niso posluževali. Da bi se za to odškodoval, je iskal drugod priložnosti maševati z mitro in v vijoličnem talarju. Služinčad mu je morala reči ekscelenca, kar se na Dunaju reče samo državnim svetnikom.¹⁰⁶ Častihlepe ga je prignalo tudi, da se je hotel vrniti med dignitarje pri papeževi maši na veliko noč v stolnici, pa je ostal samo med kanoniki. Ko je videl dekanov seznam častnih sedežev, je dekana tako ozmerjal, da se je le-ta pritožil pri nadškofu, seveda brez uspeha, ker je šlo za bivšega jezuita.¹⁰⁷

¹⁰⁵ «Il y a a Vienne un Exjésuite de condition, Chanoine de la Métropole, qui brûle d'envie de faire un personnage, et qu'il est a propos pour cette raison de faire connoître: c'est l'Abbé Edling, frere de l'Archevêque de Gorice. Sa principale occupation durant plusieurs années étoit de suivre régulièrement les ventes publiques, et d'y acheter toute sorte de nippes, qu'il faisoit revendre ensuite par son Valet de chambre, en partageant le profit. Un brocantage si peu décent pour un Prêtre et un chanoine, l'a souvent exposé a des querelles avec les revendeuses, qui ont plus d'une fois porté leurs plaintes au Cardinal-Archevêque des injures flétrissantes dont il les apostrophoit. L'Eminence n'en a jamais fait justice, autant par ménagement pour sa qualité d'Exjésuite que par celle de frere de l'Archevêque de Gorice. Mais l'Impératrice-Reine en ayant été informée, lui fit défendre par le Magistrat de Police d'assister a aucune vente publique; et en conséquence le Chanoine n'y envoya plus que son Domestique. Il avoit pris goût aussi a conduire lui-même son équipage dans la ville, et il s'en acquitoit avec tant de maladresse, que la Police le lui défendit également.»

¹⁰⁶ »Ce singulier personnage, qui joint a ses originalités la via d'un homme du monde, fait en même tems le zélé pour le salut des âmes. On le voit tous les matins, avant l'Office, posté a son Confessionnal, et lorsqu'il n'a point de pratiques, ce qui lui arrive souvent, il invite ceux qu'il trouve a se confesser a lui. Il a postulé longtems et avec ardeur une des cinq Prélatures de l'Eglise Métropolitaine a la nomination de Sa Maj. Imp. qui donnent le privilege d'officier en mitre. Feue l'Imper.-Reine répondit a la dernière demande qu'on lui en fit, qu'Elle ne vouloit pas mitrer un cocher. Il écrivit alors a Rome, pour obtenir a prix d'argent une Prélature in partibus, et des qu'il en eut reçu le Brevet, qui contenoit la prérogative d'officier en mitre et en soutane violette, il le présenta au Consistoire Archiépisopal, qui ne put consentir a ce dernier privilege, attendu que les cinq Dignitaires de cette Eglise, et le Suffragant même n'en ont jamais joui. Il fut donc obligé d'assister au Choeur en simple soutane noire. Mais pour s'en dédomager, il a cherché depuis les occasions de dire des Messes privées ou solennelles en mitre et en violet, avec un appareil qui surpasse celui des Evêques; et il se fait qualifier d'Excellence par ses Domestiques et ses subalternes, dénominations qu'on ne donne a Vienne qu'aux Conseillers d'Etat.»

¹⁰⁷ «L'avidité de cet Exjésuite pour les distinctions lui avoit fait prétendre au rang des Dignitaires a la Messe que le Pape célébra pontificalement le jour de Pâques dans l'Eglise Métropolitaine. Mais il fallut qu'il

Nisem šel ugotavljat, koliko so očitki, naperjeni zoper kanonika Edlinga, upravičeni in koliko ne. Za janzenista značilen je pa očitek spovedniške gorečnosti Edlingove, ki daje slutiti, da je mož imel sicer svoje slabosti, da pa ni na drugi strani bilo tako hudo, ker bi sicer ne bil silil toliko v spovednico. Vsekako je ta del članka zgled difamatornega pisanja, kakršno srečujemo v *Nouvelles* kaj pogosto in ki tukaj najbrž ni imelo samo namena osmešiti kanonika Edlinga, ampak tudi zadeti njegovega brata nadškofa, ki je bil janzenistom in cesarju na poti.

* * *

Za sedaj se moram ustaviti tukaj. Brž ko mi bo mogoče dobiti nekaj važnejših del, ki jih sedaj nimam več na razpolago, a so za obdelavo snovi potrebna, bom skušal nadaljevati. Vendar pa podajem seznam najvažnejših člankov v *Nouvelles ecclésiastiques*, v katerih srečamo imena, ki so bila v zvezi z našo domovino.

3. aprila 1783, d'Allemagne. Dolgo poročilo o pastirskem pismu škofa Herbersteina s kritiko, ki odklanja zlasti škofovo stališče glede redovnikov in o toleranci drugorodcev, s čimer je najbolj jasno in avtentično podana razlika med našimi in zapadnoevropskimi janzenisti.

10. aprila 1783, d'Allemagne. Nadaljevanje poročila in kritike o Herbersteinovem pastirskem listu.

29. maja 1783, de Vienne en Autriche. Omenjata se pohvalno ljubljanski in krški škof.

5. junija 1783, de Vienne en Autriche. Hud napad na Jožefa Pohlina (Pochlin), brata našega preroditelja p. Marka.

24. avgusta 1783, de Vienne en Autriche. Pripovedujejo se homatije v dunajskem semenišču ter se ob tej priliki omenjajo kot soudeleženci rojaki Fr. Schwarzenbach, Fr. Ziegler, bivši jezuit Ant. Kavčič (Kautchiz) in Jožef Pohlina.

14. novembra 1783, de Trèves. Nas zadeva le posredno. Pripovedujejo se namreč dogodivščine nekega Hrvata Martinovića — Simona Laminetiusa.

21. novembra, de Laybach. Poročilo o knjigi p. Roberta Kuralta, cistercijana iz Stične, z naslovom *Genuina totius Jurisprudentiae Sacrae principia*.

21. maja 1784, de Vienne en Autriche. Poročilo o govoru prof. Pehema na dunajski univerzi, v katerem se daje poseben pomen staroslovenščini.

9. julija 1784, de Vienne en Autriche. Poročilo o potovanju Jožefa II. iz Italije, v katerem se podčrtava cesarjevo zadržanje do škofa Herbersteina in nadškofa Edlinga.

20. avgusta 1784, de Vienne en Autriche. Pripoveduje se ustanovitev ljubljanske nadškofije (ki se izkaže potem kot preuranjena novica).

15. oktobra 1784, de Vienne en Autriche. Omenja se Anton Spondam (= Špendov), dekan teološke fakultete na Dunaju.

24. decembra 1784, de Vienne en Autriche. Poročilo o disertaciji nekega Jožefa Gollmayra, ki bi utegnil biti Slovenec.

1. septembra 1785, de Vienne en Autriche. Oster napad na Jožefa Pohlina.

6. oktobra 1785, de Vienne en Autriche. Napad na bivšega nadškofa goriškega Edlinga.

20. marca 1786, de Pistoie. Poročilo, da je pastirsko pismo škofa Herbersteina izšlo v italijanskem prevodu.

se contentât d'y assister comme simple Chanoine. Lorsqu'il vit le bordereau du Doyen qui fixoit les places a chacun, il éclata en invectives avec tant d'emportement, que le Doyen en a demandé satisfaction au Cardinal-Archevêque, sans avoir pu l'obtenir, cette Eminence ne pouvant se résoudre a mortifier en quoi que ce soit cet ancien membre de la Société chérie.»

5. junija 1786, de Vienne en Autriche. Načrt, naj se povzdigne ljubljanska škofija v nadškofijo, in delo za uresničenje tega načrta.

17. marca 1786, de Vienne en Autriche. Poročilo, da so pogajanja uspela in da bo škofija ustanovljena.

3. aprila 1787, d'Allemagne. Poročilo, da pogajanja niso uspela, kakor je trdilo prejšnje poročilo, ter da bo sedaj cesar na drug način dosegel svoj namen.

23. julija 1788, de Vienne en Autriche. Sporoča se Herbersteinova smrt in pripoveduje se, kakšne težave je delal Rim, da bi preprečil njegovo imenovanje za nadškofa.

19. novembra 1788, de Laybach en Carniole. Nadaljevanje članka v številki z dne 23. julija.

24. decembra 1788, de Laybach en Autriche. Poročilo o zadevi župnika Determana v Mošnjah na Gorenjskem, ki je svojim župljanom prepovedal brati novi prevod sv. pisma, ki ga je oskrbel Herberstein.

Da bomo vedeli primerno oceniti dejstvo, da se nekaj naših ljudi v *Nouvelles ecclésiastiques* nekajkrat ugodno ali neugodno imenuje, ne smemo pozabiti, da so *Nouvelles ecclésiastiques* v tej dobi izrazito internacionalen organ, ki prinašajo dopise iz vseh dežel sveta, tudi najbolj oddaljenih, kakor sta Amerika in Kitajska. Časopisov te dobe ne moremo primerjati z današnjimi, zlasti pa ne *Nouvelles*. Niso bile velike, bile so tednik; vse dopisovanje je slonelo na nekaj osebah, ki so iz lastne požrtvovalnosti iskale ljudi, ki so jim hoteli kaj poročati. Od 1784 je izhajal na Dunaju podoben časopis, kot sem že povedal. Reči moram, da v njem naši rojaki niso dosti bolj zastopani, dasi je bil omejen na mnogo ožje področje. Nekako ob istem času je začel izhajati tudi v Italiji janzenističen list »*Gli annali ecclesiastici*«. ¹⁰⁸ Zelo zanimivo bi bilo ugotoviti, če so naši pustili kaj sledu v njem. Herbersteinova korespondenca po mojem kaže, da bi bilo vredno potipati tudi po apeninskem polotoku, kjer so v istem času kakor pri nas imeli precej močen janzenističen val, ¹⁰⁹ ki je vplival hkrati z zapadnoevropskim janzenističnim valom na Avstrijo. ¹¹⁰ Že dejstvo, da so Herbersteinov pastirski list prevedli v italijanščino, potrjuje domnevo, da so naše poznali in uvaževali tudi tam. Pa tudi brez tega prinaša zanimanje janzenističnega glasila za nekatere naše ljudi in njih delo s svoje strani potrdilo, da tudi v tej dobi nismo zaostajali za splošnim evropskim razvojem.

¹⁰⁸ W. Deinhardt, o. c. 84⁵.

¹⁰⁹ Prim. A. C. Jemolo, o. c.

¹¹⁰ W. Deinhardt, o. c. 81; prim. A. Ocvirk, *La pensée européenne et la littérature slovène* v *Revue de littérature comparée* 1904, 103.

Nravna obveznost državnih zakonov

(K vprašanju o zgolj kazenskih zakonih.)

De obligatione in conscientia legum civilium.

Dr. Lenček Ignacij.

Summarium. Quaeritur de obligatione in conscientia legum praesertim civilium. Potestatem legitimam posse leges obligantes in conscientia condere ab omnibus fatetur. — Tamen obligatio in conscientia non est de essentia legis, ex quo sequitur possibilitas legum mere poenaliū, quarum conceptus genuinus exquiritur. Legem mere poenalem in sensu traditionali quo a pluribus concipitur certe non involvere contradictionem contra quosdam modernos asseritur; probabiliter idem affirmari potest de modo quo lex mere poenalis concipitur a Vermeersch, scilicet legem mere poenalem non obligare in conscientia neque ad actum neque ad poenam. — Num de facto dentur hodie leges istae ulterius inquiritur. Praesumptionem esse potius pro lege morali affirmatur, contradicentibus hodie quibusdam. — Quae leges ut mere poenales habendae sunt, criteriis decerni potest, quae enumerantur. Criteria hodie nulla dari affirmat López S. I., cuius nova via ad obligationem legum civilium interpretandam exponitur brevique examini subicitur.

Pogosto obravnavanje vprašanja o obveznosti državnih zakonov in odredb in s tem v zvezi tudi vprašanja o zgolj kazenskih zakonih v strokovnih delih in revijah kaže, da je to vprašanje danes teoretično in praktično aktualno. Poleg nedvoumnih načel je v tej stvari še mnogo spornega: že v pojmu samem zgolj kazenskega zakona ni edinosti, zato je tudi odgovor na vprašanje o možnosti takih zakonov različen. S tem pa preide logično različnost naziranja tudi v mnenje, ali dejansko v današnji zakonodaji obstoje zgolj kazenski zakoni ali ne; in če obstoje, ali jih je mogoče enoumno določiti ali ne, ali je morda potrebna nova pot, ki bi nadomestila dosedanjo teorijo o zgolj kazenskih zakonih.

O teh vprašanjih hoče ta razprava poročati, preiskati različna mnenja ter jih presoditi, obenem pa pokazati, katero se zdi najbolj utemeljeno.

I.

Nesporno je načelo, da državna oblast more izdajati zakone, ki vežejo v vesti. Ta nauk je poudarjal Leon XIII. v svojih okrožnicah, posebno v encikliki *Diuernum illud* (29. junija 1881), kjer pravi: »Atque illud etiam magnopere valet, quod ii, quorum auctoritate respublica administratur, debent cives ita posse cogere ad parendum, ut his plane peccatum sit non parere.«¹ To prepričanje, ki se opira tudi na sv. pismo (Rimlj 13, 1—7; 1 Pet 2, 13, 14), je kratko izrazil sv. Tomaž: »Respondeo dicendum, quod leges positae humanitus vel sunt iustae vel iniustae. Si quidem iustae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur.«²

¹ Cfr. Actes de Léon XIII. I. Paris (brez letnice), str. 146. Prim. Ušeničnik, *Katoliška načela*, Ljubljana, 1937, 239 sl.; Odar, *Okrožnica Leona XIII. Immortale Dei o krščanski ureditvi držav*, Ljubljana, 1936, 29—30; isti: *Temelji organizacij*, I., Ljubljana, 1942, 122.

² Summa, I. II. qu. 96. a. 4, c.

Nesporno je dalje, da ima družba to oblast od Boga. »Ni je namreč oblasti razen od Boga« (Rimlj 13, 1). To je Cerkvi, nadnaravni družbi, Bog podelil neposredno in izrecno, naravni družbi državi pa posredno: ustvaril je človeka, ki je družbeno bitje, zato je hotel, da živi v družbi. V tej volji pa je vključena volja, naj ima družba za svoj obstoj potrebno oblast. »Počelo te oblasti je prav tako kot družbe narava, zato Bog sam.«³ Zato moramo tudi reči, da je Bog tisti, ki nalaga obveznost tudi v človeških zakonih: »Nemo autem hominum habet in se aut ex se, unde possit huiusmodi imperii vinculis liberam caeterorum voluntatem constringere. Unice rerum omnium procreatori et legislatori Deo ea potestas est: quam qui exercent, tamquam a Deo secum communicatam exercent necesse est.«⁴

Ta od Boga družbi podeljena oblast je državi po naravi potrebna, zato se je mora posluževati. Iz tega pa sledi, da vsaj nekateri državni zakoni nalagajo naravno obveznost.

II.

Zakoni nalagajo naravno obveznost. Ali pa vsi? Ali so možni zakoni, ki ne vežejo v vesti, ki nimajo npravne sankcije (prestopek je greh), ampak le kazensko? Ali so možni zgolj kazenski zakoni?

Odgovor na to vprašanje predpostavlja pojem zgolj kazenskega zakona, ki ga ne razlagajo vsi enako; vsem razlagam je skupno le to: kdor tak zakon prekrši, ne greši, zasluži pa kazen. V podrobnem pojasnjevanju tega pojma pa se avtorji ločijo. Naloga razprave je, presoditi posamezna pojmovanja in ugotoviti, ali je pojem zgolj kazenskega zakona brez protislovja; s tem pa je tudi že načelno ugotovljeno, da je možen.⁵

1. Sv. Alfonzu pripisujejo, da je imenoval zgolj kazenske zakone tiste, ki ne nalagajo nobene obveznosti: »Ante omnia est notandum, quod alia est lex pure poenalis, quae nullum dat praeceptum, v. gr. Qui hoc fecerit solvat poena. Et haec non obligat in conscientia...«⁶ Ni obveznosti, ker ni zapovedi. Postavodavec ničesar ne ukazuje. Zdi se, da tako razlaga zgolj kazenski zakon tudi slovenski bogoslovni znanstvenik Janez Marija Žbogar iz Solkana (1654—1701 ali 1711): »Legislator non intendit tales actus prohibere sub reatu culpae, sed potius illos permittit sub poena temporalis.«⁷

³ *Immortale Dei*, O d a r, str. 25. Prim. O d a r, Temelji, I. 102 sl.

⁴ *Diuturnum illud*, o. c. 146.

⁵ »Iam questio vexata emergit circa possibilitatem legis mere poenalis. An videlicet eiusmodi lex implicet in terminis, necne.« Güenechea S. I., *Principia iuris politici*, II. Romae, 1939, 56.

⁶ *De legibus*, lib. I., tr. 2. n. 145, v *Theologia moralis*, I. Taurini 1891, pag. 101. Vendar pa drugi trdijo, da je sv. Alfonz sploh zavračal zgolj kazenske zakone, spet drugi, da se v pojmovanju te vrste zakonov ni ločil od običajnega mnenja. Prim. Güenechea S. I., o. c. II. 56.

⁷ *Theologia radicalis*, Pragae, 1698, pag. 528.

2. Drugi govorijo, da nalaga zgolj kazenski zakon disjunktivno obveznost: zakon nekako pripušča, da človek izbira: ali izpolni zakon, ali pa plača kazen. Če izbere prvo, ga veže k dejanju, če drugo, ga veže, da sprejme kazen. »Potest lege civili statui poena improprie dicta propter culpam late sumptam, ita scilicet ut praecepto disjunctivo imponatur vel operis executio vel saltem oneris susceptio: quo in casu habetur lex mere poenalis.«⁸ Med novejšimi avtorji zastopajo to mnenje tudi Mausbach-Tischleder⁹, Ruland¹⁰, tudi Lehmkuhl¹¹. Še druge našteva Güenechea¹².

3. Večina moralistov razlaga pojem kazenskega zakona v naslednjem smislu: zgolj kazenski zakoni so resnične naredbe javne oblasti, ki v nekem pravem smislu vežejo v vesti; zato so pravi zakoni. Vendar pa se postavodavec zadovolji z omejeno obveznostjo; ne posluži se vse pravice in moči, ki mu jo daje naravno pravo; le kdor prekrši zakon, je v vesti dolžan, in sicer zaradi zakona samega, sprejeti naloženo kazen. Vsak zakon zahteva pokorščino, le vsebina pokorščine ni vedno enaka: včasih je dejanje samo, drugič je kazen v primeru prestopka, spet drugič oboje. S tako omejeno pokorščino se more zakonodavec zadovoljiti, kadar zadostuje, da doseže namen, ki ga z zakonom hoče doseči. To pojmovanje je utrdil že Suarez, zagovarjajo ga Janssen¹³, Aertnys-Damen¹⁴, Güenechea¹⁵, Chatein¹⁶, Schindler¹⁷, Odar¹⁸, Noldin-Schmitt¹⁹, Nell-Breuning²⁰, Tillmann²¹ in drugi.

⁸ Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis*, Brugis, 1890, n. 137, cit. Janssen, *Les lois pénales*, v *Nouvelle Revue Théologique*, T. 50, 1923, str. 118.

⁹ »Auch solche Gesetze haben aber mittelbar eine sittliche Wirkung; sie legen die disjunktive Verpflichtung auf, entweder die Vorschrift zu befolgen, oder die angeordnete Strafe anzunehmen«, *Katholische Moraltheologie*, I. 7. izd. Münster 1936, 134.

¹⁰ »Zur Erklärung nimmt man an, der Gesetzgeber wolle hier überhaupt nicht im Gewissen verpflichten, sondern seine Vorschrift nur mittels der Strafe allein sicherstellen, so daß er den Untertanen die Wahl lasse, entweder zu gehorchen oder zu zahlen!« *Handbuch der praktischen Seelsorge*, II. München, 1931, 117.

¹¹ »Lex mere poenalis illa objecta non absolute et immediate urget sed disjunctive tantum: videlicet aut ipsum objectum aut poenam.« *Theologia moralis*, I. Ed. 22, Friburgi, 1914, 180, prim. tudi 90.

¹² O. c. II. 55 sl.

¹³ O. c. 119/120.

¹⁴ »Dari possess leges mere poenales, quae nempe obligant in conscientia ad poenam temporalem, non vero ad ipsum actum, quem lex intendit per poenam.« *Theologia moralis*, I. Ed. 13, Taurini-Romae, 1939, 133.

¹⁵ »Lex mere poenalis illa erit quae actum proponit faciendum vel omittendum, quin tamen ad illum stricte obliget, sed solum ad poenam subeundam pro casu quo actus intentus non fuerit factus.« O. c. II. 55.

¹⁶ »Lex mere poenalis est illa, quae non absolute sub culpa actionem prohibet vel praecipit, sed ad poenam obligat in hypothesi, quod quis legem violasse deprehendatur.« *Philosophia moralis*, Ed. 14. Friburgi, 1927, 149.

¹⁷ »Die reinen Strafgesetze legen eine innere Verpflichtung zur Begehung oder Meidung der Handlung, die ihren nächsten Gegenstand bildet, nicht auf ... Durch die Strafnorm verpflichten sie im Gewissen zur Leistung einer entweder von vornherein festgesetzten oder durch den kompetenten Obern festzusetzenden Strafe für den Fall, daß jemand sich der unter Strafe

4. Novo razlago zgolj kazenskega zakona je podal Vermeersch v zadnji izdaji svoje moralne teologije (1939); zgolj kazenski zakon je zakon, ki ne nalaga nobene npravne obveznosti: »Lex mere poenalis nobis concipienda videtur ut lex quae tota quanta conscientiam non obligat, i. e. quae tota quanta se continet in ordine iuridico seu fori exterioris.«²² Razlog pa ni isti, kakor pri sv. Alfonzu: zakon je prava zapoved, prava norma, po kateri se je treba ravnati, le da ne veže v vesti.

Kako je s temi razlagami?

Zdi se, da prvo pojmovanje le kazenskega zakona nasprotuje pojmu zakona sploh. Zakon je norma, je izraz volje zakonodavca, ki nekaj hoče v dosego nekega namena, ki je potreben ali koristen za javno blaginjo. Vsak zakon je torej nek ukaz; zato tako pojmovani zgolj kazenski zakoni niso možni. — Iz istega razloga niso dobro umljivi — in zato možni — zgolj kazenski zakoni v pomenu disjunktivnih zakonov: zakonodavec ne daje na izbiro: ali se ravnaj po zakonu, ali pa plačaj kazen. Tudi če izda samo zgolj kazenski zakon, hoče, da se zakon upošteva in stori ukazano ali opusti prepovedano dejanje in tako doseže neposredni namen zakona, sicer zakon ne bi bil norma in kazen ne bi bila kazen. Če doda zakonu kazensko sankcijo, stori zato, da bi ta namen tem bolj gotovo dosegel. Zato upravičeno ugotavlja Vermeersch: »Sententia ista hodie merito deseritur; quia nullus legislator legis observationem et poenam aequali modo amat et vult, sed efficaciter, saltem per poenam, ordinationem suam urgere intendit.«²³ Omeniti je treba, da zagovorniki te razlage načelno priznavajo možnost zgolj kazenskih zakonov; je torej napačna le njihova razlaga pojma.

Tudi sicer precej splošno priznanemu pojmovanju zgolj kazenskega zakona ugovarjajo, češ da je nemogoče, ker protislovno. Poleg nekaterih tradicionalnih razlogov za to trditev²⁴ se navajata danes predvsem dva.

Napačna se zdi nekaterim osnovna misel, na kateri sloni to pojmovanje, da namreč more oblast, po lastni uvidevnosti in volji, v zakonu, ki ga izda, omejiti obveznost le na kazen v primeru kršenja zakona. Ta misel sloni na naziranju, da je počelo npravne obveznosti, njen tvorni vzrok, človek-zakonodavec, od čigar volje naj bi bilo

gestellten Handlung oder Unterlassung tatsächlich schuldig gemacht hat und durch gesetzmässige Entscheidung des Obern stratschuldig erklärt worden ist.« Lehrbuch der Moraltheologie, I. 2. izd. Wien, 1913, 194.

¹⁸ »Drugi zakoni pa so takšni, ki nas v vesti ne obvezujejo jih izpolniti, pač pa nalagajo obveznost sprejeti kazen, ki nam jo naloži oblast, če smo zakon prestopili.« Temelji, I, 124.

¹⁹ Summa theol. moralis, I. Ed. 26, Oeniponte, 1939, 168 sl.

²⁰ Staatslexikon (Herder), V. 5. izd., kol. 126.

²¹ Katholische Sittenlehre, IV. 2, Düsseldorf, 1936, 333.

²² Theologia moralis, I. Ed. 3. Romae, 1933, 175. Drugače v drugi izdaji, 1926, 160.

²³ O. c. I. Ed. 3, 174.

²⁴ Prim. te razloge pri Janssen, l. c. 235—243, Vermeersch, o. c. 177 sl., Güenechea, o. c. 60—63.

odvisno, kako daleč sega pravna obveznost. Ta podstava je pa napačna, ker tudi neposredno počelo pravne obveznosti more biti le Bog sam.²⁵

Že je bilo omenjeno, da je vir vse pravne obveznosti Bog, ker je vir vse oblasti. Vendar je to trditev pravilno umeti: Bog daje zakonodavcu oblast in moč, da sam nalaga pravno obveznost zakonom po svojem lastnem preudarku in odločitvi, kakor in v kolikor se mu zdi v danih okoliščinah primerno. More torej to obveznost tudi omejiti. Nalaga jo sam, čeprav ne z lastno, ampak z od Boga mu podeljeno močjo.

Nikakor pa zakonodajne oblasti ni utesnjevat in razlagati tako, kakor da zakonodavec v smislu potrebe skupne blaginje le določuje vsebino zakona, le snov obveznosti, obvezno moč pa daje zakonu neposredno Bog sam. Človeški zakon bi bil tako le pogoj, ne pa vzročno počelo obveznosti. Po tem naziranju, ki ga je zastopal že Gerson,²⁶ zakon obvezuje v vesti, če zakonodavec hoče ali ne. Te obvezne moči zakona ne more v nobenem primeru oslabiti ali omejiti, kajti je neodvisna od njega ter po božjem in naravnem pravu, zato vselej in nerazdružno, z zakonom povezana. Zgolj kazenski zakon je potemtakem nemogoč.²⁷ Proti takemu pojmovanju zakonodajne oblasti je nastopil že Suarez: »*Lex humana se habet ut causa proxima et secunda, quae nititur in lege aeterna tamquam in causa prima; effectus autem, qui proxime est a causa secunda, ita ut a prima non fieret nisi per illam, secundae simpliciter tribuitur, et ideo obligatio haec, etiamsi sit in conscientia, simpliciter est a lege humana.*«²⁸ Tudi danes je to mnenje precej osamljeno, ker ni dokazano, ker nasprotuje tradicionalnemu naziranju in preveč utesnjuje pojem socialne oblasti.²⁹

Prav tako se zdi neutemeljen drug ugovor, ki ga izvajajo iz bistva zakona samega: zakon nujno nalaga pravno obveznost; prav po tem se namreč loči od nasveta, vzpodbude in podobnih navodil in smernic. Kjer torej pravne obveznosti ni, ni zakona. Zgolj kazenski zakon pa ravno te obveznosti ne nalaga. Torej ni zakon in v pojmu zgolj kazenskega zakona je po tem takem protislovje. Taki zakoni so torej a priori nemogoči.

²⁵ »Die Bindung des Gewissens liegt aber überhaupt nicht in der Hand irgendeines menschlichen Gesetzgebers, sondern entstammt immer nur dem Willen Gottes. Darum ist es für die Erzeugung der Gewissenspflicht an sich auch gleichgültig, ob der Gesetzgeber sie beabsichtigt oder nicht.« Tillmann, o. c. 333. Pred njim že Koch, *Zu der Lehre von den sogenannten Pönalgesetzen*, Theol. Quartalschr. Tübingen, B. 32, 1900, 258.

²⁶ Tako López de S. I., *Theoria legis mere poenalis et hodiernae leges civiles*, Periodica de re morali etc., Romae, T. 27, 1938, 204.

²⁷ »Daraus folgt ferner, daß die von vielen Theologen gemachte Unterscheidung zwischen Moralgesetzen, d. h. Gesetzen, die im Gewissen, und reinen Pönalgesetzen, d. h. solchen, die nur unter Strafe verpflichten und daher ohne Sünde übertreten werden können, unhaltbar ist und von der christlichen Sittenlehre nicht gemacht werden kann.« Tillmann, o. c. 333.

²⁸ *De leg. lib. III, cap. 21, n. 7. Cit. López de S. I., o. c. 204.*

²⁹ Vermeersch, o. c. 165.

Ta ugovor zadeva to splošno pojmovanje zgolj kazenskega zakona, o katerem sedaj razpravljamo, pa tudi Vermeerschevo svojsko pojmovanje. Nanj odgovarjajo drugače zastopniki splošnega pojmovanja in drugače Vermeersch. V tem različnem odgovoru se tudi pokaže osnovna razlika med splošnim in Vermeerschevim pojmovanjem zgolj kazenskega zakona.

Zagovorniki običajnega pojmovanja priznavajo načelo, na katerem sloni ugovor: vsak zakon nalaga nravno obveznost. Učil ga je že sv. Robert Bellarmin: »Vis obligativa est de essentia legis... et obligare est effectus necessarius legis.«³⁰ Posebno je utrdil to trditev Suarez³¹ in za njim drugi, tako da je postala splošno priznana.³²

Vendar pa poudarjajo, da zgolj kazenski zakon vendar nalaga neko nravno obveznost in zato ne nasprotuje temu načelu, tako tudi ne pojmu zakona. Zanikajo le, da bi se morala ta obveznost nanašati naravnost na zapovedano dejanje; zadostuje, pravijo, da se nanaša na kazen, katero je človek v vesti dolžan sprejeti, če zakon prekrši. Tako skušajo rešiti gori omenjeno načelo. V zgolj kazenskem zakonu torej naravna obveznost obstoji, čeprav drugače kot v moralnem zakonu. Razlika ni v naravi obveznosti, pač pa v njenem objektu: omejena je na kazen. Zato dajejo nekateri gornjemu načelu bolj jasno in precizno obliko: »Si nulla esset obligatio, neque ad actum, neque ad poenam, non foret proprie lex, de cuius ratine est, quod obliget.«³³

Vermeersch pa zanika absolutno veljavo načela samega. Priznava sicer, da danes res splošno imenujejo zakon ono normo, ki je nravno obvezna in da po tem poimenovanju ni zakona, tudi zgolj kazenskega ne, ki ne bi nalagal vsaj neke obveznosti v vesti. Vendar pa ne gre za ime. Vselej, kadar se vladar posluži svoje zakonite oblasti in izda naredbo, po kateri hoče, da se vsi ravnajo, izda zakon. More pa samo po sebi izdati zakon v tem smislu in njegovo spolnjevanje tudi uspešno zahtevati, ne da bi zakon sam nujno nalagal kakršno koli obveznost v vesti, bodisi »ad actum«, bodisi »ad poenam.« V tem pojmu zakona ne vidi Vermeersch nobenega nasprotja.³⁴

Zdi se, da tudi v nauku sv. Tomaža ni izključeno tako pojmovanje zgolj kazenskega zakona; omenjenega načela nikjer izrecno ne poudarja, tako da so njegovim opredelbam zakona celó očitali,

³⁰ De laicis, cap. 11, cit. pri Elter, Philosophia moralis, Romae, 1930, 37.

³¹ »Igitur in lege humana haec voluntas est necessaria; ergo voluntas ferendi legem non est alia, nisi voluntas insinuandi subdito voluntatem obligandi illum: ergo voluntas ferendi veram legem includit voluntatem obligandi.« De legibus, III, c. 20, n. 5. Cit. pri Janssen, o. c. 235.

³² »Denn die sittliche Verpflichtung ist vom Wesen und Kern des Gesetzes nicht zu trennen, was übrigens allgemein zugestanden wird.« Tillman, l. c. Podobno Janssen: »L'exclusion de toute obligation morale est contradictoire à la notion de loi.« O. c. 117. Enako Aetnys-Damen, o. c. 131, »Noldin, o. c. 165, Güenechea o. c. 45.

³³ Tako Billuart, cit. pri Janssen, o. c. 121.

³⁴ »Revera tamen lex dicenda est omnis norma qua legislator utens sua potestate regendi societatem... normam efficaciter suis subditis praescribere intendit. Talis autem sine inducta, a legislatore, obligatione conscientiae, haberi potest.« O. c. 175.

češ da ne izražajo dovolj jasno bistvene nujnosti pravne obveznosti.³⁵ Sv. Tomaž poudarja: »Lex de sui ratione duo habet: primo quidem, quod est regula humanorum actuum; secundo, quod habet vim coactivam.«³⁶ Tudi v opredelitvah samih pojma zakona nikoli izrecno ne omenja pravne obveznosti kot nekaj, kar bi bilo zakonu nujno in bistveno.³⁷ Po naziranju sv. Tomaža ima zakon namen doseči potrebno in urejeno sodelovanje vseh v dosego skupne blaginje. Seveda večinoma takega sodelovanja ni mogoče zadovoljivo doseči brez pravne obveznosti, zato jo zakon nalaga in zato splošno zakoni v vesti vežejo. Tomažev komentator Cajetanus se ni obotavljal zgolj kazenski zakon pojmovati v tem smislu, kar kaže njegova trditev: »Sicut non peccat frangendo silentium, ita non peccat ommittendo poenam taxatam et impositam.«³⁸

Proti razlikovanju med obveznostjo »ad actum« in obveznostjo »ad poenam«, ki je živec v odgovoru zagovornikov običajnega pojma zgolj kazenskega zakona, navaja Tillmann resno težkočo: zdi se, da je v pojmu zgolj kazenskega zakona neko nesoglasje. Vezati mora v vesti, sicer ni zakon, pa vendar ne veže v vesti, ker je zgolj kazenski zakon. Pojasnilo, češ da veže v vesti, ker je prekršitelj v vesti dolžan sprejeti naloženo kazen, prav za prav ni pojasnilo: težkoča namreč ostane, ker je v tem primeru pravna obveznost nekaj zakonu povsem zunanjega, od zakona celo ločenega, temu zakonu le slučajnega: nastopi le v primeru, ki je ravno nasproten zakonu, namreč v primeru prekršitve.³⁹

Zdi se, da se je tej težkoči res težko izogniti, če hočemo vztrajati pri načelu, da mora vsak zakon nalagati pravno obveznost, da spada pravna obveznost k notranjemu bistvu zakona. Smisel tega načela je pač ta, da je zakon po svojem bistvu moralno obvezna norma, t. j. da sem pod grehom dolžan storiti zapovedano, oziroma opustiti prepovedano dejanje, da mi to naročeno dejanje ni le nasvet, ampak prava pravna dolžnost. Ta smisel se zdi razviden tudi iz dokazovanja načela samega; tako navaja n. pr. Güenechea tri razloge

³⁵ O tem očitranju poroča Vermeersch, o. c. 174 sl. v opombi.

³⁶ Summa, I. II. qu. 96, a. 5.

³⁷ Dve definiciji zakona navadno navajajo: »Respondeo dicendum, quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur« (I. II. qu. 90, a. 1). V bistvu isto pove druga: »Et sic... potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud, quam quaedam ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata« (ibid. a. 4). Sicer pravi sv. Tomaž: »Dicitur lex a ligando, quia obligat ad agendum« (ibid. a. 1), a to še nič ne dokazuje proti naši trditvi: »Obligat« ne pomeni nujno obveznosti v vesti, ampak vsaj pravno obveznost, ki pa je zakonu bistvena; če pa pomeni res pravno obveznost, potem je treba pač reči, da je ime lex povzeto po zakonu, kakršen navadno je, t. j. pravno obvezen. Ne sledi pa, da je nujno tak.

³⁸ Comm. in II. II. qu. 186, a. 9; cit. pri Janssen, o. c. 120.

³⁹ »Man kann aber auch nicht sagen, daß beim reinen Pönalgesetz ebenfalls eine sittliche Bindung vorliege, nämlich die Strafe an sich zu nehmen, wenn man bei der Übertretung des Gesetzes gefaßt und bestraft wird. Aber hier ist doch die sittliche Bindung vom eigentlichen Gesetze losgelöst und an eine aus ihm entstehende Folge geknüpft, und zwar just an die, die das Gesetz verhindern wollte.« O. c. 333.

v dokaz za veljavnost tega načela: a) vsak zakon mora povzročiti nek učinek; ne moremo pa si misliti drugega kot npravno obveznost: »Ergo unica restat obligatio moralis, qua homo congruo vinculo adstringitur ad determinatum actum ponendum vel ommittendum.«⁴⁰ b) Splošno naziranje vseh narodov in posameznikov je, da ima vsak zakon svoj korelativ: »obligatio eidem parendi.«⁴¹ c) Prekršitev zakona se kaznuje, kazen pa suponira krivdo, ki obstoji v preziru obveznosti.⁴² V teh dokazih se izrecno omenja ali vsaj predpostavlja omenjeno načelo v pomenu: vsak zakon nalaga npravno dolžnost izpolniti, kar ukazuje. Zato ni razvidno, kako je mogoče o tem načelu govoriti tudi v zgolj kazenskem zakonu, ki vendar sam ne nalaga take npravne dolžnosti. Težkoča pa takoj zgubi svojo moč, če pojem zakona razširimo na vsako tudi le pravno obvezno normo; nobenega načelnega pomisleka ne more biti potem več proti običajnemu pojmovanju zgolj kazenskega zakona: je zakon, ki ne ukazuje pod grehom, pač pa nalaga npravno obveznost le prekršiteljem, podvreči se kazni. Seveda je treba upoštevati tudi v tem primeru pripombo Vermeerscha: »Miram et parum congruam dixerimus voluntatem legislatoris, qui parti principali legis i. e. normae, negaret vim obligandi, ut hanc propriam faceret partis secundariae que est sanctio exterior.«⁴³

Prav tako nima težkoča moči proti pojmu zgolj kazenskega zakona, kakor ga razlaga Vermeersch. Iz do sedaj povedanega o bistvu zakona že sledi, da ni oporekati načelno njegovemu pojmovanju; ugovor, da zakon brez vsake npravne obveznosti ni zakon, smo že obravnavali. Po tem naziranju je zgolj kazenski zakon norma s pravno obveznostjo, z obveznostjo pred socialno oblastjo. Kdor tako normo prekrši, je kriv (culpa iuridica) in po pravici kaznovan. Pojasniti je treba še nekatere pomisleke proti temu posebnemu pojmovanju zgolj kazenskega zakona.

Pri Vermeerschevem pojmovanju zgolj kazenskega zakona se zdi, da zakon zgubi ves moralni značaj in postane le pritisk gole sile; tudi kazen je le zunanja sila, ker niti ta ni bila naložena na podlagi neke npravne obveznosti kakor v običajnem pojmovanju zgolj kazenskega zakona.

Odgovor na ta ugovor še bolj pojasnjuje pojem, o katerem govorimo.

Kakor že pojmujeemo zgolj kazenski zakon, vedno je njegov moralni značaj dejansko zelo zmanjšan in nepopoln. Saj postavljamo na splošno zgolj kazenski zakon (lex mere poenalis) v nasprotje z npravnim zakonom (lex moralis). Izpolnjevanje zakona postavodavec zagotovi ali pospešuje ne z npravnim sredstvom notranje obveznosti, ampak z zagrojitvijo zunanje kazni, ki služi kot sredstvo za uspešnost

⁴⁰ Oc. II. 46.

⁴¹ L. c.

⁴² »At vero talis coactio, si non meram violentiam dixeris, fatearis, necesse est, obligationem praeexistentem violatam praesupponere.« O. c. II. 47.

⁴³ O. c. 175.

zakona. To velja za vse razlage zgolj kazenskega zakona v enaki meri. Vendar pa ni ves nravni značaj izključen. Pravne obveznosti ne moremo smatrati za golo silo. Čeprav zakon sam res nima naravnost obvezne moči, je vendar izraz zakonite oblasti, ki smo jo dolžni po naravnem zakonu priznati in upoštevati. V tem pa je tudi zadosten nravni temelj zgolj kazenskega zakona, tudi v smislu, kakor ga pojmuje Vermeersch.

Kar se tiče kazni, naložene zaradi kršitve zgolj kazenskega zakona, velja ista težkoča za vsako pojmovanje takega zakona: vsaka kazen predpostavlja krivdo. Krivde pa ni brez npravne obveznosti; zato je zgolj kazenski zakon krivičen zakon, torej ni zakon. Kratko je to izrazil sv. Avguštin: »Omnis poena, si iusta est, peccati poena est.«⁴⁴

Avtorji moralnih učbenikov splošno razlikujejo v odgovoru na ta ugovor kazen v ožjem in širšem pomenu besede, ter krivdo v ožjem in širšem smislu. Opirajoč se na sv. Tomaža priznavajo, da je kazen v ožjem pomenu besede le kazen za greh; v širšem smislu pa je možna dvojna: ali kazen za krivdo, ki ni teološka, ampak zgolj pravna, ali pa kazen kot sredstvo, s katerim se doseže neka dobrina: izpolnjevanje zakona; strah pred kaznijo namreč nagiba človeka k pokorščini, ki jo je oblasti dolžan: »Alio modo potest considerari poena in quantum est medicina non solum sanativa peccati praeteriti, sed etiam praeservativa a peccato futuro vel etiam promotiva ad aliquod bonum; et secundum hoc aliquis interdum punitur sine culpa, sed enon sine causa.«⁴⁵ V našem primeru govorimo o kazni za prestopak zakona, ki ne veže v vesti. Če prekršitelju oblast zato naloži kazen, ta kazen sicer ne predpostavlja greha, ni pa naložena brez vzroka, zato ni krivična. Ta vzrok je prava pravna krivda in zahteva splošne blaginje, da se v neki meri zagotovi izpolnjevanje zakonov in tako doseže namen zakona.⁴⁶

Razlika med običajnim in Vermeerschevim pojmovanjem zgolj kazenskega zakona v tej stvari je sledeča: v prvem pojmovanju zgolj kazenski zakon sam npravno obvezuje, da prekršitelj sprejme kazen, v drugem pa ne, ker ne nalaga npravne obveznosti ne ad actum, ne ad poenam. V tem slednjem primeru bi bila — pravijo — kazen brez vsake npravne podlage, zato nezakonita in krivična.⁴⁷

⁴⁴ Cit. Janssen, brez nadaljnje navedbe.

⁴⁵ II. II. qu. 108, a. 4.

⁴⁶ Sklicujoč se na Suareza pravi Janssen: »Celle-ci s'explique comme suit: celui qui n'observe pas une ordonnance de l'autorité, bien que constituant une partie de tout, ne se conforme pas à ce qu'exige le bien de ce tout. En d'autres mots, pareille transgression est un délit au for externe ou civil et non pas au for interne ou divin...; elle ne peut donc être punie d'une peine sens strict, mais bien d'une peine du même ordre, c'est-à-dire d'une peine au for externe, civile ou juridique. En ce cas cette punition n'est autre chose qu'une pression morale exercée pour obtenir qu'on se conforme au désir du législateur, une sorte de coaction ayant pour but de faire poser ou omettre l'acte prescrit ou défendu.« O. c. 241.

⁴⁷ Vermeersch, o. c. 177, objectio 4.

Zakon sam — odgovarja Vermeersch — res ne nalaga kazni v vesti, pa vendar je upravičeno naložena zaradi pravne krivde. Kadar prekršitelja zakonita oblast obsodi, je zato v vesti dolžan kazen sprejeti; te dolžnosti mu ne nalaga sicer zgolj kazenski zakon sam, pač pa božji zakon, ki ukazuje pokorščino zakoniti oblasti in njenim določbam, torej tudi pravičnim obsodbam.⁴⁸

Zaključno torej moremo reči: zgolj kazenski zakon v običajnem in v svojskem Vermeerschevem pomenu ni protisloven pojem niti načelno nemogoč. S tem pa je tudi že povedano, da so zgolj kazenski zakoni sami po sebi mogoči, kar je danes splošno priznana teza. Zavračajo jo le posamezni moralisti, kakor Tillmann, Gillet, Rénard; svoje odklonilno stališče utemeljujejo z razlogi, katere smo skušali pravilno pojasniti oziroma ovreči.⁴⁹

III.

Ob načelni možnosti zgolj kazenskih zakonov nastane novo vprašanje: ali zgolj kazenski zakoni dejansko obstajajo in če so, kateri so; katera sodila nam služijo pri konkretnem ugotavljanju zgolj kazenskih zakonov.

Že iz naslova razprave je razvidno, da je omejena na zakone in naredbe, ki jih izdaja svetna, državna oblast. Božji zakoni, tako naravni kakor pozitivni, nalažajo nravno obveznost. V Cerkvi zgolj kazenskih zakonov skoraj da ni. V provincialnem cerkvenem zboru v Toledu (l. 1355) je bilo izrecno določeno, da so določbe tega in prejšnjih zborov zgolj kazenske.⁵⁰ Isto je izrecno omenjeno za redovne konstitucije in pravila, ki vežejo le pod kaznijo, kar je za dominikanski red določno ugotovil že sv. Tomaž: »In aliqua tamen religione, scilicet Fratrum Praedicatorum, transgressio talis, vel ommissio (illorum quae sunt in regula) ex suo genere non obligat ad culpam neque mortalem neque venialem, sed solum ad poenam taxatam sustinendam; quia per hunc modum ad talia observanda obligantur.«⁵¹ Zdi se, da so v Cerkvi le oni zakoni zgolj kazenski, ki so kot taki izrecno označeni, to pa zaradi predvsem duhovne narave Cerkve in njenih sredstev. Zadovoljiv kriterij bi bil tudi splošen

⁴⁸ »Legitimus tamen manet legislator, et ut talis in conscientia agnoscere debet. Quare poena pro culpa mere iuridica inflictata legitima est, nec auctoritati eam infligenti resisti moraliter potest; hoc autem non vi legis humanae sed legis divinae quae oboedientiam iustis legibus imponit.« O. c. 175. Prim. razlago njegovega mnenja pri Güenechea, II. 66 sl.

⁴⁹ Imena in dela pri Güenechea, o. c. II. 57.

⁵⁰ »Ne onerentur culpa pondere ex transgressione constitutionum provincialium fideles... sacro approbante concilio ordinamus, quod constitutiones provinciales praedecessorum nostrorum, et quae in futurum condentur, nisi aliter in condendis expresse fuerit ordinatum, non ad culpam, sed ad poenam tantum earundem obligent transgressores.« Mansi, T. XXVI. col. 411.

⁵¹ Summa, II. II. qu. 186, a. 9, ad 1.

nauk teologov; po verjetnem mnenju nekaterih niso moralno obvezne manj pomembne liturgične rubrike.⁵²

Ker govorimo o državnih zakonih, se zdi potrebno prej opozoriti na vrsto zakonov, ki smo jih sedaj tiho izključevali iz razprave. So to javnopravni zakoni, ki ugotavljajo dejansko pravno stanje ali urejajo in organizirajo raznovrstne javne ustanove, ki torej ne nalagajo nobene obveznosti, ker tudi ničesar ne ukazujejo, ampak le pripovedujejo in pojasnjujejo, kako je ta ali ona institucija zgrajena itd. To so zakoni v prav posebnem pomenu besede; v nekem smislu sicer tudi ti zakoni nekaj določajo; indirektno namreč zahtevajo, da tisti, katerih se tiče, upoštevajo prav to uzakonjeno obliko.⁵³

Glede zakonov, ki se obračajo naravnost na državljane, je potrebno najprej določiti dvoje.

Na podlagi že ugotovljenega je zakon počelo obveznosti, zakonodavec pa pravi vzrok zakona. Torej je obveznost zakona odvisna od zakonodavca. Ali zakon obvezuje v vesti ali ne, ali obvezuje pod smrtnim ali pod malim grehom je odvisno od njegove določbe in volje. Vprašanje, kateri zakoni so zgolj kazenski, se torej spremeni v vprašanje, kakšna je volja zakonodavca in kako jo spoznati.⁵⁴

Drugo vprašanje je vprašanje o presumpciji, o domnevi, od katere je odvisen postopek pri določevanju zgolj kazenskih zakonov. Če govori domneva za zgolj kazenske zakone, potem nalagajo npravno obveznost le oni zakoni, za katere je mogoče to izrecno dokazati; če pa govori domneva za moralne zakone, potem je način ugotavljanja drugačen; zgolj kazenski zakoni so samo oni, za katere je razvidno, da so po volji zakonodavca taki. Vsi drugi so npravni zakoni. Prav tako se je po taki domnevi ravnati tudi v dvomnih primerih.

Katera domneva je utemeljena in pravilna?

Nekateri so trdili, da je na splošno smatrati državne zakone za zgolj kazenske; npravno obveznost da nalagajo le oni, pri katerih je ta posebej ugotovljena. Za to mnenje se navajajo od starejših Navarrus, Valentia, Cajetanus in drugi. Opirali so se, kakor poroča sv. Alfonz,⁵⁵ predvsem na načelo, ki ga je treba pri razlagi zakona upoštevati, da namreč zakon ne nalaga večje obveznosti, kakor pa je potrebna. Ker pa zadostuje pogosto le kazen, ni treba notranje obveznosti; v tej zvezi poudarja tudi Janez Žbogar podobno načelo:

⁵² Vermeersch, o. c. 178.

⁵³ O dar, Temelji, I. 121 sl.; Güenechea, o. c. II. 48 sl.

⁵⁴ »Secundum ea, quae de principali Legislatoris humani causalitate diximus, mere poenalis erit lex quam humanus legislator vult esse talis.« Vermeersch, o. c. 178. Podobno Živković: »Zakonodavec dakle može izdati jedan čisto kazneni zakon jer o njegovoj namjeri zavisi na što će i kako će svoje podložnike vezati.« Osnovno moralno bogoslovlje, Zagreb 1938, 223. Tako tudi Žbogar: »Lex non obligat ultra mentem legislatoris.« O. c. 517. Seveda je obveznost zakona dejansko odvisna včasih tudi od vsebine zakona. Kadar državni zakon prepoveduje dejanja, ki so pod grehom že sama po sebi prepovedana, je prekrštev tega zakona grešno dejanje, ker je prekršitev naravnega zakona.

⁵⁵ Prim. Sv. Alfonz, Theologia moralis, I. Taurini, 1891, 102.

»Ratio est, quia legislator si imponit poenam temporalem et non meminit poenae aeternae, censetur ad istam non obligare in conscientia.«⁵⁶

Moderni avtorji sicer ne govorijo izrecno o domnevi, vendar pa je sklepati, da nekateri dejansko zastopajo isto stališče. Poudarjajo namreč, da se moderni zakonodavci za obveznost v vesti ne menijo, da iz svojega verskega indiferentizma ne upoštevajo krivde pred Bogom, tajijo večno kazen, zato ne obvezujejo svojih podanikov v vesti; pa tudi, če sami priznavajo npravni red, izhajajo pogosto iz prepričanja, da se ta red njih ne tiče, oni da imajo opravka le s pravnim redom. Ker pa imajo zakoni svojo obveznost iz volje zakonodavca, zakoni ne vežejo v vesti, razen kadar je to že iz narave zapovedi same nujno sklepati. Med zagovornike tega mnenja prišteva Janssen Lehmkuła, Noldina, Vermeerscha, Génicot, Prünnerja in druge.⁵⁷

V resnici je Vermeersch v svojem delu *Quaestiones de iustitia* pisal: »In quibusdam enim regionibus . . . legislator aperte profitetur indifferentismum, flocci facit reatum coram Deo, omnia civili vinculo fundare contendit. Vix tunc apparet quomodo eius praecepta positiva obligarent conscientiam.«⁵⁸ Tudi iz zadnje izdaje njegovega moralno-teološkega učbenika se more sklepati, da se še nagiba k domnevi v smislu zgolj kazenskih zakonov, čeprav tega jasno ne izpove. Poudarja, da je najvarnejše sodilo, kateri zakoni so zgolj kazenski, splošno prepričanje, ki jih ima za take. Takemu prepričanju, se zdi, da se zakonodavec prilagodi. Moderni pravniki pa kar splošno razlagajo moderne civilne zakone, v smislu modernega indiferentizma, kot norme zgolj pravnega reda in popolnoma ločijo npravni in pravni red. Iz tega bi sklepali, da govori po njegovem mnenju domneva za zgolj kazenske zakone. V tem nas potrjujejo tudi njegove besede: »Hodie, ex probabili opinione, eae solae leges civiles conscientiam immediate obligant quae, ob boni communis necessitatem, talem vim habere debent.«⁵⁹ Vsekakor pa gre predaleč Güenechea, ki njegovo mnenje razlaga v smislu, da državni zakoni sploh nikoli ne vežejo v vesti.⁶⁰ Jasno namreč uči, da so tudi svetni zakonodavci pravi tvorni vzrok npravne obveznosti, in obenem postavlja kriterije, po katerih se določujejo zgolj kazenski zakoni, kar ne bi imelo smisla, če bi zakoni sploh ne nalagali npravne obveznosti.⁶¹

Že sv. Alfonz pa se je odločil za drugo domnevo: zakoni so npravno obvezni, kadar ni posebej razvidno, da so zgolj kazenski.⁶²

⁵⁶ O. c. 518. Gre pa še dalje: »Legislator apponens poenam temporalem censetur excludere poenam aeternam.« L. c. To načelo raztegne celo na cerkveno oblast. (Prav tam.)

⁵⁷ O. c. 259. Kar tiče Lehmkuła, se zdi, da ne spada med naštete; na navedenem mestu (Theol. moralis, I. 180) govori o zelo visoki kazni kot kriteriju za spoznanje zgolj kazenskih zakonov, ne pa da bi kazen kot taka kazala na zgolj kazenski zakon.

⁵⁸ Brugis, 1904, 135.

⁵⁹ O. c. I. 181 a; prim. II. 300/301.

⁶⁰ O. c. II. 66.

⁶¹ O. c. 178—182.

⁶² Oc. n. 147, pag. 102.

To so že tudi pred njim trdili odlični skolastiki, kakor Suarez, ki kot splošno navaja sledeče mnenje: »Dicendum est ergo legem, quae in verbis suis et modo quo fertur, praeceptum continet, etiamsi poenam adiciat, obligare in conscientia, vel sub mortali vel sub veniali culpa, iuxta qualitatem materiae . . . nisi aliunde constet de expressa mente legislatoris.«⁶³ Podobno je trdil Dominicus Soto: »Fidelissima regula est: Omnis lex quae absolute fertur . . . obligat ad culpam . . . Quo fit, ut quicumque legem ferre voluerint, sive saeculares principes sive ecclesiastici praepositi, quae non obliget ad culpam, illud debent explanare.«⁶⁴ V novejšem času odločno zagovarjajo to mnenje Janssen, ki navaja tudi Ferrereso in Bouquillona⁶⁵, Lopez⁶⁶, Mausbach⁶⁷, Ruland⁶⁸, Nell-Breuning⁶⁹.

To mnenje se zdi bolj utemeljeno. Kajti že iz pojma zakona in iz pravega pojmovanja državne oblasti je sklepati, da so zakoni na splošno obvezni. Nravna obveznost je nek skoraj naraven, samo po sebi umeven učinek zakona.⁷⁰ Tudi sv. pismo nas na mestih, ko govori o pokorščini javni oblasti, v tem mnenju potrjuje.

Pa tudi zgornje dokazovanje nasprotnega mnenja ne zadovolji. Najprej preveč dokazuje. Dosledno izvajanje gornje trditve, da namreč zakonodavec na splošno ne nalaga npravne obveznosti, ker da jo ignorira, bi dovedlo do nujnega zaključka, da oblast sploh ne izda dejansko nobenega npravno obveznega zakona, pa tudi nobenega zgolj kazenskega ne, kajti tudi ta — vsaj po običajnem pojmovanju — nalaga obveznost kazni. Isto morajo priznati vsi, ki uče, da spada npravna obveznost k bistvu zakona.

Pa tudi trditev sama, o kateri razpravljamo, ni utemeljena. Res je, da je obveznost zakona odvisna od zakonodavca, vendar pa ni nujno, da bi izrecno mislil na obveznost v vesti, ko izda npravni zakon. Zakonodavec, ki ima zakonito oblast, ima moč in pravico nalagati npravno obveznost. Kadar se torej te zakonite oblasti poslužuje, se je na splošno poslužuje neomejeno, uporablja vso svojo oblast, neokrnjeno in polno, ter ustvari tako npravno obvezen zakon. Iz tega ne sledi nujno, da so vsi zakoni npravno obvezni; sledi le,

⁶³ De legibus, V. c. 3, n. 6. Cit. Lopez, o. c. Tom. XXVII. 209.

⁶⁴ De iustitia et iure, lib. I, qu. 5, a. 6. Cit. Lopez, o. c. 210.

⁶⁵ O. c. 294—298.

⁶⁶ »Ad hoc ut lex aliqua, etsi poenam contra violatores contineat, haberi possit ut mere poenalis, requiritur ut constet de positiva mente legislatoris, nolentis subditos obligare ad culpam, sed tantum ad poenam.« O. c. 209.

⁶⁷ »Das konkrete Vorhandensein einer bloßen lex poenalis ist nur anzunehmen, wenn dafür bestimmte Gründe sprechen.« O. c. I. 134. Enako v II. 208: »Eine solche abgeschwächte Befehlsform ist aber nicht zu präsumieren.«

⁶⁸ »Es ist aber nicht angängig, alle diese Anforderungen des Staates ohne weiteres leicht zu nehmen, insbesondere kann der disjunktive Charakter gar nicht bewiesen werden.« O. c. 118.

⁶⁹ »Ebenso werden nur besondere Umstände es rechtfertigen, im Einzelfalle ein Staatsgesetz als reines Poenalgesetz anzunehmen.« Staatslexikon der Görresgesellschaft, V, 5. zd. Koll 126.

⁷⁰ »Nam quod lex sit moralis et obliget in conscientia est naturalis consequentia ipsius legis.« Lopez, o. c. 218.

ga dovoli domneva za take zakone. To pa tem bolj, ker moderni zakonodavec nima v mislih npravne obveznosti, zato je pa tudi izrecno ne omejuje le na sprejem kazni.

Iz razloga, ki se pogosto navaja za upravičenost zgolj kazenskih zakonov, da namreč postavodavec noče nalagati obveznosti tam, kjer ni nujno potrebno, da ne bi tako množil prilike za greh, bi se moglo sklepati ravno nasprotno od tega, kar se dokazuje: predvsem tista oblast, ki priznava Boga in ima zato greh za največje zlo, izdaja zgolj kazenske zakone; ona pa, ki se za vest ne meni, ne upošteva tega nagiba, ampak hoče samo porabiti vso svojo moč, ki jo ima, da doseže čim večjo učinkovitost zakona.

Zaključno moremo torej reči: vsi zakoni vežejo v vesti, razen onih, pri katerih se more dognati drugačna pozitivna volja zakonodavca.

To voljo pa je težko odkriti. Izrecno tega današnji zakonodavci nikoli ne povedo. Ne razkriva je oblika zakona, ki je navadno pri vseh enaka. Izrecna izjava bi še celo navajala k manj resnemu upoštevanju zakona, kar je gotovo proti namenu oblasti. Tudi sicer je vsako direktno poizvedovanje o namenu zakonodavca otežkočeno ali celo nemogoče, ker navadno danes ne izvršuje zakonodajne oblasti le ena fizična oseba, ampak večja skupina najrazličnejših ljudi.⁷¹

IV.

Kaj torej? Dve poti sta, se zdi, ki še ostaneta odprti. Prva raziskuje z indirektnimi kriteriji, kaj je »voluntas interpretativa legislatoris«, da ugotovi zgolj kazenske zakone; druga pa nasprotno izhaja iz stališča, da teorija zgolj kazenskih zakonov danes praktično nima pomena, ker ne moremo ugotoviti, kateri zakoni po volji oblasti ne vežejo v vesti. Ker je pa zakon na splošno obvezen, se moramo torej praktično ravnati po načelu, da nalagajo vsi pravični zakoni pravo npravno obveznost. Seveda nastanejo pri tem praktične težkoče vesti, ki so jih reševali avtorji do sedaj s pomočjo zgolj kazenskih zakonov; sedaj pa bo treba poiskati drug, nov način. »*Divisio legis civilis in moralem, poenalem et mixtam, quidquid sit de quaestione speculativa, practice ad explicandam obligationem legum civilium hodiernarum inservire non videtur.*«⁷²

1. Nekateri se zadovoljijo z ugotovitvijo, kakšna je »voluntas interpretativa« zakonodavca. Smisel tega izraza je ta: svojega namena glede obveznosti postavodavec ni odkril niti izrecno, niti vsebljeno. Morda tudi ni imel v mislih npravne obveznosti, ko je izdal zakon. Kakšna je torej njegova volja, kar se tiče obveznosti? Predpostavljati moremo in moramo, da pametna, rationalis. Kadar je torej v skladu z načeli prave razsodnosti, preudarne pameti, da ta ali oni zakon ne nalaga npravne obveznosti, moremo sklepati, da je uviden zakonodavec pametno ravnal in izdal zgolj kazenski zakon.

⁷¹ Vermeersch, o. c. 178. Janssen, oc. 296; prim. tudi poglavje: *Legum modernarum elaboratio*, pri G ü e n e c h e a, II. 111—143.

⁷² L o p é z, o. c. 213.

Ali pa kdaj pametni, modri razlogi zahtevajo, ali vsaj bolj priporočajo zgolj kazenski zakon? Kdaj je bolj smiselno opustiti nravno obveznost, kakor pa jo naložiti? V odgovoru na to vprašanje se moremo poslužiti že prej omenjenega načela: oblast naj ne nalaga večjega bremena, kakor pa je potrebno v dosego njenega namena. To načelo je postavil že Suarez: »Coactio aliqua est utilis; et quod maior non fiat est etiam utile animabus et pertinet potius ad suavem providentiam quam ad rigorem.«⁷³ Kadar torej oblast izda zakon, katerega spolnjevanje in katerega namen more doseči v zadovoljivi meri že z zagroženo kaznijo, ni pametno, da bi nalagala še nravno obveznost. To velja še posebno danes, ko je predpisov brez števila; splošna nravna obveznost vseh bi nalagala pretežno breme.⁷⁴ Dodati moremo še dejstvo, da je oblast tem bolj uspešna, čim bolj je uvidena, čim bolj se izogiba nalagati večje dolžnosti in obveznosti, kot je potrebno.⁷⁵

Krivo ugovarja Lopéz temu načelu, češ da preveč dokazuje in zato nič ne dokaže. Dokazoval naj bi namreč, da so vsi zakoni, ki jih državna oblast izda, zgolj kazenski, kajti pri vseh je koaktivna moč ista in danes tako silna, da more država doseči z njo, kar hoče. Vendar ta ugovor prezre več stvari: najprej zahteva skupna blaginja za nekatere zakone odločno nravno obveznost. Torej je ta potrebna in vključno fizični sili države ni odveč. Med take zakone prištevajo avtorji one, ki urejujejo pravice posameznikov, dedovanja, razne načine pridobivanja imetja, pogodbe i. dr., kjer je potrebno, da so določbe končno veljavne, pred ljudmi in pred Bogom. Dalje so zakoni, ki jih je treba zaradi njihove važnosti in zaradi važnosti namena, iz katerega so dani in katerega naj dosežejo, vedno in povsod izpolnjevati, drugi pa že dosežejo svoj namen, če jih podaniki izpolnjujejo vsaj na splošno. Pri prvih je potrebna tudi obveznost v vesti, pri drugih more zadostovati le kazen.⁷⁶ V tej zvezi se zdi, da smemo razlikovati zakone tudi pod vidikom večje ali manjše nadzirljivosti s strani oblasti; čim manjša je možnost nadzorstva, tem večja bo potreba nravne obveznosti. Skratka: koaktivna moč oblasti je res ena in ista, a zakoni so različni; so taki, katerim iz raznih razlogov le zunanja sila ne more zagotoviti one učinkovitosti, ki jo morajo v smislu javne blaginje imeti.

Po katerih sodilih naj torej končno in konkretno odločimo, kateri zakoni so zgolj kazenski, kdaj naj se zakonodavec zadovolji le s pravno obveznostjo? Pogledati je treba posamezne zakone. Tozadevne izjave oblasti ni nobene, oblika, kakor je bilo že rečeno, je po večini ista pri vseh zakonih. Vsebina zakona nam more dati

⁷³ De legibus, lib. V, c. 4, n. 6, cit. Vermeersch, I. 2. izd. 162.

⁷⁴ Vermeersch, o. c. (3. izd.), 179.

⁷⁵ To načelo uče splošno: »Ako se pak namjeravani učinak postizava i samo nekom primjerenom kaznom, dosta će biti u savjesti obveza na kaznu, a ne ujedno i pod grijeh.« Živković, o. c. 223. Prim. Mausbach, o. c. I. 134, Lehmkul, I. 181, Noldin, o. c. I. 169, Güenechea, o. c. II. 59.

⁷⁶ Lopéz, Theoria legis mere poenalis etc., Periodica, XXIX, 1940, 26. Janssen, o. c. 299.

neko kolikor toliko tehtno, a ne vselej zanesljivo podlaga: kadar zakon predpisuje nekaj, kar je v ozki zvezi z nravnostjo, kar je potrebno za skupno blaginjo, za javni red in mir, ali kar naj odvrne od skupnosti škodo, nas zakon sam nagiba k sodbi, da je nravno obvezen. Če pa gre za predpise, ki so sami po sebi nravno indiferentni, ki v vsakem kršenem primeru ne povzročajo škode drugemu ali družbi, ali za katere skupna blaginja zahteva le neko splošno, ne pa natančno izpolnjevanje, moremo sklepati, da najbrž ne nalagajo tudi nravne obveznosti.⁷⁷ Popolnoma zanesljiv pa ta kriterij tudi ni, vsaj ne kot samostojen. Isto velja za sodilo velike globe ali kazni. Res je, da moremo sklepati na podlagi zelo visoke kazni na zgolj kazenski zakon, ker bi sicer bil prestopok prehudo in zato krivično kaznovan; to velja predvsem v primerih, kadar je kazen v istem redu kot zapovedano dejanje, ki v kazni zadobi kakor neko nadomestilo. Na drugi strani pa more biti visoka kazen dokaz, da gre za veliko krivdo, torej tudi za nravni zakon, kakor je omenil že Concina: »Atrociūm poenarūm impositiō argumentū est, legislatōrem velle omni efficaciori modo quo valet adstringere subditos suos ad observandas leges.«⁷⁸

Najzanesljivejši in splošno priznani ter veljavni kriterij pa je splošno prepričanje in splošna razlaga zakona. Obema se zakonodavec prilagodi, kadar izrecno ne protestira. Tako nekako soglašajo s splošnim umevanjem zakona, ker z molkom izraža svoje soglasje. Zato je za vsak konkretni primer najzanesljivejša norma: kadar je splošno mnenje, da je zakon ali gotovo ali vsaj verjetno zgolj kazenski, ga moremo za tega imeti in se tudi v tem smislu ravnati.⁷⁹

2. P. Lopéz je ubral drugo, novo pot, ki se ne ozira na teorijo zgolj kazenskih zakonov (kakor sam ta nauk imenuje), ker da je teoretično nejasna, praktično pa neuporabna. Osnovni princip njegovega mnenja je že omenjeno načelo sv. Tomaža: »Leges positae humanitas... si iustae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae.«⁸⁰ Te besede veljajo po njegovem mnenju za vse zakone.⁸¹ Torej so vsi zakoni dejansko nravno obvezni, čeprav so zgolj kazenski zakoni teoretično mogoči; v tem se loči od Tillmanna.

Da ta nravna obveznost vseh državnih zakonov in odredb ne postane za vestnega podanika pretežko ali celo neznosno breme, jo mora razlagati pravilno v smislu nekaterih splošnih norm, po katerih običajno razlagamo obveznost nravnih zakonov.

Na dvojce načel opira svoje norme omenjeni avtor:

a) Prvo črpa iz besed sv. Tomaža: »Contingit autem, quod aliquod praeceptum quod est ad commodum multitudinis in pluribus, non est conveniens huic personae vel in hoc casu; quia vel per hoc impediretur aliquid melius vel etiam induceretur aliquid malum:

⁷⁷ Janssen, I. c., Vermeersch, o. c. 179—182.

⁷⁸ Theologia christiana, Romae 1763, T. VI. p. 117. Cit. Janssen, o. c. 302.

⁷⁹ Vermeersch, o. c. I. 179; Janssen, o. c. 300 sl.

⁸⁰ Summa, I. II. qu. 96, a. 4.

⁸¹ »Haec de omnibus legibus valent.« O. c. T. XXVII., 215.

periculosum autem esset, ut hoc iudicio cuiuslibet committeretur, nisi forte propter evidens et subitum periculum.⁸² Iz teh besed sklepa: zakon, ki je pravičen in nravno obvezen, dejansko ne veže, kadar v konkretnem primeru posamezniku škoduje ali ga v večjem dobrem ovira. Ravnati se po tem načelu ni dovoljeno le zaradi nevarnosti zlorabe. Kadar pa je primer jasno razviden in nujen, tudi ta prepoved odpade.

b) Drugo je načelo epikije, ki se more v svetnih zakonih uporabljati pogosteje kakor v cerkvenih, kjer je spregled iz vzroka lahko dosegljiv, dočim je pri državnih skoraj nemogoč. Ker pa mora biti zakon »človeški«, t. j. ne pretežak, mora biti na razpolago to sredstvo epikije, da se v posebnih slučajih podložnik sam izvzame iz obveznosti zakona.

V obeh primerih je mogoča zloraba, ki se more omejiti s pravilno nravno vzgojo državljanov.

Opirajoč se na ti načeli, podaja avtor sledeče norme:

a) Kadar je državni zakon v danem primeru škodljiv ali pretežak, ali tudi samo brez koristi, ne veže in ga ni treba izpolniti.

b) Narava zakonov, ki vežejo v vesti, je različna: nekatere je treba — tako zahteva skupna blaginja — vedno in v vsakem primeru izpolnjevati, n. pr. zakone, ki določajo pravico posameznika, pri drugih pa zadostuje, da se doseže njih namen, le neko splošno spolnjevanje, n. pr. prometne odredbe. Narava zakona dovoljuje torej, da posvečamo takim zakonom manjšo pažnjo. Včasih je prekršitev take postave brez greha.

c) Zakon veže le one, za katere je dan. Mnogi zakoni ne vežejo naravnost državljanov, ampak le uradnike, javne organe, ki naj po svoji službi skrbijo, da bodo državljanji to ali ono storili ali opustili, tako n. pr. pri pobiranju trošarine ali pri prometnih naredbah. Kadar gre za take zakone, zadostuje že le pasivno zadržanje. S svojim ravnanjem se more človek celo potruditi, da se izogne opozorilu ali zahtevi javnih organov. Kdor n. pr. na državni meji skrije carini podvržene predmete, ki jih uradnik ne najde, ničesar v vesti ne zagreši. Podkupovanje in laž seveda ne moremo imenovati pasivno zadržanje.⁸³

Zaključna sodba o tem mnenju še ni mogoča. Prva norma, se zdi, da v vsem obsegu ne velja. Videti je, da ji nasprotuje načelo, ki pravi, da vežejo zakoni, ki so utemeljeni v domnevi splošne nevarnosti (leges fundatae in praesumptione periculi generalis), tudi v primeru, ko nevarnost dejansko ne obstoji, ko zakon »ne koristi«. Pri presojanju druge norme ni lahko umljivo, kako more biti prekršitev nravno obveznega zakona, čeprav le v majhni stvari, brez greha. Pri vseh treh normah pa obstojijo velike praktične težkoče, predvsem možnost zlorabe, ki je videti tako velika, da bi zakoni kmalu izgubili ves svoj smisel. Tako moremo reči, da s to novo potjo teorija zgolj kazenskih zakonov ni postala manj potrebna ali celo napačna.

⁸² Summa, I. II. qu. 97, a. 4.

⁸³ L o p é z, o. c., T. XXVII, 115 sl., T. XXIX, 29—33.

Smotrnost kot dokaz za bivanje božje

La finalité comme preuve de l'existence de Dieu.

Dr. J. Janžekovič.

Sommaire : La finalité, telle qu'elle se manifeste à la conscience immédiate de l'homme agissant, implique la connaissance d'un but, la tendance vers lui et l'organisation des moyens aptes à le réaliser. Peut-on la reconnaître »du dehors«? La connaissance et la tendance qui en sont le principe, ne peuvent être saisies que »du dedans«, c'est entendu, mais l'organisation des moyens? Peut-on savoir avec certitude que telle action humaine a été faite »exprès«, tel objet façonné à dessein? Certainement. Le langage, l'écriture, une machine sont des manifestations évidentes de la finalité humaine, vue du dehors.

A quel signe le reconnaît-on? Il n'y a pas de signe unique et infaillible de la finalité humaine. Pour la saisir, il faut remarquer comment un certain nombre de phénomènes se détache du milieu par une forme qui les relie en un tout, et comment ce tout recèle l'intervention d'une intelligence humaine. Tout cela ne se prouve pas, tout cela se voit d'un seul et même regard intérieur.

Y a-t-il, en dehors de l'activité consciente humaine (et celle des animaux), de la finalité dans la nature? Y trouvons nous avec certitude des arrangements faits en vue d'une fin et manifestant par là une intelligence? On ne peut répondre que par l'affirmative. La bouche, l'oesophage, l'estomac et l'intestin forment, pour prendre un seul exemple, au regard de tous un tout compliqué, ingénieux, évidemment fait en vue de la nutrition.

Comment reconnaître les finalités dans la nature? On en allègue comme critère la régularité. Mais si on distingue la preuve par l'ordre du monde de celle basée sur la finalité, ce critère devient trop large. Tout ce qui est régulier, soumis à une loi, n'est pas toujours reconnu comme fait intentionnellement, et, d'autre part, un fait exceptionnel peut très bien être voulu comme moyen en vue d'une fin. Vu que la finalité organise un certain nombre de phénomènes en un tout, c'est peut-être la forme du tout qui est le signe de la finalité. Mais d'abord, un tout a lui-même besoin d'un critère qui permette de le distinguer d'un »tas«, d'une somme, et puis, il n'est pas immédiatement évident que chaque tout soit formé en vue d'une fin. C'est surtout l'utilité qui est considérée comme signe de la finalité. Mais dans l'idée de l'utilité, celle de la finalité est déjà incluse. Utile veut dire favorable à l'obtention d'une fin. A un être qui n'aurait pas de fin, rien ne saurait être ni utile ni nuisible.

S'il n'y a pas de signe distinctif qui permette de conclure à la finalité, il reste qu'il faut la voir elle-même. Cette vision intellectuelle présuppose une activité de l'esprit qui consiste, comme à propos de la finalité humaine, à remarquer qu'un certain nombre de phénomènes est relié en un tout de telle façon que l'intention d'un être intelligent y est manifeste. On voit la finalité comme on voit la beauté qui, d'ailleurs, en est une espèce.

La science moderne, tournée principalement vers l'aspect quantitatif des phénomènes, n'est pas favorable à la finalité dont les manifestations sont surtout d'ordre qualitatif. Cependant, tant les sciences physiques que les sciences biologiques de nos jours parlent fréquemment de la finalité. M. Planck p. ex. voit dans le principe de moindre action qui régit toute la physique, une véritable finalité, manifestant une intelligence semblable à la nôtre. Mais comme on ne voit pas bien le but de cette loi, il serait peut-être mieux de ne pas parler de la finalité au sens étroit. C'est toujours la biologie qui reste le domaine privilégié des finalités évidentes. On doit surtout à M. Driesch la description de la finalité de la vie comme telle, à M. Cuénot l'étude de la finalité dans les coaptations, à J. H. Fabre l'étude de la finalité dans les instincts.

Parmi les objections contre la finalité on allègue souvent le calcul des probabilités. Au cours d'innombrables rencontres fortuites des phénomènes, dit-on, le hasard amène forcément de-ci de-là une réussite. Telle réussite passagère serait notre monde avec la vie qu'il rend possible. On répond parfois à cette objection en alléguant l'in vraisemblance d'un tel cas. Mais cette réponse est basée sur l'illusion que, parmi les combinaisons possibles, celle que nous qualifions d'ordre, est moins probable qu'un » désordre« déterminé. Or en jetant p. ex. trois cailloux au hasard, il est tout aussi probable qu'ils forment, en tombant, un triangle équilatéral, qui nous paraît spécialement régulier, que n'importe quel triangle irrégulier, pourvu qu'on ne les confonde pas tous, mais qu'on en choisisse un seul, à angles bien déterminés. Ce qui est possible, peut se réaliser. La solution de la difficulté est à chercher plutôt dans la distinction qu'il y a entre la possibilité mathématique et la possibilité réelle. En considérant notre monde, tel qu'il est, on verrait qu'aucune combinaison d'éléments quelconques ne peut y produire p. ex. une montre. Le processus qui en formerait un élément, en détruirait d'autres. Il en est de même de la vie et de ses finalités. Leur formation fortuite n'est pas au plus haut degré invraisemblable, elle est impossible.

Constater la finalité au sens étroit du mot, c'est constater l'intervention d'une intelligence. Tant que celle-ci n'est pas manifeste, la finalité, c'est à dire l'arrangement voulu comme moyen en vue d'une fin désirée, reste problématique. L'unique question donc qui se pose, est de savoir, quelle est cette intelligence. Or il est aisé de montrer, en se basant sur les finalités de la nature, qu'elles manifestent une intelligence transcendante personnelle (consciente). Quant aux autres attributs divins, la preuve par la finalité les laisse dans l'ombre. Mais comme ce n'est pas le polythéisme et la nature de Dieu qui sont en question aujourd'hui, mais l'existence d'un principe transcendant et personnel, la preuve par la finalité qui la démontre, est des plus efficaces.

I. Človeška zavestna smotrnost.

Izrazi smotrnost, smoter, smotrni med preprostim ljudstvom menda nikjer niso več rabljeni. V knjižni slovenščini pa so se popolnoma udomačili. Pomenijo nam stvarno isto, kar besede name-ravano, hoteno, premišljeno. Smotrno je vsako dejanje, ki ga izvršimo z namenom, da bi dosegli zaželjeni učinek, pa naj že pri tem uspemo ali ne. Tudi naprave, ki smo jih nalašč zato izdelali, da bi z njimi hitreje ali lažje dosegli svoj namen, nazivamo smotrne. Nasprotje smotrnega je slučajno. Navadno pa naziv smotrno še zožimo na samo taka dejanja in naprave, ki svoj namen tudi dejansko dosežejo, zlasti če ga dosežejo na posebno spreten in duhovit način. Kar je v tem pomenu smotrno, imenujemo tudi premišljeno, pametno, modro, nasprotje pa nesmotrno, nespametno. Nas zanimajo smotrna dejanja in naprave kot take, bodisi da so spretno ali nespretno zasnovane.

Smotrno je vedno samo določeno delovanje: mišljenje, govorjenje, ročno delo. Tudi o izdelanem orodju ali stroju sicer pravimo, da je smotrni, pa ne kolikor je poseben predmet, ampak kolikor je pripraven, da kaj proizvede. Če kdo trdi o kakim umetniku, da je smotrni, misli s tem ali na umetnikovo spretnost pri oblikovanju, ali na učinek, ki ga zbuja predmet v gledalcu, torej vedno na neko delovanje.

Pri smotrnosti sodelujejo tri počela: spoznavna zmožnost, ki zamisli načrt, teživna zmožnost, ki da pobudo za njegovo uresničenje,

in izvršilna zmožnost, ki načrt ostvari. Brez teh činiteljev se delovanje ali naprava ne more imenovati smotrna. Kjer ni spoznanja, tam se vrše izpremembe »kar tako«, »na slepo srečo«. Toda spoznanje samo ničesar ne proizvede, kolikor pa je neko delovanje, ki je po svoji naravi naperjeno na predmet, je sicer smotno, vendar to ni zavestna človeška smotrnost, ki o njej govorimo, vse dotlej, dokler ni hoteno. Če kdo nehoti, slučajno naleti na resnico, mu pravimo, da je slepa kura, ki najde zrno. Izvršilna zmožnost ni vedno različna od spoznavne in težilne. S hotenjem prepojeno delovanje in preiščeno hotenje pa je že obenem smotno delovanje. Nujni prvini smotrnosti sta torej le spoznanje in teženje. Samo tam, kjer je spoznanje in teženje, je mogoča smotrnost, in povsod, kjer je smotrnost, se izraža neko spoznanje in teženje.

Da obstajajo zavestna človeška smotrna dejanja in naprave, to je prav tako gotovo, kakor je gotovo, da tisti, ki misli, tudi biva. Oboje se nam enako neposredno javlja v zavesti. Razni misleci so že marsikaj zanikali, toda tega, da vsaj človek včasih smotno deluje, tudi najzagrizenejši pozitivist še ni tajil. Kako tudi, ko bi pa zanikanje samo pričalo, da ima njegovo govorjenje določen smoter. Zavestna človeška smotrnost je nesporno dejstvo. Tisti, ki zanikajo smotrnost v naravi, brez pomišljanja priznavajo človekovo smotrnost, in prav zato jo naravi odrekajo, ker v njej ne najdejo nujnih pogojev, ki smo jih ugotovili, namreč spoznanja in hotenja.

Kako vemo za človeško zavestno smotrnost? Za svojo lastno tako, kakor za mišljenje in hotenje, ki jo je rodilo. Vse to nam neposredno in nezmotljivo javlja zavest. Svoja smotrna dejanja gledamo tako rekoč »od znotraj«. Tudi drugi ljudje nam lahko povedo, ali so to in to nalašč storili, ali se jim je tako primerilo, ter nam na ta način posredujejo znanje o svoji smotrnosti, ki jim je vidna »od znotraj«. V tem slučaju dejanj, ki so po lastnih izjavah začetnikov izvršena z določenim namenom, na videz ni treba posebej »od zunaj« opazovati, da doženemo njihovo smotrnost, razen če pričevanju ne verjamemo. Toda ravno možnost, da nas bližnji vara, nam nalaga dolžnost, da vsa človeška dejanja, razen svojih lastnih, »od zunaj« presojamo glede na njihovo smotrnost ali nesmotrnost. Sicer smo pa itak tudi jezik, ki nam posreduje misli soljudi, kot otroci morali »od zunaj« prepoznati kot smotno sestavo glasov in uganiti, kaj pomenijo posamezni znaki. Za vso smotrnost torej, razen tiste, ki se izraža v našem lastnem spoznanju, hotenju in delovanju, vemo le na tak način, da opazujemo določena dejanja in naprave ter skušamo iz posebnih znakov dognati, ali so storjene nalašč ali slučajno.

Kateri so ti znaki? Kako spoznamo, da je kako dejanje nalašč storjeno, da je kak predmet izoblikovan od človeka z določenim namenom? Z eno besedo, kako je mogoče »od zunaj« prepoznati človeško zavestno smotrnost? Na ta osrednja in odločilna vprašanja, ki bi nam naj zaostrila pogled tudi za prepoznavanje naravnih smotrnosti, ni mogoče odgovoriti s tem, da bi našli nekaj nespornih

znakov. Prav v tem je vsa težava tistih, ki dokazujejo smotrnost v naravi, ter izgovor onih, ki jo zanikajo. Poizkušajmo torej najti kako značilnost na smotrnem dogajanju.

Bistvo smotrnosti, kakor jo doživljamo sami v sebi, smo našli v tem, da nekdo skuša z določenimi dejanji doseči določen namen, izvesti določen načrt. Vsa dotična dejanja se vrše zaradi nečesa in imajo vsled tega med seboj in z načrtom poseben odnos. Ta odnos veže vse dogajanje v izrazito celoto. Smotrnost daje množtvu različnih pojavov določen lik. Prepoznati smotrnost se torej pravi zagledati, da določeno število pojavov tvori zaključeno skupino, ker jih oblikuje in družijo poseben odnos in tako loči od ostalih pojavov in skupin pojavov.¹ Lika pa ni mogoče zagledati, ne da bi pojave, ki ga tvorijo, z lastno dejavnostjo sami oblikovali. Pri tem je mogočih več slučajev: Včasih kaj oblikujemo, kar dejansko ni oblikovano, ali je drugače oblikovano: človeku pripisujemo namen, ki ga nima; štiri točke »vidimo« kot križ ali kot kvadrat. V takih slučajih sami vnašamo v pojave smotrnost, mesto da bi jo iz njih razbrali. Včasih ne oblikujemo pojavov, ki v resnici tvorijo smiselno celoto: otrok v določeni starosti ne vidi slike, ampak samo barve in črte na njej; pri dejanjih soljudi včasih spregledamo, da so skrbno premišljena, in jih pripisujemo slučaju. Včasih pa oblikujemo pojave tako, kakor so bili res prej oblikovani bodisi od nas, bodisi od koга drugega: govor pravilno razumem, iz glasov razberem napev in čustva, ki jih izraža.

Za celote in like pa je značilno, da vlada med njimi ter njihovimi deli čudna medsebojna vzročnost. Deli sicer tvorijo celoto, toda ne kot vsota. Kolikor so namreč deli, ne samostojni pojavi, toliko dobivajo tudi sami nekaj svoje vsebine od celote, ki je zgrajena iz njih. Zato je celota več kot samo vsota pojavov, ki jo tvorijo. Tisti več je vprav odnos, ki oblikuje pojave v celoto in jih s tem pretvarja v dele. Napravimo n. pr. piko na list in sklenimo, da se je ne bomo več dotaknili. Kaj imamo na listu? Za sedaj samo piko. Toda ista neizpremenjena pika lahko postane, če ji okolje primerno izpremenimo, del črke »i«, zvezda na nebu, oko v človeškem obrazu ali kar koli. Pri tem stori človeški obraz, da pika predstavlja oko, pika stori, da pomenijo določene črte človeški obraz. Podobno znane besede omogočijo, da razumemo stavek, stavek kot celota daje besedam dokončni pomen. Prav zato je včasih težko zagledati celoto. Sprva smo pred nalogo, ki jo tvorijo same neznanke. Ali predstavlja ta pika res oko? Da, če se nahaja v liku, ki predstavlja obraz. Ali predstavljajo te krivulje res obraz? Da, če so na pravem mestu oči. Katero neznanke naj razrešim najprej? Ali moram prej ugotoviti, da je pika oko, in torej sklepati, da so krivulje okraz, ali najprej dognati, da so krivulje obraz, in sklepati, da je pika oko? Res je, da delamo včasih eno in drugo, toda le tedaj, kadar je lik sam sestavljen iz drugih likov, ki smo jih že prepoznali kot take. Če smo že prej spoznali, da so do-

¹ O tem, kako zagledamo like, mnogo govori sodobna psihologija oblikovanja (Gestalttheorie). Prim. pregled njenih prizadevanj v knjigi: P. Guillaume, La psychologie de la Forme. Paris, 1937.

ločeni pojavi lik, ki predstavlja oko, tedaj res na kaki presodobni sliki sklepamo, da ostale barve predstavljajo lice. Toda preden zagledamo prvi lik, dokler se sprašujemo, ali so pojavi sploh oblikovani, ne moremo sklepati ne iz delov na celoto, ne iz celote na dele, ampak je treba oboje, celoto in dele, zagledati hkrati. Dojemanje osnovnih likov ni sklepanje, ampak zagledanje, intuicija, kot posledica uspešnega oblikovanja.

Oblikovanje pa je v človeku nagona nujnost. Kaj bi bilo z nami, če bi svojega bližnjega ne dojemali kot človeka, marveč le kot barve in glasove? Čebela n. pr., kakor se zdi, ne ve, da sta roka in glava del istega čebelarja, ker je včasih na vsak ud posebej huda, pač pa se obnaša do drugih čebel in do cvetov kot do celot. Ker tudi nas k oblikovanju sili narava, se lahko zgodi, da pretiravamo in vnašamo like v pojave, kjer jih ni, ali da prezremo dejanske celote. Ljudje si oblikujejo lise na luni v kovača in oblake v strahove. Zanimivo je opazovati, kako se razodeva človekov oblikovalni gon po šolskih ali cerkvenih klopeh. Tu pa tam se je nagubala barva, pojavile so se lise, slučajna drgnjenja so začrtala zarezje, pa je mlada, brezposelna domišljija te povsem neodvisne pojave nenadoma zagledala kot lik. Samo še dve, tri nove črte in podkrepitev te ali one prejšnje, pa je na klopi mož, ali konj, ali kar koli. Tak lik postane središče, ki mu druge domišljije preobrazijo sosesčino. Pogačoma nastane »umetnina«, ki je včasih izrazita zmes brezobličnih pojavov, ki jih je človeška domišljija samovoljno povezala v lik, in zavestnega, smotrnega oblikovanja.

Prav zato, ker zaradi naravnega gona tolikokrat v domišljiji oblikujemo pojave, ki dejansko nimajo take zveze, se tem bolj upravičeno ponovi vprašanje, ali smo sploh kdaj izvestni, da je naše oblikovanje pravilno, to je, da lik, ki ga vidimo, tudi ne glede na naše opazovanje veže dotične pojave. Ali sploh kdaj za gotovo vemo, da je nekdo posebne pojave med seboj hote povezal? Da, to pa vemo včasih z vso potrebno izvestnostjo. Tak pojav je n. pr. jezik. Ko slišim govor, zanesljivo vem, da si glasovi ne slede slučajno, marveč so smotrno razporejeni, da nekaj izražajo. Kadar poslušam jezik, ki ga obenem razumem, je moje prepričanje popolno. Pri tujem jeziku, in če sumim, da dotičnik, ki govori, ni zdrave pameti, sem lahko kdaj v dvomu, a ne vedno. Da so hieroglifi, bodisi kot posamezni znaki, bodisi v skupinah nalašč in z določenim namenom napisani, o tem nikdo ni dvomil niti tedaj, ko jih še niso razvozlati. V duplinah, kjer je živel jamski človek, se najdejo čudne zarezje in krivulje. Ali so to pravi liki, smiselne celote, ki jih je začrtal človek, ali slučajne izdolbine, posledice naravnih sil? Včasih je negotovo. Ni se pa še našel čudak, ki bi smatral bizona v Altimiri za slučajno tvorbo. Isto velja za izkopine. Če kje najdejo kramp ali žago, ni nobenega dvoma, da to niso naravni kosi kovine, za kake surovo prišiljene kamne pa je treba včasih povprašati strokovnjake, da ugotove, ali so to morda orodja, ki si jih je obdelal nekdanji človek, ali so le naravno izbrušeni kosi. Odločitev ni vedno lahka. Bistveno

isto vprašanje si stavi tudi sodnik, ko presoja obtoženčevo krivdo. Ali samo tožiteljeva domišljija veže dejanja in znake v celoto, ki ji pravimo premišljeno izveden zločin, dejansko pa so usodna dejstva povsem neodvisna med seboj in jih je nagrmadil le nesrečen slučaj? Tudi na taka vprašanja je včasih mogoče podati zanesljiv odgovor in dokazati krivdo ali ugotoviti nedolžnost.

Zavestno človeško smotrnost je vsaj v določenih slučajih mogoče uvideti »od zunaj«. To je nesporno dejstvo, ki služi za podlago različnim znanostim. Toda po čem jo prepoznamo? Ali je mogoče navesti kak jasen znak kot dokaz, da je pojave, ki se nam zde v zvezi, nekdo v resnici smotrno izoblikoval? Rekli smo že, da takega znaka ni. Nobenega posamičnega pojava ni, ki bi sam po sebi jamčil, da je oblikovana celota dejansko takšna, kakor smo jo zagledali. Nobene barve in nobenega kosa črte ni na bizonu v Altimiri, če le upoštevamo primerno majhne dele, ki bi ga ne našli kje v naravi kot slučajno tvorbo, in okrvavljena obleka še ni dokaz, da je njen lastnik zločinec. Le celota da takim pojavom pravi pomen in le primerno število takih pojavov nam omogoči, da zagledamo celoto. Toda kakšni morajo biti ti pojavi in kdaj je njihovo število zadostno, da se nam prikažejo kot celota, tega ne more nikdo točno povedati. Bistremu človeku in izvežbanemu strokovnjaku jih je treba manj, ljudem počasne pameti več in izrazitejših. Le to vemo popolnoma zanesljivo, da pogostoma z lahkoto in z vso zaželeno izvestnostjo ugotavljamo celote, ki so plod človeškega smotrnega delovanja. Recimo, da najdem žepno uro. Naj mi kdo še tako dopoveduje, da se istovrstne prvine nahajajo kjer koli, pa da njihove najmanjše delce težnost in svetovna izžarevanja neločljivo pridružujejo vsem ostalim pojavom vesoljstva, da velik del »urine« vsebine napolnjuje zrak, ki obkroža zemljo, da enaka toplota prešinja kovinska kolesa, steklo, zrak in okolico, skratka, da nimam prav nobene pravice, da bi te pojave, ki jih nazivam uro, izločil iz vesoljstva in jih smatral za posebno, zaključeno skupino, kljub vsem tem pomislekom mi bo še naprej izvestno, da je nekdo prav te določene snovi nalašč sestavil, jim vtisnil poseben odnos, ki jih oblikuje v celoto, in jih s tem na nek način ločil od ostale snovne okolice. Ura je smotrna enota, zrak, ki napolnjuje prostor med kolesjem, razna valujoča izžarevanja, ki jo prešinjajo, in težnost, ki jo veže z vesoljstvom, pa ne. Kako to vem? Kako to dokažem? To »v i d i m«. V teh vprašanjih je zdrava pamet zadnji, najvišji, včasih razvidno nezmotljivi sodnik. Prej bi podvomil, ali ni morda ura, ki jo gledam, samo privid, kakor bi dopustil možnost, da je slučajna tvorba. Res je, da moram z lastno dejavnostjo izoblikovati v enoto mnogovrstne pojave, ako naj vidim uro kot celoto in ne samo kosov kovine in stekla, ki jih obkroža zrak in privlačuje sleherno tvarno bitje v vesoljstvu, toda dejstva, ki jih ugotavljam, mi vsiljujejo moje oblikovanje z neodoljivo močjo. Ista zdrava pamet, ki mi pravi, da sedaj bedim, mi spričuje tudi, da je nekatere pojave človek hote povezal v smotrne celote, in na enako razviden način. Oboje z duhovnim očesom v i d i m.

Človeški zavestni smotrnosti je podobna zavestna živalska smotrnost. Tudi te danes menda nikdo ne zanika, pristaši nekaterih razvojnih podmen jo celo preveč podčrtavajo, hoteč zabrisati bistveno razliko med človekom in živaljo. Iskanje in uživanje hrane, beg, obramba, napad itd. so dejanja, ki jih više razvite živali očitvidno vršijo vedé in hoté, torej smotrno. Živalsko smotrnost prepoznamo seveda le »od zunaj«. Oblikujoč telo, njegove ude in čutila, kretnje in krike zagledam zavestno smotrnost živalskega ravnanja na podoben način kakor človeško.

II. Naravna smotrnost.

Ali je poleg zavestne človeške in živalske smotrnosti ter poleg smotrnosti, ki je samo nezavestno ponavljanje prvotno zavestnih dejanj, še kakšna smotrnost v naravi? Kako bi jo prepoznali?

Na človeških dejanjih, ki so izvestno smotrna, saj svojo smotrnost nezmotljivo gledam tudi »od znotraj«, nismo našli nobenega zunanjega znaka, ki bi zanesljivo dokazoval smotrnost. Ta nam zasiže šele iz zveze, iz odnosa med pojavi. Smotrnost je lik, ki veže množstvo pojavov v enoto. Morda je torej ravno določena zveza med pojavi znak za smotrnost? Ali ni vsak lik izraz posebne smotrnosti? Ali ni oblikovanost naravnost opredelba smotrnosti, tako da je vsaka smotrnost lik in vsak lik smotrnost? Ako da, tedaj bo pač lahko ločiti v naravi smotrne pojave od nesmotrnih.

Načelno vprašanje, ali je vsaka oblikovanost obenem smotrnost, pa takoj izgubi svojo važnost, če se spomnimo na dejstvo, ki smo ga že omenili, da lik zagledamo le, če pojave, ki tvorijo enoto, tudi sami pravilno izoblikujemo. Temu pa, kakor smo rekli, ni vedno tako, ampak se zgodi, da vnašamo v izkustvo zveze, ki jih dejansko ni. Vidim tri drevesa, ki niso v ravni črti. Ali so slučajno vzkllila v taki razdalji, ali je večé vrtnar hote ustvaril skupino, ali je kdo iz posebnega razloga želel ovekovečiti določen trikotnik? Opazovalcu se zdi vse mogoče. Lahko vidi le posamična drevesa, lahko vidi skupino, lahko vidi trikotnik. Ali so pojavi v resnici oblikovani, ali niso? In če so, na kak način? Kateri lik je pravi? Tisti gotovo, ki je bil hoten. In zopet smo tam, kjer smo bili: lik je dejanski, ako je kdo z njim hoté in vedé povezal pojave. Toda po čem se to na zunaj pozna? — Namesto da bi nam bil lik zanesljiva priča za smotrnost, bo morda smotrnost včasih edini dokaz za dejanski lik.

Stari misleci so poznali znak za smotrnost. Tak znak, da so pojavi res hoté izoblikovani v celoto, jim je bila stalnost, zakonitost. Sv. Tomaž takole razvija svoj nazor: »Če bi delujoče bitje ne bilo naperjeno na določen učinek, tedaj bi bilo do vseh učinkov indiferentno. Kar je pa indiferentno do mnogih možnosti, to ne proizvaja bolj tega kakor ono. Iz bitja, ki je neodločeno med dvojno možnostjo, bi torej ne sledil določen učinek, razen če bi ga kaj nagnilo na eno stran. Tako bitje bi samo sploh ne moglo delovati. Zopet sledi, da vsako bitje teži po določenem učinku, ki se naziva njegov smoter.«²

² Summa c. gen., III., 2.

Iz stalnosti delovanja naravnih bitij se da zanesljivo sklepati, da so že vnaprej naperjena na določene učinke, da torej tvori vzrok z učinkom smotrno enoto. Še izrazitejše je sledeče mesto: »Očitno je, da nekatera bitja, ki nimajo spoznanja, kakor prirodne snovi, delujejo zaradi smotra. To je razvidno iz tega, ker delujejo vedno ali v večini slučajev na enak način, da bi dosegla to, kar je najboljše. Jasno je torej, da smotra ne dosežajo slučajno, ampak namerno (ex intentione).«³ V tem mestu sta navedena sicer dva znaka za smotrnost, stalnost ali zakonitost in dobrina, ki jo predstavlja smoter za delujoče bitje. Toda prvi znak je odločilnejši, saj bi o ponavljajočem se delovanju, ki bi samo enkrat doseglo koristen učinek, dejali, da ga je doseglo slučajno. Sploh pa koristnost, kakor bomo videli, ni znak za smotrnost, ker jo že podstavlja.

Tomaževo dokazovanje, da je vsaka zakonitost dejansko smotrnost, ni bilo nikoli ovrženo in je ohranilo vso svojo veljavnost. Toda dejstvo, da se v zakonitosti kaže smotrnost, ni neposredno razvidno. V naši dobi pa se je naziv smotrnost zožil na samo taka dogajanja, ki so razvidno hotena in ni treba šele dokazovati, da so smotrna. Zato danes sholastiki po večini z drugimi filozofi vred razlikujejo zakonitost in smotrnost, dasi med obema ni vedno jasne ločilnice.⁴ Govoreč o smotrnosti ne mislimo več na preprosto zakonitost, ki oblikuje pojave in jih veže v enoto, niti ne na izrazitejše like, kakor so n. pr. ozvezdja v velikem ali kristali ter sestave atomov v majhnem, ampak le na take naprave, ki se nam prikazujejo kot oči vidno in nameravano koristne ali pametne. Da železo na vlažnem porjavi, to je zakonito, ni pa v našem sedanjem pomenu smotrno, ker ne vidimo, komu naj ta pojav koristi, ali železu, ali kisiku, ali komu tretjemu. Smotrnost je zakonitost, pa posebna zakonitost; smotrno dejanje je oblikovano, pa ne kakor koli. Skratka, izraz »naravna smotrnost« smo zožili na naprave, ki se nam zde oči vidno koristne in izoblikovane vnaprej prav zaradi te koristi. Ta dodatek, vnaprj izoblikovane zaradi koristi, je važen, da ločimo pravo smotrnost od naravnih tvorb, ki sicer tudi morda komu koristijo, ki pa niso nastale — vsaj mi tega ne vidimo — nalašč v ta namen.

Toda s tem smo izgubili pripraven Tomažev znak za smotrnost, namreč stalnost in zakonitost, ki jo je tako lahko ugotoviti. Ali pa nismo v zameno našli drugega? Rekli smo, da so smotrne tiste na-

³ Summa theol. I, II, 3 c.

⁴ Prim. A. Ušeničnik, I. S. IX, 110: »Prav za prav že vsak zakon kot norma meri na neki cilj. V tem smislu je vsako zakonito delovanje smotrno... Modernim ta metafizika ni več umevna... Zato mora za moderne teleološki dokaz iskati smotrov, ki so bolj vidno res mišljeni in hoteni. Takšni smotrni se nam javljajo v razvoju živih bitij, zlasti pa v nagonih živali in človeka.« Podobno P. Descoqs, S. J. (Praellectiones Theologiae naturalis I, Paris 1932, str. 350): »Sed ex factis certis (procedemus) quae vere aptam dispositionem mediorum ad finem manifestent, quae ideo intentionem sensu stricto ideoque intellectum arguant. Quare e finalitate intrinseca procedemus et quidem ex ea solum intrinseca quae praesertim eminent in viventibus...«

prave, ki so vnaprej izoblikovane v korist kakemu bitju. Ali nismo končno v koristnosti odkrili zaželenega znaka, ki po njem odslej lahko ločimo smotrna dogajanja od zakonitih in samo slučajnih? Zopet ne. Kaj je koristno? Koristno je to, kar služi kakemu bitju, da doseže svoj smoter, škodljivo, kar ga od smotra odvrta. Recimo, da kos železa nima nobenega smotra, tedaj mu to, da porjavi, ne bo ne koristno, ne škodljivo. Preden spoznam, da je naprava koristna in torej smotrna, moram vedeti, komu je koristna. Preden pa vem, da je kakemu bitju lahko kaj koristno ali škodljivo, moram vedeti, da skuša doseči kak smoter. Preden torej uvidim, ali vsaj obenem, ko uvidim, da je naprava koristna, moram ugotoviti smotrnost bitja, ki mu služi. Koristnost že vključuje spoznanje smotrnosti, zato nam ne more služiti kot prvi znak, da bi jo po njem ugotovili. Pa tudi naš nujni dodatek v opredelbi, da je smotrna naprava v n a p r e j izoblikovana zaradi koristi, že vključuje spoznanje, da je izoblikovana z določenim namenom, da je torej s m o t r n a, še preden smo iz dejanske koristi, ki jo nudi, mogli uvideti njeno smotrnost.

Tudi druge znane opredelbe nam ne povedo, po katerem znaku se smotrna uredba zanesljivo loči od nesmotrne. Aristotelu je smotrno to, kar je z a r a d i n e č e s a: Finis nihil aliud est, tako je sv. Tomaž posnel njegovo misel, quam illud, cuius gratia alia fiunt.⁵ Opredelba je neoporečna, toda iskanega znaka ne vsebuje. Kako naj ugotovim, da je določen pojav z a r a d i drugega, tega nam ne pove.

Podobno velja o Mercierovi opredelitvi: »Kadar različne sile, zavestne ali slepe, sodelujejo pri skupnem koristnem učinku, tedaj moremo razložiti to vzajemnost edino z vplivom smotrnega vzroka.⁶ Ta opredelba vključuje dva znaka smotrnosti, ki ju že poznamo: o b l i k o v a n o s t različnih sil v celoto in k o r i s t n o s t njihovega sodelovanja. Toda videli smo že tudi, da nobenega ne dojamemo, ne da bi obenem ali že prej spoznali kako smotrnost.

Tudi sodobne opredelbe nesholastičnih mislecev ne vsebujejo iskanega znaka. Lalandov Filozofski slovar, ki je skupno delo Francoskega filozofskega društva, smotrnost takole označuje: A. Dejstvo teženja po smotru; značaj bitja, ki teži po smotru; prilagoditev sredstev na smotre. B. Prilagoditev delov celoti, ali delov celote drugega na drugega.⁷ Opredelba B prinaša stvarno ista znaka kot Mercier, o b l i k o v a n j e delov v celoto in p r i l a g o d i t e v (adaptation) delov. Prilagoditi se, ali biti zaradi nečesa, koristiti nečemu, pomeni precej isto. Ob takih znakih se ponove stara vprašanja, odkod vem, da so deli res deli, ne samostojna bitja, in da so zaradi celote ali drug zaradi drugega, ne le drug poleg drugega.

Za smotrnost v naravi ni nezmotljivega zunanjega znaka, kakor ga ni za človeško zavestno smotrnost. Pa kakor človeško smotrnost kljub temu pogosto z največjo lahkoto in s popolno izvestnostjo pre-

⁵ In X libros Eth. Arist. expositio. L. I, lectio IX (Ed. Pirotta, No. 105).

⁶ D. J. Mercier, Métaphysique générale⁷, Louvain-Paris 1923, str. 487.

⁷ A. L a l a n d e, Vocabulaire technique et critique de la philosophie I, Paris 1928.

poznamo, enako smotrnost v naravi. Res je, da smo glede te zadnje včasih negotovi, ker nam je umno bitje, ki se v njej javlja, tuje in ne poznamo njegovih namenov. Kadar človek sam ali v zboru poje, vemo vsaj približno iz lastne izkušnje, kaj s tem izraža. Kdo pa ve, kaj se skriva za melodijo poletnega večera? Ali vsak izmed naštetih pevcev sam od sebe poje, ali poje narava iz njega? Ali je vsak napev samostojen, ali tvorijo bitja iste vrste zbor, ali se družijo vse vrste s šuštenjem listja v topli sapi, s svitom zvezd in z roso na travi v eno samo lepoto, ki jo je Nekdo hoté tako sestavil in poklonil človeku? Kdo bi si upal podati dokončen odgovor, opirajoč se samo na opazovanje?

Kljub tem pomislekom vendar neštetokrat in z vso potrebno izvestnostjo ugotavljamo tudi naravne smotrnosti. Pomanjkanje točno določenega znaka, nujnost lastnega oblikovanja, ki včasih samovoljno veže pojave, in druge težave, ki smo jih navedli, vse to nam res tu in tam skali pogled, da nismo izvestni o smotrnosti, toda to so le mejni slučajji, podobni mraku, ki ga z isto pravico nazivamo dan ali noč. Ali je dejstvo, da je voda najgostejša pri štirih stopinjah, res hoteno, da koristi vodnim živalim? Mogoče, mogoče ne. *G o t o v o p a j e*, da so usta s svojimi napravami, požiralnik, želodec s svojimi sokovi ter ostala prebavila smiselna enota, ki je vnaprej tako izoblikovana, da služi telesu. *G o t o v o j e*, da živa vrbova vejica, ki jo vtaknemo v zemljo, požene korenine *z a t o*, da ostane pri življenju. *G o t o v o j e*, da se spolne naprave pri rastlinah in živalih vnaprej razvijajo *z a t o i n t a k o*, da se ohrani vrsta. Od kod vemo za vse to in za nešteto podobnih očitvidnih smotrnosti v naravi? Po katerem znaku jih nezmotljivo prepoznamo? Znakov za smotrnost je mnogo, toda nobeden sam zase ne zadošča in nobeden ni nujno potreben. Ko jih je pa vedno več in ko vidimo, kako drug drugega krepe, pride trenutek, ko postane smotrnost verjetna, zelo verjetna, izvestna. Smotrnost ugotavljamo, kakor ugotavljamo kakovosti ali lepoto. Tudi slika je sestavljena iz mnogih barv, ki jih je treba videti, spoznati njihov medsebojni odnos in zagledati celoto, ki jo tvorijo. Lepota se ne ugotovi s tem, da bi se števili kakšne člene. Zanj ni matematičnega dokaza. Lepota se uvidi. Prav tako smotrnost. Človek brez predsodkov ne more drugače, kakor da vidi rastlino kot celoto, ki je sicer v zvezi z okolico, ki se pa vendar loči od nje in stremi za tem, da ohrani sebe in vrsto, ter v ta namen s posebnimi napravami, kakor so korenine in listi, uporablja snovi, ki jih doseže. Naše ugotavljanje smotrnosti je ob tako izrazitih primerih prav tako neposredno in zanesljivo, kakor ugotavljanje poljubnih drugih preprostih naravnih dejstev.

III. Sodobna fizika in smotrnost.

Smotrne smo nazvali naprave, ki se nam prikazujejo kot očitvidno in nameravano koristne ali pametne. Ali so tudi v neživi prirodi takšne naprave? Danes so med vodilnimi fiziki možje, ki ugotavljajo v zgolj snovnih pojavih jasne sledi duha in njegove smotrnosti. Poglejmo si nekatera njihova izvajanja.

Maksu Plancku, slavnemu početniku kvantne teorije, ki je preobrazila sodobno fiziko, se zdi najznačilnejši zgled za smotrnost v neživi prirodi »načelo o najmanjšem delu« (Prinzip der kleinsten Wirkung). Veliki učenjak nam ga ponazoruje v sledečem primeru: »Znano je, da sončni žarek, ki pade poševno na ploskev prozornega telesa, recimo na vodno gladino, ob vstopu v telo izpremeni svojo smer... Kadar torej svetlobni žarek kake svetle zvezde doseže opazujoče oko, kaže njegova pot, razen seveda če se nahaja točno v nadglavišču, zaradi različnih lomljenj v raznih zračnih plasteh bolj ali manj zamotane krivine. Te krivine točno določuje sledeči preprosti zakon: Med vsemi potmi, kar jih vodi od zvezde do opazovalčevega očesa, se posluži svetloba vedno tiste, za katero rabi najmanj časa, upoštevajoč različno hitrost, ki jo dopuščajo različne zračne plasti. Fotoni, ki tvorijo svetlobni žarek, se torej obnašajo kakor umna bitja. Izmed vseh mogočih krivulj, ki se jim nudijo, si vedno izberejo tisto, ki jih vodi najhitreje do smotra.« Ta zakon pa ne velja samo za širjenje svetlobe, ampak za vse dogajanje v naravi. Znanstvenik ugotavlja, da se vse izpremembe vrše tako, kakor da jih vodi razum, ki je podoben našemu in ki skuša opraviti čim večje delo s čim manjšim naporom. To načelo torej »prinaša v pojem vzročnosti povsem novo misel: h causa efficiens, k tvornemu vzroku, ki deluje iz sedanjosti v bodočnost in ki nam prikazuje poznejše stanje kot pogojeno po prejšnjem, se pridružuje causa finalis, ki ji je obratno bodočnost, namreč določen zaželeni smoter tisti pogoj, iz katerega je treba izvajati dogajanje, vodeče do smotra«. Dejstva silijo sodobne fizike, da priznajo vzročnosti »izrazit teleološki značaj«. Zakonitost v naravi se prikazuje kot »smotrno delovanje«, red v svetovju je »pameten«, raziskovanje stvarnega sveta nam omogoča vedno globlji vpogled »v delovanje nad naravo delujočega vsemogočnega Razuma«.⁸

Planck torej vidi v neživi prirodi pravo smotrnost, ki mu je, če že ne izvesten, pa vsaj zelo verjeten dokaz za bivanje božje. Vendar se nam vsiljuje vprašanje, ali je zanimiva naravna zakonitost, ki jo navaja, res smotrnost v sedanjem pomenu besede, kakor meni učenjak. Komu pa naj koristi? Ali je tolika naglica svetlobi res nujno potrebna? Ali bi ne opravila vse svoje naloge, čeprav bi se ne lomila na gostejših in redkejših plasteh, ali če bi se lomila na drug način? Sploh pa načelo naglice in čim manjšega napora niti ni vedno svojsko umnemu delovanju. Včasih je ravno zaviranje dogajanja smotrno in napor zaželen. Pravi hribolazec ne mara vzpenjače in naskakuje nedostopne stene, lepe trenutke skušamo pridržati. Povrh pa je pretirano reči, da je gibanje svetlobe pogojeno po smotru. Mislimo si svetlobni žarek, ki zadene stekleno palico in se lomi na njeni površini. Naravnajmo palico v smer tako lomljenega žarka, da jo bo moral prehoditi v vsej njeni dolžini. Smotrno se gibajoči žarek bi jo moral takoj zapustiti. Tak žarek bi se moral drugače lomiti ob palici, ki leži povprek na njegovi poti, drugače, ako leži po dolgem.

⁸ Max Planck, Religion und Naturwissenschaft. Vortrag gehalten im Baltikum. Leipzig 1938. Str. 24—28.

Planckovih besed torej ni mogoče razumeti doslovno. Veliki fizik ima popolnoma prav, ko iz takih zakonitosti sklepa na nadsvetovni razum, toda to je druga pot, ne smotrnost v današnjem običajnem pomenu.

Ta razmišljanja nam zbude slutnjo, da bo v neživi narodi težko najti smotrnost, ki bi bila tudi za naše oko dovolj izrazita; ker ne poznamo ne naloge prvin, ne naloge spojin, zato tudi o nobenem snovnem dogajanju ne moremo z izvestnostjo trditi, da vodi, ali ne vodi do zaželenega smotra. Toda mar ne najdemo včasih tudi človeških naprav, ki jim prav tako ne vemo namena, pa vendar spoznamo, da so hotene, smotrne? Ali bi ne mogli najti tudi v snovi nedvomnih sledi razuma, ne da bi uvideli, čemu dejansko služijo dotične umne naprave? Znameniti fiziki so prepričani, da so našli take sledi. V naravi se jim odkriva nekaj umskega, nekaj miselnega, neka čudovita matematika, še več, gmota sama se je pred očmi začudenega opazovalca začela razblinjati v matematični obrazec.

Poslušajmo Einsteina: »Religioznost znanstvenika je v tem, da strmi ves zamaknjen nad skladjem v naravnih zakonih. V njem se razodeva tako vzvišen razum, da je v primeri z njim vsa umnost, kar so je ljudje vložili v svoje zamisli, povsem ničev odsvit.«⁹ »Gotovo je, da najdemo kot podlago vsakega podrobnejšega znanstvenega dela prepričanje, ki je podobno verskemu čustvu, da temelji svet na razumu in ga je mogoče umeti. To prepričanje v zvezi z globokim občutjem, da se javlja v izkustvenem svetu višji razum, tvori za mene idejo božjo.«¹⁰ »Po svojem dosedanem izkustvu imamo pravico biti prepričani, da je narava ostvaritev tega, kar si je le mogoče zamisliti kot matematično najbolj preprostega.«¹¹ Razum se javlja v naravi na tako vzvišen način, da veljajo »v naši tako zmaterializirani dobi resni znanstveniki za edine ljudi, ki so globoko verni.«¹² Slavnega početnika relativnostne teorije so ta opazovanja in razmišljanja približala Spinozovemu panteizmu.¹³

Se jasneje govori znani James Jeans. Najprej ugotavlja, da so zakoni v naravi res nekaj, na kar znanstvenik pri svojem opazovanju trči, ne zveze, ki bi jih samovoljno vnašal v pojave motreči razum, hoteč jih urediti, kakor trdi B. Russel. Po mnenju tega misleca je povsem verjetno, da bi dovolj spreten matematik znal podrediti vsak poljuben svet kakemu splošnemu zakonu. Red, zveza, enotnost da so le človeške iznajdbe, resnično vesoljstvo pa da je slučajen skupek točk in skokov, brez medsebojnih odnosov in brez vseh tistih lepih lastnosti, »ki so tako vseč guvernantom«. Jeans učinkovito zavrača ta nazor. Poglejmo n. pr., kaj nastane, če znanstvena opazovanja ponazorimo s točkami, ki jih vnesemo v pravokotni koordinatni sestav, kakor je to v navadi. Opazujmo, recimo, v kaki zvezi sta toplota in prostornina določenega plina. Vnaprej

⁹ Albert Einstein, *Comment je vois le monde*. Paris 1934. Str. 39.

¹⁰ Str. 162.

¹¹ Str. 169.

¹² Str. 38.

¹³ Str. 162 III.

si je mogoče misliti, da bodo točke, ki naj ponazoré te pojave, razmetane v poljubnem neredu. Pa kaj se izkaže? Vse leže na premici, če se pa toplota še poveča, na izraziti krivulji. Res je, da bi še tako neredno porazmeščene točke matematik lahko povezal s kako črto, toda njegov trud bi bil brezploden, ker bi čudna krivulja prav nič ne nakazovala, kam bo slučaj zarisal naslednji poizkus. Naša premica pa ni brezplodna, ker njena smer določno kaže, kje naj pričakujemo naslednjih pojavov. Narava je res urejena, pa naj jo kdo raziskuje ali ne. Pa še več, in tu prehaja Jeans od zakonitosti k pravi smotrnosti, naravni zakoni so drug z drugim v taki zvezi, da zbujejo vtis smiselne celote, ki očitno nekaj izraža, dasi ne moremo ugotoviti kaj, ker je poznamo premajhen kos. Celota je morda umetnina, morda naravno dejanje, morda kaj sličnega? Podoben občutek, kakor ga v učenjaku zbuja narava, bi dobilo bitje, ki bi opazovalo majhen izrezek tiskane slike. Videlo bi, da je ploskev pokrita s točkami, ki so razvrščene v čudovitem redu, toda končnega smisla celote bi ne moglo dojeti.¹⁴

Največje odkritje sodobne znanosti pa je po Jeansu ugotovitev, da more samo matematika izraziti naravne zakone. Obrazci, ki jih je že davno samostojno razvila, ne da bi kdaj mislila na njihovo uporabnost — na kaj tudi naj nanašam pojme kakor $\sqrt{-1}$ — so se nenadoma izkazali kot edino zmožni, da izrazijo to, kar je opazovanje odkrilo v naravi najglobljega. Narava govori matematični jezik. »Tri dolga stoletja je skušala znanost naravi nadeti svoj mehanistični nazor, pa je s tem izvajala nad velikim njenim delom nasilje, znanost dvajsetega stoletja, ki jo skuša zajeti v čiste matematične pojme, pa ugotavlja, da ji ti tako popolnoma in čudovito pristajajo kakor čeveljček na Pepeljino stopalo.«¹⁵ Sodobna znanost ponavlja za Platonom, da je Bog več en matematik.

Pa ne le, da so zakoni vesoljstva matematične narave, tudi stvarnost sama, ki je po njih urejena, se v rokah sodobnega fizika bolj in bolj razblinja in izgublja značaj trdne gmote, ki je bila tako varna podlaga polpreteklega materializma. Danes se zdi, da prehajata tvar in sila druga v drugo, da se snov uporablja v izžarevanjih in da se svetloba zgošča v gmoto. Količino sončnih žarkov, ki jih sprejema naša zemlja, je mogoče izraziti v tonah. Kaj je torej zadnje bistvo snovi? Razsežna telesnost ali valovanje? Jeansu se zdi, da je sodobna znanost že tako daleč, da si teh vprašanj ne stavi več: »Danes ni več potrebno razpravljati, ali tvorijo svetlobo snovni delci ali valovanja; ko smo našli njen matematični obrazec, smo izvedeli vse potrebno... Prav tako ni treba razpravljati, ali se nahaja valovni sestav kake skupine elektronov v trirazsežnem ali četrterozsežnem prostoru, ali pa sploh ne biva. S e s t a v b i v a v m a t e m a t i č n e m o b r a z c u; t a i n n i č d r u g e g a i z r a ž a z a d n j o s t v a r -

¹⁴ Sir James Jeans, Die neuen Grundlagen der Naturerkenntnis² (The new Background of Science), Stuttgart-Berlin 1934, str. 321—327.

¹⁵ Str. 329.

n o s t.«¹⁶ Matematika pa je duševni proizvod. Opazovanje narave je torej »stik duha z duševnim proizvodom kakor branje knjige ali poslušanje godbe.«¹⁷ Narava je božja misel, kot je učil že Berkeley: »Danes smo si precej edini v tem, in kar se tiče fizikalnega dela znanosti, skoraj popolnoma edini, da se znanstveni tok usmerja proti nemehanični stvarnosti. Vesoljstvo se kaže vedno bolj podobno veliki misli kakor velikemu stroju. Duh ne prihaja več v kraljestvo snovi kot slučajen vsiljivec, ampak pričenjamo slutiti, da ga bo treba prej pozdraviti kot stvarnika in vladarja nad tvornim svetom — seveda ne našega poedinskega duha, marveč Duha, v katerem bivajo atomi, ki so rodili tudi našega osebnega duha, kot zamisli.«¹⁸

Tako se Jeansova fizika končuje v teodiceji, pa ne v panteizmu, kakor Einsteinova, temveč v dokazu za bivanje osebnega Boga: »Sodobna znanstvena teorija nas silí, da si mislimo Stvarnika delujočega izven prostora in časa, ki sta samo del stvarstva, prav kakor se tudi umetnik nahaja izven svojega platna. Non in tempore, sed cum tempore finxit Deus mundum.«¹⁹

Po Jeansu se torej razodeva v snovni naravi več kot samo zakonitost. Priroda se prikazuje strmečemu raziskovalcu kot proizvod Duha. Kaj je hotel ta Duh z njo izraziti, tega ne moremo razbrati, le to je očitno, da je vse proizvedeno po načrtu, nalašč in da so zadnji kamni vesoljstvene zgradbe v svojem jedru nekaj miselnega, matematičnega. To je prava smotrnost, ki sama po sebi, brez sklepanja kaže na misleče in hoteče bitje. Zato se zdi, da bi glede Jeansovega smotrnostnega dokaza ne bilo nobene načelne težave. Tem bolj sporno pa je njegovo gradivo. Ali res izsledki sodobne fizike nujno zahtevajo Berkeleyjev idealistični nazor o svetu? Eddington n. pr. to izrečno zanika in zavrača Jeansa.²⁰ Dokler si pa fiziki ne bodo edini glede pomena svojih izsledkov, se ni varno naslanjati na izjave posameznikov. Sicer pa tudi Jeans sam zelo previdno govori: »Zakonitost in red, ki ga odkrivamo v svetu, se najbolje izrazi in po mojem mnenju najbolje razloži v jeziku idealizma.« Danes vse kaže, da bomo na koncu znanstvene poti zadeli na Duha, ki je početnik vesoljstva, »toda kdo ve, kaj nas čaka za prihodnjim oglom?«²¹

¹⁶ J. Jeans, *Der Weltenraum und seine Rätsel* (The mysterious Universe), Stuttgart-Berlin. Str. 200/1.

¹⁷ Str. 202.

¹⁸ Str. 209.

¹⁹ Str. 204.

²⁰ A. S. Eddington, *Die Naturwissenschaft auf neuen Bahnen* (New pathways in science), Braunschweig 1935, str. 309.

²¹ *Die neuen Grundlagen*, str. 333/4. — Kot svarilen zgled apologetu, da se ne smemo preveč zanesti na znanstvene izsledke določene dobe, naj služi borba proti razvojnim teorijam. Nekdaj krščanski misleci v razvoju niso videli nobene nevarnosti za kako versko resnico. Po sv. Tomažu, ki je bil v tem otrok svojega časa, lahko nastane živo iz neživega, in prav nič ga ne moti nauk, da se vsako posamezno človeško telo v zametku razvije iz rastline v žival, dokler ne postane sposobno, da sprejme dušo in postane pravo človeško telo. Ko se je pa Linné izrečno zavzel za fiksizem in proglasil načelo: *species tot sunt diversae quot diversas formas ab initio creavit infinitum ens*, je mnoge apologete zapeljala misel, da ta hipoteza

Fizikalna znanost že davno ni več materialistična. V neživi prirodi, ki jo raziskuje, se ji razodeva tak red, in zakoni, ki jih odkriva, se tako čudovito spletajo v enoto in izražajo tako veličastno preprosto načrto, da se motrečemu človeku nujno zbuja misel na Duha, ki je zasnoval vesoljstvo in ki ga prešinja. Nekaterim se zdi, da že tudi odkrivajo, če že ne pravi smisel stvarstva, pa vsaj očitne znake, da stvarstvo kot celota tak smisel ima, kakor ga imajo človeški proizvodi, knjiga, slika, napev ali nravno dejanje. Iz drobcev, ki so nam dostopni, doznajajo ne samo, da se nahajajo v vesoljstvu smotrne naprave, ampak da je tudi vesoljstvo kot celota smotrna bitje. Dasi vse te misli morda niso toliko dozorele, da bi mogli zgraditi na njih neoporečen smotrnostni dokaz za bivanje božje, vendar je treba ugotoviti, da današnja fizika človeka, ki je brez predsodkov, učinkovito usmerja k Bogu.

IV. Smotrnost v živi prirodi.

Živa priroda že od nekdaj velja za zgledno področje smotrnosti. Tudi tisti, ki smotrnost in zakonitost istovetijo, podajajo redno za zgled nedvomne smotrnosti kak slučaj iz rastlinskega in živalskega življenja. Zakaj? Pač zato, ker poznamo življenje tudi »od znotraj« in tako s popolno izvestnostjo vemo vsaj za en njegov smoter, ki ga kot gon doživljamo v sebi: življenje se hoče ohraniti in razmnožiti. Zato bomo naprave, ki služijo temu smotru, mnogo lažje prepoznali kot take in s tem zagledali smotrnost. Tudi čudoviti snežni kristal se mi z neodoljivo silo prikazuje kot zakonito zgrajena celota, ki mi zbuja estetska čustva, pa vendar mi ni takoj razvidno, ali je tako zgrajen z n a m e n o m , d a g a jaz, človek, občudujem, ali ga občudujem, k e r sem pač slučajno tako bitje, da mi somernost ugaja. Že to je značilno, da mi niti na misel ne pride, da bi utegnila biti snežinka lepa zaradi same sebe. Zmrzli vodi je pač »vseeno«, tako se mi zdi, ali biva kot trdna gmota, kot prah ali kot kristal. Če je katera izmed teh oblik n a m e r a v a n a , tedaj »gotovo« ni zaradi vode same, ampak bodisi zato, ker je tako vseč njenemu Stvarniku, bodisi obenem še zato, da bolje služi kakim živim bitjem. Tudi

sijajno potrjuje svetopisemsko poročilo o stvarjenju. Toda znanost se vsakih nekaj desetletij zažene z ene skrajnosti v drugo, fizizmu je sledil evolucionizem, ki je povrh prekoračil svoje področje in se začel nesrečno zaletavati v svetovno nazorna vprašanja, in mnogi apologetje, ki so se bili preveč vezali na fizizem, so morali sprejeti čudno nalogo, naj branijo stanje naravoslovne znanosti neke določene dobe (prim. J. R o s t a n d , L'évolution des espèces, histoire des idées transformistes, Paris 1932). Protestant-ski apologet Bavink pravi o tej borbi: »Boj proti razvojni teoriji z mirno vestjo lahko imenujemo največjo izmed vseh neumnosti, kar jih je kdo zagrešil v teku krščanske cerkvene zgodovine« (B. Bavink, Die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion³, Frankfurt am Main 1934, str. 78). Zato je popolnoma upravičena Ušeničnikova previdnost, da samo mimo-grede in v prvi izdaji v malem tisku obravnava take dokaze za bivanje božje, ki so preveč odvisni od določenih znanstvenih nazorov, dasi so danes za marsikoga dejansko bolj učinkoviti kot vsi drugi.

neživa priroda je smotrna, če je, samo v odnosu do žive prirode, ki edina lahko ima prave težnje in torej resnične smotre. Prav zato, ker poznam vsaj en smoter življenja, njegovo težnjo, da se ohrani, večkrat povsem zanesljivo prepoznam v kaki napravi sredstvo za ta smoter, njen »z a t o, d a«. Čebela, ki jo je veter zagnal v vodo, pa je padla na plavajoči list, se je rešila, ker jo je slučajno tja zaneslo, a ista čebela leta ne le z a t o, ker pač ima krila, marveč v krilih prepoznamo napravo, ki je dana čebeli prav z a t o, d a leta. Po čem to spoznamo? Po mnogih znakih, kakor smo že rekli, ki so vsak zase nezadostni, ki mi pa razvidno pokažejo smotrnost, ko jih zaznam primerno število in ugotovim njihovo medsebojno zvezo. En tak znak, ki ga je navajal že sv. Tomaž, je stalnost, zakonitost. Če bi se pojavila samo tu pa tam na kaki čebeli krila, bi ne govorili o smotrnosti, ampak o slučaju, in obratno, če bi vsaka čebela, ki jo zanese v vodo, padla na list in se rešila, bi ne govorili o slučaju, ampak o prečudni naravni zakonitosti. Toda zakonitost še ni smotrnost. Ko pa spoznam, s čim se čebela hrani, vidim, da so ji krila zelo »koristna«, da, za njen način življenja nujno »potrebna«. Koristen, potreben, to so pa že izrazi za smotrnost. Povrh opazim tudi, da celo tiste čebelice, ki se izležejo s pohabljenimi krili, poskušajo leteti, pa popadajo na tla in bedno pomro. Iz takih in podobnih opazovanj uvidim, da čebela ne leta samo, ker pač ima krila, marveč je obenem v njeni naravi gon po letenju, ki se pojavi tudi, če katera slučajno nima kril. Krila so ji dana z a t o, d a zadosti svojemu gonu, gon pa z a t o, d a se ohrani vrsta. Obenem, ko ugotavljam take pojave in spoznam njihovo zvezo, pa zazrem smotrnost.

Ali pa niso naša razmotrivanja preočiten zmotni kolobar? Najprej trdim, da poznam smoter življenja, nato dokazujem, opirajoč se na ta smoter, da so nekatere naprave pri živih bitjih smotrne in da je torej smotrnost dejstvo. Vendar temu ni tako. Smotrnost življenja, ki nam je bila izhodišče, je naša lastna zavestna težnja po zdravju in življenju. Ko nato ugotavljamo smotrnost v ostali živi prirodi, pa ne uvidimo najprej, da je to in to živo, in šele potem, da je to in to na njem smotrno, ampak oboje obenem, oboje »od zunaj« in oboje po istih znakih: živo, torej na poseben način smotrno, na poseben način smotrno, torej živo. Tega se sicer v vsakdanjem življenju ne zavedamo več, ker iz navade kar po zunanjih oblikah ločimo živo in neživo, toda poglejmo kapljico vode skozi drobnogled. Po čem sodimo, da je kaj živo ali neživo, žival ali rastlina? Mar ne po tem, kako se premika in kako se odziva na svoje okolje? Po svojski smotrnosti prepoznavamo življenje, zavest, da gledamo živo bitje, nam odpre oko, da opazimo nove smotrnosti. Seveda ne proniknemo takoj vseh globin življenja in ne opazimo naenkrat vseh smotrnosti, toda to, da je nekaj živo in da je smotrno, to nam pove isti pogled. Življenje in svojsko smotrno delovanje je za človeškega opazovalca eno in isto, zato tudi tisti, ki v naravi načelno zavračajo smotrnost, redno zani-kajo tudi svojskost življenja. Življenje ni dokaz za smotrnost in smotrnost ni dokaz za življenje, ampak, ali oboje obenem zazremo, ali obenem oboje prezremo.

Ugotoviti življenje in ugotoviti smotrnost je torej eno in isto. V navadnih primerih zadošča najbolj preprosta pamet, da ločimo živo in neživo. Vendar je zanimivo vedeti, kaj mislijo poklicni naravoslovci o smotrnosti življenja.

Posebno pozornost zasluži Hans Driesch, Haecklov učenc, ki so ga njegovi znameniti poskusi na zametkih morskih živalic dovedli do tega, da se je ločil od svojega učitelja ter znanstveno in filozofsko utemeljil sodobni vitalizem.²² Driesch se močno trudi, da bi se čim bolj približal tistemu nedostopnemu jedru, ki mu pravimo življenje, bistvo življenja. Da je za živo snov značilna svojska smotrnost, to mu je bilo kmalu jasno. Toda sprva se mu je zdela podobna oni smotrnosti, ki se kaže v človeških strojih in ki jo sedaj naziva statično smotrnost. V naš namen bi nam tudi ta ugotovitev zadoščala. Toda učenjak se je kmalu prepričal, da življenjskih pojavov ni mogoče pojmovati kot učinkov kakih strojev, pa naj si jih mislimo še tako zapleteno sestavljene, ampak da vlada na tem področju drugačna, svojska, »dinamična« smotrnost. Vendar se mu zdi, da izraz smotrnost v naši pozitivistični dobi ne zveni dovolj znanstveno. V svojem znamenitem delu, Philosophie des Organischen, poudarja, da se temu nazivu namenoma izogiba, češ da je preveč nedoločen in bolj dušesloven kakor naravoslovski. Zato se trudi, da bi njegovo vsebino izrazil na bolj stvaren, prijemljiv, znanstven način. Vidno svojstvo življenjskega počela, ki ga je krstil s starim Aristotelovim izrazom entelehija, je v tem, da poveže neštete in mnogovrstne drobce snovi v izrazito celoto, ki se kot taka ohranja, odziva na dražljaje svoje okolice in množi. Naj torej izraz celota nadomesti besedo smotrnost.²³ Toda kaj je celota, po čem jo ločim od »vsote«, od »kupa«? Driesch si je prizadeval, da bi dal temu izrazu določen pomen in ga opredelil, toda zaman. Tako je dejal n. pr.: celo je to, kar se da raztrgati.²⁴ Res je. Toda kdaj raztrgam, kdaj samo prostorno ločim? Raztrgam, kadar ločim celoto... Pa smo v kolobarju. Driesch se tega dobro zaveda in izrečno izjavlja, da celote ni mogoče opredeliti, ampak je treba vsebino tega pojma zagledati, kakor vsebino drugih osnovnih pojmov, recimo »nekaj«, »ne«, »odnos«, »toliko« itd.²⁵

²² Prim. Hans Driesch, Mein System und sein Werdegang (Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen I, Leipzig 1921).

²³ »Dieses Wort ‚ganzheitsbezogen‘ wollen wir nun also in der Tat an Stelle von ‚zweckmässig‘, ‚zielstrebig‘, ‚teleologisch‘, ‚final‘ usw. verwenden und ebenso von Ganzheitsbezogenheit reden« (Hans Driesch, Philosophie des Organischen³, Leipzig 1928. Str. 367).

²⁴ H. Driesch, Die Maschine und der Organismus, Leipzig 1935, str. 63: »Das Ganze kann ‚entzwei gehen‘.«

²⁵ Philosophie des Organischen, 365: »Der Begriff Ganzheit oder das Begriffspaar das Ganze und die Teile gehören zu den Urbedeutungen oder Urordnungszeichen im Reiche des vor dem Ich stehenden ‚Etwas‘ überhaupt, ebenso wie die Bedeutungen ‚dieses‘, ‚nichts‘, ‚Beziehung‘, ‚Soviel‘ usw.« Str. 380: »Das ‚schaut‘ man, ohne es klar definieren zu können.«

Če bi pa le skušali opredeliti celoto, bi bilo treba vsekakor upoštevati pojem namena in smotra.²⁶

S tem, da smo izraz smotrnost nadomestili z izrazom celota, nismo torej ničesar pridobili. Tudi vsebino pojma celota je mogoče samo »zagledati«, če jo pa hočemo tako določiti, da bo izražala življenjske celote, moramo povrh še izrečno upoštevati smotrnost. Z eno besedo, živo bitje je res celota, toda ne poljubna, marveč posebno izrazita in na svojski način smotrna celota.

Driesch je nazorno pokazal svojsko smotrnost življenja. Tudi stroji so smotrne naprave. Toda njihovi tvorni deli so porazmeščeni v prostoru in vrše svojo vlogo v celoti prav zaradi določene lege. Odstranimo en tak del in izostanek njegovega delovanja se bo poznal v celotnem učinku stroja. Mnogi so si tudi življenje predstavljali kot zelo zamotan stroj, bodisi da je že v semenu izdelan do vseh podrobnosti, pa v pomanjšani obliki, bodisi da imajo vsaj deli jajčne celice ali posamezne celice v zametku zaradi svojega prostorno določenega položaja v celoti vnaprej odkazano nalogo, kateri del doraslega bitja bodo proizvedle. Toda zanimivi Drieschovi poizkusi so pokazali, da temu ni vedno in nujno tako. Zametke nekaterih živalic je mogoče razpoloviti, ne da bi deli zamrli ali se nehali razvijati. Pa kaj se opazi? Levi del zametka ne bo morda proizvedel samo leve strani živalce, marveč célo, dasi manjšo. In ker lahko zametke na poljuben način razkosamo, je jasno, da more poljuben del žive snovi prevzeti poljubno nalogo v službi celote. Ista celica, ki bi sicer rodila, recimo tkivo za oprsje, lahko proizvede, če zameetek primerno razdelimo, tudi prebavila. Poljuben del zametka ima možnost, da se razvije v poljuben del doraslega bitja. Čuden stroj, ki je ves v vsakem svojem delu! Kaj telesnega ne more biti na tak način navzoče. Smotrnostni činitelj v živih bitjih je netvarnega in neprostornega značaja.²⁷

Driesch je mnogo pripomogel k temu, da se sodobna biologija ne pohujšuje več nad besedo smotrnost. Pokazal je, da je življenje kot tako v svojem bistvu, kolikor nam je dostopno, predvsem posebna smotrnost. Odslej naravoslovci mnogo svobodneje govorijo o raznih smotrnih napravah v kraljestvu rastlin in živali. Francoskemu biologu L. C u é n o t u se zde posebno značilne »koaptacije«. Koaptacije so naprave na rastlinah in živalih, ki se razvijajo povsem neodvisno ena od druge in ki vsaka zase nimajo nobenega smisla. Ko pa dorastejo, se pokaže, da tvorijo izrazito celoto in da so deli, ki so včasih posledica zelo različnega razvoja, tako do podrobnosti natančno »pomerjeni« drug po drugem kakor ključ po ključavnici.

²⁶ Die Maschine und der Org., str. 72: Dass g a n z den Gegensatz zur Summe, zugleich aber etwas durchaus Klares bedeutet, ist also wohl ausser Zweifel. Haben wir aber eine eigentliche »Definition«? Eine solche scheint sich mir nur durch Heranziehen der Begriffe Zweck und Ziel gewinnen zu lassen.

²⁷ Dejstvo, da poljuben del žive snovi lahko prevzame poljubno nalogo v službi celote in postane tudi sam celota, naziva Driesch »lex fundamentalis«, osnovni zakon življenja. Prim. Die Maschine und der Org., str. 48 sl.

Take koaptacije so n. pr. vdolbine in kavljí na krilih žuželk, ki omogočijo, da nastane iz obeh kril, ki se na mirujoči žuželki prekrivata, da ji nista napoti, ena sama letalna ploskev. Cuénot nikakor ne opleta na slepo z besedo smotrnost. Ob zanimivih žuželkah iz vročih krajev, ki so tako pretkani posnetki rastlinskih listov, da je videti na njih ugrize, plesni, potvorjene rove posebnih gosenic in celo njihove izmečke, se sprašuje, ali ne bo najbolje »zateči se k bogu slučaja« po razlago.²⁸ Pri koaptacijah pa se mu to ne zdi več mogoče, tako razvidno je, da so nastale z a r a d i določene naloge: »Ko človek opazuje te koaptacije, si ne more kaj, da bi jih ne primerjal z orodjem in napravami, ki so delo človeških rok. Toda te so posledica vodilne ideje in načrta (Aristotelov smotrni in lični vzrok), ki določata gibanja, ki so potrebna za njihovo izvršitev (tvorne vzroke). Človek se torej ne more ubraniti misli, da so tudi koaptacije posledica razvoja, ki ga nekdo vodi. Kakor je dejal Kant, ni verjetno, da bi bilo mogoče razložiti postanek strupenega čebeljega žela z naravnimi zakoni, ki se odigravajo brez vsakega namena. Seveda pa žival, ki koaptacije ima, ni sama spočela stvariteljne zamisli; ta ji je transcendentna. Pa to je stvar metafizike in ne spada v znanstveno področje.«²⁹

Zdravnikom - mislecem je zlasti očitna smotrnost človeškega telesa. Dr. A. Carrel izjavlja: »Smotrnosti v telesu ni mogoče zanikati. Zdi se, kakor da vsaka njegova sestavina pozna sedanje in bodoče potrebe celote in se jim prilagodi.«³⁰ Kot zgled navaja materino telo, ki se vnaprej pripravlja na naloge ob rojstvu in po rojstvu otroka, razne žleze, ki prevzemajo delovanje obolenih in se v ta namen povečajo, mnogotere naprave, ki merijo na to, da se ob izgubi krvi ohrani zadosten pritisk v žilah, razvoj očesa, kjer sodelujeta kožno tkivo in možganska snov, celitev ran.³¹

Še presenetljivejša kakor to nezavestno smotrno snovanje pa se zdi človeku smotrnost nagonov, kjer se zavestno in nezavestno delovanje zlivata v skladno celoto, pa tako, da je zavestna smotrnost očitvidno popolnoma podrejena višji, nezavestni. Kokoš, ki jo prime, da postane koklja, se sicer poslužuje svojih čutil, da najde gnezdo z jajci, toda iz njenega ravnanja popolnoma zanesljivo sklepamo, da se kljub temu videnju in vedenju niti najmanj ne zaveda, kaj naj pomeni njeno posedanje. Krasne zglede za nagonsko smotrnost nam nudijo J. H. Fabreovi Entomološki spomini.³² Fabre, »Homer žuželk«, kakor ga nazivajo, je čudovit opazovalec in nedosegljiv pri-

²⁸ L. Cuénot, La genèse des espèces animales³, Paris 1932, str. 521—23.

²⁹ Str. 498/9.

³⁰ Dr. A. Carrel, L'homme cet inconnu, Paris 1935, str. 236.

³¹ Prim. str. 236—48.

³² J. H. Fabre, Souvenirs entomologiques. Etudes sur l'instinct et les mœurs des Insectes. Edition définitive, 11 vol. Paris, Delagrave. — Najlepše stvari so posnete v knjigah, ki jih je izdala ista knjigarna z naslovi: Mœurs des insectes; La vie des insectes; Les merveilles de l'instinct chez les insectes.

povedovalec. Njegovi spisi so umski in umetniški užitek. Poglejmo si vsaj en njegov zgled za nagonsko smotrnost pri žuželkah.

Neka vrsta os, Eumenes Amedei, zgradi za svoje potomstvo ličen piskrček iz ila, poišče primernih gosenic, jih z želom ohromi, znosi v lonček, zleže gnido, zapre posodico in se dalje ne briga več za usodo svojega umotvora. Fabre je želel opazovati v delovni sobi razvoj te živalce, kakor že toliko drugih. Toda brez uspeha. Ličinka mu je vedno poginila. »Nezgodo sem pripisoval temu, onemu, tretjemu: morda sem stisnil nežnega črvička, ko sem mu porušil trdnjavo; kak drobec zidu ga je utegnil raniti, ko sem z nožem vdrl v trdo kupolo; premočno sonce ga je zadelo, ko sem ga jemal iz celične teme; morda mu je zunanji zrak izsušil vlažno površino. Vsem tem možnim vzrokom neuspeha sem se skušal kar najbolj izogniti. Vlamljal sem v stan čim previdneje, s svojo senco sem zaščitil gnezdo, da bi zavaroval črviča pred sončarico, zalogo z ličinko vred sem takoj preselil v stekleno cevko, to položil v škatlico, ki sem jo nesel v roki, da bi omilil sunke na potovanju. Pa ne in ne: ličinka je izven svojega doma vedno žalostno poginila.« Končno mu šine nova misel. Celica je polna gosenic, ki se jim komaj pozna, da so bile ohromljene. Včasih se celo katera poskuša zabubiti. Če jih pobezaš s slamico, se zvijajo, grizalke se grozeče odpirajo in stiskajo, osje jajčece pa tako nežno! Kam neki ga osa položi? Menda vendar ne med teh deset, petnajst nevarnih, samo pol hromih gosenic? Saj bi ga pomandrle, preden bi se izlegla ličinka, gotovo pa ličinko, kadar bi se lotila svoje divjačine. Vsa učenjakova radovednost se je zgostila okrog vprašanja, kaj varuje jajčece pred obdajajočo ga nevarnostjo. »Hotel sem videti, pa sem videl. Takole sem napravil. Z noževo konico in kleščicami sem izdolbel stransko luknjo, okno pod kupolo... Prej sem napadal obok od zgoraj, zdaj sem se ga lotil od strani. Ko je odprtina dovolj velika, da se lahko vidi, kaj se godi v notranjosti, se ustavim. No, kaj se godi? Naj malo počakam, da se bralec lahko zbere in sam zamisli kako sredstvo, ki bo varovalo gnido in pozneje črvička v orisanih nevarnih okoliščinah. Iščite, ugibajte, razmišljajte, saj ste iznajdljivi! Imate? Najbrž ne. Rajši kar sam povem. Jajčece ni položeno na živež, ampak je obešeno izpod vrha oboka na nitki, ki glede tenkosti lahko tekmuje s pajčevino. Ob najmanjšem dihu se nežni valj strese, zaniha; spominja me na slavno nihalo, ki so ga obesili v Panteonu v kupoli, da bi dokazali vrtenje zemlje... Drugo dejanje čudovitega prizora... Ličinka se je izlegla in je že prilično zavaljena. Tudi ona visi, kakor prej gnida, navpično izpod stropa. Toda nitka se je znatno podaljšala in obstaja iz prejšnje pajčevine, ki se pa nadaljuje z nekakšnim trakom. Črvič je pri mizi; z glavo navzdol rije po upadlem goseničjem trebuhu. S slamico malo podregam še nenačeto divjačino. Gosenice zamigetajo. Črvič se takoj umakne iz gomazenja. A kako! Drugo čudo se pridruži prvemu. To, kar sem smatral za plosko vrv, za trak na koncu nitke, je tuljka, nožnica, nekak hodnik navzgor, da ličinka po njem ritenski spleza kvišku. — Tretje in zadnje dejanje. Moč je narasla; ličinka

je odporna in se ji ni več bati zvijajočih se gosenic. Sicer pa sta jih post in dolga otrplost tako zdelala, da so bolj in bolj nesposobne za obrambo. Nevarnostim novorojenčka sledi brezskrbnost krepkega mladeniča; črv se ne briga več za svojo tuljko, ampak se spusti na preostalo divjačino. Pojedina se konča z običajnim sporedom. — Tole sem videl v gnezdu Eumen in tole sem pokazal prijateljem, ki jih je ta iznajdljivost še bolj osupnila kakor mene... Če je pa kdo izmed bralcev, ki sem jih malo prej pozval, zamislil kaj boljšega kakor Eumena, naj me na vsak način obvesti. Zanimivo bi bilo primerjati navdihe razuma z navdihi nagona.«³³

Ob sličnih smotrnostih se sprašuje naš raziskovalec ves zavzet: »Ali more nazor o slučaju posvetiti v ta temna vprašanja? Če ni nikjer nič logično naravnano na določen smoter, kako neki je nastalo to jasno videnje nevidnega?«³⁴

Ker so v nagonu odločilne naravnave, ki jim živo bitje ne pozna pomena, se lahko zgodi, da v določenih okoliščinah nagon ne more izvršiti svoje naloge, pa se dogajanje vkljub temu odigra, dasi brez koristi, ali je celo skrajno škodljivo. Področje nagona je polno neverjetnih zgledov »nesmotrnosti«. ³⁵ Z našega stališča so seveda tudi taka dejanja smotrna, to je, vnaprej naperjena na koristne učinke, dasi jih v opazovanem slučaju ne dosežejo. Taki zgledi so celo še posebej dragoceni, ker nam kažejo dvoje: Da je mogoče prepoznati smotrnost naprav, še preden njihovo delovanje uspe in tudi kadar ne uspe, in da dotična smotrnost ni posledica lastnega spoznanja delujočega bitja, temveč je treba razum in voljo, ki jo razloži, poiskati drugod.

Smotrnost v živi prirodi je torej dejstvo, ki ga brez težave ugotavlja preprosta pamet in sodobno naravoslovje. »En sam pogled v poljuben biološki učbenik, pa najsi ga je napisal tudi najbolj zagrizen mehanist, nas pouči, da je vsa biologija kar prepojena od misli na smotrnost organizmov.«³⁶

V. Težave in ugovori.

Sedanja znanstvena usmerjenost ni prijazna do smotrnosti. Stara in srednjeveška znanost je na pojavih upoštevala predvsem kakovostni vidik in pri tem žela le skromne uspehe. Odkar pa se od Lavoisiera zanima skoraj izključno za količnost, je prišla naravi mnogo učinkoviteje do živega. Vsa znanstvena pozornost velja danes pojavom, ki se dado na tak ali drugačen način meriti. Smotrnost pa, kakor smo videli, ni merljiva količina, zato je povsem razumljivo, da jo znanstvenik, ki je zaradi svoje strokovne izobrazbe na-

³³ Les merveilles de l'instinct, 179—184.

³⁴ Str. 178.

³⁵ Prim. R. W. G. Hingston, Problèmes de l'instinct et de l'intelligence chez les insectes, Paris 1931. Knjiga je prevedena iz angleščine. Gl. zlasti poglavja IV. Le rythme de l'instinct, VI. La folie de l'instinct, IX. Les erreurs de l'instinct.

³⁶ Dr. B. B a v i n k, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften. Eine Einführung in die heutige Naturphilosophie⁹, Leipzig 1933, str. 381.

vajen upoštevati le to, kar mu izmeri kazalec na kakem priborju, tako lahko prezre. Lesen kip, ki je morda izredna umetnina, bo v ognju razvil prav toliko toplote kakor enako težka klada iste vrste lesa. Lepota, ki je v tem enaka drugim vrstam smotrnosti, se da videti, a ne meriti.

Ugovor, ki smotrnost zanika, ker ni merljiva količina, se izraža zlasti v obliki nasprotja, ki da vlada med vzročnostjo in smotrnostjo.³⁷ Po E. Meyersonu, ki je sicer uvaževanja vreden mislec, smatra znanost za svojo bitno nalogo, da pojave vzročno razloži. Vzročna razlaga pa je v svojem jedru vedno istovetenje, to je, ugotovitev, da je učinek, ki ga naj razložim, količinski enak znanemu vzroku. Dokler pa so vzročne vezi neznane, človek pri posebno zamotanih pojavih rad ostrmi, češ kako je to čudovito, modro, smotrno. Razlaga s pomočjo smotrnosti je predznanstvena. Bolj ko znanost napreduje, bolj zožuje njeno področje: »Iz tega se vidi, da znanost smotrnosti nazor trpi samo, dokler ga ne more nadomestiti z vzročno razlago.«³⁸

Kako je torej z nasprotjem med smotrnostno-kakovostno in vzročno-kolikostno razlago? Poglejmo si to na preprostem zgledu človeške smotrnosti, ki je nikdo ne zanika. Zakaj lokomotiva piska? Na to vprašanje je mogoče odgovoriti na dva načina. Če nas zanimajo tvorni vzroki, bomo rekli, da zato, ker se je skrčila mišica, pritegnila vzvod, ki je dvignil poklopec, da uhaja stisnjena para skozi odprtino na prosto in povzroča posebne zračne tresljaje, ki jih dojemamo kot žvižg. Če nas pa zanima smoter, bomo rekli, da zato, ker hoče strojevodja opozoriti, da se bliža predor. Katera izmed obeh razlag je pravilna? Obe! Obe razlagata isto dogajanje, samo prva s stališča tvornega vzroka, druga s stališča smotra. Oba vzroka sto sodelovala pri celotnem dogajanju. Ves pojav je od začetka do konca povzročen od merljivih tvornih vzrokov, pa obenem od začetka do konca smotrno.

Smotrnost navadno laže in prej opazimo, za iskanje tvornih vzrokov, ki jih je vodila, pa je često potrebna znanstvena izobrazba. Da prebavljamo hrano in da je to smotrno, ve tudi preprost človek, toda kako se to vrši, kdaj in na kak način postane tuja snov del našega živega telesa, na to vprašanje pa še nikdo ne ve točnega odgovora. Za učenjaka je vedno zmagoslavje — in po pravici — kadar najde in izmeri tvorne vzroke, ki se jih smotrnost poslužuje, zato si včasih domišlja — to pa po krivici — da je s tem razkrinkal smotrnost kot navadno fizikalno-kemično dogajanje. Smoter ni nikak

³⁷ Pri nas je razvijal ta ugovor Boris Zarnik, češ da je smotrnost le obrnjena kavzalnost. Prim. A. Ušeničnik, I. S. VIII, 87 sl.

³⁸ E. Meyerson, De l'explication dans les sciences, Paris 1927, str. 264. Vendar Meyerson ne zanika smotrnosti, prav obratno. Pojavi, ki jih znanost skuša istovetiti, niso istovetni, kajti količinski vidik, ki ga pri tem upošteva, ni vse. Toda to, kar pojave loči, je znanosti ravno nedostopno, nedoumljivo. Med temi nedoumljivostmi pa se skriva tudi smotrnost. Znanost ji sicer neprestano zmanjšuje področje, izločiti pa je načelno ne more. Prim. »Čas« 1936/7, str. 121 sl.: E. Meyerson in njegova filozofija.

deus ex machina. Smoter deluje samo po tvornih vzrokih, a vedno tako, da se da tudi njegov učinek, ki je redno samo poseben odnos in ne merljiva količina, izkustveno ugotoviti. Kdor ga prezre, mu ostane važna stran celotnega učinka zakrita. Nobeno poznavanje samo tvornih vzrokov ne bo do kraja razložilo pisave ali napeva. Res je sicer, da smotrnostna razlaga ne oprosti znanstvenika od iskanja tvornih vzrokov, prav tako res je pa tudi, da najdeni tvorni vzroki niso noben razlog, da bi zanikali smotrnost, če smo jo sicer ugotovili. Meyersonova misel, da imata tvorna in smotrna vzročnost vsaka svoje ločeno področje in da se območje druge za toliko zmanjša, za kolikor se prvo poveča, je popolnoma zgrešena. Smotrnost nima svojega področja. Ves njen učinek proizvedejo tvorni vzroki, pa vsega ravno smotrno.

Zanikanje vzročnosti se rado zgosti v besedo »slučaj«. Ta ugovor se navadno sklicuje na kake razvojne podmene. Vse veselstvo, zlasti še vse živo veselstvo se neprestano razvija. To večno izpreminjanje pa dovede v teku časa do vseh mogočih oblik, ki niso prav nič nameravane, marveč popolnoma — slučajne. Toda besedam je treba pustiti njihov pomen. S slučajem izražamo nasprotje reda in zakonitosti. Slučaj je nekaj izjemnega. Pri smotrnostih, ki smo jih navajali, pa ne gre za izjeme, ampak za pravilo. Smotrne naprave so nekaj rednega in zakonitega. Da ima človek oči, to ni slučaj, pač pa, če se rodi slep. Slučajne so na človeku bradavice in pege, ki nastanejo kjer koli, kakršne koli. Kakšen bi pa bil človek, če bi se slučaj tako igral z njegovimi očmi, pa razmetal njihove dele brez reda po telesu, tu lečo, tam roženico, steklovino, mrežnico, vidni živec! Ne, beseda slučaj pri napravah, kakor so čutila, prebavila, spolovila, res ni na mestu.

Toda isti ugovor nas lahko spravi v zadrego, ako si nadene matematični plašč. Računi namreč v takih primerih ne poznajo nemogućnosti, ampak samo večje ali manjše verjetnosti. Če vprašamo matematika, kolika je verjetnost, da se iz določenega števila glavnih očesnih delov na določenem mestu telesa sestavijo gledanja zmožne oči, bo vstavil naše podatke v svoj obrazec in izračunal, kar smo želeli. Med toliko milijardami slučajev, tako bo dejal, precej zanesljivo lahko pričakujete tudi eno pravilno sestavo. Zagovornik smotrnosti bo zmagoslavno zapisal v apologetiko, da bi po verjetnostnem računu na toliko in toliko nesmiselno začetih in nepravilno izoblikovanih očes našli eno samo, ki bi moglo kaj zaznati. Ker pa ima redno vsak človek celo dve, je smotrnost te naprave očitna.³⁹ Matematik se bo nasmehnil. Saj je tudi to možno, da se kak slučaj ponavlja. Če kockaš, lahko zadeneš kar po vrsti recimo tri pike. Drugi met prvega prav nič ne upošteva. Če je prvič padlo tri, lahko pade tudi drugič in tretjič. Seveda je vrsta enakih slučajev malo verjetna in to tem manj, čim daljša naj bo. Koliko pa je že bilo živih bitij, ki so imela oči, bo vprašal matematik. Toliko in toliko. Dobro,

³⁹ Prim. Garrigou-Lagrange, O. P., Dieu, son existence et sa nature⁴. Paris 1923. Str. 320.

vstavimo ta novi podatek v obrazec, pa nam bo račun povedal, kolika je verjetnost, da se tak izreden slučaj tolikokrat ponovi. Številke se nikoli ne upro.

Ali ni tak verjetnostni račun smrt za smotrnost? Podstavljajmo večno vesoljstvo, ki naj obstaja iz gibajočih se delcev. V neskončnem času bodo prišle na vrsto poleg nesmiselnih tudi najčudovitejše in najbolj smotrne sestave. »Če bo vesoljstvo dovolj dolgo trajalo, pravi Jeans, more nastopiti sčasoma vsak slučaj, ki si ga je le mogoče zamisliti. Huxley, mislim, je dejal, da bi šest opic, ki bi jim pustili, da bi v svoji brezpameti bilijone let razbijale po pisalnih strojih, sčasoma nujno napisale vse knjige, kar jih vsebuje Britski muzej.«⁴⁰ Celo knjiga torej, ta pravzorec smotrnosti, po teh računih lahko nastane slučajno!

Apologetje, ki se pri tem lahko sklicujejo na marsikaterega fizika,⁴¹ na ta ugovor proti smotrnosti radi odgovarjajo, da je verjetnost takih tvorb neskončno majhna, torej enaka ničli: »Kratek premislek pokaže, pravi eden izmed njih, da je svetovni red, ki bi naj slučajno nastal, neverjeten in nemogoč. Milijoni atomov, ki tvorijo n. pr. živo stanico, niso lahko samo na različen način razporejeni v eni vrsti, kakor črke, in ne samo v neskončnem številu smeri v isti ravnini, marveč lahko razvijejo svoje brezkončne vrste v brezkončnih smereh prostora in imajo pri tem obenem neskončno različnih razdalj in neskončno različnih oblik in hitrosti gibanja. Verjetnost, da bi kdaj stvorili živo stanico ali samo smotrno molekulo, je mnogokrat neskončno majhna, to je, ta slučaj je toliko kakor nemogoč.« Imenovalec v ulomku, ki naj izrazi verjetnost slučajno nastalega reda, je neskončno, števec pa končno število, »vrednost ulomka torej vedno = 0.«⁴²

Ta odgovor pa iz mnogih razlogov ni zadovoljiv. Njegova glavna hiba je v tem, da smatra slučajen red za manj verjeten kakor poljuben določen nered. Toda po verjetnostnem računu je v takih primerih vsako določeno stanje sestava enako verjetno. Slepí nas to, da izmed vseh možnih sestav nehote izberemo eno, ki jo smatramo za red, in jo stavimo v nasprotje z vsemi ostalimi. Ta edini slučaj je res manj verjeten kakor vsi ostali, toda enako verjeten kakor kateri koli posamičen. Čisto določen »nered« je prav tako malo verjeten kakor naš določen red. Če bi Hasertov odgovor, ki smo ga navedli, bil upravičen, tedaj bi se v takem sestavu sploh nič ne moglo zgoditi, ker je za vsako določeno, pa bodisi še tako »neredno« stanje vrednost ulomka, ki naj izrazi njegovo verjetnost, enaka ničli. Napravimo v duhu sledeči poizkus: Mislimo si posodo iz dolge tanke cevi, ki je na enem koncu razširjena v kroglo. V tej krogli naj se nahaja tisoč belih in tisoč črnih zrnec take

⁴⁰ Der Weltenraum und seine Rätsel, 17. Prim. A. S. Eddington, Das Weltbild der Physik und ein Versuch seiner philosophischen Deutung (The nature of the physical world), Braunschweig 1931, str. 76.

⁴¹ Prim. navedeno stran in sledeče v Eddingtonovi knjigi.

⁴² Konstantin Hasert, Das Wunder der Weltordnung, Graz 1936, str. 127/8.

velikosti, da lahko zdrknejo samo drugo za drugim v cevko. Tresimo kroglo, dokler se zrnca dobro ne pomešajo, potem obrnimo posodo, da padejo vsa zrnca drugo za drugim v cevko. Kolika je verjetnost, da se bodo kroglice razvrstile v določenem redu, recimo vseh tisoč belih spodaj, črne zgoraj? Prav tolika, kakor za poljubno drugo stanje, ki smo si ga vnaprej izbrali, recimo za redno menjavanje črne in bele. Če bi ta naprava služila za igro in bi vsak igralec stavil na čisto določeno stanje črnih in belih zrnec v cevki, bi tisti, ki bi stavil na red bela spodaj, črna zgoraj, imel prav toliko verjetnosti za dobitok kakor poljuben drug igralec. Vsaka izmed teh verjetnosti je tako nepojmljivo majhna, da jo v vsakdanjem življenju smatramo za nemožnost. In vendar se ob vsakem ponovnem poizkusu z našo napravo brez vse težave in pomisleka obistini ena izmed teh nešteti »nemožnosti«. Po verjetnostnem računu nastane poljuben določen red enako lahko ali enako težko kakor poljuben določen nered.

Z odgovorom, da je slučajen red nekaj tako neverjetnega, da ga s stališča vsakdanjega življenja moramo smatrati za nemožnega, se ne moremo zadovoljiti. Kaj torej? Morda najlaže bomo rešili težavo, če si predočimo, da je matematični svet različen od dejanskega, matematična možnost drugačna kot stvarna. Res je dalo izkustvo samo pobudo za tvorbo matematičnih bitnosti, toda človek si jih je prikrojil tako, da izsledkov svojih računov ne more brez premisleka naobračati na dejanske pojave. Ena in ena je dve samo v matematiki, v naravi pa nikjer. To pa zato, ker nikjer drugje kakor v matematiki ni enote, ki bi bila s a m o enota. V stvarnem svetu bivajo ljudje in drevesa, kamenje in voda, skratka predmeti, ki so z določenega stališča t u d i enote, pa ne s a m o enote, kakor v računu. Ena in ena oseba nista s a m o dve osebi, ampak obenem morda dva prijatelja, morda sovražnika. Ena kapljica vode in ena kapljica vode dasta lahko zopet eno samo kapljico vode, pa večjo. Enote v računu ne poznajo ne prijateljstva ne sovraštva, ne privlačnosti ne odbojnosti, niso podvržene ne poedinski ne skupinski psihologiji, se ne razkrajajo in ne tvorijo novih snovi. Če bi stvarne atome tako množili, kakor množimo enote, bi nam o priliki njihova gmota razrušila sončni sestav. Enote v računu pa ostanejo pohlevne, naj jih še toliko nagromadimo, in ne zamro, naj jih še tako drobimo. Marsikdo je že izkusil, da je nekaj drugega obrestno-obrestni račun, nekaj drugega dejansko naraščanje in padanje vrednosti.⁴³

Preden torej prenesemo kak račun na dejansko dogajanje, moramo pametno presoditi vse stvarne okoliščine. Kolika je verjetnost, da se bo pest moke, ki jo na slepo srečo vržem po sobi, polegla tako, da bo stvorila moj podpis? Matematik, ki bi upošteval samo število delcev in vse možnosti njihove razporeditve na določeni ploskvi, bo izračunal določeno številko. Toda ugotovljena možnost bo samo

⁴³ Neki gospod je pred mnogimi leti naložil 1000 avstrijskih kron z določenim namenom. Pred kratkim ga je denarni zavod poklical, naj izjavi, kako naj se denar uporabi. Glavnica je z obrestmi v zasmeh vsem računom narastla tako, da zadošča za popravilo enega para čevljev pri skromnem čevljarju.

matematična, ne dejanska. Dejansko se s tem, da bi metal moko v zrak, ni mogoče podpisati. Zamah roke ni tak, da bi proizvedel vse potrebne krivulje, tudi v tlaku niso začrtane; v zraku se sicer kdaj stvorijo vrtinci, toda isti zračni val, ki bo približno izoblikoval »o«, bo zabrisal zanke pri »k«. Možnost, da se na tak način podpišem, je matematično zelo majhna, stvarno, v razmerah, ki vladajo na naši zemlji, je pa sploh ni. Če bi tako presojali Huxeyevo možnost, da bo šest opic v primernem času natipkalo med nešteti nesmisli tudi londonsko knjižnico, bi takoj videli, da velja zgled samo za matematično možnost. Kakor hitro bi to primero prestavili v dejanske razmere — in fiziki res poizkušajo z njo ponazoriti dogajanje v našem tvrnem vesoljstvu — bi morali rešiti vprašanja, kakor: Kdo bo izdelal, popravil in nadomeščal pisalne stroje? Kdo bo živali zalagal s papirjem? Kdo jih bo hranil, vodil in silil k tako nenaravnemu poslu? in tako dalje. Skratka, izkazalo bi se, da se tak slučaj v svetu, kakor je naš, sploh ne more zgoditi, ne da bi ga smotrno pripravili. S tem pa nismo smotrnosti razložili s slučajem, ampak slučaj s smotrnostjo.

Kdor bi torej hotel očitne smotrnosti razložiti s slučajem po verjetnostnem računu, bi moral najprej pokazati, da je v našem dejanskem svetu za smotrnost, ki jo ima v mislih, tak slučaj res možen. Da se gladke črne in bele kroglice v posodi zaradi tresenja lahko na najrazličnejše načine pomešajo, to je možno, ni pa možno, da bi se zložile v prosto stoječ stolp. Da se nahajajo v zemlji najrazličnejše snovi v najrazličnejših oblikah druga poleg druge, to je možno, ni pa možno, da bi na tak način nastala žepna ura. Včasih je težko takoj in točno povedati, zakaj določen pojav ni možen, dasi nam je njegova nemožnost jasna. Toda ne pozabimo na pravilo: *affirmantis est probare*. Kdor očitne smotrnosti kot take spozna in prizna, jih ni dolžan še posebej dokazati. Svojo trditev naj dokaže tisti, ki jih proti splošnemu prepričanju razlaga s slučajem. Na dokaz, da je življenjska smotrnost posledica slučaja, pa še vedno čakamo, dočim je že dolgo časa dokazano — kolikor je nekaj negativnega sploh mogoče dokazati — da niti najsmotrnejše človeško prizadevanje ne more izzvati nežive prirode, da bi slučajno rodila življenje. Čudno, da sodobni znanstveni pozitivizem tega pozitivnega dejstva včasih ne vidi, ali vsaj ne upošteva.

Drugi skušajo razložiti naprave, ki jih splošno smatramo za smotrne, kot posledico navadnih zakonitosti. Darwinisti so radi razlagali razvoj življenja s slučajnimi spremembami, ki so bitjem v njihovem boju za obstanek škodljive ali koristne. Žival in rastlina, ki se rodi z ugodno slučajno izpremembo, si laže poišče hrano in se bolj razmnoži. Njeni potomci, ki bodo »brez dvoma« podedovali te nove dobre lastnosti, bodo sčasoma izpodrinili manj srečne tekmece. Tako se zaradi preprostih naravnih zakonov v živi prirodi ohranja le to, kar se je najbolj prilagodilo svoji okolici. Zdi se, kakor da bi umen rejec smotrno in z določenim namenom izboljševal pleme, v resnici pa proizvaja enak učinek le slepi naravni zakon. Ta ugovor

je bil že neštetokrat poljudno razvit in neštetokrat zavržen, zato se pri njem ne bomo dolgo mudili.

Ako bi pri razvoju rastlinskih in živalskih vrst odločala samo navedena dva činitelja, slučajne izpremembe in boj za obstanek, in bi ne bila za živo snov značilna težnja, da se ohrani, élan vital, kakor jo naziva Bergson, volja do življenja, ki jo čutimo v sebi, kar so samo drugi nazivi za smotrnost, bi že davno zadnja glivica, ki je od vsega živega morda najodpornejša, razpadla v prvine, ki so v boju za obstanek najbolj oborožene, saj so sploh neuničljive. Lamarckov zgled žirafe, ki se je ohranila v puščavi, ker je z dolgim vratom dosegla drugim nedostopno zelenje, marsikoga zavede v zmotu, da si razvoj preveč preprosto predstavlja. Že ta zgled je mnogo bolj zamotan, kakor se zdi. Žival ni lesena igrača, ki ji poljubno podaljšamo kak ud. Če se živo bitje izpremeni, se izpremeni vse. Zaradi navidezno malih izprememb je treba vse telo »predelati«. Da se čebela ohrani v boju za obstanek, ni dovolj, da ji »srečen slučaj« podari želo. Za želo je potreben strup. Za proizvodnjo strupa je treba prikrojiti prebavila. Izpremenjena prebavila zahtevajo določeno hrano. Za uporabo žela je potrebno posebno mišičevje, ki more ukriviti zadek, drugo, ki potisne želo v sovražnika, drugo, ki stiska strup v rano, in posebno živčno središče, ki uravnava gibanje zapletenega orožja, ko je že iztrgano iz čebeljega zadka. S temi napravami obteženo telo mora dobiti primerno močna krila in prsne mišice, ki jih gonijo. K vsem tem in podobnim telesnim izpremembam je treba dodati odgovarjajoče duševne. Kaj bi koristilo čebeli želo, če bi ohranila značaj sitne, pa boječe muhe? Vsaka izprememba zahteva, kakor vidimo, celo vrsto smotrnih koaptacij. Zelo zmotno je tudi mnenje, da se vrste, ki se jim polagoma, od roda do roda razvijajo koristne naprave, ohranijo zato, ker so v boju za obstanek na boljšem. Ravno narobe je res. Naprava je koristna, ko je dovršena, dokler pa se razvija, je škodljiva, ker ruši dosedanje ravnotežje, odteguje ostalim udom hrano in dela bitje na mestih, kjer se mu razvija, občutljivo in ranljivo. Slepi boj za obstanek, brez smotrnega »življenjskega gona«, bi razvijajoča se bitja izločala. Rastlinske in živalske vrste se razvijajo, pa tako kakor posameznik, nezavestno stremeč za določeno končno popolnostjo, ki jo je treba doseči, kljub temu, da so zaradi tega včasih za daljšo dobo v boju za obstanek na slabšem.

Smotrnost v naravi je dejstvo, ki mu nobeni ugovori ne morejo do živega. Sicer pa, čemu se boriti proti smotrnosti, ko jo pa ugotavljamo v sebi. Res je to naša zavestna smotrnost, v naravi pa smo iskali nezavestne. Toda ravno nasprotniki nezavestne naravne smotrnosti, kakor materialisti, uče, da je človek proizvod narave, kakor vse ostalo. Ali ne vidijo, da, ugotavljajoč svoje lastno smotrno delovanje, načelno priznavajo, da se torej vendarle v naravi nahaja smotrnost? Kdor je prepričan, da ima človek netvarno dušo, narava pa ne, bi končno lahko brez protislovja ugotavljal svojo zavestno smotrnost, obenem pa zanikal smotrnost v naravi. Toda kakšen smisel naj ima priznati smotrnost gmoti, ki se naziva človek, v drugi gmoti, ki

je s to istovrstna, pa jo tako strastno zanikati? Ravno materialist, ki vidi v človeku samo posebno stanje snovi, priznava s človeško zavestno smotrnostjo, da je smotrnost v naravi kot taki. Toda kjer smotrnost, tam spoznanje in hotenje. Te misli vodijo daleč in ven iz materializma. Zato nekateri rajši ostanejo kar pri prvi, manj vidni nedoslednosti ter zanikajo smotrnost v naravi, dasi jo v človeku priznavajo.

VI. Zaključki.

Smotrnost je dejstvo. Smotrno in hoteno, nalašč in po premisleku izvršeno je pa isto. Iz smotrnosti, kakor je bila opisana, ne sklepamo šele na razum, smotrnost in umnost ugotavljamo z istim spoznanjem. Dokler ne uvidim, da je skupina pojavov nalašč od umnega bitja izoblikovana v enoto, dotlej ne morem zanesljivo trditi, da je smotrna in ne slučajna.

Priznati smotrnost v pravem pomenu, pa zanikati razum ali vsaj čutno spoznanje, ki jo je zasnovalo, je nesmiselno početje. Smoter je pravi vzrok. Njegov učinek je nekaj izkustveno stvarnega. Poseben odnos, ki dela iz črt pisavo, iz glasov melodijo, je viden in tako stvaren, da ima zopet otipljive svojske učinke. Toda smoter, ki deluje s svojo privlačnostjo, je tisto zadnje, po čemer stremitno dogajanje. Dokler učinkuje, ga torej še ni, ko je udejestven, neha vplivati. Čuden vzrok, ki deluje, ko ga ni! Kako je to mogoče? Kar deluje, mora bivati. Da, tudi smoter biva, pa ne kot reč, ampak kot načrt, kot vzor, kot zaželena, udejestvenja vredna dobrina. Smotrni vzrok deluje, pa ne kot stvarno bitje, ampak kot zamisel. Vsaka smotrnost je torej neizpodbitna priča za misleče bitje, ki jo je zasnovalo.

O tem, da je izvestno ugotovljena smotrnost zanesljiv dokaz za delovanje umnega bitja, nikdo ne dvomi, zlasti ne tisti, ki smotrnost zanikajo. Saj jo prav zato zanikajo, kakor sami priznavajo, ker po njihovem mnenju današnja pozitivna znanost vendar ne more podstavljati, da se v naravnih pojavih razodeva misleče duhovno počelo. Če je smotrnost, tedaj biva tudi nadsvetovno umno bitje. Kdor takega bitja iz katerega koli razloga ne prizna, mora dosledno zanikati smotrnost. »Jasno je, na kratko ugotavlja Meyerson, da smotrnost zahteva poznavanje bodočnosti, ta pa neko zavest.«⁴⁴ Priznanje smotrnosti da se upira pameti, ker bi vodilo v teologijo.⁴⁵ Tudi pozitivist P. Frank piše: »Kdor vidi v končnem stanju iz jajčeca se razvijajočega organizma smoter, ki ga zasleduje neka entelehija, ta mora podstavljati tudi razum, ki si ta smoter zamišlja. Razpravljanje o smotrnosti je samo tedaj znanstveno smiselno, če dopuščamo kako bitje, ki za dotičnim smotrom teži.«⁴⁶ Dopuščati tako bitje se pa

⁴⁴ De l'explication dans les sciences, 257: »Il est clair, en outre, que finalité suppose prescience, ce qui à son tour implique conscience.«

⁴⁵ Istotam: »Mais que le présent puisse être réglé par l'avenir, ... cela répugne bien davantage à l'entendement, surtout si l'on entend s'abstenir de considérations proprement théologiques.«

⁴⁶ Philipp Frank, Das Kausalgesetz und seine Grenzen, Wien 1932, str. 98.

pravi nadomestiti znanstveno pojmovanje o nujnih vzročnih zvezah s čisto drugačno zakonitostjo, namreč s psihološkim stanjem nekega višjega razuma, z drugo besedo, nadomestiti znanost s teologijo.⁴⁷ Ta nazor dunajskega pozitivista se zdi vse premalo pozitivističen. Prvo je vendar, da ugotovim, ali je smotrnost dejstvo ali ne, naj že sledi kar hoče, pa čeprav teologija. Razen tega že vemo, da je nasprotje med smotrnostjo in tvorno vzročnostjo, ki vodi našega misleca do zaključka, da se je treba odločiti ali za znanost ali za teologijo, samo umišljeno. Pa to so druga vprašanja. Za nas je sedaj važna samo ugotovitev, da je tudi nasprotnikom smotrnosti do izvestnosti jasno, da se v smotrnem dogajanju razodeva umno bitje.

Kakšno je to umno bitje? Ali je samo eno, ali jih je več? Kaj nam ve o božji naravi povedati smotrnostni dokaz?

Znano je, da smatra sv. Tomaž svoje dokaze za bivanje božje za enoto. Čeprav zaključí vsak izmed njih, da biva Bog, je vendar ta zaključek sprva kaj nejasen. Šele pozneje in opirajoč se na vse dokaze skuša filozof točneje določiti, kolikor je to naravni človeški pameti sploh mogoče, kaj je vsebina tega pojma. Tako je n. pr. dokaz, da je Bog edinit, v Teološki sumi razvit šele v tretjem členu enajstega vprašanja, vtem ko so bili dokazi za bivanje božje podani že v drugem vprašanju. Pri razpravljanju o božjih lastnostih je v ospredju sedaj bolj ta, sedaj oni dokaz.

Premislimo, kaj se da zaključiti o umnem bitju, ki se javlja v naravnih smotrnostih, opirajoč se samo na te smotrnosti.

Najprej moramo ugotoviti, da smotrnih dogajanj, ki smo si jih ogledali, ne obrazloži lastno spoznanje posameznega smotrn urejenega bitja. Nikdo ne bo trdil, da si je čebela sama izdelala načrt za želo. Razum, ki je zasnoval naravne smotrnosti, presega posamična bitja. Povsem jasno je tudi, da je umno bitje, ki je smotrn uredilo naravo, zavestno. Nezavesten duh, ki da prešinja vesoljstvo in se razvija v njem, kakor lebdi pred očmi panteistom, ne obrazloži ničesar. Smoter, ki ga nikdo ne pozna in nikdo po njem ne stremi, ni smoter. Res je, da kdaj človek nezavestno izvršuje smotrna dejanja, ki se jih je bil zavestno naučil, toda taki slučajji samo dokazujejo, da takrat, ko se veriga smotrn urejenih pojavov razvija, ni vedno potrebna dejanska zavest, potrebna pa je bila kot njeno prvo počelo. Iz možne zavesti sledi tudi le možna smotrnost, dejanska smotrnost pa je priča za dejansko zavestno počelo. Sodobni misleci, ki jim je zavest odločilen znak za osebnost, bi torej brez težave prepoznali v smotrnosti delovanje višjega osebnega bitja.

Ali je to bitje samo eno, ali jih je več? Načrt vesolja je izrazito enoten. Kamor sežejo naši daljnogledi, vsepovsod se nahaja enaka snov in enaki zakoni. V življenju, ki kaže sicer toliko presenetljivih raznolikosti, vidimo uporabljene povsod enake osnovne »izume«: prilikovanje in izločanje, dihanje in kroženje telesnih tekočin, mno-

⁴⁷ Str. 74: »Damit ist aber nur an Stelle der mechanischen Gesetzmässigkeit eine andere Art von Gesetzmässigkeit getreten, die es anstatt mit Massenpunkten mit psychologischen Zuständen einer höheren Intelligenz zu tun hat.« Prim. str. 116.

žitev in umiranje, središča za dojemanje dražljajev itd. Navidezne ali resnične pomanjkljivosti so tako jasno samo posledica sicer koristnega ustroja, da se zlo nikjer ne javlja kot samostojen učinek, ki bi mu bilo treba iskati samostojnega počela v nekem zlem duhu, kakor so sanjarila vzhodna verstva. Opirajoč se na smotrnost moremo torej zaključiti, da je osebno božanstvo samo eno. Res je, da je pri človeških strojih sodelovalo mnogo izumiteljev, ne da bi se to na izdelku poznalo. Toda že lepo pesem je mnogo teže pripisovati sodelovanju različnih umetnikov, kaj šele čudovito soglasje vesoljstva, ki je osnovano na najglobljem bistvu stvari.

V smotrnosti se zlasti zrcali modrost. Pred njo pobledi vse, kar je kdaj zamislila človeška bistrournost. Ali je ta modrost samo izredno velika, ali je v polnem pomenu neskončna? Ali bi si ne mogli misliti, da bi bilo to in ono še boljše urejeno? Morda pa imajo tudi navidezne pomanjkljivosti svoj pomen, kdo ve? Iz same smotrnosti bi najbrž težko razbrali zanesljiv odgovor na ta vprašanja.

Večina smotrnosti je takih, da očitno služijo stvarjem. V smotrnosti se javlja velika dobrota in ljubezen. Ali neskončna dobrota? Pa takoj se nam vsiljuje vprašanje, od kod potem ta boj v naravi, ki tako v dno duše pretresa mislečega človeka. Kaj je prijetnejšega od božajočih sončnih žarkov spomladi? Toda to blagodejno in mirno toploto nam pošilja veliko nebesno telo za ceno silovitih krčev, ki mu poganjajo besneče zublje iz osrčja. Kako dobro de človeku pogled na rosno trato. Toda vsaka izmed teh zelenih bilk stori vse, kar more, da izpodrine, izstrada in zaduši svoje sosede, in vsako izmed njih zopet neprestano nad zemljo in v zemlji napada nešteto zajedalcev in ji skuša izpiti življenje. Čudovit je ptičji pozdrav v majniškem jutru, a koliko malih življenj je bilo žrtvovanih zanj. Ali dobrota bitja, ki smotrno ureja vesoljstvo, ni dovolj velika, da bi preprečila zlo? Ali se pa naše oko vara? Morda je nasilna smrt dobrota v primeri s počasnim starostnim hiranjem? Najbrž tudi vnašamo v naravo bolečine in občutke, ki jih živa bitja nimajo? Kdo ve? Tudi na ta vprašanja nam opazovanje smotrnosti ne da izvestnega odgovora. Z Jeansom je treba priznati, da poznamo premajhen kos vesoljstva in še tega le povrhu, zato sami brez razodetja ne znamo pravilno vrednotiti porazdelitve svetlobe in senc.

Iz tega se vidi, da bi bil nauk o Bogu, ki bi se opiral samo na smotrnost, zelo pomanjkljiv. V smotrnosti se nam na razviden način javlja nekaj, kar najprimerneje izrazimo z besedami zavestno, misleče, duhovno in osebno bitje. Tudi zaključek, da je ta oseba edinstvena, je zelo blizu izvestnosti. Glede ostalih popolnosti, zlasti glede njihovih stopenj, ki bi nam naj dokončno pokazale, da je smotrno snujoče bitje, ki se javlja v naravi, res to, kar sicer izražamo z besedo Bog, pa nam naš dokaz ne da dovolj dokaznega gradiva. V tem imajo drugi dokazi, zlasti dokaz iz prigradnosti ali dokaz iz stopenj bitja veliko prednost. Pa kljub temu po pravici velja smotrnostni dokaz ne samo za najlepšega, marveč tudi za zelo učinkovitega. Malokdo namreč pričakuje, da bi mu dokazi za bivanje božje do potankosti opisali osnovne božje lastnosti. Pojem o Bogu sprejemamo

vsi, verniki z neverniki vred brez ugovora od krščanskega bogoslovja. Brezbožec ne dvomi o tem, da je Bog, če je, tako bitje, kakor ga kaže vera, čisti duh, večen in nespremenljiv, povsod pričujoč in vseveden, neskončno moder in vsemogočen, neskončno svet, pravičen in dober. O božji naravi v današnjem modroslovju, če izvzamemo panteiste, ni prerekanj. Zato je pa za mnoge tem bolj pereče vprašanje, ali je mogoče svet, kakršen je, umeti samo kot posledico večno se gibajoče snovi, ali nam posebni znaki veseljstva pričajo, da biva poleg vidne tvari tudi osebno duhovno bitje. Ako se da dokazati, da tako bitje biva, tedaj za današnjega človeka ni dvoma, da je to Bog. In ker je smotrnost v svetu najneposrednejša priča za tako bitje, zato je smotrnostni dokaz, dasi nam sam zase premalo pove o božjih lastnostih, izredno uporaben in učinkovit.

Slovstvo

Ocene in poročila

Grimm Karlo, D. I., **Indukcija**. Prikaz njezinih problema. Zagreb 1941. 8^o, 96 str. Cena: broš. 14 lir, vez. 20 lir; po pošti 1 liro več.

Razprava obsega tri dele: logiko, kriteriologijo in metodologijo indukcije.

Prvi del obravnava izvor in naravo ter namen in vrste indukcije. Ker so predmet znanosti splošni pojmi in obče veljavne zakonitosti, naše znanje pa se začena s čuti, ki dojemajo le poedinske pojave, je indukcija, ki posreduje prehod od poedinskega k splošnemu, nujna posledica človeškega načina spoznavanja. Že splošne pojme redno dobivamo s tem, da zaznamo več poedincev, ki spadajo v njihov obseg. Vendar to še ni prava indukcija. Za indukcijo v ožjem pomenu je značilno troje: da je posebno sklepanje, da obstoji iz več kot treh sodb (ker vsebuje ena izmed njih opažena dejstva), da prehaja od poedinega k splošnemu (str. 21). Ta zadnji znak je obenem vrstna razlika, ki loči indukcijsko sklepanje od dedukcije. Po Aristotelu indukcija nima srednjaka (terminus medius). Toda spoznanje, ki ga nič ne posreduje, ni sklep, ampak intuicija. Aristotelovo izjavo je treba razumeti tako, da srednjak indukcije ni različen od subjekta v zaključku, ampak ga tvorijo posamezni pojavi, ki so logični deli subjektovega obsega. Bistvo indukcije je v tem, da ugotovi, da je določen vidik na teh pojavih značilen za vso vrsto, ki ji pripadajo in ki jo izraža subjekt kot nadrejeni pojem. Že iz te opredelbe je razvidno, da tako imenovana »popolna« indukcija ni prava indukcija. Če se mi posreči spoznati vse člene kake vrste, samo iz tega ne sledi, da je lastnost, ki jim je skupna, v resnici svojstvo vrste in ne le slučajna pritika. Ali je mogoča matematična in metafizična indukcija? Vprašanje je dvoumno. Tudi matematika in metafizika črpa svoje pojme iz izkustva, torej po indukciji v širšem pomenu, ter se o priliki poslužujeta tudi pravih indukcij. Toda za obe vedi so značilne analitične sodbe, do teh pa indukcija ne vodi. Res je, da začena z analizo vsebinsko bogatega izkustva, toda z namenom, da ugotovi lastnost, ki jo je treba pripisati bistvu, ki ga izraža vsebinsko revnejši nadrejeni pojem. Zato je zaključek indukcije vedno sintetična sodba.

Kriteriologija indukcije odgovarja na osnovno vprašanje, »kako je mogoče izvestno zaključiti, da določen znak ali svojstvo nižje metafizične stopnje pripada višji« (str. 48). Izkustvo, ki se nanj opira indukcija, je prigodno, njen zaključek pa mora biti splošen in nujen. Od kod ta več v sintetičnem zaključku? Ker razum ne more in ne sme sam vnašati splošnosti in nujnosti v izkustvo, more indukcija dobiti te znake edinole, če je v zvezi s kako analitično sodbo, ki jih vsebuje in ki omogoča tudi deduktivno sklepanje. Taka sodba, ki daje indukciji absolutno veljavo, je načelo zadostnega razloga. »Načelo zadostnega razloga podpira indukcijo tako, da vnaša v njo neko dedukcijo, oziroma, da veže obe v eno (str. 58).« Ustroj indukcije je

torej sledeč: Opazovani členi, ki jih obsega določen splošen pojem, imajo vsi svojstvo P. Vse pa ima zadosten razlog. Ker se pa zadosten razlog za svojstvo P ne nahaja izven opazovanih členov, ne v teh členih kolikor so poedini, ostane kot edini možen zadosten razlog skupna narava dotičnih členov. Skupna narava se pa ne nahaja samo v opazovanih členih, ampak v vseh, ki spadajo v obseg istega splošnega pojma. Torej moramo deduktivno sklepati, da se nahaja v vseh tudi svojstvo P (str. 59 in 79). Indukcija je potemtakem nujno navezana na dedukcijo, v njej se prepletajo izkustvene in analitične sodbe. »Indukcija kot indukcija nima formalne dokazne moči, ampak potrebuje v ta namen dedukcijo in njeno pomoč (str. 66).«

Indukcijska metoda je iskanje resnice, pri katerem prevladuje indukcijski dokaz. Imenuje se neposredna (izravna), kadar nas sama vodi do zaključka. Pri tem se poslužuje raznih načinov, ki jih je St. Mill opisal v svojih četrterih induktivnih metodah. Posredno (neizravno) pa nazivamo indukcijsko metodo takrat, kadar sicer začne z induktivnim dokazom, pa ne pride do izvestnega zaključka, marveč do hipoteze. Iz te deduciramo posledice in opazujemo, kako se strinjajo z dejstvi.

Avtor se zaveda, da sta prva dva dela nekoliko abstraktna (str. 76, op. 119). In res, neizkušen črnc, ki bi sklepal, da so vsi ljudje črni, bi po tej knjigi morda lahko upravičil svojo napačno indukcijo. Izkustvo ga uči, da je črna polt stalen pojav, da razlog za to ni izven človeka, ker koža ni umetno pobarvana, da tudi poedinec kot poedinec ni vzrok, da je črn; preostane le še človeška narava kot zadosten razlog za črno polt. Torej, bo zaključil, so nujno vsi ljudje črni. Toda, bi dejal kdo, črnc se je zmotil, ker je sklepal, ne da bi uvidel, da je črna polt svojstvo človeške narave. Res je. Vendar če smatramo — kar se nam zdi edino pravilno — da je pravi namen indukcije voditi nas do »uvidenja«, tedaj je sklicevanje na načelo zadostnega razloga, ki ga uporabljamo, da razložimo ponavljanje določenega pojava, popolnoma odveč. Uvideti namreč, da je kaka lastnost svojstvo določene narave, je načelno mogoče ob enem samem zgledu. Razen tega pa način, kako uvidim načelo zadostnega razloga, ni bistveno različen od načina, kako uvidim, da spada kaj k bistvu določene vrste bitij. Če se torej pri drugem sklicujem na prvega, zaidem v zmotni kolobar.

Grimmova knjiga spada med tiste, ki naravnost izzivajo k nadaljnemu razglabljanju in ki so zmožne zbuditi zanimive in plodne znanstvene debate.

J. Janžekovič.

Ušeničnik Aleš, **Izbrani spisi**. VII. zvezek: Filozofija I. O spoznanju. 316 strani. — VIII. zvezek: Filozofija II. O svetu in duševnosti. 292 strani. — IX. zvezek: Filozofija III. O duši in Bogu. 304 strani. Ljubljana 1941, Ljudska knjigarna. Cena vezanemu zvezku L 38.

S tremi zvezki Filozofije smo dobili med izbranimi spisi Ušeničnikovo najzrelejšo delo, ki nas sosedje zanj upravičeno zavidajo. Nova izdaja se razlikuje od prejšnje iz l. 1921—24 že po naslovu.

Iz Uvoda v filozofijo je postala Filozofija, in po pravici. Že v prvi izdaji je bilo na uvodnih straneh poudarjeno, da novo delo ne namerava bralca na splošno uvajati v modroslovno mišljenje, kakor je to storil Lampe, tudi ne usmerjati proti določenemu sestavu, kakor Paulsenov Uvod, ampak hoče obravnavati filozofska vprašanja sama: »Tak uvod je že filozofija« (Uvod I, 8). Novi naslov se torej popolnoma sklada z vsebino. Škoda samo, da se ni dala še ontologija vvrstiti v te tri zvezke, da bi bil naslov povsem upravičen.

Ušeničnikova Filozofija noče biti druga, predelana izdaja Uvoda, marveč je samo del filozofovih izbranih spisov. Posebna odlika Uvoda, ki ga je dvigala daleč nad podobna inozemska dela, je bilo izčrpno poznavanje in uporaba najboljšega strokovnega slovstva večjih kulturnih narodov, vse do leta, ko so bili posamični zvezki natisnani. Te prednosti v izbranih spisih seveda ni več, le tu pa tam so v opombah ali na dodanih straneh navedena dela zadnjih let. Sicer pa mora bralca Filozofije zanimati predvsem to, do kakšnih zaključkov je prišel avtor, ne kaj vse so že o teh vprašanjih povedali drugi.

Če primerjamo Uvod s Filozofijo, takoj opazimo, da je sedanja izdaja za kakih 300 sedanjih strani krajša. Če pa poglobljeno pogledamo, kakšne so te okrajšave, se izkaže, da je načrt za podajanje pedagoških filozofskih panog znova preiščen in da je staro besedilo razporejeno po novem zasnutku. Povsod se vidi težnja po čim večji preglednosti. Uvod je često podal o kakem vprašanju po vrsti razne nazore, nato jih drugega za drugim presodil, Filozofija prikaže in oceni vsak nazor posebej. Prej je razprave o podstatnosti duše in o njeni nesmrtnosti ločila cela teodiceja, sedaj je nauk o duši združen. Mesta, kjer je Uvod navajal kakega misleca, ki je od takrat znatno izpremenil svoj sestav, Filozofija često izpušča. Tako je izginilo več strani, ki so govorile o Vebrovi filozofiji. S predelavo je postala Ušeničnikova filozofija, ki se je že prej odlikovala po nenavadni jasnosti, še preglednejša, njeni zaključki so še izrazitejši. Največ je pridobila knjiga O spoznanju, ki je sploh najbolj predelana in skrajšana.

Našega filozofa, ki tako skrbno pazi na svoj slog, stane očitno vsak stavek, vsak odstavek mnogo truda, preden je z njim toliko zadovoljen, da ga izroči javnosti. Zato pa starega besedila ne zavrže rad, ampak izreže sedaj kako važno stran, sedaj kak odstavek, stavek ali opombo iz poglavja, ki se mu zdi odveč, pa ga vstavi v novo zvezo. Kdor primerja odstavek za odstavkom staro in sedanjo izdajo, često naleti na dozdevne dodatke, ki se pa v resnici skoraj vedno nahajajo kje v Uvodu, morda nekaj sto strani prej ali pozneje. Kljub temu so tolike izpremembe in krajšanja zahtevala večkrat nove prehode ali posnetke izpuščenih strani, včasih je kaj dodano iz predavanj.

Tak dodatek je razprava o spominu na koncu prvega dela psihologije, ki je v marsikaterem oziru zelo zanimiv. Kaj vse najde filozof med svojimi dijaškimi spomini! Človeka obide misel, da bi bilo poučno primerjati, kaj je ostalo izobrazencem raznih dob iz dijaških

let najbolj v spominu. Starejši rod bi se postavil s klasiki, srednji bi prednašal Župančiča, in najmlajši? Ti bi najlaže našli filmske zvezde, športne klube in avtomobilske znamke. Samo to? Morda bi pa našli v dušah najmlajših tudi silno težnjo po jasnosti v načelih, po rešitvi vprašanja o smislu življenja, po najboljši ureditvi človeške družbe. Ne vem, če ne bo ravno med najmlajšimi največ zanimanja za Ušeničnikovo filozofijo in sociologijo, pa naj že vse zaključke sprejmejo ali ne.

Izpremembe, ki smo jih navedli, imajo edini namen, podati osnovne nauke zdrave realistične filozofije še pregledneje, kakor je to storil Uvod, nazora samega ni filozof po dvajsetih letih v ničemer spremenil. Kar je bil zapisal l. 1921, velja povsem tudi o Filozofiji: »V vsem delu sem se oziral posebno na nauk sv. Tomaža Akvinskega... Sv. Tomaž je svetoven pojav in njegova filozofija je vsaj po svojih vodilnih idejah najčistejši izraz večne, občečloveške filozofije« (Uvod I, Predgovor). Tomaževo filozofijo pa je mogoče podati na dva načina: izluščiti iz obširnih del njegov filozofski nazor in ga kvečjemu še nekoliko logično razporediti, ali prisvojiti si osnove njegovega sestava in v isti smeri dalje razglablјati. Prvo delajo danes samo še zgodovinarji filozofije, pravi Tomaževi učenci, tomisti, ne izvzemši »najstrožjih« in »najčistejših«, se v marsičem oddaljujejo od svojega učitelja in se ravno v tem najbolj skladajo z njim, ki je zapisal: »Studium philosophiae non est ad hoc, quod sciatur, quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum.« Kakšna je s tega stališča Ušeničnikova filozofija? V marsičem je »strogo« tomistična. Če le mogoče, se ozko naslanja na Tomaževo besedilo, ki ga v opombah obširno navaja, s strogimi tomisti uči, da so »drugotne« kakovosti na predmetih samih in v glavnem takšne, kakor jih s čuti zaznavamo, ter sploh dejansko sprejema vseh 24 tomističnih tez. V Uvodu je bil še za bralca dvom, kako je z enotnostjo podstatnih likov. Filozof je nekoliko nedoločno zaključil: »Teorija nasprotnikov sv. Tomaža (o latentnih likih) je preprostejša in umljivejša, teorija sv. Tomaža je metafizično globlja in doslednejša« (Uvod II, 123). Danes so taka mesta iz kozmologije in biologije izpuščena, da o enoterosti podstatnega lika ni več dvoma. Pa vendar bi tudi strogi tomisti Ušeničnika ne šteli za svojega. Očitati bi mu, da se je preveč oddaljil od sholastične metode, da pri razporeditvi filozofskih panog ni odkazal ontologiji mesta, ki ji gre, da je svoj nauk o spoznanju naslonil na Descartesov cogito, ki vodi v filozofski idealizem, da je sploh dal kritiki in noetiki prevelik poudarek, da se v teodiceji ne drži strogo peterih Tomaževih poti. Skratka, Ušeničnikovega dela ni mogoče vtakniti v že pripravljene predale: strog tomizem, neotomizem. Naš filozof, ki je po duhu tako soroden sv. Tomažu, se je z ljubeznijo poglobil v njegovo misel, pretehtal njegove dokaze, sprejel, kar je klenega in večno veljavnega — in tega je na svoje veselje našel mnogo — opustil, kar je bilo časovno pogojenega, skušal dopolniti, kar je smatral za nedovršeno, s tem, kar je sam dočgnal ali kar je videl dobrega pri sodobnikih, ki jih v tako nedosegljivi meri pozna.

Pri današnji akademski mladini se je pokazalo veliko zanimanje za sholastično filozofijo. Po mnogih zablodah pozitivizma je začutila, da na nobenem področju ni mogoča trdna znanstvena zgradba, če ne počiva na varnih filozofskih temeljih. Ravno sholastična filozofija pa se lahko ponaša s tem, da so njene osnove veren izraz podatkov iskajoče zdrave pameti. Zato bo mladina in z njo vsa slovenska inteligenca z veseljem segla po Ušeničnikovi Filozofiji. V njej bo našla pristno tomistično misel, pa ne okorelo, ampak živo, rastočo, ki je zmožna priličiti si vse, kar je od Tomaža naprej resničnega odkril človeški duh.

J. Janžekovič.

Ušeničnik Aleš, Izbrani spisi. X. zvezek. Knjiga o življenju, Ontologija, Filozofija sv. Tomaža, Filozofski slovar. Ljubljana 1941-XIX, Ljudska knjigarna. 8^o, 355 str. Cena vezanemu zvezku 38 lir.

Knjiga o življenju je v Izbranih spisih doživela že svojo tretjo izdajo. Izšla je pa tudi že v češčini v dveh izdajah in v hrvaščini. Žalostno naključje je hotelo, da je zopet na mestu vodilo, ki je spremljalo prvo izdajo l. 1916: »Potegnil je veter usode, zaplamenela je svetovna vojna in duše so živo začutile tista prastara vprašanja: kaj je življenje? čemu živimo? ali je življenje vredno življenja?« — Knjiga o življenju je brez dvoma najlepša Ušeničnikova knjiga. V njej so se v čudovitem skladju mogle uveljaviti vse vrline našega misleca: iz nje nam govori kot duhovnik in filozof, kot učenjak in umetnik. Delo je bilo že prej do potankosti opiljeno, zato ni dopustilo znatnih izprememb, dasi se mu pozna, da je bilo znova temeljito pregledano. Uveden je sedanji pravopis, kakšna navedba, ki je bila prej posneta po drugi knjigi, je sedaj navedena po izvirniku, izpuščeni sta dve daljši opombi (one o izpreobrnjenih je škoda). Izmed važnejših izprememb je treba omeniti, da je bila prejšnja opomba o sodobni znanosti sprejeta v besedilo (str. 22) in da sta prejšnje peto in šesto poglavje iz prvega dela sedaj združeni, zato je pa iz prejšnjega tretjega dela vnešen odlomek o Faustu v prvi del in razširjen v deseto poglavje z naslovom Tragedija modernega človeka. Knjigo o življenju bi naj odslej prebral in premislil vsak slovenski osmošolec.

Ontologija je bila označena v prvi izdaji l. 1924 kot učbenik in po pravici. V njej je kratko, jasno, jedrnat in točno podan sholastični nauk o bitju. Najvažnejše izpremembe v novi izdaji so na strani 197, kjer je dopolnjen Vebrov nauk o vrednotah in vstavljen Dodatek o hierarhiji vrednot, ter na straneh 217—20, kjer so na novo razloženi pojmi: razlog, pogoj, priložnost, povod, slučaj, usoda; istolični vzrok, nalični vzrok (na strani 223 je v razprtem tisku pomotoma z u n a n j i mesto z a d n j i smoter). Za haecceitas je sprejet izraz totost (183), ki ga je uvedel dr. Josip Turk. Tudi v opombah je mnogo manjših izprememb (opomba 77 se pomotoma sklicuje na staro številko 49, sedaj 48). Strogi tomisti bi se morda spotikali nad tem, da osnovni tezi o omejitvi deja po možnosti in o stvarni razliki med bistvom in bitju nista dovolj odločno podani. (Prim. na str. 179: »Ako je Suarezova podstava o omejitvi dejev mogoča, je njegovo pojmovanje o bistvu in biti vsekako preprostejše in umlivejše.«) V primeru

s Kovačičevo Ontologijo (Maribor, 1930), ki je dvakrat obširnejša in ima zaradi tega nekatere prednosti, je Ušeničnikova točnejša, globlja in bolj dosledno tomistična.

Razprava Filozofija sv. Tomaža in novodobne filozofske smeri, ki je bila namenjena za Zbornik Filozofskega društva, je tukaj prvič natisnjena. Ko najprej označi glavne sholastične struje, avguštinizem, tomizem in jezuitsko šolo, ki ji je početnik Suarez, poda v prvem delu tri osnovne točke, ki so skupne vsem sholastičnim smerem: objektivizem in realizem, nauk, da je vse naše znanje osnovano na spoznanju a posteriori, ter nauk o deju in možnosti. Drugi del obravnava razlike med tomizmom in med ostalo sholastiko, ki predvsem izvirajo iz posebnega pojmovanja deja in možnosti. Tretji del govori o novejših filozofih, zlasti o Descartesu, o fenomenološki šoli, o Kretschmerju, Bergsonu, Heideggerju in Vebru ter o njihovem odnosu do sholastike in tomizma. Ni treba posebej omenjati, kolike vrednosti so taki pregledi, podani od tako razgledanega filozofa.

Posebna privlačnost tega zvezka je 100 strani obsegajoči filozofski slovar, ki smo ga doslej tako pogrešali. Tudi ta je skoraj docela novo delo, prejšnji Slovarček filozofskih izrazov je obsegal malih 20 strani. Poleg najvažnejših mednarodnih in slovenskih filozofskih izrazov, ki jih podaja, označuje kratko tudi najvplivnejše mislece. Izmed Slovencev so navedeni Gogala, Kovačič, Mahnič, Ozvald, Sodnikova, Šanc, Ušeničnik, Veber. Predvsem je upoštevana seveda sholastika. Pravi užitek je brati nekatere izmed teh jedrnatih opredelb, ki se jim takoj vidi, da niso posnete iz podobnih del v drugih jezikih, ampak so plod mnogoletnega osebne dela. Za marsikateri naziv so bile potrebne temeljite razprave, preden je dobil svojo sedanjo jasno vsebino, pomislimo samo na izraze kakor refleksija (čuditi se je le, da razvidnost ni opredeljena, marveč se navaja samo kot slovenski naziv za evidenco; in vendar bi bilo zanimivo izvedeti iz opredelbe, kakšen je po Ušeničniku odnos med popolno refleksijo in razvidnostjo). Ako bo filozofski slovar izšel tudi kot samostojna knjiga, bo med slovenskim izobraženstvom našel mnogo hvaležnih odjemalcev.

J. Janžekovič.

Timotheus Zapelena S. J., *De Ecclesia Christi*. Pars apologetica. VIII+433. Roma 1940.

Liber pondere non mediocris in partibus gravioribus manifeste prodit, non esse compilatione aliorum tractatum et compendiorum, sed proprio labore ac ingenio exaratum. In praefatione (V ss) proprio modo vivide triplicem methodum apologeticam tractatus de Ecclesia illustrat: viam primatus, viam notarum, viam empiricam. Ipse partem apologeticam a dogmatica parte seiungit. Partem dogmaticam eodem a. 1940 solum ad usum auditorum edidit (pg. 164). Tamen etiam parti apologeticae, in praesente volumine editae, multas observationes dogmaticas adiunxit; nam fere omnibus thesibus scholia dogmatica addidit. Ita partem apologeticam convenienter dogmaticae illustravit eamque cum parte dogmatica coniunxit ac partem dogmaticam apte abbreviavit.

Primis quattuor thesibus de Regno Dei disserit hocce ordine: 1. Regnum Dei non est mere eschatologicum (2—30); 2. Regnum Dei non est mere internum, sed simul externum et sociale (31—41); 3. Regnum Dei expressa Christi voluntate est universale (41—65); 4. Regnum Dei, a Christo annuntiatum est vera societas, quam Christus immediate instituit Ecclesiam suam (66—84). In hac parte uberrime exponuntur ac solvuntur quaestiones et difficultates exegeticae. Thesi quarta iam ipsa Ecclesiae visibilis institutio probatur. Utilia de voce *Ecclesia* ac de habitudine Ecclesiae ad Regnum Dei explicantur. Scholion tertium (pg. 82), de tempore institutionis Ecclesiae, non sat exactum esse mihi videtur. Triplex enim distinguit stadium: 1. Ecclesiam inchoatam ante mortem Christi; 2. formaliter constitutam post resurrectionem; 3. vivificatam die Pentecostes. Stadium secundum potius est fundamentalis (iuridica) Ecclesiae institutio morte Christi; ita ss. Patres, s. Thomas Aq. ac concilium Viennense docent. Quod accuratius exponendum. Redemptione in cruce demum A. T. abrogatum est; inde patet, cur Christus antea Ecclesiam nondum instituerit nec fidem suam gentibus praedicaverit.

Post haec sequuntur theses de visibilitate ac perpetuitate Ecclesiae. Quae utique convenienter iam in hac parte tractantur, ast aptius post thesim sextam, nempe de hierarchicae Ecclesiae institutione, ponenda sunt. Thesis sexta solum de collegio apostolorum tractat; quaestio de successoribus apostolorum in partem alteram (dogmaticam) translata est. Methodice aptior esset coniunctio huius quaestionis cum parte apologetica; res enim in thesi de apostolicitate Ecclesiae iam supponitur ac a quaestione de charismatica aut democratica Ecclesiae primaevae constitutione seiungi vix potest. Hunc tractandi ordinem etiam theses de primatu commendant. Sicut enim quaestio de primatu Romani pontificis a primatu Petri non seiungitur, ita etiam quaestio de successoribus aliorum apostolorum minime a quaestione de collegio apostolorum separanda nec in partem dogmaticam transferenda est.

Thesis de primatu s. Petri (148—200) exponitur ratione habita obiectionum protestanticae theologiae recentioris de genuitate litteraria et historica Mt 16, 18 s. Difficultates ex doctrina s. Augustini non sat exacte exponuntur (pg. 183—185 ac 196 et 198). In hac quaestione ratio habenda est libri F. Hofmann, *Kirchenbegriff des hl. Augustinus* (1933). M. D. Koster (*Ekklesiologie im Werden* 1940, 64) autem cum K. Adam dicit, imperfectum conceptum Ecclesiae (et primatus) s. Augustini demum in concilio Vaticano victum esse.

In thesi de primatu Romani pontificis plura argumenta proprio labore scientifico illustrata profert. Ita scite ac accurate refellit (222—227) singularem opinionem doctoris R. van Cauwelaert O. S. B. (in *Rev. Hist. Eccl.* 1935, 267—305), qui contendit, epistolam Clementis Romani ad Corinthios nequaquam primatum episcopi Romani testari, sed ex intimis relationibus inter utramque civitatem in ordine civili explicari posse; Corinthum enim quandam coloniam Romanam fuisse. Ast hic non praetermittenda sunt illa, quibus historiographus J. Zeiler in eodem folio (1935, 762—764) illam opinionem refutavit;

nec Corinthum coloniam Romanam fuisse, nec Romanam ecclesiam eo tempore latinam, sed potius graecam fuisse.

Testimonium s. Cypriani pro primatu multis propriis argumentis illustravit (250—278). Optime observavit, Cyprianum potius ad potestatem sacramentalem quam iurisdictionis attendisse (264 s). Opinionem de patriarchali potestate episcopi Romani accuratius refellere oportet (273). In conclusione (277) addendum est, Cyprianum iam duas praemissas primatus statuisset: 1. Petrus est principium unitatis Ecclesiae; 2. Roma est cathedra Petri. Non praetermittenda sunt, quae K. Adam (Theol. Revue 1931, 193—200) et Th. Spáčil (Or. Christ. n. 95, 1934, 73—98) de hac quaestione scripserunt.

Quaestionem de nexu primatus cum sede Romana brevissime tractat (315—317). In ista quaestione omnes professores theologiae ac scriptores compendiorum hucusque neglexerunt illa, quae membra commissionis dogmaticae concilii Vaticani authentice exposuerunt. In definitione de Romano pontifice, successore s. Petri in primatu, verba *iure divino* omiserunt, addita declaratione: »Distinguendum esse inter ius, quo Petrus habet generatim successores, quodque est ex institutione divina; et inter ius, quo Petrus habet successores nominatim in sede Romana, quodque ex facto Petri repetitur: quare dicitur illud esse *iuris divini*, hoc autem satius ex divina *ordinatione*« (Mansi 52, 10). Redeamus ad illam explicationem, quae in concilio Vaticano authentice proposita est (Mansi 52, 10 ac 51, 600); multae locutiones minus clarae (quas etiam Z. repetit) iam cedant dilucidae ac exactae expositioni Vaticanae.

Post haec pars apologetica concluditur tractatu de proprietatibus et notis Ecclesiae (324—422), ratione habita controversiae de notis, quam G. Thils (1937) excitavit. De hac controversia Z. scite ac sobrie in folio *Gregorianum* a. 1938 disseruit (v. supra pg. 5, n. 12). Unitatem dividit: a) fidei, b) regiminis, c) communionis (326). Loko minus usitatae u. communionis alii auctores de unitate cultus (u. liturgica) loquuntur. In capite de catholicitate multa ex theologia orientali secundum Jugie profert; e. gr. de voce *sobornaja* (341), ast non sat exacte. Strenue contendit methodum notarum (praeprimis unitatis) cum primatu coniungendam esse; ad separationem primatus a notis tendentiae gallicanae aliquid contulerunt (402 s et 421). Viam primatus esse breviorum notarum (404). Ast hac methodo iam reditur ad viam historicae argumentationis ex institutione et constitutione Ecclesiae. Z. sobrie coniunctionem variarum methodorum (primatus, via notarum ac methodi empiricae) commendat, sicut in tractatu de vera religione revelatio christiana variis criteriis (internis et externis) demonstrari solet (420). Nec singulae notae ab invicem separandae sunt; hanc separationem notarum inter se atque a primatu cruentam vivisectionem dicit (pg. 421).

Methodum empiricam, a concilio Vaticano laudatam (Denz. 1794), iucundam dicit (417). Deinde tamen addit: »Sunt qui magno opere delectantur via empirica. Horum dux... iure habeatur Cardinalis Dechamps; cuius merito factum... ut Patres Vaticani hanc prae ceteris viam extollerent. Sed admiratione simul et meditatione di-

gnum est, quod ecclesiologi ut plurimum, non obstante exemplo et auctoritate conciliari, morosiores exstiterint in frequentanda hac via, cui practice praetulerunt classicam viam notarum. Nec desunt qui viam primatus maxime efficacem et opportunam putent in controversia potissimum cum Orientalibus. Sic prae ceteris Urban« (420). Hic addendus est M. Jugie, sane vir magnae auctoritatis, in *Dict. theol. cathol.* 14, 1466 s (1939), etsi antea in libro de *Theol. dogm.* Or. viam notarum laudasset. Ecclesiologi autem ob methodum empiricam neglectam non admirandi sunt, sed potius dolendum est. R. Schultes severe damnat hanc theologorum moram, aestimans, hoc factum esse propter »der mechanischen und unreflektierten Beibehaltung der traditionellen Methode- und Nichtbeachtung der veränderten Verhältnisse« (Divus Thomas 1914, 82). Concedendum est, methodum notarum aptiorem esse systematicae tractationi, m. empiricam autem magis practicam.

Opus doctissimi Z. gravi ac propria doctrina eminent nec pauca nova ac laudanda continet.

F. Grivec.

Dr. Alfonso Čuk, *La chiesa russa ed il culto del Sacro Cuore*. Tesi di laurea alla Facoltà teol. della P. Univ. Gregoriana. 8°, 120 str. Gorizia 1941.

V zadnjih letih si doktorski kandidati na Gregorijanski univerzi v Rimu kaj radi izbirajo disertacije iz vzhodnega, posebej iz ruskega bogoslovja. V vrsto teh spada tudi pričujoča disertacija dr. A. Čuka o ruskih ugovorih proti češčenju Srca Jezusovega. Razdeljena je v dva dela: 1. Mišljenje A. A. Lebedeva o češčenju Srca Jezusovega. To je polemični del (str. 23—56). 2. Presveto Srce v ruski pobožnosti; sledovi nekega češčenja Srca Jezusovega pri ruskih nabožnih pisateljih.

V uvodu je naveden pregled ruske literature o tem predmetu. Omenjeni so tudi krajši članki iz raznih knjig in iz velike ruske enciklopedije (*Enciklopedičeskij Slovar*, Ptč 1900, zv. 58, 666 s). Ni pa omenjen pregleden informativen članek Pravoslavne bogoslovne enciklopedije, 6. zv. (1905), 679—688; članek skuša biti objektivni in na koncu poudarja veliko življenjsko moč tega češčenja, ki je združeno z vnetim apostolskim delom za širjenje in utrjevanje katoliške Cerkve. Prezrt je tudi članek Vyšeslavceva v časopisu *Putj* 1925, 79—98.

Glavni del knjige je obrnjen proti knjigi A. A. Lebedeva o tem predmetu. O Lebedevu daje nekoliko zanimivih življenjepisnih podatkov. Aleksander Aleksejevič L. (r. 1833) se je polemično proti katoliški Cerkvi izobraževal v Pragi kot dušni pastir češke pravoslavne cerkvene občine, ki so jo ustanovili prenapeti češki narodnjaki. V tej skupini pri cerkvi sv. Nikolaja je bil nameščen osem let, namreč od ustanovitve občine (1874) do l. 1882. Pisec zmotno piše, da je bil L. v Pragi do l. 1887. Pravilne podatke bi lahko našel v predgovoru knjige Lebedeva o Brezmadežnem spočetju (2. izd. 1903); ta knjiga je važna tudi zato, ker je L. z njo dosegel stopnjo

magistra bogoslovja na Duhovni akademiji v Moskvi (1882). Poleg tega je v Pragi napisal še knjigo o papeževem poglavarstvu. Tako imajo češki svobodomiselni narodnjaki svojevrstno zaslugo, da so dali priložnost in deloma tudi gradivo za tri skrbno sistematično spisane ruske knjige proti katoliški Cerkvi. A kljub vsemu prizadevanju teh nacionalistov se pravoslavje v Pragi ni moglo ukoreniniti; prav malenkostno je bilo število tistih, ki so imeli voljo in pogum prestopiti v pravoslavje. Zaradi malenkostnega števila se češka pravoslavna skupina ni mogla organizirati kot samostojna občina. Zivotarila je kot podružnica dunajske srbske pravoslavne župnije, ki je bila podrejena zadrski srbski nadškofiji. Na to zgodovino je srbska cerkev po svetovni vojni opirala svojo pravico, da si je prisvojila neko vodstvo češkega pravoslavja, ki se je razvilo v zmernejšem krilu češke narodne cerkve. O tem natančneje piše dr. F. Cinek v *Acta Acad. Velehr.* 1940/41.

Tako je glavna ruska knjiga proti češčenju Srca Jezusovega tudi po svoji zgodovini načelno važna in zanimiva. Kratek pregled in označbo te knjige je podal že M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium II* (1933), 706—710. Dr. Čuk najprej razlaga glavne ugovore Lebedeva, češ da je to češčenje načelno napačen proizvod latinskega duha in da po svojem duhu obnavlja nestoriansko zmoto o človeški osebi v Kristusu i. dr. Lebedev je bil pač prenapet polemik in je vso bogoslovno izobrazbo uporabljal za pristransko zavijanje katoliškega nauka; pozna se tudi kvarni duh zahodnoevropskega svobodomiseltva, ki je imelo v Pragi mnogo strupenih predstavnikov. V četrtem poglavju (42—56) je Č. te ugovore polemično zavrnil. Zanimivejši je drugi del knjige (57—111) z novimi podatki iz ruske nabožne književnosti, ki ima nekaj lepih misli o božji ljubezni in o Kristusovem srcu ter se nekoliko približuje katoliški pobožnosti. Najlepše misli o tem ima Dimitrij Rostovski; pisec mu je po pravici posvetil posebno poglavje (str. 101—111).

V pregledu literature navaja tudi spise S. Salavillea o tem predmetu, med drugimi tudi njegovo predavanje na kongresu za vzhodno bogoslovje v Ljubljani (1925; *BV* 1926, 54—70). Škoda, da ni tega gradiva iz srednjeveške bizantinske književnosti in iz vzhodnega bogoslužja bolj vpel v svoje razpravljanje ter skušal dognati zvezo ruskih nabožnih pisateljev s temi viri. A kljub nekaterim nedostatom je disertacija mladega doktorja važen prispevek k novejši zgodovini ruske verske misli in pobožnosti. Naj bi svoje raziskave na tem področju še nadaljeval in spopolnjeval. Ko že govori o možnosti prilagoditve češčenja Srca Jezusovega vzhodnemu duhu in obredu, bi mogel omeniti prelepi cerkvenoslovanski akathist Srcu Jezusovemu, ki ga je sestavil Dolnicki (spiritual ukrajinskega semenišča v Lvovu); latinski prevod je izdal N. Nilles S. J., cerkvenoslovansko besedilo je bilo večkrat izdano v ukrajinskih zbirkah obrednih knjig, slovenski prevod pa je v Apostolskem molitveniku.

F. Grivec.

Dr. Vilko Fajdiga, *Moralni čudeži in njihova kriteriološka vrednost*. Ljubljana 1942. Str. 100.

Pričujoča knjiga razpravlja o zelo sodobnem in doslej preveč zanemarjenem predmetu. Razdeljena je v tri dele: 1. Zgodovinski in načelni pregled vprašanja. 2. Dokazni postopek za čudežni značaj posameznih moralnih čudežev. 3. Mesto moralnih čudežev v sestavi apologetike. V prvem delu je poleg zgodovinskega pregleda in literature pojasnjen pojem moralnega čudeža in dokazna vrednost za resničnost razodetja; tu posebej razpravlja o pojmu in razdelitvi kriterijev (znakov) razodetja. Na podlagi teh pojmov in iz zgodovine apologetike ugotavlja deset velikih zgodovinskih dejstev, ki se ne dajo naravno razložiti in so torej moralni čudeži: Pojav judovskih prerokov, razširjanje krščanstva, svetost Cerkve, mučeništvo, neizčrpna plodovitost, vesoljna edinost, nepremagljivost Cerkve, Cerkev v celoti kot znamenje nad narodi, vprašanje človeškega življenja, zveza judovstva, krščanstva in Cerkve. V drugem delu posebej dokazuje moralno čudežnost teh dejstev in na koncu poudarja notranjo zvezo teh kriterijev med seboj in z drugimi kriteriji. Tretji del pojasnjuje odnos moralnih čudežev do ostalih kriterijev, zlasti do fizičnih čudežev, določa njihovo vrednost in relativno prednost glede na moderno miselnost, posebno pa njih pomen za pripravlanje pravega notranjega razpoloženja, da postane človek dovzetnejši za apologetično dokazovanje.

Iz tega pregleda vidimo, da pisec načenja in pojasnjuje dolgo vrsto še premalo razbistrenih vprašanj. Pri tem obširno uporablja novejšo apologetično literaturo, jo samostojno presoja in utira pot k napredku apologetike v naznačeni smeri.

Umevno je, da je v toliki množici novih vprašanj ostalo še nekaj vrzeli, nejasnosti in dvomov. Ker knjiga razpravlja o kriteriološki vrednosti moralnih čudežev, pojasnjuje najprej pojem in razdelitev kriterijev. A prav o tem je v knjigi nekaj netočnosti in nejasnosti. Takoj v prvem stavku uvoda je netočno označen pojem negativnih kriterijev; ta netočnost se razločneje ponavlja na str. 22 in vpliva še pozneje. Negativni kriteriji so mu le naravni (str. 22) in dokazujejo možnost razodetja (str. 5). Toda negativni kriteriji imajo ime od tod, ker jih negativno uporabljamo: odsotnost kriterija je dokaz, da zadevna vera ni prava; posest kriterija pa še ni dokaz pravilnosti. Ker pisec pojmuje kriterije v najširšem pomenu (tudi kot znake prave Cerkve, str. 7) in imajo moralni čudeži res tako širok obseg, je treba upoštevati, da morejo biti včasih tudi nadnaravna svojstva (znamenja) le negativni kriterij, n. pr. materialno apostolstvo, svetost nauka in sredstev, kak posamezen pojav svetosti in kak posamezen čudež. Razlikovati moramo namreč vprašanje o razodetju vobče in vprašanje, kje je razodetje pravilno ohranjeno, t. j. vprašanje o razodeti religiji vobče in vprašanje o pravi Cerkvi. Po teh dveh vprašanjih se apologetika (osnovno bogoslovje) običajno deli v dva dela. Moralne čudeže uporabljamo v obeh delih apologetike, v drugem delu še bolj kakor v prvem; v drugem delu (o Cerkvi) pa ravno preiskujemo, kje je krščansko razodetje pravilno ohranjeno. V apologetičnem razpravljanju o Cerkvi morejo imeti posamezna nadnaravna svojstva (znamenja, znaki) včasih vrednost samo negativnega kriterija. Torej je v okviru pričujoče knjige še posebno očitno, da je pojem negativnega kriterija, kakor se ponavlja na str. 5 in 22 ter v naslednjih poglavjih, glede na obravnavano stvarino napačen.

Tudi nadaljnja ocena kriterijev je pomanjkljiva (str. 21—23 i. dr.). Novejši apologeti (Vacant, Garrigou-Lagrange, Tromp, Hervé i. dr. skušajo

kriterije nekoliko natančneje deliti, nego smo bili doslej vajeni. Notranje kriterije dele v tiste, ki so notranji nauku (krščanstvu, Cerkvi), nam pa vnanji, in v take, ki so tudi nam notranji. Tu so v zadregi za izraze (terminologijo) in rabijo nekam nenavadno izražanje: *criteria externa-intrinseca* (t. j. *nobis externa*, sed religioni *intrinseca*); *criteria interna-intrinseca* (religioni *ac nobis intrinseca*); *criteria externa-extrinseca* (religioni *ac nobis extrinseca*). Takšno rabo in spajanje soznačnih izrazov bi v slovenskem jeziku posnemali; vnanji-znotranji znak (nam vnanji, nauku pa znotranji); notranji-znotranji (nam in nauku znotranji); vnanji-zunanji (nam in nauku zunanji). Ker tega izražanja še nismo vajeni, se nam na prvi pogled zdi neenotno ali celo zmedeno, kar pisec večkrat poudarja. A poudarjanje zmede in neenotnosti ni upravičeno. Dejansko je namreč to razlikovanje stvarno zelo natančno (precizno) in pravilno. Stvarne zmede ali netočnosti pri samostojnih bogoslovnih znanstvenikih tukaj ni; le nesamostojni kompilatorji so manj jasni in včasih povzročajo kakšno zmedo. Zato bi pisec moral priznane znanstvenike dobro ločiti od manj samostojnih, zlasti od začetnikov. Na začetnike (str. 21, op. 52) se v takih vprašanjih ne bi smel sklicevati. Upošteval naj bi tudi časovno zaporednost raznih knjig in izdaj, pa bi videl, da bo ta razdelitev brez dvoma obveljala. Prav lahko je razvidno, zakaj nekateri teologi po manj natančni starejši razdelitvi štejejo moralne čudeže med notranje kriterije, drugi po natančnejši razdelitvi pa tudi med vnanje. Natančnejša razdelitev namreč razlikuje, da so ti čudeži verstvu (Cerkvi) notranji, nam pa vnanji; starejša razdelitev pa tega v izražanju ne loči in jih imenuje notranje (seveda verstvu, a ne nam). Zelo neprijetno je, da pisec tega ni opazil in da se tako neupravičeno pohušuje nad zmedo (str. 21), ki je ni. Očitvidno je, da je bila natančnejša razdelitev potrebna glede na zmedo modernizma in francoskega imanentizma (Blondel); zato so se je zlasti francoski in rimski teologi tako odločno oprijeli. Dejansko pomeni nova razdelitev pomenljiv napredek apologetike v psihološki smeri. Ker se piscu omenjena natančnejša razdelitev zdi zmedena, bi smel manj običajno delitev v primarne in sekundarne kriterije kar opustiti. Če pa že o tem govori, naj bi pojem jasneje razložil in vsaj strnil, kar o tem omenja na str. 22 in 86; to naj bi dosledneje uvrstil v sestav svojega dokazovanja.

Na str. 10 je v definiciji moralnega čudeža latinski izraz *interventus* preveden: *posredovanje*. V dani besedni zvezi je pravilno: *poseg*. Ta slovenski izraz pisec v samostojnih trditvah večkrat rabi (str. 39 i. dr.). Definicijo je doslovno prevel po Dorschu. Opozarjam, da je ta marljivi teolog bolj kompilator kakor samostojen znanstvenik, čeprav ima tudi marsikaj samostojnega. V težjih vprašanjih so zanesljivejši Garrigou-Lagrance, Dieckmann, Tromp i. dr. Upoštevati je treba tudi J. M. Hervé-ta, ki je napisal najrazširjenjši novejši učbenik (*Manuale theol. dogmaticae I*; 1924—1936 14 izdaj); razširjen je daleč po katoliškem svetu. Sprejel je novo natančnejšo razdelitev kriterijev in prav pregledno razpravlja posebej o moralnih čudežih.

Pisec iz vrste značilnejših moralnih čudežev pravilno izključuje vzvišenost nauka, a to bi moral še natančneje utemeljiti (str. 23). Ker moralne čudeže obravnava po vrsti, kakor spadajo v sistematično zgradbo apologetike, bi moral na prvem mestu skupno s pojavom judovskih prerokov kratko metodično obdelati pojav judovske religije, dejstvo judovskega monoteizma; v tem okviru naj bi posebej poudaril preroke, ki dajejo judovskemu monoteizmu očiten pečat čudežnosti. Iz istega razloga ne bi smel izpustiti Jezusove osebnosti in Kristusovega pojava v zgodovini človeštva (omenjen je mimogrede na str. 74). Pravilno poudarja, da je čudežnost Kristusove osebnosti nesporna in da s te strani ni potrebno obširno razpravljanje (str. 23). A prav zato je tem bolj potrebno, da se ta pojav z metodičnimi pojasnili uvrsti v apologetični sestav moralnih čudežev. Ta občutna vrzel v središču apologetike moti celotni sestav dokazovanja in ima za posledico še druge metodične pomanjkljivosti, n. pr. da ni dovolj poudarjena niti tesna stvarna zveza krščanstva in Cerkve niti metodična razlika, pa tudi zveza med dokazovanjem prvega in drugega dela apolo-

getike. — V tej zvezi in celoti bi se dalo jasneje določiti razmerje med fizičnimi in moralnimi čudeži. To razmerje obojih čudežev pisec večkrat omenja (str. 5; 15; 87 i. dr.). Če bi bolj poudarjal zvezo obeh delov apologetike in dejstvo, da se v Cerkvi nadaljujejo Kristusovi čudeži, bi mogel razmerje med fizičnimi in moralnimi čudeži točneje opredeliti ter natančneje določiti, kako naj umevamo terminologijo vatikanskega zbora: ali namreč ta zbor z izrazom čudeži zaznamuje samo fizične čudeže (kar pisec kot nesporno trdi) ali pa so v tem izrazu vsaj v širšem smislu obseženi tudi moralni čudeži. Kontekst, opombe vatikanskega odbora za sestavo besedila (Mansi-Petit 50, 92 s) in debate cerkvenega zbora kažejo, da so v pojmu čudežev v neki splošnosti obseženi tudi moralni čudeži, ali da vsaj niso izključeni. Nekateri teologi pojem čudeža tako opredeljujejo, da izrečno obsega fizične, umske in moralne čudeže (van Laak, Tromp, Hervé i. dr.) Pisec bi moral pogledati tudi akte vatikanskega cerkvenega zbora in mnenje važnejših bogoslovnih znanstvenikov.

Vprašanje o priznavanju osebnega Boga kot pogoju za razgovor o možnosti čudežev (str. 38) bi bilo treba ravno glede na moralne čudeže dopolniti še z druge strani, namreč o vplivu moralnih čudežev na bogotajce. Bistroumni apologeti (Newman, Pesch, L. Kösters, Gierens) poudarjajo, da so moralni čudeži učinkovit dokaz za bivanje božje (mimogrede omenjen na str. 72). Pričujoča knjiga poudarja, da morajo moralni čudeži vplivati tudi na brezverce in jih notranje pripravljati na druge dokaze (»predapologetika«, str. 92 i. dr.); v knjigo bi torej spadalo tudi načelno pojasnilo vprašanja o Bogu. Po tej metodi so v Nemčiji že uredili srednješolski pouk: po Cerkvi kot moralnem čudežu h Kristusu in Bogu. Treba je namreč razlikovati filozofsko-teoretsko razpravljanje o možnosti čudežev in praktično uporabo. Za strogo teoretsko razpravljanje je potrebno priznavanje božjega bivanja. Za praktično uporabo pa to ni tako strogo potrebno. Čudežni dogodki zbujaajo tudi pozornost bogotajcev, posebno moralni čudeži, ki so vedno navzoči. Sicer se pa tudi možnost čudežev med drugim dokazuje z dejstvom, da se res godé. V tej metodični zvezi bi bilo treba poudariti, da so moralni čudeži v zgodovino razločneje zasidrani nego fizični, v nasprotju z davnimi ali prostorno oddaljenimi fizičnimi čudeži pa tudi vedno navzoči (to je nekoliko omenjeno na str. 89), prepleteni s preteklostjo in sedanostjo, povrh tega zvezani z mnogimi fizičnimi čudeži. Zato so po mnenju prvih apologetov podlaga in pot priznavanju fizičnih čudežev. To bi bilo treba v knjigi posebej poudariti. — Glede zanemarjanja moralnih čudežev v apologetiki je pisec nekoliko preveč črnogled. V dokazovanju resničnosti krščanskega razodetja so jih vedno upoštevali. A premalo so se zavedali tesne vsebinske in metodične zveze obeh delov apologetike. Uporabo moralnih čudežev so zanemarjali v drugem delu apologetike, namreč v dokazu za pravo Cerkev. V tem oddelku je po zaslugi vatikanskega cerkvenega zbora polagoma nastal preobrat, ki ga pisec večkrat poudarja.

Metodična stran razpravljanja, poudarjena v naslovu knjige, je po vsem tem vsebinsko nekoliko pomanjkljiva, a tudi po sestavi tu in tam neenotna. Iste misli se ponavljajo v prvem in tretjem, deloma tudi v drugem delu, a so premalo strnjene v celoto. Večina poglavja o prerokih (38—51) obsega splošna načelna in metodična pojasnila; torej spada pod drug naslov in v drugo zvezo.

Knjiga sega v osrednja, najtežja in večkrat tudi sporna apologetična vprašanja. Zato je umevno, da so v posameznostih možna različna mnenja in da je v knjigi tudi nekaj nedostatkov in senčnih strani. A kljub nedostatkom je živahna in samostojna razprava prispevek k napredku apologetike.

F. Grivec.

Karel Vl. Truhlar, *Der Vergöttlichungsprozess bei Vladimir Solovjev*. Teildruck einer Dissertation. Roma 1941. Str. 51.

To je zelo skrajšan izvleček iz doktorske disertacije na rimski Gregorijanski univerzi. Jedro disertacije je Kristus kot središče poboženja in mistično Kristusovo telo. A glavni del ni objavljen. Iz objavljenih odlomkov

se vidi, da se je kandidat poglobil v filozofijo in teologijo genialnega Rusa. Disertacija je pravilno zasnovana ter je lep prispevek k globljemu spoznavanju Solovjeva in k razbistritvi osrednjih vprašanj katoliške teologije. Zato bi bila škoda, če bi glavni del ostal v rokopisu. F. G.

Stanislaus K o s S. S., *De auctore expositionis verae fidei S. Constantino Cyrillo adscriptae (Napisanie o pravěj věřě)*. Dissertatio ad lauream Universitatis Gregorianaе. Ljubljana 1942. Str. 223.

Doktorska disertacija salezijanca S. Kosa je nenavadno obsežna, pa tudi važna. Prav je, da je tiskana v vsem obsegu. Vendar bi se nekatera poglavja mogla skrajšati, zlasti že drugje obdelana zgodovinska in bogoslovna vprašanja o sv. Cirilu in Metodu (o razmerju do Fotija in Rima, o priznanju 7. vesoljnega cerkvenega zbora i. dr.). S tem se pač nekoliko olajšuje proučevanje predmeta, da ni treba podatkov drugje iskati, a ne ujema se popolnoma z običajno znanstveno metodo in z okvirom disertacije. Za znanstveno presojo je navzlic temu treba pogledati dela, po katerih je pisec taka poglavja povzel; za druge bralce pa bi bilo brez dvoma ugodneje, če bi pisec v takih poglavjih podal le krajši pregled sedanjega stanja zadevnih vprašanj.

Predmet disertacije spada med najtežja zgodovinska in bogoslovna vprašanja, obenem pa sega tudi v jezikoslovje in književno zgodovino. O vprašanju se je izreklo že toliko različnih sodb, da se ne more kar kratko predstaviti in rešiti. Napisanie o pravěj věřě se namreč v naslovu predstavlja kot spis, ki ga je narekoval smrtno bolni Ciril kot nekako duhovno oporoko, sporočeno učencem kot vodilo prave vere. A spis po vsebini in obliki ne more biti v celoti Cirilov. Obenem so v vsebini ohranjeni sledovi Cirilove teologije, v jeziku pa so kljub zelo pozni in pomanjkljivi rokopisni tradiciji ohranjene nekatere oblike in besede iz najstarejše dobe csl. književnosti, n. pr. značilni panonizem resnota (resnica), potem pospešnik i. dr. A v vsebini je tudi marsikaj sumljivega, kar ne more biti Cirilovo, n. pr. poudarjanje, da Sv. Duh izhaja samo iz Očeta, in nekatere bogoslovne netočnosti.

Pisec je vse to najnatančneje preiskal z izredno obsežno in skrbno uporabo vse dosedanje znanstvene literature; njegova disertacija je doslej najobširnejše delo o tem predmetu. V glavnem se pri reševanju znanstvenega vprašanja drži smeri, ki sem jo nakazal v oceni zadevnega spisa Trifonova v J. istor. čas. 1937, 362 do 367. A to oceno prav za prav precenjuje in od nje preveč zahteva. Zato so nastala nekatera nesorazumljenja. Na podlagi one moje ocene pa pravilno sklepa, da je Napisanie spisal kateri izmed Cirilovih učencev, bržda Kliment Bolgarski.

Precej samostojnega znanstvenega truda je že v latinskem prevodu in v natančni analizi vsebine. Preiskovanje virov je natančno in temeljito. S. Kos ima zaslugo, da je zanesljivo ugotovil vpliv Pseudo-Dionizija (Areopagita) in nekaj drugih virov. A csl. književnost premalo pozna.

Umevno je, da je v razpravljanju tako težavnega vprašanja razen nekaterih netočnosti še marsikatera slabo podprta domneva ali misel. V pre-

vodu je ostala očitna pomota str. 27, v. 3 (23); razmèsna pomeni zmešana, ne pa različna; zato je tekstna korektura pod črto dvakrat zmotna. Odločno napačen je tudi prevod s bližja = similitudines (v. 47); pravilno je hypostases, kakor imata zabeleženo Sreznevski in Nahtigal (Euch. Sin. II, 183). Ta napaka je še usodnejša, ker jo odločno ponavlja na str. 146 in na njo naslanja očitek netočnosti. — Na več mestih se kažejo običajne začetniške slabosti in pomanjkljivosti. V navajanju mnenj drugih pisateljev se včasih premalo ozira na celotno zvezo in na smisel; tako nastajajo nesporazumljenja in nepotrebne polemike. Brez potrebe graja trditve, da Murko, Jagić in Weingart odklanjajo pristnost Napisanija (str. 51). Če bi bil spis res v tem smislu Cirilov, kakor trdi nadpis, bi se namreč morali ti slavisti nanj bolj ozirati. Ze dejstvo, da ga ali sploh ne omenjajo ali ga natančneje ne raziskujejo, dokazuje, da je njihov dvom dejansko istoveten z odklanjanjem. V vprašanju o izhajanju Sv. Duha je obširno uporabil moje razprave. Vendar tu ne morem z njim povsem soglašati; n. pr. da so Metodovi učenci glede Filioque očitali Frankom herezijo v tem smislu, da ni v soglasju s cerkveno disciplino (117). Op. 6. na str. 117 je vzeta doslovno iz moje razprave v BV 1921, a bolje bi bilo, če bi se držal natančnejših podatkov v AAV 1941, 120. Podobnost z efeškim koncilom, omenjena na str. 73, je razvidna iz izraza Emanuel. Vprašanje o priznavanju II. nikejskega koncila (787) pretirava in ga preobsežno obravnava (119—136). Ciril in Metod gotovo nista bila proti temu koncilu, ker so ga v Carigradu razen nekaterih menihov splošno priznavali; a glede na vzhodne meniške in izvenbizantinske tradicije sta se v Rimu mogla prilagoditi zahodnemu mnenju, ki je stvarno soglašalo s stališčem vzhodnih menihov. Mnenje o koncilih, ki naj bi bili potrdili II. nikejski koncil, je zelo slabo podprto (136—139). Saj so celo v Rimu še l. 880 v veroizpovedih priznavali le šest vesoljnih zborov; torej 8. zbora (Carigrad 869) še niso šteli. Glede priznavanja cerkvenih zborov so bili Grki zelo natančni; ni verjetno, da bi vesoljne cerkvene zборе stavljali na isto stopnjo s sinodami.

Nekolikokrat je smisel mojih razprav in referatov, ki jih obširno uporablja, netočno razumel. Tako sem v J. istor. časopisu 1937, 605 pisal, da je prof. M. Gordillo v predavanju (na Velehradu 1936) o rimski teologiji v dobi sv. Cirila in Metoda podal ključ za rešitev težav, ki jih je sv. Metod doživljal v Rimu. Zadosna rešitev pa ni v tem, da je bila rimska teologija pod grškim vplivom (104), temveč v tem, da je bila zaradi žalostnih razmer tako šibka, da je bila dovzetna ne le za grške vplive, ampak tudi za pritisk močnejše frankovske teologije, ki ni imela smisla za grško bogoslovno miselnost in je bila pod vplivom politike. Zato sta sv. C. in M. zmagovala le tedaj, kadar sta bila osebno navzoča in sta svoj ugled podprla s sodelovanjem grških menihov v Rimu. — Vobče je v reševanju težkih in dvomljivih vprašanj potrebna večja opreznost. Bolje je pustiti vprašanje neodločeno nego postavljati nedokazane pre nagljene trditve. — Nekaterne druge razlike mojega stališča so razvidne iz AAV 1941, kjer je objavljena moja razprava o tem predmetu (231—244). — Jezik in slog ni dovolj uglajen; v latinščini preočitno proseva slovenski slog.

S temi pripombami hočem poudariti, da je disertacija S. Kosa navzlic nekaterim začetniškim pomanjkljivostim resno znanstveno delo, vredno pozornosti teologov in slavistov. Z objavo izvirnega teksta, latinskega prevoda in mnogih pojasnil na podlagi obširno uporabljene literature bo knjiga porabna tudi za znanstvene seminarske vaje.

F. Grivec.

Grivec dr. Fr., *Vitae Constantini et Methodii versio latina, notis dissertationibusque de fontibus ac de theologia ss. Cyrilli et Methodii illustrata*. Acta academiae Velehradensis, ann. XVII, 1—127; 161—277. Olomucii 1941.

Prelat dr. Grivec se bavi več kot 20 let z vprašanji o sv. Cirilu in Metodu. Izsledke svojega plodonosnega raziskovanja, ki jih je v tem času priobčeval v raznih časopisih in knjigah, je v pričujočem delu zbral in jih bistveno izpopolnil. Razprava ima dva dela. V prvem delu objavlja vse vire, ki se nanašajo na zgodovino svetih bratov, v drugem delu pa obravnava vprašanja, ki so v zvezi z njihovim delom in življenjem. Prvi del (zvez. 1-2) obsega sledeča poglavja: slovanski viri o življenju svetih bratov (nov latinski prevod Žitja Konstantina in Žitja Metodija, pohvalni govori o sv. bratih, krajša žitja, liturgični teksti itd.); grški viri (Žitje Klimenta Bolgarskega, Žitje Nauma); latinski viri (italska legenda, poročilo Anastazija knjižničarja, pisma papežev; *Conversio Bagoariorum et Caranthanorum*, češka in moravska legenda itd.). Vsi viri so opremljeni s kritičnimi novimi razlagami in potrebnimi zgodovinskimi podatki. Posebno je treba pohvaliti nov latinski prevod obeh Žitij, ki se v mnogih točkah prijetno loči od dosedanjih prevodov. Drugi del (zvez. 3) obravnava vprašanja, ki so v zvezi s sv. bratoma: o teologiji sv. bratov, o razmerju sv. Cirila do Fotija, o slovanski liturgiji, o filozofiji in askezi sv. Cirila, nauk sv. Cirila in Metoda o izhajanju Sv. Duha, o verodostojnosti poslanice papeža Hadrijana II. itd. Grivec podaja zgodovinski pregled o vsem, kar se je doslej o kakem vprašanju pisalo, in zavzema povsod svoje stališče do vprašanj in jih kritično osvetljuje. Mnogo teh vprašanj (zlasti o virih teologije sv. bratov) je dr. Grivec prvi zastavil in jih pravilno rešil, več drugih vprašanj, ki že nad 100 let zanimajo slaviste, pa je dokončno rešil.

Delo dr. Grivca je živa enciklopedija za literaturo, ki obravnava vprašanje o sv. Cirilu in Metodu, in je pravi vademecum za slaviste in teologe, ki se bavijo s temi vprašanji. Hvalevredno je, da je napisal dr. Grivec to delo v latinskem jeziku, da seznanijo teološki svet z izsledki slovanskih teologov o sv. Cirilu in Metodu.

A. Breznik.

Architectura perennis. — Pod tem naslovom je izdala Mestna občina ljubljanska prekrasno knjigo z umetninami arhitekta Plečnika in besedilom dr. Fr. Steleta in dr. Ant. Trstenjaka. Umetnine bodo presojali drugi, naj tu izpregovorimo o besedilu!

Dr. Fr. Stele je priobčil veliko razpravo o arhitekturi. Če bi razpravo sistematično razdelili, bi dobili ta glavna vprašanja: I. Kaj je arhitektura. — II. Trije momenti v arhitekturi: oblika, prostor in smoter; njih pomen. — III. Kateremu teh momentov pristoji prvenstvo? — IV. Ali je arhitektura umetnost? nje mesto v likovni umetnosti; nje razmerje do umetne obrti. — V. Razmerje arhitekture do življenjske filozofije in do svetovnega nazora. Vendar ta splošna shema, ki se je Stele niti ne drži, ne more pokazati vsega obilja podrobnih vprašanj, ki jih razprava obravnava. Dr. Stele se razodeva v tej razpravi kot filozof, umetnostni zgodovinar in poet. Kot filozof obravnava filozofska vprašanja o umetnosti, o postanku umetnin, o njih prvinah, o razmerju umetnosti do življenja. Kot

umetnostni znanstvenik osvetljuje z bogatimi zgledi iz zgodovine razvoj umetnosti, posebej arhitekture, nje tipov in slogov, nje vraščanja v življenje. Kot živo čuteč človek pa da tu in tam filozofski in znanstveni vsebini izraz, ki mu je treba priznati kar pesniško lepoto.

Arhitektura je Steletu na splošno »z gmotno lupino omejen prostor, ki služi različnim življenjskim potrebam in namenom« (65). Mislimo na hišo, tempelj, grob. Tempelj je bivališče božanstva, v krščanstvu pa obenem zbirališče vernikov. Zato je, pravi Stele, krščanstvo »genialno« izbralo baziliko za osnovo krščanske cerkve (34). Stele jasno opisuje razvoj in pomen zapovrstnih slogov, posebno hvalo daje v nasprotju z mnogimi baročnemu slogu, ki je rešil tudi vprašanje zvoka za propovedi, petje in glasbo (38). Sodobnosti je vzor »liturgična« cerkev (42).

Že v definiciji arhitekture se skrivajo trije momenti: snovna oblika (Stele je imenuje »lupino«), prostor, ki ga oblika omejuje, pa smoter, ki določa zgradbi namen. Stele obširno razpravlja zlasti o lupini (54 sl.) in nje funkcijah. Važna je pripomba, da ima lupina poleg prvotne funkcije, oblikovati prostor, še drugotno funkcijo, ki se da od one ločiti in ustvarja neko samostojno življenje, to je, dekorativno okrasje (66). Če je do neke meje upravičeno, prezirati to drugotno funkcijo, hoče pa moderna železobetonska arhitektura sploh lupino »nevtralizirati« kot neko zlo. To teženje, pravi Stele, je »pretirano« (74) in »zgrešeno« (76). Po vnanosti lupin se oblikuje obenem vnanji življenjski prostor (pomen urbanistike), družijo stavbe lepoto z naravo (vrtna arhitektura), dá, oblikujejo cela ozemlja (»Raumplanung«, prim. 46—52).

Dasi je pa pomen lupine v arhitekturi nedvomno izredno velik, je pa vendar posebno vprašanje, ali med tremi momenti pristoji prvenstvo vprav lupini? Stele misli, da ne. Znanost je bila pozorna res najprej na lupino (pri poganskem templju je prostor dejansko zelo neznaten), toda prvenstvo je treba priznati prostoru. Že starokrščanska bazilika, pravi Stele, je nakazala prvenstveni pomen prostoru, sodobna stvarnost pa to misel celo pretirava, ko lupino kar prezira. Pomena lupine ni prezirati, nima pa lupina v razvoju arhitekture tiste konstantnosti, ki bi ji dajala prvenstvo. Že pestra različnost slogov jasno kaže na to (10, 100).

Važno je vprašanje, ali je arhitektura umetnost ali ni marveč le obrt? Nekateri tako mislijo. Stele loči. Ni vsaka tvorba arhitekture umetnina, k arhitekturi spada tudi umetna obrt, toda mnoga dela arhitekture so prave umetnine in arhitektura, ki jih ustvarja, prava umetnost (130), v zgodovini likovne umetnosti ji med drugimi pristoji celo prvenstvo (198). Dr. Stele navaja celo vrsto momentov, ki dokazujejo umetnostni značaj arhitekture (136—194). Najznačilnejša je tudi za arhitekturo umetniška inspiracija in stvariteljska intuicija (136, 149 sl.). Ločiti moramo pri delih arhitekture graditelja, ki snovno gradi, inženirja, ki je preračunal vse razmere, in arhitekta, ki je po stvariteljni intuiciji umetnino zamislil, da je nekaj celostnega, osebnega, enkratnega, nova danost, ki se v njej na nov

način razodeva lepota. Stele navaja za primer takega razodetja Plečnikove »Žale«, ki niso ustvarjene samo za mrličje, temveč tudi za ljudi (192). Stele lepo psihološko razlaga, kako arhitekturne umetnine tudi nastajajo kakor druga dela, ki jim nihče ne odreka značaja umetnin; vse je isto: spočetje ideje (156) z vizijo celote (178), umetniški proces in načrt (156, 159) in ostvareitev umetnine (159). Značilne so ji tudi kakor drugi likovni umetnosti razvojne oblike, posebni tipi pri raznih narodih po različnem razpoloženju in časovna zaporednost na zapadu (178, 182).

Kakor vsaka umetnost, tako in še bolj je tudi arhitektura izraz življenja (46), »dejanjska po neživi gmoti izražena filozofija« (214 sl.), izraz svetovnega nazora (108 sl., 206 sl.). Že v oblikovanju groba se razodeva neka četrta dimenzija (Stele jo imenuje »imaginarno«), ki se izraža v njej življenjski in svetovni nazor. Še bolj vidna je ta dimenzija pri kulturnih stavbah, templjih in cerkvah. Sega pa tudi v stanovanjske hiše, kjer je človek »zarotil« prostor in ogenj na ognjišču in okrasil morda celo stene s svetimi podobami. Zato ima arhitektura tudi »etičen značaj« in je »odgovoren posel« (216). Dr. Stele dokazuje vse to zgodovinsko in psihološko kakor tudi z izreki priznanih umetnostnih znanstvenikov. Lepo tudi ponazoruje, kako se v arhitekturi lahko razodeva razumska filozofija ali filozofija srca, recimo sholastika in mistika, v gotski katedrali pa obenem obe kakor v filozofiji sv. Tomaža in Bonaventura (212).

Če pa je arhitektura izraz »svetovnega nazora svojega ustvaritelja in svojega časa, potem je tudi izraz tistih večnostnih filozofskih teženj, katere, ne da bi zavestno postal filozof, vsak človek upošteva v svojem življenju in delovanju, torej tudi v arhitekturi« (216). Kakor torej filozofi (za Leibnizom) govore o »philosophia perennis«, tako se je dr. Stele odločil za izraz: »architectura perennis« (216).

V zvezi s temi vprašanji ali vsaj ob njih razjasnjuje dr. Stele še mnogo drugih vprašanj. Tako pojasnjuje ob vprašanju »lupine«, kako je arhitektura ali tektonska ali stereotomna, grajena ali izdobljena »raščena« (58, 60); kako »puritanska« arhitektura ne umeva, da ima lupina tudi svoje lastno življenje (62), poleg življenja resničnosti življenje okrasa (84); kako je nje življenje lahko celo trojno: tektonsko, plastično in slikovito (86 sl.); kako je trojna tudi nje vloga: notranja, vnanja (izraz v fasadi) in v »veduti« (90); kako se lupina izpreminja po gradivu, tehniki in okusu (92—98), kako zaradi tega nastajajo različni, včasih celo nasprotni si slogi (98, 100). Ob razvoju arhitekture razlaga, kako niso vsi narodi enako tvorni, najpomembnejša da je pač zapadnoevropska kultura (104), Slovenija pa da do 20. stoletja ni imela svoje monumentalne arhitekture z vso njeno globoko problematiko; naše skromne stavbe, zlasti cerkvice po gričih, da označujejo domačnostna lirična muzikalnost narodne popevke in barvitost ljudske umetnosti (107 sl.). Dr. Stele obravnava tudi pogoje za razvoj arhitekture. Arhitektura je izraz konstruktivnih razpoloženj kake dobe, v anarhiji da zanjo ni prostora, zato se javi v naši prevratni dobi teženje po novem (200 sl.).

Kakor smo dejali, pa dr. Stele v tem delu ni samo filozof in znanstvenik, temveč se dvigne včasih do zares pesniškega izraza. Takšno je n. pr. mesto o bistvu umetnosti in arhitekture (219 sl.). S tem smo kajpada samo nakazali bogato vsebino tega izrednega dela. Kdor hoče to bogastvo izčrpati, mora pač knjigo sam preučiti!

Da bi dr. Stele preskusil svoje misli o razmerju umetnosti do filozofije, je naprosil dr. A. Trstenjaka, naj bi kot filozof s svoje strani strokovno očrtal to razmerje. Dr. Trstenjak je to storil v ne veliki, a zato tem bolj jedrni razpravi: *Philosophia perennis — ars perennis*.

Dr. Trstenjak ugotavlja med filozofijo in umetnostjo razmerje analogije, to je razmerje osnovne podobnosti z razlikami. Raziskava mu je odkrila 11 znakov podobnosti. Nekateri so prav izraziti. Filozofija in umetnost izvirata iz istih globin, iz neutešnega hrepenenja po resnici in lepoti, filozofija iz hrepenenja po resnici, umetnost iz hrepenenja po lepoti (246). Filozofija in umetnost urejata »kaos«, filozofija v obliki idej, umetnost v obliki vrednot (246). Filozofija in umetnost vodita končno do misterija, filozofija do misterija resnice, umetnost do misterija lepote; razlika pa je v tem, da sega filozofija tako daleč, kakor gre človeška beseda, logos, razum, umetnost pa gre tudi preko besede, najvišja umetnost se šele tam prav začneja, »kjer jezik človeški umolkne, kjer razum in njegova sodba ostrmi« (236).

Dr. Trstenjak bistroumno podaja še osem drugih podobnosti in razlik. Lepa je misel, da filozofija umuje, a umetnost zre, na višku pa da moremo govoriti o intuiciji tudi v filozofiji, ki pa ni več filozofija — znanost, marveč filozofija — modrost (244). Tako družijo najvišjo umetnost in najvišjo filozofijo modrost.

Dodajmo vsaj nekaj pripomb!

Beseda »lupina« (povzeta po jajčni lupini, 56) za snovno podobo, ki oblikuje prostor, sē za terminus technicus ne zdi prav primerna, ker nekam odbija. Res ni lahko najti primernega izraza, Stele sam jih v razpravi navaja več: okvir, oblika, ostenje, gradbeno telo, posoda, morda bi bil najprimernejši izraz »oblika«. — Četrto dimenzijo, ki kaže v nadčutni svet, imenuje dr. Stele »imaginarno«. Izraz ni dober, ker je imaginarno to, kar je neresnično, a ta dimenzija meri na najvišjo resničnost. Stele sam imenuje nekje (224) to dimenzijo »transcendentalno četrto mero«, in ta izraz je pravi, ki naj bi ga strokovno ohranil. — Obred imenuje Stele »skupnost magičnih kretenj in oblik« (208). Beseda magičen je manj primerna, ker je v zvezi z magijo (čarovništvom), torej s praznoverjem, in pomeni praznoverne kretnje in oblike, a ne gre tu vedno za praznoverje, temveč, kakor sam pravilno pravi, za »nadčutno poglobljeni moment«. — Težave dela govorjenje o treh »momentih« v arhitekturi in s tem v zvezi o prvenstvenem momentu. Beseda »moment« je preveč nedoločena, da bi mogla dobro služiti takim vprašanjem. Moment pomeni tu ali sestavine ali splošneje vzroke. Vzrokov je, kakor pravi filozofija, pet: tvorec, smoter, snov, oblika, pa (vzorna) ideja, ki po njej umetnik umetnino ustvari. Med vzroki gre prvenstvo smotru, ki je po mnenju prvi vzrok (finis causa causarum). Kolikor se pa smoter objektivno krije z vzorno idejo (idea archetypa), bi šlo prvenstvo umetniški ideji. Če naj pa beseda »moment« pomeni notranje sestavine, tedaj govorimo na splošno o snovi in obliki, pri arhitekturi pa zaradi njene posebnosti o prostoru kot nekakšni »snovi«, ki jo umetnik oblikuje; o obliki ali »lupini«, ki prostor oblikuje; pa še o snovi ali gmoti te lupine same

(gradivo). Vprašanje bi torej bilo, komu pristoji tu prvenstvo, obliki ali prostoru? Da ne gradivu, je dosti jasno, saj je n. pr. cerkev lahko grajena s kamnom, opeko, betonom ali tudi z lesom, pa je lahko prvovrstna umetnina. Odločuje torej ali prostor ali oblika. Filozof bi takoj rekel, oblika, češ oblikujočemu počelu pristoji prvenstvo pred oblikovano snovjo. Navadni človek tudi, saj je, bi rekel, umetnost vprav oblikovanje, umetnik oblikovalec. Kljub temu utegne dr. Stele imeti svoj prav, ko se je s stališča umetnostne zgodovine in kritike odločil za prostor. Saj je lahko kaj, kar pod enim vidikom ni prvenstveno, pod drugim, posebnim vidikom prvenstveno. Tudi filozof bo temu pritrdil, če so za to zadostni razlogi in dr. Stele misli, da so. Po tem, da arhitektura oblikuje prostor, se arhitektura specifično loči od drugih likovnih umetnosti. Slikarstvo upodablja samo dozdeven prostor, kiparstvo ustvarja sicer kipe, ki so v prostoru, a ne oblikuje prostora, le arhitektura oblikuje prostor. Tudi ni v arhitekturi nič konstantnega v razvoju razen prostora. Složi se sicer vrste eden za drugim, a med njimi ni notranje zveze, temveč kdaj celo nasprotja. Podobni so modi brez globlje zveze z življenjem. Ves razvoj arhitekture kaže na to, da je arhitektura oblikovanje prostora. Ti razlogi so gotovo zadostni za dokaz, da je arhitektura res oblikovanje prostora. Ali so tudi zadostni za to, da je v arhitekturi poglavitno prostor? Ali ni konstantno tudi oblikovanje? In ali ni vprav po oblikovanju arhitektura umetnost? Tudi ni vidno, zakaj bi morala biti med raznimi tipi arhitekture razvojna kontinuiteta. Če spozna arhitekt nove konstruktivne sile in na nov način oblikuje prostor, zakaj bi to oblikovanje ne značilo pravega napredka v razvoju arhitekture, če tudi ni vzročno zvezano s prejšnjimi oblikami? Po našem mnenju so tudi složi takšne nove oblike, ne pa, kakor se zdi, da misli Stele, le nekakšni pojavi lupinske, sekundarne funkcije. Če so pa to, bi dr. Stele ne smel z njimi dokazovati, zakaj veljaven dokaz more biti povzet le iz primarne funkcije, ki pa je vprav oblikovanje kot takšno. Toda razsojati to pravdo ni več naša naloga, tu pristoji zadnja beseda umetnostnim strokovnjakom. — Ako pravi dr. Stele, da je umetnost filozofija, in se zdi, da včasih še več, ko obogati celo filozofijo (222), je to treba pač prav umeti. Če gre za spoznanja — in samo za to gre filozofiji — more umetnik izraziti takšno resnico, a le tedaj, če jo je prej zrl v intuiciji, torej zrl kot modrec, kot filozof. Ali so dejansko takšne resnice, ki bi se bile razodele umetnikom, bi bilo treba pokazati na zgledih. Da pa umetnost obogati filozofa-človeka, to je jasno, zakaj, kakor pravi Trstenjak, filozofija po svoji svojški naravi »bistri um«, a umetnost »očičuje srce« (246), filozofija odkriva resnice, umetnost razodeva vrednote. Še to! Zaradi bogate vsebine bi bil potreben na koncu seznam sestavkov. Seveda bi se pokazalo, da se vprašanja tu in tam prepletajo in snov ni povsod logično razporejena. — Glede Trstenjakove razprave bi bilo pripomniti, da bi bila primerjava filozofije z umetnostjo morda bolj prozorna, če ne bi bila tako razdrobljena. — Tiskovna hiba: kupola, nam. kopula (246). A. Ušeničnik.

Manuale theologiae dogmaticae. Auctoribus Anselmo Stolz OSB et Hermanno Keller OSB. Fasciculus II: De Sanctissima Trinitate. Auctore Anselmo Stolz. Friburgi Brisgoviae MCMXXXIX. Herder & Co.; 141 str. — Fasciculus IV: Anthropologia theologica. Auctore Anselmo Stolz MCMXL; 197 str.

Kadar izide nov dogmatični priročnik, smo vedno radovedni, ali bo le nekoliko predelana in z novo literaturo dopolnjena izdaja katerega izmed dosedanjih dobrih učbenikov ene ali druge šole, ali pa pomeni v resnici vsebinsko in metodično samostojno delo in napredek v teologiji. Za pričujoči priročnik moremo reči, ako sodimo po doslej objavljenih zvezkih, da je svoj nastanek upravičil v vsebinskem in metodičnem pogledu.

Stolz-Kellerjev dogmatični priročnik je zasnovan na 9 zvezkov z okrog 1280 stranmi v veliki osmerki. Tvarina je razdeljena takole: 1. *Introductio in S. Theologiam*; 2. *De Sanctissima Trinitate*; 3. *De natura Dei, de creatione et de angelis*; 4. *Anthropologia: de hominis creatione, elevatione, lapsu, de gratia*; 5. *De Christo*; 6. *De Sacramentis*; 7. *De Ecclesia*; 8. *Mariologia*; 9. *De Novissimis*.

V naznanilu je napovedano, da bo delo poleg spekulativne dogmatike obravnavalo tudi pozitivno, a tako, da ne bo upoštevalo le zgodovine posameznih dogem, marveč bo razlagalo teološke misli in poglede, ki so svojski grškim in latinskim cerkvenim očetom. S tem, da je avtor prevzel zgodovinsko-razvojno načelo za obravnavanje snovi, sicer strogo logično-sistematična razdelitev trpi, dobimo pa jasno podobo dogmatičnih idej v posameznih dobah in vidimo tudi zvezo ter prehode med načini mišljenja in izražanja v eni dobi in zaporednih razvojnih stopnjah. S tega zgodovinsko razvojnega vidika razumemo tudi, zakaj avtor snovi ne obravnava tetično, marveč namesto tez postavlja »conclusiones«. To pa seveda ne pomeni, da bi pisatelj ne upošteval nauka cerkve kot od zgodovinskega razvoja načelno neodvisne samostojne avtoritativno določene norme. Drugo značilnost tega dela, ki tudi izvira iz zgodovinsko razvojne metode, bi iznačil z izrazom eksistencialnost, večji poudarek na stvari po besedi sv. Tomaža: »Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem« (2 II, q. 1, a. 2 ad 2). Avtor v prvem zvezku prave dogmatike podaja teologijo o sv. Trojici, ne o enem Bogu, kakor po zgledu sv. Tomaža navadno večina učbenikov (le Schmaus obravnava tudi nauk o sv. Trojici na prvem mestu). Poseben zvezek ima teološka antropologija, temu priključiti tudi nauk o milosti. Mariologijo obravnava posebej, ne več v kristologiji in soteriologiji. Kot sedmi zvezek uvrsti dogmatični del o Cerkvi (brez apologetičnega).

1. V prvem zvezku obravnava Stolz teologijo o sv. Trojici. Zakaj ni začel prave dogmatike po zgledu sv. Tomaža s traktatom *de Deo uno*? V uvodu (str. 1—4) omenja, da je v načinu obravnavanja sv. Trojice razlika med grškimi in latinskimi cerkvenimi očeti. Latinski očetje na splošno gledajo na skrivnost sv. Trojice iz enotnosti narave; vzhodni očetje pa večinoma »in recto« govore najprej o osebah in za tem o skupnem božjem bistvu. Časovno je pojmovanje vzhodnih očetov prej, saj je po Tertulianu (*Adv. Praxeam* 31) substanca nove zaveze, vera v sv. Trojico; sv. pismo nove zaveze nam govori predvsem o treh božjih osebah, ne o nekem skupnem božanstvu. Enotnost božje narave so začeli bolj poudarjati, ko je nastala arijanska zmota, torej predvsem iz apologetičnih ali polemičnih razlogov. Iz tega gledanja in teh potreb se je nato razvila spekulacija o izhajanjih in relacijah. Vse to pa je treba dopolniti s pozitivno dogmatičnim aspektom, po katerem je mogoče bolje spoznati vrednost posameznih delov nauka o sv. Trojici za celotni katoliški nauk. Novejši avtorji po mnenju Stolza grški in dogmatični pogled na to skrivnost nekoliko zanemarjajo (3). Dalje se zdi Stolzu, da je dogma o enotnosti božje narave v današnji teologiji in verskem

življenju nekako absorbirala dogmo o sv. Trojici (3). Nekaterim teologom se zdi, da traktat o sv. Trojici le nekako dopolnjuje nauk o enem Bogu. V teologiji in pobožnosti prvih stoletij pa stoji vera o sv. Trojici v ospredju (4).

Po teh svojih spoznanjih se je avtor tudi ravnal v obravnavanju nauka o sv. Trojici; povsod se pozna, da je upošteval tudi pojmovanje grških cerkvenih očetov (glej n. pr. nauk o perihorezi na str. 94). Ali pa je zgoraj omenjeni razlog zadosten, da se v teološkem priročniku postavi traktat »De Deo uno« na drugo mesto? Sv. Tomaž razpravlja najprej o enem Bogu in nato o sv. Trojici. Gotovo med tema dvema traktatoma ne more biti take ločitve, kakor n. pr. med njima in med kristologijo ali antropologijo. A zdi se nam, da je iz logično-sistematičnih ozirov bolje, če ostanemo pri stari razdelitvi, upoštevajoč naravno spoznavanje Boga in celotno razodetje Stare in Nove zaveze.

Pisatelj pravi (str. 4): *Essentia Novae Legis in adoptione filiali consistit. To je sicer resnično glede na razodetje te resnice in na učlovečenje Besede, po kateri postanemo otroci božji, a dejansko, čeprav ne tako popolno, so bili že pravični Stare zaveze otroci božji po posvečujoči milosti, ki so jo prejeli seveda zaradi prihodnjega Odrešenika.*

Traktat o sv. Trojici razdeli avtor v dva dela: 1. *Explicatio fidei Trinitatis usque ad definitionem divinitatis Spiritus Sancti* (str. 7—48); 2. *Intellectus fidei Trinitatis* (str. 49—136). V prvem delu najprej preiskuje »trinitarične« misli izven krščanskega okolja, predvsem različne filozofske spekulacije o »besedi« in »duhu« (logos, pneuma) posebno pri Aleksandriju Filonu. S tem pokaže, da je bil svet, ki mu je bila oznanjena skrivnost sv. Trojice, nekako pripravljen na to skrivnost in da so potem, ko so z vero sprejeli novo skrivnost, mogli uporabljati te filozofske pojme za razmišljanje o sv. Trojici, ne da bi s tem prenesli tudi vsebino teh pojmov v krščansko skrivnost. V drugem delu avtor verno sledi sv. Tomažu Akv., vendar pa se ne zadovolji le z razlago njegovega nauka, marveč poleg »*praemittenda ex revelatione*« dodaja še nazore cerkvenih očetov, ki razlagajo skrivnost sv. Trojice. Tako zvesto upošteva načelo okrožnice »*Pascendi*«: »*Maior profecto quam antehac positivae theologiae ratio est habenda; id tamen sic fiat ut nihil scholastica detrimenti capiat.*«

2. V četrtem zvezku obravnava Stolz teološko antropologijo, nauk o naravi človeka, stvarjenju, nadnaravnem dvigu, padcu in milosti. Teološka antropologija je mogoča, ker ima človek že po naravi razmerje k Bogu, je podoba božja. Ta odnos k Bogu se najbolj kaže v naravnem hrepenenju človeka, da bi videl Boga po njegovem bistvu. Zato je nauk o gledanju Boga po njegovem bistvu, ali »*potentia obedientialis*« za dvig v nadnaravni red zadnji temelj teološke antropologije (1). Tudi v tem dogmatičnem delu pisatelj obravnava celotni nauk sv. Tomaža, ki pa na različnih mestih *Summe* razpravlja o človeku (I, qq. 65—102; o naravi in stvarjenju človeka; 1 II, qq. 81—83; 2 II, qq. 163—165; o grehu človeka; 1 II,

qq. 109—114: o milosti). Ker pa pisatelj podaja teološki nauk o človeku zgodovinsko razvojno, zato dopolnjuje nauk sv. Tomaža tudi z drugimi pogledi. Nauk o predestinaciji in vsezveličavni božji volji se je zgodovinsko obravnaval posebno v zvezi s pelagijansko pravdo, zato ga avtor obravnava v poglavju o milosti, ne pa o traktatu de Deo uno, kakor sv. Tomaž.

Vsa snov teološke antropologije je razvrščena v štiri dele: 1. O stvarjenju in padcu prvega človeka (5—47); 2. o posvečenju in izvirnem grehu (48—101); 3. o milosti kot pomoči za življenje (102 do 170); 4. o opravičenju grešnika in zasluženju (171—190).

Prvi del obsega antropologijo Stare zaveze: nauk o stvarjenju človeka, o njegovi naravi in o grehu prvega človeka, kakor ga poznamo predvsem iz razodetja SZ, ki ga je Cerkev natančneje opredelila in obrazložila. V drugem poglavju tega dela razpravlja avtor o temeljnem vprašanju, kakšno je razmerje narave do milosti. Sv. Tomaž vidi možnost zveze med naravo in nadnaravno milostjo v tem, da je v človeku naravno hrepenenje po spoznanju vzroka, ko vidi učinek, zato tudi hrepenenje po gledanju božjega bistva (I, q. 12, a. 1). Njegove besede pa različno razlagajo. Tudi v zadnjih letih so teologi precej razpravljali o tem vprašanju (glej literaturo na strani 23/24). Stolz se po analizi Tomaževega naziranja pridruži v glavnem mnenju, ki so ga že nekateri starejši teologi zagovarjali (n. pr. Joannes a S. Thoma), v zadnjem času pa ga je branil de Broglie. V človeški naravi je hrepenenje (appetitus tum innatus tum elicitus) po gledanju božjega bistva kot dobrine umske zmožnosti. Iz razmotrivanja o naravi uma moremo dokazati možnost povzdignjenja do vizije. To mnenje sicer dobro razloži sposobnost narave za darove milosti, teže pa je pri tem braniti strogo nadnaravnost vizije. Avtor o tem očitku tudi razpravlja ter ga zavrača in pokaže razliko med tem nazorom in med zmotnimi naziranjmi Baja in Froschhammerja. — Na poseben način razlaga Stolz greh prvih staršev. Prva dva človeka sta se pregrešila, ker sta proti božji prepovedi želela dobiti praktično spoznanje dobrega in hudega. To spoznanje dobrega in hudega je bilo v tem, da sta želela biti Bogu podobna s tem, da bi kljub božji prepovedi takoj rodila otroke, torej ustvarjala novo življenje. Ta razlaga, ki jo Stolz sicer le kot verjetno postavlja, nima po našem mnenju podlage v svetopisemskem poročilu.

Drugi del, o posvečenju človeka in izvirnem grehu, imenuje pisatelj antropologijo najstarejše cerkve. Ta se razlikuje od antropologije SZ, ker je sedaj človeštvo dejansko deležno zveličanja po Jezusu Kristusu. Iz razodetja NZ se tudi globlje spozna stanje svetosti prvega človeka in posledic njegovega greha. Od poznejše antropologije (od sv. Avgušтина dalje) pa se razlikuje v tem, da v prvih stoletjih bolj razmišljajo o ontološki deležnosti božje narave v posvečenju človeka, dočim se pozneje pozornost bolj obrne na dejavnost posameznih ljudi in potrebo milosti za to dejavnost (str. 48). In zato tretje poglavje obsega antropologijo sv. Avgušтина in školaštike. Tu razpravlja pisatelj obširno o razmerju med milostjo in

svobodno voljo, pri čemer zagovarja tomistično razlago. Prav tako tudi v vprašanju predestinacije in zveličavne božje volje brani tomistično tezo.

Četrti del obsega nauk o opravičenju grešnika in o zasluženju. Za naukom sv. Tomaža razpravlja predvsem o protestantskih nazorih in o odlokih tridentinskega cerkvenega zbora, ki je katoliški nauk v teh vprašanih opredelil.

Oba zvezka imata na koncu stvarno in imensko kazalo. Odlika knjig je tudi lepa latinščina, predvsem pa še enkrat poudarimo, da je težko dobiti učbenik, ki bi v tako majhnem obsegu podal precizno in jasno toliko snovi in tako osvetlil različne dogmatične ideje, kakor prav ta učbenik. Zato ni odveč, marveč je priporočljiv zlasti tistim, ki ne morejo zasledovati zgodovinskega razvoja posameznih dogem ali dogmatičnih idej, pa vendar želijo spoznati vsaj glavne črte in poteze v tem razvoju.

J. Fabijan.

Scherer Robert, *Christliche Weltverantwortung*. Freiburg i. Br. (Herder) 1940. Mala 8^o, str. 197.

Knjiga obravnava aktualno vprašanje, kako naj se obnaša kristjan v sredi velikih odločitev sedanjih dni. Srednji vek je bil sinteza krščanske vere, novi sinteza znanosti, današnji čas pa se nam javlja kot sinteza »dejanja«. To je »življenjsko občutje« »brez-pogojnega izstopa« in »notranje odločitve«, ki »strastno veruje v eksistencialni svet v nasprotju do svetobežnih idealizmov«. »Človek se ne more polastiti sveta v znanju, marveč v dejanju, v osebni predanosti, ker le po njej dosežemo resnično enoto med svetom in človeškim življenjem« (avtor rabi Heideggerjev izraz ‚Dasein‘). »Le po osebni izpostavljenosti celega človeka v konkretni zgodovinski situaciji nam postane celota sveta živo pričujoča v našem življenju, ker le v popolni predanosti zbrane osebnosti nam postane svet s svojo prostornostjo in časovnostjo pričujoč v enkratno doživljeni situaciji« (48 sl.). Tej eksistencialno filozofski miselnosti, ki jo do besede no srečujemo pri Jaspersu, Heideggerju in drugih, pri nas pa pri E. Kocbeku v Dejanju, skuša dati Scherer v drugem in tretjem poglavju krščanski značaj: Kristus je tudi prinesel novi red v svet, tudi on ima svoj »življenjski prostor«, kristjan pa mora paziti, da ne zaide v ekstrem svetobežnosti (resignacije) niti v skrajno predanost temu svetu. Težko je govoriti o pravilnosti ali nepravilnosti Schererjeve rešitve vprašanja, ker se konkretnim odgovorom namenoma izmika, tako da miselno povsem zvodeni in zaide mestoma celo v retoričnost. Eno pa je gotovo: danes ga razmere silijo, da tako misli.

A. Trstenjak.

Egenter Richard, *Von der Freiheit der Kinder Gottes*. Freiburg i. Br. (Herder) 1941. Mala 8^o, str. 345.

Riharda Egenterja poznamo že iz njegovih prejšnjih del kot pisatelja, ki ima ostro priostren čut za najbolj pereča vprašanja sodobnega časa. Tako je tudi vprašanje krščanskega pojmovanja svobode in razmerja kristjanov do sveta zagrabil pri pravem koncu. Najprej z neverjetno pogumnostjo in odkritosrčnostjo graja naše do-

sedanje zoženo pojmovanje svobode in brezobzirno ugotovi, da je prav v tej zožitvi krščanskega človeka iskati glavni vzrok, da smo bili katoličani v zadnjih stoletjih vedno bolj izrinjeni iz kulturnega središča sveta, v katerem se oblikuje obličje zemlje. Po razjasnitvi pojmov, kaj je svoboda vobče, kakšna je svoboda zemeljskega in večnega življenja, preide na prednosti svobode otrok božjih, ki so prosti »slepote«, »greha«, »smrti«, »zakona« (v smislu starega testamenta) in svobodni v borbi in napadih s strani sveta. Zaključna razmišljanja pa so posvečena »zreli svobodi kristjana«, ki jo vidi v ascetični in nravni svobodi, najbolj pa v ljubezni do človeka (medosebna svoboda) in do Boga (religiozna svoboda). Knjiga je pisana v istem duhu, kakor smo tega vajeni pri Romanu Guardiniju, na katerega se tudi pogosto sklicuje. Med najboljša poglavja spadata gotovo razmišljanji o avtoriteti in svobodi ter o »kristjanu v svetu«. Dasi je opremil delo z znanstvenim aparatom, vendar mu v prvi vrsti ne gre za samostojna dognanja, marveč v glavnem le za to, da bi v današnjem kristjanu vzbudil čut za neodpušljivo odgovornost, ki jo ima tudi on ob novi koreniti preureditvi sveta. Pri tem se opira na temelje krščanske miselnosti, na cerkvene očete in na sveto pismo, ki ga spretno vpleta v svoja prijetno pisana filozofsko-teološka razmišljanja. Zato je knjiga vsega upoštevanja vredno religiozno čtivo z bogatim zakladom za premišljevanje. A. Trstenjak.

Przywara Erich, Deus semper maior. Theologie der Exerzitien, I—II. Freiburg i. Br. 1938/39. Str. 256+355.

Przywara poznamo že iz nešteti njegovih del kot enega izmed najsamotnejših in najizvirnejših sodobnih katoliških filozofsko-teoloških mislecev. V tem nas prav posebno potrdi pričujoče njegovo delo, kjer se je na čisto svojevrsten način lotil eksegeze slovečih Exerzitija Spiritualia sv. Ignacija de Loyola. Naslov je vzel po Avguštinovem stavku: »Bog je vedno večji, tudi če mi še tako rastemo.« Na podlagi eksegeze španskega izvirnika (kjer upošteva tudi variante dveh različnih izdaj) skuša prikazati Ignacijeve eksercicije kot govorico »božje Besede« iz stare in nove zaveze svetega pisma. Gre mu za notranjo logiko ali teologijo božje Besede v besedilu Ignacijevih eksercicij. Škoda je le, da je ta »izbeseditve« (Ausgewortetsein) eksercicij, kakor jo sam imenuje, slogovno in jezikovno res le preveč nedostopna beseditev, tako da je nevarnost, da bodo ljudje tudi to njegovo delo manj brali, nego bi stvar po svoji zamisli in miselnem bogastvu zaslužila. Treba je namreč z vsem poudarkom ugotoviti, da predstavlja Przywarova teologija eksercicij s svojo izbeseditvijo (in kljub njej) naravnost genialno sintezo tomiistične filozofije in teologije s svetim pismom na eni strani, na drugi pa z moderno filozofijo in njenimi zdravimi miselnimi tokovi. Tudi sam izrečno pravi, da je ta teologija eksercicij neke vrste nadaljevanje njegove Analogia entis (Kösel-Pustet 1932). To se najboljše vidi v prvem zvezku, kjer govori o fundamentu in o prvem tednu duhovnih vaj. Tu je v ospredju vprašanje temeljnega človekovega razmerja do Boga, ki je hkrati osrednji problem analogije bitja. Človeka

postavlja kot sredino, križanje in razklanost med nasprotji: telo — duh, mož — žena in poedino — skupno ter kot ustvarjenost iz nič, od Boga, k Bogu in to v redu narave, nadnarave in odrešenja. Temeljne smeri ustvarjenosti so: resnicoljubnost, ponižnost in svobodnost, da se tako obrača k Bogu kot podoba božja v hvali, češčenju in službi in k Bogu kot svojemu smotru (v hvali, češčenju in službi), in to zopet v redu narave, nadnarave in odrešenja (v hvali, češčenju in službi) ter zveliča svojo dušo. Zato je tudi razmerje do stvari razmerje nihanja med: Bog — druge stvari, kar zahteva do njih distanco (objektivno) in indirefenco (subjektivno) v splošnem, v konkretnem in dinamičnem pogledu. Tako se mu po premišljevanju o treh grehih (čisti duh, človeški duh in osebni duh) in o ločitvi duhov (konec prvega tedna) prikaže vse versko življenje v drugem tednu eksercij (drugi zvezek) kot dinamično konkretiziranje fundamenta. Ta del, ki obravnava pot razsvetljenja, razvija podobno kakor prvega v tezah in antitezah, kjer pa je zlasti pomenljivo to, da se tu v povsem katoliški, dà, tomistični luči odraža miselnost in izražanje, ki ga srečavamo v sodobni dinamsko-eksistencialni filozofiji Martina Heideggerja in nekaterih protestantskih teologov. Tako n. pr. ko govori o ljubezni kot »skoku v nič«, o tveganju hoje za Kristusom, o klicu v noč in nihanju med nočjo Boga in nočjo sveta (Gott-Nacht in Welt-Nacht) in podobno.

Značilnost za način Przywarovega mišljenja je v tem, da po razčlenitvi fundamenta dobljene miselne prvine tako rekoč avtomatično, večkrat zgolj zaradi simetrije prenaša in veže z naslednjimi poglavji. Tako poenostavljanje mišljenja na zgolj mehanične enote opažamo pri mnogih velikih nemških mislecih (n. pr. zelo izrazito tudi pri E. Kantu), kar seveda močno zmanjša navidezno moč genialnosti mišljenja.

A. Trstenjak.

Ricciotti Giuseppe, Vita di Gesù Cristo. Con introduzione critica e illustrazioni^a. Milano-Roma 1942, Rizzoli & C. Editori. 4^o, 806 str. Cena 100 lir.

Pisatelj te knjige je v znanstvenem svetu že dalj časa znan po svojih zgodovinskih delih, zlasti po »Zgodovini Izraelcev« (Storia d'Israele) in po kritični izdaji Flavijeve »Judovske vojne« (Flavio Giuseppe, La guerra giudaica). Vprav te dve deli sta mu omogočili vpogled v zgodovino nove zaveze, v njeno versko in politično ozadje, ter ga odlično usposobila za kritičen opis Jezusovega življenja.

To svoje delo o Jezusovem življenju avtor sam označuje kot zgodovinsko, oprto samo na stare vire (»opera esclusivamente storico-documentaria«, str. 8). Ta označba je pravilna, kajti v nobenem novejšem opisu Kristusovega življenja ni zgodovinsko ozadje Jezusovih časov tako izčrpno in tako mojstrsko obdelano kot v Ricciottijevem.

Knjiga sestoji iz dveh delov, iz razmeroma dolgega zgodovinskega uvoda (13—246) in iz življenja Jezusa Kristusa, t. j. podrobnejšega opisa posameznih dogodkov Jezusovega življenja (249—779).

Na koncu so dodani trije zemljevidi, pregled vsebine in osebno ter stvarno kazalo (783—806).

Uvod sam se deli v pet poglavij, v katerih pisatelj razpravlja o zemljepisni legi Palestine, o političnih in verskih razmerah v deželi ob času Kristusovega rojstva (13—100), dalje o virih (101—181) in o kronologiji Jezusovega življenja (182—202), o Jezusovi fizični podobi (203—206) in naposled o racionalističnih razlagah Jezusovega življenja (207—246). V poglavju o virih zlasti obširno obravnava evangelije, bolj celo kot je to navada v introduktoričnih učbenikih; posebno posrečen je zgodovinski dokaz za pristnost evangelijev.

V prvem in drugem delu je pisatelj posebno uporabil tudi vse novejša arheološke in papirološke izsledke.

Ker je delo razmeroma na široko zasnovano, se je skušal avtor dotakniti vseh važnejših problemov, ki prihajajo v poštev pri opisu Jezusovega življenja, enih bolj izčrpno, drugih vsaj mimo grede.

Glede pričevanja Jožefa Flavija o Jezusu pisatelj ne zanikava možnosti, da bi bilo besedilo, kakor je danes ohranjeno, interpolirano od krščanske roke, čeprav je ozadje poročila gotovo zgodovinsko, vendar se mu zdi enako možno in še bolj verjetno, da je Flavijevo pričevanje v celoti pristno (105). — Kronologiji Jezusovega življenja je pisatelj posvetil posebno poglavje (182—202). Po njegovih računih je bil Jezus rojen leta 6 pred začetkom sedaj veljavnega letoštetja (748 a. U. c.). Javno delovanje je trajalo dve leti. Umrli je 14. nizana (7. apr.) leta 30 (783 a. U. c.), star 34 in pol do 35 in pol let. — Čudež v Kani je kratko in zelo naravno razložen. Avtor vidi v Jezusovem odgovoru Mariji: »Kaj je meni in tebi, žena? Moja ura še ni prišla« (Jan 2, 4) paralelo k besedam, ki jih je govoril dvanajstletni Jezus Mariji v templju: »Kaj sta me iskala? Nista li vedela, da moram biti v tem, kar je mojega Očeta?« (Lk 2, 49). Obakrat je Jezusov odgovor Mariji negativen, vendar Gospod obakrat ustreže svoji materi; prvič odide s starši v Nazaret, drugič stori čudež in spremeni vodo v vino (329). — O Mariji Magdaleni (Lk 8, 2) ni v evangelijskih poročilih najmanjše podlage za trditve, da je kdaj slabo živela ali da bi ona utegnila biti nimenovana grešnica v hiši farizeja Simona (405). — V zvezi z vprašanjem, kako dolgo je Jezus javno deloval, zagovarja R. z Lagrangem in Tillmannom mnenje, da je v Janezovem evangeliju treba staviti šesto poglavje pred peto. Paralitik v Bezeti (sic!) je bil ozdravljen najbrž o binškoštih (Jan 5, 1 nsl.), vsekako po čudežni pomnožitvi kruha (Jan 6, 1 nsl.) in Jezusovem evharističnem govoru v kafarnaumski shodnici (456). — Tempelj je Jezus očistil samo enkrat, v začetku svojega javnega delovanja, kakor poroča Janez 2, 14—22 (334). — Prilika o minah (Lk 19, 11—37) je istovetna s priliko o talentih (Mt 25, 14—30). Lukovo poročilo je prvotnejše; Matejevo je že okrajšano, ali pa ima Luka v priliki dodatke iz kake druge prilike (599—600). — Pilatova sodna hiša (Litostrotos) je nekdanji Antonijev grad, na severni strani tempeljskega trga (710—12). Nasprotnih mnenj, ki imajo tudi močne zagovornike, avtor niti ne omenja. — Pri vprašanju, kje je bil biblični Emaus (Lk 24, 13—35), se pisatelj pridružuje novejšim arheologom, ki v soglasju s starimi viri iščejo Emaus v današnjem kraju Amwas (stari Nicopolis), 160 tečajev (pribl. 30 km) zahodno od Jeruzalema, in ne v bolj znanem el-Quebebeh, ki je od Jeruzalema oddaljen okrog 60 tečajev, t. j. pribl. 13 km (str. 759, op. 1, pod črto).

Knjiga, ki je tiskana na najfinejšem umetniškem papirju, je sestavljena pregledno, z mnogimi naslovi in podnaslovi. Namenjena je inteligenci, a je pisana poljudno, brez obtežilnega znanstvenega aparata, zelo jasno ter živahno. Tekst pojasnjuje 131 slik, po večini

pokrajinskih, ki so prav srečno odbrane. Manj ugaja samo gora Tabor (str. 477); »idilični okvir« slike bi namreč utegnil v bralcu zbuditi napačno predstavo o gori, ki je podobna veliki, osamljeni kopi sredi vzhodnega dela Ezdrelonske planjave.

Pri obilici vprašanj, ki se jih je moral avtor v knjigi dotakniti, je naravno, da je katero izmed njih manj popolno obdelal in da bi se dala kaka stvar bolje in jasneje podati. Predvsem se opaža, da je pisatelj posvečal manj pažnje govorom kot dogodkom in čudežem. Tako je predgovor Janezovega evangelija docela izpuščen, slavospeva »Magnificat« in »Benedictus« samo z začetnimi besedami omenjena, lepe in vsebinsko bogate prilike o božjem kraljestvu prav kratko razložene, govor Kristusov o poslednji sodbi z evangelistovimi besedami in brez razlage naveden; tudi Jezusov poslovilni govor na veliki četrtek je razmeroma zelo kratko obdelan (674—678). — Vprašanje o Jezusovem rodovniku pri Mateju in Luku bi se dalo lepše obdelati v tekstu kot v opombi pod črto (269—70). — Nekatera daljša poglavja bi zaradi jasnosti kazalo razdeliti v dva ali več samostojnih odstavkov. Tako n. pr. poglavje, ki nosi naslov »Nascita di Giovanni Battista« (263). Tu je pod enim naslovom obdelano Lukovo poročilo o Marijinem obiskanju in o rojstvu Janeza Krstnika. Pod naslovom »Nazareth« (str. 297) obravnava pisatelj vse skrito življenje sv. Družine v Nazaretu, pojasnjuje Lk 2, 40 (»Dete pa je rastle in se krepilo, vedno bolj polno modrosti, in milost božja je bila z njim«), dalje zgodbo o dvanajstletnem Jezusu v templju ter vprašanje o Jezusovih »bratih« in »sestrah«. Ali ne bi kazalo vsaj zgodbo o dvanajstletnem Jezusu obdelati v posebnem odstavku? Isto tako bi bilo treba razdeliti dolgi odstavek »La crocifissione e la morte« (str. 727—49), kjer je obdelana cela vrsta eksegetičnih, arheoloških, filoloških, zgodovinskih vprašanj. — Pri tekstnokritično spornem mestu Jan 5, 3b, 4 pisatelj v opombi pod črto problem samo nakaže, potem pa napoti bralca na kritične izdaje sv. pisma, da sam pretehta razloge za in proti pristnosti; a tako delo zmore samo strokovnjak v tekstni kritiki. — Naj omenim končno še to, da bi bil gotovo marsikateri bralec avtorju hvaležen, če bi mu pri raznih problemih nudil vsaj pod črto nekaj kratkih bibliografičnih podatkov, kot je to storil n. pr. pri astronomskem dokazu za dan Jezusove smrti (str. 191).

Te in podobne malenkostne nepopolnosti, ki bi se še dale navesti, nikakor ne zmanjšujejo vrednosti knjige, ki je pisana z veliko znanstveno temeljitostjo in občudovanja vredno ljubeznijo do resnice. Prav to slednje ji je tudi pripomoglo do uspeha, ki je pri teološko-znanstveni knjigi nedvomno velika redkost: doživela je v teku prvega leta kar štiri izdaje. Že samo to dejstvo zadostno potrjuje njeno porabnost in jo najbolj priporoča.

A. Snoj.

Turk, dr. Josip, *Prvotna Charta caritatis*. Ljubljana 1942. Akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani, Filozofsko-filološko-historični razred, Historična sekcija. Leks. 8^o, 57 str.

Habent sua fata libelli. Prav čudno usodo je imela Charta caritatis, osnovni statut cistercijskega reda. Prvotna Charta caritatis je bila kvečjemu okoli trideset let v veljavi, nato se je morala umakniti drugi, mlajši, ker ni več ustrezala novim potrebam bujno rastočega reda. Prvotna Charta se pa ni samo umaknila med častitljive spomenike iz začetkov cistercijskega reda, marveč je popolnoma izginila iz spomina, tako da je mlajša Charta skoz dolga stoletja veljala za edino. Šele v najnovjšem času je prišel na dan posnetek iz Charte, narejen, kakor so raziskovalci (Trilhe, Ducour-

neau, Hümpfner) takoj opazili, ne po znani Charti, ampak po neki takrat še neznan starejši. Leta 1932. in 1933. je Revue Mabillon iz zapuščine trapista Ducourneauja objavila razpravo »Les origines cisterciennes«, v kateri je učeni trapist po omenjenem ekscerptu ugotovil, da je med prvotno Charto caritatis in znanim tekstom moralo biti precej razlik, in dostavil, kako zelo je želeli, da se najde prvotni tekst. Preden se je seznanil z omenjenim ekscerptom ter Ducourneaujevo ugotovitvijo in željo, je pa prof. Turk v februarju 1938 na osnovi notranje analize besedila ugotovil, da je Charta caritatis v pergamenastem rokopisu 31 iz 12. stoletja (fol. 8' — 13), ki ga hrani univerzitetna knjižnica v Ljubljani (prim. M. Kos, Srednjeveški rokopisi v Sloveniji, Ljubljana 1931, str. 56), tisti dotlej neznan, ali bolje pozabljeni dokument, prvotna Charta caritatis. Prej omenjeni ekscerpt je prejšnja dognanja prof. Turka samo potrdil. Pozneje je prof. Turk prvotno Charto zasledil še v rokopisu Car. C. 175 centralne knjižnice v Zürichu. Ljubljanski rokopis je bil napisan pred letom 1191, zürichški pa je iz leta 1273. Redovni statut, ki je nastal v začetku 12. stoletja na francoskih tleh, se je torej našel pri nas in naša mlada Akademija znanosti in umetnosti ga je zdaj spravila v svet.

V uvodni razpravi (str. 5—43) omenja prof. Turk najprej pomen Charte caritatis za cistercijanski red in poroča, kako je prvotno Charto odkril. Težišče razprave je v III. oddelku (str. 12—37), v katerem pisatelj ugotavlja, kakšna je bila prvotna Charta in kako se je po obliki in vsebini spremenila, zakaj in kdaj se je spremenila, kdaj je nastala in kdo je njen avtor. Na vsa ta vprašanja daje določne in dobro utemeljene odgovore. Prvotna Charta caritatis je nastala leta 1118. in se spremenila v letih 1134—1152, verjetno ne dolgo pred 1. avgustom 1152. Vzroki sprememb so bile časovne okoliščine, ki so izvirale iz razvoja cistercijanskega reda in iz izvestnih teženj primarnih opátov po večji oblasti njih samih in generalnih kapitljev. Avtorstvo sv. Štefana Hardinga, tretjega cistercijanskega opata (1109 do 1133), je pri prvotni Charti čisto jasno razvidno. Pri poznejši so sodelovali d. ugi opati v tolikšni meri, da je Stefanovo avtorstvo potisnjeno nekoliko v ozadje; v poznejši Charti je razlikovati dve plasti: poleg prvotne je še poznejša, iz katere se dá sklepati tudi na avtorstvo drugih opátov. Prvotna Charta je gotovo zakon sv. Štefana, ne pa pogodba. Formalno tudi mlajša Charta ni pogodba med opati, stvarno je pa sodelovanje drugih opátov pri njeni sestavi očitno. Oblast generalnega kapitlja in primarnih opátov po prvotni Charti ni bila tako velika kakor po mlajši; avtoriteta samostana Citeaux in njegovega opata pa je bila večja. V zadnjih dveh kratkih odstavkih pojasnjuje pisatelj pomen prvotne Charte za zgodovino cistercijanskega reda in v 10 točkah povzema izsledke svojih študij o prvotni Charti.

Na str. 45—48 sledi tekst prvotne Charte po ljubljanskem rokopisu z inačicami zürichškega rokopisa v kritičnem aparatu, na str. 49—53 pa tekst poznejše Charte na podlagi Guignardjeve izdaje iz l. 1878. (po rokopisu 601 mestne knjižnice v Dijonu) z upošteva-

njem dvojnega teksta poznejše Charte v rokopisu 30 ljubljanske univerzitetne knjižnice. V tisku je razviden odnos obeh dokumentov med seboj: z večjimi črkami (garmond) je natisnjeno besedilo, ki ga ima ali samo prvotna ali samo poznejša Charta; navadni drobni tisk (petit) podaja besedilo, ki je obema Chartama skupno; razprti drobni tisk pa kaže, kaj je obema Chartama skupno po smislu, dasi je v poznejši drugače formulirano. Pred tekstom prvotne Charte je tablica s snimkom fol. 10 rokopisa 31 ljubljanske univerzitetne knjižnice; na njem je tekst prvotne Charte od besed »Praesentis abbatis« (III, 6) do besed »et penitentia non venientium« (VIII), to je, od 13. do 38. vrste na str. 46.

Na str. 54—56 je prof. Turk v latinskem jeziku povzel vsebino uvodne razprave.

Prvotna Charta caritatis je važen dokument za monastično zgodovino visokega srednjega veka. Akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani je prav storila, da jo je v odlični prireditvi prof. Turka spravila v svet.

F. K. Lukman.

Dr. Rajko N a h t i g a l, *Euchologium Sinaiticum*. Starocerkvenoslovanski glagolski spomenik. I. del. Fotografski posnetek. Ljubljana 1941. XXVI + 215 str. posnetkov. — II. del. Tekst (v cirilici) s komentarjem. Ljubljana 1942. LXXII + 423 + 2 fot. posnetka.

Ogromno znanstveno delo, ne samo po obsegu, temveč tudi po vsebini, pomembnosti in trudu. O njem bom obširneje poročal na drugem mestu. Tukaj omenjam le nekaj važnejših izsledkov, ki se dotikajo bogoslovnih in jezikoslovnih vprašanj o II. frisinškem spomeniku ter o starosl. Žitjih Konstantina in Metodija kot dopolnilo k str. 35—57 pričujočega BV.

Za nas najvažnejši oddelek evhologija je spovedni red (čin) v sinajskem rokopisu na str. 66 b do 80 a, v Nahtigalovi cirilski transkripciji pa objavljen v II. delu str. 177—244. Ta oddelek je N. najskrbneje pojasnil z obširnimi opombami velike znanstvene vrednosti, ki nekatera težka in doslej skoraj nerešljiva vprašanja dokončno rešujejo. Dogmatično zelo točne in vzornō oblikovane uvodne besede spovednega nagovora odločilno pojasnjujejo uvod II. frisinškega spomenika in njemu sorodnega Klimentovega govora ter ju vežeta z uvodom Klimentovega pohvalnega govora v čast sv. Cirilu (Konstantinu). Zgoraj (str. 48) sem že pojasnil, da je v uvodu Klimentovega govora ohranjen prvotni uvod okrnjenega II. fris. odlomka. Ta uvod je kratko obsežen tudi v uvodnem nagovoru stsl. sinajskega spovednega reda, kakor N. indirektno omenja na str. 178. K temu in k moji razlagi glagola pristopiti (zgoraj str. 48) naj dodenem še, da sin. spovedni red ta glagol nazorno pojasnjuje, ko v uvodu opominja, da je grešnik od božjega očetovstva odstopil s prestopleniem (prestopkom, grehom). Kliment pa opominja, naj s čistim srcem pristopimo k Bogu (od katerega smo z grehom odstopili). Sin. evh. Cirilovo idejo pradedskih časti tu značilno pojasnjuje z opominom, naj se obnovimo in iščemo prvotno božje očetovstvo, da po-

stanemo deležni njegovega sinovstva. To se po smislu in deloma dobesedno ponavlja v uvodu Klimentovega pohvalnega govora v čast sv. Cirilu. Očetovstvo se v sin. evh. še enkrat ponavlja (102a 10); tam očitno pomeni domovino kakor v ruščini. Tu in v pohvalnem govoru pa po jasnem kontekstu brez dvoma pomeni očetovstvo (rusko: otčestvo = očetovo ime, očetovstvo), ker se obenem poudarja sinovstvo. Tega pomena in te zveze N. ne omenja. Pohvalni govor sv. Cirilu vrh tega osvetljuje zvezo božje Modrosti (Cirilove zaročenke), Cirilove filozofije in pradedskih časti z milostjo božjo (izrečno se omenja milost po Ef 4, 7) in z božjim sinovstvom, ki ga proizvaja milost. V sin. evh. sledi za tem svojstveno značilna veroizpoved, ki jo N. pravilno tolmači kot csl. parafrazo vzhodne cerkvene veroizpovedi. Grafenauerjev poskus razlage na podlagi latinskih vzorcev z neovrženimi dokazi odklanja in dopušča le manjše »vplivanje zahodne veroizpovedi«; a veroizpoved sama sloni na csl. in grški osnovi (str. 186). S tem je dokončno omajan temelj Grafenauerjevega dokazovanja o tem predmetu (zgoraj str. 54). Posebno važna je opomba (str. 181), da je ta veroizpoved verjetno vzeta iz »deloma samostojne katehetske koncepcije« svetega Cirila in Metoda, kakor je tudi prvo poglavje ŽM kos takega katehetskega pouka. S tem se je N. na podlagi ogromnega znanstvenega gradiva pridružil trditvi, ki jo že nad 20 let dokazujem in ki je naposled dovedla k pravilni rešitvi II. fris. spomenika. Po vsem tem je neovržno dognano, da so tudi v II. fris. ohranjeni dragoceni sledovi Cirilove in Metodove teologije.

Neprecenljivo znanstveno delo prof. R. Nahtigala, predsednika naše Akademije znanosti, ki je ti dve knjigi izdala, je torej odločilnega pomena za rešitev zapletenih vprašanj o začetkih in o najstarejših spomenikih naše književnosti. Akademiji znanosti in njenemu predsedniku iskreno čestitam. O knjigi bom natančneje poročal na drugem mestu.

F. Grivec.

Pies Otto, *Im Herrn. Gebete im Geist des königlichen Priestertums.* Freiburg im Breisgau 1941. Herder. Strani 600.

Naslov je primeren za bogato vsebino molitvenika, ki je razdeljena v osem poglavij z naslednjimi naslovi: Svet je Gospod: vera in božje češčenje; Gospodu posvečen: krst, birma, poklic, hoja za Kristusom, duhovništvo; Življenje v Gospodu: rast v Kristusu, spoved, maša, obhajilo, vera, upanje, ljubezen do Boga in do bližnjega, ponižnost, čistost, potrpežljivost, sveto mazilenjenje; V Gospodovi službi: vsakdanje molitve; V Gospodovem letu: cerkveno leto in Gospodovi prazniki; Gospodova Mati: Marijini prazniki in litanije; Gospodovi svetniki: angeli, sv. Mihael, angel varuh, 13 svetnikov, med njimi trije zavetniki mladine; V skrbi za Gospoda: sveta Cerkev, za duhovnike, domovina, za edinstvo v veri, misijoni. Pred vsakim poglavjem, včasih tudi vmes, je na celi strani napisan primeren izrek za uvod, n. pr. pred tretjim poglavjem: Oblecimo si novega človeka, ki je po Bogu ustvarjen v resnični pravičnosti in svetosti. Ef 4, 24.

Pouka in razlage je v molitveniku prav malo. Molitve so vzete iz svetega pisma, liturgije, duhovnih vaj sv. Ignacija Lojolskega in cerkvenih pisateljev. Psalmov je navedenih 50, večinoma v celoti. Pri daljših molitvah, sestavljenih iz različnih mest svetega pisma, posamezna mesta niso navedena, ampak samo na koncu splošno, n. pr. Iz apostolskih listov. Križev pot je sestavljen iz svetopisemskega besedila. Veliko je navedenih pobožnih vzklikov, obdarovanih z odpustki. Pri maši so navedene le stalne molitve, in sicer vse v latinščini in nemškem prevodu. Za spremenljive molitve opozarja na Schottov Messbuch. Tudi pri praznikih ni prazniških mašnih molitev. V latinščini in nemščini so tiskane trojne litanije, jutranja in večerna molitev po brevirju, Marijine antifone in prošnje, psalm Usmili se in več cerkvenih slavospevov, kakor: *Sacris solemniis*, *Pange lingua*, *Lauda Sion*, *Stabat Mater*, *Dies irae*. Za zasebno rabo so navedene litanije božje previdnosti, Deteta Jezusa, Svetega Duha in nemških svetnikov. V teh je imenoma naštetih 11 nemških apostolov, 7 mučencev, 16 škofov, med njimi papež Leon IX., 11 duhovnikov in redovnikov, 4 laiki, 14 devic, vdov in žen.

Tisk je dvobarven. Molitve so tiskane zelo pregledno, večkrat vsaka nova misel v novi vrsti, da se lahko uporabljajo za premišljevanje.

O Piesovem molitveniku smo spregovorili malo obširneje, ker ga smemo imeti za tip molitvenika, ki skuša ustreči sodobnim religioznim potrebam in težnjam.

J. Pavlin.

Vandenabeele A., *Le divin Sèmeur*. Petites Homélie pour les dimanches et les principales fêtes de l'année. Desclée, De Brouwer. (S. a.) 8°, str. 216.

Knjiga je namenjena pridigarjem. Obsega 59 kratkih homilij, vsaka po 3, 4 strani, za nedelje in nekatere največje praznike. Jasno, preprosto komentira evangelij in doda nekaj praktičnih misli, ki naj bi poslušalca spremljale med tednom. Želja sv. Cerkve je, naj bi ob nedeljah vse sv. maše imele vsaj kratke pridige. Vandenabeelova knjiga *Le divin Sèmeur* je prirejena za take kratke, pet-, desetminutne govore.

C. Potočnik.

Lottin, dom Odon, *Considérations sur l'État religieux et la Vie bénédictine*. Desclée. De Brouwer. Paris 1941. 8°, str. 100.

Avtor, profesor moralne teologije, je zbral v knjižici nekaj konferenc o redovništvu, ki jih je imel v raznih redovnih hišah. Namenjene so predvsem onim, ki se pripravljajo na redovniški poklic. Tvarina je razdeljena v pet poglavij: Duša redovne osebe; redovniški stan; monastični stan; cenobitski stan; benediktinski duh po pravilih sv. Benedikta. Namen pisatelj je, da bi oni, ki se pripravljajo na redovništvo, imeli jasen pojem o dolžnostih, ki jih prevzamejo. Prve štiri konference so malo težje, abstraktne; zadnja pa na zgledu svetega Benedikta dopolni in ilustrira premišljevanja prejšnjih poglavij. Knjižica lepo dopolnjuje slovstvo, ki se nanaša na redovništvo.

C. Potočnik.

† DR. LAMBERT EHRlich.

V. F.

Dne 25. maja 1942 so komunisti zavratno ustrelili univ. prof. dr. L. Ehrlicha. Z njim je izgubila Cerkev izredno zvestega duhovnika in apostola, teološka znanost pa visoko nadarjenega apologeta in misijologa.

Lambert Ehrlich se je rodil 18. septembra 1878 v Žabnicah na Koroškem. Po dovršeni gimnaziji v Celovcu je odšel študirat filozofijo in teologijo na Canisianum v Innsbruck, in sicer od 1897 do 1903. Zadnje leto je nadaljeval študije v Rimu, potem je bil promoviran v Innsbrucku za doktorja bogoslovja. Po kratkem službovanju kot kaplan v Beljaku je bil imenovan za stolnega vikarja v Celovcu do 1907, nato pa je bil do 1910 škofijski tajnik v Celovcu. Od 1910 do 1919 je predaval filozofijo in apologetiko na bogoslovnem učilišču v Celovcu. V času 1920/21 se specializira za primerjalno veroslovje in etnologijo pri R. Marettu na univerzi v Oxfordu in postane 1922 profesor primerjalnega veroslovja in apologetike na mladi slovenski univerzi v Ljubljani, ki ji je daroval izredno veliko ljubezni in žrtev. Med prvoboritelji za razvoj teološke fakultete in za pravice ter veličino slovenske univerze bo ostalo ime dr. L. Ehrlicha vedno zapisano z zlatimi črkami.

Življenje pokojnega dr. Ehrlicha je tako bogato, da smemo že sedaj izraziti željo, naj bi bilo čimprej popisano v obširnem življenjepisu. V njem naj bo razkrita globina in nadnaravno bogastvo njegove človeške in duhovniške osebnosti. V tem življenjepisu naj bo dano priznanje njegovi brezmejni apostolski aktivnosti, katere obsega in nesebičnosti danes še ne moremo izmeriti. Biografija naj bi prikazala tudi Ehrlicha kot neomadeževanega ljubitelja našega naroda in kot neutrudnega delavca za njegovo večjo in srečnejšo bodočnost. Na tem mestu se spomnimo le njegove teološko-znanstvene dejavnosti, ki jo je vedno imel za svojo prvo dolžnost.

Svojo filozofsko in apologetično dejavnost je Ehrlich pokazal že za časa predavanj v celovškem bogoslovju. V mariborskem Voditelju je l. 1910 objavil razpravo Kantova kritika naših dokazov za bivanje božje. Nekaj let nato stopi v ospredje kot apologet, ki s p. Gattererjem SJ in dr. Someggerjem zavrača dr. Aignerjeve napade na lurske čudeže. Ehrlich o tem izda posebno publikacijo Dr. Aigner und Lourdes (Klagenfurt 1914; 176 str.), ki je dobra in važna razprava o možnosti in spoznatnosti čudežev.

Vendar pa je njegov univerzalni duh našel točnejšo in ljubo mu znanstveno stroko, ko se je seznanil s katoliškimi zastopniki tako imenovane »kulturno-historične šole« v etnologiji in primerjalnem veroslovju, ki jih je zbiral okrog sebe genialni p. dr. W. Schmidt SVD. Od tedaj je Ehrlicha vezalo znanstveno in osebno prijateljstvo s Koppersom, Pinardom de la Boullaye, Schebestom, Gusindejem, Gahsom, Lebzelterjem, Menghinom in dr. V njihovi družbi se je navdušil za študij prazgodovine in primitivnih narodov, primerjalnega veroslovja in misijologije, kar mu je vse kot apologetu obetalo mnogo napredka

in koristi pri spoznavanju in dokazovanju edino prave Kristusove vere. S tega vidika nam postane razumljiva smer in rezultati njegovega poznejšega znanstvenega delovanja.

Prazgodovini je prof. Ehrlich vedno posvečal mnogo pozornosti, posebno odkar je v O. Menghinovi dunajski šoli zaslutil, kako veliko pomoč bo spoznanje prazgodovine dobilo v študiju primitivnih narodov. Prazgodovinskim prizadevanjem na domačih tleh (dr. Brodar, dr. Ložar) je skrbno naklonjen. Sam je spisal poleg manjših sestavkov v »Slovincu« in »Straži v viharju« o tem daljše razprave, kakor Prazgodovinski človek (Čas XVI/1922), Starost človeškega rodu v luči prazgodovine (Čas XVI/1922) in Prazgodovinski grobovi (Čas XVII/1923). Rdeča nit teh razprav je razgaljanje nesmiselnega evolucionizma, ko »se empirija norčuje iz filozofskih apriorizmov«. Ko v zadnjih letih s skrbjo zapazi, koliko je še evolucionizma glede na nastanek in razvoj človeka v srednji šoli in na univerzi, se z mladeniško vnemo loti še tega vprašanja v razpravi Razvojná teorija (Čas XXXIII in XXXIV), kjer na podlagi najnovejših virov dokazuje, da do danes niti biologija, niti paleontologija niti morfologija niso zmožne dokazati pravilnosti evolucionističnih trditev.

Vendar pa se je dr. Ehrlich najbolje počutil med primitivnimi narodi, katerih kulturi, posebno pa verstvu posveča mnogo svojih razprav, vedno še z istim namenom: razgaliti neutemeljenost evolucionističnih šol. Najbolj je doma pri primitivnih Avstralcih, o katerih verstvu je spisal v angleščini delo *Aborigin of Australian Beliefs* (St. Gabriel 1922; 80 str.). Ko opiše njihovo starostno in kulturno razčlenjenost, odločno in trdno zavrne z etnološkimi dejstvi teorije o prvotnem ateizmu najstarejših narodov, kakor so jih učili Tylor, Frazer, Smith, King, Marett, Dürkheim, Mauss in drugi. O teh narodih je predaval tudi na III. versko-etnološkem tednu l. 1924 v Milanu: *Tribal initiation and secret society in Australia*. Isto tvarino jemlje za podlago velike razprave *Bogovi*, ki jo je priobčeval v Bogoslovnem vestniku (IV/1924 in V/1925). Jasno mu je, da hitri razvoj etnologije in primerjalnega veroslovja bistveno zavrača evolucionistične apriorizme o prvotnem areligioznem in amoralnem stanju človeštva, zato se tudi v slovenskem znanstvenem svetu bori za priznanje prave metode verskega in etnološkega raziskovanja najstarejših narodov. O tem pričata razpravi *Predmet in metoda primerjalnega veroslovja* (BV II/1922) in *Razvoj etnologije in njene metode v zadnjih desetletjih* (Etnolog 1929). Na podlagi teh novih metod in načel kulturnozgodovinske šole dela Ehrlich sam dalje, o čemer pričajo važne razprave v poznejših letnikih Bogoslovnega vestnika. Ob uporabi posebno ruskih virov in dognanj profesorja Gahsa iz Zagreba v razpravi *Šamanizem* (IX/1929) ugotovi, da je to pojav, ki ga najstarejši azijski narodi ne poznajo, marveč ga je prinesla magistična matriarhalna kultura, ki stoji v ostrem boju s prvotnim monoteizmom. V isto vrsto važnih odkritij spada razprava *Magija primitivnih narodov* (XIV/1934), ki jo kot

iracionalno, amoralno in areligiozno točno ločuje od religije in pokaže kot izraz mlajše solarne in še mlajše lunarne mitologije. Ehrlich je imel v načrtu še celo vrsto teh razprav, nekatere je že naravnost napovedal. Tudi se je trudil za to, da bi v slovenščini izšla zbirka nižjih in višjih verstev, prirejena na podlagi zdravih načel najnovejše etnologije in primerjalnega veroslovja.

Študij omenjenih panog mu je zelo koristil pri izrazito apologetičnem delu, kar se pokaže v razpravah *Spiritizem* (BV VIII/1928) in *Okultizem v grških orakljih in misterijih* (BV isti letnik). Njegova teza je, da je treba pojave spiritizma in okultizma preiskovati v zvezi s celotnim pojavom teh neurejenosti človeškega duha v teku zgodovine. Pokazalo bi se, da korenine in zato razlage teh pojavov segajo že daleč v primitivne kulture, v tem slučaju posebno v matriarhalno kulturno miselnost. Škoda, da tudi v tem oziru obljubljenih nadaljevanj ni mogel podati. Čisto apologetična je krasna razprava *Osebni značaj Kristusov* (BV XV/1935), v kateri ga čudežnost Jezusove osebne popolnosti vodi do vrednotenja njegovih izjav o sebi kot Mesiji in božjem Sinu. Že v traktat o Cerkvi posega članek *Notranje razmere v anglikanski cerkvi* (BV VII/1927), posebno pa veliko delo *Katoliška Cerkev* (Mohorjeva družba 1919, 1927, 1928; 316 strani), ki bo zaradi svoje živahnosti in bogate dokumentacije ohranilo trajno vrednost in more služiti za zgled poljudno-znanstvenega dela.

Pot od teh panog do študija in dela pri misijonskem prizadevanju katoliške Cerkve je bila kaj naravna. Zato res najdemo prof. Ehrlicha takoj po njegovem prihodu v Ljubljano polnega načrtov in iniciativ za čim bogatejši razvoj misijonske misli med Slovenci. Ni tu prostora za opisovanje in ocenjevanje ogromnih zaslug profesorja Ehrlicha za napredek misijonskih prizadevanj slovenskih katoličanov, opozoriti je treba predvsem na to, da je hotel prof. Ehrlich misijonsko delo tudi resno in znanstveno utemeljiti, česar se je naučil pri svojem prijatelju prof. Schmidlinu iz Münstra. Zato kmalu po prihodu v Ljubljano začne predavati na teološki fakulteti misijologijo in oskrbi fakultetni knjižnici bogato misijonsko literaturo. Njegovi članki v Katoliških misijonih in drugih misijonskih publikacijah se odlikujejo po visokem znanstvenem ozadju, ki se za tako delo zahteva. Vendar se prav pri Ehrlichu kot misijologu še posebno lepo pokaže, kako je znal vedno družiti teorijo in prakso, knjigo in življenje, saj je njegovo zadnje misijonsko prizadevanje šlo za tem, da pripravi za tisk svojo *Misijologijo* in »*Misijonske šmarnice*«, za katere so mu zbrali material njegovi akademiki...

Dr. Lambert Ehrlich je umrl sredi dela in sredi načrtov. Vrzel, ki je nastala z njegovim odhodom, bo zelo težko izpolniti.

R. I. P.

III. Cerkvskih očetov izbrana dela.

Izbrani spisi svetega Cecilija Cipriana. Prvi del: Pisma. Knjižica »Opadlih«. Poslovenil, uvod in pripombe napisal dr. F. K. Lukman. V Celju 1938. Založila Družba sv. Mohorja. Mala 8°, 214 strani.

Apostolski očetje. Poslovenil F. P. Omerza, uvod in opombe napisal dr. F. K. Lukman. V Celju 1939. Založila Družba sv. Mohorja. Mala 8°, 256 strani.

Svetega Hijeronima izbrana pisma. Prvi del. Poslovenil, uvod in opombe napisal dr. F. K. Lukman. V Celju 1940. Založila Družba sv. Mohorja. Mala 8°, 312 strani.

Svetega Hijeronima izbrana pisma. Drugi del. Poslovenil, uvod in opombe napisal dr. F. K. Lukman. Ljubljana 1941-XIX. Založila Ljudska knjigarna v Ljubljani.

»Bogoslovni Vestnik«, publikacija Bogoslovne Akademije v Ljubljani, izhaja štirikrat na leto v celotnem obsegu do 20 tiskovnih pol.

Naročnina: 40 lir na leto.

Urednika: prof. dr. Franc Ksaver Lukman, Ljubljana, Frančiškanska ulica 2/I, in prof. dr. Alojzij Odar, Ljubljana, Vidovdanska cesta 9. — Njima naj se pošilja vse, kar je uredništvu namenjeno.

Uprava: Prodajalna Kat. tisk. društva (prej H. Ničman), Ljubljana, Kopitarjeva ulica 2. Njej naj se pošiljajo naročila, reklamacije in podobno.

Cekovni račun pri ljubljanski podružnici Poštne hranilnice, lastnica Bogoslovna Akademija, Ljubljana, ima št. 11903.

Oblastem odgovorna sta prof. dr. F. K. Lukman za uredništvo in izdajateljico, ravnatelj Jože Kramarič za Ljudsko tiskarno.

Ponatisniti se smejo razprave in njih deli, ocene in drugi prispevki, ako se prej dobi dovoljenje uredništva in ako se v ponatisu navede vir.

»Bogoslovni Vestnik« quater per annum in lucem editur.

Pretium subnotationis est Lir 40.

Scripta quae sive ad directionem sive ad administrationem commentarii nostri spectant, inscribantur: »Bogoslovni Vestnik«, Ljubljana, Faculté de Théologie.

